Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 58 (2008)
Heft: 1

Artikel: Les normes de la pensée, esquisse d'une généalogie
Autor: Engel, Pascal
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381755

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 140 (2008), P. 31-49

LES NORMES DE LA PENSÉE, ESQUISSE D'UNE GÉNÉALOGIE

PASCAL ENGEL

Résumé

*Cet article esquisse une généalogie de la notion de norme de la pensée, dans le style de Bernard Williams (*Vérité et véracité*, 2006), de Locke à Peirce. On montre comment l'idée de norme fut introduite dans le contexte kantien en passant de l'idée de norme éthique et juridique à celle de norme logique, reprise par les néo-kantiens et élaborée dans le cadre de l'éthique de la croyance de James.*

1. *Introduction*

Dans l'un de ses derniers textes, «Sur la généalogie de l'éthique», Michel Foucault soutient que Descartes, et avec lui l'âge classique, auraient dissocié complètement la recherche de la vérité et la recherche du bien moral :

> Je peux être immoral et connaître la vérité. Je crois que c'est une idée, qui, plus ou moins implicitement, était rejetée par toute culture antérieure. Avant Descartes, on ne pouvait pas être impur, immoral et connaître la vérité. Avec Descartes, l'évidence directe suffit.[1]

Descartes, et à sa suite Locke auraient consacré une forme d'*Entzauberung* de la valeur de vérité. Avant Descartes et Locke la sagesse théorique allait de pair avec la sagesse pratique et la vertu. Après eux les normes de la connaissance, ou normes épistémiques, peuvent avoir toutes sortes d'origines : être fondées dans des faits naturels, créées par le langage, ou même être établies par Dieu, mais elles n'ont aucun rapport avec notre vertu.

Foucault a étudié, à la suite de Canguilhem, la manière dont l'ancienne notion de norme (*norma*, l'équerre), qui désignait la règle – le comment agir – dans la conduite, s'est trouvée associée à la notion de normalité, qui désigne la régularité de la conduite – le comment on agit – en particulier en médecine. À

[1] «Afterword : On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress», *in* : H. L. DREYFUS, P. RABINOW (éds), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982 (tr. fr. *in* : *Dits et Écrits* IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 383-412).

sa suite, Hacking a montré comment le calcul des probabilités et les statistiques ont fourni les instruments à la fois théoriques et pratiques de cette normalisation de la *norma*[2] et de cette normalisation tout court. La théorie de la connaissance contemporaine aurait définitivement consacré la rupture entre le domaine de la connaissance et le domaine moral, et il ne resterait plus aux disciples du dernier Foucault et de Pierre Hadot qu'à renouer l'ancien lien perdu entre éthique et connaissance, en revenant à la sagesse antique, qui selon eux n'aurait jamais été vraiment théorique[3].

Mais quand on considère l'histoire effective de ces questions, on s'aperçoit que les choses sont loin d'être conformes au lieu commun weberien repris par Foucault selon lequel la science moderne aurait désenchanté les valeurs, y compris les valeurs de la connaissance, pour réduire à une peau de chagrin la place des valeurs dans un monde de faits et consacrer un positivisme sans valeurs[4].

Descartes, Locke et un grand nombre de penseurs des Lumières ne cessent de parler le langage des vertus, de la responsabilité, du devoir, de l'obligation, du blâme et de la faute quand il s'agit de la connaissance de la vérité. Quand il parle de l'erreur, Descartes parle de «bien user de son jugement» (*clarum me recte agere*) ou de juger «comme il se doit» (*recte utor*) («Quatrième méditation», AT IX, p. 47-48). Dans un passage fameux sur l'assentiment, Locke emploie explicitement un langage moral :

> Celui qui croit sans avoir aucune raison de croire peut être amoureux de ses propres fantaisies, mais il n'est pas vrai qu'il cherche la vérité dans l'esprit qu'il la *doit* chercher, ni qu'il rende une *obéissance légitime* à son Maître qui voudrait qu'il fît usage des facultés de discerner les objets, desquelles il l'a enrichi pour le préserver des méprises et de l'erreur.» (*Essay* IV, xvii, 24 *De la raison*. [mes italiques]).[5]

Le lien entre la recherche de la vérité et l'exigence éthique est également central au sein de la science moderne. Selon la thèse célèbre de Robert K. Merton (1938), la science classique, au XVIIIe siècle en Angleterre, a pris son essor dans le contexte du puritanisme[6].

[2] I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. *cf.* aussi G. Gigerenzer et al., *The Empire of Chance. How Probability Changed Science and Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 ; A. Desrosières, *La politique des grands nombres*, Paris, La Découverte, 1993.

[3] M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1983 ; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1993.

[4] Pour reprendre le titre du beau livre de W. Kohler, *The Place of Values in a World of Facts*, New York, Liveright, 1938.

[5] J'ai étudié la question de savoir jusqu'à quel point Descartes et Locke peuvent être considérés comme des précurseurs des épistémologies responsabilistes du devoir et de la vertu dans mon essai «Descartes y la responsabilidad epistemica» (*Laguna*, 10e année, p. 9-26, 2002).

[6] M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. fr., Paris, Presses Pocket, 1990, p. 161, note 3.

Contrairement à ce que soutient Foucault, il me semble que la réflexion sur le statut des valeurs et des normes épistémiques, et de leur relation aux normes et aux valeurs éthiques n'a jamais vraiment déserté la scène après Descartes. En fait, la notion de norme a figuré de manière éminente dans la philosophie de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième, aussi bien que dans le domaine juridique, et il y a eu une querelle des sciences normatives. Aujourd'hui cette notion est partout, de l'éthique à la théorie de la connaissance en passant par la sociologie et le droit.

Si l'on s'en tient au domaine de la théorie de la connaissance, on constate que celle-ci ne cesse de parler de devoirs, d'obligations épistémiques, de confronter les vertus intellectuelles aux vertus morales, et de rapprocher éthique et épistémologie.

Je voudrais essayer ici d'examiner quelques épisodes de l'histoire – et de ce que j'aimerais appeler une généalogie – de ces relations entre épistémologie et éthique.

Que faut-il entendre par normes de la pensée ? On peut vouloir dire par là d'abord des principes très généraux de rationalité gouvernant la pensée en général, comme les principes logiques. De tels principes sont des normes au sens où ils constituent l'activité de pensée. En ce sens on n'a pas le choix de les suivre ou non. On peut aussi entendre par là des principes gouvernant la formation des croyances et leur justification, tels que le principe «évidentialiste» de Locke : ne recevez jamais une proposition avec plus d'assurance, que les preuves sur lesquelles elle est fondée ne le permettent, ou l'adaptation «victorienne» et quasi moralisatrice qu'en donne William Clifford : on a tort, toujours et partout, de croire sur la base de données insuffisantes. À un troisième niveau on peut désigner par là des maximes et des règles pour la conduite de l'entendement, telles que celles que l'on trouve dans les traités classiques de philosophie avec des titres tels que *Règles pour la direction de l'esprit, Traité de la réforme de l'entendement, La logique ou l'art de penser*. Enfin, on peut désigner par là non pas les principes de la pensée, mais les dispositions générales du caractère et de l'activité cognitive des agents qui s'engagent dans la recherche de la vérité, c'est-à-dire des vertus intellectuelles telles que la probité, l'honnêteté ou l'intégrité intellectuelle, la véracité, la sincérité, l'exactitude, la curiosité, l'ouverture d'esprit, le scrupule etc. Mais il est vrai qu'en ce dernier sens, on n'a plus affaire à des normes, mais à des principes de conduite éthique ou tout au moins à des traits du sujet pensant. Ce que soutient Foucault est qu'on est passé d'une conception de la recherche de la vérité selon laquelle ce qui gouverne la pensée, ce sont ces dispositions éthiques – au sens de l'*ethos*, de l'*hexis* –, à une conception selon laquelle la pensée n'est plus gouvernée par ces dispositions éthiques, mais seulement par des principes abstraits. En ce sens sa thèse ne diffère pas beaucoup de celle qu'ont défendue, à divers titres et avec divers degrés de détail, les auteurs qui ont constaté un reflux des conceptions aristotéliciennes et grecques en général de l'éthique au bénéfice d'une morale déontologique fondée sur l'autonomie.

2. *Esquisse d'une généalogie des normes de la pensée*

Dans *Truth and Truthfulness*[7], Williams a entrepris une généalogie des «vertus de vérité», telles que l'exactitude, la sincérité et l'authenticité, qui sont toutes des vertus associées à l'attitude que nous avons vis-à-vis de la vérité. Mais sa conception est assez différente de celle de Nietzsche et de Foucault. Chez Nietzsche une généalogie est une histoire prenant comme point de départ une notion contemporaine implicite à notre culture – en l'occurrence celle de morale – en vue de révéler son origine et de montrer que celle-ci est très différente de la notion contemporaine implicite que nous en avons. La généalogie nietzschéenne vise à «déconstruire» la notion en question, à montrer qu'elle est largement illusoire et qu'elle est au service de forces ou d'enjeux indépendants – ceux du désir, du pouvoir ou de la volonté de puissance. L'archéologie au sens de Foucault a pour but de révéler les couches de sens historiques d'une notion. La généalogie au sens nietzschéen est nécessairement subjective et relativiste : elle ne porte pas sur une notion – la vérité, les principes et valeurs éthiques – au sens objectif du terme, puisqu'elle a précisément pour but de montrer que ces notions sont largement illusoires et n'existent que dans l'esprit de ceux qui se les représentent d'une certaine manière. En d'autres termes, il s'agit d'une généalogie portant sur nos croyances au sujet de la morale et au sujet de la vérité. Mais selon Nietzsche et Foucault, ni la vérité ni les valeurs et principes moraux n'existent indépendamment de nos représentations et attitudes, et dont ils entendent montrer qu'elles changent d'une époque à une autre. Il s'agit de montrer que la vérité se réduit aux croyances et à la volonté que nous en avons (volonté de vérité, volonté de savoir), et par conséquent que vérité et morale sont des «erreurs». Toute autre est la généalogie au sens de Williams. Elle n'est pas fondamentalement une histoire, ni même une archéologie au sens d'une mise à jour des soubassements d'une doctrine ou d'une notion qu'on entend démolir. Elle est plutôt une histoire imaginaire visant non pas à déconstruire, mais à reconstruire une notion. On peut compter au nombre des généalogies en ce sens les reconstructions de l'état de nature, dans la philosophie politique, comme chez Hobbes et Rousseau, la reconstruction de la vertu artificielle de justice par Hume, ou encore la reconstruction de l'état de nature par Robert Nozick, dans *Anarchie, État et utopie* (Paris, P.U.F, 2008). Une généalogie positive de ce type n'est pas une dénonciation des notions dont on fait la généalogie comme illusoires ou fictives : elle admet au contraire la réalité et l'utilité de ces notions. Williams s'inspire de la généalogie de la notion de connaissance fournie par Edward Craig[8]. Selon cette conception l'objectivité du savoir est

[7] B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (tr. fr. *Vérité et véracité*, Paris, Gallimard, 2006).

[8] *Knowledge and the State of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

d'abord le produit d'une nécessité pratique, celle de rapporter correctement à autrui une information dont on a besoin. Mais une telle histoire suppose que la notion de savoir ait un sens stable et immuable dès le départ, qui peut s'associer à des changements dans les attitudes qu'on a vis-à-vis de ce savoir, mais pas en elle-même.

Williams décrit une situation primitive de l'humanité dans laquelle on suppose que la vérité et la recherche de vérité au sein d'une communauté remplissent une certaine fonction sociale au sein d'un groupe, peut-être restreint, d'individus, dont on supposera qu'il ont des croyances et des pensées, qu'ils peuvent exprimer dans leur langage, et qu'ils peuvent donc les transmettre au groupe. On supposera aussi que la fonction de base du langage est la communication, et que l'un des buts de la communication est de transmettre une information, et notamment une information dont un autre agent ne dispose pas dans la position qui est la sienne. À ce stade, se met en place un «triangle vérité-croyance-assertion» : les croyances ou pensées sont vraies ou fausses, et on les exprime par des assertions, qui communiquent le contenu de ces croyances à des tiers. Ce triangle est le noyau stable autour duquel la fonction de la notion de vérité s'établit. En lui-même, il n'implique rien quant à la manière dont il est utilisé. Les sujets peuvent ensuite développer des habitudes et des dispositions à son sujet, le respecter ou le violer, et de ce fait lui attribuer une certaine valeur. Ce que Williams appelle les «vertus de vérité» sont simplement les dispositions et habitudes que, primitivement, nous associons au triangle assertion-vérité-croyance. L'exactitude est la disposition à former des croyances vraies, la sincérité à les rapporter comme telles. À ce stade, «vertu» ne veut pas dire autre chose que le fait que ce sont certaines attitudes qui sont désirables ou fortement utiles aux membres de la communauté en question. Le point est que l'exactitude et la sincérité puissent avoir, pour les êtres dans l'état de nature une valeur au moins instrumentale.

Williams esquisse une conception du triangle croyance-vérité-assertion. Pour qu'il puisse être question pour un individu de rapporter correctement une certaine information, il faut que soient en place des normes constitutives de l'assertion et de la croyance (ou de la pensée) comme : (*a*) Les pensées visent la vérité, (*b*) Les assertions visent à être vraies, et (*c*) Les assertions expriment des pensées[9].

Il y a là un premier sens du mot «norme», au sens de principe constitutif. On a beaucoup discuté, dans la philosophie contemporaine notamment, de ce que cela peut bien vouloir dire que des principes tels que (*a*)-(*c*) soient des normes. Par exemple, est-ce que nos membres de l'état de nature pourraient avoir des croyances sans viser la vérité ? Au sens où «viser» veut dire que les croyances pourraient ne pas être vraies ou fausses, ils prendraient leurs désirs pour des réalités.

[9] *Cf.* mes remarques *in* : P. Engel, R. Rorty, *À quoi bon la vérité ?*, Paris, Grasset, 2005.

Toutes sortes de questions peuvent se poser quant à ce type de principes, mais il est raisonnable de supposer que c'est une norme de la croyance ou de la pensée, qu'elle vise la vérité, et nous pouvons essayer de formuler ce principe ainsi :

(A) Une pensée n'est correcte que si elle est vraie

Je vais appeler cela la norme de vérité [10]. Comment comprendre (A) ? Cela peut être compris de deux manières :

(A1) Une pensée n'est correcte que si elle est vraie objectivement
(A2) Une pensée n'est correcte que si elle est vraie pour le sujet qui l'a

On peut imaginer des êtres dans l'état de nature qui satisfont à la condition subjective mais pas à la condition objective. Mais il est alors douteux qu'ils puissent avoir l'idée d'une information à transmettre s'ils n'ont pas un concept d'objectivité minimale, au sens au moins d'une convergence entre les sujets. Par conséquent, le sens (A1) objectif, est sans doute celui qui permet d'assurer la norme constitutive de la croyance.

La seconde question porte sur le lien entre la norme fondamentale et d'autres normes. Car on peut bien supposer qu'il y en a d'autres, qui sont requises même dans l'état de nature :

(B) Une croyance n'est correcte (justifiée) que si elle est basée sur des données suffisantes

En d'autres termes, nos habitants de l'état de nature auront bien besoin d'avoir des données à l'appui de leurs croyances et de justifier à autrui l'information dont ils disposent. Ils pourront alors avoir des normes plus spécifiques. Leurs justifications peuvent être empiriques, mais elles peuvent aussi venir du fait qu'ils infèrent des pensées d'autres pensées et qu'ils font des raisonnements. Cela suppose qu'il y ait des raisons pour les inférences également. C'est là que va s'insérer l'idée d'une méthode et de critères pour atteindre la vérité. Et c'est là qu'on a besoin d'autres normes, celles de la logique et de l'inférence correcte, celle de la confirmation des hypothèses, etc. On peut supposer qu'à un moment ou un autre, les membres de l'état de nature développeront de telles méthodes. Et c'est habituellement ce que nous appelons des normes de la pensée, qui sont codifiées comme un ensemble de règles, de méthodes, de canons et d'heuristiques.

[10] *Cf.* R. Wedgwood, «The Aim of Belief», *Philosophical Perspectives*, 2002, p. 267-297. P. Engel, «Truth and the Aim of Belief», *in* : D. Gillies (éd.), *Models in Science*, London, King's College, 2005, p. 77-97 ; «Belief and Normativity», *Disputatio*, 2007, II, 23, p. 179-203.

Quel est le lien entre l'idée d'une norme de vérité objective et l'idée de bonnes raisons pour une croyance ? C'est justement l'un des problèmes cruciaux au sujet des normes de la pensée : une pensée est-elle correcte ou rationnelle s'il est rationnel, pour l'agent, de l'avoir ou bien est-ce que l'agent a cette pensée si elle est, en elle-même, rationnelle ou correcte? Cela rappelle le dilemme de l'*Euthyphron*. Il y a là deux conceptions différentes des normes de la pensée, soit comme critères procéduraux qu'un agent suit, soit comme critères objectifs de justification externes à l'agent. On peut aussi formuler l'opposition comme opposition entre une conception internaliste (procédurale, constructive) des normes, et une conception externaliste (auquel cas les normes requièrent non pas qu'on suive une certaine sorte de procédure, mais qu'il existe des vérités objectives indépendantes, que l'agent aura, le cas échéant, à reconnaître). La notion de rationalité, et celle de norme de pensée n'auront pas le même sens dans l'un et dans l'autre cas.

Une autre conséquence est que selon la conception internaliste il n'y a pas, ou en principe pas, de fossé ni de distance possible entre les normes de la pensée et leur application. À partir du moment où une norme est reconnue comme telle, elle nous conduit directement à agir en fonction de ce qu'elle prescrit – alors que selon la conception externaliste, il peut y avoir un tel fossé. Il est parfaitement possible qu'une norme existe, et soit reconnue comme telle, mais qu'elle ne soit pas appliquée. L'application requiert de l'entraînement et n'est pas immédiate.

Ce qu'il faut retenir de cette esquisse très sommaire de «généalogie» des normes de pensée est qu'il y a une relation intrinsèque entre croyance ou pensée, assertion et vérité. Mais est-ce que cette connexion interne, «normative», implique que la vérité est en quoi que ce soit une valeur, ou une norme, au sens fort d'une prescription plus ou moins catégorique ou même en un sens plus faible d'un objectif à suivre? Certes si la vérité est ce que visent nos croyances et nos énoncés, la vérité est une valeur, au sens d'une dimension fondamentale d'évaluation de nos pensées, et on entend souvent le terme en ce sens. Mais la connexion interne qui existe entre croyance, vérité et assertion n'est qu'une connexion fonctionnelle. Elle n'implique pas, en particulier, que les sujets qui pourraient croire des choses sans viser la vérité, ou qui seraient des menteurs, ou de mauvais informateurs, seraient sanctionnés, blâmés ou critiqués, et que ceux qui seraient de bons informateurs et véraces seraient approuvés, prisés ou montrés en exemple. Mais il peut y avoir toutes sortes de motivations à ne pas respecter ces normes, et rien dans le lien interne dont j'ai parlé n'explique en quoi les normes de pensée se soutiennent elles-mêmes, ou comment la communauté peut les défendre. Il faut un argument spécifique, une certaine conception des normes de la connaissance et de leur valeur, pour affirmer le lien en question. On donne souvent – et Kant le premier – un argument contre le mensonge reposant sur l'idée que le mensonge reviendrait à miner la pratique même de l'assertion, mais ce n'est pas sûr que cet argument soit contraignant. Il faut quelque chose de plus que le système croyance-vérité-assertion pour

que les agents se disent : «Dirai-je la vérité ?» et «Quelle quantité de vérité vais-je dire ?». Il faut dépasser sérieusement l'état de nature pour atteindre des situations comme celle de saint Athanase, qui ramait sur un bateau un jour où ceux qui voulaient le persécuter, ne le reconnaissant pas, lui demandèrent : «Où est le traître Athanase» ? – «Pas loin», répondit le saint, qui avait décidé en la circonstance de ne pas dire toute la vérité. Cela suppose une distinction entre mentir et ne pas dire toute la vérité, de même l'attitude qui n'est pas supposée être le propre d'un saint, qui consiste à faire un demi-mensonge. Comment des attitudes vis-à-vis de la vérité telles que la confiance, l'autorité, le mensonge, la sincérité, la véracité, l'authenticité, la précision peuvent devenir possibles, et comment ces attitudes peuvent donner lieu à des vertus, n'est pas quelque chose qui se déduit des liens intrinsèques qui relient croyance, vérité et assertion. Dans la terminologie de Williams, on peut dire qu'il y a une grande distance entre le concept «fin» de vérité comme norme interne de l'assertion et de la croyance, et la vérité comme concept «épais» en tant que valeur ou norme tout court. La distance ne tient pas seulement au fait que le passage de la vérité de l'état fonctionnel à l'état axiologique suppose tout un ensemble d'attitudes, mais aussi au fait que le respect, ou l'absence de respect, pour la vérité, présuppose des attitudes qui vont avoir des conséquences pratiques, et pas seulement épistémiques, comme la confiance.

3. *Les normes constitutives de la pensée de Kant à Husserl*

Laissons l'état de nature pour examiner quelle est la relation entre ce que j'ai appelé des normes constitutives de la pensée et des valeurs sous un autre angle, cette fois plus historique.

Un auteur qui affirme clairement qu'il y a un lien intrinsèque entre les normes constitutives et une valeur morale est Locke. Pour Locke c'est un devoir pour nous que de rechercher la vérité et quiconque ne le fait pas, par exemple en se laissant aller à croire ce qu'il veut, n'obéit pas à son devoir. La règle citée, de ne pas recevoir une proposition avec plus d'assurance, que les preuves sur lesquelles elle est fondée ne le permettent, est clairement formulée dans un contexte où Locke invoque l'idée de devoirs ou d'obligations épistémiques spécifiques. C'est ce que l'on appelle souvent la première règle d'éthique de la croyance de Locke[11]. Mais Locke est très clair : ce n'est pas la vérité en elle-même qui est l'objet d'un devoir de notre part, mais l'amour de la vérité, ou la recherche de la vérité, ou encore la connaissance de la vérité. La question que cela pose est celle de savoir si l'on a bien affaire ici à un devoir moral, comme semble le dire Locke, ou bien à un devoir propre à la sphère théorique. Il est clair aussi que cette norme est formulée dans un contexte très précis, qui implique

[11] *Cf.* N. Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press 1996.

un conflit entre la norme en question et des raisons de croire (ou l'absence de raisons de croire) qui ne seraient pas propres aux croyances empiriques, mais aux croyances religieuses (c'est pourquoi cette règle intervient dans le chapitre sur l'enthousiasme).

Mais c'est principalement quand il s'agit des règles et normes logiques que ces questions se sont posées. Et ici l'histoire s'est nouée autour de certaines conceptions kantiennes.

Kant, en bon *Aufklärer*, ne dira pas autre chose que Locke, même s'il insiste beaucoup plus que lui sur la forme de contradiction avec soi-même qu'il y a à ne pas rechercher la vérité et à ne pas la confronter au jugement des autres (celui qui ne le fait pas est un «égoïste logique»)[12].

Kant est très soucieux de distinguer ce qui relève de la faculté de désirer et ce qui relève de la faculté de connaître, et la raison pratique d'avec la raison théorique. Il nous dit certes que quand la croyance est subjectivement suffisante, mais objectivement insuffisante, nous pouvons donner notre assentiment, notre tenir-pour-vrai (*Fürwahrhalten*) pour des raisons morales, mais c'est une autre question sur laquelle je vais revenir au sujet du débat sur l'éthique de la croyance.

Kant s'intéresse en fait à la question des relations entre normes de la pensée et valeurs pratiques quand il discute la nature de la logique. C'est sur ce plan qu'il rencontre la question du lien entre des normes de la pensée et des maximes pratiques. La question, sous sa forme traditionnelle, est la suivante : la logique est-elle un art ou une science ? Est-elle pratique ou théorique ? Est-elle un organon ou un canon ?

La description traditionnelle, mais aussi celle des manuels classiques et de la tradition de l'*ars inveniendi* est que la logique est un organon, au sens d'un art d'invention ou de découverte de vérités cachées. Elle est aussi conçue comme un organon, quand elle est appliquée à l'art de raisonner ou de penser. Or Kant est très clair sur ce point, quand il nous dit que la logique ne concerne que la forme de la pensée en général, et qu'elle est en ce sens un canon, une doctrine, et non pas un organon. Elle est une science théorique, et non une discipline pratique. La méthodologie ne fait pas partie de la logique.

Kant est beaucoup moins clair quand il nous dit que la logique ne nous dit pas comment nous pensons, mais comment nous devons penser[13]. Il parle ici de «droit usage de l'entendement», des «lois nécessaires de notre pensée», et il déclare solennellement que supposer des principes psychologiques sans la logique serait aussi absurde que de tirer la morale de la vie. On comprend que la logique n'est pas une description des lois de l'entendement. Or en même temps la première page de chacune des versions de ses cours de logique nous dit que tout dans la nature suit des règles, «le poisson dans l'eau, l'oiseau dans l'air se

[12] *Cf. Logik*, tr. fr. Gibelin, Paris, Vrin, 1969, § 1 ; tr. anglaise J. M. Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, *Anthropologie* I, 2.

[13] *Jäsche Logik*, § 1, tr. angl. J. M. Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 527.

meuvent selon des règles», et que l'entendement ne fait pas exception, en tant que source de la faculté de penser. La logique, nous dit-il, est le fait de penser les règles de l'entendement en dehors de leur application *in abstracto*. Mais si les règles ont leur source dans la faculté de penser, comment peuvent-elles en même temps être abstraites et générales au sens où le demanderait un canon ? Autrement dit, comment les règles de la logique peuvent-elles être naturelles et en même temps nécessaires et a priori ? C'est une première ambiguïté, qu'avait fort bien notée Cavaillès quand il disait que bien que Kant se démarque de toute forme de ce que l'on allait appeler psychologisme en logique, «le début de son cours de *Logique* rappelle fâcheusement celui d'Arnauld» [14]. La seconde ambiguïté concerne le caractère normatif de la logique. Kant n'emploie pas le terme *normativ*, ni la notion de norme, ou de normativité, qui seront introduits plus tard dans le vocabulaire philosophique [15].

Mais Kant emploie bien des termes tels que *sollen* et *Berichtigung* au sujet des règles de la logique. Or comme l'a noté Husserl, dire que la logique est la science du droit usage de l'entendement, qu'elle nous indique ce que nous devons penser, ou ce qu'il est correct de penser, n'est-ce pas faire référence à une fin orientant des activités de l'entendement ? En ce sens la logique n'est-elle pas pratique et organon ? Il n'y a rien, ici, que puissent rejeter les logiciens psychologistes et ceux qui sont partisans de l'idée que la logique est un art de penser ou une technologie.

Une manière de réconcilier ces déclarations consiste à noter que pour Kant la logique porte sur le droit usage de l'entendement , «c'est-à-dire celui qui est en accord avec lui-même». Le caractère normatif de la logique tient chez Kant à deux choses. En premier lieu, la correction des pensées dont il est question tient à l'accord de l'entendement avec lui-même, ou de la pensée avec elle-même. Cela veut dire que Kant interprète ce que j'ai appelé la norme fondamentale

[14] J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin 1946, p. 1.

[15] La notion a fait son entrée dans la philosophie allemande de la seconde moitié du XIXe siècle. Son origine dans le domaine du droit est très ancienne, et la référence la plus ancienne que j'aie pu trouver en philosophie dans le domaine de la connaissance est chez un disciple de Kant, Ernst Reinhold (à ne pas confondre avec Karl Leonhard Reinhold), qui dans sa *Theorie des menschlichen Erkenntnisverögens*, 1832, parle de normes de la pensée, mais la notion est également présente chez Lotze, qui écrit dans la première moitié du XIXe siècle. *Cf.* peut-être aussi Drobisch, cité par Husserl. Sur cette histoire, il existe un livre de P. Freund, *Die Entwicklung des Normbegriffs von Kant bis Windelband*, thèse, Berlin, 1933, que cite Kelsen dans son *Allgemeine Theorie der Normen*. Freund trace l'origine du terme dans les écrits de Kant en éthique, en logique et en esthétique, puis chez Fries, Schleiermacher, Beneke, E. Reinhold, Ulrici et Trendelenburg. Selon lui est le premier à avoir introduit la palette des sens dans le vocabulaire philosophique. P. 53 *sq.*, il distingue chez Beneke la norme comme *a*) mesure, moyenne, idéal téléologique, règle, impératif, idéal, loi déontologique et loi des mœurs. Freund ne situe (ch. III) l'origine d'une «théorie des normes» qu'à partir de Drobisch, Ueberweg, Lotze, Sigwart et Windelband. L'ouvrage de Freund est surtout descriptif, mais c'est le seul que je connaisse qui ait fait cette histoire, mieux connue du côté des discussions du psychologisme, pour lesquelles *Les recherches logiques* de Husserl restent l'ouvrage de base. J'ai trouvé très utile le livre de M. Kusch, *Psychologism*, London, Routledge, 1995.

de la pensée en un sens internaliste ou constructiviste : la correction tient à ce qu'il est rationnel pour l'entendement, en fonction de ses règles, de penser. Kant définit la logique non pas comme une science de vérités, mais comme une science qui s'occupe de la cohérence des pensées. C'est en ce sens qu'elle ne peut pas être un organon et augmenter nos pensées, et qu'elle est analytique et non pas synthétique. En deuxième lieu, les règles deviennent des règles de logique au sens de ce qu'il faut penser, à partir du moment où nous prenons conscience des règles que nous utilisons implicitement. C'est la réflexion qui rend possible ce caractère normatif. Kant ne tient certainement pas la croyance pour volontaire, et il est très clair sur ce point par exemple dans la section 3 du «Canon de la raison pure» «de l'opinion, du savoir et de la foi», sauf quand il s'agit de ce qu'il appelle la foi doctrinale. Mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas pour lui une forme d'activité et de contrôle dans la pensée. Kant ne dit pas que les normes de la logique sont par elles-mêmes prescriptives et qu'elles motivent directement un sujet à penser ce qu'il doit penser, comme devraient le faire les principes ou règles moraux (en principe du moins, selon la conception également internaliste que se fait Kant de la loi morale). Mais il soutient néanmoins que l'accès réflexif que nous pouvons avoir nous donne un contrôle sur nos pensées, ou du moins rend possible que nous puissions diriger nos pensées. Ainsi s'explique le passage des règles naturelles de l'entendement à leur usage réfléchi dans le raisonnement, et le passage de la *logica utens* à la *logica docens*, ou de la *logica naturalis* à la *logica artificialis*.

En fait, Kant soutient bien, comme Bolzano et Husserl, que la logique est une discipline normative, non pas parce que ses règles seraient par essence prescriptives et prendraient la forme d'impératifs, soit catégoriques (des règles nécessaires), soit hypothétiques (des conseils, des recommandations) – il ne fait aucun rapprochement avec sa conception de la raison pratique et de la morale – mais parce que toute norme est fondée sur des vérités. C'est parce que la logique décrit, et non pas prescrit, les lois nécessaires de l'entendement en accord avec lui-même qu'elle est normative. Mais cette conception de la normativité n'est pas du tout celle qu'emploieront ses disciples.

Les ambiguïtés de la conception kantienne expliquent à la fois qu'elle ait été rejetée par des auteurs comme Bolzano, en dépit de leur proximité, et qu'elle ait été exploitée par ceux de ses successeurs qui entendaient donner une interprétation psychologiste de sa théorie de la logique.

Tout comme Kant, Bolzano considère que la logique est avant tout théorique, et non pas pratique, qu'elle est une science et non pas un art. Il ne rejette pas la conception traditionnelle selon laquelle elle est aussi un organon et une méthode, mais il ne soutient pas non plus que les normes logiques sont par elles-mêmes normatives au sens de prescriptives. Elles décrivent des vérités, qui sont premières par rapport à leurs applications (il tient même ces vérités, contrairement à Kant, pour synthétiques, mais je laisse ce point important de côté). Il défend donc ce que j'ai appelé une conception externaliste des normes logiques, tout comme Frege et Husserl qui adopteront cette position. La vérité

des lois logiques est indépendante de ce que nous jugeons comme correct ou vrai. Cela n'empêche pas d'apprendre à utiliser les lois logiques. Mais cet apprentissage prend du temps [16].

D'un autre côté, on aura au XIXe siècle toute une classe de penseurs, tels que Beneke [17], Fries, Erdmann, Sigwart, Lipps en Allemagne, Stuart Mill en Angleterre, qui prendront Kant au pied de la lettre et considéreront la logique comme une théorie des règles naturelles de l'entendement, des lois de la pensée en tant que lois psychologiques. La tradition néokantienne désigne ces auteurs comme des psychologistes, et Husserl se fera l'historien de ces tendances. Comme le note très bien Husserl au § 19 du premier tome de ses *Recherches logiques*, les psychologistes n'ont aucune difficulté à admettre certains des arguments kantiens.

En premier lieu, les psychologistes peuvent très bien admettre que la logique n'est normative que parce qu'elle est fondée sur certaines vérités ; il leur suffit de soutenir, à la différence de Kant, que ces vérités ne sont pas la forme pure de la pensée, mais des régularités naturelles, psychologiques ou anthropologiques. Au sens où «normatif» veut dire «susceptible d'applications pratiques» ou «fondant des recommandations pour un art de penser», les psychologistes peuvent bien admettre que la logique est normative. Ainsi John Stuart Mill, dans l'introduction de sa logique, dit-il que «la logique est à la fois science du raisonnement et un art fondé sur cette science». Il ne sert à rien, note Husserl, de marteler, comme le fait Herbart au nom des kantiens et contre des auteurs comme Beneke, que la logique n'est pas une *Kunstlehre*, une technologie ou un art, mais que la logique est l'éthique de la pensée [18]. Comme le note Husserl :

> De semblables argumentations n'embarrassent en aucune façon les logiciens psychologistes. Ils répondent que l'usage nécessaire de l'entendement est précisément aussi un usage de l'entendement qui, comme l'entendement lui-même, relève de la psychologie. La pensée telle qu'elle doit être est simple cas d'espèce de la pensée telle qu'elle est.» (E. HUSSERL, *Recherches logiques*, Paris, P. U .F., 1961, tr. Scherer et Kelkel, p. 54, § 19, tr. fr. p. 59). [19]

La position de Husserl sur les normes est très claire (*LU*, I, § 16, 48-50, tr. fr. 50-54). Selon lui, toute discipline normative, au sens d'une discipline qui énonce des prescriptions sur la manière dont il faut penser ou agir – aussi bien l'éthique que la logique – présuppose une discipline théorique non normative.

[16] Sur la conception de la logique de Bolzano, *cf.* la thèse de A. VON DUHN, *Bolzano critique de Kant*, Genève, 1999, et son article «La logique est-elle une discipline théorique ou pratique ? Kant et/ou Bolzano», *in* : P. ENGEL (éd.), «Philosophie analytique», *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 1997-1998, p. 31-32.

[17] Sur F. E. Beneke, voir R. PETTOELLO, *Un «povero diavolo empirista». F. E. Beneke tra criticismo e positivismo*, Milano, F. Angeli, 1992.

[18] Sur Herbart, voir J.-F. HERBART, *Points principaux de la Métaphysique*, traduction française précédée d'un commentaire par C. Maigné : «Le réalisme rigoureux de J.-F. Herbart», Paris, Vrin, 2005, p. 7-162.

[19] *Cf.* le livre de KUSCH, cité ci-dessus (n. 15), et P. ENGEL, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996.

Les propositions théoriques appartenant à cette discipline non normative énoncent une relation constitutive entre des propriétés, que Husserl appelle aussi, dans ses cours de 1906-1907 sur la théorie de la connaissance[20], des «lois de fondation». Ce sont des attributions vraies portant sur des propriétés constitutives de valeurs, dans le domaine de la connaissance ou dans le domaine moral, qui sont présupposées par les énoncés normatifs. Dans le cas de la logique, les propositions théoriques sont des propositions portant sur des vérités. Ainsi le sens non normatif fonde le sens normatif des énoncés. Frege ne disait pas autre chose quand il disait que des lois de la pensée sont présupposées par les lois normatives de la logique. Husserl ajoute aussi que chaque domaine normatif a ses propres propositions théoriques sous-jacentes. Il ne soutient en rien qu'il y ait des propositions théoriques communes à plusieurs domaines. En particulier, les normes éthiques reposent sur des valeurs, les normes logiques reposent sur des vérités, mais il n'y a pas de croisement des deux domaines.

Cette lecture réaliste de la notion de normativité, comme présupposant des énoncés théoriques, s'oppose directement à une lecture «normativiste» de la notion de normativité, qu'on trouve, par exemple, chez Kelsen. Dans sa *Théorie générale des normes*, Kelsen renverse les tables et soutient que les propositions normatives sont les propositions fondamentales, celles qui expliquent le contenu des propositions non normatives, et que ces dernières présupposent. «Dire qu'une chose est 'bonne', c'est dire précisément qu'elle est obligatoire dans une norme»[21].

Cette opposition entre une lecture réaliste et une lecture normativiste de la notion de norme de la pensée ne se profile pas nettement dans les premiers débats sur le psychologisme en logique; mais elle devient prééminente chez les philosophes néo-kantiens. Ce que ces auteurs vont être amenés à soutenir, c'est que non seulement la notion de norme est première et irréductible (que ce sont les valeurs qui sont fondées sur des normes en éthique, et non l'inverse), mais aussi que les normes logiques et les normes éthiques ont quelque chose de profondément similaire, voire qu'elles s'identifient. Autrement dit, on envisage l'idée d'une unité des «sciences normatives».

Le mouvement a été amorcé par Hermann Lotze, qui défendait l'idée que la philosophie tout entière n'est qu'une théorie des valeurs: la philosophie est une science critique des valeurs possédant une validité universelle (*Geltung*, *das Gelten*). Comme le dit aussi de la logique le disciple de Lotze, Wilhelm Windelband:

> Le système de la logique est l'incarnation de tous les principes fondamentaux à développer téléologiquement sans lesquels il ne pourrait y avoir de penser universellement valable: les normes de l'éthique se développent comme moyen de mettre en œuvre un vouloir et un agir dignes d'être universellement approuvés: les règles

[20] E. Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 1998.

[21] H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Vienne, Manzsche, 1979; tr. fr. *Théorie générale des normes*, 1996, P. U. F., p. 410.

de l'esthétique sont des conditions auxquelles seules un sentiment universellement partageable est possible. Tous les axiomes, toutes les normes – indépendamment de tout contenu particulier et de toute détermination historique – se révèlent être des moyens en vue de la fin qu'est la validité universelle.»[22]

La thèse est encore plus nette chez le successeur de Windelband à Heidelberg, Heinrich Rickert, qui assimile la vérité à une valeur et qui propose clairement une assimilation entre logique et éthique.

Dès qu'on rapporte la vérité en tant que valeur à une volonté humaine, les propositions vraies deviennent des biens qui doivent être, et le sujet théorique doit nécessairement valoir en tant que personnalité dirigée par la conscience qu'elle aurait à réaliser la vérité. Elle pousse seulement l'homme qui obéit à sa conscience théorique à vouloir la vérité dans la science. Il est donc aussi autonome, et une valeur dont la validité ne peut justement pas être mise en doute du point de vue théorique est inhérente à sa volonté».[23]

La boucle est bouclée. On était parti chez Kant de l'idée que la logique est la discipline qui nous apprend comment nous devons penser, et non comment nous pensons, ce qui conduisait Herbart à affirmer que la logique est l'éthique de la pensée. On finit par en arriver, chez les néo-kantiens de Heidelberg, à l'idée d'une assimilation complète de la logique à l'éthique, sous l'égide d'une conception prescriptiviste de la normativité logique qui devient un cas spécifique de la normativité éthique. Dans la mesure où, pour un kantien, c'est la volonté qui pose les normes, et où les prescriptions ne sont pas vraies ou fausses, non seulement les normes ne sont pas fondées sur des valeurs, mais il n'est pas question de les connaître. C'est la volonté qui crée les normes, qui ne sont donc pas réelles. On ne saurait avoir une conception plus anti-réaliste, et plus «internaliste» de la notion de normativité, ni pousser plus loin l'idée kantienne et fichtéenne du primat de la raison pratique.

Outre Husserl, d'autres philosophes ont réagi contre ce genre d'assimilation. L'élève de Rickert, Emil Lask, a protesté contre ce qu'il appelle le primat de la raison pratique en logique, en dénonçant ce qu'il appelle la «moralisation» de la logique :

Nous ne souscrivons pas à une moralisation des concepts de *connaissance* et de *jugement*, nous réclamons un concept axiologique (*Wertbegriff*) non éthique de la connaissance, et nous en distinguons nettement la *vie* scientifique où, bien entendu, la raison pratique aura la priorité. Nous élevons du même coup cette objection que faire de la valeur éthique le corrélat de la validité objective, ce serait lui accorder une position qui, du point de vue systématique, n'est pas la sienne [...] La connaissance et la décision morale constituent *deux* types d'un comportement, et la connaissance entretient simplement une relation *contingente* à la vérité morale, située hors d'elle, relation qui fait d'elle un objet *possible* de l'obligation morale. Pas plus que la

[22] W. Windelband, *Präludien : Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Freiburg i. B.-Tübingen, 1884.

[23] H. Rickert, «Uber logische und ethische Geltung», *Kant-Studien*, 19, 1914, p. 182- 221.

logique en général, la doctrine du sens subjectif du «processus de connaissance» n'est en aucune manière subordonnée à l'éthique». [24]

Une autre réaction, très inspirée par Husserl, est celle de Max Scheler. Scheler avait consacré sa thèse de doctorat à Iéna en 1897 précisément à la question de la relation entre éthique et logique, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den ethischen und den logischen Prinzipien. Contributions à la détermination des rapports entre les principes éthiques et les principes logiques*. Le sujet était dans l'air du temps, mais c'est l'un des travaux les plus explicites sur cette question dans cette tradition. Scheler y défend l'idée qu'il y a une autonomie entre les conditions de la connaissance et les conditions de la vie morale et que la sphère des valeurs éthiques et celle de la logique sont fondamentalement distinctes. «Entre le penser et le vouloir, le savoir et l'agir, entre le bien et le vrai, il existe à nos yeux un fossé infranchissable», dit-il dès la première page de sa thèse. Quand Scheler revient sur cette questions dans son livre *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, où il défend la thèse réaliste et anti-normativiste selon laquelle les valeurs fondent les normes et non l'inverse, il déclare :

> La logique ne peut pas être située sur le même plan que l'éthique et l'esthétique est considérée elle aussi comme une science axiologique, sous prétexte qu'elle fait place à la valeur de 'vérité'. Car la vérité n'est *aucunement* une 'valeur'; sans doute peut-on en un sens attribuer une valeur à la recherche du vrai, et aussi à la certitude que telle proposition est vraie ; la *connaissance* de la vérité constitue également une valeur ; mais la vérité en tant que telle *n'est pas* une valeur : elle est une idée, distincte de toutes les valeurs, et qui s'effectue lorsque les constituants de signification d'un jugement (exprimé sous forme de proposition) s'accordent avec une structure idéale, et que cet accord lui-même est donné de manière évidente. Mais en ce sens nos énonciations axiologiques, elles aussi, doivent être 'vraies' et peuvent être 'fausses', tandis que ce serait pur non-sens que d'exiger d'un jugement théorique qu'il fût 'bon' ou 'beau'». [25]

Scheler a une conception explicitement externaliste des valeurs, et il refuse de considérer la vérité elle-même comme une valeur.

4. *L'éthique de la croyance et les normes, de Clifford à Peirce et Ramsey*

Il y a aussi une généalogie du problème dans la tradition qui prend sa source chez Locke. On se souvient que Locke considère la recherche de la

[24] E. Lask, «Über den Primat der praktischen Vernunft in der Logik», *Gesammelte Schriften*, I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1923. (*Cf.* E. Lask, «Y a-t-il un primat de la raison pratique en logique?», *Philosophie*, 1998, n° 57, p. 3-15.)

[25] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Niemeyer, 1916, p. 189-192.

vérité comme une sorte de devoir moral, et qu'il formule les prémisses de ce que l'on allait appeler l'éthique de la croyance.

La question est de savoir si des normes comme la norme évidentialiste (B) peuvent être conçues comme une forme d'impératif moral. On objecte souvent que ce n'est pas possible, car pour qu'il puisse y avoir un «doit», qu'il soit éthique ou cognitif, il faut qu'il y ait un «peut», autrement dit qu'à l'impossible nul n'est tenu, et que la croyance ou la pensée n'étant pas volontaire, il est impossible de considérer (A) comme un impératif proprement éthique. Locke ne fait pas cette confusion, car il soutient explicitement, au livre IV de l'*Essai*, que la croyance n'est pas volontaire. Si l'on veut pouvoir soutenir qu'il y a quelque chose de volontaire dans la formation des croyances et qu'en ce sens il y a une éthique des croyances, il faut soutenir que la volonté intervient ici de manière plus indirecte, par exemple dans l'acquisition active de méthodes, et non pas par l'obéissance directe à une injonction.

Mais un auteur qui semble avoir pris à la lettre la thèse de Locke sur l'éthique est William Clifford, qui déclare, de manière fameuse: «On a tort, partout et toujours, de croire quelque chose sur la base de données insuffisantes»[26].

À quoi James fait, dans la *Volonté de croire*, la réponse, tout aussi célèbre, qu'il n'y a rien de mal ou d'illicite, au contraire, à croire sur la base de données insuffisantes, quand notre «nature passionnelle» a décidé entre deux options, chaque fois qu'il y a une option authentique qui ne peut être décidée sur des bases purement intellectuelles.

Clifford et James font des erreurs différentes, mais ils sont tous les deux confus[27]. Clifford confond obligation éthique et obligation épistémique, en soutenant qu'on commet une faute morale en croyant sur la base de données insuffisantes. James confond de son côté la question de savoir si croire sur la base de données insuffisantes conduit toujours à des croyances non justifiées de la question de savoir si croire sur la base de données insuffisantes est toujours dommageable à la conduite de l'enquête. La thèse de James est souvent considérée comme propre à la position pragmatiste, dans la mesure où celle-ci est souvent définie comme la thèse selon laquelle les raisons d'agir prennent le pas sur les raisons de croire, les justifications ou les conséquences pratiques d'une croyance l'emportent sur ses justifications théoriques.

Charles Sanders Peirce ne faisait pas le genre de confusion que faisait James, dont il trouvait la doctrine de la volonté de croire «suicidaire»[28]. Pourtant Peirce,

[26] W. K. Clifford, «The Ethics of Belief», *in*: *Lectures and essays*, edited by L. Stephen and F. Pollock, London, Macmillan, 1879.

[27] *Cf.* S. Haack, «The ethics of belief reconsidered», *in*: L. Hahn (éd.), *The Philosophy of R. Chisholm*, Library of Living Philosophers, Open Court, La Salle, Ill, 1997, repr. *in*: M. Steup (éd.), *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

[28] C. S. Peirce, *Lettre à James*, mars 1909, cité par R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1948, p. 291: «J'ai pensé que ce que vous dites dans votre *Volonté de croire* était exagéré et de nature à blesser un homme sérieux, mais dire ce que vous dites à présent [dans *A Pluralistic Universe*] me semble encore plus suicidaire».

tout comme les néo-kantiens, traite la logique, au même titre que l'éthique, comme une science normative. Les sciences positives concernent la recherche de faits et de connaissances positives; les sciences normatives analysent la formation de normes et la conformité des choses à des fins: l'esthétique les choses dont les fins sont d'incarner des nécessités de sentiment, l'éthique les choses dont les fins résident dans l'action, la logique les choses dont la fin est de représenter quelque chose. Et Peirce va jusqu'à dire qu'il y a non seulement une analogie, mais aussi un parallélisme strict entre logique et éthique.

> Les phénomènes du raisonnement sont, dans leur caractère général, parallèles à ceux de la conduite morale. Car le raisonnement est essentiellement de la pensée qui est sous le contrôle de soi, tout comme la conduite morale est une forme de conduite contrôlée. De fait le raisonnement est une forme de conduite contrôlée, et comme tel il partage nécessairement les caractéristiques de la conduite contrôlée»[29].

Il appelle la logique «théorie de la pensée délibérée» et il va jusqu'à dire (*C.P.* 2.198) qu'il est impossible d'être complètement et rationnellement logique si ce n'est sur une base éthique. Mais cette doctrine, dont l'origine chez Peirce est très clairement kantienne et néo-kantienne, ne va pas plus de soi chez lui que chez Rickert. En quoi est-ce que le fait que le raisonnement est une forme de conduite contrôlée fait-il des règles logiques et de leur application «une application de la doctrine de ce que nous choisissons délibérément de faire ?» (*C. P.* 5.35) N'est-ce pas ici à nouveau confondre la doctrine et son application, la science théorique et les usages pratiques qui reposent sur elle mais ne s'identifient pas à elle?

Il semble que l'argument de Peirce soit le suivant. Quand nous raisonnons, certaines inférences, certaines transitions de propositions à d'autres, s'imposent à nous de manière «irrésistible», et par conséquent de manière totalement passive, sans que nous ayons à y réfléchir. Appelons-les transitions ou pensées de premier ordre. Mais nous pouvons réfléchir aux principes et aux normes logiques que nous utilisons, aux principes que nous devrions suivre. Appelons les jugements portant sur ces principes des jugements de second ordre. Selon Peirce, quand nous opérons une telle réflexion, notre raisonnement devient une forme de conduite contrôlée. À ce titre, les normes logiques jouent le même rôle que les principes de nos actions, et par conséquent l'activité de raisonner logiquement devient une forme d'action. À cela on peut objecter que, en premier lieu, même si on accepte cette description du raisonnement comme conduite délibérée, il ne s'ensuit pas que les normes logiques auraient quoi que ce soit à voir avec des normes éthiques et que la justification logique soit un cas particulier de la justification éthique. Peirce, je crois, en est conscient, et malgré ses déclarations, il ne défend pas la thèse de Rickert. En second lieu, même si l'on accepte qu'il y ait des cas où nous raisonnons de manière

[29] C. S. Peirce, *Collected Papers*, 1.606, edited by C. Hartstone, P. Weiss, A.W. Burks, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1958

réfléchie en ayant conscience explicitement des règles que nous suivons, outre le fait que ces cas sont relativement rares, on peut se demander en quoi le fait d'avoir des jugements de deuxième ordre sur nos transitions entre croyances du premier ordre peut, en quoi que ce soit, faire de notre raisonnement une forme d'activité, et en quoi les jugements de deuxième ordre sur nos normes logiques peuvent motiver nos transitions du premier ordre.

Mais Peirce défend ailleurs une thèse beaucoup plus proche de celle de Husserl. Il dit que l'éthique n'est pas une science pratique et qu'elle est une théorie de l'idéal de la conduite, de la nature du bien, et qu'il ne faut pas confondre un «idéal de conduite avec un motif d'action»[30].

Dans la mesure où la logique est conçue comme une théorie de la conduite du raisonnement délibéré, il doit, selon la position pragmatique, y avoir un lien étroit, peut être une identité, entre le raisonnement théorique et le raisonnement pratique. La logique est, comme théorie des normes de la pensée et comme «science normative», une théorie de la rationalité. La rationalité qui la concerne est une rationalité procédurale : elle dépend de ce que les agents sont, dans le monde réel, capables de faire. Cela implique qu'elle ne puisse pas être divorcée totalement de la psychologie. Kant le reconnaissait implicitement et Bolzano le reconnaît explicitement. Un autre auteur, dans la tradition pragmatiste, qui le reconnaîtra explicitement est le philosophe de Cambridge Frank Ramsey :

> Nous pouvons être d'accord pour dire qu'en un sens il appartient à la logique de nous dire ce que nous devrions penser ; mais l'interprétation de cet énoncé soulève des difficultés considérables. On peut dire que nous devrions penser ce qui est vrai, mais en ce sens c'est la science tout entière qui nous dit quoi penser, et pas simplement la logique. Pas plus qu'en ce sens, on ne peut trouver de justification pour la croyance partielle ; la chose idéalement la plus souhaitable est que nous ayons des croyances de degré 1 en toutes les propositions vraies et des croyances de degré 0 en toutes les propositions fausses. Mais c'est une norme (*standard*) trop élevée pour les individus ordinaires, et nous devons admettre qu'un quelconque degré de doute ou même d'erreur peut être humainement parlant justifié.[31]

Ramsey parle ici non pas de la logique déductive, mais de la logique de la croyance «partielle», c'est-à-dire des probabilités subjectives. Ces développements font partie intégrante de l'évolution de la théorie des normes de la

[30] *Cf.* C. Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur Peirce*, Nîmes, J. Chambon, 1993.

[31] C. S. Peirce, *Lettre à James*, mars 1909, cité par R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1948, p. 291 : «J'ai pensé que ce que vous dites dans votre *Volonté de croire* était exagéré et de nature à blesser un homme sérieux, mais dire ce que vous dites à présent [dans *A Pluralistic Universe*] me semble encore plus suicidaire».

[31] F. P. Ramsey (1926), «Truth and Probability», *in* : F. P. Ramsey, «The Foundations of Mathematics and other Logical Essays», Ch. VII, p.156-198, edited by R. B. Braithwaite, London/New York, Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co./Harcourt, Brace and Company, 1931 ; tr. fr. *in* : F. Ramsey, *Logique, philosophie et probabilité*, éd. P. Engel et M. Marion, Paris, Vrin, 2003, p. 176.

pensée au XIXe siècle. Avec Ramsey, la probabilité devient explicitement une mesure de la croyance, et les normes qui règlent la justification des croyances deviennent des normes relatives à l'agent. Elles cessent de se fonder sur des vérités, comme chez Husserl et Frege, et elles deviennent des «standards» idéaux. Autant dire qu'elles cessent de répondre à des réalités ou à des faits. Elles deviennent des étalons idéaux pour évaluer la rationalité des agents, et à la limite des propriétés de la psychologie même des agents qui sanctionnent l'intériorisation psychologique des normes de la rationalité bayesiénne. C'est le triomphe de la conception internaliste des normes de pensée.

5. *Conclusion*

La notion de norme et de normativité est à présent partout, et elle est passée du domaine juridique à la sociologie et à la philosophie politique, puis à la philosophie de l'esprit et à l'épistémologie. Selon Foucault, la conception de la pensée post-cartésienne serait parfaitement neutre axiologiquement, un peu comme si Descartes était un précurseur du positivisme. J'ai essayé de montrer au contraire que la question de la relation entre les valeurs éthiques et les valeurs cognitives n'avait cessé de se poser dans l'épistémologie post-cartésienne, mais qu'elle a pris la forme d'une réflexion sur les normes constitutives de la pensée et que l'interrogation sur le caractère prescriptif ou non des normes avait réintroduit la question de la relation entre normes cognitives et normes éthiques, au point de culminer, à l'époque du néo-kantisme de Marburg, dans une conception «éthique» des normes de la pensée. On a vu aussi que deux conceptions de ces normes s'opposaient, l'une internaliste et anti-réaliste, selon laquelle les normes sont des impératifs (éthiques ou cognitifs), et une conception réaliste et externaliste, selon laquelle les normes sont fondées dans des vérités non impératives. Seule cette seconde conception semble à même d'éviter la confusion entre normes de la pensée et normes de l'action, entre logique et éthique. Mais le fait que l'on ne doive pas confondre ces types de normes n'implique pas qu'il n'y ait pas de relations entre éthique et connaissance. Pourtant on pourra d'autant mieux poser ces problèmes qu'on n'aura pas confondu les niveaux. Lorsque Foucault propose, dans la dernière étape de son œuvre, de replacer la question du «comment vivre» au sein de la pensée, et de substituer le souci de soi au souci du vrai, il incarne une autre étape de cette confusion du cognitif et de l'éthique [32].

[32] Cet article a été réalisé dans le cadre du Projet FNS «Connaissance, raisons et normes», Université de Genevève. Pour leurs remarques, je remercie Kevin Mulligan, Martine Nida-Rümelin, Michael Esfeld et Giovanni Tuzet.