HAL
open science

Limites de la rationalité, asymétrie d'information et jugements en éthique et art

Brian Jabarian

To cite this version:

Brian Jabarian. Limites de la rationalité, asymétrie d'information et jugements en éthique et art. Philosophie. 2016. dumas-01429945

HAL Id: dumas-01429945

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01429945v1

Submitted on 13 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Brian N.
JABARIAN

Finitude humaine et les limites des jugements en éthique et art

Diplôme national de Master 2 / Année universitaire 2015-2016

UFR 10 – PHILOSOPHIE
Mémoire de Master 2

Parcours : Philosophie contemporaine : expérience, connaissance, création, interprétation
Spécialité : Art, Éthique, Religions

Directeur du parcours : Mr Jocelyn BENOIST
Directeur du mémoire : Mr Laurent JAFFRO

Résumé

Du fait des limites de la rationalité de l'homme et de l'imperfection de l'environnement informationnel dans lequel sont exprimés les jugements éthiques et artistiques, ces derniers montrent leurs limites à exprimer pleinement la valeur des réalités éthique ou artistique. Pour autant, les hommes ne peuvent pas se passer d'exprimer de tels jugements, mais sachant mieux leurs propres limites et celles de leur environnement, peut-être seront-ils amenés à les réviser et à mieux exprimer la réalité à travers leur parole.

Summary

Due to bounded rationality and the limits of the information environment (asymetry, uncertainty and risk) in which decisions are taken, like those concerning the normative judgment to be expressed in face of a situation, ethical and artistical judgments show their limits to express the value ethical and artistic realities. However, men can not do without expressing such judgments but better knowing their own limits and those of their environment, perhaps they will revise them to better express the reality through their normative speech.

Mots-clés

Rationalité limitée – Environnement limité – Langage limité – Asymétrie - Jugements éthiques – Jugements artistiques – Pluralisme – Réalisme éthique – Réalisme artistique – Information éthique – Information artistique – Rôle de la philosophie – Foi

Keywords

Bounded Rationality – Limited Environment – Limited Language – Ethical Judgments – Artistic Judgments – Pluralism – Ethical Realism – Artistic Realism – Ethical Information– Artistic Information– Asymmetry – Philosophy's aim – Faith

À mes parents et mes grand-parents.

« Après 7 jours et 7 nuits dans le silence, Iyov ouvrit la bouche et maudit le jour de sa naissance. »

Job 3,1

Remerciements

Je remercie spécialement mon directeur de mémoire, Laurent Jaffro, qui, dès notre première rencontre, m'a encouragé vivement à développer mon travail, qui n'était alors qu'un projet. Sa confiance, sa générosité de temps lors de nos conversations, ses conseils et commentaires sur des versions antérieures de cet écrit encore sous forme d'ébauche m'ont été d'une aide inestimable dans le développement et la concrétisation de ce travail. La participation à son séminaire de philosophie morale a été pour moi source d'une stimulation philosophique dans mes recherches et de découvertes de références utiles pour ce travail.

Je remercie également sincèrement Danièle Cohn dont le séminaire de philosophie de l'art a stimulé en moi l'écriture de la troisième partie de mon mémoire. Cette partie est écrite à partir d'un travail réalisé cette année sous sa direction qui a ainsi pu bénéficier de ses précieux commentaires pour l'améliorer. De plus, avoir pu le présenter dans le cadre du séminaire a été pour moi l'opportunité d'échanger avec les participants. À ce titre, je les remercie pour l'intérêt porté à mon travail et pour les discussions qui l'ont enrichi.

Je remercie aussi Sandra Laugier pour ses encouragements et qui m'accepta en tant qu'auditeur libre à son séminaire de philosophie du langage. Mes remerciements vont également à Brigitte Cédolin, Directrice de la Villa Finaly (Florence), pour son accueil chaleureux lors de mon séjour et les conditions idéales pour mener à bien mes recherches en esthétique et philosophie de l'art sur place.

Par ailleurs, je remercie vivement mes professeurs du département de philosophie d'Aix-en-Provence, notamment Valérie Debuiche, Isabelle Pariente-Butterlin, Gabriella Crocco, Jean-Maurice Monnoyer, Igor Ly, Jacques Morizot, Nicolas Delon et Amélie Mertens qui ont cru en moi et m'ont fait découvrir des philosophes et problèmes philosophiques qui ont été d'une aide considérable dans l'écriture de ce mémoire : les travaux de Leibniz, les problèmes à propos du réalisme, l'œuvre de Wittgenstein, la métaphysique et la philosophie des sciences, l'esthétique et philosophie de l'art, les questions fondamentales en philosophie morale contemporaine et celles de logique.

Enfin, je remercie ma famille pour son soutien indéfectible, particulièrement mon frère, Maxime, pour tous ses encouragements continus et Déborah, pour toutes nos discussions philosophiques stimulantes, ses remarques très intéressantes sur mon travail et qui, chaque jour à mes côtés, me rend heureux.

Sommaire

PARTIE I : LIMITES DE LA RATIONALITÉ ET DE L'ENVIRONNEMENT 11

1. RATIONALITÉ DE DIEU 12

1.1. Caractéristiques : parfaite, illimitée, sans bornes 12

1.2. Puissance infinie 12

1.3. Sagesse suprême 13

1.4. Bonté illimitée 15

1.5. Rationalité et jugements parfaits 16

1.5.1. Le jugement comme processus rationnel 16

1.5.2. Jugements parfaits 16

2. RATIONALITÉ DES HOMMES 18

2.1. Caractéristiques : imparfaite, limitée, bornée 18

2.2. Dépendance asymétrique originelle 19

2.3. Capacités de vision, d'attention et d'examen limitées 20

2.3.1. Vision limitée 21

2.3.2. Défauts d'attention et d'examen, et erreurs de calcul 21

2.4. Jugements imparfaits 21

3. RATIONALITÉ LIMITÉE ET ENVIRONNEMENTS INFORMATIONNELS 23

3.1. Leibniz et Simon 23

3.1.1. Limitation du traitement de l'information 23

3.1.2. Défaut d'omniscience et d'examen 24

3.2. Rationalité limitée en environnements simples : le cas des jeux d'échecs 25

3.2.1. Décisions complexes dans des réseaux d'actions possibles 25

3.2.2. Difficulté de percevoir l'intention dans les jeux d'échecs 26

3.3. Rationalité limitée en environnements complexes : le cas de l'intention en éthique 26

3.3.1. Anscombe à propos de l'intention 27

3.3.2. Identification non-nécessaire entre intention et action 27

3.3.2.1. Distinction entre local et global 27

3.3.2.2. Distinction entre respect et respect exclusif 28

3.3.2.3. Perception de l'intention locale 28

3.3.2.4. La décision du jugement à exprimer 29

3.3.2.5. Espace éthique et incertitude éthique 30

3.3.2.6. Incertitude éthique et portée du jugement éthique 31

3.3.2.7. Collection des décisions ou « matrice des jugements » 31

4. ENVIRONNEMENTS INFORMATIONNELS : ASYMÉTRIE ET JUGEMENTS 32

4.1. Recherche d'information et les contraintes de temps et de risque 32

4.2. Analyse de l'asymétrie 33

4.2.1. Description de l'asymétrie éthique 33

4.2.2. Typologie de l'asymétrie 34

4.2.3. Conséquence de l'asymétrie : anti-sélection des jugements 34

4.3. Caractéristiques des sous-ensembles informationnels 34

4.3.1. Information : Ensemble des possibles 34

4.3.2. Ensembles objectifs et subjectifs 35

4.4. Définition du chemin informationnel et critères d'arrêts 35

4.4.1. Recherche d'informations 35

4.4.2. Critères d'arrêt des recherches d'information et niveaux de satisfaction 36

4.4.2.1. Critères de Simon 36

4.4.2.2. Critères leibniziens pour juger de la qualité de l'information 37

4.4.3. Coûts de recherche de l'information 38

4.4.4. Faiblesse de volonté et coûts 38

PARTIE II : L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE DE L'HOMME 40

5. ASYMÉTRIE ET INCERTITUDE ÉTHIQUES DANS LE LIVRE DE JOB 41

5.1. Structure du Livre de Job 41

5.2. Le problème de Job est un problème de vie : l'éthique de Job 43

5.3. Collection des jugements de Job 44

5.3.1. Louange de Dieu 44
5.3.2. Révision du jugement : le péché par la parole 45
5.3.3. Révision finale : pardon et foi vive en Dieu 45
5.3.4. Asymétrie et recherche d'information 46
5.3.4.1. Efforts de recherche du sens de Job 47
5.3.4.2. Critères de qualité du jugement de Job : sa constance 47
5.4. Asymétrie, foi et jugement 48
5.4.1. La foi de Job fondée en raisons 49
5.4.2. Jeu entre Dieu et Satan ou épreuve de foi ? 51
6. L'EXPÉRIENCE DE L'ABSOLU ET LES LIMITES DU LANGAGE 54
6.1. La conception du langage de Wittgenstein 54
6.1.1. Structure des propositions 6.4-6.45 du *Tractatus* 54
6.1.2. Analyse des propositions factuelles 55
6.2. Le sens du monde est hors du monde 56
6.2.1. Faits et valeur absolue 56
6.2.2. Sens ultime et valeur absolue 57
6.2.3. Sens ultime et raison dernière : Wittgenstein et Leibniz 57
6.3. L'expérience éthique 59
6.3.1. La nécessité ontologique de l'existence de jugements éthiques 59
6.3.2. L'expérience éthique est surnaturelle 60
6.3.3. L'éthique et l'expérience du Mystique 61
6.3.4. L'éthique et la cosmologie 62
6.3.5. L'existence du monde, l'éthique et Dieu : la parole et la répétition du monde 63
6.3.6. Sujet métaphysique et volonté éthique 63
6.3.6.1. Distinction entre volonté ordinaire et volonté éthique 64
6.3.6.2. Le monde est indépendant par rapport à la volonté ordinaire 64
6.3.6.3. La volonté éthique se manifeste sur la frontière du monde 65
7. JUGEMENTS ET SYSTÈMES ÉTHIQUES 67
7.1. Les jugements éthiques comme mondes possibles 67
7.1.1. Distinction entre jugement moral et jugement éthique 67
7.1.2. Espace éthique et espace de Dieu 68
7.1.3. La Tour de Babel et les systèmes philosophiques 69
7.2. Rapports possibles entre les systèmes de valeurs 69
7.2.1.1. Complétude des systèmes 70
7.2.1.2. Désaccord et concurrence des systèmes 71
7.2.2. Les limites de la rationalité 71
7.2.2.1. Résumé de la position de Vuillemin 71
7.2.2.2. Les problèmes de vérité et connaissance en philosophie 72
7.2.2.3. Indétermination de la traduction des systèmes : rationalité limitée et décision entre les systèmes 72
7.2.2.4. Fonder le choix des systèmes sur « un acte libre » 73
7.3. Contre le relativisme des faits 74
7.3.1. Argument traditionnel 74
7.3.2. Nouvel argument de Boghossian 74
7.3.2.1. Des propositions infinies sont inexprimables et incompréhensibles 74
7.3.2.2. Permanence du concept de « vérité absolue » 75
PARTIE III : INFORMER LES FORMES ARTISTIQUES 76
8. JUGEMENT ESTHÉTIQUE ET JUGEMENT ARTISTIQUE 77
8.1. Distinction entre Esthétique et Art à partir de Fiedler 77
8.2. Les notions de « Beau » et de « Sens » 78
8.3. Connaissance objective et connaissance subjective en art 79
8.4. Formalisme esthétique et formalisme artistique 79
9. PLURALISME DES SYSTÈMES ARTISTIQUES 81
9.1. Réalisme artistique global et réalisme artistique local 81
9.2. Pluralisme des intuitions de perceptions 82
9.2.1. Chemins perceptifs 82
9.2.2. Fonction des intuitions perceptives : informer les formes artistiques 82
9.2.3. Intuitions kantiennes 84
9.2.4. Wölfflin, Kant et Fiedler : système, perceptions et jugements wölffliniens 85
9.3. Passages entre les systèmes 87

9.4. Rapports possibles entre les systèmes artistiques 88
9.4.1. Complétude des systèmes artistiques 88
9.4.2. Concurrence des systèmes artistiques 88
9.4.2.1. Désaccord entre les jugements esthétiques 89
9.4.2.2. Désaccord entre les jugements artistiques 89
10. ANALYSE DU JUGEMENT ARTISTIQUE 90
10.1. Nature du jugement et de ses raisons 90
10.1.1. Jugement conditionnel, évaluatif et descriptif 90
10.1.2. Identification des ensembles des raisons et valeurs artistiques 90
10.1.3. Sens informatifs des valeurs 91
10.2. Acte de détermination de l'intuition perceptive : déterminisme ou acte libre 93
10.3. Jugements, tendances et identités artistiques 93
10.3.1. Tendance ontologique artistique de l'agent 93
10.4. Impact de l'asymétrie d'information sur les jugements artistiques 94
10.4.1. Différents niveaux d'asymétrie 94
10.4.2. Problèmes de sincérité et de confiance dans la valeur de l'information 95
10.4.3. Solution à l'asymétrie d'information : éthique de la discussion artistique 96

Introduction

Cet écrit vise à montrer les limites de la rationalité et de l'environnement et leurs conséquences sur les jugements éthiques et artistiques : ces derniers ne peuvent pas modifier les réalités, i.e., les sens éthiques ou artistiques mais seulement leur rapport à elles.

D'abord, l'environnent informationnel depuis lequel les individus décident le jugement à exprimer est incertain, risqué et asymétrique ce qui affecte la valeur de leur décision.

De plus, leurs facultés rationnelles utilisées pour opérer la décision du jugement à exprimer sont imparfaites et cette imperfection contribue ainsi à nuire à la valeur éthique de la décision prise.

Enfin, la faculté rationnelle qui sert à exprimer la décision prise (puisque la décision prise porte sur un jugement à exprimer), le langage, est elle-même limitée ce qui détériore significativement la qualité d'expression du jugement et ainsi sa portée.

Dès lors, les jugements visant à condamner la réalité des objets éthiques ou artistiques, comme le « sens », le caractère « absolu » de l'éthique ou les « formes artistiques » et le sens de ces formes, ne peuvent en réalité qu'atteindre *leur propre rapport* à ces deux réalités. Ces dernières restent ce qu'elles sont, jugées ou pas et, tous les jugements éthiques ou artistiques ne se valent pas.

Nous soutenons notre thèse en trois parties.

Dans la première partie, nous mettons en évidence les limites de la rationalité et de l'environnement en montrant leurs conséquences sur la valeur des jugements de valeur.

Pour cela, nous montrons ce que n'est pas la rationalité humaine en décrivant celle de Dieu (chapitre 1). Puis, nous décrivons ce qu'est la rationalité limitée des hommes (chapitre 2) en nous servant de la rationalité de l'agent divin comme référence contrefactuelle idéale. Dès lors, les hommes possédant des limites dans leurs capacité d'attention, de vision, de calcul, de décision et ainsi ne pouvant pas maitriser l'ensemble complet des possibles, ne peuvent qu'exprimer des jugements sous-informés et de portée limitées, surtout en environnement d'incertitude et information imparfaite (chapitre 3). Enfin, nous montrons plus spécifiquement les effets de l'asymétrie d'information sur la valeur des jugements (chapitre 4).

Dans la deuxième partie, nous étudions l'expérience éthique de l'homme afin de montrer que l'éthique, en tant que réalité, ne peut être saisie de manière satisfaisante par les hommes pour plusieurs raisons.

À ces propos, nous étudions l'expérience éthique de Job afin de mettre en évidence la valeur et portée du jugement éthique d'un homme qui agit en contexte d'asymétrie et d'incertitude éthiques (chapitre 5). Puis, au regard du Livre de Job, nous discutons les thèses de Wittgenstein sur le langage et l'éthique afin de montrer les limites de cette faculté rationnelle dans sa capacité à saisir cet absolu qu'est l'éthique (chapitre 6). Enfin, face à ces limites de l'homme, nous proposons d'interpréter le

phénomène de production de philosophies éthiques comme une prise de conscience progressive par les hommes de leurs limites en termes d'environnement informationnel et de facultés rationnelles : ces philosophies éthiques, communément appelées « systèmes de valeurs éthiques » en philosophie contemporaine, tentent alors d'informer, à leur manière le sens ultime de l'éthique. Ici aussi, à un niveau méta-normatif, l'asymétrie normative permet de réduire le phénomène de pluralisme des systèmes et ainsi impacter sur la qualité de ces systèmes dans l'expression leur rapport à la réalité l'éthique (chapitre 7).

Dans la troisième partie, nous étudions les limites du jugement artistique.

Tout d'abord, à partir des travaux de Fiedler, nous opérons une distinction entre jugements esthétiques et jugements artistiques afin de montrer de quelle manière ce dernier type de jugement dépend dans sa formulation, de facultés rationnelles et, que la valeur visée en art, comme en éthique, est celle du « sens ». Ceci nous permet de mettre en évidence les thèses réalistes et formalistes de Fiedler et de les discuter (chapitre 8). Après avoir procédé à une critique nécessaire de la position de Fiedler, ne prenant pas en compte le phénomène contemporain de « pluralisme des systèmes », nous proposons de ne pas éviter la prise en compte du pluralisme en art en philosophie mais montrons aussi que le relativisme n'en est pas une conséquence nécessaire (chapitre 9). Enfin, nous procédons à une analyse du jugement artistique afin de montrer les conséquences de l'asymétrie d'information et de la rationalité limitée sur sa valeur (chapitre 10).

Partie I : LIMITES DE LA RATIONALITÉ ET DE L'ENVIRONNEMENT

1. Rationalité de Dieu

Dans le chapitre 1, nous présentons les caractéristiques de la rationalité de Dieu (sections 1.1 à 1.4) et les rapports entre sa rationalité et ses jugements (section 1.5). Pour cela, nous discutons les travaux de Leibniz à propos de la notion de Dieu pour en extraire les notions de « rationalité divine » et des « jugements divins parfaits ». Cette étude nous sert à montrer, par une critique négative[1], ce que ne saurait être la rationalité humaine, qui sera décrite positivement à partir des deux prochains chapitres.

1.1. Caractéristiques : parfaite, illimitée, sans bornes

Tout d'abord, la raison divine est « sans borne », « infinie ». Autrement dit, Dieu est « absolument parfait » : Dieu possède toutes les perfections de la nature au plus haut degré :

> « La notion de Dieu la plus reçue et la plus significative que nous ayons est assez bien exprimée en ces termes, que Dieu est un être absolument parfait, mais on n'en considère pas assez les suites. Et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré », *Discours de métaphysique*, §1, p.149.

La remarque suivante de Leibniz, « mais on n'en considère pas assez les suites » nous invite à se demander : qu'est-ce que la perfection ? Cette question renvoie au problème suivant : la définition ne se résume pas à l'extension du concept ; il faut en donner aussi sa compréhension[2]. Ainsi, Leibniz en vient à distinguer la définition nominale qui fait référence à l'extension et l'effet du concept et la définition réelle qui fait référence à sa compréhension et sa cause. Dès lors, il faut connaître les causes de cette perfection afin d'en fournir une définition réelle. Les causes de cette perfection sont la « grandeur » et la « bonté » de Dieu comme le montre Leibniz dans sa *Théodicée* et dans « La Cause de Dieu ».

En résumé, la perfection de Dieu se manifeste dans trois de ses attributs : sa puissance (sa grandeur), sa volonté (sa bonté) et sa connaissance (sa sagesse). Et chacun de ses attributs possédant une fonction précise :

> « (…) Que la Sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire »[3], *Monadologie,*§55

1.2. Puissance infinie

La grandeur de Dieu se manifeste par son omnipotence et son omniscience. De manière plus spécifique, son omnipotence se manifeste par :

> « L'indépendance de Dieu à l'égard de toutes les autres choses et la dépendance de toutes les choses par rapport à lui », *La Cause de Dieu,* §4, p.241.

L'indépendance de Dieu à l'égard de toute choses se définie à trois niveaux.

[1] Sans référence à l'éthique avec ce terme « négatif » mais voulant dire que cette partie n'explicite pas les caractéristiques de la rationalité humaine.
[2] Où, en termes de logique contemporaine, son « intension ».
[3] Voir aussi : *Théodicée*, §8, §78, §80, §84, §119, §204, §206, §208

Tout d'abord, l'existence de Dieu est *pour soi*, c'est-à-dire que son existence trouve sa cause dans la notion-même de Dieu, qu'elle est nécessaire et donc nécessaire. De plus, les actions de Dieu sont libres, c'est-à-dire qu'elles sont naturellement indépendantes. Son existence est nécessaire, donc elle est éternelle (son existence est donc *pour soi*) :

> « *L'indépendance de Dieu* se manifeste dans son existence et dans ses actions : dans son *existence*, puisqu'il est nécessaire et éternel et, comme on dit d'ordinaire, un Être par soi. D'où il suit encore qu'il est immense », *Ibid.*, §5, p.241.

De plus, son action est libre, c'est-à-dire qu'elle est naturellement indépendante et Dieu ne doit rendre de compte à personne, il est indépendant moralement.

Enfin, la puissance de Dieu se mesure aussi à la dépendance des créatures – dont les hommes – à son égard. Cette dépendance se définie à trois niveaux : leur possibilité appartient à Dieu ; les créatures proviennent de son Intellect et de sa Volonté et leurs actions contiennent « *de la* perfection » qui provient de Dieu. Nous présentons plus en détail cette dépendance des hommes à l'égard de Dieu dans la section 2.2., considérée comme une limitation de l'être humain et signalant les limites de sa rationalité.

1.3. Sagesse suprême

Dieu possède la sagesse suprême agit de manière parfaite au sens métaphysique (selon le plus haut degré de perfection) et au sens moral (selon le plus grand bien) :

> « (…) Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens métaphysique, mais encore moralement parlant (…) », *Discours de métaphysique,* §1, p.149

Ainsi, la raison de Dieu, en tant processus de décision, est une rationalité est parfaite dans le sens où « ses décrets sont immuables ». Autrement dit, Dieu réussit, grâce à ses capacités de calcul et d'attention infinies, à peser toutes les possibilités et prendre une décision fixe, certaine. C'est pourquoi, Dieu agit dans un environnement certain. De plus, le fait de pouvoir prendre en compte toutes les possibilités renvoie sur un plan métaphysique au fait d'être le Principe de Raison Suffisante (PRS), c'est-à-dire, la cause extérieure à tous les états possibles et actuels du monde, de contenir dans son être la totalité de la réalité :

> « Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans sa source ; et c'est ce que nous appelons *Dieu* », *Monadologie,* §38.

Et, cette omniscience ou *préscience* se manifeste par la maitrise parfaite de trois sciences : *la science de pure intelligence*, *la science de vision* et *la science moyenne*.

Tout d'abord, Dieu maitrise parfaitement *la science de pure intelligence* qui est la science des possibles. Sa fonction est de d'étudier les êtres nécessaires et les êtres contingents et l'ensemble des rapports entre ces différents types d'être. Elle traite des vérités possibles nécessaires, notamment les

vérités de Raisonnement qui sont nécessaires et donc leur opposé est impossible. De plus, elle traite aussi des êtres contingents, i.e., *les possibles contingents*[4] :

> « (…) Elle [la science des possibles] s'occupe des êtres et de leurs rapports, que les uns et les autres soient nécessaires ou contingents », *La Cause de Dieu*, §14, p.243.

De plus, Dieu maitrise parfaitement *la science de vision* qui est la science des choses actuelles, c'est-à-dire du monde actuel. Elle traite des vérités contingentes actuelles, ainsi que celles passées et futures[5].

Enfin, Dieu maitrise *la science moyenne* qui est la science des choses futures conditionnelles et de tous les possibles contingents en général. On peut considérer ainsi que la science de pure intelligence est un sous-domaine de la science moyenne en ce sens qu'elle ne traite que des vérités possibles tandis que la science moyenne a pour objet :

> « non seulement les choses futures conditionnelles, mais tous les possibles contingents en général »[6] (*Ibid.*, §17, p.245).

Donc, par la maitrise de cette science, Dieu est capable de voir dans le futur tandis que l'homme ne le peut pas comme nous le présentons dans la section 2.3.1. Par ailleurs, cette maitrise des trois sciences par Dieu a des conséquences sur son environnement informationnel[7]. En effet, cette maitrise parfaite supprime toute possibilité d'indétermination et d'incertitude ce qui fait que sa connaissance du futur s'identifie avec celle du présent et du passé, que les trois sont donc certaines et déterminées. Ainsi, Leibniz avance que :

> « La préscience de Dieu rend aussi tout l'avenir certain et déterminé », *Théodicée,* p.103, §2

C'est pourquoi, Dieu possédant la sagesse et la puissance à leur plus haut degré « agit de la manière la plus parfaite » au sens métaphysique du terme de « perfection ». De plus, grâce à sa bonté illimitée, comme nous le présentons en 1.4., il agit aussi le plus parfaitement possible au sens moral du terme de « perfection » :

> « La puissance et la science sont des perfections, et en tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes. D'où il s'ensuit que Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens métaphysique, mais encore moralement parlant (…) », *Discours de métaphysique*, §1, p.150 (nous soulignons)

Pourquoi Dieu possède ces caractéristiques ? Autrement dit, quelles sont les causes de ces caractéristiques ? Existant une identification ontologique entre le fait de posséder ces caractéristiques et le fait d'être Dieu, ou dans une perspective logique, le fait que ces attributs soient contenus dans la notion de Dieu et qu'ainsi celles-ci soient l'extension de la notion de Dieu, cette question revient à se demander : quelle est la cause de Dieu ? Or, apporter une réponse à cette question qui serait autre que : « Dieu », reviendrait à reléguer Dieu au milieu d'une chaîne causale et ainsi à détruire sa notion même

[4] Voir aussi le §15
[5] La Cause de Dieu, §16
[6] Voir aussi *Théodicée*, §39, 40, 102, 103
[7] Nous présentons plus en détail ce que nous entendons par « environnement informationnel » dans les chapitres 3 et 4.

de « Dieu » puisque Dieu est la raison suffisante de toutes les choses, la cause ultime des choses (voir ci-dessous pour une discussion plus détaillée du principe de la raison suffisante).

1.4. Bonté illimitée

De manière parallèle, le fait d'être le principe de toute chose et d'embrasser tous les degrés de la réalité est aussi identifiée[8] sur un plan moral de pouvoir embrasser la totalité des points de vue, de les combiner de manière cohérente grâce au Principe de Perfection lié à sa bonté (qui lui fait réaliser un calcul d'optimisation parfait) et ainsi de produire le meilleur monde possible :

> « Il y a toujours dans les choses un principe de détermination qu'il faut tirer de la considération d'un maximum et d'un minimum, à raison que le maximum des faits soit fourni avec un minimum de dépenses », *De la production originelle des choses prise à sa racine,* p.173

Dieu est omniscient, omnipotent et infiniment bon ; pourvu de volonté déterminée par ses attributs précédents, Dieu crée le monde selon le principe de perfection et non de manière arbitraire. Tous les possibles n'existent pas mais tous ont une tendance à l'existence[9]. Si l'on retire la volonté à Dieu, alors on tombe dans le déterminisme et on rejette le principe même de Dieu à qui l'on accorde le pouvoir de choisir fondée sur la raison du choix conforme à sa sagesse[10].

Cependant, il ne peut exister de perfection absolue dans le monde du fait que ce dernier existe hors de Dieu et non-pas en lui ou autrement dit, qu'une certaine distance sépare Dieu de son ouvrage. C'est pourquoi, l'existence du mal, par exemple au niveau métaphysique, est possible, se caractérisant par l'existence d'imperfections. De plus, il peut exister le mal au niveau moral. Quel est le monde meilleur ? Celui qui a le plus d'essences, c'est-à-dire celui qui possède un maximum de perfection. Quelle est la nature de ce maximum ? Ce maximum est de nature divine car c'est Dieu, qui, par des mathématiques divines compare les infinités de monde entre eux et choisit les séries de rapports (les principes *par rapport* aux effets de ces principes) qui sont compossibles entre elles. Puis, il choisit celui dont la contemplation fait surgir le sentiment d'harmonie avec le monde. Dieu ne veut pas le mal mais le monde n'étant pas absolument parfait, le mal peut exister. Pourquoi le meilleur des mondes possibles contient des imperfections ? Car *les choses ne peuvent sortir du néant* selon Leibniz : la lumière existe grâce à l'ombre. Ainsi, le vide n'existe pas.

[8] Nous remarquons que la pensée de Leibniz, bien que démonstrative, fonctionne au niveau de Dieu, par identification dans plusieurs domaines des effets de Dieu (au niveau des axiomes de son système, dans plusieurs lieux : métaphysique, éthique, connaissance, mathématique, physique). Ainsi, la proposition « Dieu est parfait » se dérive en plusieurs inclinations selon le domaine d'application de cette définition. C'est pourquoi, l'on peut retrouver des idées similaires dans plusieurs de ses ouvrages : *Monadologie, Discours de métaphysique, Essais de Théodicée, Recherches générales sur les notions de vérité et d'idée, Le droit de la raison, les Opuscules Philosophiques*

[9] « Conatus ad existentia » (provenant de Hobbes)

[10] Correspondance avec Clarke, lettre 5

Par ailleurs, Dieu ne veut jamais le mal moral, de coulpe[11] que ce soit au niveau de l'ensemble de ses volontés antécédentes ou de sa volonté conséquente (qui est la somme des volontés antécédentes). Au contraire,

> « Dieu veut antécédemment le bien et *conséquemment* le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances », *Théodicée*, §23, p.118.

Du fait de la nécessité des « régions des vérités éternelles », il existe nécessairement l'idée de bien et l'idée de mal[12], et il est alors possible que cette existence du mal de coulpe s'insère dans la série la meilleure et ainsi Dieu doit composer avec cette existence du mal[13]. En posant l'existence de la loi continue, Leibniz soutient que le vide n'existe pas et cette loi est nécessaire pour comprendre l'existence de degrés dans les concepts de perfection et de limites, que l'on retrouve dans les concepts de rationalité parfaite et rationalité limitée :

> « La loi continue porte que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit »[14], *Nouveaux Essais,* livre III, §12.

1.5. Rationalité et jugements parfaits

1.5.1. Le jugement comme processus rationnel

Nous soutenons que la rationalité a des effets sur la qualité des jugements de valeurs en contexte éthique dans la mesure où l'expression du jugement est le résultat d'un processus rationnel qui implique des capacités d'attention, d'examen, de combinaison, de vision, et de bonté dans la décision du jugement à exprimer. Et, l'expression du jugement, en tant qu'action, peut être elle-même jugée de manière éthique *juste* ou *injuste* selon qu'elle exprime plus ou moins bien le rapport du jugement avec le réel[15].

Ainsi, les hommes, lors de l'expression de leurs jugements éthiques, peuvent s'exprimer de manière plus ou moins *juste* - selon un degré - tandis que Dieu exprimera toujours un jugement éthique parfaitement juste. Cette différence de degré dans la capacité à se comporter de manière juste, par la parole, entre Dieu et les hommes trouve sa réponse dans l'analyse de la nature imparfaite, mauvaise (au sens métaphysique), i.e., limitée de l'homme et dans celle de Dieu, parfaite et sans borne.

1.5.2. Jugements parfaits

D'après Leibniz, il n'y a qu'« un seul décret de Dieu » concernant le choix du meilleur monde possible. En effet, il n'y a seulement qu'un unique monde possible dont l'existence est actualisée : *ce monde*. Et, l'unicité du décret de Dieu veut dire qu'il prend en compte toutes les raisons pour produire

[11] Voir Théodicée §23, La Cause de Dieu, §18-28
[12] Voir La Cause,. §20
[13] Nous sommes conscient ici d'une tension dans la thèse de Leibniz car il semble qu'il puisse exister une région indépendante de Dieu, « la région des vérités éternelles ». Nous reviendrons sur ce point limite de la pensée humaine en section 7.3.
[14] Voir aussi *Ibid.,* §348
[15] Ainsi, l'existence d'un jugement injuste dans le monde signale de ce fait l'existence du mal moral dans le monde et exprimer un telle injustice peut causer du mal à autrui volontairement ou involontairement (par externalités) et être considéré comme une faute éthique ; d'où l'intérêt primordial d'étudier la valeur des jugements éthiques.

ce monde-là parmi toutes les séries possibles et qu'il est poussé par la volonté du meilleur (nécessité hypothétique), hypothèse posée par Leibniz avec le principe de perfection.

En extrayant cette idée de Leibniz à propos des mondes possibles et considérant l'ensemble des jugements comme un ensemble de mondes possibles, il vient que Dieu n'actualise l'existence que d'un jugement parmi l'ensemble des jugements. Autrement dit, la décision se traduit par le choix d'un seul jugement. De plus, le décret de Dieu est :

> « (…) Immuable parce que toutes les raisons qui peuvent lui être opposées ont déjà été prises en considération » *La Cause de Dieu*, p.259.

Ce qui veut dire que toutes les externalités ont déjà été internalisées dans son jugement : le décret maitrise l'ensemble des informations concernant les conséquences et causes de la décision. D'où le fait que son décret est immuable. L'environnement du choix (théorique et pratique) de Dieu est certain.

D'ailleurs, Leibniz montre bien que la « décision [de Dieu] se rapporte donc au tout » puisqu'un « un être très sage ne décide pas avant d'avoir tout examiné » :

> « Puisque c'est la sagesse qui dirige la bonté de Dieu, s'exerçant sur les créatures en général, il s'ensuit que la *providence divine* se manifeste dans la série totale de l'univers, et il faut dire que Dieu a choisi la meilleure parmi l'infinité des séries possibles, et que par conséquent c'est cette série qui existe en acte. Car toutes les choses de l'univers sont en harmonie entre elles. D'ailleurs, *un être très sage ne décide pas avant d'avoir tout examiné* : sa décision se rapporte donc au tout », *La Cause de Dieu*, p.259, (nous soulignons)

C'est pourquoi, d'après Leibniz, une des solutions de l'asymétrie par rapport à Dieu est d'avoir en lui la confiance illimitée :

> « Qu'il faut, par conséquent », l'aimer par-dessus tout et avoir en lui une confiance illimitée », *La Cause de Dieu,* p.263.

2. Rationalité des hommes

Dans le chapitre 2, nous montrons qu'il est possible aussi d'extraire à partir d'une lecture de Leibniz, une théorie de la rationalité humaine limitée et une théorie de l'asymétrie. Pour cela, nous présentons d'abord les caractéristiques de cette rationalité limitée leibnizienne (2.1). Puis, nous montrons la situation de dépendance asymétrique des hommes envers Dieu en tant que raison dernière et garant du maintien de l'existence du Principe de Raison Suffisante, nécessaire au fonctionnement de la rationalité humaine (2.2). Par ailleurs, nous montrons plus spécifiquement les effets de cette limitation de la rationalité sur quelques facultés de la rationalité (2.3) et enfin ses effets sur la qualité des jugements humains, notamment en contexte éthique (2.4).

2.1. Caractéristiques : imparfaite, limitée, bornée

D'après Leibniz, les hommes sont limités de manière originelle, c'est-à-dire au niveau de leur essence (au niveau ontologique) et cette limitation se caractérise par le fait qu'ils ne peuvent pas tout savoir et peuvent commettre les deux maux, moral et physique, en plus de souffrir du mal métaphysique, i.e., d'éprouver son imperfection originelle (par exemple en termes de connaissance). Ainsi :

> « (…) Il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale dans la créature* avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes[16] », *Théodicée,* §20

Par ailleurs, d'après la « Loi Continu » mise en avant dans la section précédente 1.4, les créatures humaines de Dieu détiennent des perfections divines puisqu'ils sont la production de Dieu, mais de manière limitée, c'est-à-dire quelques degrés seulement :

> « …C'est par la considération des ouvrages qu'on peut découvrir l'ouvrier. Il faut donc que ces ouvrages portent en eux son caractère », *Discours de métaphysique*, §2, p.151

Autrement dit, la différence entre la raison divine et la raison humaine n'est que dans le degré et non pas dans une nature distincte selon le fait d'être homme ou Dieu :

> « Je veux bien qu'il y ait une grande différence entre la manière dont les hommes sont justes et dont Dieu l'est, mais cette différence n'est que dans le degré »[17], *Le droit de la raison,* p.112-113.

> « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes; il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté; mais elles sont toutes entières en Dieu »[18], *Théodicée,* Préface, p.27.

Les hommes sont donc imparfaits et souffrent ainsi du mal métaphysique :

> « Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection »[19], *Théodicée,* §21, p.116

[16] Parmi ces « autres fautes » éhiques, nous étudions dans cet écrit celles liées aux jugements éthiques et artistiques.
[17] Voir aussi La Cause de Dieu, §10, p.243, Discours de métaphysique, §1, p.149
[18] Voir aussi Le droit de la raison, p.112-113, *Théodicée*, §33
[19] Voir aussi *Théodicée,* §29, *Monadologie*, §42

2.2.Dépendance asymétrique originelle

Les hommes dépendent de Dieu à quatre niveaux : au niveau de l'origine de la possibilité de l'être, de l'origine de leur être, de leur degré de perfection et du principe de raison suffisante.

Tout d'abord, la possibilité de leur être appartient à Dieu (*La Cause de Dieu,* §8, p.241). De plus, leur être provient directement de l'Intellect et de la Volonté de Dieu. Par ailleurs, leurs actions contiennent « *de la* perfection » qui provient de Dieu, comme nous l'avons discuté ci-dessus. Enfin, dans leur recherche du sens du monde, qui est extérieur à lui, les hommes sont nécessairement confrontés au mal métaphysique, i.e., à la prise de conscience de leur situation asymétrique et limitée par rapport à Dieu et qu'ils ne peuvent ainsi pas trouver le Sens ou la Raison ultime des états du monde. Et, pour que les événements qui ont lieu possèdent un sens, il faut qu'il y ait un sens qui vienne justifier cette existence et par régression, il en faut un autre qui justifie ce sens, etc. jusqu'à remonter à la « raison suffisante », extérieure au monde et à la pensée humaine : Dieu lui-même[20]. Ainsi, L'existence du Principe de Raison de Suffisante (PRS) témoigne de cette dépendance des créatures envers Dieu. Les hommes ont nécessairement besoin de ce principe pour croire que le monde et la vie aient un sens. Il y a ainsi une nécessité métaphysique[21] qui pousse l'homme à la foi. Tandis que la raison suffisante de Dieu c'est lui-même : il est lui-même sa propre cause - sinon cela reviendrait à reléguer Dieu au milieu de la chaîne causale et à chercher une cause de Dieu autre que lui-même ce qui serait contradictoire par rapport à la notion de Dieu puisque c'est Dieu qui est qualifié de raison dernière par tout esprit humain. D'après le PRS, la cause du monde est extérieure à lui, c'est Dieu lui-même :

> « L'autre principe est celui de la raison déterminante : c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante », *Théodicée*, §44[22].

> « Or, par ce principe seul, savoir qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante pourquoi les choses sont plutôt ainsi qu'autrement, je démontre la divinité et tout le reste de la métaphysique, la théologie naturelle ; et même en quelque façon, les principes de la mathématique, c'est-à-dire les principes de la dynamique ou de la force ». *Correspondance avec Clark*, p36.

D'une part, le PRS est un principe de connaissance car il permet d'expliquer *a priori* la réalité des choses, i.e., leur possibilité et d'effectuer au niveau logique, une analyse du sujet afin de montrer que tel ou tel prédicat lui appartient ou non.

D'autre part, le PRS est un principe ontologique car il est la cause réelle qui fait que les choses existent telles qu'elles le sont et non pas autrement alors qu'elles auraient pu être autrement. La connaissance de la raison suffisante des choses échappe aux hommes. Il faut ainsi « un esprit qui connaisse assez bien les choses », c'est-à-dire Dieu lui-même puisque les hommes ne peuvent pas

[20] Nous retrouvons des idées proches chez Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, « 11.6.16 », « 8.7.16 », « 1.8.16 », *Tractatus* 5,6331 ; 6,41. Nous montrons cette proximité plus loin.
[21] Nécessité provenant de leur situation asymétrique et de leur essence (ontologie)
[22] Voir aussi Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, §7

accéder à une connaissance intuitive (plus haut degré de connaissance selon les critères de Leibniz, présentés en section 4.4.2.2). Et, la raison suffisante appartient à la substance nécessaire :

> « Et c'est ce que nous appelons *Dieu* ». *Monadologie*, § 38

> « Or cette Substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel est aussi lié partout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit ». *Ibid.*, § 39

Donc, cette Substance suprême est unique, universelle et nécessaire. Elle est aussi illimitée, i.e., contient toutes les réalités possibles (*Ibid.*, §40)

2.3.Capacités de vision, d'attention et d'examen limitées

Cette limitation de la rationalité de l'homme se manifeste par des capacités limitées en termes de computation (calcul des raisons), de capacité d'attention et d'examen, par la multiplication des erreurs dans les procédés de calcul précédant les prises de décision, une limitation dans la faculté d'empathie de l'homme, i.e., la capacité à se mettre à la place d'autrui, à embrasser un autre point de vue que le sien lié au fait que son être ne peut embrasser qu'un degré limité de réalité (son être étant une réalité, un autre agent étant lié à une autre réalité). L'existence des « défauts des opérations [23] » est explicitement mise en avant par Leibniz :

> « (…) Et quand on s'examinera l'on trouvera qu'il y a toujours en quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien qu'on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut ; *tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi, en sortant d'une porte, on a mis le pied droit devant le gauche, ou le gauche devant le droit* » [24], *Théodicée*, §30, p.124 (nous soulignons)

L'examen est une opération qui permet de réduire la distance informationnelle entre l'agent pleinement informé et celui qui l'est moins. Cet examen semble être proche de la recherche d'information[25] que nous présentons dans les sections 4.1. Et 4.4 : cette recherche suppose un coût de recherche (effectuer des efforts pour accomplir les opérations de l'examen). Dans notre cas éthique, cet examen vise à produire le jugement éthique le plus juste possible sachant la rationalité et l'environnement limités[26].

Il faut ainsi être suffisamment animé par la recherche du bien et plus généralement être motivé par des raisons (qui peuvent s'identifier à la recherche du bien mais pas nécessairement[27]) pour produire un tel jugement. On dirait, ou plutôt, ce nous semble qu'il faille supposer un engagement dans la vertu pour certains agents parmi la classe des agents que l'on étudie ; cette hypothèse permet de penser que ceux-là spécifiquement vont effectuer un effort supplémentaire pour améliorer la justesse de leur

[23] « (…) Au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent » .
[24] Voir aussi La Cause de Dieu, p.275, Le droit de la raison, p.112-113, Monadologie, §42
[25] Du terme anglais : Search for information
[26] « Le jugement le plus juste possible » n'est ainsi pas identifié avec « le jugement juste » ou « le meilleur jugement » mais plutôt avec un jugement *justifié*.
[27] Nous évoquons les problèmes éthiques liés aux motivations de formulation et d'expression des jugements éthiques en sections 3.3., 4.2., et suiv; nous retrouvons aussi ces problèmes de motivations en art ; voir sections 10.4.2.

jugement éthique (mieux l'informer qualitativement et/ou quantitativement) comme nous le verrons dans le cas de Job (Chapitre 5).

D'après la citation ci-dessus, on remarque qu'il existe aussi un manque d'attention chez les hommes : il faut ainsi porter plus d'attention pour éviter les erreurs. Cela se traduit par un examen plus rigoureux des causes ou raisons. Autrement dit, par une attention plus vive portée à chaque opération de l'examen, comme pour s'assurer de la justesse de chaque résultat intermédiaire (résultat local) afin de produire le résultat global le plus juste possible.

2.3.1. Vision limitée

La vue de l'homme n'est pas aussi lointaine que celle de Dieu. On ne voit pas aussi loin dans la « région des possibles », i.e. dans l'ensemble informationnel concernant par exemple les séries des conséquences, des futurs contingents et de leur possible effectivité certaine. Ainsi, notre capacité d'anticipation est limitée. Et d'ailleurs, c'est pourquoi, David[28], ne maitrisant pas la science moyenne, doit consulter l'oracle divin afin de savoir :

> « Si les habitants de la ville de Kégila, où il avait dessein de se renfermer, le livreraient à Saül, en cas que Saül assiégeât la ville ; Dieu répondu que oui, et là-dessus David prit un autre parti », *Théodicée*, §40, p.136.

2.3.2. Défauts d'attention et d'examen, et erreurs de calcul

Ces limitations touchent aussi les opérations d'attention, d'examen et de calcul qui sont des facultés propres à la rationalité :

> « *C'est ainsi que souvent l'entendement, par défaut d'attention, tombera en erreur* et que la volonté, par défaut de vivacité, se laissera abattre, toutes les fois que l'esprit, lorsqu'il devrait se porter vers Dieu ou le suprême bien, restera par inertie attaché aux créatures », *La Cause de Dieu,* p.275 (nous soulignons).

> « Ce n'est que le *défaut d'attention* qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux ; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire et la maladie rare ? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible », *Théodicée,* §13, p.110 (nous soulignons).

L'examen ou attention est un acte de *réflexion*, une *opération* qui permet de réduire la distance informationnelle entre l'agent pleinement informé et celui qui l'est moins. Cet examen semble être proche de la recherche d'information (search for information) : cette recherche suppose un coût de recherche (effectuer des efforts pour accomplir les opérations de l'examen).

2.4.Jugements imparfaits

De même, les hommes ne peuvent pas suspendre de manière définitive l'expression de leurs jugements éthiques[29]. Mais nous les invitons à diminuer leur fréquence car cela aurait plusieurs conséquences bénéfiques pour eux-mêmes et les autres comme nous le montrons plus loin[30].

[28] Leibniz cite l'*Ancien Testament*, I, *Samuel* XXIII, 12-13

[29] Même si à la différence de Dieu qui n'est jamais indifférent envers ses créatures, les hommes le sont entre eux et dans ces moments *d'indifférence éthique*, ils n'expriment pas de jugements éthiques. Peut-être qu'une des causes est aussi une

Mais au contraire de Dieu, dans le cas humain, incertain, asymétrique et risqué, le choix du jugement de valeur est indéterminé car les êtres humains ne peuvent pas prendre en compte toutes les raisons qui peuvent leur être opposées (les externalités positives négatives à l'expression du jugement). Autrement dit, les hommes étant moins « sages » que Dieu cela implique que leur décision ne se rapporte pas au tout mais seulement à un sous-ensemble. Ainsi, les hommes ne peuvent pas traiter l'ensemble des informations mais seulement un sous-ensemble.

D'où la présence de deux types d'incertitude éthique concernant la valeur morale du jugement exprimé. L'une ayant pour origine ontologique directe l'environnement du choix humain, l'autre une origine indirecte faisant échos à une limitation interne des capacités de vision et d'anticipation de l'ensemble complet des conséquences qui pourraient naitre à la suite de l'expression de tel ou tel jugement.

Alors, le jugement humain n'est pas complet mais incomplet : c'est un jugement local à propos d'une situation qui exigerait en théorie un jugement global immédiat que seul Dieu est capable d'exprimer (on peut imaginer, dans le cas de Dieu, une identification entre « un jugement local » et « un jugement global » ; il n'y aurait pas de différence en termes de degré de complétude et de perfection). Cet examen mis en avant ci-dessus vise à produire le jugement éthique le plus juste possible. Il faut ainsi être suffisamment animé par la recherche du bien et motivé pour produire un tel jugement tout en sachant que l'expression d'un jugement éthique est le résultat d'un examen d'ensemble des possibles (concernant les informations factuelles mais aussi les informations éthiques à propos de l'ensemble de prémisses possibles utilisables par exemple). Donc, tout le monde formule des jugements éthiques mais pas tous de la même valeur.

C'est pourquoi, il faut porter plus d'attention afin de palier notre défaut originel d'attention. Autrement dit, par une attention plus vive[31] portée à chaque opération de l'examen, comme pour s'assurer de la justesse de chaque résultat intermédiaire (résultat local) afin de produire le résultat global le plus juste possible :

> « (…) Et quand on s'examinera l'on trouvera qu'il y a toujours en quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut ; *tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi, en sortant d'une porte, on a mis le pied droit devant le gauche, ou le gauche devant le droit »*, *Théodicée*, §35, p.124 (nous soulignons).

---

limitation de leur faculté d'empathie et de capacité à aller vers l'Autre, trop loin à par rapport à leur carte des possibles (d'après leur géographie mentale des possibles) et donc d'une ignorance de tout un ensemble d'ensembles informationnels subjectifs et que la connaissance de ces ensembles autres les feraient juger, et mieux (voir *Le Droit de la raison*, p.87, *De la production originelle des choses prises à leur racine.*

[30] Voir *De la production originelle…*, p.185 « Il est en effet injuste…leurs pas ».

[31] Cette vivacité de l'attention peut se comprendre comme le sentiment d'être plus « là » et aussi peut passer en complément, par une plus grande consommation de temps dédiée à chaque étape de l'analyse.

3. Rationalité limitée et environnements informationnels

Dans le chapitre 3, nous procédons à une étude plus spécifique du rapport entre la rationalité limitée et les environnements informationnels dans lesquels les agents humains prennent des décisions, comme celle du jugement à exprimer. À partir de la discussion de la rationalité limitée leibnizienne proposée au chapitre 2, nous étudions les apports fondamentaux de Simon en montrant les rapports possibles entre les deux auteurs (3.1). Puis, nous étudions deux cas pratiques où la rationalité limitée est en jeu. D'une part, nous montrons les limites de la rationalité dans un environnement à information parfaite, le jeu d'échecs (3.2). D'autre part, nous montrons que la rationalité humaine est d'autant plus limitée qu'elle agit dans un environnement à information imparfaite, notamment dans le cas fondamental de la perception de l'intention en contexte éthique. Cette étude nous permettra de montrer les limites de la rationalité dans le processus de décision du jugement à exprimer. À ce sujet, nous discutons la thèse d'Anscombe à propos de la transparence de l'intention au regard de notre lecture de Leibniz et Simon (3.3).

3.1. Leibniz et Simon

Selon Simon, l'individu ne possède pas une rationalité infinie qui lui permettrait, en tant qu'agent économique, de maximiser à la perfection sa fonction en question. Nous importons cette limitation en éthique et philosophie morale. Autrement dit, Simon localise cette limitation dans « la peau de l'acteur rationnel », dans son être et non dans son environnement. L'auteur distingue alors deux types de théories de rationalité et positionne sa théorie de la rationalité limitée :

> « La distinction entre les théories qui localisent toutes les conditions et contraintes dans l'environnement, en dehors de la peau de l'acteur rationnel et celles qui postulent l'existence de contraintes ayant pour origine les limitations de l'acteur lui-même en tant qu'agent traitant des informations est particulièrement importante. Les théories qui incorporent les contraintes concernant les capacités de traitement de l'information de l'agent peuvent être appelées « théories de rationalité limitée » »[32] -, Simon 1972, p.162.

3.1.1. Limitation du traitement de l'information

Ainsi, l'individu[33] possède une « rationalité limitée »[34]- qui se manifeste par une limitation dans le calcul[35] et dans sa capacité de processus à traiter les informations. Par exemple, les informations concernant l'ensemble des états possibles alternatifs contenus dans l'univers des futurs possibles. C'est ainsi que d'après Simon :

> « Les théories comportementales du choix rationnel - les théories de la rationalité limitée - ne possèdent pas ce type de simplicité [celles propres à la théorie néoclassique de la rationalité].

[32] Nous traduisons en Français les citations seulement disponibles dans la langue d'origine et nous mettons en note le texte originel : « Particularly important is the distinction between those theories that locate all the conditions and constraints in the environment, outside the skin of the rational actor, and those theories that postulate important constraints arising from the limitations of the actor himself as an information processor. Theories that incorporate constraints on the information-processing capacities of the actor may be called theories of bounded rationality », Simon 1972, p.162.

[33] L'individu, en tant qu'être (autrement dit, la limitation est au niveau ontologique et a des effets sur toutes ses qualités ou toutes ses fonctions : en tant qu'agent moral, économique, social, etc.)

[34] Dans les termes de Simon : « Bounded rationality »

[35] Nous retrouvons ainsi une idée évoquée à partir des travaux de Leibniz ; voir 2.3.

> Mais, par compensation, leurs hypothèses concernant les capacités humaines sont bien plus faibles que celles de la théorie classique. Ainsi, ces théories ont des exigences réalistes et modestes à propos de la *connaissance* et des *capacités de calcul* des agents humains »[36] -, Simon 1978a, p.347 (nous soulignons).

3.1.2. Défaut d'omniscience et d'examen

Nous retrouvons aussi chez Simon le défaut d'omniscience (mis en avant à partir de Leibniz) et plus spécifiquement ses caractéristiques concernant des limitations des facultés de la rationalité, comme les capacités limitées à calculer les conséquences, étudier l'ensemble informationnel complet des alternatives et ne pouvant juger de la qualité de ces alternatives afin de trier entre celles qui ont de la valeur et celles qui ont en moins.

> « (…) La rationalité est limitée quand elle fait face à un défaut d'omniscience. Et ces défauts d'omniscience se comprennent largement comme des défauts de connaissance à propos de l'ensemble des alternatives, de l'incertitude à propos des externalités pertinentes et comme une incapacité à calculer les conséquences »[37] -, Simon 1978a, p.356.

Enfin, nous retrouvons parmi les facultés de rationalité évoquées chez Leibniz, celle de « l'examen »[38], de décision, de choix, et les éléments liés à l'environnement, aussi présents chez Leibniz[39]. En résumé, la limitation de la rationalité est en rapport avec la nature humaine et celle de l'environnement humain[40].

Tout d'abord, la première caractéristique est le risque et l'incertitude. En effet, L'agent n'a pas de connaissance parfaite des fonctions (des alternatives) mais seulement de leur distribution (de l'ensemble des jugements possibles).

Ce qui implique qu'il est difficile, voire impossible, pour lui d'exprimer un jugement éthique parfait (le jugement optimal divin ou en d'autres termes, le meilleur jugement éthique, le jugement juste) à propos de n'importe quelle situation éthique. L'impossibilité *a priori* de ce jugement signale la présence d'incertitude dans les computations de l'agent visant à peser d'une part les raisons entre elles mais aussi la qualité de ces raisons (les raisons des raisons).

Cette incertitude possède ainsi une double origine comme évoquée en 2.4. D'une part, l'incertitude est interne à l'agent. En effet, du fait de la limitation de sa rationalité produit de l'incertitude puisqu'à cause de cette limitation, l'agent ne peut pas traiter l'ensemble informationnel complet mais seulement (cette restriction est nécessaire) des sous-ensemble.

[36] « Behavioral theories of rational choice – theories of bounded rationality – do not have this kind of simplicity. But, by way of compensation, their assumptions about human capabilities are far weaker than those of the classical theory. Thus, they make modest and realistic demands on the *knowledge* and *computational abilities* of the human agents (…) », Simon 1978a, p.356.

[37] « …Rationality is bounded when it falls short of omniscience. And the failures of omniscience are largely failures of knowing all the alternatives, uncertainty about relevant exogenous events, and inability to calculate consequences », Simon 1978a, p.356.

[38] Simon 1972, p.168

[39] Occurrence des termes rattachés à une théorie de la rationalité : « estimation », « risque », « incertitude », in *Le droit de la raison*, p.202.

[40] Simon 1972, p.163

D’autre part, cette incertitude est externe à l’agent et fait partie intégrante de l’environnement dans lequel il agit. En effet, il ne dispose que d’informations incomplètes et imparfaites. Autrement dit, il ne possède pas la cartographie complète des alternatives dans une situation donnée et, des régions de possibles dont il dispose des informations, il n’est pas certain d’en disposer une information de qualité.

3.2. Rationalité limitée en environnements simples : le cas des jeux d’échecs

Dans les jeux d'échecs, toute l'information est disponible pour tout le monde. C’est-à-dire que l'information est une information publique (transparente) parfaite et complète. L'agent leibnizien avec une rationalité parfaite, décrit précédemment, possède la capacité rationnelle d’imaginer l’ensemble de toutes les intentions (raisons ou causes) d'une action et toutes ses conséquences. Par exemple, si le joueur joue son cavalier en F3 dans un état du monde donné, alors l’agent divin pourra déterminer par calcul et après examen, toutes les actions futures contingentes possibles depuis ce pion mais aussi celles de tous les autres et leur interaction et ce, jusqu'à la fin du jeu.

L'agent divin peut ainsi réaliser le processus nommé « backward induction » de manière parfaite qui fait référence dans le cas des jeux d’échecs au fait que l’agent est capable de poser la fin dernière, faire mate et de définir le chemin en termes de coups sur l’échiquier pour y parvenir.

De plus, l'agent divin remplit de manière parfaite l'hypothèse de « common knowledge », c’est-à-dire qu’il sait que l’autre agent sait qu’il sait que l’agent sait…jusqu’au dernier terme possible de la régression : qu’il sait l’élément *p*.

Cependant, l’agent humain possédant une rationalité limitée ne peut pas remplir complètement ces deux hypothèses de « common knowledge » et « backward induction » et donc ne perçoit pas nécessairement l’intention fondamentale de l’autre joueur.

3.2.1. Décisions complexes dans des réseaux d’actions possibles

Même les champions du monde des jeux d'échecs ne peuvent réaliser parfaitement le processus de « backward induction » ni remplir parfaitement l'hypothèse de « common knowledge » car aucun joueur n’a de « pouvoir de computation illimité »[41]. Les idées de Simon nous permettent, en rapport avec celles de Leibniz, de mettre en évidence l’existence de problèmes de décisions complexes, comme le jugement éthique à exprimer, et de réfléchir à propos de ce que nous nommons les « réseaux d’actions » qui prennent la forme de séries d'intention et de conséquences. Nous proposons de définir les notions de « réseau d’actions » ainsi : des séries d'actions connectées entre elles à travers des relations causales.

À ce propos, Simon met en avant une idée pertinente :

> « En moyenne, à une position donnée dans un jeu d'échecs, il y a environ 30 coups légaux en chiffres ronds, pour un mouvement, et ses réponses, une moyenne d'environ 103 continuations. Quarante mouvements ne seraient pas une estimation déraisonnable de la durée moyenne d'un

[41] Simon 1972, p.166

> jeu. Puis, il y aurait peut-être 10120 jeux possibles d'échecs. Il est évident que le nombre exact n'a pas d'importance : un nombre comme 1040 serait moins spectaculaire, mais tout à fait assez grand pour soutenir les conclusions de l'argument actuel »[42], Simon 1972, p.166.

Et il ajoute que :

> « Les études de la prise de décision des joueurs d'échecs indiquent fortement que les joueurs forts regardent rarement plus de cent possibilités qui correspond à une centaine de continuations à partir de la position donnée dans la sélection d'un mouvement ou d'une stratégie. Cent est un assez grand nombre, du point de vue de certaines normes, mais bien plus petit que 10120 ! Les joueurs d'échecs ne considèrent pas toutes les stratégies possibles et ainsi ne choisissent pas la meilleure, mais génèrent et examinent un assez petit nombre, de sorte à opérer un choix dès qu'ils découvrent celui qu'ils considèrent comme satisfaisant », Ibid., p.166[43]

3.2.2. Difficulté de percevoir l'intention dans les jeux d'échecs

Ainsi, avec la rationalité limitée au sens de Simon, c'est-à-dire, au fait « d'incorporer des contraintes sur les capacités de traitement de l'information », Il devient très difficile de percevoir l'intention globale d'un agent dans un réseau d'actions, même dans un environnement étant par nature parfait au niveau informationnel :

> « (...) L'impossibilité de ce comportement [parfait] tient au fait, selon la théorie des jeux, que le joueur possède des informations incomplètes à propos des alternatives (stratégies) qui s'offrent à lui. Le joueur n'a ainsi que le temps de découvrir seulement une fraction infime de ces stratégies et de spécifier celles qu'il découvre seulement de manière incomplète »[44], (*Ibid.,* p.169).

3.3. Rationalité limitée en environnements complexes : le cas de l'intention en éthique

Si, dans une situation que Simon nomme « triviale », c'est-à-dire dans une situation où il existe un espace de possibles très grand mais limité, comme dans le cas des jeux d'échecs[45], il est déjà impossible d'avoir un accès complet à l'information alors on peut imaginer à quel point la situation est rendue complexe dans des situations éthiques (d'un point d'épistémologie éthique), où, en plus de la difficulté soulignée dans les jeux d'échecs, il n'y a plus de transparence de l'information mais plutôt une opacité qui se traduit par une information asymétrique et incomplète, et un environnement incertain. C'est-à-dire que le problème de la perception des séries d'intentions dans l'espace éthique devient d'autant plus difficile à résoudre que l'espace des mondes possibles devient grand.

[42] « On the average, at any given position in a game of chess, there are about 30 legal moves in round numbers, for a move, and its replies, an average of about 103 continuations. Forty moves would be a not unreasonable estimate of the average length of a game. Then, there would be perhaps 10120 possible games of chess. Obviously the exact number does not matter: a number like 1040 would be less spectacular, but quite large enough to support the conclusions of the present argument », Simon 1972, p.166.

[43] « Studies of the decision-making of chess players indicate strongly that strong players seldom look at as many as one hundred possibilities that is one hundred continuations from the given position in selecting a move or a strategy. One hundred is a reasonably large number, by some standards, but somewhat smaller than 10120! Chess players do not consider all possible strategies and pick the best, but generate and examine a rather small number, making a choice as soon as they discover one that they regard as satisfactory », Simon 1972, p.166

[44] « (...) The impossibility of his behaving as game theory says he should reside in the fact that he has incomplete information as to what alternatives (strategies) are open to him. He has time to discover only a minute fraction of these strategies, and to specify the ones he discovers only incompletely », (Simon 1972, p.169).

[45] Simon *op. cit.*, p.165

Dans une situation différente de celle des jeux d'échecs, il est possible de faire l'hypothèse selon laquelle certains agents sont en situation de monopole en termes de connaissance d'information à propos d'une situation que l'on juge éthiquement, qu'il s'agisse d'information factuelles, de leurs propres séries d'intentions et conséquences de leurs séries d'actions ou de l'ensemble des possibles éthiques. Et même, du fait de l'hypothèse de rationalité limitée, il est possible d'imaginer que les agents qui sont en situation de monopole au temps t ne connaissent pas leurs propres séries d'actions, d'intentions et de conséquences dans le futur, en $t+x$ avec $x > 0$. En effet, il n'y a pas de preuve évidente que les agents en temps t possèdent une connaissance de l'ensemble de leurs préférences, de leur Soi dans le long terme[46]. Ils peuvent alors calculer en temps t des séries possibles espérées de temps $t + x$ sans information certaine à propos d'eux-mêmes.

3.3.1. Anscombe à propos de l'intention

Anscombe (1957) soutient que l'intention est contenue dans l'action :

> « A man's intention in acting is not so private and interior a thing that he has absolute authority in saying what is is as he as absolute authority in saying what he dreamt (If what a man says he dreamed does not make sense, that doesn't mean that his saying he dreamed it does not make sense.) », *Intention*, §22, p.35.

Autrement dit, l'intention respecte une propriété de transparence qui fait d'elle une information transparente, publique, i.e., accessible à tous. Pour illustrer son propos, elle utilise l'exemple suivant :

> « Consider the question: 'Why are you going upstairs?' answered by 'To get my camera'. If someone says 'But your camera is in the cellar', and I say 'I know, but I am still going upstairs to get it' my saying so becomes mysterious; at least, there is a gap to fill up. Perhaps we think of a lift which I can work from the top of the house to bring the camera up from the bottom. But if I say: 'No, I quite agree, there is no way for a person at the top of the house to get the camera; but still I am going upstairs to get it' I begin to be unintelligible », *Ibid.,* §22, p.35.

3.3.2. Identification non-nécessaire entre intention et action

Or, nous pensons que cette identification entre intention et action n'est pas nécessaire et que des conditions corollaires doivent être remplies afin de la satisfaire. À ce propos, il convient d'opérer des distinctions aux niveaux des concepts d'« intention » et d' « action » afin de montrer dans quelle mesure la proposition d'Anscombe est possible.

3.3.2.1. Distinction entre local et global

Nous proposons de distinguer les *intentions locales* de l'*intention globale (fondamentale).* L'intention globale est composée de l'ensemble des intentions locales et ces dernières sont reliées entre elles par la volonté de l'agent de porter en soi-même telle ou telle intention fondamentale. Dans ce sens, cette liaison peut s'appuyer sur le procédé rationnel de « backward induction » qui est semblable dans la structure logique au procédé d'Aristote[47] lorsqu'il nous invite à poser les fins puis à effectuer le chemin inverse depuis la fin possible à atteindre vers notre situation actuelle afin de

[46] Dans un modèle temporel du Soi, cf Elster 2007
[47] Voir Éthique à Nicomaque

déterminer le chemin (en termes de moyens locaux) à emprunter pour atteindre telle fin. Nous opérons également une distinction similaire concernant les actions : *action locale* et *action globale (ou finale)*.

Dès lors, il est possible d'envisager qu'une intention locale soit contenue complètement dans une action locale lui correspondant mais il n'est pas nécessaire que l'intention fondamentale soit contenue pleinement dans l'action locale [48]. Nous proposons d'étudier le respect des normes morales déontologiques afin de montrer que dans au moins un cas pratique l'identification entre « intention » et « action » n'est pas respectée et nécessite une étude comprenant les distinctions proposées.

3.3.2.2. Distinction entre respect et respect exclusif

Il existe une distinction entre *respecter* une norme morale et la *respecter exclusivement*. La différence repose sur le fait que dans le cas du respect, l'agent peut respecter la norme morale tout en ayant l'intention d'atteindre une autre action, autre que morale (stratégie sociale ou économique par exemple) ; tandis que dans le cas du respect exclusif, l'intention de l'agent est exclusivement de respecter la norme morale.

Autrement dit, dans le premier cas, il peut exister une inadéquation entre l'intention locale et l'intention fondamentale de l'agent, du fait d'un écart ontologique entre l'intention locale et l'intention fondamentale (cette dernière étant d'ordre économique tandis que l'intention locale semble être d'ordre moral). Et, on remarque que la nature de l'intention fondamentale influence la nature de l'ensemble des intentions locales (puisque chacune d'elles est définie dans son appartenance à l'intention fondamentale).

Dans le second cas, celui du *respect exclusif*, il y a identification entre l'intention fondamentale et l'intention locale. Cette adéquation signifie qu'à un niveau téléologique, la raison d'être de l'intention locale est d'atteindre l'intention fondamentale dont elle dépend.

3.3.2.3. Perception de l'intention locale

D'une part, à cause de la rationalité limitée, de l'incertitude éthique et de l'environnement éthique complexe dans lequel s'insère toute action éthique, depuis une situation où nous percevons qu'un agent *respecte* une norme morale (par exemple « il ne faut pas mentir »), nous ne pouvons pas conclure que l'intention de l'agent est fondamentalement de respecter cette norme morale, que l'agent la respecte exclusivement.

D'autre part, à cause de l'asymétrie d'information qui rend opaque l'accès à l'intention fondamentale, il convient d'effectuer des efforts rationnels pour y avoir accès : de prêter attention, d'examiner son action, de collecter des informations afin de nous aider dans la formulation du jugement éthique. Parfois même, la situation d'asymétrie en plus de concerner deux agents distincts,

[48] Dans certains cas, l'intention locale peut *signaler* ce que pourrait être l'intenton fondamentale

peut aussi concerner un même agent mais deux Soi différents[49]. La situation est alors bien plus complexe car l'agent en temps *t* n'a peut-être pas plus d'information sur l'ensemble de ses intentions locales futurs *t+1…t+N* et même sur son intention fondamentale. Sa définition temporelle peut aussi poser problème car même si l'on définit une intention fondamentale comme étant une intention sur deux ans, peut-être que cette intention sur deux ans peut correspondre à une intention locale sur une échelle de plus long terme, où l'intention fondamentale serait sur 10 ans.

C'est pourquoi, au vu de notre condition originelle, les intentions de Dieu sont impénétrables complètement et que celles des êtres humains, les nôtres et celles des autres ne le sont que de manière incomplète. Nous revenons sur ces problèmes de *foi* et *confiance* dans les parties suivantes.

3.3.2.4. La décision du jugement à exprimer

Parmi toutes les décisions qui peuvent être guidées par la rationalité, il y a celles qui conduisent à l'expression des jugements de valeurs. Autrement dit, la formulation et l'expression d'un jugement de valeur font intervenir un processus de décision théorétique-pratique qui met en rapport les informations issues de la raison et celles de la sensibilité. L'on exprime souvent un jugement en réponse à une réaction sensible face à une situation, surtout en contexte éthique ou artistique.

Or, c'est la distance entre la réaction sensible et l'expression du jugement qui sépare le phénomène sensible de réaction de celui d'expression d'un jugement[50]. Durant cet intervalle de temps entre la réaction sensible et l'expression du jugement se déroule le processus de décision concernant le choix du jugement à exprimer. En effet, face à une situation, il n'y a pas un seul jugement qui peut être exprimé à cause de la limitation de l'homme (incertitude, asymétrie, rationalité limitée, risque). Dieu, en revanche, choisit le meilleur jugement possible sachant qu'il est Dieu (donc le meilleur, simplement[51]). L'homme choisit le meilleur jugement possible sachant qu'il est *un* homme et *un* parmi un ensemble d'autres hommes. Par ailleurs, les deux termes « possible » n'ont pas la même signification. La possibilité sachant être Dieu ne peut pas être la même sachant être un homme du fait de la distinction entre perfection divine et imperfection humaine.

Toutefois, face à l'ensemble des jugements possibles, l'homme ne peut en choisir qu'un seul à la fois. Après son choix, il peut réviser son jugement s'il pense s'être trompé dans son choix. Car, la question de l'existence ou non de faits éthiques et artistiques n'implique pas un renoncement à la notion d'erreur. En effet, l'erreur peut exister car l'agent peut avoir mal considéré ou ne pas avoir porté assez d'attention à la situation pour la comprendre pleinement et avoir ainsi jugé hâtivement. Et, comme exprimer un jugement s'apparente à un jeu répétitif, l'homme peut apprendre[52] de ses erreurs afin d'améliorer son jugement en cherchant de nouvelles informations soit factuelles concernant les

[49] Cf. Elster 2007
[50] Et que nous utilisons pour opérer une distinction entre *jugement moral* et *jugement éthique* en section 3.3.2.6.
[51] De la littérature philosophie contemporaine en anglais : « simpliciter »
[52] D'où la possibilité de l'éducation morale et aussi de l'habitude rationnelle qui conduit à devenir vertueux chez Aristote (*Ethique à Nicomaque*)

données de la situation, soit des certifications concernant la valeur de sa réaction émotionnelle (ai-je réagi excessivement ou non ?), soit des informations concernant l'ensemble des possibles (puisque l'homme ne possède pas en tête immédiatement l'ensemble des systèmes de valeurs possibles que son jugement est nécessairement imparfait par manque de connaissance de cet ensemble), soit des informations concernant la position d'autrui (or autrui étant multiple cela revient à prospecter à plusieurs autres séries possibles), soit des informations concernant lui-même à un autre moment, contrefactuel (quel jugement aurais-je exprimer à tel moment si j'avais été au calme ?), passé (quel jugement aurais-je exprimer à propos de cette situation en *t-1* ?) ou futur (quel jugement exprimerais-je à propos de cette situation en *t+1* ?). Le fait de chercher des nouvelles informations implique des coûts éthiques (chercher plus de données factuelles sur la situation, cognitif pour se souvenir, comprendre les autres systèmes éthiques, des efforts sensibles d'empathie pour accepter d'éprouver la sensibilité d'autrui, etc.).

C'est pourquoi, il nous faut faire l'hypothèse que tous les agents humains ne sont pas identiques et qu'il peut exister un sous-ensemble de ces agents qui, ayant conscience de leurs bornes et imperfections originelles, s'engagent à réaliser des efforts éthiques considérable pour corriger leurs jugements.

3.3.2.5. Espace éthique et incertitude éthique

En important les remarques de Simon à propos d'un espace grand mais fini d'alternatives concernant les jeux d'échecs dans cette situation complexe concernant les intentions, l'espace des intentions locales et intentions fondamentales alternatives est bien plus grand.

Or, comme nous l'avons signalé ci-dessus, dans le cas « trivial », simple, du jeux d'échecs, le nombre de combinaisons possibles à partir d'une position était de 10120. Et, dans ce cas, il était déjà impossible pour le joueur, avec une rationalité limitée, de les prendre toutes en compte dans sa décision (autrement dit, de les internaliser dans son processus de délibération). Dès lors, on imagine aisément, dans le cas des intentions en environnement éthique (complexe), à quel point il est impossible d'internaliser l'ensemble des possibles - l'ensemble des intentions locales passées et futures et intentions fondamentales possibles - à partir d'une seule intention locale dans notre décision du jugement à exprimer à propos de l'intention fondamentale de l'agent.

À ce sujet, les propos de Simon illustrent bien ce problème de l'espace dans notre cas où nous considérons que l'expression du jugement donne lieu au préalable à un traitement d'un ensemble d'informations qui en permette la formulation puis son expression :

> « Les théories du traitement de l'information envisagent le problème de résolution comme un problème de recherche très sélective à travers des espaces de problèmes qui sont souvent immenses »[53], Simon 1978a, p.362.

[53] « Information processing theories envisage problem solving as involving very selective search through problem spaces that are often immense », Simon 1978a, p.362.

Ainsi, il est impossible de percevoir l'intention fondamentale d'un agent dans une seule de ses intentions locales. Une des conséquences de l'incertitude éthique est que l'approximation dans notre décision remplace l'exactitude :

> « Le résultat de l'incertitude, quel que soit sa source, est la même : l'approximation devrait remplacer l'exactitude dans la prise de décision »[54], Simon 1972, p.170.

3.3.2.6. Incertitude éthique et portée du jugement éthique

D'après le point précédent, il vient que, dans notre domaine éthique, l'incertitude implique de distinguer des « jugements éthiques locaux » et des « jugements éthiques généralisés » afin de montrer que dans une seule situation, seul un jugement local peut être porté sur l'intention de l'agent et que ce n'est que par la répétition du jugement éthique dans de multiples situations que l'ensemble des jugements locaux pourront approcher l'exacte intention fondamentale de l'agent.

L'on voit ainsi que souvent un jugement éthique généralisé, en réalité, se mature sur de longues périodes. Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, il est dit que ce n'est qu'à la fin de leur vie que les agents humains seront jugés : Dieu mettra ainsi en balance la somme de ses jugements locaux positifs et négatifs en rapport avec leurs actes et produira un jugement dernier concernant chacun des humains, il exprimera ainsi son jugement généralisé qui jugera l'intention fondamentale de l'individu. Ceci n'est qu'une image mais qui permet de décrire le mécanisme des jugements locaux et généralisés car Dieu voyant tout, ayant une vision illimitée, perçoit d'emblée, dans la possibilité de l'être, son intention fondamentale. Il n'a donc même pas besoin de percevoir une intention locale pour juger l'intention fondamentale tandis que la perception d'une intention locale est nécessaire pour l'homme mais insuffisante pour juger l'intention fondamentale.

3.3.2.7. Collection des décisions ou « matrice des jugements »

Dans la mesure où exprimer des jugements de valeur est un « jeu répétitif », l'on peut regrouper l'ensemble des jugements concernant l'ensemble des situations dans une collection. D'ailleurs, lors du jugement dernier, Dieu, ne juge pas une seule action humaine mais l'ensemble des actions et parmi les éléments de cet ensemble d'actions, il faut compter « l'expression des jugements ». L'idée de « collection des décisions » se trouve déjà chez Leibniz :

> « Nous traiterons donc des principes de la décision et ensuite de la *collection des décisions* », *Le droit de la raison*, p.193, (nous soulignons)

Et, il n'est pas possible pour les hommes de ne pas exprimer des jugements de valeur. Cela fait partie de leur essence, au même titre que la limite de leur rationalité. C'est d'ailleurs peut-être un effet de la limitation de la rationalité que de multiplier les jugements de valeurs sur tout.

[54] "The result of the uncertainty, whatever its source, is the same : approximation should replace exactness in reaching a decision'', Simon,1972, p.170.

4. Environnements informationnels : asymétrie et jugements

Après avoir mis en avant les limites de la rationalité, ses rapports avec les différents types d'environnements et avec l'expression des jugements, notamment en contexte éthique, nous montrons dans le chapitre 4 comment les limites de l'environnement humain imparfait peuvent affecter la qualité des jugements. Pour cela, nous montrons d'abord que le phénomène de recherche d'information, les contraintes de temps dans le processus de formulation d'un jugement éthique et la notion de risque sont nécessaires pour l'agent humain (4.1). Puis, nous effectuons une analyse de la notion d'asymétrie afin de montrer ses effets de réduction de la taille de l'espace éthique admissible en pratique, i.e., réduction de la taille du pluralisme des jugements éthiques à propos d'une situation, (4.2). Par ailleurs, nous synthétisons ce que nous entendons par « ensembles d'information » (4.3) afin de ramener à une unité d'ensemble le terme « d'information » qui peut être polysémique et confus. Nous présentons spécifiquement ses propriétés axiologiques et ses rapports avec les jugements et systèmes de valeurs étudiés par la suite au chapitre 7. Enfin, après avoir soutenu que la recherche d'information est nécessaire pour l'agent humain en 4.1, il convient d'expliciter la manière dont cette recherche doit être conduite et arrêtée et ainsi d'étudier la possibilité de fournir des critères pour guider ce processus (4.4).

4.1. Recherche d'information et les contraintes de temps et de risque

Les êtres humains n'ont évidemment pas le temps nécessaire de faire mûrir leur jugement éthique. Souvent les individus jugent des actions d'individus qu'ils ne reverront jamais. Ainsi, certains jugements éthiques locaux sont souvent des « one-shot game ». Et, du fait de la limitation de ses capacités rationnelles, comme les capacités d'attention, de concentration et d'examen, et aussi du fait que la corruption du genre humain touche l'ensemble de ses facultés, les hommes n'ont ni les moyens rationnels ni la volonté nécessaire pour examiner de vastes régions de possibles concernant les intentions locales passées, futures, et intentions fondamentales possibles mais doivent nécessairement s'en tenir à des régions plus restreintes[55]. D'ailleurs, cette contrainte du temps est aussi mise en avant par Simon, à propos du jeu d'échecs :

> « Puisque seulement une quantité limitée de temps de traitement est disponible pour l'évaluation, il [le joueur d'échecs] doit allouer son temps parmi un ensemble de mouvements alternatifs » [56], Simon 1972.

Alors, il semble nécessaire d'envisager l'existence du « risque » dans l'expression d'un jugement éthique. Il est possible que des agents plus ou moins *prudents* ou ayant plus ou moins confiance en la personne auront une réaction différente face au risque à prendre dans l'expression du jugement éthique. Ainsi, certains auront ainsi une tendance à juger de manière plus négative que d'autres une même

[55] En d'autres termes, à des sous-ensembles informationnels, à une information incomplète.
[56] « Since only a limited amount of processing time is available for the evaluation, he must allocate the time among the alternative moves », Simon 1972.

situation du fait de cette incertitude éthique, de la rationalité limitée et de l'asymétrie d'information éthique concernant cette intention locale.

De plus, comme dans un environnement éthique, un flux continuel d'information alimente la recherche d'information de celui qui juge la situation : les paroles, la construction des phrases, les émotions, les signes du visage, etc. et les systèmes éthiques de référence, il vient que c'est à celui qui juge de stopper sa délibération, ses recherches d'information et de s'en tenir à un seul jugement parmi l'ensemble des jugements possibles qui est sans cesse renouvelé. Quels sont les critères qui permettent de déterminer le moment opportun de stopper ses recherches d'informations (factuelles et éthiques) et de s'en tenir à un seul jugement tout en sachant que le temps pour juger est limité ? Nous retrouvons ainsi en éthique les recherches de « règles d'arrêt » ou « critères d'arrêt » de recherche d'information et de définition de la direction informationnelle à prendre pour juger la situation.

4.2. Analyse de l'asymétrie

4.2.1. Description de l'asymétrie éthique

Imaginons deux jugements qui paraissent identiques, A : « Cette action est mauvaise » et B : « Cette action est mauvaise », sachant qu'en incertitude, les jugements des agents diffèrent car ils ne se basent pas nécessairement sur les sous-ensembles informationnels[57]. En effet, d'après Alchian :

> «Là où il y a de l'incertitude, les *jugements* et opinions des gens, même basés sur les meilleures données disponibles, seront différents[58] (...) », Alchian 1950, p.216 (nous soulignons)

La recherche d'une classification éthique des jugements éthiques semble devoir passer par le traitement du problème des motivations qui ont poussées à exprimer tel ou tel jugement et à soulever le problème de la sincérité dans l'expression des jugements éthiques: la sincérité est-elle un critère d'évaluation éthique des jugements éthiques[59] ? Nous pensons que A et B ne sont pas identiques si A est le résultat d'une longue maturation : l'agent qui émet A est allé loin dans la recherche d'informations de qualité pour justifier ses raisons[60]. Autrement dit, il semble devoir être rattachée une valeur éthique au processus qui conduit à la formulation et expression du jugement éthique.

La question est alors est la suivante : comment reconnaître la valeur de jugements qui ont la même forme sémantique ? » A est « bonne qualité » et B est un « lemon ». A et B sont différents mais paraissent identiques.

[57] Nous présentons plus en détail la nature et le contenu de ces sous-ensembles ci-après

[58] « Where there is uncertainty, people's judgements and opinions, even based on the best available evidence, will differ (…) », Alchian 1950, p.216. Nous pensons que cette difference est dûe à une possession différenciée de sous-ensembles informationnels.

[59] Voir Williams 2002, Moran 2005

[60] Nous remarquons retrouver ici les débats concernant les diverses théories éthiques entre éthique déontologique, éthique de la vertu et éthique conséquentialiste, en considérant « l'expression d'un jugement éthique » comme un bien.

4.2.2. Typologie de l'asymétrie

Il existe trois niveaux d'asymétrie d'information. Le premier concerne le rapport d'asymétrie entre les hommes et Dieu, le deuxième celui de l'agent envers lui-même et le troisième celui entre des agents différents.

Nous avons présenté la situation d'asymétrie de l'homme par rapport à Dieu dans les sections 1 à 4. Nous présentons ici les deux autres types d'asymétrie.

Dans un modèle temporel du Soi, du fait de la limitation de la faculté rationnelle de mémoire des agents humains, il est possible d'imaginer que le Soi en temps *t* soit en asymétrie d'information par rapport au Soi en temps *t-1*. De plus, du fait de la maitrise imparfaite de la science moyenne, il est aussi possible d'imaginer que le Soi en temps *t* soit en asymétrie d'information par rapport au Soi en temps *t+1* avec 1 comme une échelle définie[61] . Cette asymétrie peut ainsi avoir un impact sur la recherche d'information nécessaire au jugement éthique. En effet, comme nous l'avons vu précédemment en 3.3., l'agent est incapable de percevoir l'intention fondamentale d'un autre agent dans le long terme à partir d'un instant *t* et dans un modèle temporel, il est possible que cet autre agent du futur constitue le soi futur de l'agent actuel. Ainsi, l'agent lui-même peut ignorer ses propres intentions fondamentales à différents niveaux de temporalité (selon que l'on détermine l'échelle temporelle du terme « fondamentale »).

Enfin, dans la mesure où chaque substance (chaque homme) est unique, et bien que l'ensemble des substances s'entr'répondent entre elles, chacune possède un sous-ensemble d'informations qui n'est pas nécessairement identique à celle d'une autre substance (comme effet du principe d'individualité de la substance) comme nous le présentons dans la section 4.3.

4.2.3. Conséquence de l'asymétrie : anti-sélection des jugements

Les mauvais jugements dans un domaine chassent les bons : ceux qui peuvent émettre de bon jugements n'ont plus envie de discuter avec ceux qui ont des jugements mauvais et les font passer pour des bons. Il y a ainsi une rupture de dialogue. Nous pouvons nommer ce phénomène : *anti-sélection des jugements éthiques*. Ainsi, comme nous le verrons à propos de Job, ce dernier ne prendra plus la peine de répondre aux discours de ses amis et s'adresse directement à Dieu.

4.3. Caractéristiques des sous-ensembles informationnels

4.3.1. Information : Ensemble des possibles

Comment se caractérisent ces sous-ensembles d'informations ? Si ces sous-ensembles sont identifiés avec la réalité alors ils contiennent des données cognitives mais aussi sensibles. En effet, l'homme dans ses réactions sensibles réagit d'une manière spécifique (sa propre sensibilité) et il se peut aussi qu'il ne puisse pas naturellement sentir les limites de ses capacités d'empathie et de sensibilité qui nous semblent primordiales en contexte éthique. C'est peut-être ce qui fait dire à

[61] Par exemple selon que le signe « 1 » soit égal à 1 seconde, 1 minute, 1 jour, 1 semaine, 1 an, 10 ans, etc.)

Leibniz que seules les âmes charitables et notamment les Saints ont la capacité d'expérimenter le fait d'être un autre, de se mettre pleinement en l'autre, pour ressentir des degrés complémentaires de la réalité qui pourront guider ainsi son processus de décision du jugement.

Nous pensons qu'il existe deux ensembles majeurs d'informations.

Tout d'abord, l'ensemble des possibles concernant les autres agents (intention, conséquences, causes) impliqués dans la situation éthique. On nomme cet ensemble : *l'ensemble situationnel*.

Ensuite, l'ensemble des possibles concernant l'ensemble des jugements possibles à face la situation à juger. On nomme cet ensemble : *l'ensemble des jugements possibles*.

4.3.2. Ensembles objectifs et subjectifs

Nous procédons à une analyse dichotomique de ces ensembles.

Chacun des ensembles est soit *objectif* soit *subjectif*. D'une part, l'ensemble est dit *objectif* lorsqu'il comprend la totalité de l'ensemble (c'est l'ensemble que Dieu a en tête). D'autre part, l'ensemble est dit *subjectif* lorsqu'il comprend une partie de l'ensemble (c'est l'ensemble de chaque agent).

Par combinatoire de ces deux ensembles (*l'ensemble situationnel* et *ensemble des jugements possibles)*, le nombre de possibles effectifs se réduit (ajustement de la taille de l'un à la taille de l'autre). En effet, tous les jugements ne sont pas à aptes à juger toutes les situations morales ; certains expriment mieux le rapport entre l'éthique et la situation actuelle que d'autres.

Par ailleurs, on admet qu'il existe autant de jugements possibles qu'il y a d'agents possibles. De plus, on admet aussi qu'il est possible de ramener tous ces divers jugements à des classes de jugements (air de famille philosophique). Ainsi, chaque classe de jugements est en rapport avec un système de valeurs. Autrement dit, l'ensemble des jugements possibles est en rapport avec *l'ensemble des systèmes possibles*. On peut étudier les deux ensembles de manière identique. Enfin, chaque système de valeurs se combine à partir d'un *ensemble de valeurs* (où ces valeurs et leur sens ultimes sont contenues dans *l'espace éthique* de manière indépendante des hommes). Chaque système de valeurs tente d'informer et de donner une forme particulière, i.e. un sens possible à ces valeurs.

4.4. Définition du chemin informationnel et critères d'arrêts

4.4.1. Recherche d'informations

L'agent doit effectuer des recherches d'information qui satisfassent, dans notre cas, un certain degré d'exigence éthique. Les notions de « satisfaction » et de « recherche » se trouvent par exemple chez Simon et peuvent ainsi être importées aussi dans nos recherches en éthique et philosophie de l'art :

> « Deux concepts sont centraux à cette caractérisation [de la théorie de la rationalité limitée] : le processus de recherche et le niveau de satisfaction. Si les alternatives pour le choix ne sont données initialement à l'agent prenant une décision, alors ce dernier doit les chercher. Ainsi,

> une théorie de la rationalité doit incorporer une théorie de la recherche [de l'information] »[62], Simon 1978a, p.356.

Une des conséquences majeures de l'incertitude mise en avant par Alchian (1950) est l'abandon de recherche d'une solution « optimale » au profit d'une « solution positive ». Nous la trouvons aussi chez Simon (1978a) selon qui, la recherche de solution positive constitue une « condition de survie » de l'individu[63]. Ainsi, en éthique, les conséquences sont les suivantes : il est impossible d'exprimer *le* meilleur jugement éthique mais il est toutefois possible d'exprimer un jugement éthique, imparfait. Et d'ailleurs, s'abstenir d'exprimer des jugements moraux et éthiques[64] est impossible pour les êtres humains. En effet, l'impératif de silence exigé par Wittgenstein à la fin du *Tractatus* semble difficile à atteindre mais peut nous indiquer une direction à prendre : éviter de prendre la parole éthique sans raisons fondées.

C'est une idée que l'on retrouve chez Simon et qui prend une dimension plus grande du fait de la rationalité limitée et ce changement de paradigme deviendra comme impératif et sans retour possible une fois l'asymétrie d'information établie[65]. En résumé, l'asymétrie, l'incertitude et la rationalité limitée étant ontologiquement rattachés à l'être humain, impliquent un abandon de recherche de solution parfaite au profit d'une solution positive par rapport au jugement éthique (abandonner l'idée d'un jugement parfait au profit d'un jugement justifié). En important ces idées dans les domaines éthique et méta-éthiques, la conséquence est aussi d'envergure : il est impossible d'exprimer un jugement éthique ou méta-éthique. Et donc, les désaccords moraux trouvent leur origine dans les agents eux-mêmes et dans leurs capacités à se rapporter à l'objet dont ils traitent, l'éthique ou l'art. Il est impossible de démontrer, par cette voie, que le réalisme éthique n'existe pas. L'objet éthique est insaisissable par les êtres humains et il n'est accessible que par degrés (une réalité par degré[66]).

4.4.2. Critères d'arrêt des recherches d'information et niveaux de satisfaction

4.4.2.1. Critères de Simon

Quand alors stopper les recherches d'information particulières et comment déterminer le chemin global de la recherche ? Pour répondre à ces deux questions, il faut d'après Simon, déterminer deux « critères d'arrêt » :

> « Two kinds of stop rules are needed in a program having this structure: rules to stop exploration at dead positions that can be evaluated statistically, and rules to stop the entire process and select a move when a satisfactory one has been found » Simon 1972, p.168.

> « The latter needs to be examined more closely. If the alternatives in a choice situation are not given, but have to be discovered or invented, and if the number of possible alternatives is very

[62] Two concepts are central to the characterization : search and satisficing. If the alternatives for choice are not given initially to the decision maker, then he must search for them. Hence, a theory of bounded rationality must incorporate a theory of search », Simon 1978a, p.356.
[63] Simon 1978a, p.356
[64] Nous indiquons une distinction possible un peu plus loin entre « jugement moral » et « jugement éthique »
[65] Notamment mise en avant, en économie, par Akerlof 1970
[66] Comme chez Platon, où le plus haut degré de beauté est l'Idée de Beauté. Il faut ainsi réussir à atteindre l'idée du Réel.

large, then a *choice has to be made before all or most of them have been looked at* », *Ibid.*, p.168 (nous soulignons).

4.4.2.2. Critères leibniziens pour juger de la qualité de l'information

Dans une perspective leibnizienne de la connaissance, la qualité d'information peut être graduée de « moins informative » à « plus informative » de manière ordinale grâce au découpage dichotomique de la connaissance opérée par Leibniz dans ses « Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées » (in *Opuscules Philosophiques*) où l'un des enjeux principaux de ces textes[67] est de répondre au problème de rationalité limité suivant: *quelle peut bien être l'origine de l'erreur dans les créatures divines (hommes) ?* L'erreur ne vient pas de Dieu mais de nous car n'étant pas omniscients, notre pensée peut être susceptible d'erreurs. Afin de traiter ce problème, Leibniz utilise la méthode suivante : il effectue un découpage dichotomique de la connaissance afin de trouver de nouvelles idées, de juger le vrai et le faux et de se remémorer. Son but est ainsi de définir des critères informationnels afin d'éviter des erreurs dans l'usage de notre faculté de rationalité notamment lors de pesées de raisons (ai-je bien choisi les raisons, est-ce que je les pèse correctement ?) du calcul qui nécessite la mémoration de grandes quantités de données, par exemple dans l'exercice des trois sciences évoquées dans la section 1.2. Où les données informationnelles sont volumineuses puisqu'il s'agit de prendre en compte l'ensemble des possibles nécessaires et contingents, passés, présents et futurs.

Dès lors, en important cette analyse dichotomique en contexte éthique, l'enjeu devient le suivant : pourquoi observons-nous cette différence dans la qualité éthique des jugements de Dieu et des hommes ? Une réponse possible est la suivante : parce qu'il existe des critères de reconnaissance de la qualité de l'information éthique à traiter et que Dieu possède une connaissance parfaite de ces critères et qu'il sait parfaitement bien les utiliser.

Tandis que les hommes ne peuvent pas dépasser un certain niveau qualitatif dans le traitement des informations éthiques, les niveaux de la *notion obscure* ou celui de *connaissance claire* confuse.

Le premier et plus bas niveau de connaissance correspond au fait suivant :

> « (…) Elle ne suffit pas pour reconnaître la chose représentée. Ainsi je puis avoir un certain souvenir de quelque fleur ou de quelque animal vu jadis, trop peu cependant pour que je sois capable de le reconnaître s'il m'est présenté ou de le distinguer d'un animal qui lui ressemble », *Méditations sur la connaissance…*, p.15

Le second niveau, plus haut que le précédent correspond au stade où l'agent humain est incapable d'« énumérer une à une les marques » d'une chose bien que celle-ci en dispose et la distinguent des autres choses. L'idée de marque renvoie aux sens, à l'expérience[68] .

[67] À côté du second enjeu qui est d'apporter une réponse au problème suivant : *Qu'est-ce qui garantit la véracité d'une idée ?* Et d'y apporter une critique du critère cartésien de vérité, celui de l'évidence : ce qui se manifeste clairement et distinctement dans l'esprit. Leibniz, en tant que rationaliste modéré par rapport à Descartes, substitue à l'évidence, la raison et l'expérience (il est physicien et humaniste).

[68] Méditations sur la connaissance p.19

Dès lors, les hommes expriment ainsi des jugements éthiques qui seront eux-mêmes jugés de qualité éthique confuse. D'où le fait qu'il existe des « raisons cachées »[69] car l'homme ne peut pas accéder à la connaissance claire adéquate distincte intuitive. C'est pourquoi, les jugements éthiques des hommes sont *nécessairement injustes* selon quelque degré par rapport[70] à ceux de Dieu.

4.4.3. Coûts de recherche de l'information

D'après Varian :

> « L'obtention de l'information sur la qualité représente un coût », Varian 2011 p.806.

Quel est ce coût ? En important cette idée en éthique cela correspond à plusieurs phénomènes :

De manière générale, à l'ensemble des efforts éthiques et intellectuels à effectuer pour certifier la qualité de l'information (vérifier que le jugement est bien composé, qu'il n'est pas construit sur la base de contradiction, qu'il se réfère bien à la situation qu'il prétend juger, vérifier que les raisons qui le soutiennent (jusqu'à quel degré éprouver la qualité du jugement : raisons de niveau 1, 2, 3…n ?).

De plus, à la réactivation de la mémoire, se souvenir, un effort pour sortir de son habitude de jugement, chercher, peser les arguments pour ou contre, connaître un ensemble de données factuelles concernant la situation, faire l'effort de se demander ce que penserait Autrui (or autrui est pluriel, donc prendre en compte le pluralisme des positions, revoir la sienne comme faisant partie d'un ensemble – avoir conscience que son point de vue est un point de vue parmi un pluralisme -, effectuer des aller-retour sur ma position, etc.).

Enfin, il existe un coût lié à l'incertitude à propos de la quantité d'effort nécessaire à accomplir pour réviser de manière juste son jugement. Si un agent moral entre dans une nouvelle situation à juger, il n'aura aucune idée de la dispersion parmi les jugements moraux (l'écart entre les désaccords : plus cette distance est grande plus le désaccord est persistant) et n'aura ainsi aucune idée de la quantité d'effort à réaliser pour trouver les informations éthiques et factuelles nécessaires pour émettre le meilleur jugement moral possible.

4.4.4. Faiblesse de volonté et coûts

Par ailleurs, il peut exister un coût lié non pas à l'effort de recherche de l'information mais à celui de mettre en effectivité la volonté d'effectuer les efforts de recherche. En effet, dans les cas de faiblesse de volonté, l'agent peut refuser de s'informer comme une stratégie pour contrecarrer sa propre faiblesse de volonté dans un modèle temporel du soi. En effet, d'après Elster (2007) :

> « Il existe un raisonnement théorique intéressant, selon lequel un individu qui est sujet à un escompte hyperbolique de l'avenir peut avoir intérêt à ne pas s'informer de certains faits, même si l'information ne lui coute rien[71] », *Agir contre soi, la faiblesse de volonté* ,p.82.

[69] *Discours de métaphysique*, §1
[70] Cette notion de « rapport » est nécessairement impliquée dans une étude de celle d' « asymétrie ».
[71] Elster cite Carrillo et Mariotto, 2000, « Strategic ignorance as a self-disciplining theory »

De plus, parmi les autres stratégies[72] qui existent en l'individu pour contrecarrer sa faiblesse de volonté, existent aussi, celles qui visent à se dérober à certaines situations car

> « (…) Nous savons par l'expérience qu'une fois que nous nous y trouvons, nous ferons des bêtises », p.86.

Dès lors, il est possible que des agents en faiblesse de volonté refusent d'effectuer des efforts éthiques pour formuler leur jugement éthique ou évitent tout simplement de s'engager dans la possibilité de juger la situation qui se présente à eux en contexte éthique, ne voulant ou ne pouvant pas à cause de la faiblesse de volonté, supporter la responsabilité de l'incertitude éthique et des externalités positives mais aussi négatives (les dommages collatéraux provoqués par la parole) qui peuvent surgir à la suite de l'expression de son jugement.

Et même, d'après Elster, certains agents faibles au niveau de leur volonté vont même rendre par eux-mêmes plus coûteux l'action pour l'éviter[73], l'action pouvant correspondre à la fois à l'acte d'effectuer des recherches d'information mais aussi l'acte de l'expression du jugement et au préalable à l'action de la formulation du jugement à exprimer (impliquant notamment les actions de décision parmi les jugements possibles, etc.).

Enfin, ce type d'agents vont s'en remettre à des institutions afin qu'elles portent à leur place la responsabilité de leur propre faiblesse de volonté[74]. Cela peut prendre la forme de la raison paresseuse qui s'en remet directement à la conception conventionnelle et tronquée de Dieu qui voit en lui le déterminisme, mais aussi la forme de l'expert ou tout autre tiers comme institution qui viendrait supporter les risques de l'incertitude éthique et juger.

[72] Au total cinq stratégies présentées par Elster, 2007.
[73] Eslter 2007, p.88
[74] Elster, *op. cit.,* stratégie 5, p.88 et suiv.

Partie II : L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE DE L'HOMME

5. Asymétrie et incertitude éthiques dans le Livre de Job

Dans le chapitre 5, nous proposons une interprétation du Livre de Job[75] en montrant qu'il est possible d'en extraire les notions d'asymétrie et d'incertitude éthique. Cette lecture nous permet de montrer l'impact de ces deux phénomènes sur les jugements éthiques d'un homme qui a conscience des limitations de son être et de son environnement, c'est-à-dire de sa situation de dépendance envers Dieu, des limites de sa rationalité, de la présence d'incertitude et d'asymétrie. D'abord, nous présentons brièvement la structure du Livre de Job (5.1). Puis, nous montrons que le problème éthique de Job est un problème de vie, et que ce Livre ne saurait être une simple illustration (5.2). Ensuite, nous étudions les multiples révisions de jugements éthiques de Job à l'encontre de Dieu et ses efforts de recherche d'information éthique afin de comprendre le sens de ses souffrances. À ce propos, nous discutons l'idée de Kierkegaard à propos d'un critère qui permette d'évaluer la valeur éthique des jugements éthiques de Job (5.3). Enfin, nous mettons en évidence le rôle de la foi dans l'expression de jugements éthiques et dans la résolution de la question du mal, en l'occurrence des souffrances de Job. Contre ceux qui soutiendraient que la raison véritable des souffrances de Job est un pari entre Dieu et Satan et que Dieu fait gratuitement le mal, nous soutenons qu'il s'agit d'une épreuve. Mais, nous pensons que soutenir qu'il s'agit d'une épreuve est insuffisant pour comprendre les actions de Dieu. C'est pourquoi, nous proposons aussi une raison à cette épreuve (5.4).

5.1.Structure du Livre de Job

Le Livre de Job peut se présenter en trois grandes parties. Tout d'abord, la première partie est constituée de deux sous-parties, comprenant les deux paris entre Dieu et Satan. Puis, la deuxième partie est constituée d'un ensemble de discours entre les amis de Job et lui-même. Enfin, la troisième partie est constituée de deux discours entre Dieu et Job.

Dans la première partie, Dieu et Satan répètent deux paris : Satan met au défi Dieu de laisser faire souffrir Job afin de lui prouver qu'en souffrant Job reniera sa foi en Dieu et qu'ainsi ce n'était que de manière intéressée (parce que Dieu le bénit) que Job croyait en Dieu. Chaque pari entre Dieu et Satan s'identifie avec des épreuves réelles pour Job et constituent des « chocs d'information » dans la vie de Job.

Le premier défi entre Dieu et Satan constitue à faire souffrir Job au niveau matériel en faisant périr tout son bétail. Job *apprend* que son bétail périt par un messager :

> « Or, un jour que ses fils et ses filles mangeaient et buvaient du vin dans la maison de leur frère ainé, un messager vint à dire à Job : … », *Job* 1,13-15.

Comment Job peut-il avoir une certitude quant à la qualité de cette information transmise par le messager ? D'une part, Job croit le premier messager car ce dernier n'a vraisemblablement aucun

[75] À partir d'une lecture comparée du Livre selon les éditions suivantes : La Bible, tr E.Osty et J.Trinquet, Edition du seuil, Paris, 1973 ; Iyov, tr. G.Pell et commentaires de Rachi, Edition Gallia, 2008 ; La Bible Segond 21, Edition, Société Biblique de Genève, 2007.

intérêt à lui mentir. D'autre part, quatre messagers, qui n'ont pas communiqué entre eux, i.e. qui n'ont pas de relations dans le réseau informationnel, viennent annoncer des malheurs similaires concernant les biens de Job. La réaction de Job face à ce choc informationnel et à l'expérience de cette épreuve est le maintien de sa foi envers Dieu et ne commet pas de péché par la parole contre Dieu[76].

Le deuxième défi entre Dieu et Satan constitue à faire souffrir Job dans sa chair, à éprouver ainsi, en termes de Leibniz, le « mal physique ». Ce second pari s'identifie alors à une deuxième épreuve et un deuxième choc d'information pour Job, de type sensible. Le messager qui lui transmet cette information c'est la douleur elle-même qu'il commence à ressentir dans sa chair et Job reconnait les caractéristiques de sa maladie[77], un ulcère[78], et va se gratter au milieu de cendres afin de ne pas contaminer sa famille.

La troisième épreuve surgit lorsque sa femme l'incite à émettre un jugement éthique négatif à l'encore de Dieu, à le maudire[79]. Mais Job persiste encore dans ses jugements positifs à l'égard de Dieu.

Puis, il y a une transition vers la deuxième partie du Livre : Job reste silencieux pendant sept jours afin de faire le deuil tandis que ses amis sont arrivés, *a priori*, pour le soutenir. Puis, Job sort de son deuil et exprime ces paroles dures contre sa naissance :

> « Job prit la parole et dit : Périsse le jour où je fus enfanté, la nuit qui dit : « Un mâle est conçu ! », *Job* 3,3.

Dès lors, Job ne persiste plus dans son jugement positif à l'égard de Dieu ; au contraire, il le révise et exprime alors un jugement négatif contre Dieu, non pas directement, mais indirectement, en maudissant le jour de sa naissance, ce que Dieu lui a offert (donc il juge mal contre Dieu de manière parabolique). Et ensuite, il juge mal contre Dieu directement, réclamant l'indifférence de Dieu à son égard :

> « Ce jour, qu'il soit ténèbres, qu'Eloah, d'en haut, n'en ait cure, que sur lui ne brille aucune clarté » *Job* 3,4.

Après cette transition débute la deuxième partie du Livre où s'enchainent quatorze discours de ses amis et dix réponses de Job. Ces cycles de discours constituent, à notre sens, la quatrième épreuve de Job, qui, durant toutes ces discussions, éprouve le « mal métaphysique » au sens de Leibniz, c'est-à-

[76] *Job* 1,20-22. Ces paroles sont notamment évoquées par Kierkegaard qui a montré, ce nous semble, justement qu'il n'en consittue pas l'essence du Livre de Job, même si elles sont très belles :
« Job ! Job ! ô Job ! N'as-tu vraiment prononcé que ces belles paroles : « L'Éternel a donné, l'Éternel a ôté, que le nom de l'Éternel soit béni ! » (Job 1, 21) », *La répétition*, p.64.

« La grandeur de Job n'est donc pas d'avoir dit : « L'Éternel a donné, l'Éternel a ôté, que le nom de l'Éternel soit béni (Job 1,21) », ce que d'ailleurs il n'a pas répété », *La répétition*, p.76.

[77] *Job* 2,8
[78] Job 1,7
[79] *Job* 1,9

dire la limitation de son être, spécifiquement dans son incapacité à réduire la distance informationnelle avec Dieu et à comprendre le sens profond, ultime des trois premières épreuves (notamment la deuxième : l'épreuve de la souffrance de la chair), ou autrement dit, le sens de ces chocs d'information.

Enfin, la troisième partie est constituée de deux sous-parties correspondant aux deux interventions de Dieu en personne face à Job. Cette partie constitue la dernière épreuve de Job : le débat de justice face à Dieu en personne comme il l'avait désiré[80]. Dieu se manifeste à Job et s'exprime dans un langage commun avec les hommes afin que ce dernier puisse le comprendre. Dieu lui rappelle sa situation d'asymétrie par rapport à sa puissance, sa sagesse et sa bonté[81]. Puis, le second discours s'enchaine[82] et Dieu demande à Job s'il va persister dans sa parole injuste contre lui en lui rappelant son indépendance morale vis-à-vis des hommes. Job se rétracte, lui demande pardon pour ses paroles injustes, et désire le silence en matière d'éthique. Dieu, par sa bonté, lui donne pour double tous ses biens qu'il a perdu, allonge sa vie à cent quarante ans, lui fait retrouver toute sa famille et sa joie de vivre.

En conclusion, ces cinq épreuves auront fait naître une foi vive et bien plus grande en Job à l'égard de Dieu qu'avant ses épreuves.

5.2.Le problème de Job est un problème de vie : l'éthique de Job

Le livre de Job montre comment un homme « droit et intègre », qui craint Dieu et évite le mal[83] éprouve l'angoisse du mal métaphysique et comment il se bat contre l'asymétrie d'information, l'incertitude et ses propres limitations de rationalité et du langage pour chercher à comprendre le sens de ses souffrances et épreuves.

Du fait de ses souffrances physiques, et de « l'angoisse »[84], le problème de Job est un problème de vie, et selon Wittgenstein, c'est alors un problème éthique : donner du front contre la question des valeurs éthiques ; ici spécifiquement vouloir accéder à l'information éthique. Comme si Job disait : Dieu, donne-moi accès à ce que tu sais ! délivres moi de mon asymétrie afin que mon jugement soit complet, soit droit ! Et Dieu se manifestant aux yeux de Job, réduisant l'asymétrie entre Job et Dieu puisque Dieu lui partage, dans un langage humain, ce qu'il sait et ce que doit savoir Job pour juger de manière droite en matière éthique.

Mais comme Job souffre physiquement, sa propre recherche d'information subit nécessairement un biais émotionnel et en même temps montre que, de manière générale, il n'est pas possible

[80] *Job* 12,3 ; 13,24
[81] *Job* 38,1-3
[82] *Job* 40,8
[83] *Job* 1,1
[84] *Job* 3,24-26

d'exprimer un jugement éthique indépendamment d'une sensibilité morale[85]. Job est affecté par ses douleurs physiques et ses émotions morales donnent une direction informationnelle à son jugement éthique (la combinaison de ses idées éthiques – plutôt celles-ci que celles-là – est dirigée, influencée par notre état émotionnel[86]).

Ce qui sépare un jugement moral (qui correspond à l'expression d'une émotion morale) d'un jugement éthique, selon notre distinction[87], c'est bien la distance entre le fait de l'expérience émotionnelle et celui de l'expression du jugement éthique. Dans une perspective temporel, l'on peut dire ainsi que plus le temps passe, plus les émotions éthiques s'estompent et plus il devient propice de formuler un jugement éthique puis de l'exprimer. Souvent d'ailleurs, la colère nous fait exprimer des jugements éthiques que l'on regrette et révise par la suite : « je n'aurais jamais dû dire cela », « je n'ai pas voulu dire cela, pardon », etc.

Cependant, dans le cas de Job, la répétition de jugements identiques durant plusieurs débats dénote une persistance puisque le temps s'est écoulé, que les sensations de souffrance au début du texte ne sont pas aussi intenses que celles au moment où il prend la parole vers la fin du texte, et que pourtant il n'a pas révisé son jugement éthique négatif à l'égard de Dieu.

5.3. Collection des jugements de Job

5.3.1. Louange de Dieu

Dans un premier temps, malgré plusieurs chocs informationnels négatifs, Job ne renonce pas à croire que le monde a un Sens et qu'il doit y avoir une raison (il croit, pour ainsi dire, toujours à l'effectivité du Principe de Raison Suffisante) à tous ces événements qui le touche et continue alors à louer Dieu - à exprimer, par sa parole, un jugement éthique positif à l'égard de Dieu - bien que sa femme l'enjoigne de renier Dieu, de le maudire - d'exprimer un jugement négatif à son égard - et de mourir. Ainsi Job évite le mal éthique (l'injustice) car il ne prononce pas des paroles mauvaises : il ne commet pas de péché :

> « Nu je suis sorti du sein de ma mère, et nu j'y rentrerai. Hachem a donné, Hachem a repris, que le nom de Hachem soit béni ! », *Job* 1,21.
>
> « En dépit de tout, Iyov ne faillit point et n'imputa pas d'injustice à Dieu », *Job* 1,22.
>
> « Sa femme lui dit : « Persévères-tu encore dans ta piété ? Renie Dieu et meurs ! », *Job* 2,9-
>
> « Mais Job lui répondit : « Tu tiens le langage d'une folle. Nous acceptons le bien de la part de Dieu, et nous n'accepterions pas aussi le mal ? » En dépit de tout, Iyov ne pécha pas avec ses lèvres », *Job* 2,10

[85] *Job* 6,26 ; 7,11
[86] De même en art, notre jugement artistique est influencé par notre état émotionnel esthétique (par notre jugement esthétique).
[87] Voir notre section 7.1.1

5.3.2. Révision du jugement : le péché par la parole

Cependant, dans un second temps, Job condamne Dieu (révise alors son premier jugement), apercevant que tous ses efforts pour tenter de trouver le sens à ce qui lui arrive sont vains. En effet, bien qu'avoir passé sept jours en silence à prier et penser ainsi le sens[88] et l'origine de ses peines, Job ne voit aucun sens qui a du sens : en même temps qu'il abandonne ses efforts pour comprendre le Sens, il pêche contre Dieu :

> « Après cela [7 jours et 7 nuits dans le silence], Iyov ouvrit la bouche et maudit le jour de sa naissance. Iyov prit la parole et dit : Périsse le jour où je suis né, la nuit qui a dit : « Un homme a été conçu ! », *Job* 3,1-3.

Puis s'enchainent plusieurs débats avec ses amis qui tentent de le ramener à la raison, i.e. à la foi dans l'existence d'une raison finale, dans l'existence de Dieu et du Sens de la vie[89].

Et, le péché que Job commet n'est pas tant d'imputer à Dieu la cause finale de ses maux que de la juger *injuste* sans en avoir compris le sens profond, puisque ce sens est hors des états du monde[90] et que l'homme ne peut pas y avoir accès par la limitation de l'ensemble ses facultés de connaissance[91] et de langage[92].

Enfin, nous retrouvons chez Job la thèse de Leibniz évoquée dans la partie I de notre écrit selon lequel, du fait des limites de l'homme et de sa situation asymétrique, tous ses jugements qui visent au juste contiennent quelques degrés d'injustice[93].

5.3.3. Révision finale : pardon et foi vive en Dieu

À ce titre, le cas de Job nous apprend à quel point l'asymétrie peut impacter la qualité d'indication d'un jugement éthique et montrer que les bases informationnelles sur lesquelles repose le jugement ne sont pas si claires et distinctes mais confuses quand il s'agit d'un homme.

Job ne sachant pas pourquoi tout ce qui lui arrive lui arrive malgré tous ses efforts pour chercher à comprendre finit par réviser une première fois son jugement éthique à l'égard de Dieu et passer de louanges à son égard à une condamnation jusqu'à ce que Dieu se révèle à lui et par la grandeur de son omnipotence et son omniscience (lui décrivant toutes les grandeurs qu'il a créées et demandant à Job de le lui expliquer) l'amène à reconnaître l'injustice contenue dans son jugement éthique et demande pardon à Dieu (révision finale de son jugement) :

> « 1. Hachem répondit à Iyov, il dit : 2. Le censeur du Tout-Puissant *persistera*-t-il à récriminer contre lui ? Le critiqué de Dieu répondra-t-il à tout cela ? 3. Iyov répondit à Hachem, il dit : 4. Hé quoi ! je suis trop peu de chose : que te répliquerai-je ? Je mets ma main sur bouche. 5. J'ai parlé une fois…je ne prendrai plus la parole ; deux fois…je ne dirai plus rien », *Job*, 40,1-5.

[88] Cela nous fait penser à l'idée de Wittgenstein selon qui : « La prière est la pensée du sens de la vie » où le nom du « sens » est « Dieu », Wittgenstein L., « 11.6.16 » in *Carnets 1914-1916*. Voir ci-dessous, section 6.2.1.
[89] *Job* 3,1-38,1
[90] Voir section 2.2 et 6.2.3
[91] Voir chapitres 2 et 3
[92] Voir chapitre 6
[93] Voir section 2.4.

L'argumentation de Dieu est très intéressante car elle ne constitue pas un choc d'information dans le domaine éthique mais dans d'autres domaines et vise à montrer l'ignorance de Job par rapport lui-même, i.e., à rappeler la situation d'asymétrie généralisée dans laquelle Job se situe par rapport à lui dans divers domaines de la connaissance : biologique, mystique, scientifique, etc. sans évoquer la connaissance éthique[94].

Autrement dit, Dieu n'a pas besoin d'en arriver ici et surtout, comme l'a montré Leibniz, Dieu ne doit rendre de compte à personne et n'a donc pas à dévoiler à Job que la cause apparente de ses souffrances est un pari fait avec Satan et que surtout, la cause réelle des souffrances de Job est, il nous semble, le fait que Job, n'avait pas encore connu le nombre suffisant d'*épreuves* pour éprouver la foi vive[95], c'est-à-dire pour connaître la confiance absolue dans les perfections divines.

Ainsi Job, prenant conscience de cette asymétrie en vient à réviser une nouvelle fois son jugement à l'égard de Dieu en finalement le louant et le craignant bien plus profondément qu'au début du texte :

> « Oui, je me suis exprimé sur ce que je ne comprenais pas, sur des choses trop merveilleuses pour moi, que je ne connaissais pas », *Job* 42,3.

> « Je ne te connaissais que par ouï-dire ; mais maintenant je t'ai vu de mes propres yeux. C'est pourquoi je me rétracte et me repens sur la poussière et sur la cendre », *Job* 42,5-6.

5.3.4. Asymétrie et recherche d'information

Tout d'abord, on remarque la position d'asymétrie de Job à plusieurs endroits du livre. Par exemple, lorsqu'il pose la question suivante à Dieu :

> « Combien ai-je de fautes et de péchés ? Apprends-moi mon forfait, mon péché » *Job* 13,22-23[96].

Cela veut dire qu'il ne sait pas lui-même ; il ne peut compter ou se rappeler de toutes ses fautes. En effet, elles sont innombrables pour sa raison : spécifiquement, pour ses capacités d'attention (puisque les fautes humaines se multiplient dans des détails de la vie quotidienne) et de mémoire (Job ne peut retenir ou faire une liste de toutes ses fautes). Et même, peut-être qu'il ne sait pas trancher parmi tous ses actes accomplis, entre ceux qui relèvent du péché et ceux qui relèvent du non-péché[97].

De plus, Job ne sait pas quels seront les futurs possibles car il ne maitrise pas la science de la vision :

> « Quelle est donc ma force pour que je reste dans l'attente ? Quel doit être ma fin pour que je prenne patience ? », *Job* 6,11

[94] *Job* 38,1-42,1

[95] De même, dans le cas d'Abraham, Dieu sachant tout, savait aussi à l'avance qu'Abraham possède la foi vive mais aussi qu'Abraham ne le savait pas ; on peut soutenir qu'elle était ainsi présente en lui *virtuellement* mais encore *actualisée.* Dès lors, l'épreuve d'Isaac se présente à Abraham non pas pour tester sa foi *par rapport à* Dieu (car ce dernier connaît sa nature et son intensité) mais pour faire tester sa foi *par rapport à* lui-même et faire découvrir aux yeux d'Abraham la foi vive qu'il a en a lui mais qu'il ne savait pas encore car il était en situation d'asymétrie par rapport à lui (raisons en soi mais non accessible par soi directement mais indirectement par un processus réfléxif).

[96] Et aussi *Job* 10,2-3.

[97] *Job* 7,20 ; 9,20-21

5.3.4.1. Efforts de recherche du sens de Job

De plus, on remarque aussi que Job effectue des efforts de recherche d'information éthique car il *multiplie* les questions « pourquoi » pour sonder les raisons et motivations qui poussent Dieu à s'acharner[98] contre lui mais ne trouve rien dans ses recherches qui justifieraient, à ses yeux d'humain, l'attitude de Dieu à son égard, après l'avoir tant aimé et protégé.

Job ne « voit » pas dans sa conduite ce qui est mal et qui justifierait ses souffrances physiques affligées par Dieu, et pense ainsi qu'il « multiplie gratuitement [ses] blessures »[99]. La notion de « voir », lier à celle de « percevoir » nous semblent très importantes car cela veut dire que Job ne peut pas voir dans l'ensemble informationnel[100] (par exemple la série des causes et conséquences de ses actions, pensées) ce qui est mal de la même manière que Dieu :

> « As-tu des yeux de chair ? Vois-tu de la même façon que voient les hommes ? », *Job* 10,4

Ainsi, la raison divine se loge au-delà de toutes les combinatoires humaines possibles : dans toute l'arborescence des possibilités que la raison de Job peut produire en s'appuyant sur la logique, les probabilités, la mémoire, ce dernier ne peut percevoir aucune raison finale, aucune « signification ultime » (expression de Wittgenstein) qui pourrait justifier la valeur de tel ou tel état de faits.

5.3.4.2. Critères de qualité du jugement de Job : sa constance

Comment un agent peut savoir que son jugement éthique est plus ou moins juste quand il l'exprime dans un environnement d'incertitude éthique[101] ? Job croit qu'il a raison, tout en sachant qu'il sait qu'il ne peut avoir raison contre Dieu[102] (telle est la tension) et que les discours de ses amis sont sans valeur car ils se raillent de lui au lieu de prêter plus d'attention à son cas[103].

Dans le cas de Job, le critère qui permet de juger de la qualité de son jugement c'est sa constance, sa persistance dans son jugement contre Dieu. Cette persistance force son auditoire à porter plus d'attention à son cas, à analyser et examiner plus profondément les raisons qui le poussent à maintenir son jugement. Et, cette persistance de Job n'a de valeur que parce que les raisons de son jugement sont mises à l'épreuve dans plusieurs débats et qu'à chaque fois, il montre de quelle manière son jugement à son égard (il clame son innocence) et celui à l'égard de Dieu (Dieu est injuste à mon égard car je suis innocent) pourraient être justifiés[104]. L'on ne peut jamais dire : « sont justifiés » à

[98] *Job* 7,11-17 ; 9,17-18
[99] *Job* 9,17 ; par ailleurs nous retrouvons aussi l'idée d'indépendance physique, métaphysique et morale de Dieu évoquée en partie I dans *Job*, 9,19 : « S'agit-il de faire preuve de force, il est là ! S'agit-il de jugement [il dira] : « Qui pourrait m'assigner ? »
[100] Voir notre chapitre 4 à propos de cette notion introduite.
[101] *Job* 9,20-21
[102] *Job* 4,17 ; 9,2-13
[103] *Job* 16,20. Toutefois, on peut nuancer les propres propos de Job car certaines de ses pensées sont aussi exprimées par d'autres de ses amis, par exemple Tsophar de Naama en 11,2-9. Mais, c'est surtout dans la *manière* d'exprimer ces paroles que l'opposition entre Job et ses amis est la plus franche et ce peut être la manière d'exprimer ces paroles que vise Job : ses amis s'expriment sans lui prêter attention et comme « plaquent » des discours déjà préparés à la situation. Voir *Job* 13,7-10 ; 16,20.
[104] *Job* 27,3-4 ; 31,33-34

cause de cette incertitude et de la nature humaine (tandis que la perfection et la certitude le permettraient).

La constance de Job en lui-même est la garantie d'une transparence de son intention globale pure qui est de chercher la vérité à propos des raisons à ses événements et il semble que c'est toujours en craignant et aimant Dieu qu'il en vient à le condamner[105] tout en sachant que cet acte n'est pas juste[106] mais qu'il est plus juste que s'il renonçait à sa propre expérience de l'asymétrie et de ses propres limites de connaissance pour adopter une position artificielle d'un observateur extérieur à lui-même qui clamerait d'emblée: « Seul Dieu sait »[107] car alors cela reviendrait à renoncer à être ce qu'il est, un homme élu, i.e., une créature limitée, qui sachant ses limites, cherche à les repousser.

D'ailleurs Kierkegaard soutient que la qualité éthique (« la justice de sa cause ») du jugement éthique de Job tient à son obstination épurée de toute prétention à adopter la position d'un autre (« cette prétention contre toutes les considérations humaines ») et à son courage de vivre les conséquences des limites de son asymétrie, de sa raison, de sa qualité ontologique d'être humain[108] :

> « Le secret, la force vitale, le nerf, l'idée de Job, c'est qu'il a raison malgré tout. Il excipe par cette *prétention* contre toutes les considérations humaines ; *sa constance inébranlable prouve le bien-fondé et la justice de sa cause.* (…) On allègue contre lui tout *argumenta ad hominem* [Tout argument s'adressant à l'homme en question], mais *il maintient hardiment sa conviction*. Il prétend qu'il est en bonne intelligence avec l'Éternel ; *il se sait innocent et pur au fond de son cœur, où il le sait aussi avec l'Éternel ;* pourtant, toute la réalité le réfute », *La répétition,* p.74-75 (nous soulignons)

Et plus loin, Kierkegaard d'insister sur la persistance éclairée de Job dans son jugement :

> « Mais Job reste *inébranlable*. Sa prétention est une espèce de passeport grâce auquel il laisse le monde et les hommes ; c'est une *créance* que les hommes protestent, mais que Job n'annule pas », *La répétition,* p.76 (nous soulignons)

Job fait alors partie des élus qui connaissent profondément leur condition d'être humain et jugent en sachant leurs limites. Nous pensons ainsi que le signe de l'élection divine se repère à celui qui a la conscience profonde d'être limitée et que ce savoir ne provoque pas en lui de sentiment d'inhibition mais au contraire le pousse à donner du front contre ses bornes. Et, Kierkegaard avance que sa persistance, bien que nécessairement injuste face à Dieu (comme évoqué à partir de Leibniz[109]) témoigne du courage de connaître sa condition ontologique[110] :

> « Job maintient sa prétention qu'il a raison. Il témoigne par-là du noble courage de l'homme qui connaît sa condition », *La répétition,* p.76

5.4. Asymétrie, foi et jugement

[105] *Job* 13,10
[106] *Job* 4,17 ; 9,2-4 ; 9,15
[107] *Job* 13,7-10
[108] *Job* 9,14
[109] Voir section 2.4
[110] Et cela fait échos au précepte socratique qui nous enjoint de se souvenir que l'on sait ne pas savoir et à celui Kantien, le « Sapere Aude ! », qui nous invite à avoir le courage de tester nos propres limites dans la connaissance, à les repousser en les *éprouvant*, comme Job *éprouve* ses propres limites.

La condition asymétrique de l'homme le force soit à croire en lui fermement, à faire vivre sa foi de Dieu comme un feu en lui, soit à y renoncer complètement. Les épreuves de Job le poussent dans les deux directions et alors les deux possibilités s'offrent à lui. D'abord, il persiste dans sa foi, puis cette dernière décroît, avant finalement de la retrouver plus intensément grâce au miracle de la vision de Dieu.

A ces variations d'intensité d'adhésion à sa propre foi religieuse l'on peut superposer les variations de ses jugements éthiques puisque les moments où il persiste dans sa foi coïncide avec celui où il émet un jugement positif éthique à l'égard de Dieu[111]. Puis, le moment où il semble y renoncer, il exprime des jugements négatifs[112]. Enfin il révise ses jugements négatifs pour éprouver à nouveau la foi vive en Dieu et exprimer des jugements éthiques positifs à son égard. L'on fait remarquer que Job se bat contre lui-même en se battant contre sa situation d'asymétrie et indirectement à affronter Dieu mais cet affrontement ne vise jamais à renier Dieu et ne plus avoir la foi mais Job cherche à savoir comment il peut exprimer de manière vive sa foi, avoir ainsi une confiance illimitée en Dieu sachant ces épreuves de souffrance qu'il doit endurer.

5.4.1. La foi de Job fondée en raisons

Au niveau humain, il semble alors plus juste de s'opposer à Dieu avec des raisons que défendre Dieu sans raisons[113] : la foi doit être ainsi fondée en raisons et à partir de la liberté humaine. Cela rejoint ainsi la pensée de Leibniz condamnant la « raison paresseuse », qui, comme un sophisme attribue immédiatement à Dieu toute la détermination des états des faits sans avoir fait les efforts rationnels de reconstruire des possibles ensembles de possibles qui conduisent à ces faits sans en avoir éprouvé ses limites[114].

De plus, la liberté est bien nécessaire pour pouvoir juger de la valeur éthique des jugements éthiques des hommes - dans notre cas de Job - comme le soutient Leibniz :

> « (…) La liberté est jugée nécessaire pour que l'homme puisse être jugé coupable punissable », *Théodicée*, §1, p.103.

Chez Kierkegaard, nous retrouvons aussi cette condamnation du sophisme où il montre que Job dénonce par sa propre argumentation les sophismes défendus par ses amis et décide non plus de continuer à s'adresser à ses amis mais à Dieu directement[115] :

> « Toute explication humaine n'est à ses yeux qu'une erreur, et toute ma misère n'est pour lui vis-à-vis de Dieu qu'un *sophisme* qu'il ne peut lui-même résoudre, mais dont il se console en pensant que Dieu le peut. » *La répétition,* p.74-75,

De plus, l'auteur fait bien remarquer que même dans son opposition à Dieu, Job continue toutefois de le craindre :

[111] *Job* 1,20-22
[112] En *Job*, 3,1-4, Job condamne le jour où il est né, autrement dit il aurait aimé ne pas naitre, il refuse ainsi la vie que lui a offerte et en cela pêche contre lui.
[113] *Job*, 10,1
[114] *Théodicée*, préface, p.30-32
[115] Par exemple voir *Job* 13,23

> « Ta parole recèle la force et ton cœur la crainte de Dieu, même quand tu gémis, quand tu protèges ton désespoir contre tes amis (…) » *La répétition,* p.65

Par ailleurs Kierkegaard fait aussi à remarquer que les défenses de Dieu de ses amis ne sont véritablement que peu informées car au lieu d'éprouver par empathie les souffrances de Job, de chercher à expérimenter des degrés supplémentaires de la réalité en termes de Leibniz, ils se contentent de répéter des défenses déjà connues dans l'Ancien Testament sans prendre en compte véritablement la position de Job :

> « Ta parole recèle la force et ton cœur la crainte de Dieu, même quand tu gémis, quand tu protèges ton désespoir contre tes amis prêts à t'assaillir de leurs discours comme des brigands, même quand, excédé de leurs propos, tu réduis leur sagesse à néant et méprises leur défense de l'Éternel, semblable aux misérables arguties d'un vieux laquais ou d'un habile ministre », *La répétition,* p.65.

Comme évoqué dans notre partie I, où Dieu étant la substance suprême, il contient la totalité des degrés de la réalité, c'est-à-dire qu'il possède en lui-même l'ensemble des points de vue de tout le monde, i.e., » d'autrui », tandis que l'homme, du fait de sa limitation, possède une aussi limite dans sa capacité à éprouver la position d'autrui, en l'occurrence les amis de Job n'éprouvent pas dans leur chair, par empathie, les souffrances de Job. Il ne s'agit évidemment pas d'avoir soi-même la lèpre pour éprouver de l'empathie mais de faire un effort pour éprouver, par une distance, la situation, la réalité d'autrui afin d'améliorer la qualité informationnelle de ses jugements éthiques. Dès lors, les amis de Job adoptent des positions, des thèses conventionnelles au niveau de l'Ancien Testament de la conception de la justice de Dieu sauf pour le plus jeune d'entre eux, Elihu qui semble, le plus, avoir conscience à l'esprit sa propre limitation originelle[116] .

Ainsi, en adoptant ces postures, ses amis se protègent certes de l'expérience de la douleur par empathie mais n'expérimentent pas la liberté consciente telle que l'éprouve Job, dans sa recherche de l'absolu qui va au-delà des conventions et de ce qu'il se dit à propos de la conception de la justice de Dieu tout en sachant que Dieu est tout-puissant et qu'il est impossible d'avoir raison face à lui[117]. Ainsi, en affirmant son individualité au lieu de se résigner au silence[118] en cherchant à accomplir par sa propre raison le chemin théorétique et existentiel qui le conduit à chercher ce qu'est la justice de Dieu sachant les quatre épreuves qu'il a connu, Job affirme sa liberté qui signale sa tendance ontologique d'aller au-delà de ses propres limites, comme s'il voulait avoir accès à une position extérieure au monde pour en comprendre son sens[119]. D'ailleurs, Kierkegaard soutient que :

> « Sa grandeur réside en ce que, chez lui, la passion de la liberté ne se laisse pas paralyser ou calmer par un sophisme. Dans des circonstances analogues, cette passion est souvent étouffée chez l'homme à qui la pusillanimité et une conscience de scrupuleux angoissé font croire qu'il souffre à cause de ses péchés quand ce n'est en rien le cas. Un tel homme manque de la constance nécessaire pour aller jusqu'au bout d'une idée quand le monde s'acharne à le contredire », *La répétition,* p.74-75.

[116] *Job,* 32,1-37,24
[117] *Job,* 9,2-13
[118] *Job*, 9,10-12
[119] Nous reviendrons sur ce point au chapitre 6 en discutant les thèses de Wittgenstein à propos de l'éthique comme absolu

Dès lors, il semble qu'un jugement éthique fondé en raison s'apparente *in fine*, à une conviction la plus informée possible et fondée sur les exigences de liberté et véracité qui, dans le cas de l'incertitude requiert de la part de l'agent humain d'accepter soi-même de porter la responsabilité de cette incertitude et donc d'être plausiblement amené à éprouver l'angoisse issue de cette incertitude. C'est-à-dire, accepter d'être dans une situation inconfortable, d'être sur la limite entre la croyance en l'effectivité du principe de raison suffisante et la non-croyance de ce principe, i.e., entre la croyance que la vie possède un sens et la croyance en l'absurdité de la vie[120].

5.4.2. Jeu entre Dieu et Satan ou épreuve de foi ?

Job ne sait pas jusqu'à la fin que Dieu l'a mis à l'épreuve. Il ne le saura d'ailleurs jamais explicitement. La raison est cachée à ses yeux et Dieu ne la lui révèle pas. La seule manifestation de Dieu aux yeux de Job suffit pour compléter son expérience éthique et lui faire voir le Sens de l'éthique. Dieu n'a pas besoin de le révéler à Job et d'ailleurs, nous ne sommes même pas en droit de l'exiger car Dieu est moralement indépendant comme nous l'avons vu avec Leibniz et que seuls les hommes dépendent de Dieu.

Avec une première lecture du livre de Job, un premier niveau d'information est atteint dans la compréhension des événements de Job : nous savons dès le départ que Satan met au défi Dieu d'éprouver la foi de Job et que celui-ci accepte :

> « Hachem répondit au Satan : « Eh bien ! tout ce qui lui appartient est en ton pouvoir ; seulement, tu ne le toucheras pas lui-même. » Et le Satan se retira de devant la face de Hachem », *Job*, 1,12.

Puis, à la suite du premier défi, Satan se manifeste à nouveau devant l'assemblée de Dieu et il est écrit :

> « Hachem dit au Satan : As-tu porté ton attention sur mon serviteur Iyov ? Certes, il n'a point son pareil sur la terre, tellement il est un homme intègre et droit, craignant Dieu et évitant le mal. Il persiste encore dans sa piété, bien que tu m'aies incité à le ruiner sans motif », *Job,* 2.3.

On remarque qu'à la fin de la première épreuve, i.e., du premier choc informationnel, Dieu sait que Job persiste dans son jugement positif à son égard puisqu'il est écrit : « Il persiste encore dans sa piété ». De plus, il semblerait que ce soit pour *jouer* avec Satan que Dieu accepte le parti car il est dit : « bien que tu m'aies incité à le ruiner sans motif ». Ainsi, à la question de Kierkegaard,

> « (…) Comment l'individu sait-il qu'il s'agit d'une épreuve ? », *La répétition,* p.76.

Il convient de se demander si Dieu lui-même ne met pas Satan dans une position d'asymétrie d'information et que même pour ce dernier les raisons de Dieu sont cachées : Dieu fait croire à Satan qu'il accepte son pari « sans motifs » alors qu'en réalité, les intentions de Dieu sont de mettre à l'épreuve Job pour l'aider à éprouver en lui une « foi vive »[121]:

> « Comment maintenant expliquer cette prétention de Job ? Voici : tout cela est une épreuve », *La répétition,* p.76.

[120] *Job*, 9,20-22
[121] On utilise ici la distinction entre « foi vive » et « foi finale » proposée par Leibniz, cf. *ET.*

Mais là aussi, nous sommes nous-mêmes conscients que c'est notre volonté de chercher du sens dans ce qui est à notre raison imperméable, les intentions de Dieu, et un sens qui a du sens qui nous pousse à voir dans ces écrits bibliques une métaphore cachant la véritable raison ; et penser que Dieu a la volonté conséquente de faire du mal pour le mal nous parait insensé.

Ainsi, les commentaires théologiques révèlent aussi nos conceptions de Dieu et signalent le rapport entre la *foi* et la *volonté de croire*. Nous croyons que l'intention fondamentale de Dieu est d'être bon envers Job. Et nous pensons que la volonté de Dieu envers les hommes est que ces derniers doivent chercher le sens ultime tout en sachant qu'ils ne pourront pas l'atteindre. Cette situation d'espoir vain et de recherche nécessaire est une caractéristique ontologique de l'homme. Cette situation est peut-être absurde observée d'ici, de l'extérieur mais elle n'est en réalité éprouvée comme telle que lorsque l'homme cesse de chercher. Enfin, d'après Leibniz :

> « *Quelques fois* les maux métaphysiques et physiques (par exemple les imperfections dans les choses et les maux comme châtiments de personnes) deviennent donc des biens subsidiaires, en tant que moyens pour de plus grands biens », Opuscules philosophiques, *La Cause de Dieu*, p.255 (nous soulignons)

Ce « quelques fois » marque bien l'existence d'incertitude dans l'apparition du phénomène qu'il décrit. Et, cette incertitude se retrouve aussi chez Job : à la fin, après avoir passé l'épreuve, son bien est multiplié par deux, sa vie rallongée jusqu'à cent quarante ans, et est couronnée de succès, d'une grande descendance, etc.

Mais Job ne le savait ni avant ses souffrances, ni pendant qu'il souffrait des maux physiques (la souffrance de la chair) et métaphysiques (la souffrance de l'impuissance face à sa propre incompréhension qui est signalée par l'angoisse). Job ne pouvant souffrir à proprement parler de « souffrance morale » car cela reviendrait à reconnaître que Job expérimente le mal moral ; or comme la raison suffisante de cet état du monde est Dieu, cela reviendrait à prêter à Dieu la volonté antécédente de faire le mal, ce qui irait contre la bonté divine (cf. *La Cause de Dieu) :*

> « Mais le mal moral ou le mal de coulpe n'a jamais la fonction de moyen ; car, ainsi que nous en avertit l'Apôtre, il ne faut pas faire le mal afin qu'il en arrive un bien. Tout au plus le mal a-t-il parfois la fonction d'une condition dite *sine qua non* ou d'une condition inséparable et concomitante, c'est-à-dire sans laquelle un bien qui doit être réalisé ne saurait être obtenu. Mais l'empêchement du mal fait lui-même partie du bien à réaliser », *La Cause de Dieu*, p.255.

Il y a nécessairement des questions qui restent sans réponses. Comment est-il possible que Dieu puisse-t-il être « fier » de présenter son serviteur à Satan ? Qu'a-t-il besoin d'être « fier » face à un autre, qui plus est face au mal ? Comment Satan pourrait-il exister si Dieu existe et a créé le monde ? (Cette question rejoint le problème du mal). Comment un entretien entre Dieu et Satan pourrait-il exister ? (1,6-12).

C'est que l'idée que « Dieu fait un pari avec Satan » soit la raison suffisante, nous parait *insensée* et contraire à la gloire de Dieu qui ne peut vouloir le mal moral[122] que nous sommes contraints à chercher d'autres raisons.

[122] Voir Leibniz à propos de la bonté de Dieu (volonté) dans *La Cause de Dieu*

6. L'expérience de l'absolu et les limites du langage

Dans le chapitre 6, nous discutons les thèses de Wittgenstein sur l'éthique et les limites du langage afin de poursuivre notre analyse du Livre de Job et notre étude de l'expérience éthique des agents humains. À travers cette discussion, d'une part, nous poursuivons notre démonstration de la limitation de la rationalité des agents humain en montrant que ses limites ne concernent pas seulement le fonctionnement des facultés telles que les capacités d'examen, de vision, de calcul, d'attention, et de juger mais aussi le fonctionnement d'une faculté primordiale qui permet d'exprimer ces facultés rationnelles : le langage. D'autre part, nous étudions l'expérience éthique. Pour cela, nous présentons la conception du langage de Wittgenstein à partir d'une analyse du *Tractatus* et spécifiquement, des thèses qui concernent le rapport en science, logique et éthique et l'éthique en elle-même (6.1). Puis, nous montrons que chez Wittgenstein, comme chez Leibniz[123], nous retrouvons l'idée d'une dépendance asymétrique originelle de l'homme envers Dieu (6.2). Enfin, nous étudions les limites du langage dans l'expérience éthique qui est ontologiquement nécessaire mais aussi surnaturelle, mystique et cosmologique, ce qui la rend insaisissable par une rationalité limitée. Cette étude nous permettra de poursuivre notre lecture du livre de Job et de montrer le rôle de la parole éthique sur les frontières du monde (6.3).

6.1. La conception du langage de Wittgenstein

Pour Wittgenstein, il existe une séparation claire entre science, logique et éthique. En effet, la science est la seule à pouvoir produire des propositions sensées (*Sinnvoll*), c'est-à-dire qui décrivent le monde. Ces propositions peuvent être vraies ou fausses — cette possibilité garantit leur sens — et peuvent correspondre à des faits positifs ou négatifs, i.e., à la réalité — elles ont alors une signification-. Ensuite, la logique n'a affaire qu'à des propositions vides de sens (*Sinnlos*) mais qui *montrent* tout de même la structure générale des propositions, leur forme logique, indiquent leur place dans l'espace des faits. Ainsi, les propositions logiques indiquent ainsi quelque chose qui peut être dit. Enfin, l'éthique n'est constituée que de propositions dépourvues de sens (*Unsinnig*), i.e., des propositions qui indiquent quelque chose qui ne peut être dit.

6.1.1. Structure des propositions 6.4-6.45 du *Tractatus*

Tout d'abord, la série des propositions de 6.4-6.45 arrivent vers la fin du *Tractatus*. Wittgenstein a déjà présenté les six aphorismes où les deux premiers aphorismes décrivent le monde comme l'ensemble de toutes les connexions possibles entre les choses (le monde est la totalité des faits et les faits sont les connexions possibles entre les choses): le troisième présente la pensée comme une image logique des faits, et l'ensemble des faits correspondant à la totalité du monde, comme image de la totalité du monde; le quatrième soutient la thèse d'une réciprocité entre ce qui est pensable et exprimable (comme annoncée subtilement dans l'Avant-propos du *Tractatus*); le cinquième présente la

[123] Présenté en 2.2

possibilité de donner la forme logique générale des pensées, le sixième aphorisme présente la forme elle-même et le dernier conclut le livre en soutenant que ce sur dont on ne peut parler, il faut le taire.

Ensuite, en ce qui concerne l'articulation des aphorismes 6.4 - 6.45 entre eux, l'on peut dire qu'un poids plus important est accordé aux aphorismes 6.42 et 6.43 en respectant la méthode d'analyse des aphorismes énoncée par Wittgenstein lui-même à la première page du *Tractatus*. C'est-à-dire que plus d'*éclaircissements* sont apportés pour ces deux aphorismes. En effet, d'après la disposition des aphorismes on peut observer ci-dessous cette importance :

- 6.4
    - 6.41
    - 6.42
        - 6.421
        - 6.422
        - 6.423
    - 6.43
        - 6.431
            - 6.4311
            - 6.4312
        - 6.432
            - 6.4321
    - 6.44
    - 6.45

Mais, il faut prendre en compte aussi que la proposition 6.421, par exemple, est importante pour l'analyse de notre texte bien que devant être un simple éclaircissement de moindre importance que 6.43 lui-même. Il faudra ainsi prendre en compte une certaine flexibilité dans le respect de cette règle d'estimation de la valeur des aphorismes.

6.1.2. Analyse des propositions factuelles

Tout d'abord, toutes les propositions factuelles ont la même importance en ce qui concerne leurs sens et significations : « Toutes les propositions on même valeur » (6.4). En effet, elles sont toutes dans une relation d'image avec les faits du monde, relation garantie par la forme logique commune à la structure des faits et des propositions. C'est ainsi que dans « le livre du monde » qui contiendrait, grâce à l'omniscience d'un individu, une description (donc contingente) de tous les faits du monde, tous ceux-ci :

> « Seraient en quelque sorte au même niveau, et de même toutes les propositions seraient au même niveau. Il n'y a pas de proposition qui, en quelque sens absolu, soit sublime, importante ou triviale ».

En effet,

> « (…) tout ce que nous voyons pourrait aussi être autre. Tout ce que, d'une manière générale, nous pouvons décrire, pourrait aussi être autre. Il n'y a aucun ordre a priori des choses » (5.634)

Alors, le terme *valeur* dans 6.4 fait référence à la valeur relative car aucune valeur absolue ne peut être exprimée par une proposition sensée. En effet, la valeur absolue renvoie à l'éthique qui ne se

laisse énoncer (6.421) tandis que la valeur relative concerne les faits dans le monde, à la contingence du monde. Ainsi,

> « Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en *lui* aucune valeur — et s'il y en avait une elle serait sans valeur. S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier (…) » (6.41).

Autrement dit, 6.4 affirme que toutes les propositions qui concernent les faits du monde auraient pu ne pas avoir lieu puisque les faits eux-mêmes auraient pu ne pas avoir lieu :

> « (…) Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel » (6.41)

C'est-à-dire que tout *état de choses* aurait pu ne pas avoir lieu. Tandis que l'éthique ne peut pas ne pas avoir lieu, elle est nécessaire. Dès lors, l'éthique a une valeur supérieure aux propositions factuelles mais cette valeur absolue rend sa nature *insaisissable* par le langage car le langage humain est limité :

> « C'est pourquoi, il ne peut pas y avoir de propositions éthiques. Les proposions ne peuvent rien exprimer de Supérieur » (6.42).

Ce qui est supérieur, absolu, nécessaire, éthique ne peut ainsi pas s'exprimer car tout comme il ne peut pas exister de métalangage qui puisse énoncer la forme logique, il ne peut pas exister de structure logique qui permettrait d'exprimer naturellement l'éthique. En effet, face à l'objection qui soutiendrait que :

> « Nous n'avons pas encore réussi à trouver l'analyse logique correcte de ce que nous désignons en esprit par nos expressions éthiques et religieuses »,

Wittgenstein répond qu'aucune description, même une fois telle « analyse logique correcte » trouvée, ne conviendrait pas pour exprimer l'éthique car cette impossibilité provient directement de l'*essence,* i.e. de *la nature* elle-même de l'éthique. Dès, lors comme le fait remarquer Wittgenstein :

> « Je vois maintenant que si ces expressions n'avaient pas de sens, ce n'est pas parce que les expressions que j'avais trouvées n'étaient pas correctes, mais parce que leur essence même était de n'avoir pas de sens. En effet, tout ce à quoi je voulais arriver avec elles, c'était d'aller *au-delà* du monde, c'est-à-dire au-delà du langage signifiant » (*op. cit.* p.154).

6.2.Le sens du monde est hors du monde

6.2.1. Faits et valeur absolue

Cette séparation entre science, logique et éthique st dû au fait que la science a affaire à des faits, la logique à la possibilité de ces faits et l'éthique à des valeurs absolues. Or, fait et valeur absolue s'opposent car le fait renvoie à la contingence du monde, à l'accidentel à ce qui aurait pu ne pas avoir lieu, tandis que la valeur absolue renvoie à la nécessité du monde, à ce qui ne peut pas ne pas être.

Et, comme « le monde est la totalité des faits (…) » (1.1), la valeur ne peut donc pas être *dans* le monde, au risque de ne plus être une valeur qui a de la valeur (6.41), i.e. une valeur qui reste absolue. Or, l'éthique elle-même est identifiée à la valeur absolue : « au lieu de dire : « l'éthique est

l'investigation de ce qui est bien », je pourrais avoir dit qu'elle est l'investigation de ce qui a une valeur »[124]. Donc, l'éthique est hors du monde.

À partir de cette analyse de la valeur de Wittgenstein, on peut avancer que ce qui a de la valeur, c'est ce qui a du sens :

> « Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en *lui* aucune valeur — et s'il y en avait une elle serait sans valeur (…) » (6.41).

Et, la valeur du monde est hors de lui-même :

> « (…) S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel » (6.41).

6.2.2. Sens ultime et valeur absolue

Autrement dit, « le sens du monde doit être hors de lui (…) » (6.41).

Ainsi, le Sens est la Valeur. C'est alors le sens qui est hors du monde, le sens des faits, sa compréhension complète et immédiate. L'homme, par sa limitation originelle et par la limitation de son langage et de son usage, ne peut pas accéder directement à une connaissance intuitive du sens.

C'est pourquoi, dans son expérience éthique, il ne peut que donner du front contre le sens des valeurs, et multiplier les questions sans recevoir de réponses.

C'est ce que nous *montrent* les discours de Job, qui, dans son expérience surnaturelle de l'éthique, fait aussi l'expérience de l'indicible, du non-sens et doit[125] assumer les conséquences de son *être limité* et de ne pouvoir ainsi que buter face à la compréhension profonde de ce qu'il lui arrive[126] comme l'a fait remarquer Kierkegaard lorsqu'il dit que Job « laisse le monde et les hommes »[127]. C'est-à-dire que dans son expérience, il ne cherche plus à exprimer des propositions factuelles et à les discuter avec ses amis ou bien à disctuer des propositions *insensées* de ses amis. Il s'adresse directement à Dieu[128], i.e., l'indicible lui-même.

6.2.3. Sens ultime et raison dernière : Wittgenstein et Leibniz

D'après le Principe de Raison Suffisante de Leibniz, comme présentée dans la partie I, rien n'arrive sans raison et il faut une raison dernière à l'ensemble de la chaine causale des raisons pour que l'étude des causes et des raisons puisse avoir un sens et que l'ensemble des raisons puisse avoir une cohérence. D'après Leibniz, la raison suffisante appartient à la substance nécessaire et cette substance nécessaire, « c'est ce que nous appelons Dieu »[129]. Et Leibniz indique l'unicité de cette raison suffisante:

> « Or cette Substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel est aussi lié partout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit ». *Monadologie*, §39

[124] Wittgenstein L., « Conférence sur l'éthique », in *Leçons et conversations*, trad. Fauve J., Gallimard 1992, p.143.
[125] Il le *doit* si et seulement s'il veut rester libre ; sinon, comme la majorité de ses amis, il pourrait faire reposer cette responsabilité sur l'existence préalable des thèses conventionalistes et se croire libre en les soutenant artificiellement. Voir *Job* 13,6.
[126] *Job* 7,11-20
[127] *La répétition*, p.76
[128] *Job* 10,2 ; 13,23-24
[129] *Monadologie*, §38

Ainsi, cette « Substance Suprême » est unique, universelle et nécessaire. Elle est aussi illimitée dans le sens où elle contient toutes les réalités possibles[130].

Selon Leibniz, il existe donc une « unité dominante »[131], i.e. la raison dernière des choses. Elle est extérieure aux choses, i.e., à la série des choses, à l'ensemble des états du monde comme chez Wittgenstein où Dieu est la manière dont l'ensemble des états du monde a lieu :

> « La manière dont tout a lieu, c'est Dieu. Dieu est la manière dont tout a lieu », Wittgenstein L., « 1.8.16 » *in Carnets 1914-1916*

Car en remontant des choses aux précédentes, on arrivera à l'hypothèse que le monde est éternel. Mais même cette hypothèse en tant qu'elle met en avant la « chose immuable » (monde éternel) nécessite une raison en dehors qui la justifie même si elle ne produit pas l'existence de cette chose ; et cette « raison dernière des choses [qui] est au-delà du monde (…) c'est Dieu ».

Ainsi, comme chez Wittgenstein, Dieu est le sens dernier du monde, et de son existence, la garantie de l'existence d'un sens qui a du sens et qui n'est ainsi pas absurde. Dieu détient les raisons cachées du monde. Il y a ainsi une identification entre le sens, le monde, la vie, et Dieu. En effet, d'après Wittgenstein, le sens est extérieur au monde et le nom de ce sens est « Dieu » :

> « Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? Je sais que le monde existe. Que je suis en lui comme mon œil est dans mon champ visuel[132]. Qu'il y a quelque chose en lui de problématique, que nous appelons son sens. Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur[133]. Que la vie est le monde[134]. Que ma volonté pénètre le monde. Que ma volonté est bonne ou mauvaise. Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde. Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu. Et lui associer la métaphore d'un Dieu père. La prière est la pensée du sens de la vie. », Wittgenstein L., « 11.6.16 » in Carnets 1914-1916, (nous soulignons).

Et, Wittgenstein indique bien que Dieu est la cause de toute chose, cette substance suprême leibnizienne :

> « La manière dont tout a lieu, c'est Dieu. Dieu est la manière dont tout a lieu », Wittgenstein L., « 1.8.16 » in Carnets 1914-1916

De plus, Wittgenstein insiste à plusieurs endroits sur ce même point évoqué chez Leibniz, à savoir, que l'homme dépend de Dieu, que son accès au sens de la vie dépend de sa connaissance de Dieu, qui-elle même dépend de sa pensée du sens, qui se manifeste par une prière, qui est « la pensée du sens de la vie », c'est-à-dire, la pensée de Dieu puisque Dieu est associé au sens de la vie :

> « Croire en un Dieu signifie comprendre la question du sens de la vie. Croire en un Dieu signifie voir que les faits du fait ne se résolvent pas tout. Croire en un Dieu signifie voir que la vie a un sens », Wittgenstein L., « 8.7.16 » in *Carnets 1914-1916*

[130] *Monadologie*, §40
[131] *Opuscules philosophiques*, « De la production originelle des choses prises à sa racine »
[132] Voir aussi *Tractatus*, 5.6331
[133] Op. cit., 6.41
[134] Op. cit., 5.621

Enfin, plus loin, Wittgenstein signale explicitement aussi cette dépendance de l'homme envers Dieu, c'est-à-dire signale aussi, la limitation de l'homme par rapport à la toute-puissance de Dieu :

> « Ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu », Wittgenstein L., « 8.7.16 » in *Carnets 1914-1916*

6.3.L'expérience éthique

Dans la mesure où « la proposition est une image de la réalité »[135] et que la réalité est constituée de faits positifs et négatifs, l'on ne peut pas parler de *propositions éthiques* mais seulement de *pseudo-propositions éthiques*. En effet, si l'on parle de propositions éthiques alors l'on transgresse les règles de formation d'une proposition puisqu'aux éléments constituants ces propositions ne correspondent aucun fait — il n'y a pas de corroboration possible de ces propositions. Dès lors, ces propositions n'ont ni sens (possibilité d'être vraie ou fausse), ni signification.

Toutefois, ces énoncés éthiques indiquent un au-delà, quelque chose qui va hors des circonstances. C'est-à-dire qu'elles indiquent l'existence indépendante d'une nécessité qui se rapporte aux *frontières* du monde et donc aux frontières du langage puisque : « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde[136] ».

6.3.1. La nécessité ontologique de l'existence de jugements éthiques

Ce besoin nécessaire de s'exprimer conduit l'homme - dans notre cas, Job - à « donner du front contre les bornes du langage » et « c'est là *l'éthique* ».

Dès lors, ces énoncés éthiques se révèlent très utiles car ils *indiquent quelque chose* de la *tendance ontologique* humaine : l'homme, tout en étant incapable d'exprimer naturellement des pseudo-propositions éthiques sensées ne peut pas pour autant s'en passer et doit assumer l'incertitude éthique liée à la valeur de ces énoncés. Ces derniers signalent un caractère anthropologique et ontologique : la tendance de l'être à être attiré par un absolu, hors du monde que Wittgenstein ne saurait sur sa vie « tourner en ridicule »[137] et dont Job fait l'expérience au plus haut degré. Cet absolu, c'est le mystère de la vie, son Sens. Et le Sens ne peut pas être accessible aux hommes. Ce Sens c'est l'existence de Dieu lui-même et notre existence en tant que miracle, *le fait de s'étonner d'exister.*

De plus, l'extension pure et complète du *Sens* n'est accessible qu'à la nature infinie et parfaite de Dieu : les hommes n'ont pas accès à cette information éthique du fait de leur limitation originelle (de l'ensemble de leur facultés, rationalité, langage en l'occurrence) et de la limitation originelle de leur position (environnement d'incertitude éthique, d'information incomplète et d'asymétrie informationnelle les uns par rapport aux autres, à soi-même et surtout à Dieu). Job lui-même ne peut pas accéder au sens de ses souffrances, il ne peut lui trouver que des possibles miroirs, des raisons apparentes qui s'effaceront lors de la venue de Dieu en personne, s'adressant à lui avec un langage

[135] *Tractatus*, 4.01
[136] *Tractatus*, 5.6
[137] Wittgenstein L., *Leçons et conversations*, p.155. trad. Fauve J., Gallimard 1992,

humain[138]. Cette expérience de la vision directe de Dieu est le miracle qui permet à Job de connaître une expérience éthique *sensée*, la manifestation de Dieu étant la résolution du problème du sens de la vie. D'ailleurs l'idée que croire en Dieu c'est voir que la vie a un sens est exprimée chez Wittgenstein[139] comme évoquée dans notre section 6.2.3.

Par ailleurs, l'existence de cette nécessité éthique fait échos à l'existence nécessaire de la logique, elle-même à l'existence des *choses* — des simples indécomposables —, d'une « structure stable » du monde[140]. En effet, nous ne pouvons pas penser sans règles logiques de la pensée et nous ne pouvons pas même imaginer ce que serait penser sans penser d'après les formes logiques car on ne peut pas aller de l'autre côté de la frontière de la pensée comme le souligne d'emblée Wittgenstein dans l'avant-propos du *Tractatus* :

> « Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser, — ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser) », *Tractatus* p.3
>
> « La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens », *Ibid.,* p.3.

Dès lors, la forme logique est nécessaire car elle ne peut pas ne pas exister pour n'importe quel esprit humain. C'est pourquoi, la limitation des recherches de ce qui est exprimable rejoint notre idée d'une rationalité limitée qui ne peut pas dépasser sa propre condition ontologique d'être limitée. De plus, dans un sens, ces pensées de Wittgenstein rejoignent ainsi la problématique kantienne des limites de la connaissance par la raison. Ainsi, c'est grâce à la philosophie que l'on peut penser *le rapport* entre science, logique et éthique car c'est elle qui a pour tâche d'opérer une analyse logique des propositions afin de les classer selon qu'elles sont *Sinvoll, Sinnlos, Unsinnig* et mettre en évidence la « mauvaise compréhension de la logique de notre langue » qui conduit à *mal* poser les problèmes philosophiques fondamentaux.

Il convient alors de voir comment Wittgenstein pense l'éthique dans la mesure où elle est de l'ordre du Mystique, de l'indicible et quel type de solution à l'énigme de la vie est possible dans la mesure où toute solution sémantique est vaine.

6.3.2. L'expérience éthique est surnaturelle

Ce désir ontologique d'aller au-delà des frontières de l'exprimable — et donc du pensable— révèle la nature de l'éthique qui est d'être *surnaturelle*, à laquelle ne correspond ni sens, ni signification. En effet,

> « Nos mots, tels que nous les employons en science, sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens — signification et sens *naturels*. L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nous mots ne veulent exprimer que des

[138] *Job* 38,1
[139] Wittgenstein L., « 8.7.16 » in *Carnets 1914-1916*
[140] *Ibid.,* 17.6.15-

> faits ; comme une tasse à thé qui ne contiendra jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau », (*op. cit.* p.147).

Autrement dit, « l'éthique est transcendantale »[141], dite aussi « transcendante » par Wittgenstein[142]. D'après Granger[143] ces termes expriment la même idée, « vue sous deux aspects différents ». En effet, « *transcendant* désigne ce qui s'oppose au fait, aux événements du monde » et *transcendantale* ce « qui échappe à l'expression par le langage ».

C'est pourquoi, si une expérience de l'éthique est possible, elle ne peut pas être naturelle, c'est-à-dire être transcriptible par le langage. En effet, vouloir parler d'éthique, c'est « affronter les bornes du langage » :

> « C'est parfaitement, absolument, sans espoir de donner ainsi du front contre les murs de notre cage. Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification *ultime* de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science » (*Conférence sur l'éthique* p.155, nous soulignons).

Mais alors, l'expérience éthique, ne pouvant se dire, doit être une « expérience surnaturelle », semblable à un miracle, comme le souligne Virno (1991). Cette expérience fait alors échos à l'expérience que l'on pourrait qualifier de « cosmologique », car l'expérience du surnaturel, du miracle — en soustrayant ce terme « à l'horizon positiviste dans lequel la tradition religieuse elle-même l'inscrit la plupart du temps » comme le remarque Virno[144], — conduit l'homme à embrasser la totalité du monde *sub specie æterni* (sous la forme de l'éternité), à éprouver le sentiment du Mystique, de l'existence du monde. Ainsi,

> « La saisie du monde *sub specie æterni* est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique » (6.45)

6.3.3. L'éthique et l'expérience du Mystique

Autrement dit, c'est à travers l'expérience du Mystique, c'est-à-dire par l'émerveillement, l'étonnement que le monde est et non celui de comment le monde est puisque « ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit* »[145] que l'homme prend conscience de l'existence nécessaire et inexprimable de l'éthique, celle-ci étant « inscrite dans la question cosmologique »[146].

Dès lors, il convient de se demander de quelle manière l'homme fait cette expérience surnaturelle ? Comment embrasse-t-il le monde dans sa totalité ? Car après tout, une expérience est un fait et ainsi, elle n'a qu'une valeur relative :

> « C'est là le paradoxe qu'une expérience, un fait, semble avoir une valeur surnaturelle » (*Conférence sur l'éthique*, p.152)

[141] *Tractatus* 6.421. Tout comme l'esthétique puisque « l'esthétique et l'éthique sont une seule et même chose » (6.421, et aussi Carnets, 24.7.16: « L'éthique et l'esthétique ne font qu'un ») et que l'éthique inclut l'esthétique (Conférence sur l'éthique, p.143: « Je vais maintenant employer ce terme [l'éthique] dans un sens un peu plus large, en fait dans un sens qui inclut ce qui est, je crois, la partie essentielle de ce qu'on appelle communément esthétique »).
[142] *Carnets,* 30.7.16, p.147
[143] *Ibid*, p.147
[144] Virno 1991, p.2
[145] *Tractatus*, 6.4321
[146] Virno, *op. cit.* p.3

Et, Wittgenstein d'ajouter :

> « Il est clair que si nous voyons les choses de cet œil, tout ce qu'il y a de miraculeux disparaît (…) » (*op. cit.* p.153).

Donc, il convient de se demander de quelle manière saisir cette expérience afin d'en découvrir la valeur absolue qui est *indiquée* par cette expérience.

6.3.4. L'éthique et la cosmologie

Il semble bien que la saisie de l'éthique se face par l'œil, i.e., le regard, la vision[147]. C'est d'ailleurs à cette vision de l'existence des faits du monde que Dieu rappelle Job lors de sa manifestation afin d'éprouver l'émerveillement du monde, de mieux comprendre et prendre conscience du mystère de la vie et du Sens de l'éthique :

> « Où étais-tu lorsque je fondais la terre ? Dis-le, si tu en as à quelque connaissance. Qui a fixé ses dimensions, si tu le sais, ou qui a tendu sur elle le cordeau ? Sur quoi sont assis ses piliers, ou qui a lancé sa pierre angulaire, tandis que les étoiles du matin chantaient en chœur, et que tous les fils de Dieu poussaient des cris de joie ? » *Job*, 38,4-7

Wittgenstein invite chacun à saisir la totalité du monde, à l'embrasser du regard. Il ne faut pas s'étonner que le ciel *soit bleu*, mais *soit*, à se rappeler alors de ces paroles de Dieu. C'est ainsi que nous sommes amenés à nous demander quels liens entretiennent le langage et la question cosmologique ? D'une part, si c'est le monde directement qu'il faut regarder, alors, selon Virno, l'expérience du miracle consiste à :

> « Éprouver de l'*émerveillement* pour cette existence, à trouver extraordinaire, non pas *comment* est le monde, mais le simple fait qu'*il est*... Il s'agit, en ce cas, d'un émerveillement inextinguible, dont on ne *revient* pas » (Virno, *op. cit*. p.2)

Pour que ce sentiment de miracle naisse, il faut donc qu'il y ait un choc comme voir dans les *choses* le Mystique. Une fois le sentiment né, celui-ci :

> « Témoigne tout à la fois d'une impulsion et de sa faillite : *impulsion* à regarder le monde du dehors (précisément comme un tout), pour en saisir la signification ; *faillite* due aux limites du champ visuel, soit, en d'autres termes, à l'impossibilité de représenter le milieu dans lequel on se trouve » (Virno, *op. cit.* p.2)

C'est comme si l'homme lui-même éprouve une seconde frustration, en plus de ne pas pouvoir dire l'éthique du fait des limites du langage, de ne pas pouvoir voir l'illimité ; et c'est en cela que Job est un élu, lui qui a pu voir l'apparition de l'illimité, Dieu.

> Car « le miracle suggère l'illimité, précisément et seulement à travers la perception d'une limite qui ne peut être franchie » (Virno, *op. cit*. p.2)

D'autre part, il y a un lien entre ce que je peux *dire* et ce que je peux *voir.* En effet, la question cosmologique est inséparable des limites du langage car « *les frontières de mon langage* sont les frontières de mon monde »[148]. C'est pourquoi,

147 Chauviré C., « Présentation de la Conférence sur l'éthique » in Wittgenstein L., *Leçons et conversations*, p. XLVII).
[148] *Tractatus*, 5.6.

> « Le vrai miracle surgit dès lors que l'on s'émerveille de l'existence même du langage » (Virno, op. cit., p.3).

6.3.5. L'existence du monde, l'éthique et Dieu : la parole et la répétition du monde

Et, lorsque Weismann demande à Wittgenstein : « L'existence du monde a-t-elle un lien avec l'éthique ?», ce dernier répond que :

> « Les hommes ont bien senti qu'il y a un lien, et ils l'ont exprimé de la manière suivante : "Dieu le Père a créé le monde, Dieu le Fils (*ou la Parole,* qui vient de Dieu) est ce qu'il y a d'éthique." » (in *Leçons et Conversations*, p.158-159).

Et, Virno de soutenir :

> « En tant qu'elle rend possible toute énonciation particulière, l'existence de la Parole (le fait pur et simple de « prendre langue ») répète la création du monde, en l'actualisant indéfiniment. Grâce à la Parole, l'événement de la création se manifeste dans la vie des hommes, si bien qu'on peut reconnaître une articulation *rassurante* entre le destin de chacun et le créateur » (*op cit.* p.4).

Dès lors, l'on comprend mieux Wittgenstein lorsqu'il écrit qu'« il y a deux divinités, le monde et mon Je indépendant »[149]. En effet, « le monde et la vie ne font qu'un »[150] et « la manière dont tout a lieu, c'est Dieu. Dieu est la manière dont tout a lieu »[151]. C'est-à-dire selon Granger, « sans doute, non pas la réalité elle-même, le *fait* du monde, mais le « sens » inexprimable de ce fait dans sa totalité, telle qu'elle s'impose au Je »[152]. De ce fait, il convient de se demander de quelle manière l'homme « répète la création du monde » s'il ne s'agit pas du monde en tant que « fait » mais en tant que « totalité bornée »[153]? Autrement dit, la volonté humaine peut-elle changer les faits *dans* le monde ?

6.3.6. Sujet métaphysique et volonté éthique

C'est à travers le sujet métaphysique et donc, à travers la volonté éthique que l'éthique apparaît sur la *frontière* du monde. D'après Wittgenstein,

> « Le monde m'est donné, c'est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans le monde, comme dans quelque chose de déjà prêt » (*Carnets*, 8.7.16, p.141).

En lisant cette proposition, l'on pourrait croire que la volonté humaine est une et qu'ainsi, c'est *dans* le monde, que l'homme « répète la création du monde ». Or, en même temps, il soutient que « le monde est indépendant de ma volonté »[154]. « (…) car aucune connexion logique n'existe entre le vouloir et le monde »[155]. Alors, comment comprendre cette tension ?

[149] *Carnets*, 8.7.16, p.142
[150] *Tracatus*, 5.6
[151] *Carnets*, 1.8.16, p.143
[152] *Carnets*, p.15-16
[153] *Tracatus* 6.45
[154] *Tracatus* 6.373
[155] *Carnets*, 5.7.16

6.3.6.1. Distinction entre volonté ordinaire et volonté éthique

La manière de concilier ces deux thèses *a priori* contradictoires est d'abord de se demander « quelle sorte de statut a proprement la volonté humaine ? »[156] et de remarquer que Wittgenstein opère une distinction entre deux types de volontés, celle *ordinaire* — ou « phénoménale », d'après l'expression de Chauviré[157] — et celle *éthique*. D'une part, la volonté éthique désigne « le support du bien et du mal »[158]. D'autre part, la volonté ordinaire fait référence à celle qui fait mouvoir le corps. Wittgenstein donne cet exemple qui permet de mieux saisir cette distinction :

> « Imaginons un homme qui ne pourrait faire usage d'aucun de ses membres, et ne pourrait ainsi dire, au sens ordinaire du mot, exercer sa volonté. Il pourrait néanmoins penser et désirer, et communiquer ses pensées à autrui. Il pourrait donc, à travers autrui, faire le bien et le mal. Il est clair que l'éthique vaudrait aussi pour lui, et qu'il serait, au sens éthique, porteur d'une volonté » (*Carnets*, 21.7.16).

Ensuite, cette distinction du vouloir va conduire à distinguer deux types du *Je* et deux types de *sujets*. En effet, la volonté éthique renvoie au monde en tant que totalité bornée tandis que la volonté phénoménale renvoie au monde en tant que faits. « (…) Et, le vouloir comme phénomène n'intéresse que la psychologie »[159]. Dès lors, la volonté phénoménale fait référence au « *Je* psychologique » de l'homme tandis que la volonté éthique fait référence au « *Je* philosophique ».

Enfin, cette distinction entre les volontés et les *Je* conduit *in fine* à distinguer les différents statuts du *sujet*, c'est-à-dire du « porteur » du vouloir. D'un côté, se dessine le sujet psychologique, lié ainsi à la volonté phénoménale et au je psychologique. D'un autre côté, le sujet métaphysique, lié à la volonté éthique et au je philosophique.

Donc, le vouloir du point du *Tratatus* 6.373 ou de la note des *Carnets* 8.7.16 fait référence à la volonté phénoménale. Ainsi, « l'absence de connexion logique entre le désir et son accomplissement est un fait logique »[160].

6.3.6.2. Le monde est indépendant par rapport à la volonté ordinaire

Mais pourquoi alors le monde est indépendant de la volonté ordinaire ? Cette question renvoie au problème de la valeur absolue et du sens du monde, au fait que :

> « Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur — et s'il y en avait une elle serait sans valeur (…) » (6.41).

Or, comme nous l'avons vu précédemment, la valeur du monde est hors de lui-même :

> « (…) S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel » (6.41).

Autrement dit, « le sens du monde doit être hors de lui (…) »[161]. Dès lors, la volonté phénoménale ne peut avoir que des effets relatifs sur les faits, car elle aurait pu ne pas en avoir du fait

[156] *Carnets*, 21.7.16
[157] *Leçons et conversations,* p.XLVI
[158] *Carnets*, 21.7.16
[159] *Tracatus* 6.423
[160] *Carnets*, 29.7.1916

de sa propre contingence. En effet, l'état d'esprit qui caractérise le sujet psychologique porteur de la volonté phénoménale est lui-même un ensemble de faits, donc est contingent comme le souligne Wittgenstein lorsqu'il s'oppose aux paroles d'Hamlet :

> « Un état d'esprit (dans la mesure où nous entendons par cette expression un fait que nous pouvons décrire) n'est ni bon ni mauvais dans un sens éthique) », *Conférence*, p.146.

C'est-à-dire que cette volonté n'a d'effets que sur le monde en tant que *fait* et non en tant que *totalité bornée*. Et comme l'éthique ne se manifeste sous forme d'expérience que pour *montrer* son essence surnaturelle et non pas la *dire,* la *décrire*, elle n'a affaire qu'au monde en tant que totalité bornée et non pas en tant que fait.

6.3.6.3. La volonté éthique se manifeste sur la frontière du monde

Ainsi, ce n'est pas *dans* le monde mais à sa *frontière* que la volonté éthique se manifeste. En effet,

> « (…) Si la bonne ou mauvaise volonté a une action sur le monde, ce ne peut être que sur les frontières du monde, et non sur les faits ; sur ce qui ne peut être représenté- par le langage, mais seulement montré dans le langage, (*Carnets*, 5.7.16).

Ce qu'avance ici Wittgenstein fait directement échos à ceci :

> « Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits ; non ce qui peut être exprimé par le langage (…) » (6.43).

C'est donc sur la frontière du monde que le sujet métaphysique se situe, qu'il « répète la création du monde » (Virno), en créant son propre monde :

> « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde » (5.632, 5.633).

Et c'est ainsi :

> « Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement. Le je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que "le monde est mon monde". Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière — et non partie — du monde » (5.641)

Enfin, c'est dans ce sens aussi que l'on peut comprendre la proposition de Wittgenstein : « je suis mon monde »[162]. C'est-à-dire que le *Je* est aussi une « divinité » à côté « du monde » car il peut faire en sorte que le monde, dans sa totalité, soit autre, d'avoir le pouvoir de se créer un monde heureux, notamment, comme nous le soutenons, par la parole. C'est pourquoi :

> « En bref, le monde doit alors devenir par-là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble. Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » (6.43).

D'ailleurs, le livre de Job nous montre qu'un jugement, en tant que parole, peut être source de joie et de peine, source de bien et de mal, source d'intégrité et de péché. Job est intègre jusqu'où bout car n'ayant aucun autre critère pour certifier la valeur de son jugement du fait de l'incertitude, que sa confiance en la véracité de ses propres propos, il se fait confiance plutôt qu'à ses amis dont les

---

[161] *Tracatus* 6.41
[162] *Tracatus* 5.63

jugements ne sont pas motivés par des élans purs de recherche de la vérité (sauf pour le dernier ami, Elihu, qui semble prendre la parole pour rappeler la situation d'asymétrie dans laquelle tous les hommes se trouvent) mais justifient leurs jugements au nom de Dieu, ce qui est une faible défense de Dieu, qui le leur dira lors de sa manifestation[163].

On remarque aussi que plus Job persiste dans son jugement négatif à l'égard de Dieu plus le monde dans lequel il s'exprime devient sombre, monde qui nous accessible par tous ses discours qui contiennent des sentiments de peine, de colère, de souffrance, de tristesse mélangées d'une incompréhension tant il se croit juste et subir un sort injuste.

A la fin du Livre, Job se rend compte de son erreur et comprend qu'il doit garder une confiance illimitée en Dieu car il ne pourra jamais dépasser sa situation d'asymétrie par rapport à lui :

> « Je ne te connaissais que par ouï-dire ; mais maintenant je t'ai vu de mes propres yeux », *Job* 42,5
>
> « C'est pourquoi je me rétracte et me repens sur la poussière et sur la cendre », *Job* 42,6

Autrement dit, Job renonce à ses paroles éthiques négatives contre Dieu, lui demande pardon pour ses péchés commis par sa parole (pour l'injustice commise d'avoir imputer une injustice à Dieu à tort). Grâce à la source d'information visuelle, qui semble plus solide pour pouvoir constituer des informations de meilleurs qualité (qu'on nomme « news ») que celles ayant pour source les « ouï-dire » qui peuvent colporter des rumeurs et ainsi constituer des informations de piètre qualité (qu'on appelle « noise »), Job révise son jugement éthique. Ainsi, étant plus informé des ouvrages du Créateur, Job reconnaît la confiance illimitée en Dieu et ce, de manière plus grande : sa foi est devenue profondément vive. C'est d'ailleurs ce que soutient Leibniz, comme nous l'avons déjà cité :

> « Plus on sera *éclairé et informé* des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellents et entièrement conformes à tout ce qu'on aurait pu souhaiter », *Discours de métaphysique*, §1, p.150 (nous soulignons).

[163] *Job* 42,7-17

7. Jugements et systèmes éthiques

> « Toute la terre avait un seul langage et les mêmes mots. Or, en partant du côté de l'Orient, les hommes trouvèrent une plaine au pays de Chinéar, et ils s'établirent. Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons ! Faisons des briques et cuisons-les au feu ». La brique leur tint lieu de pierre et le bitume leur tint de mortier. Ils dirent : « Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet soit dans les cieux, et faisons-nous un nom, de peur que nous ne soyons dispersés à la surface de toute la terre ». Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes. Yahvé dit : « Voici qu'à eux tous ils sont un seul peuple et ont un seul langage ; s'ils ont fait cela pour leur début, rien désormais pour eux ne serait irréalisable de tout ce qu'ils décideront de faire. Allons ! Descendons et là, brouillons leur langage, de sorte qu'ils n'entendent plus le langage les uns des autres ». Et Yahvé les dispersa, de là, à la surface de toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville. Voilà pourquoi on l'appela du nom de Babel ; car c'est là que Yahvé brouilla le langage de toute la terre, et c'est de là que Yahvé les dispersa à la surface de toute la terre »,
>
> *Genèse*, 11,1 – 11,9.

Dans le chapitre 7, nous nous intéressons au rôle de la philosophie éthique face à ces limitations de l'être humain et proposons une interprétation du phénomène de production de théories éthiques, communément appelées « systèmes éthiques » en philosophie contemporaine. Le silence radical exigé par Wittgenstein à la fin du *Tractatus* ou par Dieu dans le livre de Job est impossible à atteindre comme montré précédemment en 6.3.1. Nous soutenons que le rôle de ces systèmes est, à travers la création d'un langage sophistiqué (c'est-à-dire qui a effectué une critique du langage ordinaire), d'informer, chacun à leur manière, comme des substances individuelles, une projection du sens ultime de la réalité. Cette information éthique invite celui qui adhère à tel ou tel système, à exprimer différents jugements éthiques l'entrainant à vivre dans différents mondes possibles. Nous étudions alors le rapport entre ces différents mondes possibles à travers la question fondamentale du pluralisme, relativisme et réalisme en philosophie contemporaine. Pour cela, nous montrons d'abord que les jugements éthiques sont comme des mondes possibles (7.1), en proposant au préalable une distinction entre jugement moral et jugement éthique. Puis, nous étudions le pluralisme de ces systèmes de valeurs en étudiant leur possible complétude et exclusivité mutuelle en discutant les travaux de Vuillemin (7.2). Enfin, nous abordons la question du pluralisme dans son rapport avec le relativisme et le réalisme : en nous s'appuyant sur les travaux de Boghossian, nous montrons que le pluralisme n'implique pas nécessairement le relativisme et qu'un réalisme articulé avec le pluralisme pourrait être envisagé du fait de l'impossibilité même du relativisme (7.3).

7.1. Les jugements éthiques comme mondes possibles

7.1.1. Distinction entre jugement moral et jugement éthique

À la suite de notre section 6.3.6.3., l'on peut dire que le jugement éthique permet d'indiquer un ensemble de monde possibles qui s'offre à lui, et c'est pourquoi, il convient de décider l'expression d'un jugement le plus juste possible (puisque le jugement juste ne peut pas être exprimer par l'homme),

c'est-à-dire, l'énoncé éthique qui indique l'*Éthique* de la meilleure manière possible afin de vivre dans un monde le plus juste possible.

Or, une telle manière se cherche et se produit et ne peut pas être exprimée de manière naturelle à cause des limitations originelles touchant l'homme (rationalité et langage) et son environnement (incertitude éthique et information imparfaite).

C'est pourquoi, l'on peut distinguer les jugements moraux qui font référence à des jugements semblables à des réactions sensibles morales et les jugements éthiques qui font référence à des propositions éthiques sophistiquées, informées éthiquement qui indiquent plus rationnellement l'éthique et vise à produire une manière éthique d'indiquer l'Éthique. Nous faisons l'hypothèse que ceux qui produisent ces jugements éthiques ont profondément conscience de ces limitations originelles et ont pris en compte le maximum possible d'externalités qui pourraient surgir après avoir exprimé ces jugements éthiques. Tout comme il existe une pluralité de jugements moraux, il existe une pluralité de jugements éthiques et ces derniers sont exprimés depuis un système de valeur éthique.

7.1.2. Espace éthique et espace de Dieu

Quand un agent humain condamne l'existence de la réalité d'une situation morale, elle ne disparaît pas pour autant. Et, quand ces condamnations visent non pas un *fait* directement mais un jugement à propos d'un fait, là aussi le fait suivant, le jugement à propos de ce fait, ne disparaît pas pour autant.

Comme évoqué en section 1.4., nous sommes conscients d'une tension dans la thèse de Leibniz car il semble qu'il puisse exister une région indépendante de Dieu, « la région des vérités éternelles ». Or, comme il a été montré dans la section 1.1. à propos de la puissance de Dieu : son indépendance *et* la dépendance de toutes les autres choses à son égard participent à sa puissance.

Autrement dit, d'une part, la suppression de la dépendance d'une de ces choses, comme celle des régions des vérités éternelles, impliquerait, en vertu de la Loi Continue, une réduction d'un certain degré dans la puissance de Dieu. Or, perdre un certain degré reviendrait à reconnaître que Dieu n'est pas tout-puissant mais qu'il l'est autant qu'il est possible de l'être, sachant l'indépendance de cette région à son égard. Donc, par là-même on réduirait, nécessairement, d'un degré la gloire à Dieu. Mais d'autre part, faire reposer cette région et l'ensemble des sens de manière continue en Dieu n'est pas sans conséquences non plus.

Alors, il faut choisir le plus petit des maux entre ces thèses. Si nous localisons cette région (ou espace éthique) continuellement en Dieu lui-même alors nous nous risquons à faire de Dieu un tyran et un objet de justification pour tous les barbares qui commettent des crimes moraux en évoquant le nom de Dieu (sauf si peut-être l'on arrive à montrer que leur interprétation du sens de la réalité contenue en Dieu est biaisée par quelques facteurs que ce soit et est ainsi *mauvaise* et qu'ainsi l'expression de leurs jugements est injuste et immorale).

À moins, que, troisième possibilité que nous soutenons, le sens et l'immuabilité des réalités sont contenues en Dieu, mais que les hommes ne peuvent pas y avoir accès du fait de leur condition originelle d'homme (limitation de leur raison en tant que rationalité, limitation de leur environnement, limitation de leur langage et donc de leur raison en tant que pensée) mais qu'ils peuvent seulement produire des miroirs plus ou moins réussis de cette région et que ces miroirs soient considérés comme des tentatives d'interprétations du sens de ces réalités contenues en Dieu et indépendantes de l'homme par des langages sophistiqués et des projections. Autrement dit, les systèmes philosophiques produits seraient des miroirs reflétant plus ou moins bien des réalités contenues en Dieu, qui lui seul peut accéder à leur sens de manière immédiate.

7.1.3. La Tour de Babel et les systèmes philosophiques

Ces systèmes informent la réalité qui existe indépendamment d'eux (Liberté, Égalité, etc.) chacun dans leur langage[164]. Nous pensons que toutes les valeurs peuvent se réduire à une « super value »[165], i.e., la valeur qui doit avoir le plus de valeur. Nous soutenons que cette valeur, dans le cas de l'éthique et de l'art, c'est celle du « sens » et qu'ainsi, chaque valeur « liberté », « égalité » sont des valeurs qui viennent informer potentielle cette notion de sens. Ces valeurs l'informent effectivement lorsqu'elles sont insérées dans des systèmes éthiques, par exemple : « la liberté-de-Kant » qui correspond à la notion de liberté telle que l'envisage la philosophie kantienne. De cette manière, ces valeurs informent notre accès à la super valeur. Pourquoi ? D'après la condition humaine, tant que les hommes sont en vie, ce qu'ils cherchent à faire, c'est comprendre, chercher le sens absolu de la vie. Les hommes ont en eux, cette demande fondamentale à laquelle ils ne peuvent eux-mêmes y répondre naturellement comme nous l'avons vu dans la partie I (limites de la rationalité, de l'environnement et du langage).

Alors, il leur faut effectuer des efforts et parmi ceux qui effectuent le plus ces efforts, ceux-là produisent par une nécessité ontologique, pour eux-mêmes et pour les autres, un système philosophique, une philosophie, c'est-à-dire, une projection du Sens : un sens. Ces systèmes philosophiques, ayant pris en compte le rôle de la philosophie : être une critique des limites de l'homme (critique de la rationalité avec Leibniz, critique de la connaissance avec Kant et critique du langage avec Wittgenstein[166]) proposent un *langage sophistiqué* dont l'accès au sens ne se fait que par immersion dans le réseau propre à chaque système[167].

7.2. Rapports possibles entre les systèmes de valeurs

Le rapport entre les différents points de vue que représentent les différents systèmes de valeurs dans cet espace axiologique (éthique ou artistique) peut s'envisager de deux manières : soit de manière complémentaire soit de manière concurrentielle. Nous résumons d'abord brièvement ces deux points

[164] Voir section 7.2.2.3 à propos des problèmes de l'indétermination de la traduction et de l'incommensurabilité des valeurs
[165] Nous soutenons ainsi une position « moniste » ; l'expression de « supervaleur » se trouve chez Masson E. (2011).
[166] Voir *Tractatus*, 4.0031
[167] On peut voir écrit le signe « liberté » chez deux auteurs distincts : le sens de ce signe sera différent selon les auteurs.

de vue puis en discutant la thèse de Vuillemin à propos du pluralisme et du réalisme en philosophie. Nous soutenons, dans une lignée proche de la sienne, la possibilité d'un pluralisme de réalismes locaux qui ne sauraient être réduit à un relativisme.

7.2.1.1. Complétude des systèmes

D'une part, on peut se demander si les systèmes de valeurs (éthiques et artistiques) peuvent se compléter, comme le pense Vuillemin au niveau des systèmes philosophiques entiers (Engel 2005) ? Si oui, peut-on formuler explicitement la forme de cette complétude et ainsi *montrer* en quoi ces systèmes de valeurs se complètent, c'est-à-dire en quoi les chemins perceptifs qu'ils proposent peuvent se rejoindre afin de n'en former plus qu'un, tout en sachant que notre propre manière de *montrer*, d'*indiquer* sera elle-même conditionnée par notre rapport à l'ensemble des systèmes (à leur diversité, et non à chacun) et notre tendance d'adhésion à quelques systèmes plutôt qu'à quelques autres se révèlera au niveau *méta*, c'est-à-dire, dans la *manière d'avoir effectué explicitement cet ersatz de réalismes locaux*?[168]

Dans un domaine précis des mathématiques, l'optimisation, il n'est pas surprenant de devoir dans un premier temps chercher des solutions locales (des optimum locaux) puis ensuite, en utilisant des conditions de satisfaction rationnelle, transformer certaines solutions locales (pas toutes sont des candidats à la globalité : cette sélection se fait à travers des conditions nécessaires et suffisantes) en solutions globales. Et, il ne faudrait pas imaginer que ces solutions globales soient nécessairement des points dans un espace (dans notre langage philosophique l'on veut dire : il ne faut pas s'imaginer que l'on trouve *un* seul système comme étant une solution globale : comme étant un candidat à l'universalité). En effet, il est possible d'imaginer avoir comme solutions globales en optimisation des vecteurs ou des sous-espaces (un ensemble de points). Dès lors, on pourrait imaginer comme solution globale à notre problème du réalisme, non pas un système mais une classe de système de valeurs, formant une famille (partageant un « air de famille »). Ainsi, ce serait un sous-ensemble de réalismes locaux qui formerait une classe de réalisme et cette classe serait un candidat à l'universalité. La question en suspens en philosophie est alors de savoir quels sont les critères (conditions nécessaires et suffisantes) pour sélectionner ce sous-ensemble ? Cela nous semble être la difficulté à surmonter au niveau éthique pour pouvoir penser un *jugement éthique le plus informé possible sachant cette contrainte*, ou comme nous le verrons dans la partie suivante, en esthétique et philosophie de l'art pour pouvoir penser de manière globale la propriété *objective* du jugement artistique, comme imaginée à partir de Fiedler.

[168] De la même manière lorsque l'on tente d'aborder la question de la formalisation des théories éthiques et méta-éthiques : notre tendance éthique se révèle dans notre manière d'avoir formalisé les thèses éthiques. On peut voir un exemple très récent de formalisation éthique qui indique elle-même une tendance éthique chez Dietrich et List (2016). Ainsi, on remarque que l'on déplace dans d'autres endroits de notre pensée la prise de position sans pouvoir atteindre un point de vue « neutre ».

7.2.1.2. Désaccord et concurrence des systèmes

D'autre part, on peut se demander si les systèmes de valeurs rentrent en concurrence et s'excluent mutuellement. En effet, on remarque souvent l'existence d'un « désaccord » entre les agents lorsqu'il s'agit d'art ou d'éthique. Mais, il faut se demander quels types de jugements ce *désaccord* concerne. D'après la distinction proposée entre *jugements moraux* et *jugements éthiques,* si ce désaccord concerne les jugements moraux alors il ne semble pas exister de solution possible du fait de l'identification entre les jugements moraux et la sensibilité morale. De même, en utilisant la distinction proposée par Fiedler entre *jugements esthétiques* et *jugements artistiques*[169], qui identifie les jugements esthétiques avec la sensibilité esthétique, ici aussi la recherche d'une solution est vaine. Cependant, la recherche d'une solution au désaccord semble possible dans le cas des *jugements éthiques* et *jugements artistiques* en nous appuyant sur notre partie I à propos de l'information, de la prise en compte de rationalité limitée, de l'environnement, de l'asymétrie et des critères pour juger de la qualité de l'information sur laquelle se base ces deux jugements.

7.2.2. Les limites de la rationalité

Dans les sections 7.2.2.1 à 7.2.2.4, nous discutons la position de Vuillemin à propos du pluralisme et de la décision parmi les systèmes philosophiques.

En résumé, nous pensons que la rationalité montre aussi ses limites quand il s'agit de décider parmi les systèmes philosophiques car l'homme ne peut pas choisir parmi ces sous-ensembles de systèmes de valeurs (les systèmes philosophiques éthiques et artistiques) de manière *a priori*, dans un environnement à information parfaite (en ayant sous les yeux l'ensemble des systèmes de valeurs).

Ainsi, après avoir *éprouvé* les limites de sa rationalité en cherchant quelle serait la décision *juste* parmi ces ensemble, sans pouvoir la trouver, cet exercice nous permet de mieux éclairer notre acte de *foi* parmi ces systèmes : la foi fondée en raison et la raison fondée sur la foi.

7.2.2.1. Résumé de la position de Vuillemin

D'après une lecture d'Engel (2005), on peut résumer la position de Vuillemin en trois points.

Tout d'abord, d'après Vuillemin, il existe un pluralisme de philosophies, celles-ci sont des systèmes, et il existe une classification objective de ces systèmes :

> « Le pluralisme auquel nous sommes conduits exprime la condition de notre raison finie, opérant à l'intérieur de l'un parmi l'une des classes de systèmes philosophiques. Une décision philosophique, si elle est honnête, présuppose nécessairement que la maxime qu'elle suit est universellement valide. Une classification philosophique, si elle est utile, éclaire notre situation en relation aux autres, en nous rappelant qu'on doit reconnaître qu'ils ont de bonnes raisons de choisir selon une maxime qui n'est pas la nôtre. » (Vuillemin, 1986, p.133).

Ensuite, Vuillemin défend la thèse du réalisme conditionnel : ce pluralisme n'est pas un relativisme ni n'implique un idéalisme. Il soutient que les systèmes sont des points de vue complémentaires sur une réalité unique, mais qu'il n'est pas possible d'établir que ce sont plus que des points de vue, des opinions. C'est pourquoi, il n'existe pas de vérité extrinsèque à ces systèmes.

[169] Voir section 8.1

Autrement dit, chaque système fonde sa propre réalité philosophique et ainsi, les traductions mutuelles des systèmes philosophiques sont indéterminées.

Enfin, il soutient la thèse de la croyance libre[170]: il y a libre choix d'un système philosophique par rapports aux autres. En effet, cette indétermination de la traduction et ce pluralisme de réalités, posent un problème car la raison exige un choix parmi ces différents systèmes mais il n'existe ni de critères rationnels décisionnels ni de méta-critères rationnels pour guider la décision parmi les systèmes philosophiques et parmi les critères pour décider les systèmes. Ainsi, d'après Vuillemin, seul « un acte libre » peut fonder ce choix.

7.2.2.2. Les problèmes de vérité et connaissance en philosophie

D'emblée, Vuillemin semble présenter une tension dans son œuvre : il admet à la fois que l'on puisse découvrir une vérité historique des systèmes philosophiques mais que chaque système ne peut produire que des vérités intrinsèques (propre à sa structure) mais non extrinsèque. Ainsi, se pose le problème de l'existence de vérité(s) en philosophie et par ricochet d'une connaissance philosophique semblable à celle scientifique, (et dans notre cas, d'une connaissance artistique). En effet, sans critère de choix rationnel parmi les divers systèmes philosophiques, le philosophe-historien de la philosophie doit reconnaître son incapacité à trancher parmi des propositions philosophiques issues de différents systèmes tout en faisant l'hypothèse de leur comparabilité grâce à une traduction adéquate. Engel propose ainsi de formuler un concept minimaliste de vérité afin d'éviter un relativisme philosophique et de renoncer au savoir.

Vuillemin, héritier de Gueroult[171] part du postulat que la philosophie est « un système et non une rhapsodie mal liée »[172] afin de fonder sa thèse : il existe une vérité historique sur les systèmes philosophiques et ainsi une classification objective de ces systèmes est possible. Mais, il reconnaît en même temps que la philosophie ne peut pas proposer des vérités extrinsèques à un système. En effet, Vuillemin pense que chaque philosophie authentique[173] systématique propose sa propre manière de déterminer ce qu'est la réalité, et de la distinguer de l'apparence, et aucune manière ne peut être démontrée meilleure qu'une autre :

> « Quant à la vérité philosophique, il est clair que si ma prudence est justifiée, la pluralité des philosophies rend le concept de vérité philosophique inadéquat et inapproprié, au moins si le mot vérité est employé en son sens ordinaire. » (Vuillemin, 1986, p. ix).

7.2.2.3. Indétermination de la traduction des systèmes : rationalité limitée et décision entre les systèmes

Toutefois il pense qu'il existe un « fact of matter » mais reconnait ne pas savoir lequel c'est, ce qui le distingue de l'idéalisme radical de Gueroult. Et, les traductions mutuelles des systèmes

[170] Selon Engel, Vuillemin soutient la thèse de « l'expressivisme philosophique », *op. cit.* p.12
[171] Gueroult 1951, p.22
[172] Vuillemin 1967, p.8
[173] D'après Engel, c'est-à-dire, « sans prendre le parti de l'éclectisme ou celui de la mauvaise foi » (Engel 2005, p.7.)

philosophiques sont indéterminées, et « cette indétermination est la garantie de l'indépendance relative de la philosophie par rapport à la science »[174]. Ces traductions mutuelles renvoient aux problèmes que l'on a cité à propos de l'incommensurabilité des deux niveaux (qui sont liés) : l'incommensurabilité des systèmes de valeurs et celle des valeurs, que l'on trouve dans le passage de la Tour de Babel.

Dès lors, il ne peut pas exister de critère rationnel décisionnel, i.e., absolument objectif pour choisir parmi les classes de systèmes philosophiques[175] et parmi les critères rationnels eux-mêmes. Ainsi, nous sommes incapables de construire un critère qui permette de juger si tel système est « meilleur » qu'un autre et de justifier rationnellement l'usage d'un critère plutôt qu'un autre. Par exemple, on ne peut pas construire de critère grâce à un ordre sur les préférences, à un principe du Meilleur leibnizien et justifier pourquoi le critère de la simplicité serait meilleur que celui de la richesse ontologique.

Or, ceci pose un problème car « la raison nous enjoint de choisir l'un d'eux à l'exclusion des autres »[176] même s'il reconnaît qu'il existe un principe de compensation entre les systèmes, qui les rend complémentaires. Les systèmes philosophiques, quand ils sont authentiques, possèdent la propriété mystérieuse de se compléter sans que la raison puisse montrer de quelle manière. Autrement dit, l'impossibilité de décider parmi les systèmes philosophiques montre ici aussi la limite de la rationalité des hommes à définir des critères informationnels de décision parmi les systèmes et à les appliquer de manière effective :

> « La propriété singulière et mystérieuse de complémentarité. Ils sont à la raison ce que les représentations ondulatoires et corpusculaires sont aux éléments. Chacun d'eux entre nécessairement dans le tout requis pour décrire complètement la réalité, mais on ne saurait, du fait de leur conjugaison, les utiliser de concert. La raison nous enjoint de choisir l'un d'eux à l'exclusion des autres. Elle nous avertit néanmoins que d'autres choix, d'ailleurs incompatibles entre eux et avec le nôtre, étant possibles, le nôtre ne nous livrera qu'un fragment et que les morceaux manquants, à nous interdits, ne sont accessibles qu'à d'autres, qui refusent notre choix », *Nécessité ou contingence ?* Paris, Minuit 1984, p. 291

Autrement dit, le problème devient le suivant : choisir la meilleure combinaison de système philosophiques. Or, une nouvelle fois, nous nous heurtons ici à l'absence de règle rationnelle décisionnel et aux problèmes de possibilité de comparaison des systèmes.

7.2.2.4. Fonder le choix des systèmes sur « un acte libre »

C'est pourquoi, il propose de fonder ce choix sur « un acte libre »[177] qui n'est pas aveugle mais guidé par les intérêts de la raison. On note ici une limite de la position de Vuillemin : quels sont les intérêts de la raison ? Renvoient-ils à des intérêts privés et ainsi retomberions nous dans un constructivisme social de la connaissance que l'on cherche à dépasser en suivant les propositions de Boghossian (2006) ou bien renvoient-ils à des intérêts suprasensibles ? Mais alors nous nous heurtons

[174] Vuillemin 1986, p.13
[175] Vuillemin 1986, p.131
[176] Vuillemin 1984, p.291
[177] Vuillemin 2001, p.60

à notre capacité à expliciter l'extension de ce concept d'intérêt et à une limite de notre rationalité humaine ne pouvant ainsi pas exprimer une liste exhaustive de ces intérêts suprasensibles.

7.3.Contre le relativisme des faits

Nous présentons deux thèses contre le relativisme afin de montrer les limites de cette position en nous basant sur les travaux récents de Boghossian (2006).

7.3.1. Argument traditionnel

Le premier argument, considéré par Boghossian comme traditionnel soutient que le relativisme généralisé (i.e., étendu à tous les domaines) est incohérent. En effet, pour pouvoir être valide, il faut que la thèse relativiste accepte, dans au moins un des domaines, quelques vérités absolues ce qui est contradictoire avec ses intentions. Ainsi :

> « Cette objection traditionnelle, maintes fois répétée, repose en gros sur l'idée que *toute* thèse relativiste a besoin de présupposer l'existence d'au moins *quelques* vérités absolues ; or le relativisme généralisé affirme qu'il n'y a *aucune* vérité absolue. Dès lors, un relativisme généralisé est nécessairement voué à l'incohérence », *La peur du savoir,* p.65.

Cependant, d'après Boghossian, cet argument, bien que très intéressant puisqu'il montre que le relativisme est « pris dans un dilemme »[178] n'est suffisant pour contrer les thèses relativistes. En effet, la thèse relativiste pourrait soutenir qu'il est avantageux pour tous, (relativistes et non relativistes) d'admettre universellement quelque vérité absolue dans un domaine. Ainsi d'après Boghossian :

> « Il se pourrait en effet, que le relativisme soit relativement à une théorie qu'il nous est avantageux à tous d'accepter, que nous soyons relativistes ou non », *Ibid.,* p.67

C'est pourquoi, il nous faut une argumentation plus solide contre cette objection afin de rejeter le relativisme.

7.3.2. Nouvel argument de Boghossian

7.3.2.1. Des propositions infinies sont inexprimables et incompréhensibles

L'argument original de Boghossian est de montrer qu'il n'est pas possible de soutenir une thèse relativiste tout simplement parce que la proposition par laquelle l'individu désirerait exprimer la thèse relativiste que l'on défend est en réalité inexprimable du fait de son instabilité et de la nature du relativisme qui refuse de penser qu'une proposition puisse être « simplement vraie »[179]. En effet, la thèse relativiste selon laquelle P_1 : « il est vrai d'après le code *M* » n'est elle-même vraie que d'après la proposition P_2 : « P_1 est vraie d'après le code *M'* » , etc. jusqu'à procéder à une régression infinie. Dès lors, comme la formulation de la proposition qui devrait exprimer la thèse relativiste tend à l'infinie sans jamais aboutir à une proposition formulée, elle est donc inexprimable. Ainsi, Boghossian soutient :

> « Au final, le relativiste des faits doit endosser la conception selon laquelle les seuls faits qui existent sont des faits infinis de la forme :

[178] *La peur du savoir*
[179] En Anglais : "simpliciter true''

> Selon une théorie que nous acceptons, il y a une théorie que nous acceptons, et selon cette dernière théorie, il y a une théorie que nous acceptons et…il y a eu des dinosaures.
>
> Mais n'est-il pas absurde de soutenir que, pour que nos énoncés aient une chance d'être vrais, ils doivent signifier des propositions infinies, propositions que nous sommes donc incapables d'exprimer ni de comprendre ? », *Ibid.*, p.69.

7.3.2.2. Permanence du concept de « vérité absolue »

Dès lors, le relativisme ne nous montre pas comment l'on peut se passer du concept de « vérité absolue »[180] :

> « Les relativismes locaux endossent explicitement l'existence de vérités absolues : ce qu'ils affirment, c'est que les jugements émis dans un domaine particulier doivent, s'ils veulent avoir des conditions de vérité absolues, être relativisés en fonction d'un paramètre. Une fois relativisés, ils *ont* bien des conditions de vérité absolues, et ils sont alors susceptibles d'être absolument vrais ou faux. Par conséquent, le modèle qu'ils nous offrent ne nous montre pas comment nous passer de la vérité absolue en tant que telle », *Ibid.,* p.70.

[180] D'où la possibilité de soutenir le caractère absolu des faits éthiques et de l'expérience éthique comme nous l'avons fait au chapitre 6.

Partie III : INFORMER LES FORMES ARTISTIQUES

8. Jugement esthétique et jugement artistique

Dans le chapitre 8, nous montrons qu'en art aussi, la valeur qui doit avoir de la valeur est celle du sens et que l'appréciation informée des phénomènes artistiques repose plus sur les jugements artistiques que sur les jugements esthétiques bien que ces derniers influencent la direction informationnelle du jugement artistique. Nous nous appuyons principalement sur les travaux de Fiedler et Wölfflin afin soutenir notre thèse. Tout d'abord, nous discutons la distinction de Fiedler à propos de l'esthétique et de l'art en montrant qu'elle implique une distinction entre jugement esthétique et jugement artistique (8.1). Puis, en nous appuyant sur la distinction entre le beau esthétique et la signification artistique de l'œuvre de Fiedler, nous montrons que la valeur de l'œuvre d'art repose sur son sens et la valeur du jugement artistique repose sur sa capacité à fournir un accès à une des interprétations possibles du sens de la forme, puisque le sens ultime n'est pas accessible pour l'agent humain (8.2). Cette mise en avant de l'identification entre valeur artistique et sens nous conduit à étudier la possibilité d'une connaissance en art (8.3). Enfin, nous proposons d'interpréter la thèse de Fiedler comme une défense d'un réalisme et formalisme artistiques (8.4) qui signifient que le sens d'une œuvre d'art réside dans les formes qui la constituent, indépendamment de la rationalité humaine. Nous étudions dans le chapitre 9 le rôle des systèmes artistiques d'informer ces formes artistiques.

8.1. Distinction entre Esthétique et Art à partir de Fiedler

D'après Fiedler, les œuvres d'art ne doivent pas être analysées par le jugement esthétique mais par le jugement artistique[181] car, bien que le premier type de jugement permette d'accéder à la beauté des objets artistiques, seul le second, cherchant à comprendre spécifiquement la signification artistique de ces objets artistiques est apte à juger leur valeur, ce qui constitue l'enjeu fondamental du jugement face à de tels objets. Autrement dit, la valeur d'une œuvre d'art ne réside pas dans sa beauté mais dans son sens et la valeur d'un jugement artistique dans sa capacité à fournir un accès à sa signification:

> « L'esthétique s'occupe d'explorer une certaine sorte de sentiments. L'art parle en premier lieu à la connaissance, en second lieu au sentiment. Il est faux de penser que l'art a seulement à voir avec les sentiments de plaisir et de déplaisir et qu'il relève par conséquent du domaine de l'esthétique » (Aph. 3.)

Dès lors, le jugement artistique relève de la connaissance tandis que le jugement esthétique de la sensibilité sans prétention à une connaissance. Dans la tradition kantienne, à laquelle se réfère Fiedler, ce dernier jugement vise à distinguer une belle chose d'une laide par l'intermédiaire du plaisir ou du déplaisir. Or, le goût est fondé essentiellement sur le sentiment de plaisir ou de peine que le sujet éprouve face à un objet comme l'explique Kant[182]. Ainsi, partant d'un sentiment subjectif (le plaisir ou

[181] Voir *Aphorismes* 9
[182] *Critique de la faculté de juger*, 1790

la peine) et par un libre jeu de l'imagination, cette faculté n'est pas soumise à une règle universelle pour s'exercer.

À contrario, selon Fiedler, le jugement artistique s'appuie sur l'entendement et cela semble légitimer le fait que ce jugement respecte des « règles universelles précises » car selon Kant, l'entendement est la « faculté des règles », c'est-à-dire qu'il détient « le pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité au moyen des règles (…) »[183]. De ce fait, le jugement esthétique de goût n'est pas optimal face à une œuvre d'art car d'après la définition kantienne du beau, ce type de jugement semble pouvoir s'exercer sur d'autres d'objets qu'artistiques, tant que ces derniers produisent une expérience spécifique de satisfaction, ce que d'ailleurs Kant explicite dans le Premier Moment de « L'analytique du beau ». Or, Fiedler remarque qu'un objet artistique n'est pas un simple objet — ce que nous pouvons remarquer par la différence de caractère sémantique employé par Fiedler entre les deux expressions « objets » et « objets artistiques ». C'est pourquoi, il est nécessaire d'utiliser un outil spécifique d'analyse de la signification de l'œuvre d'art : le jugement artistique. Donc, d'après Fiedler,

> « Celui qui continue de juger les œuvres d'art selon le critère du plaisir ne connaît pas encore leur signification ».

8.2.Les notions de « Beau » et de « Sens »

> « L'erreur première de l'esthétique et de la réflexion sur l'art est d'associer art et beauté comme si le besoin d'art de l'homme visait la constitution d'un monde du beau » (Aph. 2)

D'emblée, rappelant la définition kantienne du beau, il en vient par opposition à fonder la valeur de l'œuvre d'art sur des concepts (Aph.9). Il est important de remarquer l'apparition de ce mot « valeur » car, de fait, le but du jugement artistique, de manière implicite, est ici affiné : le but d'un tel jugement est de juger de la valeur d'une œuvre d'art, dépendant ainsi de sa signification. D'ailleurs, il nous parait retrouver une telle conception de la valeur en art chez Wölfflin puisqu'il avance que :

> « Quand bien même aucun contenu sentimental ne serait mis en question, la valeur et le sens de la réalité seront appréhendés par d'autres voies », p.262 (*Principes fondamentaux*, éditions G. Monfort)

Et, si l'on regarde l'étymologie latine de ce mot, l'on s'aperçoit qu'il provient de *significatio*, composé de *signum* et *facere*, littéralement, « faire signe, faire sens ». Alors, il semble se dessiner une équation entre *sens* et *valeur*. De plus, *pour faire sens*, c'est-à-dire interpréter de manière cohérente des phénomènes - et donc les ramener à une unité -, l'homme a besoin de créer d'une part, des propositions, donc d'utiliser des règles sémantiques et, pour utiliser des règles, il a besoin de la « faculté des règles » qui n'est rien d'autre que l'entendement. Dès lors, pour pouvoir comprendre la signification d'une œuvre d'art, il est nécessaire qu'il utilise son entendement. D'autre part, pour interpréter, l'homme a besoin d'un ensemble d'informations[184] qui se présente sous forme propositionnelle à son esprit.

[183] Dans la *Critique de la raison pure*
[184] Voir Chapitre 4

8.3. Connaissance objective et connaissance subjective en art

Par ailleurs, le jugement esthétique « *est* propre à tous les hommes » mais « la joie de la connaissance, seul l'être doué de connaissance *peut* l'éprouver » :

> « La sensation esthétique est propre à tous les hommes (et même aux animaux), mais de façon très diverse. La joie de la connaissance, seul l'être doué de connaissance peut l'éprouver. […] La compréhension est la condition première pour qu'une œuvre d'art procure la joie la plus haute » (Aph. 29)

Autrement dit, la joie de la connaissance n'est pas nécessairement éprouvée par l'être doué de connaissance mais peut l'être, selon qu'il dispose d'un jugement artistique. Et, l'on peut supposer que si la connaissance sur laquelle se fonde le jugement artistique n'est pas *bonne*, dans le sens où elle n'est pas *bien informée*, alors il y a un risque que l'individu ne puisse pas comprendre la signification de l'œuvre et donc, ne puisse pas accéder à une joie de la compréhension de cette œuvre.

Ainsi, il semble exister au moins deux conditions pour accéder à la joie de la compréhension : il faut d'abord porter un jugement artistique sur l'œuvre, ce qui est le propre de l'homme en général mais pas celui de tous les hommes en particulier, et ensuite, il nous semble que la connaissance utilisée doive être bien informée. Par exemple, dans le cas scientifique, où l'on trouve plus fréquemment ce concept de « connaissance », si quelqu'un juge que le soleil tourne autour de la terre, alors il se trompe et on peut dire aussi que les sources informationnelles, qu'elles soient factuelles ou épistémiques, sur lesquelles il s'est appuyé pour émettre un tel jugement, sont fausses. Cependant, tant qu'on ne lui révèle pas le statut de ces informations, cet agent peut continuer à croire que le soleil tourne autour de la terre et à éprouver *la joie de croire qu'il a compris ce phénomène*.

Dans la mesure où l'on ne peut pas apporter de réponse stricte de cette manière stricte en philosophie de l'art (et cette analogie ne vise en aucun cas à montrer une supériorité de la connaissance scientifique sur la connaissance artistique) l'on peut se demander alors s'il est possible d'éprouver une joie de la croyance de la connaissance face à une œuvre et si cette croyance peut se distinguer d'une connaissance objective à propos de cette œuvre et ainsi, si en art, *la joie de la connaissance* pourrait exister distinctement de *la joie de la croyance de la connaissance*. Si une telle distinction est envisageable, l'on pourrait imaginer deux lignes de lectures rationalistes du jugement artistique, une lecture qui semble être socratique, fondée sur la compréhension du concept de connaissance objective qui conduit à considérer l'existence d'une seule manière d'informer le sens de la forme artistique, et une lecture basée sur les travaux de Davidson en éthique (1969) où le concept de connaissance est liée à une interprétation rationaliste plus subjective puisque rattachée à la notion de croyance (connaissance subjective).

8.4. Formalisme esthétique et formalisme artistique

Fiedler ne prône pas un *formalisme esthétique,* où le sentiment de plaisir nait des formes, mais l'on peut dire qu'il soutient un *formalisme artistique*, où l'accès au sens de l'œuvre est fourni par les formes elles-mêmes qui constituent l'œuvre. D'ailleurs, d'après Cohn (2013),

> « Malgré une sympathie explicite pour la thèse formaliste, parce que celle-ci choisit l'entrée de la forme, Fiedler ne la soutient pas. Il conteste l'idée que seule la forme procure des sentiments plaisants. Il refuse — l'aph. 27 le développe avec subtilité — de faire siennes les critiques que l'esthétique formaliste adresse à l'esthétique spéculative. Le formalisme avoue là une conception restrictive du plaisir esthétique, « univoque » :
>
> « Il faudrait en effet commencer par se demander si la sensation esthétique ne peut vraiment naitre que des rapports de forme. […] La valeur artistique essentielle de la forme consiste dans la connaissance qu'elle transmet et exprime. Le contenu artistique véritable de l'œuvre réside donc dans la forme, tandis que la valeur esthétique de la forme, de même que la valeur esthétique, éthique, abstraite, etc. du contenu, ne sont que des valeurs accessoires de l'œuvre d'art ». (Aph. 27) », p.101.

C'est pourquoi, nous pensons que les formes artistiques d'une œuvre peuvent informer le sens d'une œuvre à condition qu'un système de valeurs vienne informer potentiellement le sens de ces formes (potentiellement car comme nous le verrons, ce n'est que lorsque ces sens des formes sont appliqués librement ou de manière déterminée par l'agent que le caractère informationnel de ces interprétations devient effectif) et que c'est en étant *in-formé* que l'on peut faire sens d'une œuvre; en cela les formes peuvent constituer une information pour connaitre et nourrir le jugement artistique afin de mieux comprendre une œuvre. Et, cette approche nous permet de mieux comprendre le phénomène artistique contemporain où alors notre attention ne porterait plus entièrement sur les *motivations externes* de l'œuvre comme son prix, sa renommée, mais sur ses *motivations internes* que sont ses formes artistiques.

La difficulté est alors de pouvoir expérimenter un accès *pur* aux formes et à leur capacité d'information pour juger d'une œuvre d'art car notre jugement peut être conditionné par l'ensemble des informations factuelles qui sont transmises par les motivations externes.

9. Pluralisme des systèmes artistiques

Après avoir proposé une étude des systèmes éthiques au chapitre 7, dans le chapitre 9 nous effectuons aussi une étude des systèmes artistiques[185] car les problèmes du pluralisme et du réalisme se posent en esthétique et philosophie de l'art aussi. Tout d'abord, nous appliquons notre distinction entre « réalisme local » et « réalisme global » en contexte artistique (9.1). Puis, nous montrons qu'il existe un pluralisme de systèmes artistiques et qu'ainsi il existe un pluralisme des intuitions de perceptions. Pour cela, nous discutons les thèses de Kant, Fiedler et Wölfflin (9.2). Enfin, nous traitons des enjeux de passages entre les systèmes (problèmes d'incommensurabilité) et de l'existence de désaccords parmi les jugements esthétiques et les jugements artistiques (9.3).

9.1. Réalisme artistique global et réalisme artistique local

Le réalisme artistique selon lequel il existerait des faits artistiques totalement objectifs, semble prévaloir chez Fiedler puisqu'il soutient que :

> « Les mêmes êtres humains qui font preuve d'un sérieux absolument dépassionné dans leur vie ou leur discipline, s'abiment dans la sentimentalité dès qu'ils s'approchent de l'art. Ils ne comprennent pas que l'activité artistique repose sur une *objectivité* et une *clarté* aussi éloignée de leurs débordements sentimentaux que de la sécheresse et du prosaïsme de deux qui croient pouvoir maitriser l'art grâce aux moyens donnés par la discipline scientifique », (*Sur l'origine de la*...p.86, rééd. p.66-67, in Cohn 2013, p.114, nous soulignons)

Cette position de Fiedler nous semble trop stricte car elle ne semble pas parvenir à rendre compte d'une critique fondamentale qui est lui adressée : la diversité des phénomènes artistiques contemporains, le pluralisme des valeurs artistiques et les désaccords à propos des jugements artistiques. D'après Zeimbekis (in Morizot et Pouivet 2012) :

> « Aux théories du « réalisme esthétique » (qui admettent l'existence de faits et de propriétés esthétiques), on a opposé l'objection que l'application de concepts esthétiques varie selon la culture, l'état du matériau artistique, et même le genre ; par exemple, une peinture qui serait criarde dans une tradition picturale pourrait ne pas l'être dans une autre. L'objection implique que les propriétés esthétiques (le criard, en l'occurrence) ne dépendent pas uniquement des propriétés perceptives. », p.282.

Pour autant, cette critique non plus ne nous semble pas suffisante pour nous faire renoncer totalement à une position réaliste en philosophie de l'art et tomber dans un relativisme artistique où en plus des jugements esthétiques qui peuvent tous avoir la même valeur, nous serions aussi en présence de jugements artistiques qui auraient tous la même valeur.

En effet, il est possible de penser qu'il existe des propriétés esthétiques et artistiques à, ce qu'on nomme ici, un *niveau local : des faits esthétiques et artistiques locaux*, c'est-à-dire des faits qui ne deviennent tels que lorsqu'ils sont *informés* par un système de valeurs esthétique et artistique particulier, qui est bien plus qu'une « tradition picturale » car la notion de valeur ici dénote ses

[185] Expression synonyme de « systèmes de valeurs artistiques ».

implications ontologique et épistémologique qui sont nécessairement en relation avec l'engagement axiologique au niveau esthétique d'un système lui-même.

Que veut dire l'acte d'informer ? *Informer* renvoie au fait de donner un sens aux formes artistiques et cette fonction est remplie, d'une part, par les systèmes de valeurs qui produisent des sens et d'autre part, par leur interaction avec l'agent qui participe activement dans l'effectivité du sens de la forme artistique à travers sa perception de l'œuvre et la production de son jugement à propos de cette œuvre. Et, d'après Réhault (2012),

> « Un énoncé esthétique de la forme « X est beau » ne serait donc pas assertorique seulement en apparence, il possèderait des conditions de vérité substantielles, liées à notre capacité de saisir correctement les propriétés esthétiques des choses », (in Morizot et Pouivet 2012, p.395.).

Ainsi, nous soutenons que ce « correctement » est défini *localement* par chaque système de valeurs esthétiques et artistiques. Du fait de la diversité de systèmes de valeurs artistiques, nous faisons ainsi l'hypothèse de l'existence d'une multitude de *réalismes locaux,* propre à chaque « langage artistique » qui est représenté par chaque système de valeurs. Selon le système de valeurs auquel nous nous référons, nous allons prêter attention en priorité à certains points axiologiques dans notre perception en rapport à l'objet artistique. C'est ainsi que chaque système vient définir par conceptualisation la notion de valeur :

> « La beauté ne peut être construite à partir de concepts, la valeur d'une œuvre d'art si. Une œuvre peut déplaire et cependant être bonne. » (Aph. 9)

9.2. Pluralisme des intuitions de perceptions

9.2.1. Chemins perceptifs

Si, ce que nous nommons ici, les *chemins perceptifs,* i.e., la série des perceptions qui conduisent à former l'unité ontologique et axiologique du phénomène observé, sont comparables les uns aux autres alors on reconnait qu'il existe un langage commun aux différents systèmes artistiques (ils se situent dans un même espace de valeurs artistiques) et alors la différence fondamentale entre les divers chemins perceptifs (intuitions de perceptions face à une œuvre) pourrait se ramener à une différence de *priorité* dans l'attention accordée aux valeurs artistiques (par exemple un système de valeurs prônerait d'accorder en priorité notre attention artistique à la valeur X_1 puis X_2 puis X_3; tandis qu'un autre prônerait X_2 puis X_3 puis X_1 par exemple).

Si ces chemins sont incomparables alors on reconnait que les systèmes de valeurs ne peuvent pas se traduire dans un langage en commun et alors, l'utilisation d'un même espace de valeur ne serait qu'une illusion de langage, peut-être nécessaire pour pouvoir communiquer et tenter d'expliquer ce phénomène divers.

9.2.2. Fonction des intuitions perceptives : informer les formes artistiques

La compréhension d'une œuvre d'art dépend de notre capacité à reconnaître la forme qui la constitue :

> « Pour comprendre une œuvre d'art, il faut avoir reconnu comment la forme qui s'y manifeste, la forme artistique, s'est constituée. », (Aph. 9)

En effet, les systèmes de valeurs artistiques nous fournissent des critères réflexifs, des normes informatives de reconnaissance du sens de la forme du sens pour reconnaître, selon leur régime axiologique d'interprétation, la forme artistique qui s'y manifeste. Et, on remarque qu'il peut exister un pluralisme (une diversité de systèmes) dans une seule valeur, par exemple : le beau. On est alors en présence d'un sous-ensemble de système de valeurs qui informe, chacun à leur manière, spécifiquement la forme sémantique 'Beau', tel que le fait remarquer D. Chateau 2012 (in Morizot et Pouivet, 2012) :

> « Dès lors, d'autres valeurs viennent accompagner le beau : le nouveau et le grand dans la théorie des plaisirs de l'imagination d'Addison ; le terrible ou le sublime chez Burke puis Kant. Mais du même coup, le beau change de contenu : l'idéal de la perfection s'estompe au profit d'une notion subjective de la forme, intermédiaire, chez Kant, entre l'informe et le géométrique, et objet du libre jeu de l'entendement et de l'imagination », p.480.

Dès lors, en tant que « schémas déterminés » de la vision, les catégories que développe Wölfflin possèdent la valeur de déterminer le chemin de notre perception face à une œuvre. C'est sur ces points axiologiques que notre esprit portera son attention afin d'exprimer son jugement artistique. En ce sens, les catégories de Wölfflin correspondent à ce que l'on nomme les « valeurs wölffliniennes des formes » :

> « Toute vision artistique est inhérente à des schémas décoratifs déterminés, disons encore — pour reprendre notre expression — que la visibilité se cristallise pour l'œil en des formes déterminées. Mais un nouvel aspect du contenu de l'univers se révèle à chaque forme nouvelle de cristallisation », p. 264.

D'ailleurs, comparant les beautés féminines de Lorenzo et Botticelli[186], Wölfflin indique qu'il existe un mode d'appréhension de la forme, c'est-à-dire un processus réflexif qui, en utilisant les critères fournis par les systèmes (un ensemble de description et de comparaison par exemple), permet de reconnaître l'idée déterminée dans l'œuvre par la forme artistique :

> « Le mode d'appréhension de la forme est lié à une idée déterminée de la beauté corporelle et de la beauté du mouvement », p.3.

Cette « idée déterminée » correspond ainsi à une « valeur », en l'occurrence une valeur du beau. Par ailleurs, le terme « se cristallise » dans la première citation semble bien faire référence au fait de *se concentrer, focaliser son attention* ; ce qui revient à dire, qu'une priorité dans les formes d'interprétation des objets sur lesquels l'œil se porte est déterminée par le système de valeurs, comme en témoigne l'expression de Wölfflin : « la visibilité se cristallise pour l'œil en des formes déterminées ».

De plus, pour devenir effectivement informatives, c'est-à-dire pour que la qualité informative de ces valeurs s'exprime pleinement, il faut appliquer ces points axiologiques à des formes artistiques,

[186] Dès l'introduction de ses *Principes*

des cas concrets de peintures, au risque sinon, de « demeurer en un certain sens inexpressives », comme il le soutient lui-même :

> « Mais il ne faut pas oublier que nos catégories ne sont que des formes, des formes de conception et de présentation, et, pour cette raison, elles doivent demeurer en un certain sens inexpressives. Il ne s'agit que du schéma à l'intérieur duquel une beauté particulière peut prendre figure, et de la seule enveloppe dans laquelle les impressions de la nature seront captées et saisies », p.261

Et d'ailleurs, on retrouve chez Wölfflin lui-même cet acte d'informer :

> « Le concept de présentation qu'il a fait sien et la manière dont il *a été informé* par lui est d'une importance bien plus grande que tout ce qu'il a pu retirer de l'observation directe (du moins aussi longtemps que l'art a été une création décorative et qu'il n'est pas devenu un art scientifique d'analyse) », p.264 (nous soulignons)

Autrement dit, dans le mode d'existence propositionnel du jugement, sémantique, qui est en rapport avec le mode d'existence plastique des objets artistiques, les points axiologiques prennent leur sens complet lors qu'ils sont insérés dans un réseau sémantique, i.e., une proposition dont les éléments qui la composent renvoie par la pensée à d'autres éléments non présents physiquement dans la proposition; par exemple, *les connotations,* ou les expressions « cela me fait penser à », les « jeux de langage » expriment l'existence effective de ces éléments *a priori* invisibles dans la proposition et l'existence d'une causalité normative sémantique possible qui représente le lien entre ces éléments sémantiques; et comme le soutient Wittgenstein (1934), ce n'est qu'en utilisant une règle qu'elle devient effective.

Et, Wölfflin, dans *Ses principes*, pratique lui-même l'effectivité de ses propres catégories, qui les fait travailler et les met à l'épreuve du phénomène artistique, en l'occurrence les catégories « forme fermée » et « forme ouverte » :

> « Quand Raphaël esquissa ses compositions pour la villa Farnèse, il n'y avait pas pour lui d'autres conceptions que celle qui consistait à couvrir une surface avec des personnages groupés en une forme fermée; et quand Rubens dessine son cortège d'enfants à la couronne de fruits, c'est la forme ouverte, dans laquelle les personnages n'occupent pas tout l'espace qui leur est concédé par le cadre, qui était également pour lui la seule possibilité, bien qu'il s'agisse à chaque fois du thème de la grâce et la joie de vivre », p.261.

La question est alors : qu'est-ce qui fait d'un *réalisme local* ou d'un ersatz de réalismes locaux un candidat légitime pour prétendre devenir un *réalisme quasi-global* ou *global* et devenir universel ?

9.2.3. Intuitions kantiennes

Les développements de Kant dans la *Critique de la raison pure* à propos des intuitions pures (du temps et l'espace) concernant l'ordre dans la série de la perception de la maison et d'un bateau, conduisant à leur représentation sont intéressants pour comprendre la fonction informative des valeurs développées dans chacun des systèmes de valeurs :

> « Par exemple, l'appréhension du divers dans le phénomène d'une maison qui est placée devant moi, est successive. (…) Comment le divers dans le phénomène (qui n'est pourtant rien en soi) peut-il être lié ? Ce qui réside dans l'appréhension successive est considéré ici comme représentation ; et le phénomène qui m'est donné, quoique n'étant rien de plus qu'un ensemble de ces représentations, est considéré comme l'objet de ces mêmes représentations, objet avec

> lequel doit concorder le concept que je tire des représentations de l'appréhension. », p.184 (8° édition « Quadrige » : 2012, août)

Ainsi, la succession dans la perception face au phénomène artistique, est réglée par chaque système de valeurs qui définit deux ordres : l'ordre axiologique qui détermine les catégories de valeur à utiliser dans l'appréhension, et l'ordre de la perception des éléments factuels du phénomène. *In fine*, chaque perception dans le cas artistique est conditionnée par deux intuitions pures que sont le temps et l'espace. Mais, sur ces deux intuitions évolue un ensemble réglé, qu'on nomme *l'ensemble des intuitions de la perception*, propre à chaque système de valeur, qui détermine le jugement artistique et la valeur des formes artistiques de l'objet artistique.

Autrement dit, chaque système de valeur produit une causalité déterminée du jugement artistique, qui est l'image sémantique de la représentation (i.e., la proposition qui forme le jugement) que l'agent se fait d'une œuvre. Nous déterminons plus loin ainsi deux modèles du jugement artistique, selon que l'on analyse un agent idéal, doté d'une rationalité parfaite et évoluant dans un environnement parfait et un modèle imparfait, composé d'un agent dont la rationalité est limitée et évoluant dans un environnent incertain et asymmétrique.

Plus loin Kant poursuit en précisant de manière très intéressante pour notre cas la détermination de l'ordre dans la série perceptive, cet ordre (cette succession) reposant ainsi sur des intuitions pures *a priori* (le temps et l'espace) mais aussi sur de l'aléatoire. Autrement dit, cette succession est à la fois déterminée, i.e. objective, et indéterminée, i.e., successive :

> « Mais je remarque aussi que, si dans un phénomène qui renferme un événement, je nomme A l'état antérieur de la perception et B l'état suivant, B ne peut que suivre A, dans l'appréhension et la perception A ne peut pas suivre B, mais seulement le précéder. (…) L'ordre dans la série des perceptions qui se succèdent dans l'appréhension est donc ici déterminé et cette appréhension est liée à cet ordre. Dans l'exemple précédent d'une maison, mes perceptions dans l'appréhension pouvaient commencer au sommet et finir au sol : je pouvais aussi les faire partir du bas et m'arrêter en haut, et également appréhender par la droite et par la gauche le divers de l'intuition empirique. Dans la série de ces perceptions il n'y avait pas d'ordre déterminé qui m'oblige à commencer par un côté ou par un autre l'appréhension pour lier empiriquement le divers. Cette règle se trouve toujours dans la perception de ce qui arrive et elle rend nécessaire l'ordre des perceptions qui se succèdent (dans l'appréhension de ce phénomène).
>
> « Il faudra donc, dans le cas qui nous occupe, que je dérive la *succession* subjective de l'appréhension de la *succession objective* des phénomènes, parce que la première serait tout à fait indéterminée et ne distinguerait aucun phénomène d'un autre. Celle-là seule ne prouve rien quant à la liaison du divers dans l'objet (*am Object*) parce qu'elle est totalement arbitraire. La seconde consistera dans l'ordre du divers du phénomène, ordre qui fait que l'appréhension d'une chose (qui arrive) suit l'appréhension d'une autre (qui précède), *suivant une règle* », p.185

9.2.4. Wölfflin, Kant et Fiedler : système, perceptions et jugements wölffliniens

Dans notre cas artistique, nous soutenons que ce sont les systèmes de valeurs qui viennent déterminer cette liaison « arbitraire » (à propos de la succession subjective) par le développement de leurs intuitions de la perception et c'est alors dans ce sens qu'ils viennent *informer* le jugement artistique et qu'ainsi ce dernier peut produire une connaissance sur le phénomène artistique. Chaque

système produit alors un *réalisme local* en attribuant une valeur d'existence et d'intérêt à chaque fait (élément du divers) dans le phénomène artistique.

Tout d'abord, il convient de remarquer que ces intuitions de la perception semblent correspondre chez Wölfflin à ses « catégories de la vision » : *linéaire/pictural*, *forme fermée/forme ouverte*, *plans/profondeur*, *pluralité/unité*, *clarté absolue/clarté relative* et que le terme « catégorie » chez Wölfflin, d'après les développements proposés ci-dessus s'apparente plus à une « intuition » kantienne qu'à une « catégorie kantienne ». D'ailleurs, Wölfflin lui-même marque sa différence avec les catégories kantiennes :

> « Envisagé dans toute son ampleur, le processus de transformation de la présentation dépend de cinq couples de catégories. On peut les appeler des catégories de la vision sans courir le risque d'une confusion avec les catégories kantiennes », p.260 (*Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*)

Et l'on peut dire qu'il existe un langage commun minimal entre ces systèmes car chacun semble devoir nécessairement composer avec la succession objective dans la perception phénomène, déterminée par les intuitions pures du temps et de l'espace.

De plus, ces intuitions perceptives, que Kant pense être arbitraires mais que nous soutenons qu'elles sont déterminées localement, i.e., différemment selon les systèmes de valeurs - sont nécessaires pour accéder à une compréhension des différents langages artistique comme le remarque Wölfflin :

> « Il s'introduit dans l'histoire de l'art des jugements erronés si on part de l'impression que font sur nous des tableaux d'époque différente, placés l'un à côté de l'autre. Il faut se garder de réduire simplement à leur continu sentimental les divers modes d'expressions. En fait, ils ne parlent pas le même langage. Semblablement, il est faux de prétendre comparer directement entre elles, en prenant pour pierre de touche le sentiment, l'architecture d'un Bramante et celle d'un Bernin », p.261 (*op. cit.*)

C'est pourquoi, la perception sensible d'une œuvre d'art n'offre point de vérité immédiate, mais seulement *médiate*, à travers un système de valeurs esthétique et artistique spécifique. De cette manière, il nous semble tenir compte du désir qu'exprime Fiedler à propos de la place de l'art dans son rapport à une vérité *médiate,* rejoignant ainsi la pensée de Wölfflin présentée ci-dessus, où « il est faux de prétendre comparer directement » des œuvres différentes :

> « Toute la philosophie de l'art a été jusqu'ici fondée sur le dogmatisme selon lequel la perception sensible offre une vérité immédiate. », (Aph.90)

> « L'art est en quelque sorte exclu du monde réel parce qu'il semble avoir une origine purement subjective et ne pas être conditionné par l'être du monde objectif. Seule une conception nouvelle de l'art peut corriger cette erreur. Ce qui n'est pas vérité positive est soit égarement de la pensée soit idéalisation de la vie. », (Aph. 40)

Ces remarques de Wölfflin nous amènent ainsi à soulever le problème du régime de passage d'un système à un autre, problématique que Wölfflin lui-même considère comme fondamental. Il s'agit ainsi de savoir comment les intuitions de la perception, peuvent se transmettre d'un système à un autre, sans en perdre leur sens doté dans un système particulier. Et, il est clair que le passage opéré par une

traduction implique une perte en termes de sens et signification. Par exemple, à propos des systèmes de valeurs de langage, lorsque l'on passe de l'Allemand au Français. Les problématiques traités par Wölfflin font ainsi faire référence aux problèmes contemporains « d'incommensurabilité »[187] et précisément, dans notre cas, à deux niveaux distincts : celui des « systèmes de valeurs » et celui des « valeurs » à partir desquelles les systèmes se composent, puisqu'il ne faut pas confondre le « pluralisme des valeurs » et le « pluralisme des systèmes de valeurs ».

9.3. Passages entre les systèmes

Wölfflin met en évidence l'existence d'une transformation de la vision du monde selon les époques, qui se caractérise par des changements de systèmes perceptifs en lien avec des changements dans la production des formes artistiques :

> « Nous nous heurtons ici à un grand problème, celui de savoir si la modification des formes de conception est le résultat d'une évolution interne, d'une évolution qui s'est accomplie spontanément (jusqu'à un certain degré) dans l'appareil propre à concevoir, ou si l'impulsion est venue du dehors, si une autre mentalité, une autre attitude en face du monde, conditionnent ce changement. Ce problème dépasse de beaucoup le domaine d'une histoire descriptive de l'art, et nous nous contenterons d'indiquer en passant comment il nous semble qu'on pourrait le résoudre. », p.263.

La question est alors de savoir de quelle manière s'effectuent ces transitions ? Sont-elles internes au processus de la vision artistique dans l'histoire humaine ou bien externes ? Pour Wölfflin, les deux options peuvent être défendues :

> « Les deux manières de voir sont admissibles ; j'entends chacune pour soi, unilatéralement. N'allons pas croire, cela va sans dire, qu'un mécanisme intérieur se déclenche automatiquement et engendre en toutes circonstances la série des formes de conception que nous avons proposées. Pour qu'un pareil phénomène puisse se produire, il faut que la vie soit vécue d'une certaine manière. Mais le pouvoir de représentation de l'homme fera toujours sentir, dans l'histoire de l'art, son organisation et ses possibilités. Il est vrai qu'on ne voit que ce qu'on cherche, mais il est vrai aussi qu'on ne cherche que ce qu'on peut voir. Il n'est pas douteux que certaines formes de vision sont préfigurées en tant que possibilités : quant à savoir si elles seront réalisées, et comment, cela dépend des circonstances extérieures », p.263

Nous pensons ainsi qu'une raison de ces changements des formes de la vision provient d'un changement de systèmes de valeurs à un autre qui nous conduit à porter notre attention artistique de manière différente selon les œuvres et selon les époques sur ces mêmes œuvres puisqu'ils renouvellent les catégories de perceptions physiques et axiologiques qui vont déterminer nos jugements artistiques à propos des œuvres en question. Il s'agit ainsi d'une « évolution externe » des « formes de conception ». Toutefois, la remarque suivante de Wölfflin ne peut nous laisser indifférents et nous amène à considérer aussi la possibilité d'une raison interne à cette évolution externe, comme si la création d'un nouveau système de valeurs était la réponse à une demande :

> « Une forte personnalité comme celle du Titien incarne-t-elle dans son dernier style des possibilités entièrement neuves, on peut bien dire que c'est parce qu'une sensibilité nouvelle réclamait un style nouveau », p.263.

[187] Voir Boghossian, *La peur du savoir*, 2006 p.154 et suiv ; Nien-hê Hsieh (2016)

9.4. Rapports possibles entre les systèmes artistiques

Le rapport entre les différents points de vue que représentent les différents systèmes de valeurs dans cet espace artistique peut s'envisager, comme dans l'espace éthique de deux manières : soit de manière complémentaire soit de manière concurrentielle. Pour notre analyse, nous nous appuyons sur la discussion des travaux de Vuillemin opérée dans la partie II.

9.4.1. Complétude des systèmes artistiques

D'une part, on peut se demander si les systèmes de valeurs artistiques peuvent se compléter, comme le pense Vuillemin au niveau des systèmes philosophiques entiers ?

Puisqu'il semble bien qu'en esthétique et philosophie de l'art, on ne puisse pas *montrer* comme on montre en mathématiques, c'est-à-dire qu'une *démonstration globale* n'est pas possible mais seule une *démonstration locale* peut être envisagée, comme nous l'avons évoqué en 7.3. en discutant les thèses de Vuillemin (il n'existe que des vérités intrinsèques aux systèmes de valeurs).

Dès lors, on pourrait imaginer comme solution globale à notre problème du réalisme, non pas un système mais une classe de système de valeurs, formant une famille (partageant un air de famille). Ainsi, ce serait un sous-ensemble de réalismes locaux qui formerait une classe de réalisme et cette classe serait un candidat à l'universalité. Par exemple, on peut étudier dans cette perspective globale le système de valeurs de Wölfflin puisque ses catégories polaires semblent faire partie de tous les systèmes de valeurs artistiques qui l'ont suivi et puisque spécifiquement, dans le domaine de l'histoire de l'art, ces catégories ont été reprises et maintenues jusqu'à aujourd'hui, de manière globale et non locale (ce n'est pas un seul historien de l'art qui l'utilise mais cette tendance semble répandue parmi la profession).

9.4.2. Concurrence des systèmes artistiques

D'autre part, on peut se demander si les systèmes de valeurs artistiques rentrent en concurrence et s'excluent mutuellement. En effet, on remarque souvent l'existence d'un « désaccord » entre les agents lorsqu'il s'agit d'art. Mais il faut se demander si ce *désaccord* concerne les jugements esthétiques et dans ce cas, il est vain de vouloir chercher à mettre tout le monde d'accord à propos de leur sensibilité comme l'ont déjà montré plusieurs auteurs, par exemple Hume [1757] ou Fiedler, ou bien si ce *désaccord* concerne les jugements artistiques et alors dans ce cas, le désaccord concerne plus spécifiquement les raisons qui viennent *justifier* le jugement artistique.

Autrement dit, l'hypothèse faite est la suivante : si les agents qui jugent une œuvre d'art entrent en désaccord à propos de leur jugement artistique alors cela veut dire que leurs jugements de valeurs artistiques ne sont pas émis depuis un même système de valeurs. C'est-à-dire que tel agent idéal, adhérant à un système wölfflinien produira un jugement artistique qui sera informé par le sens donné aux formes de l'œuvre en question par le système wölfflinien. Et tel autre, qui juge selon un système de valeurs différent accordera un poids différent à une même forme, une attention esthétique prioritaire à tel ou tel point axiologique, selon le sens qui leur est conféré par le système en question.

9.4.2.1. Désaccord entre les jugements esthétiques

Autrement dit, de manière formelle, il s'agit d'un désaccord du type : E_1 :« O_1 est X » et E_2 : « O_1 est non-X », avec :

- E_1 : le jugement esthétique 1
- E_2 : le jugement esthétique 2
- O_1 : l'objet artistique en question
- X : une qualité esthétique, par exemple, Beau
- non-X : le contraire axiologique de la qualité esthétique, par exemple, Laid (ou « Laid » possède la même quantité de charge évaluative mais dans négativement par rapport à « Beau »).

9.4.2.2. Désaccord entre les jugements artistiques

Ou bien d'un désaccord du type : A_1 :« O_1 est X car Y » et A_2 : « O_1 est non-X car Z », avec :

- A_1 : jugement artistique 1
- A_2 : jugement artistique 2
- Y : ensemble des informations artistiques qui viennent justifier A_1
- Z : ensemble des informations artistiques qui viennent justifier A_2

Il semble impossible que Y et Z soit *nécessairement* contraires au sens où Z = non-Y car il est rare d'observer dans l'histoire de la philosophie, spécifiquement en philosophie de l'art et esthétique, deux systèmes se développaient axiome par axiome de manière strictement opposés ; il est possible qu'ils s'opposent mais pas de cette manière. Le cas où Z = non-Y serait celui où un agent exprimerait A_1, un autre agent n°2 l'écoute, puis quand vient son tour de s'exprimer, il dise que les raisons de son A_2 sont les exactes opposées de Y.

10. Analyse du jugement artistique

Dans le chapitre 10, nous analysons le jugement artistique. Dans un premier temps, nous rappelons que ce jugement est conditionnel, évaluatif et descriptif (10.1). Nous présentons ensuite l'ensemble des raisons qui conditionnent le jugement artistique en spécifiant que cet ensemble est en rapport avec l'ensemble des systèmes de valeurs artistiques ; c'est-à-dire que ces raisons dépendent de l'information artistique disponible (10.2). Ainsi, nous montrons de quelle manière les valeurs artistiques peuvent constituer une information artistique et venir informer les jugements artistiques et sens de la forme artistique (10.3). Cela nous invite à étudier les rapports de l'information artistique avec la notion mise en avant au chapitre 9 d'intuition perceptive afin de voir si le choix des raisons du jugement est déterminé ou libre (10.4). Nous montrons par la suite l'existence de « tendances artistiques » c'est-à-dire d'une manière de juger des œuvres d'art qui se répète chez les agents et formant ainsi une identité ou type artistique du jugement (10.5). Enfin, nous analysons les conséquences de l'asymétrie d'information sur les jugements artistiques en montrant que l'asymétrie réduit, en contexte artistique aussi, le nombre de systèmes artistiques admissibles en pratique et proposant comme solution à l'incertitude artistique une éthique de la discussion du jugement artistique (10.6).

10.1. Nature du jugement et de ses raisons

10.1.1. Jugement conditionnel, évaluatif et descriptif

Nous faisons l'hypothèse que tout jugement artistique est nécessairement *relationnel*, i.e., conditionné à des raisons, des motifs tandis que tout jugement esthétique ne l'est pas nécessairement et qu'il peut ainsi s'agir d'un jugement inconditionnel, selon une distinction des jugements conditionnels et inconditionnels fournie par Davidson (1969) en éthique qui nous semble pertinente selon la définition du jugement artistique utilisée car il s'agit d'une connaissance artistique et ainsi d'une justification.

10.1.2. Identification des ensembles des raisons et valeurs artistiques

L'ensemble de raisons peut correspondre à ceci : parmi l'ensemble des concepts évaluatifs d'un système de valeurs, un sous-ensemble de concepts peut posséder la même charge axiologique selon les définitions du système. Par exemple, chez Wölfflin, les catégories de la vision, *linéaire/pictural*, *forme fermée/forme ouverte*, *plans/profondeur*, *pluralité/unité*, *clarté absolue/clarté relative* semblent détenir la même charge axiologique: une catégorie n'a pas plus de valeur qu'une autre dans le système et utiliser en *premier* l'une plutôt qu'une autre pour analyser les formes artistiques d'une œuvre ne modifie pas, en hypothèse, la valeur du jugement artistique, en l'occurrence, de type wölfflinien, à propos de l'œuvre. C'est dans ce sens que nous disons que ces valeurs possèdent une *priorité égale* dans le système. Et d'ailleurs, de Wölfflin de faire remarquer :

> « [Qu'il] convient peut-être de laisser de côté la question de savoir jusqu'à quel point ces catégories sont exhaustives et si toutes doivent être placées sur le même rang », p.276

Dès lors, parmi une typologie des jugements artistiques en tant que jugements évaluatifs, peut émerger une typologie de jugements artistiques descriptifs, la charge évaluative étant fixée, *ceteris paribus* (étant donné qu'il s'agit là du sous-ensemble des jugements qui se fondent sur des valeurs dont le rang axiologique est identique). Se dessine ainsi au niveau méta, ce qu'on nomme une *topologie des jugements artistiques.*

10.1.3. Sens informatifs des valeurs

Zeimbekis (2012) soutient que :

> « Par exemple, *beau, sublime, joli, gracieux,* et *élégant* ont tous la même charge évaluative. Puisque ces concepts ne diffèrent pas évaluativement, il semble naturel de dire qu'ils diffèrent d'un point de vue descriptif, et que, par conséquent, les jugements du deuxième type sont des jugements au moins en partie descriptifs », (in Morizot et Pouivet 2012, p.282).

Or, au contraire, nous pensons que les termes *beau, sublime, joli, gracieux,* et *élégant*, insérés dans des systèmes de valeurs artistiques ou esthétiques différents ne possèdent pas la même valeur et qu'un *ordre de priorité* spécifique peut être défini par chaque système. Par exemple un système, nommé S_1, peut doter le terme *beau* d'une valeur particulière et ainsi détenir le premier rang dans le système, et dans le même temps ce système peut définir deux valeurs, *sublime* et *gracieux* qui ont la même valeur, i.e., le même rang dans le système, inférieur au rang qu'occupe la valeur *beau.*

Et alors, on pourrait considérer que ces deux valeurs *sublime* et *gracieux,* peuvent être utilisés *indifféremment* dans un sens axiologique — puisqu'ils sont tous deux dotés de la même valeur, ils se situent au même rang : utiliser *prioritairement* l'un ou l'autre n'a pas d'impact sur la valeur de notre jugement artistique — et ainsi ils peuvent être qualifiés de *descriptifs*. Par contre, si dans le jugement artistique issu d'un tel système, une prépondérance est accordée à la valeur *beau* alors l'on pourra dire que ce jugement valorise au maximum de ses *capacités axiologiques* l'œuvre d'art sur lequel il se porte, d'après tel système de valeurs.

Par ailleurs, il est tout à fait envisageable d'imaginer que deux (ou plus) systèmes en apparence identiques dans leur forme propositionnelle mais où le sens donné à chaque valeur diffère : ainsi, se pose des problèmes de comparabilité du caractère informatif que chaque sens attribué à chaque valeur et si les ordres de priorité sont eux-mêmes comparables entre différents systèmes. Par exemple, reprenons le cas ci-dessus du système, S_1, qui donne le premier rang à la valeur *beau* et le second rang partagé de manière égale par les valeurs *sublime* et *gracieux.* Par simplification pour l'explication ici, nous faisons l'hypothèse que l'ensemble des valeurs possibles formant ce que l'on nomme *l'espace de valeurs artistiques* est constitué de trois valeurs : *beau, sublime* et *gracieux.* Imaginons maintenant l'existence d'un autre système, nommé S_2, qui donne aussi le premier rang à la valeur *beau* et le second rang partagé de manière égale par les valeurs *sublime* et *gracieux.* Si, au moins un sens qui *informe* une des trois valeurs diffère entre les deux systèmes alors les deux systèmes sont dits *différents*.

Deux problèmes semblent alors devoir être soulevés. D'abord, la question est alors de savoir si l'on peut les ramener à un même langage axiologique, c'est-à-dire de savoir comment penser le

rapport entre la valeur *beau* du système $S_{1,}$ notée B_{S1}, et la valeur *beau* du système $S_{2,}$ notée B_{S1} : il s'agit de savoir si les systèmes de valeurs se complètent (et de quelle manière) ou bien s'ils sont en concurrence. De manière formelle, peut-il exister un sens à la proposition « $B_{S1} \cap B_{S2}$ » ou bien si B_{S1} et B_{S2} s'excluent mutuellement alors ne peut-il qu'exister un sens à la proposition « $B_{S1} \cup B_{S2}$ » ? Ensuite, l'existence d'un sens de la valeur beau, indépendamment de son insertion dans un quelconque système de valeurs, noté, *B* est-elle possible ; autrement dit, en langage logique, si B_{S1} et B_{S2} peuvent être considérés comme l'*extension* du concept *B*, l'on peut se demander d'où provient le sens informatif de l'intention de *B* elle-même, si ce n'est par les sens produits par les systèmes de valeurs ? Une des perspectives intéressantes, qui semble être proposée par Platon est de considérer l'existence d'un monde des Idées où d'ailleurs, en esthétique, le but final est chez lui la contemplation de l'idée du Beau (cf. *Phèdre*, passage du dialogue entre Diodime et Socrate). Dans notre cas, chaque système de valeurs conduirait ainsi à une contemplation du sens informatif qu'il produit de la valeur qui détient le premier rang ou l'ensemble de valeurs qui se la partagent.

Par ailleurs, même si les développements de Fiedler s'opposent à la conception platonicienne de l'art, puisqu'il récuse la prédominance du Beau alors que la finalité de l'esthétique de Platon est la contemplation de l'idée du Beau, il est possible que les auteurs se rejoigne dans le sens où Fiedler la connaissance en art prime devant les sentiments et que d'après Cohn (2014) :

> « …Platon nous aide à comprendre qu'une esthétique limitée au royaume des plaisirs du beau est une impasse en ce qui concerne le rapport aux arts », p.11.

D'ailleurs, Fiedler nous a montré que le *beau* est une valeur parmi d'autres, et que celle qui doit avoir la *priorité* en philosophie de l'art est du *sens* (signification). Nous soutenons ainsi que la pensée de Platon semble pouvoir resurgir sous une nouvelle forme où il ne s'agit plus de contempler l'Idée du Beau mais celle de Valeur identifiée à celle du Sens, où la fonction de chaque système de valeurs (comme celui de Platon, et sous une forme d'ébauche, celui de Fiedler — il ne nous semble pas avoir produit un système de valeurs tel quel mais il *montre* tout de même une direction vers une nouvelle valeur, celle du sens) est alors d'*informer* cette Idée de Valeur afin qu'elle devienne elle-même signification, qu'elle se dote d'un *sens*, à chaque fois propre à un système.

Ces questions posent ainsi le problème de la définition d'un système de valeurs artistique et la diversité de ces systèmes et l'on peut retrouver ces enjeux en éthique contemporaine, par exemple chez Sylvan (1973)[188], Boghossian (2007) et d'autres. Et d'ailleurs, dans l'histoire de la philosophie, les philosophes sont très tôt conscients de l'existence d'une diversité de systèmes philosophiques ; un exemple peut se trouver chez Bentham (1815) qui présente dans une note de bas de page l'ensemble des systèmes éthiques différents du sien qui existent à ses yeux et pourquoi ils devraient être ramenés au sien[189].

[188] Sylvan 1973, p.206
[189] Texte de Bentham 1815 cité in Audard 1999, Tome 1

Enfin, si l'on se demande quel sens peut avoir une expression du type « l'esthétique du beau », par exemple quand on pense à l'esthétique de Kant, on peut en venir à penser que dans la philosophie esthétique de Kant, une *priorité axiologique* est accordée à cette valeur « beau » au détriment d'autres et qu'ainsi cette valeur possède le premier rang dans le système esthétique kantien. C'est pourquoi, nous pensons qu'il existe un ordre de priorité dans chaque système de valeurs, présenté explicitement ou implicitement.

10.2. Acte de détermination de l'intuition perceptive : déterminisme ou acte libre

Parmi ce sous-ensemble de valeurs qui se situent au même rang axiologique dans le système, l'agent doit choisir une valeur plutôt qu'une autre en premier pour construire son jugement artistique résultant de son chemin perceptif, déterminant son rapport physique (la succession dans l'ordre de perception du divers dans l'œuvre) et axiologique à l'œuvre (la succession dans attribution de la valeur à chaque perception du divers dans l'œuvre).

Cependant, la possibilité que plusieurs valeurs se partagent le même rang peut soulever des questions à propos de la *manière* de la détermination du chemin perceptif au sein même de chaque système de valeurs et ainsi la possibilité d'une liberté de l'agent, au sein d'un système, et donc, au sein d'une détermination de la perception, de *choisir* la combinaison, en termes de succession, de ces valeurs et de participer aussi activement à la détermination de l'ordre de ses intuitions de la perception. Autrement dit, un système de valeurs propose un ensemble de sous-chemin possibles, selon les voies empruntées par l'agent dans son interprétation du sens des formes artistiques, s'appuyant sur les sens informatifs des valeurs spécifiques proposées par le système.

Dès lors, soit ce « choix » peut être qualifié effectivement de choix s'il est réalisé de manière consciente et que l'agent désire l'effectuer à son plus haut degré et non être indifférent, au risque de connaître le plus bas degré de liberté qui s'offre à lui, tel le voyageur égaré dans la forêt de Descartes (1641). Soit, ce choix n'en est pas un effectivement mais il peut s'agir d'un acte inconscient ou irréfléchi. Selon Vuillemin, d'après notre discussion dans la section 7.3, seul « un acte libre » peut fonder ce choix.

10.3. Jugements, tendances et identités artistiques

10.3.1. Tendance ontologique artistique de l'agent

Dans les deux cas, cet acte pourrait révéler une tendance artistique de l'agent sous certaines conditions. En effet, à partir d'une série de jugements artistiques qu'un agent idéal (la notion d'idéal renvoie ici au fait que l'agent dispose d'une rationalité illimitée et évolue dans un environnement certain ; nous développons ce point dans la Section 3.6) pourrait porter toujours d'après un même système de valeurs sur des œuvres différentes, on pourrait révéler une tendance, un caractère artistique, ou un « type national » comme le pense Wölfflin :

> « Malgré tous les écarts et les voies singulières, l'évolution du style dans l'art moderne de l'Occident a un caractère d'unité, de même que la culture de l'Europe moderne peut être considérée comme une. Mais à l'intérieur de cette unité, il faut tenir compte de la pluralité des types nationaux qui la diversifient », p.269.

Ensuite, dans une série de jugements artistiques d'un agent idéal qui émettrait chaque jugement à partir d'un système de valeur différent, on pourrait alors tenter de retrouver une constante dans la manière de déterminer la construction de son jugement artistique au sein de chaque système et ainsi tenter de mettre en évidence une *méta-tendance artistique* de l'agent, « méta » car il s'agit d'une constante à propos de plusieurs systèmes de valeurs distincts et non d'un seul. Mais dans tous les cas, nous ne pensons pas qu'il soit possible de juger d'une tendance, d'un caractère individuel ou d'un type national, seulement à partir d'un seul jugement exprimé par un agent à propos d'une seule œuvre.

C'est ainsi que la liberté et la possibilité d'une certaine satisfaction libre dans la connaissance du sens de l'objet artistique reste possible pour l'agent - chacun peut expérimenter une joie subjective dans la compréhension de la signification de l'œuvre d'art.

Dès lors, « la » signification désirée par Fiedler semble laisser place à « une » signification de l'œuvre possible parmi d'autres, selon une construction rationnelle des raisons du jugement artistique en rapport à un système de valeurs, qui nous permet de continuer à parler de « connaissance » à propos de ces significations multiples. Autrement dit, par exemple, il pourrait exister plusieurs manières de juger selon le système de Wölfflin tout en respectant les limites posées par les intuitions de la perception de ce système. D'ailleurs, Wölfflin soutient que :

> « Peut-être pourrait-on établir encore d'autres catégories — pour ma part, je ne sais pas trop lesquelles — et celles que nous avons données ne sont pas si étroitement apparentées qu'on ne puisse les utiliser dans quelque autre combinaison. Toujours est-il qu'elles se conditionnent réciproquement dans une certaine mesure, et si on se refuse à employer en son sens propre le mot catégorie, on peut admettre qu'elles désignent cinq points de vue différents sur une seule et même chose. Il existe un rapport entre la notion de composition linéaire et plastique et celle de zones spatiales compactes, qui caractérisent le style classique ; de même la forme fermée et tectonique s'apparente naturellement à l'autonomie des diverses parties et à la clarté qui s'en dégage. (…) », p.260.

10.4. Impact de l'asymétrie d'information sur les jugements artistiques

10.4.1. Différents niveaux d'asymétrie

La difficulté est d'ordonner axiologiquement deux jugements artistiques qui se présentent sous une même forme sémantique exprimés par deux agents différents, par exemple A_1 : *« O1 est X car Y »*. Si deux agents expriment chacun un jugement artistique et que ces deux jugements se présentent sous une même forme propositionnelle, alors il est possible d'envisager l'existence des enjeux de sincérité et de motivations stratégiques afin de résoudre ce problème d'asymétrie d'information. Nous étudions le cas de deux agents mais ce problème surgit d'emblée avec un seul agent à un seul moment, et aussi, avec lui-même, selon que l'on envisage un modèle temporel, comme le fait Elster (2007) par exemple, ou un modèle spatial du Soi, tel qu'on le trouve par exemple chez Aristote, Kant.

Par ailleurs, La question est de savoir si ces phénomènes de sincérité, de justesse du ton doivent être pris en compte ou non dans la valeur du jugement artistique. On peut retrouver un débat entre Williams (2000) et Moran (2005) à propos de la compréhension du sens du terme *sincérité* et de son rôle dans la communication entre agents ; et par rapport à l'importance de la notion de justesse et de sincérité spécifiquement, on peut par exemple trouver des développements chez Cohn (2014).

Par exemple, dans une perspective goffmanienne, au sein d'un groupe social, un agent veut s'intégrer au groupe et sachant ce qu'il faut juger à propos de l'œuvre que le groupe est en train de regarder pour appartenir au groupe, peut renoncer intérieurement à son propre jugement artistique et produire A_1, d'une part, sans pour autant y adhérer sincèrement, d'autre part, sans étant informé de manière plus détaillé ou idéalement, exhaustive de l'ensemble des éléments qui composent l'ensemble Y ($Y = [y_1, y_2, \dots y_n]$ où cet ensemble peut être comparé à un réseau de raisons qui peuvent se justifier ou renforcer leur valeur d'être (en tant que raison) mutuellement (ainsi plus on est informé de ces liens entre les raisons, ou du minimum de liens les plus pertinents, mieux on peut justifier notre jugement artistique). D'ailleurs comme le note Wölfflin lui-même :

> « Peut-être pourrait-on établir encore d'autres catégories — pour ma part, je ne sais pas trop lesquelles — et celles que nous avons données ne sont pas si étroitement apparentées qu'on ne puisse les utiliser dans quelque autre combinaison. Toujours est-il qu'elles se conditionnent réciproquement dans une certaine mesure, et si on se refuse à employer en son sens propre le mot catégorie, on peut admettre qu'elles désignent cinq points de vue différents sur une seule et même chose. Il existe un rapport entre la notion de composition linéaire et plastique et celle de zones spatiales compactes, qui caractérisent le style classique ; de même la forme fermée et tectonique s'apparente naturellement à l'autonomie des diverses parties et à la clarté qui s'en dégage. (…) », p.260.

Dès lors, des problèmes d'asymétrie *d'informations* peuvent s'instaurer à deux niveaux.

D'une part, tous les agents ne sont pas informés de la même manière, qualitativement et quantitativement sur les raisons de leur jugement artistique, i.e. sur le sens des formes donné par le système de valeurs à partir duquel ils émettent leur jugement (*Situation A*)

D'autre part, tous les agents ne sont pas informés (factuellement) de la connaissance, en termes d'informations axiologiques du système de valeurs et ainsi des raisons artistiques de l'autre agent : au moment de l'expression de deux jugements identiques (ou non), les agents ne savent pas pourquoi l'agent en face avance de telles raisons (*Situation B*).

10.4.2. Problèmes de sincérité et de confiance dans la valeur de l'information

Dans la mesure où les agents non-idéaux évoluent dans des environnements incertain, la « qualité de l'information » devient une notion fondamentale à prendre en compte (voir Partie I). En effet, du fait de l'incertitude, les agents ne sont pas certains de posséder une information de qualité. C'est pourquoi, comme nous l'évoquions au début de notre partie, à partir de Fiedler, l'on pourrait dessiner deux modèles de rationalité artistique, l'un idéal fondé sur un rapport des agents à une connaissance objective, de type socratique, un autre, imparfait fondé sur un rapport des agents à une connaissance subjective, de type davidsonienne.

10.4.3. Solution à l'asymétrie d'information : éthique de la discussion artistique

Une telle situation asymétrique (situation B) peut se résorber dans une perspective « de philosophie de l'art publique », par une discussion, *plus poussée*, c'est-à-dire qui va plus profondément dans la découverte de la ramification complète des raisons artistiques que l'agent soutient dans son jugement artistique. Dans la mesure où notre caractérisation du jugement artistique implique l'activité d'une rationalité artistique, on peut alors d'envisager une *éthique publique de la discussion artistique*, qui viserait à mettre en avant les raisons spécifiques de porter tel ou tel jugement artistique sur telle œuvre artistique afin de construire un bien public, un jugement artistique devenue norme publique, utilisable par tous dans la société.

Conclusion

En conclusion, nous avons mis en évidence les limites de la rationalité dans quelques facultés et dans celle qui permet de les exprimer : le langage. De plus, des limites ont été aussi mises en évidence au niveau de l'environnement dans lequel est prise la décision du jugement à exprimer et est exprimée, notamment les caractéristiques fondamentales d' « asymétrie » et d' « incertitude ».

Dans la première partie, à partir d'une discussion des thèses de Leibniz, et en les combinant avec les travaux de Simon, nous avons procédé à une critique de la rationalité humaine : cette rationalité n'est pas parfaite comme l'est celle de Dieu. Au contraire, elle est imparfaite. Cette imperfection se caractérise par des défauts dans les capacités d'attention, de calcul, d'examen et de vision (dans le sens de capacité à anticiper un certain nombre d'alternatives dans la région des possibles). Par ailleurs elle se caractérise aussi par une dépendance asymétrique de l'homme envers Dieu : sans le maintien de l'idée que Dieu est la raison dernière, le sens extérieur au monde alors le monde, dans lequel l'homme vit et juge, perd son sens. Enfin, en plus de l'imperfection de rationalité, l'homme doit faire face à l'imperfection de l'environnement dans lequel il se trouve. Même si l'environnement était parfait, l'imperfection de sa rationalité produit de l'incertitude et du risque. Et, lorsque l'homme doit prendre des décisions dans un environnement imparfait, i.e., qui contient en lui-même de l'incertitude et du risque, alors l'incertitude, le risque et l'asymétrie augmentent considérablement et ainsi affectent aussi de manière significative la valeur informationnelle des jugements éthiques ou artistiques.

Dans la deuxième partie, nous avons étudié l'expérience éthique de l'homme. Pour cela, nous avons d'abord étudié le cas très riche au niveau éthique et méta-éthique de Job à la lumière des notions étudiées dans la première partie, sans pour autant considérer le livre de Job comme une simple illustration, et en montrant les apports de Kierkegaard à propos de l'incertitude éthique et de la recherche de critères pour certifier la valeur éthique des jugements de Job ; nous avons ainsi discuté son idée de la constance de Job. Puis, nous avons étudié les travaux de Wittgenstein à propos du langage et de ses limites, notamment en matière d'éthique. Nous avons retrouvé certaines limites ressemblantes dans le livre de Job et montré en quoi l'expérience de Job est surnaturelle, absolue, mystique et s'insère dans la question cosmologique. Face à cette incapacité de l'homme à rendre compte de la réalité éthique, de nature absolue et donc insaisissable pour toute rationalité humaine, nous nous sommes demandés comment rendre compte du phénomène de production de théories éthiques en philosophie qui visent à *dire* ce qu'est l'éthique et non pas seulement la *montrer* ou *l'indiquer*. Ce phénomène peut être interprété de deux manières. D'une part, comme signalant la nécessité ontologique de l'homme à s'exprimer en matière d'éthique. D'autre part, comme signalant la volonté de vouloir caractériser positivement ce qu'est l'éthique. Dès lors, si ces entreprises de théorie éthique n'ont pas pris en compte ou conscience des limitations de leur propre rationalité (en tant que facultés et en tant que faculté exprimant les autres facultés rationnelles) et celles de leur environnement d'information éthique imparfaite et incomplète, alors le rapport exprimé par ces

théories ne semble pas correspondre à la réalité éthique. D'ailleurs, le concept d'asymétrie semble pouvoir être utilisé pour réduire l'ensemble très vaste de systèmes éthiques à une poignée seulement de quelques-uns admissibles selon les cas éthiques étudiés. Nous avons enfin brièvement abordé le rapport du pluralisme avec le réalisme en montrant au passage que le relativisme n'est pas une conséquence désirable du pluralisme et que nous observons en philosophie contemporaine une permanence du concept de *vérité absolue*.

Enfin dans, la troisième partie, nous avons montré en quoi le travail de Fiedler à propos de sa distinction entre jugements esthétiques et artistiques et de Wölfflin à propos des « catégories de la vision », discutés autour des concepts proposés ici d'*information,* d'acte *d'informer* et *d'intuitions de la perception peuvent* nous aider à mieux comprendre le rapport des agents aux œuvres d'art et ainsi à chercher à concilier l'existence du phénomène de diversité en art — notamment en art contemporain — avec une position réaliste artistique. À cela, nous avons proposé une articulation d'un *réalisme artistique local* avec un pluralisme de systèmes artistiques, prenant comme exemple, le système de Wölfflin. Il ressort que la fonction des systèmes de valeur est d'informer le sens des formes artistiques en définissant des *intuitions de perceptions* à travers un *ordre de priorité de valeurs* qui vont ainsi informer et déterminer le jugement artistique face à une œuvre (c'est en mettant en pratique dans la perception de l'œuvre et la formulation du jugement artistique à propos de l'œuvre que le caractère informatif des sens des formes devient effectif). Du fait de l'asymétrie et de l'incertitude artistique, tous les systèmes n'informent pas, selon une même qualité, le sens des formes artistiques. Autrement dit, en pratique cela correspond au fait que tous les jugements artistiques ne se valent.

Dans des développements ultérieurs pourraient être étudiés les rapports entre l'éthique et l'art, entre les jugements éthiques et les jugements artistiques, mais aussi les limitations de la rationalité avec les limitations d'autres facultés, comme la faiblesse de la volonté, et enfin, une réflexion philosophique plus poussée pourrait être menée à propos de l'influence de la sensibilité morale ou sensibilité esthétique sur les efforts de recherche d'information et sur la direction informationnelle prise. Par ailleurs, on pourrait montrer, dans des études plus spécifiques, l'impact de l'asymétrie dans la décision de la prémisse majeure dans le cadre d'une délibération aristotélicienne (*Éthique à Nicomaque*, Livre III, 5). De plus, on pourrait aussi étudier les rapports entre l'asymétrie éthique, le langage privé de Wittgenstein (1953) et la sincérité, la confiance et l'exigence de véracité en philosophie contemporaine (Williams 2006) Les questions fondamentales semblent être, d'une part, celle du rapport entre pluralisme et réalisme ; il semble que, du fait de la critique de la rationalité opérée, le réalisme est intact des jugements des hommes mais qu'il leur soit en même temps inaccessible : peut-on ainsi le caractériser sans faire usage d'un quelconque système philosophique ? D'autre part, une étude plus approfondie de la nature des jugements pourrait être envisagée en comparant plus profondément la nature des jugements en philosophie des sciences avec celle en éthique et philosophie de l'art, et la nature de la vérité en philosophie.

Bibliographie

AKERLOF G., 1970, « The Market for « Lemons » : Quality, Uncertainty and the Market Mechanism » *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 84, No. 3., pp. 488-500

ALCHIAN A. A., 1950, « Uncertainty, Evolution and Economic Theory », *Journal of Political Economy*, Vol. 58, No 5 (June.), pp.211-221

ANSCOMBE G.E.M., 1957, *Intention*, Harvard University Press

BENTHAM J., 1815, Table des sources de l'action, in Audard C., Anthologie critique de l'utilitarisme, T1, PUF, 1999

BOGHOSSIAN P., 2006, *La peur du savoir*, ed. Agone, tr fse. Ophélia Deroy

BOGHOSSIAN, P., 2006b, "What is Relativism", in P. Greenough and M. Lynch, eds., *Truth and Realism*, Oxford, the Clarendon Press

CHATEAU D., 2012, « Valeur (artistique et esthétique) », in Morizot J. et Pouivet R., 2012

COHN D., *L'artiste, le vrai et le juste. Sur l'esthétique des Lumières*, 2014, éd. Rue d'Ulm

DAVIDSON D.,1969, « How Is Weakness of the Will Possible? » *Essays on Actions and Events* Second Edition, Clarendon Press – Oxford 2001

ELSTER J., *Agir contre soi, la faiblesse de volonté*, 2007, éd. O.Jacob

ENGEL P., « Jules Vuillemin, les systèmes philosophiques et la vérité. » in P. Pellegrin et R. Rashed, *Philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance*, l'oeuvre de J. Vuillemin, Paris, Blachard, 2005, 29-43.

FARAGO F., Comprendre Kierkegaard, Paris, Armand Colin, 2005.

FIEDLER K., *Aphorismes*, 2013, éd. de Cohn D., Rue d'Ulm

FIEDLER K., *Sur l'origine de l'activité artistique*, 2003, éd. de Cohn D., Rule d'ilm

GRANGER G-.G., Invitation à la lecture de Wittgenstein, ALINEA, 1990.

GUEROULT M., *Leçon inaugurale*, Collège de France, 1951, p.22

HABERMAS J., 1996, Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy Cambridge, MIT Press.

IYOV, tr. G.Pell et commentaires de Rachi, Edition Gallia, 2008

KANT E., *Critique de la faculté de juger*, [1790], tr. A.Philonenko, 1993, Vrin,

KANT E., *Critique de la raison pure*, [1781], tr. C.Serrus, 8° édition « Quadrige »: 2012, août

KIERKEGAARD S., *Crainte et tremblement*, Paris, Edition de l'Orante, 1972a.

KIERKEGAARD S., *La répétition*, Paris, Edition de l'Orante, 1972b.

LA BIBLE, tr E.Osty et J.Trinquet, Edition du seuil, Paris, 1973.

LEIBNIZ G.W., « De la Nature en elle-même ou de la force inhérente aux choses créées et leurs actions » [1698], in *Opuscules philosophiques choisis*, tr. fse. P. Schrecker Vrin, Paris, 2001

LEIBNIZ G.W., « De la Production originelle des choses prises à sa racine » [1697], in P. Schrecker (2001)

LEIBNIZ G.W., « De la Réforme de la Philosophie première et de la notion de Substance » [1694], in P. Schrecker (2001)

LEIBNIZ G.W., « La Cause de Dieu » [1710], in P. Schrecker (2001a)

LEIBNIZ G.W., *Correspondance Leibniz-Clarke présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres*, A. Robinet (éd.), PUF, 1991

LEIBNIZ G.W., *Discours de métaphysique* [1686], tr. fse. M. Fichant, Gallimard, Paris 2004a

LEIBNIZ G.W., *Essais de Théodicée,* 1999

LEIBNIZ G.W., *Le droit de la raison*, textes réunis et présentés par R.Sève, Vrin, Paris, 1994

LEIBNIZ G.W., Méditations sur la Connaissance, la Vérité et les Idées » [1684], in P. Schrecker (2001b)

LEIBNIZ G.W., *Monadologie* [1714], tr. fse. M. Fichant, Gallimard, Paris 2004b

LEIBNIZ G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, [1765], L. Brunschwig (éd.), GF, 1990

LEIBNIZ G.W., *Principes de la Nature et de la Grâce* [1716], GF, 1999

LEIBNIZ G.W., *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, [1686], présentation par Rauzy J.-B., PUF, 1998

MASSON E., 2011, *« Value pluralism », The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

MORAN R., 2005, « The Problems of Sincerity », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, no 1:325-345

MORIZOT J. et POUIVET R., *Dictionnaire d'esthétique et de philosophie de l'art*, A.Colin, 2012

NIEN-HÊ HSIEH, 2016, « Incommensurability Value », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

PLATON, *Phèdre*, 1942, éd.Pléiade, T2

RÉHAULT S., 2012, « Réalisme esthétique » in Morizot J. et Pouivet R., 2012

SIMON H.A., 1965, « The Logic of Rational Decision », The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 16, No. 63 (Nov.), pp. 169-186

SIMON H.A., 1978, « On How to Decide What to Do », The Bell Journal of Economics, Vol. 9, No. 2 (Autumn), pp. 494-507

SIMON H.A., 1978a, « Rational Decision-Making in Business Organizations », Nobel Memorial Lecture, 8 December,

SIMON H.A., 1978b, « Rationality as Process and as Product of Thought », *The American Economic Review*, Vol. 68, No. 2, Papers and Proceedings of the Ninetieth Annual Meeting of the American Economic Association (May), pp. 1-16

SIMON H.A.,1955, « A Behavioral Model of Rational Choice », The Quarterly Journal of Economics, Vol. 69, No. 1 (Feb.,), pp. 99-118

SIMON H.A.,1972, « Theories of bounded rationality », *Decision and organization,* 1(1), 161-176.

STIGLER, G. J., 1961, « The Economics of Information », *The Journal of Political Economy,* Vol 69, Issue 3 (Jun.), 213-225

SYLVAN, R., 1973, « Is there a need for a new an environmental ethic », In *Proceedings of the XV World congress of philosophy* (Vol. 1, pp. 205-210)

VARIAN H.R., *Introduction à la microéconomie,* tr. fse. B. Thiry, De Boeck, 2011

VIRNO P., « Miracle, virtuosité et "déjà vu" » in *Trois essais sur l'idée de « monde »*. Traduit de l'italien par Michel Valensi. L'Eclat, 1991

VUILLEMIN J., « La substance », in *Quelle philosophie pour le vingtième siècle ?* Paris, Gallimard, Folio, 2001, p.60

VUILLEMIN J., *De la logique à la théologie*, Paris, Flammarion 1967, p. 8.

VUILLEMIN J., *Nécessité ou contingence ?* Paris, Minuit 1984.p. 291

VUILLEMIN J., *What are Philosophical Systems?*, Cambridge, Cambridge University Press, p. ix. 1986

WEISMANN F., « Notes sur des conversations avec Wittgenstein » in *Leçons et conversations*, trad. Fauve J., présentation Chauviré C., Gallimard, 1992.

WILLIAMS B., *Vérité et véracité*, tr. fse. J. Lelaidier, Gallimard, Paris 2006

WITTGENSTEIN L., « Conférence sur l'éthique » in *Leçons et conversations*, trad. Fauve J., présentation de Chauviré C., Gallimard, 1992.

WITTGENSTEIN L., *Cahier Bleu,* [1934], éd. M.Goldberg et J.Sackur, 1996, Gallimard

WITTGENSTEIN L., *Carnets 1914-1916*, trad. Granger G.-G., Gallimard, 1971.

WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques* [1953], tr fse. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et E. Rigal, Gallimard, Paris 2005

WITTGENSTEIN L., *Tratatus logico-philosophicus*, trad. Granger G.-G., Gallimard, 1993.

WÖLFFLIN H., *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, ed. G. Monfort, 1989

ZEIMBEKIS J., « Jugement esthétique » in Morizot J. et Pouivet R., 2012