

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 51 (1992)

**Artikel:** La "causalité" des raisons

**Autor:** Bouveresse, Jacques

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883023>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 02.02.2026

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

JACQUES BOUVERESSE

## La «causalité» des raisons

Frege critique les philosophes qui ont tendance à confondre les problèmes de genèse de la croyance avec ceux qui ont trait à la justification et à la validité de la croyance en remarquant que, si toutes les raisons de la croyance en sont en même temps des causes possibles, toutes les causes, en revanche, ne sont pas des raisons: «Les raisons (*Gründe*) de notre jugement peuvent justifier la reconnaissance accordée à la vérité, mais elles peuvent aussi uniquement nous amener ou nous déterminer au jugement sans contenir une justification. Bien que chacun de nos jugements soit conditionné causalement, toutes ces causes ne sont cependant pas des raisons justificatives. Dans la mesure où une orientation empirique en philosophie ne prend pas suffisamment en considération cette différence, elle en arrive, du fait que notre pensée est causée empiriquement, à donner toutes nos connaissances pour empiriques. Les causes qui provoquent simplement le jugement le font en vertu de lois psychologiques; elles peuvent conduire aussi bien à l'erreur qu'à la vérité; elles n'ont pas du tout de relation interne à la vérité; elles se comportent de façon indifférente par rapport à l'opposition du vrai et du faux. La logique les exclut de son domaine. Le paysan, dont la prospérité et le malheur sont liés étroitement au temps, cherche une possibilité de le déterminer à l'avance. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'il cherche à mettre en relation les formes de la lune avec les modifications du temps et se demande si un changement de temps subit doit être attendu avec l'apparition de la pleine lune. Si cela semble se confirmer – et c'est aisément possible, puisque le temps ne devient la plupart du temps pas subitement autre et qu'il n'est généralement pas facile de dire si le temps s'est modifié ou non – alors il croit dorénavant à une connexion du temps avec la lune; et cette croyance se renforce, dans la mesure où tous les cas favorables font davantage d'impression et adhèrent plus fortement à la mémoire; il sait maintenant cela, estime-t-il, par l'expérience. C'est en vérité cela l'expérience du courant dont j'ai parlé chez les philosophes. Il en va de même dans le cas de toute superstition. On peut reconnaître dans la plupart des cas ses causes psychologiques. Manifestement un tel récit de la manière dont il s'est fait que des hommes ont accepté une chose comme vraie n'est pas une démonstration et, dans la science également, l'histoire de la découverte d'une loi mathématique

que ou d'une loi naturelle ne peut remplacer l'indication de raisons qui justifient. Celle-ci sera toujours anhistorique; c'est-à-dire que l'on n'aura pas à se préoccuper de savoir qui l'a donnée le premier, ce qui lui a fait prendre le chemin de pensée qui était le bon et quand et où cette chose est arrivée, etc.<sup>1</sup>» Au début du texte, Frege utilise le mot «Gründe» dans un sens très général, qui inclut à la fois les raisons et les causes. On pourrait exprimer la distinction qu'il cherche à faire en disant que toutes les raisons explicatives (au nombre desquelles il faut faire figurer les causes diverses auxquelles on peut imputer la formation de la croyance) ne sont pas des raisons justificatives (autrement dit, des raisons au sens propre du terme) de la croyance.

La même constatation peut être faite dans le cas de l'action. Toutes les causes de l'action n'en sont pas des raisons. De même que les causes de l'action, considérées en elles-mêmes, sont indifférentes par rapport à la distinction entre le vrai et le faux, les causes de l'action sont indifférentes par rapport à la question de savoir si l'action est bonne ou mauvaise: «Bien que nos actions et nos aspirations soient toutes conditionnées causalement et puissent être expliquées psychologiquement, toutes ne méritent cependant pas d'être appelées bonnes. Ici également on peut parler de justification, et ici également celle-ci n'est pas contenue dans le simple récit de la provenance ni dans la démonstration que c'est ainsi et non autrement que les choses devaient se produire. On dit assurément: Tout comprendre, c'est tout pardonner; mais on ne peut pardonner que ce que l'on ne considère pas comme bon» (*ibid.*, p. 4).

Bien qu'elles n'agissent qu'en devenant à un moment donné des raisons pour quelqu'un, les raisons sont en elles-mêmes impersonnelles et indépendantes des circonstances, du lieu et du moment. Et dans la mesure où, à la différence des causes, elles ont une relation interne à la vérité et peuvent justifier la croyance parce qu'elles garantissent la vérité de la proposition qui est crue ou en tout cas augmentent sérieusement ses chances d'être vraie, une croyance fausse peut assurément, aux yeux de Frege, avoir des causes diverses, mais elle ne peut avoir de raisons. On pourrait dire à la rigueur qu'elle peut avoir des raisons subjectives, à défaut de raisons objectives. Mais, compte tenu de ce que Frege entend par raison, une raison proprement dite ne peut être qu'une raison objective et une raison subjective ne peut guère être distinguée d'une cause pure et simple, même s'il s'agit d'une cause qui avait toutes les apparences d'une raison. Lorsque Wittgenstein lui reproche d'avoir

1 Gottlob Frege, *Nachgelassene Schriften*, Hambourg 1969, pp. 2–3.

méconnu, dans sa critique de l'idéalisme, les «raisons profondes» de la doctrine qu'il conteste, Frege répond: «... J'aimerais bien savoir quelles raisons profondes de l'idéalisme vous avez en tête, que je n'aurais pas saisies. Je crois avoir compris que vous-même ne considérez pas l'idéalisme épistémologique comme vrai. Vous reconnaissez du même coup, à mon avis, qu'il n'y a pas du tout de raisons profondes pour cet idéalisme. Les raisons qui parlent en sa faveur ne peuvent dans ces conditions être que de pseudo-raisons, et non des raisons logiques<sup>2</sup>.»

Si Frege considère la distinction des raisons et des causes essentiellement du point de vue de l'opposition de la vérité et de la fausseté (dans le cas des raisons de la croyance) et de celle du bien et du mal (dans le cas des raisons de l'action), et conclut de la neutralité des secondes relativement à ce genre d'opposition que toutes les causes ne sont pas des raisons, Wittgenstein semble, pour sa part, avant tout sensible à une autre différence, qui a trait à la manière dont les raisons et les causes peuvent être respectivement connues et reconnues et qui pourrait donner l'impression d'impliquer que les raisons ne sont pas non plus des causes d'un type spécial. Waismann résume assez bien ce qui a été généralement compris comme constituant la doctrine de Wittgenstein sur ce point, lorsqu'il écrit:

«Comment raison et cause se distinguent-elles? Imaginons que quelqu'un écrive au cours d'un calcul différents chiffres. A la question de savoir pourquoi il a écrit précisément ces chiffres, il y a deux réponses différentes. Il peut dire ou bien: «J'ai calculé d'après telle ou telle règle.» Il répond alors par la raison. Mais il aurait également pu dire: «Dans mon cerveau se sont déroulés des processus de telle ou telle espèce, et ils ont innervé les muscles de mes doigts d'une manière telle que cela a engendré précisément les mouvements de l'écriture.» Dans ce cas-là il nous désigne la cause. Il nous saute à présent aux yeux qu'un homme ne connaît pas, de façon générale, la cause de son action, ou du moins il se trompera facilement lorsqu'il s'agit de l'indiquer. De façon remarquable nous admettons qu'il ne peut pas se tromper dans l'indication de la raison: il est bien plutôt le seul qui connaisse la raison. Autrement dit, nous *appelons* raison ce qu'il indique comme raison. La cause d'une action résulte de l'observation, et cela de façon hypothétique; c'est-à-dire d'une manière telle que des expériences supplémentaires peuvent la confirmer ou la réfuter.

2 Gottlob Frege, Briefe an Ludwig Wittgenstein aus den Jahren 1914–1920, in: *Grazer philosophische Studien*, vol. 33/34 (1989), p. 24.



La cause de mon action, quelqu'un d'autre qui m'observe pourra sans doute l'établir mieux que moi; la raison, je suis seul à la savoir<sup>3</sup>.»

Naturellement, cette façon de présenter les choses est considérablement simplifiée, puisqu'il s'en faut de beaucoup, de façon générale, que nous considérions l'auteur de l'action comme étant le seul à connaître et à pouvoir indiquer en dernier ressort la raison pour laquelle il a agi. L'idée que quelqu'un n'est pas nécessairement le mieux placé pour connaître les raisons réelles de son action, que celles-ci peuvent être plus facilement décelées dans de nombreux cas par un observateur extérieur et que les raisons que quelqu'un donne peuvent parfaitement être de fausses raisons ou de mauvaises raisons n'a rien de philosophique. Elle fait partie, au même titre que la possibilité de principe pour une raison d'être reconnue par celui dont elle est la raison, du jeu de langage dans lequel des raisons sont demandées et données. A cela Waismann répond pour l'essentiel que le mot «raison» est alors utilisé dans un sens différent: «Mais autrui ne peut-il pas donner une fausse raison? Et est-elle alors encore la raison? – Le mot «raison» est comme la plupart des mots de notre langage utilisé de différentes façons. Ce que nous avons décrit jusqu'ici était seulement *une* signification du mot. Toute autre utilisation se distingue d'elle par une autre grammaire. Si nous utilisons le mot «raison» d'une manière telle que la raison de mon action est déterminée, en dehors de l'indication que je donne, en outre également de façon hypothétique par ma façon d'agir, alors nous utilisons le mot «raison» dans une signification nouvelle. Et dans ce sens on peut même parler de raisons qui dirigent mon action et qui restent inconscientes pour moi. Assurément cela ne va pas sans difficulté de désigner ces significations si différentes par la même expression verbale» (*ibid.*, p. 180). En bon wittgensteinien, Waismann pourrait répondre simplement que rien de plus qu'une certaine parenté entre les deux cas n'est nécessaire pour justifier l'usage du même mot à propos de deux choses qui, pour le reste, sont bien différentes. Mais il semble, en tout cas, estimer qu'il faut ajouter à la distinction «grammaticale» qui doit être faite entre les raisons et les causes une distinction supplémentaire entre les raisons au premier sens, dont l'agent est supposé avoir une connaissance directe qui fait autorité en la matière, et les raisons vues du point de vue de la troisième personne, qui ont le statut d'hypothèses explicatives susceptibles de rendre compte de ce qu'il fait, non pas, bien entendu, à la manière d'hypothèses causales de l'espèce ordinaire, mais, en tant que raisons, c'est-à-dire, si l'on admet que, comme le

3 Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, Stuttgart 1976, pp. 178–179.

soutient Davidson, une raison peut et même doit pouvoir être une cause, en tant que causes susceptibles de rationaliser et de rendre intelligible son comportement. Le point commun entre l'explication causale et l'explication par des raisons au deuxième sens est que l'une et l'autre ont le statut d'hypothèses, alors que les raisons au premier sens font l'objet d'une connaissance qui n'est pas inférentielle et ne comporte rien d'hypothétique. Lorsque la deuxième est proposée à quelqu'un comme une explication de son comportement, elle peut être acceptée par lui ou bien comme une simple hypothèse, ou bien comme fournissant une raison dont lui-même est disposé à reconnaître qu'elle était la sienne et qui du même coup le devient effectivement.

Waismann se demande si les raisons ne seraient pas malgré tout comme les causes, susceptibles d'être reconnues par l'observation. Et il répond que non, en donnant comme raison le fait que, si quelqu'un écrit par exemple la suite de chiffres 1, 4, 9, 16, 25, nous ne pouvons pas espérer découvrir par la seule observation la règle qu'il applique et qui constitue la raison de ce qu'il écrit: «Avons-nous trouvé (...) la règle de son comportement par l'observation? Absolument pas! La règle supposée par nous est une hypothèse que son activité d'écriture suit. Mais les actions observées satisfont toujours une infinité de règles. Car il y a un nombre infini de lois mathématiques que cette suite de nombres satisfait. Comment devons-nous par conséquent découvrir quelle est la règle d'après laquelle il se dirige? Serait-ce par hasard en étendant l'observation? Mais même s'il avait écrit 1000 chiffres, son activité aurait encore satisfait à une infinité de règles» (*ibid.*, p. 179). Lui seul est en mesure de nous indiquer quelle est la règle qu'il suit; et lorsqu'il le fait, l'expression «règle d'après laquelle il se dirige» acquiert, selon Waismann, une signification différente. Il faut donc distinguer au moins trois choses: les raisons proprement dites, qui ne peuvent être identifiées par l'observation, mais seulement par ce qu'en dit l'agent lui-même, les raisons qui peuvent être déduites de l'observation du comportement, qui sont des raisons dans un sens différent, et enfin les causes qui ne peuvent être découvertes que par l'observation, qui sont généralement ignorées du sujet lui-même et sur lesquelles son opinion ne bénéficie d'aucun privilège particulier.

Une façon simple de restaurer l'unité entre les raisons et les causes est de dire que les raisons sont simplement des causes pour lesquelles nous disposons d'un mode de connaissance tout à fait spécial. Les raisons sont justement des causes qui peuvent être expérimentées directement par la personne dont elles dirigent l'action. C'est le genre de théorie que défend Schopenhauer, pour qui l'action causale resterait finalement une chose tout à fait incompréhensible, dans le cas des êtres animés comme dans celui des objets inertes, si nous étions

condamnés à la regarder opérer simplement de l'extérieur: «... Nous voyons bien cette cause produire cet effet avec nécessité: mais comment elle peut véritablement faire cela, à savoir ce qui en pareil cas a lieu à l'intérieur, cela, nous n'en avons pas d'expérience. C'est ainsi que nous voyons les effets mécaniques, physiques, chimiques résulter à chaque fois de leurs causes respectives, sans pour autant jamais comprendre complètement le processus; la chose principale dans cette affaire reste pour nous un mystère: nous l'attribuons alors aux propriétés des corps, aux forces naturelles, également à la force vitale, toutes choses qui ne sont pourtant que des *qualitates occultae*. Or la situation ne serait pas meilleure pour ce qui est de notre compréhension des mouvements des animaux et des hommes, et nous verrions également ceux-ci être suscités de façon inexplicable par leurs causes (motifs), si la possibilité de pénétrer du regard l'intérieur du processus ne nous était pas ouverte ici: nous savons, en effet, d'après l'expérience interne que nous faisons sur nous-mêmes, que celui-ci est un acte de volonté qui est suscité par le motif, qui consiste dans une simple représentation. L'action du motif ne nous est donc pas simplement connue, comme celle de toutes les autres causes, de l'extérieur et par le fait seulement de façon médiate, mais en même temps de l'intérieur, de façon tout à fait immédiate et donc dans la totalité de son mode d'action. Ici nous ne sommes pas pour ainsi dire derrière les coulisses, en train d'expérimenter le mystère de la façon dont la cause, de par son essence la plus intime, fait arriver l'effet: car ici nous connaissons par un tout autre chemin, et donc d'une tout autre façon. De là découle la proposition importante: la motivation est la causalité vue de l'intérieur<sup>4</sup>.»

Nietzsche soutient que notre idée de la causalité efficiente est dérivée et reste fondamentalement tributaire de notre idée de l'action volontaire: chercher une *raison* veut dire essentiellement chercher une *intention* et un *agent*: «La seule causalité qui nous soit consciente est entre le vouloir et le faire – c'est celle que nous transférons à toutes les choses pour interpréter la relation entre deux changements qui ont toujours lieu ensemble. L'intention ou le vouloir produit les nomina, le faire les verba<sup>5</sup>». La question «*warum?*» est toujours en réalité une forme de la question «*wozu?*»: «La question «pourquoi?» est toujours la question de la *causa finalis*, la question d'un «dans quel but?» Nous n'avons rien qui soit de la nature d'un «sens de la *causa efficiens*»: ici *Hume* a raison, l'habitude (mais pas seulement celle de l'individu!) nous fait

4 *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 43.

5 F. Nietzsche, *Le livre du philosophe*, traduction, introduction et notes par A. Kremer-Marietti, Paris 1969, p. 128.

attendre qu'un certain processus souvent observé suive l'autre: rien de plus que cela! Ce qui nous donne la fermeté extraordinaire de la croyance à la causalité n'est pas la grande habitude de la consécution de processus, mais notre *incapacité* d'*interpréter* un événement autrement qu'un événement provenant d'*intentions* (Absichten). C'est la *croyance* au vivant et au pensant comme constituant la seule *chose agissante* – à la volonté, l'intention –, c'est la croyance que tout ce qui arrive est un faire, que tout ce qui est fait présuppose un acteur, c'est la croyance au «sujet»<sup>6</sup>.» Nietzsche estime que même l'idée de l'attraction et de la répulsion au sens purement mécanique n'est rien de plus qu'un mot. Nous ne pouvons pas, selon lui, nous représenter une attraction sans une intention: «La volonté de s'emparer d'une chose ou de se défendre contre sa puissance et de la repousser – cela, nous le «comprendons»: cela serait une interprétation que nous pouvons utiliser» (*ibid.*, p. 502). Cela ne prouve, bien entendu, absolument rien en faveur du mode de pensée causal, mais signifie plutôt que «la croyance aux causae tombe avec la croyance aux τέλη (contre Spinoza et son causalisme)» (*ibid.*). L'idée même de causalité est une simple fiction anthropomorphique, qui est d'ailleurs essentiellement d'origine grammaticale (c'est la grammaire elle-même qui nous incite à chercher pour toute action un agent qui en est l'auteur); mais c'est une fiction qui devient tout simplement inutilisable, lorsqu'on essaie de la purger de toute espèce d'élément anthropomorphique. Il est clair, en tout cas, que, pour Nietzsche, même dans le cas où les causes sont des motifs, la causalité n'est pas une chose dont nous pourrions prétendre avoir une connaissance directe, mais bel et bien déjà une interprétation. Puisque toutes les formes de volonté se ramènent en fin de compte à la volonté de puissance et que la volonté de puissance ne poursuit pas d'autre but que l'accroissement de la puissance, l'explication intentionnelle n'est, même dans le cas de l'action humaine, pas moins illusoire que l'explication par des causes efficientes. Et les interprétations ne sont elles-mêmes, bien entendu, que des manifestations plus ou moins affirmatives ou, au contraire, plus ou moins dégradées de la volonté de puissance.

Wittgenstein s'est lui-même interrogé, dans un manuscrit de 1937, sur la question de savoir si nous pouvons ou non avoir une expérience directe de la cause:

«Si l'on dit: «j'ai peur, parce qu'il fait si sombre dehors» – alors ici apparemment une cause est immédiatement reconnue, sans expérience répétée. Russell a dit qu'avant de reconnaître quelque chose comme cause par l'expérience

<sup>6</sup> *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, Francfort 1979, p. 501.

répétée, on devait reconnaître quelque chose comme cause par l'intuition. Est-ce que ce n'est pas comme si l'on disait: on doit avant de reconnaître quelque chose comme ayant une longueur de 2 m par la mesure, reconnaître quelque chose comme ayant une longueur de 1 m par l'intuition?

Que se passe-t-il, en effet, si l'intuition répétée est contredite par l'expérience répétée? Qui a dans ce cas-là raison? Et quelle est cette chose que nous dit l'intuition sur l'expérience, que nous «reconnaissons comme cause»? S'agit-il là d'autre chose que d'une réaction de notre part envers l'objet: la cause?<sup>7</sup>»

Wittgenstein admet à la rigueur que l'on puisse parler d'une expérience primitive de la cause, mais seulement si l'on entend par là quelque chose qui est de la nature d'une réaction primitive à l'égard de la cause et qui constitue «une racine du jeu de langage de la cause et de l'effet» (*ibid.*):

«Nous réagissons à la cause.

Appeler quelque chose «cause» est analogue à montrer et dire: «C'est de *sa* faute!»

Nous éloignons instinctivement la cause, lorsque nous ne voulons pas l'effet. Nous regardons instinctivement de ce qui est heurté à ce qui heurte. (Je suppose que nous le faisons.)» (*Ibid.*)

Dans ses *Leçons* des années 1932–1935, Wittgenstein, après avoir constaté que la façon d'analyser les rêves que propose Freud «n'est pas analogue à une méthode qui permettrait de trouver les causes du mal d'estomac», ajoute une remarque qui est clairement dirigée contre la conception défendue par Schopenhauer: «C'est une confusion de dire qu'une raison est une cause vue de l'intérieur. Une cause n'est pas vue de l'intérieur ou de l'extérieur. Elle est découverte par l'expérience<sup>8</sup>.» Pour lui, la causalité n'est tout simplement pas quelque chose qui pourrait faire l'objet, d'un côté, d'une hypothèse et, de l'autre, d'une expérience immédiate. Dans un de ses manuscrits, il écrit: «La «connexion causale» n'est pas une connexion primaire, cela ne signifie donc pas non plus quoi que ce soit de la sentir (ou d'autres choses du même genre).» Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein se demande à nouveau ce que nous pourrions vouloir dire en disant que nous expérimentons directement le processus de la causation (*Verursachung*): «Comment pourrais-je donc

7 Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen, in: *Philosophia*, vol. 6 (1976), p. 392.

8 Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–1935, Oxford 1979, p. 40.



dire que je sens ce qui est ainsi constaté par des expériences (*Versuche*)». Mais il ajoute entre parenthèses le correctif suivant: «Il est sans doute vrai que nous ne constatons pas seulement la causation par l'observation d'une coïncidence régulière» (§ 169). Néanmoins, il considère visiblement comme tout à fait étrange de parler de quelque chose comme une sensation de l'action de la cause, et cela même si par «cause» nous entendons en réalité une raison. L'idée que, dans la lecture par exemple, nous sentons en quelque sorte l'influence des lettres sur nous, lui semble provenir de l'illusion suivante: «Nous nous imaginons que nous percevons par un sentiment, pour ainsi dire, un mécanisme qui fait le lien entre l'image verbale et le son que nous proférons. Car lorsque je parle de l'expérience vécue de l'influence, de la causation, de la direction (*des Geführtwerdens*), alors cela doit vouloir dire en vérité que je sens pour ainsi dire les mouvements des leviers qui relient la vision des lettres à la parole» (§ 170). C'est ce qui explique que nous soyons tentés d'invoquer une expérience fictive de la causalité, qui est celle de l'action d'un mécanisme hypothétique que nous avons en réalité simplement postulé.

\* \* \*

On peut remarquer que Husserl, dans les *Recherches logiques*, considère comme tout à fait normal d'utiliser le terme «motivation» à la fois pour désigner les raisons logiques qui, par exemple, justifient l'assertion de B, à partir du moment où A est constaté et le fait que la présence de l'état de choses A fonctionne comme un indice de celle de l'état de choses B, en dépit de la différence évidente qui existe, par exemple, entre le fait que A nous amène normalement à conclure que B et le fait que A et B sont liés par ce qu'il appelle «le rapport objectif entre le fondement et la conséquence». Husserl écrit dans une note: «Je ferai remarquer (...) que l'on ne peut éviter l'emploi du terme de motivation au sens général qui comprend à la fois la fondation et la signalisation empirique. Car il y a ici effectivement une communauté de caractère phénoménologique tout à fait incontestable et suffisamment apparente pour se manifester même dans le langage courant: en effet, quand on parle en général de conclusion et d'inférence, ce n'est pas seulement au sens logique, mais encore au sens empirique de l'indication. Ce caractère commun a manifestement une portée encore bien plus grande, il englobe le domaine des phénomènes affectifs et spécialement des phénomènes volitifs, seul domaine où l'on parlait originellement de motifs. Dans ce domaine également, on a recours à l'expression de *parce que* qui, dans le langage, a généralement une portée aussi large que l'idée de motivation au sens le plus général du terme.

Aussi ne puis-je reconnaître le bien-fondé de la critique par A.v. Meinong de la terminologie de Brentano, que j'ai suivi ici [cf. *Gött. gel. Anz.*, 1892, p. 446]. Je suis cependant entièrement d'accord avec lui sur ce point que dans la perception de la motivation, il ne s'agit de rien moins que de perception de causalité (*Kausation*)<sup>9</sup>.» Le «parce que» dont il s'agit ici, que Husserl considère comme ayant à peu près la même extension que l'idée de motivation dans son sens le plus large, est celui qui entre en jeu dans la reconnaissance du fait que «certaines choses *pourraient* ou *doivent* exister parce que telles autres sont données». «Ce «parce que», conçu comme une relation réelle, est, écrit-il, le corrélat objectif de la motivation en tant que forme descriptive propre de la fusion d'actes de jugement en un seul acte de jugement» (*ibid.*, p. 31). Husserl maintient donc que nous avons une certaine perception de la relation de motivation, mais admet que cette perception n'est pas celle de l'action d'une cause.

Le texte de Meinong auquel il fait allusion est un compte rendu d'un livre de Hillebrand qui consiste pour l'essentiel dans un exposé de la théorie de Brentano. Hillebrand explique qu'inférer c'est juger et que dans une inférence l'assertion de la conclusion doit être «motivée» (c'est-à-dire causée consciemment [d'une façon qui est perceptible intérieurement]) par un ou plusieurs autres jugements. La théorie du syllogisme a pour tâche d'«étudier ce que le jugement motivant (ou les jugements motivants) et le jugement motivé doivent avoir pour que la loi qui est au fondement de l'inférence puisse être évidente et apodictique». Meinong proteste en faisant remarquer que: «Si l'essence de l'inférence réside dans la conclusion, alors ses propriétés caractéristiques doivent être mises en évidence sur *celle-ci*, mais non sur un jugement de connexion (*Zusammenhangs-Urteil*), dont de surcroît l'expérience me semble montrer que, bien qu'on puisse le prononcer dans le cas de n'importe quelle inférence, il n'est cependant prononcé que de façon tout à fait exceptionnelle, en tout cas certainement pas à chaque fois, comme le montre peut-être de la façon la plus frappante ce qu'on appelle l'inférence hypothétique mixte. Si je conclus des prémisses : «Si A est, alors B est» et «A est», que B est, alors il faudrait que cela aille de pair avec un jugement qui ait à peu près le contenu suivant: «Si les jugements: «si A est, alors B est »et «A est »sont vrais, alors est vrai le jugement supplémentaire que B est». Une construction mentale aussi artificiellement compliquée ne pourrait absolument pas échapper à

9 *Recherches logiques*, Tome Second, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Première Partie, Paris 1961. Brentano écrit par exemple que «nous remarquons (...) entre notre croyance aux prémisses et notre croyance à la conclusion une relation causale» (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg 1955, p. 53).



l'attention; mais l'expérience interne ne nous dit pas la moindre chose là-dessus<sup>10</sup>.» Meinong rappelle qu'il a démontré il y a déjà un certain temps qu'il n'y avait pas de causation perçue, du genre de celle dont Hillebrand affirme l'existence entre les prémisses et la conclusion en faisant un usage inhabituel et surprenant du terme «motivation» (Husserl conteste justement que cela soit le cas). Meinong trouve cela d'autant plus déconcertant que Hillebrand lui-même reconnaît explicitement l'existence d'un élément qu'il avait utilisé comme argument principal contre l'idée d'une causation perçue, à savoir «l'importance de causes partielles dispositionnelles et par conséquent imperceptibles» (*ibid.*, p. 446). Effectivement, dans *Hume-Studien II, Zur Relationstheorie* (1882), Meinong avait critiqué notamment la position de Schopenhauer et abouti à la conclusion que: «La représentation qui apparaît une fois comme motif peut exister une autre fois sans entraîner avec elle un acte de volonté; elle n'est motif que sous la présupposition d'une disposition psychique, peut-être également physique, déterminée, – mais de cette disposition la perception interne ne donne aucune connaissance. Par conséquent, entre les phénomènes qui sont accessibles à la perception interne il n'y a pas du tout de relation causale au sens propre, ce qui fait qu'une telle relation ne peut pas non plus être perçue<sup>11</sup>.» Meinong conclut que le dernier mot reste sur ce point à Hume: «La causation est aussi peu perceptible intérieurement qu'elle l'est extérieurement» (*ibid.*, p. 117). Mais, puisqu'«il y a une différence entre la raison d'une assertion et le sens d'une assertion» (*ibid.*, p. 118) et que rien dans le sens de l'assertion causale ne contredit le fait de parler de causation même là où l'on sait qu'il ne peut être question de répétition, on ne peut certainement pas conclure que le jugement selon lequel A est la cause de B ne dit rien de plus que: un événement de l'espèce A est constamment suivi par un événement de l'espèce B. La constance peut être utilisée comme un signe de l'existence de la relation causale; mais elle n'est pas ce que nous avons en vue lorsque nous admettons l'existence d'une relation causale entre l'événement A actuellement donné et B: «Car cette supposition serait possible même si nous savions que jamais un A n'a existé auparavant et qu'il n'en existera jamais à nouveau un» (*ibid.*). La consécution régulière peut constituer une bonne raison de poser la question causale et également un élément qui joue un rôle décisif dans la réponse que nous sommes amenés à lui donner; mais cela ne signifie pas que la causalité se réduise à la simple consécution régulière et que

10 Alexius Meinong, Rezension von: Franz Hillebrand, «Die neuen Theorien der Kategorischen Schlüsse» (1892), in: *Gesamtausgabe*, hg.v. R. Haller und R. Kindinger, gemeinsam mit R.M. Chisholm, Graz 1971, Band VII, pp. 445–446.

11 Hume-Studien II, Zur Relationstheorie (1882), in: *Gesamtausgabe* Bd. II, p. 116.

le jugement causal ne repose sur rien d'autre que l'habitude. Meinong estime que personne ne peut accepter de suivre Hume sur ce terrain.

Bien qu'il ne le dise pas aussi clairement que Meinong, Wittgenstein ne veut probablement pas dire, lui non plus, que, lorsque nous disons que A est la cause de B, nous voulons dire simplement que A est régulièrement suivi de B. Même si la consécution constante devait être considérée comme le critère de l'existence de la relation causale ou l'élément qui confère au jugement causal le statut d'une hypothèse bien fondée, cela n'obligerait certainement pas à admettre que la notion de cause peut finalement être ramenée à celle d'«antécédent constant». Mais Wittgenstein insiste malheureusement beaucoup plus sur le fait que le jugement causal, à la différence du jugement de motivation proprement dit, est une hypothèse et sur la façon dont cette hypothèse peut être testée que sur ce que peut être son contenu exact. Selon lui, on doit considérer comme une différence grammaticale entre les raisons et les causes le fait que les causes puissent seulement être conjecturées, alors que les raisons peuvent être sues. Mais il précise qu'il n'entend pas par là abolir la distinction évidente qui existe entre les cas dans lesquels nous disons que nous n'avons pas encore réussi à connaître la cause et ceux dans lesquels nous disons que nous la connaissons: ««On ne peut que conjecturer la cause d'un phénomène» (non la savoir). – Cela doit être un énoncé qui a trait à la grammaire. Il ne dit pas qu'avec la meilleure volonté nous ne pouvons pas savoir la cause. La proposition est dans cette mesure analogue à celle-ci: «Nous ne pouvions dans la suite des nombres, aussi loin que nous comptions, parvenir à une fin.» Cela veut dire: il ne peut pas être question d'une «fin de la suite des nombres»; et c'est habillé – de façon trompeuse – dans l'image de quelqu'un qui, à cause de la grande longueur du chemin, ne peut arriver au bout. – Il y a donc un sens dans lequel je peux dire: «Je peux seulement conjecturer la cause de ce phénomène», c'est-à-dire: je n'ai pas encore réussi à l'«établir» (au sens usuel). Donc par opposition au cas dans lequel j'ai réussi, où je connais par conséquent la cause. – Mais si je dis, au sens métaphysique, «Je ne peux jamais que conjecturer la cause», alors cela veut dire à proprement parler: je veux dans le cas de la cause ne parler jamais que de «conjecturer», et non de «savoir», et distinguer de la sorte l'un de l'autre des cas de grammaire différente (C'est donc comme si je disais: je veux utiliser dans une égalité le signe «=» et non le mot «font».) Ce qui est trompeur dans notre proposition est le «seulement», mais il est vrai que cela fait justement partie entièrement de l'image qui réside déjà dans l'usage du mot «pouvoir». Wittgenstein semble vouloir dire que nous pouvons bel et bien connaître la cause, mais seulement dans un sens comparable à celui auquel nous pouvons être certains de la vérité d'une hypothèse, ce qui ne

l'empêche pas de rester une hypothèse. Mais cela n'empêche pas le jeu de langage lui-même de commencer bel et bien par la certitude, et non par la conjecture et le doute: «La forme simple (et c'est la forme primitive) du jeu de langage de la cause et de l'effet est celle de la détermination de la cause, et non du doute» (*Ursache und Wirkung*, p. 404). Wittgenstein considère que cette certitude première correspond à une forme ou une possibilité fondamentales et ne peut être historique:

«La *forme fondamentale* de notre jeu doit être une forme dans laquelle il n'y a pas le doute. – D'où provient cette certitude? Cela ne peut tout de même pas être une certitude historique.

'La forme fondamentale du jeu ne peut pas contenir le doute.' Nous nous *représentons* avant tout une forme fondamentale; une possibilité, et une possibilité *très importante*. (Nous confondons en vérité très souvent la possibilité importante avec la vérité historique.)» (*Ibid.*)

Tant que nous n'avons pas atteint le stade ultime où l'on doit pouvoir dire, sans qu'il y ait place pour un doute quelconque: *ceci* provient de *cette* cause, nous nous trouvons dans la situation où l'on peut ignorer si A est réellement la cause de B, parce que cela n'a pas encore été établi, et chercher à déterminer si c'est ou non le cas, mais nous ne pouvons pas, estime Wittgenstein, ignorer de la même façon si A constitue la raison de B ni demander une justification qui autorise à considérer A comme constituant véritablement la raison de B:

«Si l'on dit «La peur est justifiée», il n'est pas à nouveau justifié que nous considérons cela comme une bonne raison de la peur. Ou plutôt: il ne peut pas être question ici à nouveau d'une justification. Si la justification d'une croyance était une relation empirique, alors on devrait demander encore «Et pourquoi *cela* est-il une raison précisément pour *cette* croyance?» Et cela continuerait ainsi. (Par exemple, «pourquoi prenons-nous la mémoire comme raison pour la croyance que quelque chose est arrivé dans le passé?»)»

Wittgenstein soutient que la relation qui lie la raison à ce qu'elle justifie n'est pas une relation empirique, à la différence de celle qui lie une cause à son effet et que c'est parce que l'indication d'une raison ne consiste pas dans la reconnaissance de l'existence d'une relation empirique que cela n'a pas de sens d'en demander une justification ou une raison, comme on le ferait pour l'affirmation de l'existence d'une connexion causale. La raison est bonne si elle satisfait un certain critère de la bonne raison, qui n'a pas lui-même de raison. La

possibilité de distinguer de cette façon entre les raisons et les causes a été, comme on sait, vigoureusement contestée par Davidson, qui a tenté de réhabiliter la position traditionnelle et habituelle selon laquelle la rationalisation est une espèce particulière d'explication causale. Selon lui, à moins d'admettre que les raisons doivent être comprises également comme des causes, nous n'avons pas d'explication satisfaisante de ce que nous voulons dire lorsque nous disons que «l'agent X a effectué l'action *parce qu'il avait la raison*». En fait, «une raison est une cause rationnelle<sup>12</sup>.» Quant à l'idée que la relation entre une raison et l'action qu'elle explique est une relation logique et interne, puisqu'une raison consiste en une redescription de l'action qui a pour effet de la rendre intelligible, alors que la relation de cause à effet est une relation empirique et externe entre deux événements, Davidson la critique en faisant remarquer que cela n'exclut pas que la redescription de l'action la décrive également comme ayant été produite par certaines causes et que, corrélativement, une proposition causale vraie (en ce sens qu'elle identifie réellement la cause) peut être analytique ou synthétique selon la manière dont elle décrit la cause. Si l'on admet, comme il semble effectivement nécessaire de le faire, que l'indication d'une raison peut être en même temps celle d'une cause, il est normal de supposer que la cause, lorsqu'elle est une cause rationnelle, autrement dit une raison, peut avoir avec son effet le même genre de relation qu'une raison avec ce qu'elle justifie. Davidson a certainement raison de faire remarquer qu'une raison ne peut expliquer ce dont elle est la raison qu'à la condition de pouvoir également contribuer causalement à sa production. Car c'est bien ainsi que nous utilisons la notion de «raison». Sur ce point, la conception traditionnelle et le sens commun sont certainement dans le vrai. Mais il n'est pas du tout certain que Wittgenstein soit en désaccord avec eux sur ce point. Ce qu'il veut dire n'est sans doute pas qu'une raison ne peut pas être une cause, mais plutôt que, lorsque la raison est en même temps une cause, l'existence de la relation causale ne peut pas être reconnue et testée autrement que de la façon habituelle. Ce qu'on peut vouloir dire lorsqu'on dit que la raison est une cause de ce dont elle est la raison ne peut justement pas être complètement différent de ce qu'on veut dire lorsqu'on dit, dans le cas général, d'un événement A qu'il est la cause d'un événement B. Et ce n'est certainement pas parce que la cause est, en pareil cas, une raison que la relation de causalité peut, exceptionnellement, être perçue directement. Autrement dit, même si les raisons peuvent effectivement être des causes, la connaissance des raisons ne constitue pas une manière nouvelle et tout à fait spécifi-

12 Psychology as Philosophy, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, p. 233.

que de connaître des causes. Alors que Davidson est sensible avant tout au fait que l'explication par des raisons, pour être réellement une explication, doit être une explication causale d'une certaine sorte, Wittgenstein se pose un problème différent, qui provient du fait que l'explication par des raisons comporte un élément essentiel dont on ne trouve aucun équivalent dans le cas de l'explication par des causes: «Interrogé sur les raisons d'une supposition, on *réfléchit* (man *besinnt sich*) à ces raisons. Ce qui se passe ici est-il la même chose que lorsqu'on réfléchit (*nachdenkt*) sur ce que peuvent avoir été les causes d'un événement?» (*Philosophische Untersuchungen*, § 475.) Alors que les raisons de la croyance émergent de ce que l'on peut appeler une prise de conscience, il n'en est pas de même pour les causes, bien que l'on puisse évidemment *aussi* s'interroger sur les causes de la croyance. Dans le cas d'une émotion comme la peur, l'apparition soudaine de quelqu'un peut être la cause de la frayeur que j'éprouve (et Wittgenstein ne conteste pas que je puisse savoir immédiatement qu'elle l'est, tout comme je sais immédiatement que le coup que j'ai reçu est la cause de la douleur que je ressens). Mais cela ne supprime pas la distinction qui doit être faite entre l'objet de la frayeur et sa cause:

«Il faut distinguer entre l'objet de la crainte et la cause de la crainte.

Ainsi le visage qui nous inspire de la crainte, ou du ravissement (l'objet de la crainte, du ravissement) n'est pas pour autant sa cause, mais – pourrait-on dire – sa direction (*Richtung*)» (*ibid.*, § 476).

Dans ce cas-là également, le fait que (la perception du) visage puisse être identifiée immédiatement comme la cause de la peur et, de la même façon, le visage lui-même reconnu immédiatement comme constituant l'objet de la peur (comme étant *ce qui*, en l'occurrence, me fait peur) ne diminue en rien l'obligation de faire une distinction entre la cause et l'objet de la peur. Par conséquent, même dans les cas où la connaissance de la cause de l'émotion a le caractère immédiat et certain de la connaissance de son objet, l'objet de l'émotion ne se confond pas avec sa cause. C'est ce point-là qui est crucial pour Wittgenstein. «Donner le motif d'une action est, remarque-t-il, comme énoncer l'objet de la peur ou du ravissement; le motif, ou l'objet, *peut* aussi être une cause<sup>13</sup>.» Cette dernière possibilité n'empêche pas qu'indiquer la

13 *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946–1947*, Notes by P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson, ed. by P.T. Geach, Harvester-Wheatsheaf, New York, 1988, p. 83.



direction de l'émotion soit quelque chose de bien différent d'en indiquer la cause. Wittgenstein compare cette différence à celle qui existe entre indiquer la direction du son et en indiquer la cause: «Si vous demandez la direction du son, vous ne demandez pas la cause. En fait, très souvent la direction donne la cause; mais montrer une certaine direction lorsque j'entends un son est une réaction, et non une conjecture sur ces causes. Peu importe la manière dont j'ai appris cela, le fait que ce ne soit pas primitif; c'est de la simple histoire» (*ibid.*, p. 84). Dire que nous sommes capables d'indiquer immédiatement la direction de l'émotion ne fait donc pas de cette indication une indication de la cause, même si elle nous indique en même temps la cause. Une des raisons pour lesquelles il est trompeur de dire que je connais la cause de l'insatisfaction que je ressens, en voulant dire par là que j'en connais l'objet, est que cela donne l'impression qu'il y a deux choses différentes qui se passent dans mon esprit: l'insatisfaction et la connaissance de sa cause, alors qu'il n'y en a en réalité qu'une seule: l'insatisfaction orientée vers tel ou tel objet. Ce que Wittgenstein trouve contestable dans le fait de dire que «Je connais la cause», au lieu de dire que «Mon insatisfaction est orientée» est essentiellement que «Je connais la cause» «fait venir à l'esprit le cas de la statistique ou de la découverte d'un mécanisme», alors que ce qui se passe est bien différent: «Si je dis «Je connais la cause», il semble que j'aie analysé les sensations (comme j'analyse la sensation qui consiste à entendre ma propre voix et, en même temps à me frotter les mains), ce que, bien sûr, je n'ai pas fait<sup>14</sup>.» Connaître l'objet de l'émotion (ou la raison de l'action) est donc une chose dont nous devons, de toute façon, reconnaître le caractère spécifique, même si nous préférons continuer à dire, dans un langage qui normalement signifie ou en tout cas évoque quelque chose de tout à fait différent, que, ce faisant, nous connaissons la cause.

\* \* \*

Dans *Paradoxes of Irrationality*, Davidson se sert de la constatation que les raisons doivent bel et bien être des causes d'une certaine sorte pour réhabiliter au moins partiellement la théorie de Freud contre les gens qui, comme Wittgenstein et ses disciples, lui reprochent de commettre une confusion entre l'explication par des raisons et l'explication par des causes. «Les raisons qu'un agent a pour agir doivent, si elles sont supposées expliquer l'action, être les

14 *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed. by C. Barrett, Oxford 1966, p. 14.

raisons selon lesquelles il a agi; les raisons doivent avoir joué un rôle *causal* dans l'occurrence de l'action.» Par conséquent, «nous voyons (...) que Freud peut être défendu sur un point important: il n'y a pas de conflit inhérent entre les explications par des raisons et les explications causales. Puisque les croyances et les désirs sont des causes des actions pour lesquelles elles sont des raisons, les explications par des raisons incluent un élément causal essentiel<sup>15</sup>.» A ma connaissance, Wittgenstein lui-même n'a jamais parlé d'un conflit inhérent entre les explications données en termes de raisons et les explications proprement causales (la différence entre les deux types d'explication semble être justement beaucoup trop grande pour qu'il puisse y avoir un conflit de ce genre), mais simplement – ce qui est bien différent – dénoncé la confusion fréquente que l'on commet entre les deux. Mais si, comme il le soutient, Freud donne des raisons d'un type auquel personne n'avait encore songé, alors qu'il croit avoir découvert des causes encore inconnues, cela semble bien impliquer qu'il ne peut pas avoir fait les deux choses en même temps, alors que rien n'interdit en principe de supposer que c'est bien ce qu'il a fait, s'il est entendu que les raisons doivent en même temps être des causes.

Le problème de Davidson, dans *Paradoxes of Irrationality*, est de savoir comment nous pouvons espérer expliquer certaines formes d'irrationalité qui sont de nature paradoxale, ce qui n'est, bien entendu, pas le cas de toutes les formes d'irrationalité. «L'espèce d'irrationalité qui suscite des difficultés conceptuelles, écrit-il, n'est pas le fait que quelqu'un ne croie pas, ne ressente pas ou ne fasse pas ce que nous jugeons raisonnable, mais plutôt l'absence, à l'intérieur d'une unique personne, de cohérence ou de consistance dans la structure des croyances, des attitudes, des émotions et des actions. On peut citer comme exemples le fait de prendre ses désirs pour des réalités, d'agir à l'encontre de son meilleur jugement, l'erreur volontaire, le fait de croire une chose que l'on tient pour discréditée par le poids des éléments qui la réfutent» (*ibid.*, p. 290). Comme le remarque Davidson, toute action intentionnelle comporte par nature un noyau de rationalité, même si elle peut, par ailleurs, être plus ou moins irrationnelle dans un sens différent. Et c'est ce qui crée un paradoxe dans le cas de comportements qui sont clairement intentionnels et pourtant intrinsèquement irrationnels.

Pour essayer d'expliquer des phénomènes de ce genre, qui semblent à première vue impliquer une sorte d'inconsistance explicite, reconnue et pourtant acceptée par le sujet, Freud et ses disciples formulent les trois thèses suivantes:

15 *Paradoxes of Irrationality*, in: *Philosophical Essays on Freud*, ed. by R. Wollheim & J. Hopkins, Cambridge 1982, p. 293.



1) L'esprit est constitué de plusieurs structures semi-indépendantes, dont chacune est caractérisée par des attributs mentaux tels que des pensées, des désirs et des souvenirs.

2) Les parties de l'esprit sont sous certains aspects importants analogues à des personnes entières, en ce que non seulement elles ont des croyances, des volontés et d'autres caractéristiques psychologiques, mais ces facteurs peuvent se combiner, comme dans l'action intentionnelle, pour causer d'autres événements dans l'esprit et en dehors de lui. En d'autres termes, chacun des sous-systèmes dont l'esprit est constitué est capable, dans des conditions appropriées, de se comporter par lui-même comme un agent intentionnel.

3) Parmi les dispositions, les attitudes et les événements qui sont caractéristiques des différentes sous-structures de l'esprit, certains doivent être conçus sur le modèle de dispositions et de forces physiques, lorsqu'ils affectent ou sont affectés par d'autres sous-structures dans l'esprit. C'est ce qui explique l'ambiguïté apparente et, selon certains, la confusion caractérisée qui ont été si souvent reprochées à Freud: «Il semble qu'il y ait deux tendances irréconciliables dans la méthodologie de Freud. D'un côté, il voulait élargir l'éventail des phénomènes qui sont sujets à l'explication donnée en termes de raisons et, de l'autre, traiter ces mêmes phénomènes comme les forces et les états sont traités dans les sciences de la nature. Mais dans les sciences de la nature les raisons et les attitudes propositionnelles n'ont pas leur place, et la causalité aveugle règne» (*ibid.*, p. 292).

Davidson considère le cas dans lequel une personne agit à l'encontre de ce que, toutes choses dûment considérées, elle juge être le meilleur, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle l'*akrasia*. Ce genre de comportement a posé un problème difficile aux philosophes et aux moralistes au moins depuis Platon. Comme le dit Leibniz: «Voluntatis objectum esse bonum apparens, <et> nihil a nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis, dogma est vetustissimum communissimumque<sup>16</sup>.» Mais si la volonté ne peut être déterminée que par quelque chose qui se présente sous les apparences du bien, il est évidemment possible que le bien apparent ne corresponde pas toujours au bien réel, mais il semble incompréhensible que l'agent puisse faire le contraire d'une chose que lui-même perçoit et reconnaît comme étant le bien et par conséquent la chose à faire en l'occurrence.

Davidson note que les principes d'explication qui ont été proposés pour rendre compte de cette situation se répartissent entre deux extrêmes que l'on

16 *Opuscles et fragments inédits*, publiés par L. Couturat, Hildesheim 1966, p. 25.

peut appeler le principe de Platon et le principe de Médée. Le principe de Platon postule que personne ne peut agir volontairement en contradiction avec ce qu'il sait être le meilleur et oblige à conclure qu'aucune action intentionnelle ne peut être intrinsèquement irrationnelle. La solution qu'il propose pour le paradoxe est même paradoxale, parce qu'elle revient à nier ce que tout le monde admet, à savoir qu'il y a bel et bien des actes acratiques. A l'opposé, le principe de Médée admet qu'une personne peut tout à fait agir contre ce qu'elle juge être le meilleur, mais seulement lorsque sa volonté est dominée par une force étrangère qu'elle ne contrôle pas. Dans ce cas-là, ce que fait l'agent a une raison, la passion ou l'impulsion qui l'ont emporté sur son jugement, mais cette raison n'était pas la sienne. L'action est plutôt l'effet d'une cause qui a agi en quelque sorte de l'extérieur. Une action intrinsèquement irrationnelle ne peut donc pas être réellement intentionnelle.

Selon Davidson, lorsque nous essayons d'expliquer comment quelqu'un a pu agir en contradiction flagrante avec ses propres principes, l'explication doit aller au-delà du principe de Platon, sans quoi l'action serait parfaitement rationnelle; mais elle doit conserver le noyau central du principe, sans quoi l'action ne serait pas intentionnelle. Considérons le cas de quelqu'un qui désire fortement croire une proposition *p* et que ce désir amène finalement à croire que *p*. Il peut avoir une excellente raison de croire que *p*. Mais cette raison ne peut rationaliser que la proposition selon laquelle il croit que *p* et non la proposition *p* elle-même. Car le désir d'avoir une croyance ne constitue évidemment pas un argument en faveur de la vérité de la croyance. La différence avec le cas normal est la suivante: «Dans les explications rationnelles de l'espèce standard, (...) non seulement les contenus propositionnels des désirs et des croyances divers ont des relations logiques appropriées entre eux et avec les contenus de la croyance, de l'attitude ou de l'intention qu'ils aident à expliquer; mais encore les états réels de croyance et de désir causent l'état ou l'événement expliqué. Dans le cas de l'irrationalité, la relation causale demeure, alors que la relation logique est absente ou déformée. Dans les cas d'irrationalité que nous avons discutés, il y a une cause mentale qui n'est pas une raison pour ce qu'elle cause. Ainsi, dans le fait de prendre ses désirs pour des réalités, un désir cause une croyance. Mais le jugement qu'un état de choses est ou serait désirable n'est pas une raison de croire qu'il existe» (*ibid.*, p. 298). Il est évidemment indispensable, en pareil cas, que la cause n'apparaisse pas comme une raison, puisque la reconnaissance du fait que la croyance que *p* était motivée uniquement ou essentiellement par le désir de croire que *p* aurait normalement pour effet de détruire la croyance. On peut conclure de cela que: «Bien des désirs et des émotions se révèlent être irration-

nels s'ils sont expliqués par des causes mentales qui ne sont pas des raisons pour eux. Le concept général s'applique également aux refus de changer. Une personne est irrationnelle si elle n'est pas ouverte à la raison – si, lorsqu'elle accepte une croyance ou une attitude sur la base desquelles elle devrait effectuer des changements qui correspondent à un ajustement dans ses autres croyances, désirs ou intentions, elle n'effectue pas les changements en question. Elle a une raison qui ne cause pas ce pour quoi elle est une raison suffisante» (*ibid.*, p. 299). L'irrationalité peut donc provenir soit du fait que la croyance est déterminée par une cause mentale qui n'est pas une raison, soit du fait qu'une raison se révèle incapable d'agir comme une cause de la croyance qu'elle justifie, probablement parce qu'elle en est empêchée par l'intervention d'autres causes qui ne sont pas des raisons.

La difficulté qui subsiste est que, si la cause est décrite en termes neutres, indépendamment du fait qu'il s'agit d'une croyance ou d'une autre attitude mentale, douées d'un contenu qui fait qu'elles peuvent ou ne peuvent pas être en même temps une raison de l'effet produit, autrement dit, si les causes sont considérées simplement comme des forces qui agissent sur l'esprit, elles ne peuvent ni engendrer ni expliquer l'irrationalité. Car, comme le dit Davidson, «les forces aveugles sont dans la catégorie du non-rationnel, et non de l'irrational» (*ibid.*). Nous nous trouvons donc en présence du dilemme suivant: «... Nous introduisons une description mentale de la cause, qui du même coup fait de la cause un candidat au statut de raison. Mais nous restons toujours en dehors du seul modèle d'explication qui s'applique au mental, car ce modèle exige que la cause soit plus qu'un candidat au statut de raison; elle doit *être* une raison, ce que dans le cas présent elle ne peut pas être. Pour une explication d'un effet mental nous avons besoin d'une cause mentale qui soit également une raison de cet effet, mais, si nous l'avons, l'effet ne peut pas être un cas d'irrationalité. Ou du moins c'est ce qu'il semble» (*ibid.*, p. 299–300).

La solution consiste à admettre que «des phénomènes mentaux peuvent causer d'autres phénomènes mentaux sans être des raisons pour eux (...), et néanmoins conserver leur caractère de mentaux, à condition que la cause et l'effet soient isolés l'un de l'autre de façon adéquate. Les cas évidents et clairs sont ceux de l'interaction sociale. Mais je suggère que l'idée peut être appliquée à un esprit et une personne uniques. Effectivement, si nous voulons pouvoir expliquer d'une façon quelconque l'irrationalité, il semble que nous devions supposer que l'esprit peut être partitionné en structures quasi-indépendantes qui interagissent de façons que le principe de Platon ne peut accepter ou expliquer» (*ibid.*, p. 300).

Davidson précise qu'à la différence de Freud il n'a rien à dire sur le nombre

ou la nature des divisions de l'esprit, leur permanence ou leur étiologie. Ce qu'il s'agit de défendre est simplement l'idée qu'une compartimentation de l'esprit est nécessaire pour expliquer une forme commune d'irrationalité. Cette compartimentation n'implique pas que ce qui appartient à une division de l'esprit ne puisse pas appartenir en même temps à une autre. L'image n'est pas celle de compartiments disjoints, mais plutôt celle de territoires qui se recoupent. Pour constituer un sous-système de l'espèce requise, une partie de l'esprit doit manifester un degré de consistance ou de rationalité plus grand que celui qui est attribué au tout. L'inconsistance ou l'irrationalité qui apparaissent au niveau du tout sont justement expliquées par l'absence de relation appropriée entre deux éléments qui opèrent d'une façon qui peut être parfaitement rationnelle à l'intérieur de deux sous-systèmes qui sont indépendants l'un de l'autre, que cette indépendance soit simplement temporaire ou au contraire permanente. La partition que propose Davidson n'a donc pas grand-chose à voir avec la métaphore traditionnelle d'un conflit entre la vertu et la tentation ou entre la raison et la passion, dans lequel les premiers risquent à chaque instant, par manque de vigilance ou de fermeté, d'être submergés par des forces irrationnelles et incontrôlées. Et, pour des raisons évidentes, elle ne suggère pas non plus une division du genre de celle que Freud introduit entre le conscient et l'inconscient. Les désirs ou les valeurs qui entrent en compétition dans un phénomène comme l'akrasia ne suggèrent en eux-mêmes aucune forme d'irrationalité.: «Ce qui est requis, ce sont des éléments organisés, à l'intérieur de chacun desquels il y a un degré suffisant de consistance, et où un élément peut opérer sur un autre dans la modalité de la causalité non-rationnelle» (*ibid.*, p. 301). Pears caractérise la solution adoptée par Davidson en disant qu'elle consiste à tracer la ligne de démarcation entre le système principal et le sous-système d'une façon qui reflète simplement les interactions entre les attitudes, les désirs et les croyances d'une personne plutôt que la conscience qu'il en a: «Si, par exemple, sa croyance qu'il serait irrationnel de céder à une façon particulière de prendre ses désirs pour des réalités n'est pas intervenue dans le système principal et ne l'a pas empêché d'y céder, alors cette croyance serait assignée à un sous-système, même s'il en était conscient. Lorsque la ligne de démarcation entre les deux systèmes est tracée de cette façon, le résultat est une théorie fonctionnelle, parce que c'est la fonction réelle de la croyance qui décide de quel côté de la ligne elle doit être placée. La croyance a un effet de mise en garde, et sa fonction propre est d'intervenir et de stopper l'irrationalité, mais ce qu'elle fait réellement consiste à se tenir à l'écart et à la laisser arriver. Cette façon d'assigner les éléments aux systèmes est tout à fait différente de celle de Freud. C'est comme si l'on jugeait

de la citoyenneté d'une personne par le pays dans lequel elle opère plutôt que par le pays dans lequel son existence a été enregistrée<sup>17</sup>.»

Davidson estime avoir établi que les caractéristiques générales de la théorie psychanalytique qui ont déconcerté les philosophes et pas seulement les philosophes devront nécessairement se retrouver sous une forme ou sous une autre dans n'importe quelle théorie qui se fixe pour tâche d'expliquer l'irrationalité:

1) La théorie devra accepter l'idée d'une partition de l'esprit en plusieurs structures semi-autonomes, parce que c'est seulement de cette façon que l'on peut «expliquer comment une pensée ou une impulsion peuvent en causer une autre avec laquelle elles n'ont pas de relation rationnelle» (*ibid.*).

2) Elle devra attribuer à une ou plusieurs des subdivisions de l'esprit une structure d'un type particulier, semblable à celle qui est requise pour expliquer les actions ordinaires. Néanmoins l'analogie n'a pas besoin d'être poussée jusqu'au point où l'on s'autoriserait à parler des parties de l'esprit comme constituant des agents indépendants. «Bien que je parle ici, écrit Davidson, avec Freud, de parties et d'agents, il ne semble pas y avoir quoi que ce soit qui exige une métaphore. Les parties sont définies en termes de fonction; en dernier ressort, dans les termes des concepts de raison et de cause. L'idée d'une division quasi-autonome n'est pas une idée qui requiert un petit agent dans la division; à nouveau, les concepts opératoires sont ceux de cause et de raison» (*ibid.*, p. 304).

En résumé, il y a trois éléments fondamentaux de la théorie psychanalytique qui sont non seulement acceptables, mais indispensables pour expliquer certaines formes d'irrationalité: la partition de l'esprit, l'attribution d'un degré important d'organisation à chacune de ces parties quasi-autonomes, et l'existence de relations causales non-logiques entre les parties. Ces trois éléments «expliquent et justifient la façon dont Freud mélange les explications standard en termes de raisons avec des interactions causales qui ressemblent davantage à celles dont il est question dans les sciences de la nature, qui sont des interactions dans lesquelles la raison ne joue pas son rôle normatif et rationalisant habituel» (*ibid.*, p. 304)...

En ce qui concerne l'idée que de nombreux phénomènes mentaux qui sont normalement accessibles à la conscience ne sont parfois ni conscients ni aisément accessibles à la conscience, Davidson précise qu'il n'en a rien dit parce qu'il estime que «les objections pertinentes contre les états et événements mentaux inconscients ont reçu une réponse par le fait que l'on a montré que la théorie était acceptable sans eux» (*ibid.*). Si maintenant nous ajoutons la

17 David Pears, *Motivated Irrationality*, Oxford 1984, pp. 68–69.



supposition de l'existence d'éléments inconscients, «la théorie ne peut qu'être rendue plus acceptable, c'est-à-dire, capable d'expliquer davantage» (*ibid.*, p. 305). D'un côté, par conséquent, la théorie fonctionnelle ne fait aucun usage de la conscience dans sa façon de tracer la ligne de démarcation entre le système principal et le sous-système. Comme le dit Pears: «Le système principal, d'après cette théorie, est constitué de tous les désirs et les croyances dans l'esprit du sujet qui interagissent les uns avec les autres de façon rationnelle pour produire d'autres désirs et croyances et finalement la parole et l'action. Si l'un de ses désirs ou croyances n'interagit pas de façon rationnelle avec un élément quelconque dans le système principal, il est assigné à un sous-système» (*op. cit.*, p. 83). Les désirs qui sont attribués aux sous-systèmes, tels que les conçoit la théorie, peuvent parfaitement être conscients ou, en tout cas, préconscients. Ils seront assignés au système principal ou au système secondaire uniquement en fonction de la réponse apportée à la question de savoir s'ils produisent ou non leur effet rationnel normal dans le cas considéré. La théorie donne l'impression d'être en mesure d'expliquer de façon satisfaisante tous les cas d'irrationalité évitable, même si elle n'explique pas les formes plus sérieuses d'irrationalité; mais elle le fait, comme le remarque Pears, à un prix élevé, puisque cet avantage semble être obtenu en quelque sorte par définition: «Une limite d'un système est définie simplement comme une ligne au-delà de laquelle un élément dans la psyché de la personne ne produit pas son effet rationnel normal sur les éléments qui contrôlent sa vie quotidienne. Cette définition garantit un ajustement parfait entre la théorie fonctionnelle des systèmes et le phénomène de l'irrationalité que le sujet a compétence pour éviter, mais l'ennui est que cela semble priver la théorie de tout pouvoir explicatif» (*ibid.*, p. 84). La théorie nous dit simplement que l'irrationalité s'est manifestée dans le système principal, mais elle ne nous dit pas pourquoi. Apparemment, «rien de nouveau n'est produit et tout ce qui semble être offert est une redescription dramatique du phénomène original de l'irrationalité» (*ibid.*, p. 85). Effectivement, tout ce que la théorie semble faire consiste à prendre acte du fait qu'un élément qui aurait dû agir ne l'a pas fait de la façon normale et à exprimer cela en disant qu'il a été tenu à distance du système dans lequel il aurait pu sans cela produire son effet normal. La différence essentielle avec la théorie des systèmes que propose Freud est que celle-ci est supposée être pour une part importante une explication de ce qui rend possible l'irrationalité dans le système principal.

L'idée d'une partition de l'esprit en différents sous-systèmes n'est certainement pas, dans le système freudien, l'élément qui a suscité le plus de perplexités et d'objections philosophiques. On pourrait aisément montrer, en effet,

qu'il s'agit d'une idée tout à fait familière à la fois dans la littérature philosophique traditionnelle et dans notre façon ordinaire de percevoir et de décrire les phénomènes d'irrationalité concernés. Freud pensait que ce que les philosophes n'accepteraient pas n'est pas cette idée, mais plutôt, en raison de leur tendance à identifier le mental avec le conscient, la supposition que les phénomènes mentaux sont pour l'essentiel inconscients et que le système principal ne sait généralement qu'une toute petite partie de ce qu'il est supposé savoir. Freud décrit de la façon suivante la situation dans laquelle se trouvait l'être humain après les deux grandes humiliations qu'ont représenté la révolution copernicienne et la révolution darwinienne: «L'homme, même rabaissé extérieurement, se sent souverain dans sa propre âme. Quelque part dans le noyau de son moi il s'est créé un organe de contrôle qui surveille ses propres émotions et actions, pour voir s'ils sont d'accord avec ses exigences. S'ils ne font pas cela, ils sont impitoyablement barrés et rétractés. Sa perception interne, la conscience, l'informe de tous les processus significatifs qui ont lieu dans le mécanisme psychique et la volonté dirigée par ces informations exécute ce que le moi ordonne, modifie ce qui voudrait s'accomplir spontanément. Car cette âme n'est rien de simple, c'est plutôt une hiérarchie d'instances sur- et subordonnées, un tohu-bohu d'impulsions qui aspirent indépendamment l'une de l'autre à se réaliser, conformément à la multiplicité des pulsions et des relations au monde extérieur, dont beaucoup sont opposées l'une à l'autre et inconciliables l'une avec l'autre. Il est indispensable pour la fonction que l'instance suprême ait une connaissance de tout ce qui se prépare, et que sa volonté puisse pénétrer partout pour exercer son influence. Mais le moi se sent sûr aussi bien de la complétude et de la fiabilité des informations qu'également de la viabilité de ses ordres<sup>18</sup>.» Freud estime que les théories traditionnelles pèchent sur ces deux points par excès d'optimisme. Elles oublient à quel point le moi peut être sous-informé de ce qui se passe et également à quel point il peut manquer de la force nécessaire pour imposer sa volonté et faire exécuter ses ordres: «Les deux éléments sur lesquels nous avons fait la lumière, le fait que la vie pulsionnelle de la sexualité ne peut être complètement domptée et le fait que les processus mentaux sont en soi inconscients et ne sont accessibles au moi et soumis à lui que par l'intermédiaire d'une perception incomplète et qui n'est pas fiable, reviennent à l'affirmation que *le moi n'est pas maître dans sa propre maison*. Ils représentent à eux deux la troisième

18 Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917), in: *Darstellungen der Psychoanalyse*, Frankfurt 1969, p. 135.



humiliation de l'amour-propre, que j'aimerais appeler l'humiliation *psychologique*» (*ibid.*, p. 137–138).

Une théorie comme celle de Davidson est naturellement muette sur cet aspect du problème. Comme elle ne s'occupe pas des cas extrêmes ni, bien entendu, des cas pathologiques d'irrationalité, elle n'a pas à se prononcer sur l'état de sous-information et de faiblesse dont pourrait souffrir en permanence le moi par rapport à ce qui se passe à d'autres endroits dans le psychisme. Elle ne s'intéresse pas aux causes permanentes de l'irrationalité ni même, comme on l'a vu, à ses causes tout court. En ajoutant à la théorie fonctionnelle l'élément spécifiquement freudien que représente la distinction du conscient et de l'inconscient, on peut espérer augmenter considérablement son pouvoir explicatif. Lorsque nous essayons d'expliquer comment une croyance irrationnelle a pu être formée, une réponse possible et naturelle est qu'une personne qui croirait consciemment que la croyance qu'elle est en train de former est irrationnelle serait vraisemblablement empêchée de la former, alors que si la croyance concernée ou la croyance qu'elle est irrationnelle sont inconscientes, la croyance irrationnelle peut se former librement. Si le désir que *p* soit vrai constitue la raison essentielle de croire que *p*, alors qu'il ne peut être une raison de la vérité de *p*, il est essentiel qu'il agisse comme une cause, et non comme une raison, puisque la croyance serait automatiquement condamnée comme irrationnelle par la reconnaissance du fait qu'elle est motivée essentiellement par ce genre de raison. En parlant de «raison inconsciente», nous prenons acte du fait que le désir a déterminé la croyance comme peut le faire une raison et d'une façon qui était rationnelle pour un système qui accepte des raisons de cet ordre, mais n'a pu le faire qu'à la condition d'être isolé du système pour lequel le désir n'est pas une raison appropriée de la croyance. Si le premier système a comme particularité d'être soustrait à tout contact direct avec la réalité et par conséquent indifférent à la question de la vérité et de la fausseté objectives des croyances qu'il est amené à former, il agit de façon parfaitement rationnelle en utilisant la désirabilité de l'état de choses représenté par *p* comme une raison de croire que *p*. Mais pour que la croyance puisse devenir consciente, il faut que le sujet n'ait pas connaissance du fait qu'elle a été motivée principalement par le désir, ce qui implique que l'existence du désir ou, si le désir est conscient, la manière dont il est intervenu pour susciter la croyance restent ignorés de lui. Comme le note Pears, le sous-système, pour pouvoir appliquer ses stratégies sans perdre sa rationalité interne doit, bien entendu, disposer de l'information nécessaire pour manipuler le système principal, qui constitue, en fait, son environnement: «L'environnement qu'il a à dominer n'est pas le monde extérieur, mais uniquement le

système principal» (*op. cit.*, p. 105). Cela signifie qu'il y a une asymétrie importante dans la façon dont l'information passe du système principal au sous-système et du sous-système au système principal. Le sous-système désire que le système principal adopte une certaine croyance, qui est irrationnelle, et sait d'une certaine façon qu'il ne le fera qu'à la condition de ne pas pouvoir former en même temps la croyance que son adoption a été déterminée essentiellement par le désir lui-même (ou peut-être, ce qui aurait le même effet, la croyance qu'il serait irrationnel d'adopter une croyance formée de cette façon). Il agit donc de façon parfaitement rationnelle en empêchant la formation de la deuxième croyance.

La théorie de Davidson n'a pas à se préoccuper des problèmes difficiles et maintes fois discutés que pose ce genre de situation, puisqu'elle se borne, comme nous l'avons vu, à enregistrer simplement le fait qu'un élément qui aurait dû empêcher la formation de la croyance, s'il avait agi normalement, ne l'a pas fait dans le cas concerné. La théorie explique certaines formes d'irrationalité en s'appuyant essentiellement sur le fait qu'une croyance peut être déterminée par une cause (le désir) qui rationalise (en un certain sens) l'adoption de la croyance sans avoir besoin pour cela de rationaliser la croyance elle-même. Le désir est donc une raison qui en même temps n'en est pas une, puisque l'adoption de la croyance ne pourrait être justifiée, aux yeux du système principal, que par une raison qui est capable en même temps de justifier la croyance. Comme il n'est pas une raison de la vérité de la croyance, son action ne peut être reconnue, au moment où elle l'est, par le système principal que comme ayant été celle d'une simple cause. Un élément essentiel de la théorie est que des événements mentaux peuvent causer d'autres événements mentaux sans être des raisons pour eux. C'est ce qui arrive fréquemment, sans entraîner pour autant une forme quelconque de paradoxe ou d'irrationalité, lorsque la cause et l'effet ont lieu dans des esprits différents. Et ce que Davidson propose est d'expliquer de la même façon la manière dont des événements mentaux peuvent en causer d'autres à l'intérieur d'un seul et même esprit sans être des raisons pour eux: il suffit pour cela que, dans ce cas-là également, l'événement qui constitue la cause et celui qui en est l'effet, bien qu'ayant lieu dans le même sujet, soient séparés de la façon qui convient. Mais nous pouvons remarquer que, dissocié ou non de son effet de la façon qui est suggérée par la théorie de Davidson, le désir n'est, de toute manière et pour des raisons intrinsèques, pas le genre de cause susceptible de constituer en même temps une raison pour la croyance qu'il engendre. Il n'est donc pas nécessaire d'accepter l'idée d'une partition de l'esprit qui isole les causes de leurs effets pour comprendre que des événements décrits en termes mentaux et

pourvus d'un contenu intentionnel puissent être des causes, et non des raisons, d'autres événements mentaux qu'ils produisent. Cela revient simplement à constater que, comme le faisait remarquer Frege, la croyance n'a pas seulement des raisons, mais également des causes et, parmi elles, des causes qui ne sont pas simplement physiques ou neurophysiologiques, mais bel et bien mentales. La théorie de Davidson repose entièrement sur deux idées fondamentales, dont la première est que les raisons peuvent être des causes d'une certaine sorte, et la deuxième que toutes les causes mentales ne sont pas des raisons et qu'un même événement mental peut avoir à la fois des effets dont il constitue une raison (une cause rationnelle) et des effets dont il est une cause tout court. La théorie ne fait donc rien pour diminuer l'importance de la distinction qui doit être faite entre les raisons et les causes, puisqu'elle s'appuie, au contraire, sur le fait que «de nombreux exemples d'irrationalité de l'espèce la plus ordinaire peuvent être caractérisés par le fait qu'il y a une cause mentale qui n'est pas une raison» (*Paradoxes of Irrationality*, p. 298). Mais Davidson estime en outre, comme on l'a vu, qu'une théorie qui accepte l'idée d'une division de l'esprit en différentes parties semi-autonomes, l'existence d'un degré de cohérence et d'organisation élevé à l'intérieur de chacune de ces parties et celle de relations causales non logiques entre les parties, non seulement explique, mais également justifie le mélange freudien des explications causales avec des explications données en termes de raisons. Or l'objection de Wittgenstein et des critiques qui se sont inspirés de lui ne consiste certainement pas à reprocher à Freud d'avoir construit un modèle «mixte» des actions de l'esprit, qui postule à la fois des relations de causalité brute et des relations de causalité rationnelle entre des éléments mentaux. Car c'est, de toute évidence, une nécessité à laquelle aucune théorie de l'esprit ne peut prétendre se soustraire. Le point crucial est de savoir si Freud a ou non commis la faute qui consiste à prétendre découvrir des causes par une méthode qui est en réalité appropriée uniquement à la recherche de raisons, c'est-à-dire si, après avoir admis que les raisons peuvent être des causes, nous devons également admettre que, lorsque les causes sont des raisons, l'explication par des raisons apparaît comme une explication causale qui procède simplement d'une façon différente et, en fait, complètement différente de ce qui se passe lorsque la relation concernée est la relation de causalité ordinaire. Sur cette question-là, la théorie de Davidson n'apporte, me semble-t-il, aucun élément réellement nouveau et ne peut être considérée comme une réponse appropriée aux réticences et aux perplexités de ceux qui, comme Wittgenstein, sont enclins à considérer le mélange anodin dont parle Davidson comme étant en réalité, du point de vue philosophique, un «abominable gâchis».