

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES
DE LA PENSÉE MORALE DE KEYNES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SCIENCES ÉCONOMIQUES

PAR
HÉLÈNE JOBIN

AVRIL 2000

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier tous ceux qui ont su m'entourer et me supporter tout au long de ma rédaction ; plus précisément mon directeur, Gilles Dostaler, pour ses conseils et sa disponibilité ; Marc pour avoir été là pour moi et pour m'avoir permis de trouver un sens à ma vie (merci du fond du cœur!) et bien sûr mon Jules...pour son inspiration!

RÉSUMÉ

Ce mémoire propose une interprétation de la pensée morale de John Maynard Keynes (1883-1946) à partir de textes inédits, principalement ceux de la période où il était étudiant à Cambridge (1902-1906). La première partie reconstruit brièvement le contexte intellectuel : d'abord du point de vue de l'oeuvre de G. E. Moore, *Principia Ethica* et de la Société des Apôtres, société pour laquelle Keynes a écrit les textes que nous abordons. La seconde partie propose une analyse détaillée de chacun des textes dans leur ordre supposé chronologique : "Ethics in Relation to Conduct" (1905), "Miscellanea Ethica" (1905), "Egoism" (1906) "Paradise" (1907) et "On the Principle of Organic Unity" (1910). Sur la base de cette analyse, la troisième partie examine les thèses de divers commentateurs quant à la pensée morale de Keynes. Elle permet de réfuter celles qui soutiennent que cette pensée est identique à celle de Moore et qu'elle n'a pas changé. Elle propose une compréhension de cette pensée comme un approfondissement des problèmes liés à l'intuitionnisme dans la direction de la pensée des jeux de langage de Wittgenstein.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	ii
Résumé.....	iii
Table des matières.....	iv
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : LE CONTEXTE INTELLECTUEL	
CHAPITRE I:	
ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES.....	10
CHAPITRE II:	
LA TRADITION DE LA PHILOSOPHIE MORALE ANGLO-SAXONNE JUSQU'À G. E. MOORE.....	21
2.1 L'utilitarisme.....	21
2.1.1 Bentham.....	23
2.1.2 J. S. Mill.....	25
2.1.3 Sidgwick.....	26
2.2 G. E. Moore : La philosophie des <i>Principia Ethica</i>	27
2.2.1 L'éthique théorique.....	28
2.2.1.1 Le bien.....	28
2.2.1.2 Le sophisme naturaliste.....	29
2.2.1.3 L'intuitionnisme.....	30
2.2.1.4 Les choses intrinsèquement bonnes.....	30
2.2.1.5 L'idéal.....	31
2.2.2 L'éthique pratique.....	32

DEUXIEME PARTIE : LA RÉFLEXION ÉTHIQUE DE KEYNES

CHAPITRE III:

ETHICS IN RELATION TO CONDUCT.....	36
3.1 Moore et le problème du choix rationnel : raisons futures.....	37
3.2 Keynes et la conception courante des probabilités.....	39
3.2.1 Le futur ou le sens à venir.....	39
3.2.2 Sens de “probable” : présentation de la conception mathématique ou quantitative.....	41
3.2.3 Probabilités quantifiables : l’exemple du “pile ou face” et le <i>sens</i> du mot “hasard”.....	43
3.2.4 Examen du sens de hasard.....	44
3.2.5 <i>Reductio ad Absurdum</i> du hasard : exemple du Professeur Pearson.....	45
3.3 L’alternative keynésienne : des probabilités objectivement subjectives.....	47
3.3.1 Sens du concept de probabilité.....	47
3.3.2 Futur et passé.....	48
3.4 Probabilité et éthique.....	48
3.4.1 Retour à Moore.....	48
3.4.2 Critique de Moore.....	49
3.4.3 Critique de Keynes - conception quantifiable.....	50
3.4.4 Deuxième postulat de Moore vs. Évidence.....	52
3.4.5 Ignorance et inexistence.....	53
3.4.6 Unité organique et probabilité éthique.....	53
3.5 Conclusion.....	54
3.5.1 Deuxième postulat et probabilité.....	54
3.5.2 Critique.....	55
CHAPITRE IV:	
MISCELLANEA ETHICA.....	58

4.1 Le bien indéfinissable et inanalysable.....	59
4.1.1 Le sophisme naturaliste.....	59
4.1.2 Notions simples ou complexes.....	60
4.1.3 Précision sur la notion simple : critères négatifs.....	61
4.2 Les deux sens du mot bien.....	63
4.2.1 La confusion.....	63
4.2.2 Bonté et convenance.....	64
4.2.3 Le caractère approprié des sentiments.....	65
4.2.4 Caractère objectif de la convenance.....	65
4.3 Les objets qui conviennent.....	66
4.4 Plan pour un traité complet d'éthique.....	68
4.4.1 L'éthique spéculative.....	68
4.4.2 L'éthique pratique.....	69
4.5 Peut-on trouver un peu de bon en toutes choses?... ..	70
4.5.1 Argument pour.....	70
4.5.2 Argument contre.....	71
4.5.3 Les mauvais objets et la réalisation de soi.....	72
4.6 Comment connaît-on le bon et le convenable?.....	73
4.6.1 Relativité de la perception du beau.....	73
4.6.2 Les buts éthiques sont des objets mentaux.....	74
4.6.3 Un changement de lunettes avec Hume.....	76
4.6.4 Objet immédiat et objet construit.....	77
4.7 La dimension subjective du jugement ou intuition.....	78
4.7.1 La part volontaire et l'exemple impressionniste.....	78
4.7.2 Objet immédiat et objet construit.....	80
4.7.3 L'objet construit, la vérité et le temps.....	81
4.8 Les unités organiques.....	82
4.8.1 Le problème.....	82
4.8.2 La place du problème dans l'examen de la réalité.....	83

4.8.3 Moore et le problème organique appliqué à la bonté.....	85
4.9 Jugement individuel et rationalité.....	89
CHAPITRE V:	
EGOISM.....	93
5.1 L'égoïste selon Moore.....	93
5.2 L'égoïste selon Keynes.....	96
5.3 Keynes et Moore : convergences et divergences.....	97
5.4 Argument extrême.....	99
5.4.1 Bienveillance et amour de soi.....	99
5.4.2 Le problème du nègre négroïde.....	100
5.5 Petit intermède historique.....	103
5.5.1 Keynes et l'histoire de l'égoïsme.....	103
5.5.2 Examen du stoïcisme.....	104
5.5.3 Moore et la tradition éthique.....	106
5.5.4 Récapitulation.....	108
5.6 Être bon et faire le bien.....	109
5.6.1 L'amitié pour l'univers	109
5.6.2 Le dernier argument du St-Esprit.....	110
CHAPITRE VI:	
PARADISE.....	112
CHAPITRE VII:	
ON THE PRINCIPLE OF ORGANIC UNITY.....	120
7.1 Résurrection du principe d'unité organique.....	120
7.2 Exemples.....	123
7.2.1 La justice.....	124
7.2.2 Le tragique.....	125
7.2.3 La vérité.....	127

7.2.4 L'harmonie et la consistance.....	127
7.2.5 La vertu.....	129
7.2.6 La beauté.....	129
7.3 Objectivité et intersubjectivité du jugement éthique.....	130

TROISIÈME PARTIE :

L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE DE KEYNES ET SES CRITIQUES

CHAPITRE VIII:

LA PENSÉE DE KEYNES : UNITÉ SYSTÉMATIQUE OU UNITÉ D'ORIENTATION.....	135
8.1 L'unité de la pensée de Keynes comme système à travers toute son oeuvre.....	136
8.2 L'unité de la pensée de Keynes comme direction de pensée.....	154
CONCLUSION.....	161
BIBLIOGRAPHIE.....	165

INTRODUCTION

À l'intérieur de cette discipline qu'est l'histoire, cette approche qu'est l'histoire intellectuelle favorise les décroissements et l'explication génétique. Si on essaie d'en importer les résultats à l'histoire de la pensée économique, il nous faudra mettre en rapport le développement des modèles économiques et leurs contextes sociaux, politiques et culturels. De ce point de vue, l'œuvre de John Maynard Keynes apparaît comme un objet privilégié pour ce type d'approche car celle-ci, son activité et sa personnalité débordent largement du cadre de l'économie dans lequel il fit sa réputation. Lorsqu'on lit de manière attentive ses *Conséquences économiques de la paix* (1919), livre écrit au lendemain du traité de Versailles et par lequel il se fit un nom à l'étranger, quelques-uns de ses importants *Essays in Persuasion*, écrits entre 1919 et 1931 et rassemblés en 1931, ou encore qu'on s'initie à cette oeuvre complexe qu'est la *Théorie générale* (1936), on sent bien sa personnalité originale transparaître mais il demeure difficile de saisir l'unité de sa pensée car nous arrivons mal à relier ses positions économiques à sa conception générale du monde ou à sa philosophie.

Notre travail voudrait contribuer à faire la genèse de cette vision générale à partir des années de formation de John Maynard Keynes. De la Saint-Michel 1902 (29 septembre), date à laquelle il revient à Cambridge, comme étudiant, jusqu'à 1909, année où sa " dissertation " sur les probabilités, remaniée d'une version antérieure, est finalement acceptée, nous nous proposons d'étudier la formation de sa vision éthique en nous fondant principalement sur ses textes non publiés¹, mais aussi sur les œuvres

¹ Les textes que nous étudierons n'existent que sous forme manuscrite et ne sont que plus ou moins longuement cités dans les ouvrages consacrés à l'auteur. Nous avons pu les consulter à partir de

qui ont pu l'influencer. Nous nous attarderons d'abord à reconstruire le contexte intellectuel de Cambridge au début du vingtième siècle. Puis nous examinerons plus particulièrement l'importance du philosophe G. E. Moore et de la Société des Apôtres (à laquelle Keynes sera introduit en février 1903) dans la construction de l'atmosphère de cette élite intellectuelle. Il nous faudra prendre le temps d'exposer la teneur et l'impact des *Principia Ethica*, autant pour montrer les problèmes antérieurs qu'ils essaient de résoudre (entre autres la conciliation de l'utilitarisme et de l'intuitionnisme) que pour comprendre l'enthousiasme que cette oeuvre a suscité dans le groupe auquel appartient Keynes.

Nous nous attarderons ensuite d'une manière plus détaillée, et dans la mesure du possible systématique, à analyser l'ensemble des textes concernant les problèmes éthiques que Keynes a présenté à la Société des Apôtres entre 1903 et 1910. Par là nous pourrions clarifier l'ensemble des critiques que Keynes adresse à la philosophie morale de Moore et aussi mieux préciser l'ensemble des problèmes auxquels sa réflexion s'est vue dès l'abord confrontée. Nous verrons principalement comment Keynes développe ses outils intellectuels pour clarifier la question du jugement moral : nous verrons par exemple comment il remet en question la conception traditionnelle des probabilités à partir du problème du jugement qui tente de déterminer l'action que nous devrions accomplir pour faire le plus grand bien possible (devoir) ; nous verrons aussi s'élaborer la difficile question de la constitution du sujet, de son rapport à la rationalité et à l'intuition ainsi que sa position complexe entre objectivité et subjectivité.

reproductions photomécaniques que notre directeur, M. Gilles Dostaler, a pu se procurer à partir de la bibliothèque de Harvard. Pour cette raison nous avons cru bon dans nos analyses de suivre scrupuleusement toutes les articulations des textes en question. Ces textes sont "Ethics in Relation to Conduct" (1904) "Miscellanea Ethica" (1905), "Egoism" (1906), "Paradise" (1908), "On the Principle of Organic Unity" (1910).

Dans notre dernière partie nous essaierons de préciser les liens qui relient cette problématique du jugement moral aux positions théoriques que Keynes a développées dans les œuvres économiques plus tardives ainsi que dans un texte autobiographique publié après sa mort et intitulé “My Early Beliefs”. Nous essaierons aussi de prendre position à partir de nos analyses dans le débat concernant l’unité ou la discontinuité de la pensée de Keynes, sa fidélité à l’éthique de Moore et sa conception de l’économie comme faisant partie ou non des sciences morales.

On pourrait nous reprocher que ce travail a déjà été accompli. Certes, une partie de ces questions a déjà été traitées par un certain nombre de spécialistes. Mais, bien que dans les nombreux travaux sur la pensée et l’œuvre de Keynes on mentionne fréquemment l’influence qu’a pu avoir sur lui l’œuvre de G. E. Moore, fort peu de ces analyses reconnaissent l’importance de cette influence sur la formation de ses théories économiques et de sa pensée en général. Ce n’est qu’à partir des années 1980 que quelques spécialistes commencèrent à s’intéresser aux fondements philosophiques de sa pensée, la plupart du temps seulement à partir de remarques formulées dans “My Early Beliefs”. Pourtant Keynes a toujours dit être davantage attaché à quelques idées fondamentales plutôt qu’à des politiques économiques déterminées qui, elles, sont dépendantes des circonstances et dont la formulation demeure simplement probable. Cependant force nous est de constater que les keynésiens en général semblent davantage occupés à discuter de ces politiques qu’à comprendre ces idées fondamentales. Il ne faut donc pas nous étonner que souvent, en l’absence d’une tentative de rattacher ses positions économiques à sa vision générale du monde, les interprètes de Keynes se divisent et s’opposent :

Il y a le Keynes de Joan Robinson qui a prononcé l’oraison funèbre du *laissez-faire*, et le Keynes de T. W. Hutchison qui a défendu le *laissez-faire*. Il y a le Keynes de R. F. Harrod dont les buts étaient la vérité, le détachement du monde (“unworldliness”) et d’autres valeurs absolues et le Keynes de Robert Skidelsky qui allait trouver sa voie dans un parti combinant Marx et Freud. Il y a le Keynes de

Don Patinkin qui admire l'économie mathématique et celui de Paul Davidson qui rejette la théorie de l'équilibre général. (Fitzgibbons 1988, p. 2)

Parmi ceux qui s'intéressèrent à ces textes de jeunesse inédits parce qu'ils considéraient qu'ils avaient fortement contribué à former la conception du monde de Keynes, il faut d'abord mentionner les deux biographes que sont Robert Skidelsky et D. E. Moggridge.

Dans Skidelsky (1983)¹, premier volume d'une vaste fresque qui devrait en comprendre trois, Robert Skidelsky a mis en lumière toute la période d'apprentissage intellectuel de Keynes et particulièrement l'influence de ce qu'il appelle " la civilisation de Cambridge ". Il a insisté sur le contexte familial ; sur les rapports du père de Keynes avec le philosophe Henry Sidgwick, et avec l'économiste Alfred Marshall. Il a montré l'importance des années de Keynes comme " undergraduate " au King's College et a été un des premiers à insister sur son rapport à la Société des Apôtres. Il a ainsi montré comment Keynes s'intéressait bien davantage à la philosophie qu'à l'économie pendant cette période de sa vie. Il répertorie d'ailleurs assez rapidement un certain nombre de textes que Keynes a produits durant cette période, tant pour diverses sociétés de King's College que pour la Société des Apôtres. Même s'il insiste sur l'importance de la Société des Apôtres, et entre autres s'il cite d'assez longs passages des textes *Miscellanea Ethica* et *Egoism* (que nous étudierons respectivement aux chapitres IV et V), il n'en fait aucune analyse précise et se contente de les replacer dans un état d'esprit général où Keynes semble chercher sa voie tant dans des idées nouvelles que dans la variété de ses expériences affectives.

Pour sa part, la biographie de Moggridge, *Maynard Keynes. An Economist's Biography* (Moggridge 1992), a l'avantage, quant à l'analyse de l'oeuvre économique, d'être le produit du travail de quelqu'un qui est aussi un économiste. Il consacre plusieurs pages à montrer l'importance de ces textes inédits que nous allons étudier, mais en les traitant d'une façon générale sans produire d'analyse détaillée d'aucun d'entre eux en particulier. Ce qu'il

¹ L'auteur consacre un grand nombre de chapitres à la narration des événements qui marquent le développement intellectuel de Keynes.

remarque, c'est qu'un grand nombre de ces textes traitent de sujets ou questions amenés ou posés par les *Principia Ethica* de G. E. Moore. Bien que, comme il le dit,

Il est clair dans les biographies disponibles, les mémoires et les articles (“ papers ”) des contemporains de Keynes que les *Principia Ethica* les ont touchés de diverses façons. L'impact du livre sur Keynes peut être jugé à partir d'un grand nombre de sources. (Moggridge 1992, p. 114)

Cependant, il nous semble que cette influence, que cet “ impact ”, ne peut être bien jugé que par une analyse systématique des textes que Keynes a produits durant cette période.

Il nous faut par ailleurs indiquer, chez les historiens de la pensée économique, quelques interprétations importantes de la pensée de Keynes qui ont aussi insisté sur ces écrits philosophiques de jeunesse. Mentionnons d'abord Athol Fitzgibbons (1988) qui, dans son livre *Keynes's Vision. A New Political Economy*, développe la thèse selon laquelle la “ vision ” de Keynes s'est formée dès le début de sa réflexion intellectuelle et qu'elle s'est construite comme une idée métaphysique permettant de réconcilier l'ancien et le nouveau en permettant une alternative tant au marxisme qu'à la doctrine du laissez-faire. Cette façon de voir la pensée de Keynes comme une et identique à travers le temps lui permet de faire l'économie de toute reconstruction génétique et de faire s'entrecroiser et s'interpeller les textes de Keynes de périodes fort diverses. Pour la question qui nous intéresse, soit celle de l'évolution de la conception des problèmes éthiques chez Keynes, son ouvrage propose quelques rapprochements entre les textes “Miscellanea Ethica” et “Ethics in Relation to Conduct” et certains passages du *Treatise on Probability* et de la *Théorie générale*. Précisons que sa thèse principale s'articule autour du fait que la difficulté des contemporains de comprendre la pensée de Keynes tient essentiellement au fait que celle-ci est traversée d'éléments pré-modernes ; en effet il tente de démontrer que l'on ne peut comprendre les critiques que Keynes adresse à certaines conceptions

modernes du sujet et de la connaissance, et en particulier à Locke et Hume, qu'en les rapportant à des sources antiques et médiévales.

Un autre livre important est celui de R. M. O'Donnell, *Keynes : Philosophy, Economics and Politics* qui développe lui aussi une interprétation de la pensée de Keynes comme unitaire. La première des deux parties de cet ouvrage¹ est d'ailleurs consacrée à la " philosophie " de Keynes. Bien que l'auteur se consacre principalement à la question des probabilités, les écrits de jeunesse inédits ne sont pas pour autant laissés pour compte. Si " Ethics in Relation to Conduct " est évidemment fréquemment cité parce qu'il traite de cette question qui fut reprise et développée dans le *Treatise on Probability*, " Miscellanea Ethica " est aussi utilisé pour faire saisir la conception essentiellement qualitative de la réalité de Keynes ; la réalité qui ne peut pas être quantifiée dans tous les cas et qui fait intervenir le problème des unités organiques, c'est-à-dire des cas où la somme des parties n'est pas égale à celle du tout. Nous y reviendrons. Le texte " Egoism " (que nous traiterons au chapitre V) est aussi cité et toutes les discussions avec la philosophie de G. E. Moore y sont longuement présentées.

Un autre ouvrage qui mérite notre attention est *Keynes's Philosophical Development* (Davis 1994), ouvrage qui fut précédé d'un important article de 1991 qui laissait déjà entrevoir par l'analyse détaillée et la discussion serrée d'une bonne partie de " Ethics in Relation to Conduct ", " Miscellanea Ethica " et " Egoism " l'importance de ces textes : ils permettent de mieux saisir les difficultés relatives à la notion de sujet, à sa constitution et la place de la rationalité ou de la raison dans le sujet non seulement pour saisir la conception du sujet et de son rapport à la rationalité. Son ouvrage reprend et approfondit les analyses de son article pour montrer quels problèmes suscite la conception intuitionniste du bien de Moore dont

¹ O'Donnell (1989), p. 11-154, tiré d'une thèse soutenue en 1982 dont s'est servi Skidelsky.

Keynes avait héritée et comment ces problèmes l'obligent à reformuler la question des rapports entre objectivité et subjectivité. Davis reprend ensuite cette question pour montrer comment elle a par la suite évolué tant en philosophie que dans la science économique. Cela lui permet de saisir le lien entre la critique de la théorie intuitionniste du bien par les "émotivistes" et le développement d'une science économique mathématique d'une part et, d'autre part, la transformation de la théorie intuitionniste en théorie des jeux de langage et le maintien chez Keynes de l'économie comme science morale.

Un autre ouvrage qui discute longuement de la formation de la pensée philosophique de Keynes est celui de Bradley W. Bateman, *Keynes's Uncertain Revolution* (1996), livre qui a été précédé par d'importants articles en 1987 et 1991 sur la même question. En effet, Bateman s'intéresse essentiellement à l'évolution de la conception des probabilités chez Keynes. C'est pourquoi son ouvrage, bien qu'il soit extrêmement bien documenté sur la période qui nous intéresse, qu'il cite même une partie de la correspondance – encore inédite - entre Keynes et Lytton Strachey, analyse d'une manière détaillée, mais seulement en partie, les textes "Miscellanea Ethica" et "Ethics in Relation to Conduct". Curieusement son approche mêle des motifs hétérogènes pour expliquer les changements dans la pensée de Keynes : par exemple il explique une rupture avec la pensée de Moore (parce que selon lui il y a eu deux ruptures avec Moore) en faisant intervenir la mauvaise influence que ce dernier aurait eue sur le recrutement des nouveaux membres à la Société des Apôtres ; si des conséquences affectives ou sociales d'une théorie peuvent faire naître le doute sur elle, elles ne justifient pas encore, il nous semble, une rupture théorique qui doit trouver l'erreur au fondement même de la théorie pour être justifiée.

Mais avant d'examiner ces interprétations plus en détails et de tenter de les évaluer, il nous faut, pour mieux fonder notre jugement, examiner attentivement le parcours de Keynes durant cette période de formation de ses idées éthiques et lire de

manière soutenue l'ensemble de ses textes sur la question. C'est pourquoi notre texte sera divisé en trois parties : la première reconstruisant le contexte intellectuel, la seconde, la plus importante, proposant une lecture suivie des textes de Keynes, et la dernière examinant quelques interprétations déterminantes.

PREMIÈRE PARTIE

LE CONTEXTE INTELLECTUEL

CHAPITRE I

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES

John Maynard Keynes a été élevé dans une atmosphère où était valorisé le développement de l'autonomie intellectuelle. S'il est né à Cambridge, le 5 juin 1883, année même de la mort de Karl Marx, c'est parce que son père y était d'abord professeur puis qu'il y fut registraire¹. John Neville Keynes (1852-1949) y occupait la chaire de sciences morales ; il fut aussi l'étudiant puis l'ami de Henry Sidgwick, le plus influent philosophe moral entre J. S. Mill et G. E. Moore. Ce père connut par ailleurs une certaine notoriété, grâce à la publication d'un manuel de logique, *Studies and Exercises in Formal Logic*, en 1884, livre qui fut longtemps reconnu comme un modèle d'introduction à la logique et qui est encore de nos jours abondamment cité dans certains manuels comme le *Modern Elementary Logic* de Stebbing. Il publia aussi, en 1890, *The Scope and Method of Political Economy*, ouvrage issu de son enseignement et dans lequel l'économie restait subordonnée à la morale. Il reprenait, ce faisant, une tradition philosophique pour laquelle l'éthique était la science première, le politique un moyen pour l'éthique et l'économie un moyen pour le politique. Ainsi on peut constater que l'économie, mais aussi bien la philosophie, ont été présentes très tôt dans la vie de Keynes.

Cependant son parcours académique ne prendra pas la direction de l'économie aussi rapidement qu'on aurait pu le penser. En effet, ses études à la public school de Eton, entre 1897 et 1902, le voient surtout intéressé par la littérature classique et les mathématiques. C'est d'ailleurs en ces matières qu'en 1902 Eton lui décerne une

bourse pour aller étudier à King's College. Il a alors dix-neuf ans. A King's College, il participe à plusieurs sociétés étudiantes et aux activités du University Liberal Club. À ce moment le jeune Keynes prépare le tripos² de mathématique. En 1903, Alfred Marshall, qui, à Cambridge, est professeur d'économie politique et qui est aussi l'auteur du déjà réputé *Principles of Economics* (1890), parvient à concrétiser l'une de ses ambitions, la création de nouveaux tripos en "Economics and Associated Branches of Political Science" ; il essaiera pendant longtemps, sans succès, de convaincre le jeune Keynes de s'inscrire à l'examen après avoir échoué à convaincre son père, John Neville, d'endosser la carrière d'économiste. Mais le jeune John Maynard ne s'intéresse pas de prime abord, lui non plus, à la carrière d'économiste, ce qui ne signifie pas pour autant que, contrairement à une idée persistante, il ne se soit pas préoccupé dès cette époque des questions économiques. Cette année-là il publie son premier texte ; c'est une recension du volume VII de *The Cambridge Modern History* (CW, XI, 502-507) ; et il y aborde des questions monétaires. Mais l'année 1903 est pour lui encore plus importante par le fait qu'il "naîtra" comme Apôtre, devenant officiellement le 243^{ième} membre de cette célèbre société secrète. Il lira aux cours des séances de la société de nombreux textes - une vingtaine semble-t-il - avant de devenir un "ange" en 1911³ ; ce qui ne l'empêchera pas de continuer à participer aux affaires de la société jusqu'en 1937. C'est dans les textes qu'il y a présentés qu'on trouve exprimée la pensée philosophique de Keynes et ce sont certains d'entre eux qui nous analyserons en détails dans la seconde partie de ce mémoire. Mais qu'était donc cette société?

Cette société était déjà ancienne, puisqu'elle avait été fondée en 1820, mais ce n'était pas une société secrète à cette époque. Ce n'est que plus tard que le nom de

¹ Il quittera sa chaire en 1911 pour le registrariat ; son successeur au poste de professeur de science morale sera G. E. Moore.

² À Cambridge, le tripos est un examen de fin d'études menant à l'obtention d'un diplôme.

³ Voir plus loin.

ses membres et ses cérémonies sont devenues choses celées¹. Pour y être admis, il fallait avoir été sélectionné par des gens qui en étaient déjà membres, et être élu à la majorité. Pour sa part Keynes avait été recruté par Leonard Woolf, qui allait devenir le mari et l'éditeur de la grande romancière anglaise Virginia Woolf, et Lytton Strachey, biographe et écrivain.² Il se retrouva plus tard avec ses deux amis dans ce qui sera appelé "Groupe de Bloomsbury". La Société des Apôtres était ce qu'on appelait une "Conversazione Society" : chaque semaine un membre désigné devait présenter à l'assemblée un texte sur un sujet lui aussi désigné ; le texte était ensuite discuté par l'ensemble des membres présents selon des règles strictes. Pendant qu'ils habitaient à Cambridge, qu'ils soient professeurs ou étudiants, les Apôtres devaient participer à toutes les réunions de la société ; cette obligation pouvait être levée lorsque l'on se soumettait à la cérémonie appelée "la prise des ailes" (taking wings) qui nous faisait devenir un "ange" et nous permettait de venir librement aux séances de la société. De nombreux "anges" ont d'ailleurs souvent pris sous leur aile de nouveaux initiés encore jeunes étudiants. La société avait aussi son argot, inspiré de Kant, qui lui faisait, par exemple, désigner la société elle-même comme la "réalité" et le reste du monde comme simple "phénomène".³ C'était une société typique d'étudiants avec son exubérance, son enthousiasme, ses exagérations et ses côtés parfois idiots. Keynes a participé activement aux activités de la Société, pendant qu'il était étudiant à Cambridge, et les textes qu'il a écrits pour les réunions de cette société sont fort importants pour comprendre le développement de sa pensée. Certains de ces textes traitent tout spécialement de questions éthiques, très souvent en opposition avec la doctrine exprimée dans les *Principia Ethica* de G. E. Moore, oeuvre parue au cours de cette même année 1903. Cette oeuvre de Moore fit

¹ Dans la préface à l'édition "paperback" de son livre sur Moore et les Apôtres, Paul Levy (1979) nous indique que le secret a été levé et la chose rendue connue au grand public entre le moment de la première édition de son livre (1979) et sa réédition en poche (1981).

² La société des Apôtres a d'ailleurs compté parmi ses rangs une partie de l'élite intellectuelle de l'Angleterre ; parmi ceux-ci mentionnons, Henry Sidgwick, Alfred North Whitehead, J. E. Mc Taggart, Bertrand Russell, G. E. Moore et Ludwig Wittgenstein.

³ Pour plus d'informations consulter Levy (1979), livre II, chapitre IV.

d’ailleurs, dès sa publication, un grand effet, sur un certain nombre d’Apôtres et plus particulièrement sur Keynes. Moore était aussi un Apôtre depuis 1894 et il avait “pris ses ailes”. Il était Prize Fellow depuis 1898 et dispensait cette année là un cours d’éthique moderne auquel Keynes s’inscrit. Ils se lièrent d’amitié.

Cette même année voit aussi Keynes manifester son intérêt pour la politique. Déjà à Eton, il avait fait de nombreux discours politiques. Il rédige un essai assez long (86 pages) : *The Political Doctrine of Edmund Burke* qui remporte le University Members Prize dans la catégorie “English Essays”. L’année suivante, il aurait présenté à la Société des Apôtres un texte qu’on appelle “Ethics in Relation to Conduct”, texte qui discute d’un chapitre éponyme des *Principia Ethica* de Moore : il y met en question la doctrine du devoir qui y est développée. Il présentera aussi cette même année deux autres textes, “Shall we Write Filth Packets?” et “Beauty”.

En 1905 Keynes passe le tripos de mathématiques auquel il se classe 12^{ième}. C’est pendant l’été de cette même année qu’il se met sérieusement à la lecture des économistes ; il lit, entre autres, Marshall, Jevons, Edgeworth, Cournot, Bastable, Bowley, Cassel, Ricardo, Pareto et Böhm-Bawerk. Il est ainsi bien préparé pour, à l’automne, suivre les cours de Marshall qui ne cesse de vouloir l’intéresser à la carrière d’économiste. Ces cours porteront sur la valeur domestique, le capital, la théorie de l’intérêt, la taxation, les finances publiques, et les méthodes des affaires modernes. Cette brève incursion d’un semestre en économie est d’ailleurs à l’origine du ragot voulant que Keynes n’ait étudié “sérieusement” l’économie que huit semaines, soit la durée de ce semestre. Cette même année, le groupe de Bloomsbury¹ se forme et par ailleurs Keynes commence ses premières spéculations boursières. Devant les Apôtres il présente encore une série de réflexions éthiques inspirées des

¹ Bloomsbury est un quartier de Londres où habitait la plupart de ceux qui ont été identifié à ce groupe. La plupart d’entre eux étaient des artistes et des écrivains. Parmi eux, encore, Bell, Strachey, Woolf, et Keynes.

Principia de Moore. Il s'agit de "Miscellanea Ethica". Cette même année, il présentera également un texte appelé "Modern Civilisation", "A Theory of Beauty" et "Shall we Write Melodrama?".

D'une certaine façon l'année 1906 consacre l'échec des efforts de Marshall pour convaincre Keynes de devenir économiste car ce dernier préfère s'inscrire à l'examen d'entrée dans la fonction publique plutôt que de le faire dans le tripos d'économie. D'ailleurs, à cet examen, pour lequel il est reçu 2^{ième}, il lui apparaît qu'il est mal évalué: il reçoit les moins bonnes notes dans les matières qu'il connaît le mieux, dit-il, soit en mathématique et en économie. Cette réussite, qui pour lui est mitigée, lui permet de briguer un poste au bureau des affaires indiennes de Londres, poste qu'il occupera jusqu'en juillet 1908. C'est par l'intermédiaire de cette fonction qu'il sera confronté pour la première fois aux questions pratiques de théories monétaires et de finances internationales. Cependant son horaire de travail étant peu contraignant, cela lui permet de commencer une dissertation sur le fondement des probabilités. Il voulait déposer le fruit de ces recherches au King's College pour obtenir le statut de *Fellow*. Pendant cette même année, à la Société des Apôtres, il discute de la conception de l'égoïsme, principalement de celle de Moore, dans un texte appelé "Egoism".

L'année suivante, en 1907, il devient membre de la Royal Economic Society et fréquente l'Economic Club du University College de Londres. Il soumet une première version de sa dissertation sur les probabilités, mais celle-ci ne lui permet pas d'être retenu pour le poste de *Fellow*. Après avoir démissionné du bureau des affaires indiennes en juillet 1908, Keynes retourne à Cambridge où il commence à enseigner l'économie en 1909. Il présentera devant les Apôtres un texte traitant de l'idée de récompense pour les bonnes actions et dont le titre est "Paradise". En 1908 il présente une nouvelle version de sa dissertation sur les probabilités, qui lui vaudra cette fois la nomination de *Fellow* de King's College. Il donne des cours sur la

monnaie, le crédit et les prix. D'ailleurs il rédige cette même année un essai sur l'indice des prix qui lui vaut le prix Adam Smith (*CW*, XI, p. 49-156). Il fonde, en octobre de cette même année, son propre club, le Political Economic Club, qui regroupe ses étudiants les plus brillants. Il présentera devant les Apôtres un texte sur le principe d'unité organique : "On the Principle of Organic Unity", ainsi que deux autres textes, "Science and Art" et "Can we Consume our Surplus? or the Influence of Furniture on Love".

Ainsi se conclut la période des Apôtres. Bientôt Keynes prendra des "ailes" et nous n'aurons plus de texte à teneur philosophiques dans ses papiers. L'économie prendra bientôt toute la place, même si presque tout ce qu'il écrit garde l'empreinte d'un esprit curieux et polyvalent. Déjà 1911 le verra rédacteur en chef de *l'Economic Journal*. On pourrait donc être tenté, comme beaucoup l'ont fait pendant de nombreuses années, de négliger cette période de formation intellectuelle pour comprendre la pensée mature de Keynes l'économiste. Après tout, il faut bien que jeunesse se passe, et les élucubrations philosophiques de notre vingtaine ont souvent peu de rapports avec les fruits de notre maturité. Certains commentateurs ont cependant voulu voir une continuité dans la pensée de Keynes, allant jusqu'à affirmer que la philosophie de Keynes, conçue pendant ses études à Cambridge, était demeurée la même jusqu'à la fin de sa vie. En l'absence des inédits dont nous ferons l'analyse détaillée dans notre seconde partie, un seul texte de Keynes pourrait servir à étayer ce jugement qui voulait que la réflexion provoquée par les *Principia Ethica* de Moore ait continué à agir au fil des ans. Il s'agit d'un texte autobiographique (écrit en 1938 mais publié à titre posthume, selon sa volonté, en 1949) intitulé "My Early Beliefs" dans lequel Keynes décrit l'atmosphère de l'époque mais aussi le rapport paradoxal que la société des Apôtres eut avec cette œuvre fondamentale :

Je suis arrivé à Cambridge à la Saint-Michel de 1902 et les *Principia Ethica* de Moore sortirent à la fin de ma première année. Je n'ai jamais entendu dire de gens de la génération actuelle qu'ils l'aient lu. Mais, de

toute évidence, son effet sur *nous*, et sur les conversations qui précédèrent et suivirent cette publication a dominé et domine encore tout le reste.¹

Il faut bien sûr être prudent dans l'utilisation des autobiographies, car on y a souvent tendance à faire preuve de complaisance envers soi-même et à transformer nos souvenirs à notre avantage. Dans le cas de ce texte de Keynes, la difficulté est redoublée : il se présente comme une série de souvenirs suscités par la lecture d'un "mémoire" que David Garnett avait présenté devant le Bloomsbury Memoir Club et dans lequel il était question de la critique sévère qu'avait adressée l'écrivain D. H. Lawrence au groupe d'amis dont faisait partie Keynes. Keynes lut son texte devant les membres du Club en 1938 et plusieurs allusions qui y sont faites se réfèrent à l'assemblée alors présente, assemblée composée de membres qui pour beaucoup, puisque d'une autre génération, ne connaissaient pas les événements dont il était question. Ainsi quand Keynes parle de la "génération actuelle", dans la citation précédente, il s'adresse aux membres de cette seconde génération du Bloomsbury: Quentin Bell et Janie Bussy qui en faisaient partie, celui-ci étant "compagnon de route" du Parti communiste et celle-ci trotskiste, lisaient et subissaient en effet bien davantage l'influence de Marx que celle de Moore. De nombreux autres passages de "My Early Beliefs" peuvent d'ailleurs être compris comme des boutades à l'endroit de ces jeunes communistes.¹ Ainsi de nombreuses lectures de ce texte ont-elles pu être proposées, certaines qui le suivent à la lettre et le croient un témoignage fidèle, tandis que d'autres n'y voient qu'une étoffe faite de la même matière que les rêves ("such stuff as dreams are made on", comme dit Prospero dans *The Tempest*, Acte IV, scène 1), produit de l'illusion rétrospective.

Sans présumer pour l'instant de la valeur de ces interprétations qui sont peut-être elles aussi trop déterminées par des considérations biographiques, il semble que

¹ *The Collected Writings of John Maynard Keynes* (désormais cité *CW*, suivi du numéro de volume et de la page), vol. X, p. 435.

nous pouvons nous appuyer sur un large consensus pour reconnaître dans ce texte de Keynes deux faits qui y sont soulignés. Le premier concerne la personnalité charismatique de Moore et l'influence personnelle extrêmement grande qu'il eut à ce moment sur le groupe des Apôtres.

Son influence n'était pas seulement irrésistible mais elle était exactement le contraire de ce que Strachey avait l'habitude d'appeler *funeste* [en français dans le texte] ; elle était excitante, stimulante, le commencement d'une renaissance, l'ouverture d'un ciel nouveau sur une terre nouvelle, nous étions les précurseurs d'une nouvelle dispense (*dispensation*), nous n'avions peur de rien. (*CW*, X, p. 435)

Le second concerne l'absence d'un accord parfait entre l'éthique exprimée dans l'œuvre de Moore et ce qu'en firent Keynes et ses amis. Un témoin privilégié, lui-même ancien Apôtre, Bertrand Russell, qui n'entretenait cependant pas un commerce aussi intime que Moore, lui aussi ancien Apôtre, avec ceux de la génération à laquelle appartenait Keynes, n'a pas manqué de rappeler cette divergence:

La Société est assez vite devenue à plusieurs égards sensiblement différente de ce qu'elle était de mon temps.

Dans la génération qui succéda d'environ dix ans à la mienne, ce furent principalement Lytton Strachey et Keynes qui donnèrent le ton. Il est curieux de constater l'ampleur du changement qu'apportèrent ces dix années au climat mental. Nous étions encore "victoriens" ; il furent "édouardiens". Nous croyions aux vertus de la politique et de la libre discussion pour réaliser le progrès dans l'ordre. Ceux d'entre nous qui avaient le plus de confiance en eux-mêmes pouvaient espérer être un jour à la tête de la multitude ; en tout cas aucun de nous ne souhaitait de s'en séparer. Or la génération de Keynes et de Lytton n'avait nul désir de garder le moindre contact avec les philistins. Ils aspiraient bien plutôt à vivre une existence marginale, parmi les pensées nuancées et les sentiments délicats, le souverain bien consistant pour eux dans l'admiration mutuelle au sein d'un petit clan d'esprits supérieurs (*a clique of the elite*). En cela ils se réclamaient, très injustement, de G. E. Moore dont ils se prétendaient les disciples. Keynes, dans ses Mémoires, *Convictions de jeunesse* [il s'agit de "*My Early Beliefs*"] a évoqué leur

¹ Pour une traduction et une interprétation des allusions personnelles et contextuelles de "My Early Beliefs" en relation avec le Bloomsbury Club, voir le livre de Levy (1979), p. 239-246.

admiration pour la doctrine de Moore. Pourtant Moore n'avait pas négligé d'y donner à la morale sa juste importance, et sa théorie des unités organiques était, au contraire, bien propre à dissuader de l'idée que le bien pût consister en une série discontinue d'élans généreux. Mais ses prétendus disciples ignoraient cet aspect de son enseignement, ravalant son éthique à un sentimentalisme de petites pensionnaires (*a stuffy girls-school sentimentalizing*). (Russell (1967), p. 80-81)

Mais est-ce encore là un défaut de l'autobiographie, Russell semble ici vouloir passer sous silence qu'il avait déjà écrit à l'époque un compte-rendu, bien sûr élogieux, des *Principia Ethica*, mais dans lequel il mettait en question la cohérence de la "doctrine du devoir" conventionnaliste qui y était exposée. D'ailleurs ce compte-rendu¹ sert de matière première aux réflexions critiques de Keynes sur ce qu'il appelait la morale de Moore (doctrine du devoir), qu'il distinguait de sa religion (doctrine du bien en soi). De ce point de vue, Keynes ne dit pas autre chose que Russell mais il est seulement plus clair : ce qui, chez Russell, semble n'être compris que comme le simple effet d'un conflit de générations entre Victoriens et Edouardiens, peut s'éclairer avec Keynes en étant compris comme l'opposition entre l'intuitionnisme et sa théorie du jugement individuel (qui devrait permettre à chacun de juger ce qui est bon) et le conventionnalisme qui se rattache à Sidgwick et Bentham (et qui neutralise le jugement individuel pour le soumettre à l'autorité de la tradition).

À ce moment ce que nous tirions de Moore n'était en aucune façon tout ce qu'il nous offrait. Il avait un pied sur le seuil d'un nouveau Paradis mais l'autre pied dans Sidgwick et le calcul Benthamien et les règles générales de la bonne conduite. Il y avait un chapitre des *Principia* auquel nous ne portions pas la moindre attention [il s'agit du chapitre V, "Ethics in Relation to Conduct"]. Nous adoptions la religion de Moore, pour ainsi dire, et rejetons sa morale. En effet, d'après nous, un des plus grands avantages de sa religion, c'est qu'elle rendait la morale inutile – 'religion' signifiant ici l'attitude de quelqu'un envers soi-même et l'absolu, et 'morale', l'attitude de quelqu'un envers le monde extérieur et ce qui est intermédiaire. (*CW*, X, p. 436)

¹ Voir Russell (1904), indication citée par O'Donnell (1989), p. 12.

Les indications que nous donne Keynes dans ce texte sont, de toute évidence, plus suggestives qu'explicites. Cependant, ce texte demeure une indispensable source d'informations pour saisir la réflexion philosophique du dernier Keynes dans son rapport à ce qu'avait été ses "Early Beliefs"¹. Si, quand Keynes se tourna vers la théorie économique, il n'écrivit plus de textes philosophiques en tant que tel, sa production de jeunesse à Cambridge, plus particulièrement la plupart de ses allocutions devant les Apôtres, presque toutes consacrées à des problèmes philosophiques, peut maintenant être consultée. C'est dans ces textes qu'est élaborée cette réflexion qui nous fait défaut dans les textes postérieurs et c'est donc eux que nous nous proposons d'étudier. En effet, sans présumer encore de changements qui pourraient être survenus dans cette pensée il nous faut premièrement l'aborder de front dans son engendrement même. Si Keynes, comme il le soulignait lui-même, est demeuré fidèle aux *Principia* de Moore, la dernière citation nous fait voir que cette fidélité est pour le moins problématique. Cette fidélité, comme nous le verrons, a été dès le début problématique contrairement à ce que plusieurs ont soutenu. Dès ses premiers textes, Keynes discute, au sens fort du mot, le contenu et les arguments de l'oeuvre de Moore pour lui opposer des contre-arguments ou des problèmes qui permettent d'éclairer et sa compréhension de l'oeuvre et sa propre réflexion philosophique.

Mais, comme nous l'avons annoncé, avant de procéder à l'analyse détaillée des textes de Keynes, nous allons présenter une brève reconstruction du contexte général de la philosophie morale britannique de l'époque et tenter d'expliquer les thèses principales des *Principia Ethica* de Moore pour en éclairer l'originalité, la cohérence et l'importance. La discussion qu'en fait Keynes pourra ainsi, dans la suite, être mieux comprise.

¹ Certains ont cependant proposé une analyse systématique de ce texte qui, bien que discutable sur de nombreux aspects, permet de mettre en lumière les éléments nombreux et variés auxquels il fait allusion. Voir Shionoya (1991)

CHAPITRE II

LA TRADITION DE LA PHILOSOPHIE MORALE ANGLO-SAXONNE JUSQU'À G. E. MOORE

2.1 L'utilitarisme

Depuis au moins deux siècles, la philosophie britannique et américaine est dominée dans le domaine de la morale par ce qu'il est convenu d'appeler, malgré l'ambiguïté du terme, l'utilitarisme.¹ L'utilitarisme peut, d'une manière générale, être défini comme étant la doctrine qui enseigne que la moralité d'une action, sa valeur, doit être jugée en fonction de ses conséquences pour le bonheur des individus concernés. Autrement dit, une action n'est bonne qu'en fonction de son utilité comme moyen pour produire le bonheur. L'utilitarisme a ainsi été rapidement assimilé à la doctrine de *l'homo oeconomicus* moderne, homme libéré des tabous de la religion et de la morale traditionnelle : l'individu soucieux de la maximisation de ses avantages personnels, sans préoccupation aucune de la vertu qu'il pratique. Ainsi compris, l'utilitarisme peut être saisi comme une forme nouvelle de sophistique où l'on appelle vertueux "celui qui désire les belles choses et peut s'en procurer la jouissance"² sans égard à la façon juste ou non de s'accorder cet usufruit. Mais il faut éviter de se faire de cette doctrine une vision aussi simpliste ; elle est bien plus une tentative de répondre aux questions fondamentales de toute philosophie morale.

¹ Pour une présentation générale, on peut consulter l'article de Catherine Audart, "Utilitarisme", dans Canto-Sperber (1996), pp. 1563-1570.

² Platon, *Ménon*, 77b.

Cependant cette tentative de répondre à cette interrogation se donne comme limite et comme défi de le faire indépendamment de toute conception métaphysique ou transcendantale du bien. À ce sujet Keynes disait :

[...] l'origine divine et la voix du devoir ont fait place aux calculs de l'utilité. Dans les mains de Locke et Hume ces doctrines ont fondé l'individualisme. La convention présupposait les droits à l'individu ; la nouvelle éthique n'étant rien d'autres que l'étude scientifique des conséquences de l'amour de soi ("self-love") rationnel, mettait l'individu à la place centrale. "Le seul effort que la vertu requiert" dit Hume "est celui que demandent un juste calcul et une préférence constante du plus grand bonheur". (*CW*, IX, p. 272)

On peut donc comprendre l'utilitarisme comme le prolongement des théories de Hobbes, de Locke et de Hume ; il est en effet inséparable de l'empirisme, doctrine du sens commun, de l'expérience et de l'association dont tout l'effort consistait à faire l'économie de l'hypothèse métaphysique. Il s'agit d'expliquer l'homme, sa raison, son comportement, uniquement à partir de la nature ou de sa nature, c'est-à-dire sans référence à aucune origine ou lumière surnaturelle ou divine : "rien n'entre dans l'esprit qui ne soit d'abord passé par les sens" dit la maxime traditionnelle de l'empiriste. On comprendra à partir de là qu'il fut facile de réduire l'idée de bien à une extrapolation du plaisir des sens. En effet, l'utilitarisme établit un lien entre la recherche naturelle du plaisir, la répulsion à l'égard de la peur et la moralité. Mais il lui faut concilier la loi de la nature, qui est celle de l'intérêt personnel, et les règles de la morale et les sentiments moraux. Certains, se contentant d'identifier le bonheur à la vie vertueuse, poseront que cette conciliation est toujours déjà accomplie pourvu que l'intérêt personnel soit éclairé. Par ailleurs, le philosophe David Hume avait cherché une explication à cette conciliation et semblait la trouver dans la *sympathie* : émotion naturelle que nous éprouvons face au bonheur ou au malheur d'autrui et qui motive l'action morale. Ce qui est important à retenir à partir de là c'est que le problème se pose en terme de motivation "psychologique" de l'action morale, c'est-à-dire en terme d'états mentaux :

On nomme vertueuse chaque qualité de l'esprit qui procure du plaisir par sa seule contemplation, de même que l'on appelle vicieuse chaque qualité qui produit de la douleur.(Hume 1740, Livre IV, 3ième partie, section 1)

Mais chez Hume il ne s'agit pas encore de norme, simplement d'un fait d'observation ; il ne s'agit pas pour lui d'établir comment nous devrions agir moralement mais seulement d'expliquer ce qui nous fait agir moralement. Ainsi ne résout-il pas la question de savoir, par exemple, si la sympathie est un sentiment altruiste ou égoïste. Car si les êtres humains agissent égoïstement, alors c'est cet égoïsme qui doit être la source du bien public (c'était déjà l'idée du *Leviathan* de Hobbes, c'est aussi celle de *La Fable des Abeilles ; ou les vices privés font le bien public*, de Mandeville). C'est à cette idée que s'opposeront les utilitaristes en affirmant l'identité naturelle des intérêts. Cette thèse semblera confirmée en économie politique par la métaphore de la "main invisible" d'Adam Smith¹, bien que la difficulté demeurera entière au point de vue simplement politique.

2.1.1. Bentham

Jeremy Bentham va transformer la thèse utilitariste en véritable doctrine morale, sociale, politique et économique : de descriptive qu'elle était, il la fera normative ou prescriptive proposant des réformes législatives sociales et politiques. Il s'agira pour lui d'établir les règles à partir desquelles on peut créer une association stable entre l'intérêt personnel et l'intérêt public :

La nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls qu'appartient de nous indiquer ce que nous ferons. D'un côté, le critère du bien et du mal, de l'autre, la chaîne des effets et des causes sont attachés à leur trône. Ils nous gouvernent dans tous nos actes, dans toutes nos pensées... Le

¹ Adam Smith avait commencé par suivre Hume dans sa *Théorie des sentiments moraux* où la sympathie "naturelle" est la base de l'action morale. Mais la *Richesse des nations*, faisant intervenir un bien plus grand, celui de la Nation, met en question ces bases premières ; c'est là l'essence du "Das Adam Smith Problem" (voir plus loin).

principe d'utilité reconnaît cette sujétion et la prend pour fondement de ce système dont l'objet est de construire l'édifice de la félicité au moyen de la raison et du droit. (Canto-Sperber (dir) 1996, p. 1560)¹

Ainsi la doctrine de Bentham reconnaît comme *summum bonum* (souverain bien) le plaisir et il s'agira pour lui d'utiliser ce ressort de la machine humaine pour déterminer, par une "arithmétique morale", la législation qui engendrera la plus grande quantité de bien. Cette forme d'*hédonisme* s'appuiera sur une connaissance qui se voudra scientifique de la nature humaine et sur la quantification des diverses qualités de plaisirs ce qu'il appelle "calcul félicifique". La *valeur* d'un plaisir dépend, selon lui, de son intensité, de sa durée, de sa certitude, de sa proximité, de sa fécondité, de sa pureté et de son extension. On multipliera par exemple dans ce calcul l'intensité par la durée et ce produit sera à nouveau multiplié par les fractions que représentent la certitude et la proximité.

On a pu reprocher à Bentham sa simplification des motivations humaines et de la réalité politique conçue comme un atomisme social. En effet, il peut sembler réducteur de faire fi des motivations d'ordre social des individus et de ne pas considérer qu'ils sont eux-mêmes engendrés par un processus éducatif et donc collectif. On retrouve cependant cette conception des individus séparés et de leurs plaisirs ou motifs singuliers dans la loi de la libre concurrence qui doit permettre l'harmonisation des intérêts, loi formulée par son disciple David Ricardo.² En effet, chez Bentham, ce n'est que par l'addition de biens singuliers (plaisirs) que l'on parvient au plus grand bien. C'est ainsi qu'on peut qualifier son utilitarisme *d'utilitarisme de l'acte* par opposition à ce qu'on appelle *utilitarisme de la règle*.³

¹ À moins d'indications contraires, tous les soulignés sont dans l'original.

² Voir *Principles of Political Economy* (1817), cité par Duchesneau (1973) p. 128-129

³ Cette distinction entre utilitarisme de l'acte et utilitarisme de la règle est apparue dans les discussions récentes de la philosophie morale anglo-américaine ; elle a permis de distinguer deux orientations nettement différentes à l'intérieur du mouvement utilitariste. Cf. l'article de Catherine Audart dans Canto-Sperber (1996).

Dans le premier cas, c'est l'action posée qui est en elle-même évaluée comme bonne ou mauvaise directement alors que, dans le second cas, c'est davantage la conformité de cette action à des principes moraux qui est évaluée comme bonne ou mauvaise indirectement parce que l'on doit considérer le résultat de l'action si son accomplissement était toujours répété.

2.1.2 J. S. Mill

John Stuart Mill, après avoir été un utilitariste classique orthodoxe (éduqué selon les principes de Bentham, grand ami de son père) deviendra peu à peu dissident, et penchera plutôt du côté de l'utilitarisme de la règle. En effet, il reconnaît comme souverain bien le bonheur et, ce faisant, transforme sérieusement le critère proprement utilitariste. Sans cesse il cherche les règles de la rationalité éthique :

Le principe général auquel toutes les règles de la pratique devraient se conformer est qu'elles doivent conduire au bonheur de l'humanité ou, plutôt, de tous les êtres doués de sensibilité ; en d'autres termes la promotion du bonheur est le principe téléologique ultime. (Mill 1988, Livre VI, Section XII, § 7)

En distinguant le bonheur comme plaisir proprement humain du plaisir simplement animal, Mill évite le piège de l'égoïsme psychologique et, en refusant l'identification du bien-être au plaisir quantitatif, il introduit une distinction de qualité à l'intérieur des plaisirs (il y a des plaisirs plus élevés que d'autres).¹ Mais ce faisant, il enlève au critère de l'utilité sa place première pour introduire un psychologisme normatif en contrebande. Ici la thèse utilitariste commence à prendre l'eau.

2.1.3 Sidgwick

Henry Sidgwick, en traitant l'éthique comme une discipline indépendante, tentera d'apporter quelque lumière aux problèmes constitutifs de l'utilitarisme de Bentham et de Mill. Il cherchera d'abord à mettre à jour les principes éthiques du sens commun et les ramènera à trois "méthodes"¹ qui lui paraîtront compatibles entre elles : l'intuitionnisme, l'utilitarisme et l'égoïsme éthique. Toutes trois se fondent pour lui sur les quatre mêmes évidences :

1. Que ce que l'on juge bon pour soi doit l'être pour quiconque dans la même situation.
2. Qu'on doit accorder autant d'importance au futur qu'au présent.
3. Que la satisfaction d'une personne est aussi importante que celle de n'importe quelle autre.
4. Que tout être rationnel doit en général rechercher le bien.

Ces principes laissent voir une forme de bienveillance ("benevolence") inhérente au sens commun qui est en même temps le fondement de l'utilitarisme. Le sens commun, sans être systématiquement utilitariste, reconnaît, selon Sidgwick, que le principe à appliquer en dernier ressort est celui de l'utilité pour le plus grand nombre ; c'est donc à ce premier principe que peuvent être ramenées toutes les intuitions morales. Mais comme c'est le calcul de la contribution de notre action à l'utilité pour le plus grand nombre qui est ici déterminant, on classera donc Sidgwick parmi les utilitaristes de l'acte.

C'est en s'opposant à ces thèses, mais dans cette atmosphère culturelle déterminée que la pensée de Keynes a d'abord germé. Son père, Neville, a été formé à la philosophie morale et politique par Sidgwick qui, "fut une figure dominante du nouvel âge du doute intellectuel et de la grande responsabilité" (Skidelsky 1983, p. 11). C'est dans sa fréquentation assidue qu'il se construisit un système cohérent d'éthique indépendant de la religion. C'est sans doute là, avant même sa formation universitaire, que John Maynard apprit à avoir confiance en la raison humaine et fut introduit à la problématique utilitariste ; il y apprit peut-être aussi à mettre en doute la morale conventionnelle.

¹ Mill (1843) pp. 47-48

2.2 G. E. Moore : La philosophie des *Principia Ethica*

G. E. Moore est issu de ce milieu universitaire ; il passa la majeure partie de sa vie à Cambridge où il étudia d'abord la littérature classique puis la philosophie (1890-1898) avant d'y être "research fellow"¹ (1900-1904) puis finalement professeur (1911-1939). L'ouvrage qu'il écrivit et qui eut le plus d'influence est aussi son premier, les *Principia Ethica* publié en octobre 1903, alors qu'il a tout juste trente ans. La majeure partie du contenu de ce livre, sauf le dernier chapitre, est d'ailleurs tirée des cours que Moore a donné comme "Fellow" à partir de 1898.

Pour G. E. Moore, l'éthique est une science à l'intérieur de laquelle la raison doit être capable de donner des réponses vraies, objectives et synthétiques. Il faut, selon lui, distinguer en éthique deux types d'enquête: l'une théorique et l'autre pratique. Les questions théoriques précèdent les questions pratiques: en effet, il faut d'abord répondre aux questions théoriques: "quel est le sens du mot bien ?" et "quelles sont les choses qui sont bonnes par elles-mêmes et à quel degré ?" avant de répondre à la question pratique essentielle "que devons-nous faire ?".

2.2.1 L'éthique théorique

2.2.1.1 Le bien

L'éthique théorique commence par la question "qu'est-ce que le bien ?" ou "qu'est-ce que le mot bien signifie ?". Cette question est fondamentale à toute éthique en ce qu'elle cherche à découvrir la propriété unique et particulière à toute

¹ Sidgwick (1874), son ouvrage fondamental s'appelle *Méthodes de l'éthique*.

proposition éthique et que sa réponse constitue la vérité de toute éthique scientifique. Du point de vue de Moore, sa principale découverte est que “l’objet ou l’idée” que désigne, dénote ou signifie le mot “bien” est indéfinissable. Pour lui, une définition “ décrit la nature réelle de l’objet ou de la notion dénotée par le mot” (Moore 1903, §7, p.7); ainsi il n’y a pas de définition possible quand l’objet ou la notion en question est quelque chose de complexe, c’est-à-dire de composé (la définition consistant alors à énumérer les éléments les plus simples dont la chose est constituée). Ainsi la réponse de Moore est que “le bien est le bien et absolument rien d’autre”, ce qui veut dire que le bien est indéfinissable dans le sens où il est un objet simple qui ne peut être défini ou analysé en terme de quelque chose d’autre.

Dire que le bien est simple et indéfinissable c’est aussi dire que je ne peux expliquer par une définition ou une analyse ce qu’il est à quelqu’un d’autre qui ne le saurait pas déjà. De ce point de vue, le bien est comme, par exemple, “le jaune”, nous dit Moore, il fait partie de ces choses qui ne peuvent qu’être montrées et toujours déjà comprises. Même si on peut croire que l’on peut définir “le jaune” comme une longueur d’ondes (*vibrations*) de la lumière, il est cependant clair que ce n’est pas dans ce sens que nous utilisons couramment le mot “jaune”, que nous ne le définissons pas ainsi ; “jaune” ne signifie pas producteur d’une certaine longueur d’ondes lumineuse. D’ailleurs quand j’indique “regarde !, cela est jaune” mon interlocuteur doit déjà comprendre ce que je dis pour savoir quoi regarder: “ce sont simplement des choses à quoi l’on pense ou que l’on perçoit, et l’on ne peut par définition faire connaître leur nature à quiconque ne peut les penser ou les percevoir”.(*Id.*)

2.2.1.2 Le sophisme naturaliste

De la même façon, nous dit Moore, la plupart de ceux qui ont voulu définir le bien ont commis “ le sophisme naturaliste ” (*naturalistic fallacy*). Par exemple, les hédonistes qui ont identifié le bien au plaisir ou à l’objet du désir, ont conclu que, si tout bien devait susciter

¹ Les “Fellowship” sont accordés sur dissertation ; elles sont comme des bourses de recherches accordées pour six ans, sans condition.

du plaisir ou du désir, il s'ensuivait que le bien était soit plaisir, soit désir. On voit bien ici l'erreur qui consiste à définir un terme par l'un de ses attributs ou par l'une de ses parties. Moore parle de "sophisme naturaliste" parce qu'il suggère qu'en définissant ainsi le bien, ceux qui ont commis l'erreur ont cru pouvoir l'identifier à une propriété *naturelle* du monde. Mais on peut encore se demander si, le bien étant indéfinissable, il signifie encore quelque chose. S'il ne signifie rien, il n'y a plus de sujet de l'éthique. Mais pour montrer que ce n'est pas le cas, que le bien existe, c'est-à-dire qu'il a une signification, qu'il est bien un objet unique, Moore en appelle à notre introspection. Au § 13 du premier chapitre des *Principia* il donne l'exemple de quelqu'un qui se demande si la définition qu'il a donnée du bien est effectivement quelque chose de bien : par exemple, si on identifie le bien au plaisir, la question "est-ce que le plaisir est véritablement le bien ?" garde encore une signification. Si, effectivement, on peut toujours se demander, si ce qu'on définit comme le bien est finalement véritablement bien, il devient clair que le bien demeure toujours une chose distincte de la chose utilisée pour le définir. L'introspection, nous dit Moore, nous permet de reconnaître que nous avons toujours devant l'esprit un objet unique (le bien), distinct d'un autre objet auquel on voudrait l'identifier.

2.2.1.3 L'intuitionnisme

On peut simplement souligner ici que la conception de la signification à laquelle adhère Moore, et qu'il partage avec Russell et "le premier" Wittgenstein, est celle qu'on a appelée la "théorie référentielle de la signification", conception pour laquelle la signification d'un terme *est* la chose à laquelle elle réfère ou qu'elle nomme. C'est pourquoi Moore, en identifiant le bien à un objet unique et non-définissable en terme de propriété naturelle d'une chose, conclut que le bien, dénotant une propriété non-naturelle du monde, ne peut être pensé comme existant dans le temps (Moore 1903, §26, p. 41 *in fine*). Cette conclusion l'amène à déduire que les individus doivent posséder quelque faculté cognitive particulière qui leur permette d'appréhender le bien comme tel, une faculté spécifique non-sensible qui permettra d'intuitionner ce bien. C'est cette capacité particulière d'intuitionner qui permet à chacun de juger quelles sortes de choses doivent exister pour leur valeur propre, c'est-à-dire parce qu'elles sont intrinsèquement bonnes.

2.2.1.4 Les choses intrinsèquement bonnes

Pour arriver à déterminer ce qui vaut par soi-même, et non simplement comme un moyen, on doit procéder à son isolement : on doit imaginer la chose existant sans relation avec quoi que ce soit d'autre, absolument seule, et déterminer par le jugement si son existence est bonne ou mauvaise et à quel degré. Par cette méthode Moore parvient à montrer qu'il y a un grand nombre de choses qui sont bonnes et d'autres qui sont mauvaises, contrairement aux nombreuses théories qui voulaient qu'une seule chose soit ultimement le bien. En général il apparaît que les plus grands biens, comme les plus grands maux, possèdent les caractéristiques suivantes : 1) ils impliquent des états de conscience d'un objet ; 2) ils impliquent une attitude émotionnelle envers cet objet ; 3) ils sont virtuellement tous des unités organiques¹ autrement complexes. Ici, sans essayer d'être exhaustif, Moore se concentre sur quelques catégories fondamentales.

Les deux plus grands biens que les humains connaissent sont des états mentaux reliés a) à des affections personnelles ou à l'amour de bonnes personnes ; b) au plaisir esthétique ou à l'appréciation de la beauté. Moore admet que le plaisir est aussi une chose intrinsèquement bonne mais à un degré vraiment inférieur. La connaissance ou la vérité quant à elles ont fort peu ou aucune valeur intrinsèque par elle-même, mais elles sont un élément absolument essentiel aux biens les plus grands, contribuant pour beaucoup à leur valeur. La liberté, les vertus, bien que quelque bonté intrinsèque leur soit déniée deviennent seulement des moyens en fonction du bien. Il y a aussi des " biens mixtes " qui, bien que positivement bons comme tout, contiennent cependant comme éléments essentiels des choses qui sont intrinsèquement mauvaises. Moore donne comme exemples de ces biens mixtes des vertus comme le courage, la compassion ou le contrôle de soi, dans lesquels l'élément mauvais nécessaire est la perception ou intuition de quelque chose de mauvais ou de laid.²

¹ L'unité organique est la totalité d'une chose qui n'est pas réductible à la simple addition de ses parties. Cette question est délicate, nous le verrons, et Keynes y reviendra plusieurs fois ; nous y reviendrons ultérieurement.

² Voir O'Donnell (1989), p. 134

2.2.1.5 L'idéal

Mais là où Moore est le plus original c'est dans la conception de l'idéal qu'il défend ; c'est elle qui enthousiasma Keynes et les Apôtres. D'abord il faut comprendre que l'idéal désigne ici un état de chose bon en lui-même à un haut degré, une fin recherchée pour elle-même. Si la critique de l'hédonisme nous apprend déjà que le plaisir n'est pas le seul bien, le principe de la totalité organique, lui, nous laisse entendre que la valeur d'une totalité ne dépend pas de l'addition de la valeur de chacune de ses parties. Pour qu'une chose ait une valeur intrinsèque, il faut qu'elle apparaisse bonne, quelles que soient les conséquences qu'elle entraîne, et en dehors de toute relation à un ensemble dont elle dépendrait (Moore 1903 Chap. III, §55-57, Chap. VI, §112). Bref il faut que la chose apparaisse comme valant par elle-même prise isolément. Ainsi les choses ayant le plus de valeur apparaissent être certains états de conscience produits par le plaisir qu'on prend aux relations humaines, à la jouissance des beaux objets et à la connaissance du vrai (Moore 1903, Chap VI, §113). Ici la prise de conscience, l'activité cognitive, est essentielle : c'est la conscience de la beauté de la chose, la connaissance de celle-ci qui lui donne, par exemple, l'essentiel de sa valeur. En cela Moore prend donc fondamentalement ses distances par rapport à Sidgwick, par exemple, et son sens commun moral. En effet, si pour ce dernier il faut rechercher l'excellence et faire son devoir, ce n'est *que* parce que nous recherchons notre plaisir et que nous éprouvons du plaisir dans la sécurité du devoir accompli et sa reconnaissance, de même que l'amour-propre trouve son compte dans l'atteinte de l'excellence. La hiérarchie des valeurs chez Moore est tout autre : C'est l'accomplissement de l'individu, sa réalisation comme être rationnel (et donc la recherche de l'excellence) qui détermine aussi la recherche du plaisir accompagné de la connaissance car sans elles, celui-ci ne pourrait être aussi grand ; notre devoir apparaît alors : favoriser l'avènement d'états de conscience valant par eux-mêmes.¹

2.2.2 L'éthique pratique

¹ Pour une comparaison entre les finalités de l'action chez Sidgwick Moore et Keynes on peut se reporter au tableau, Shionoya (1991), p. 26

La partie pratique de l'éthique concerne les actions en tant que moyens pour accomplir le bien. L'éthique pratique doit essentiellement s'attacher à répondre aux questions : " que devons-nous faire ? " ; " quel type de comportement est bon ? " ; " quels sont nos devoirs ? ". Autrement dit, il s'agit de savoir par quels moyens nous pouvons faire que ce qui existe dans le monde soit aussi bon que possible. On ne peut répondre à ces questions de manière scientifique que si nous considérons nos actions comme les causes ou les conditions nécessaires de ce qui est bon en soi.

Si nous examinons maintenant plus en détail la question du devoir dans son ensemble, c'est-à-dire la question de savoir quelle sorte d'action nous devrions essayer d'accomplir, il faut nous référer au chapitre V des *Principia Ethica* intitulé "Ethics in Relation to Conduct". La réponse qu'y formule Moore s'articule en deux propositions normatives : a) la première qui énonce que l'on doit agir de façon à produire ce qui a la plus grande valeur intrinsèque ; b) la seconde qui commande de se conformer aux règles de conduite qui sont généralement suivies. La première proposition identifie simplement la valeur de l'action à ses *conséquences*, d'un point de vue strictement utilitariste, bien qu'ici le critère ne soit pas le plaisir comme tel, mais la valeur intrinsèque. Une telle éthique ne parvient cependant pas à déterminer une série de devoirs qui produirait toujours la plus grande quantité de bien. Pour ce faire, il faudrait pouvoir connaître ce que d'autres conditions, en rapport avec notre action, auraient comme conséquence et ce, pour un avenir indéfini : il y a donc là un problème d'évaluation des effets futurs de notre action et de ce point de vue l'éthique de Moore nous réduisant à la connaissance des effets de nos actions que dans un futur limité ne peut donc justifier aucune décision d'agir. C'est ce qui amène notre auteur à sa seconde proposition par laquelle il soutient qu'on agira sans doute bien si l'on se conforme aux règles généralement acceptées par la morale du sens commun. On peut en effet supposer que, généralement, les conventions sont suivies parce qu'elles produisent le plus grand bien pour tous. Cependant, comme le mentionnait déjà Sidgwick, on doit admettre qu'il peut y avoir des exceptions à cette seconde règle car il peut apparaître meilleur ou plus désirable d'aller parfois à l'encontre de cette

moralité du sens commun. Cependant il est pour le moins présomptueux, selon Moore, qu'un individu juge qu'il puisse être ce cas d'exception et s'il se juge tout de même ainsi, la probabilité est grande qu'il se trompe : “Il semble bien que relativement à quelque règle qui est *en général* utile ; nous pouvons affirmer qu'on doit toujours lui obéir” (Moore 1903, p. 162).

Le résultat des deux propositions normatives de Moore est ce qu'on appelle "rulism" ; ce qui nous permet de caractériser son éthique comme un “ utilitarisme idéaliste de la règle ”. Ce n'est finalement que dans les cas de doute que l'individu doit accorder sa préférence à une considération directe de la valeur intrinsèque de son action. C'est particulièrement cette partie normative, cette section des *Principia Ethica* qui tente de déterminer la bonne conduite humaine, qui n'a jamais été approuvée et encore moins suivie par Keynes et ses amis. Ce dernier voyait entre l'intuitionnisme méta-éthique (éthique théorique) et le conséquentialisme éthique (éthique pratique) de Moore une contradiction insoluble qui l'obligeait à trancher. C'est cette contradiction et la façon de la surmonter que Keynes examine en détail dans ce qui serait son premier texte lu devant les Apôtres : “Ethics in Relation to Conduct”.

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉFLEXION ÉTHIQUE DE KEYNES

CHAPITRE III

ETHICS IN RELATION TO CONDUCT

Il faut d'abord indiquer que le texte de Keynes n'a pas de titre ; mais comme il porte sur les problèmes pratiques soulevés par le chapitre V des *Principia Ethica* de Moore on lui donne généralement pour titre celui du chapitre en question soit, "Ethics in Relation to Conduct". Il aurait été lu devant les Apôtres le 23 janvier 1904¹ donc seulement quelques mois après la parution du livre maître ; d'ailleurs, dès la première phrase du texte, Keynes l'appelle "The First Book". La plupart des commentateurs n'ont vu dans ce texte qu'une réflexion sur les probabilités, certains même y ont vu l'essentiel des idées qui seront développées plus tard dans le *Treatise on Probability*, c'est-à-dire la théorie de la rationalité dans une situation d'incertitude.² Il est certain que la majeure partie du texte consiste en une réflexion sur le sens des jugements de probabilités mais l'enjeu même de cette réflexion semble beaucoup plus général : il s'agit de la possibilité de juger de l'action juste et donc de notre devoir. Tentons donc une lecture détaillée du texte pour en saisir les enjeux.

¹ Il y a une controverse sur cette datation. Si la plupart des commentateurs sont d'accord pour le dater de l'année 1904 (cf. Skidelsky (1983) ; O'Donnell (1989) ; Davis (1994)), Moggridge (1992) défend quant à lui une date plus tardive ; il développe sur cette question une argumentation principalement fondée sur les listes de livres que Keynes achetait et lisait, ainsi que sur la conception des probabilités qu'on y trouve développée. Sur la question on peut consulter son appendice I au chapitre V entièrement consacré à la question (p. 131-136).

² Voir O'Donnell (1989), p. 12

3.1 Moore et le problème du choix rationnel : raisons futures

Le texte cite dès le début un passage des *Principia Ethica* où le nœud du problème apparaît :

Nous pouvons seulement avoir la prétention de calculer avec certitude les effets de nos actions dans les limites de ce qu'on appelle un avenir "immédiat" [...] en général nous considérons que nous avons agi rationnellement, si nous avons préservé une plus grande quantité de bien à l'intérieur de quelques années, mois ou jours. Cependant si un choix orienté par de telles considérations doit être compris comme rationnel, c'est que nous devons sûrement avoir quelque raison de croire qu'aucune conséquence de notre action dans un avenir éloigné ne sera généralement telle qu'elle puisse renverser l'équilibre de bien qui est probable pour le futur qu'on est capable de prévoir. Ce postulat étendu doit être rempli si nous voulons pouvoir affirmer que les résultats d'une action seront probablement meilleurs que ceux d'une autre. Notre ignorance complète de l'avenir éloigné ne constitue aucunement une justification pour affirmer que c'est sans doute probablement bien de choisir le plus grand bien à l'intérieur de la période de temps sur laquelle une prévision probable peut s'étendre. (Moore 1903, §93, p. 152-153 in Keynes 1904, p. 2a-2b)

Après avoir dit cela, Moore tente de faire voir certaines raisons en faveur de la vérité de sa proposition, et par là de démontrer qu'il serait possible de la prouver ; il conclut : "Si l'on échoue à faire une telle preuve, nous n'avons certainement pas de fondement rationnel à partir duquel affirmer que dans une alternative l'une est probablement bonne et l'autre mauvaise" (*Id.*)

Clarifions d'abord ce que veut dire ce passage : si j'ai à choisir entre deux actions à accomplir, je choisirai celle qui me semble la meilleure ; ce devrait être celle qui me semble produire le plus grand bien possible. Malheureusement, nous dit Moore, je ne peux calculer les effets de mes actions, et donc en connaître les conséquences bénéfiques et félicifiques, que pour un futur immédiat, c'est-à-dire quelques jours, quelques mois ou quelques années. Par exemple, si je me demande si je dois me marier ou non avec mon Jules, c'est que je me demande si l'action de me marier produit une plus grande quantité de bien que si je m'en abstiens. Il est certain,

si je suis honnête, que je dois avouer ne pouvoir prévoir que les effets prochains de cette action ou de son absence : d'un côté le bonheur d'être célibataire et libre, mais aussi la déception de mon amoureux qui rêve de fonder une famille ; de l'autre la sécurité, les serments éternels, les obligations et la routine. Mon problème est alors, en effet, de savoir, bien qu'il soit tout à fait probable à l'intérieur de ma connaissance des choses que la lune de miel serait fort heureuse, de savoir donc si cette dernière pouvait durer ou si, au contraire, elle s'achèvera tragiquement (violence) ou dramatiquement (médiation) par une séparation. Moore soutient que si je n'ai aucune raison pour affirmer que le bien produit par mon action ne pourra être contrebalancé par de mauvais effets de cette même action à long terme, je n'ai donc aucune raison pour soutenir que cette action est meilleure que son contraire ou qu'une autre. Autrement dit, si je n'ai pas de bonnes raisons de penser que, par exemple, le mariage en question ne pourrait produire, en dehors de mon champ de prévision, des effets néfastes, je n'ai donc pas de raison de soutenir qu'il faut, qu'il serait meilleur, que je me marie. En effet, ainsi pensé, le bien immédiat que possiblement je tirerais pourrait être tout à fait contrebalancé par l'échec et le drame qui pourrait en découler à long terme et que je n'ai pas de raison d'exclure. Moore dit qu'il faut d'abord pour déterminer l'action à faire, prendre en considération l'improbabilité que les effets à long terme puissent, en général, renverser l'équilibre de bien produit par les effets à court terme ; il faut donc faire intervenir dans la détermination de l'action la probabilité que persiste dans l'avenir le bien prochain que je la sais capable de produire pour un avenir limité.

Si, de plus, comme dans bien des cas, on peut penser qu'à long terme les effets de notre action sont presque indifférents et donc qu'il n'y a aucune différence évidente qui permette de trancher lequel du bien ou du mal immédiat de mon action l'emporte, alors nous n'avons aucune raison valable de faire valoir les effets immédiats de notre action, le bien prochain et donc aucune façon de déterminer le bien à accomplir.

Cette conclusion de Moore ne semble pas véritablement justifiée pour Keynes car il ne lui semble pas évident que nous devons exiger une telle preuve pour nous permettre de faire des jugements sur la rectitude probable d'une chose. Le point central ici est effectivement le sens qui est donné à la notion de probabilité et Keynes affirme ne pas être sûr de l'interprétation qu'il faille donner de la façon dont Moore utilise ce mot. Dans cette situation, il utilisera une interprétation des probabilités assez répandue qui exige ce type de preuve que Moore juge nécessaire et lui permettra un examen plus approfondi.

3.2 Keynes et la conception courante des probabilités

3.2.1 Le futur ou le sens à venir

Keynes affirme d'abord n'avoir jamais rencontré une définition des probabilités qui le satisfasse ; cela, dit-il, n'empêche pas de réfuter les définitions qu'on nous propose pour faire ressortir les difficultés de la question. Ici, nous pouvons remarquer l'utilisation de la méthode socratique telle que Platon nous l'a exposée dans ses *Dialogues* de jeunesse : la connaissance de notre ignorance est la première étape de l'initiation philosophique.

La conception des probabilités que Keynes examine ici implique qu'on peut valider l'affirmation : "il est probable que" ou "c'est probablement ainsi" en fonction des événements futurs. "En d'autres mots il est supposé que l'affirmation d'une probabilité est l'énoncé prophétique d'une vérité certaine concernant des événements futurs" (*Ibid.*, p. 3b). Ainsi, la proposition "x arrivera probablement" pourrait être traduite en la proposition complexe suivante : "bien que je ne sache pas si x arrivera dans quelque situation particulière, cependant, si un grand nombre de situation est pris en considération, je sais comme certain que x arrivera plus souvent que pas". Si

une telle conception des probabilités était exacte, il serait clair que la proposition première, “x arrivera probablement”, recevrait sa confirmation ou réfutation des événements futurs. Keynes affirme que, bien qu’il ne soit pas clair que ce soit là la conception que Moore se fait des probabilités, il apparaît cependant que ce soit la seule conception qui exige clairement le type de preuve que ce dernier juge nécessaire.

Moore nous inciterait donc à distinguer deux jugements : 1) celui par lequel nous pouvons juger qu’une action est bonne parce que nous pouvons juger avec certitude qu’elle produit plus de bien que si elle n’avait pas été accomplie pour la courte période de temps que nous pouvons prévoir avec certitude, jugement qui détermine que l’action est bonne pour ce que j’en prévois ; 2) celui par lequel je détermine que l’action est probablement bonne ou juste, qui consiste dans le même jugement que précédemment mais auquel on doit ajouter la connaissance certaine, comme un état de fait, que l’action qui m’apparaît bonne produira plus souvent qu’autrement un bon résultat dans la totalité, et ce à travers tous les futurs possibles. Keynes ramène cette interprétation à deux postulats : dire que “x est probablement bien” c’est dire :

- 1) premièrement, qu’aussi loin que nous pouvons prévoir, x produit les meilleurs résultats dans le futur immédiat
- 2) deuxièmement, que nous savons avec certitude que l’action qui nous paraît bonne aussi loin qu’on peut le prévoir produira plus souvent qu’autrement un résultat total bon.

Mais Keynes nous dit que ce second postulat ne peut jamais, dans le présent, être satisfait. Et il ajoute aussitôt, qu’à son avis, la proposition “x est probablement bon” n’implique que le premier des deux postulats énoncés et que lui seul est nécessaire. On peut en effet déjà se demander ici avec Keynes que vient faire ce recours aux

probabilités et encore plus à une conception mathématique des probabilités à l'intérieur d'un discours éthique qui se voulait fondé sur l'intuition immédiate de la réalité des choses. Nous y reviendrons ; pour l'instant, continuons de suivre l'argument du texte.

3.2.2 Sens de “probable” : présentation de la conception mathématique ou quantitative

Ce que Keynes soutient en accord avec la thèse intuitionniste, c'est que, par la proposition “A est plus probable que B”, nous voulons dire quelque chose de l'ordre de “J'ai une plus grande évidence en faveur de A qu'en faveur de B” (*Ibid.* p. 5a), c'est-à-dire qu'il m'apparaît avec plus de clarté et de distinction que A devrait advenir plutôt que B. Selon lui donc, une proposition de probabilité concerne la portée de l'évidence que je possède dans l'immédiat et non la certitude à long terme, donc dans l'avenir, qu'une chose devrait arriver. “A est plus probable que B” ne signifierait donc pas, comme la théorie des probabilités la plus répandue semble le soutenir, que je soutiens comme certain, qu'à long terme A se produira plus souvent que B ; une proposition de probabilité ne serait donc pas une proposition qui respecte une série (dans le temps, ici à long terme) dont on sait que la majorité des termes (ici A et B) obéissent à une loi avec certitude (ici A se produit plus souvent que B) comme on présente la chose si souvent. Keynes résume cette conception des probabilités (qu'on pourrait appeler conception mathématique ou fréquentielle), de la façon suivante : “En d'autres mots” cette conception des probabilités soutient que “x est probablement y” signifie ‘x est un élément de A et la plupart des A sont y’” (*Ibid.*, p. 5b). On pourrait représenter cette formalisation à l'aide d'un diagramme de Venn de la façon suivante :

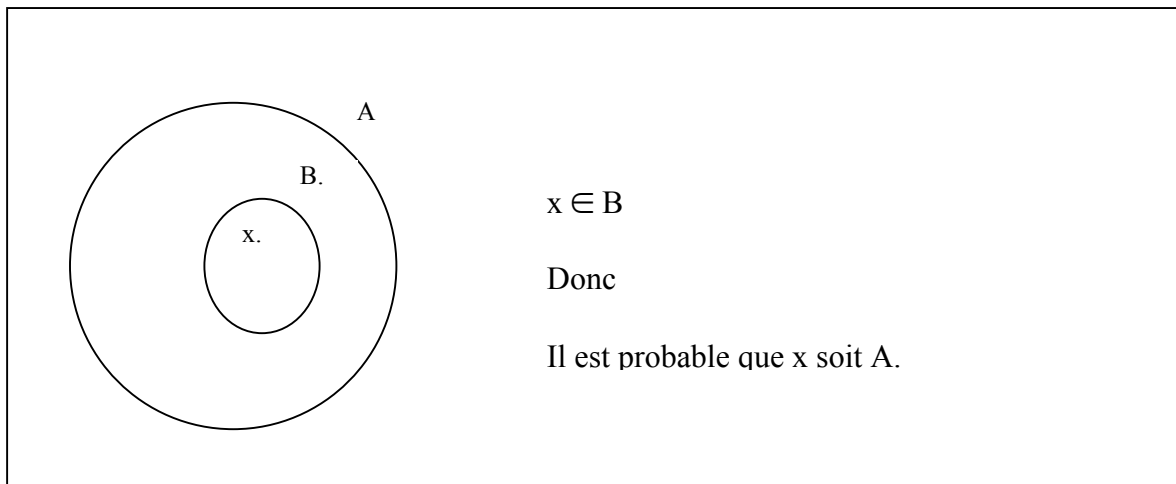


Figure 2.1

On pourrait donner l'exemple où :

A est l'ensemble des hommes

B est l'ensemble des hommes célibataires

et où x est mon Jules

on peut affirmer que si $x \in B$ x est un homme et comme la plupart sont célibataires x est célibataire.

Donc il est probable que mon Jules est célibataire (mais il se peut aussi qu'il ne le soit plus si nous nous marions).

Selon cette conception, on pourrait calculer avec certitude cette probabilité qu'il se marie ou pas avec moi si l'on connaît le pourcentage de la surface de B couvert par A , ou encore la quantité d'éléments de B qui sont aussi A . D'ailleurs la sociologie utilise souvent cette forme de raisonnement.

Keynes ajoute que cette conception est sans doute la plus répandue pour la raison qu'on y aborde la question des probabilités pour elle-même (et non comme ici chez Moore, dans son rapport à l'éthique et à la conduite humaine). En effet on traite presque toujours de la question des probabilités dans son rapport à des problèmes de jeux de cartes, de dés, de balles et, dans ces cas, les prévisions reliées aux séries ou

suites à long terme offrent un caractère plausible. Cependant ce genre ou cette forme de questions et de problèmes n'est pas exemplaire de l'ensemble des questions concernant les probabilités, ce dont il semble qu'on ne veuille pas tenir compte. En effet, nous dit Keynes, il n'y a qu'un nombre de cas très limité de questions qui peuvent être traitées mathématiquement ; en fait, uniquement celles qui, ultimement, dépendent des équiprobabilités.

3.2.3. Probabilités quantifiables : l'exemple du "pile ou face" et le *sens* du mot hasard

Ce que Keynes veut faire valoir c'est que la proposition selon laquelle une pièce lancée va retomber également souvent sur pile et sur face à l'intérieur d'une longue série d'essais (c'est-à-dire si l'on considère un grand nombre de cas) possède une certaine plausibilité ; mais que malheureusement on a tiré comme conséquence de cette plausibilité que les chances pour la pièce de tomber sur pile étaient de une sur deux ou, en d'autres mots que "«pile et face sont également probables» signifie 'pour un grand nombre d'essais la pièce tombera (dans l'avenir) aussi souvent sur pile que sur face'" (*Ibid.*, p. 6b). Pour Keynes, soutenir que pile et face sont également probables signifie seulement qu'il n'y a pas de raison connue qui favorise davantage face que pile. Il fait valoir qu'il n'a jamais été prouvé que, sur une longue série, une pièce tombait également souvent sur pile et sur face, et qu'il est difficile de savoir en quel sens une telle proposition prétend à la vérité.

Il lui apparaît donc aussi rationnel de dire que x est probablement bon parce que l'évidence qui m'est disponible, que j'ai, est en faveur de x, que de dire que si vous lancez sans préjudice une pièce, pile est aussi probable que face. Ainsi, si on revient à l'affirmation selon laquelle " si on considère un grand nombre d'essais, la pièce tombera aussi souvent sur pile que sur face ", il est évident qu'elle ne signifie pas que pile et face vont arriver aussi souvent si, par exemple, je prends des moyens intentionnels pour faire que la pièce tende à tomber plus souvent sur face, ou encore

s'il est clair que, sans intention de la sorte ou même sans le savoir, je lance la pièce selon certaines conditions qui la font tomber plus souvent sur face par exemple.

3.2.4 Examen du sens de hasard

Peut-être objectera-t-on, dit Keynes, que la proposition doit être entendue ainsi : dans un grand nombre d'essais " au hasard " (" at random ") la pièce tombera aussi souvent sur pile que sur face. Mais Keynes se demande alors ce que signifie " au hasard " ; il ne signifie sûrement pas que toute intention délibérée soit absente¹ et, même si c'était le cas, la proposition ne serait pas plus nécessairement vraie, comme dans le cas où, sans m'en être aperçu je pose la pièce toujours de la même façon sur mon pouce et que, ce faisant, je favorise l'une des faces de la pièce. L'expression " au hasard " est habituellement comprise autrement, comme signifiant, dans cet exemple, que des précautions sont prises pour empêcher quelque cause que ce soit de tendre à produire une prédominance de quelque face de la pièce que ce soit ; ainsi comprise, la proposition se ramènerait alors à : " à l'intérieur d'un grand nombre d'essais, la pièce tombera aussi souvent sur pile que sur face *si* la pièce est ainsi lancée qu'elle tombe aussi souvent sur pile que sur face "(Keynes 1904, p.8a). La proposition deviendrait ainsi cette tautologie qui indique qu'on prend les moyens pour que le réel corresponde à nos anticipations et, en ce sens, puisqu'elle apparaît vraie, Keynes dit ironiquement qu'il l'accepterait.

3.2.5 *Reductio ad absurdum* du Hasard : exemple du Professeur Pearson

¹ Keynes reprend sans doute ici la conception traditionnelle du hasard qui vient d'Aristote, et telle que les professeurs de logique ont pu la lui avoir enseignée. Selon celle-ci le hasard consiste en une rencontre accidentelle ; aucune fin ne peut en rendre raison et il n'est donc pas une véritable cause. Pour être plus précis, il s'agirait ici de la fortune ou chance (*tuchê*) qui est une forme du hasard (*automaton*), plus général ; la chance, bonne ou mauvaise, est le hasard qui implique au moins la rencontre accidentelle d'une *action délibérée* avec une série causale extérieure.

Keynes explique ensuite que de nombreux essais ont été faits, à l'intérieur du champ de l'expérience, pour démontrer la validité de la proposition selon laquelle les chances d'une pièce de tomber pile étaient de une sur deux ; mais, nous dit-il, lorsque l'observation nous faisait voir un avantage ou une prédominance de l'un des deux côtés de la pièce, les expérimentateurs ne concluaient en rien que l'hypothèse anticipatrice avait été infirmée, mais ils soutenaient plutôt ou bien que la pièce n'avait pas été lancée au hasard, ou bien que le nombre d'essais était insuffisant pour être concluant. Comme exemple de ce type d'attitude Keynes se réfère à un travail récemment paru (nous sommes aux débuts de 1904) du Professeur Karl Pearson, celui qui allait devenir sa " bête noire " ¹ dans les années ultérieures, tant pour sa conception statisticienne des probabilités que pour l'application de cette conception à la biologie et aux comportements humains qui l'amènèrent à prôner un eugénisme. Ce dernier a étudié la fréquence de séries de nombres tirés au casino de Monte Carlo et a découvert qu'à l'intérieur d'une courte période les mêmes nombres ont été tirés plusieurs fois, fréquence qui, selon le calcul mathématique des probabilités, n'aurait dû se produire qu'une fois au cours d'une " ère géologique " (Keynes 1904, p.8b). Ayant d'abord cru que l'on pouvait prouver empiriquement que si on lance une pièce sans préjudice la chance qu'elle tombe pile est de une sur deux, ses investigations plus profondes devraient lui recommander le scepticisme.

La conception du Professeur Pearson repose sur la croyance que les propositions probabilistes qui concernent la chance sont des propositions aussi complètement scientifiquement vraies en fonction de ce qu'elles prédisent qu'une proposition peut l'être. C'est-à-dire qu'il considère donc que ces propositions

¹ L'expression française est de Skidelsky (1983), p. 223-226, qui rapporte, entre autres, l'antagonisme entre leurs valeurs sociales et personnelles : Pearson, professeur de mathématiques appliquées et de géométrie au King's College, se servit de statistiques pour démontrer que les habitudes de consommation d'alcool des parents n'ont pas de véritables influences sur les enfants, que tout est question d'hérédité ; Keynes, pour sa part, conçoit l'alcoolisme comme une cause significative de la misère sociale. Par ailleurs, Moggridge (1992), p. 131 identifie l'ouvrage du Professeur Pearson : *The Chances of Death and Other Essays*, 2 volumes, Londres, Edward Arnold, paru en 1897.

peuvent être expérimentées et vérifiées dans l'expérience. C'est pourquoi il a d'abord passé ses vacances (je ne peux m'empêcher de penser aux plaisirs tant de fois renouvelés) à jouer à pile ou face : ses 25 000 essais lui ont semblé confirmer de façon satisfaisante l'idée selon laquelle chacune des faces a une chance sur deux d'advenir. Cependant, lorsqu'il examina les archives qui compilaient les résultats des tables de roulette de Monte Carlo, il fut renversé de constater que les résultats du jeu pour le mois qu'il examinait étaient si hors de l'ordinaire qu'ils auraient dû arriver en moyenne une fois tous les 167 000 ans, et ce pour autant que l'on joue sans arrêt. À son second essai, la combinaison à laquelle il parvint avait, selon ses calculs, une probabilité de un sur un milliard d'arriver. De son expérimentation, il conclut que l'homme de science peut parfaitement prédire les résultats du jeu de pile ou face, mais que la roulette de Monte Carlo le confond et se moque de sa théorie et de ses lois ; il faudrait donc accepter, selon lui, que la roulette manufacturée, tournée au hasard, bien que quotidiennement réajustée avec des soins méticuleux, n'obéit pas aux lois de la chance mais produit ces résultats chaotiquement. Ce résultat lui apparaît d'ailleurs un progrès important pour la science. Sur ce point Keynes est d'accord : “ il est à peu près temps que les hommes de science reconstruisent leur théorie des probabilités. ” (*Ibid.*, p. 9b). En effet, l'exercice du Professeur Pearson lui apparaît comme une belle *reductio ad absurdum* de cette façon mathématique de concevoir les probabilités.

3.3 L'alternative keynésienne : des probabilités objectivement subjectives

3.3.1 Sens du concept de probabilité

Pour Keynes, la question doit être posée autrement : aussi longtemps que nous n'avons aucune connaissance pertinente quant à la construction des tables de Monte Carlo, la probabilité est de un sur deux, bien qu'il lui semble absurde de supposer qu'une telle proposition contienne quelque vérité absolue. La connaissance pertinente qui pourrait changer notre jugement de probabilité serait celle de la façon dont les imperfections de la table (auxquelles on s'attend toujours) favorisent quelque nombre que ce soit ; donc il faudrait connaître la tendance réelle des inexactitudes " injustes " des tables existantes. Nous pourrions en effet découvrir cette tendance par expérimentation et, ayant ainsi de nouvelles évidences, nous pourrions changer notre jugement de probabilités en accord avec ces nouvelles connaissances, sans que notre théorie des probabilités en soit pour autant affectée. En effet pour Keynes, que " pile et face soient également probables " signifie simplement et seulement " qu'il n'y a aucune raison connue favorisant pile ou face " et c'est ce qu'on veut dire quand on ajoute " quand on lance la pièce sans préjudice " (*Ibid.* p. 10b). Un lancé est juste (sans préjudice) quand il n'y a aucun parti pris connu dans l'opération, donc aucune raison favorisant la chute de la pièce sur l'une des faces. Interprété de cette façon, la vérité de la proposition dans ce cas, semble pour Keynes s'appliquer d'une façon tout aussi satisfaisante à tous les cas en général. Il dit : " une proposition probabiliste fait toujours référence à l'évidence à notre disposition et ne peut jamais être réfutée ou confirmée par des événements subséquents " (*Id.*)

De ce point de vue, on peut ajouter que la conception de Keynes est subjective puisqu'elle repose sur le jugement particulier de l'individu, fait à partir des connaissances particulières qu'il possède. Mais cette subjectivité des probabilités est aussi objective parce qu'elle repose sur un fondement rationnel qui est l'évidence

possible produite par les connaissances réelles de l'individu. C'est dire que le jugement de probabilité ne dépend pas du caprice ou d'un état psychologique d'un individu, qu'il est nécessaire (ou objectif) bien que reposant sur des conceptions subjectives.

3.3.2 Futur et passé

Keynes examine ensuite dans son contexte d'autres difficultés et insatisfactions liées à la conception des probabilités fondée sur des séries. Il ne contredit pas l'évidence selon laquelle les propositions qui affirment être probables peuvent être, et sont en effet fréquemment, fondées sur des séries ; car, en effet, la raison pour laquelle je peux supposer que " x est probable " peut souvent être qu'en effet, dans le passé, sous des conditions similaires à certains égards, x est arrivé plus souvent que pas. Mais l'évidence sur laquelle je me fonde n'est pas toujours de ce type, de cette nature, et de toute façon fonder une proposition probabiliste sur des fréquences passées, cela n'est pas la même chose que d'énoncer une proposition vraie eu égard à une fréquence future. Par exemple, nous dit Keynes, si je connais pour A et B cinq conditions nécessaires, suffisantes, et indépendantes et que la seule évidence que j'aie actuellement soit que seules trois des conditions de A sont remplies, j'affirmerai que A est plus probable que B ; ce qui est une proposition qui n'est pas basée sur la fréquence passée mais seulement sur l'évidence à ma disposition.

3.4. Probabilité et éthique

3.4.1 Retour à Moore

Après ce long détour, Keynes revient à l'argument de Moore tel qu'il le comprend : il semblerait, selon ce dernier, que si l'on veut pouvoir, dans un cas

particulier, affirmer que “ x est probablement bon ”, il n’est pas suffisant que nous ayons à notre disposition l’évidence que x produirait de bons résultats pour le futur que nous pouvons prévoir, nous devons aussi avoir un savoir certain de la série à l’intérieur de laquelle s’insèrent ces actions que nous allons accomplir (sur le fondement qu’elles allaient produire du bien sur une courte période) et savoir que la majorité des termes de cette série vont aussi produire plus de bien que s’ils n’étaient pas produits et ce à long terme. Keynes dit qu’on peut aussi interpréter la dernière partie de l’argument autrement soit : “ que nous devons savoir que dans la majorité des cas que ni plus grand bien ni plus grand mal ne pourra résulter désormais à long terme de quelque présente action. ” (*Id.*, p. 12a-b)

Si on s’en tient à la conception selon laquelle une proposition générale probabiliste est une proposition vraie de la majorité des cas individuels tombant sous la catégorie à laquelle elle s’applique, il est clair, nous dit Keynes, qu’à ce moment, un tel savoir pour le futur ou la suite de la série est nécessaire.

3.4.2 Critique de Moore

Mais, selon lui, si de deux actions A et B, on sait que A produit plus de bien dans un futur immédiat que B, et que nous ne savons rien des effets les plus éloignés de ces actions, alors il semble clair pour lui que A, sans autre façon, est probablement meilleur que B. C’est d’ailleurs, selon lui, sur de telles alternatives, que s’exerce le jugement moral.

On peut soutenir que certaines classes de choses intrinsèquement bonnes soient, en général, meilleures comme moyen que d’autres classes de biens, par ailleurs intrinsèquement bonnes. Si la chose peut être rétablie, cela ajoute à l’évidence que nous avons à notre disposition et, par conséquent, cela transforme notre jugement quant à la bonté (“ goodness ”) de la chose. Mais, nous dit Keynes, à

quelque moment que ce soit, nous devons fonder notre jugement quant à la bonté probable sur l'évidence dont nous disposons. Il ajoute : “ L'ignorance ne peut pas faire obstacle à l'énoncé d'une proposition concernant les probabilités. Les probabilités impliquent l'ignorance ; c'est d'ailleurs parce que nous ne savons pas avec certitude que nous utilisons ce terme ” (Keynes 1904a, p. 13b, 14a). Le fait qu'il soit possible (au sens de non contradictoire et non au sens de probable) que chaque action qui produit un équilibre de bien dans le futur immédiat puisse produire un plus grand équilibre de mal dans la totalité (c'est-à-dire dans la série complétée qui comprend le long terme) n'empêche en rien l'affirmation selon laquelle, à moins que nous ayons quelque évidence supplémentaire, une action x est probablement bonne. Et il n'y a aucune nécessité première de transformer cette possibilité en une impossibilité.

Dans tous les cas, il est clairement avantageux de se demander de quelle façon on peut ajouter à notre évidence. Keynes nous dit qu'il peut y avoir des cas plus évidents, comme par exemple si on pose comme vrai que l'amitié (indépendamment de sa valeur intrinsèque) est en général meilleure, comme moyen, que la contemplation esthétique, c'est-à-dire qu'elle produirait un plus grand bien total ; on préférera alors faire une action qui favorise cette dernière plutôt que l'une qui favoriserait des biens de nature esthétique.

3.4.3 Critique de Keynes – conception quantifiable

Keynes nous dit ensuite qu'il a le sentiment que les livres de logique, bien qu'ils racontent des choses qui peuvent être possibles, ne disent rien d'adéquat sur la question : soit ouvertement soit tacitement, ils refusent de discuter de tout autre problème que celui des équiprobabilités, c'est-à-dire des cas où nos *data* sont constituées de la connaissance que cet événement peut arriver de n différentes façons (dont aucune n'est favorisée par quelque évidence que ce soit) et que le cas particulier

dont nous considérons la probabilité est réalisé de n façons.¹ En effet, ce n'est que dans ces cas qu'il a été soutenu que la théorie mathématique des probabilités avait quelque signification ou validité. Si cela est vrai, nous dit Keynes, c'est une bien piètre façon de repousser la difficulté que de dire qu'on ne peut continuer d'employer le terme " probabilité " que dans ces cas très précis, et que dans les autres cas, on l'utiliserait mal. Une autre façon de repousser la difficulté, c'est de s'en tenir au point de vue psychologique et de soutenir que le terme probabilité ne se réfère qu'à l'état d'esprit du locuteur seulement ; mais il est clair, au contraire, nous dit Keynes, que quand nous l'utilisons nous affirmons quelques validités extérieures pour chacune de nos affirmations concernant les probabilités, nous pensons donc à quelque chose d'objectif bien qu'apparaissant sur un fondement subjectif comme nous le soulignons.

Il cite ensuite De Morgan :

La plus difficile enquête dont on peut soi-même se charger est de découvrir qu'est-ce que chaque chose *est* : pour tout ce qui concerne les probabilités nous ne savons pas ce dont nous parlons quand on se pose cette question. (De Morgan 1847, p. 170)

Il est bien, nous dit Keynes, que De Morgan aborde cette question de cette façon et il ajoute qu'il aurait bien aimé qu'il conclue par cette même proposition. En effet, il n'espère pas trouver de solution au problème chez les mathématiciens. Cependant, l'interprétation des probabilités qu'il propose dans ce texte, rend possible l'énoncé d'un jugement comme " x est probablement bon " et ce sans fausseté, même si nous n'avons aucune connaissance de ce que pourrait être les résultats de notre action, autant en particulier qu'en général, pour un délai, disons, de cent ans. En effet, selon Keynes, si nous avons quelque évidence qu'une action produira plus de bien (que pas) dans la prochaine année et que, par ailleurs, nous n'avons aucune raison de supposer qu'après la fin de cette année, ou bien elle continuera de produire

¹ Voir p. 15a

plus de bien que de mal ou qu'elle produira le contraire, si, en effet, nous sommes sur ce sujet dans la totale ignorance, comme pour tout ce qui concerne tous les événements subséquents à la fin de cette année, dans ce cas donc, nous serions tout à fait justifié d'affirmer que " x est bon " plutôt que le contraire et donc, justifié d'affirmer que " x est probablement bon " puisque nous avons une plus grande évidence à ce sujet.

3.4.4 Deuxième postulat de Moore vs évidence

Keynes concède ensuite à Moore qu'évidemment, s'il peut prouver sa proposition, c'est-à-dire la certitude du bien produit pour le futur lointain, la probabilité augmente, parce que nous avons alors davantage de certitude que " x est bon " que nous en avons auparavant. Si la proposition est prouvée, l'évidence à notre disposition est augmentée. Mais ce qui est essentiel pour Keynes, c'est que même s'il ne peut prouver sa proposition, même s'il n'y a aucune évidence qui nous montre que le bien est plus grand que le mal conséquemment à notre action et subséquemment à la période envisagée, ou encore que les grands biens et les grands maux éloignés soient de quelque façon affectées par quelques actions individuelles présentes, malgré tout cela, nous sommes toujours justifié d'affirmer que " x est probablement bon ".

Pour conclure, Keynes ne prétend pas avoir proposé ici une définition précise des probabilités et certains commentateurs ont pu voir dans cette affirmation qu'il soutenait ainsi l'indéfinissabilité des probabilités, thèse qu'il reprendra dans sa dissertation (1907 et 1908) et dans son *Treatise on Probability* (1921) qui en est tiré.¹ En effet, de la même façon que, comme nous l'avons vu, Moore soutenait l'indéfinissabilité du bien et qu'il invitait par ailleurs à l'introspection pour le distinguer comme objet de tout ce qui n'est pas lui, on pourrait en effet soutenir que

¹ Davis (1994), p. 18-19 et 73-74 ; *CW*, VIII, p. 8

Keynes applique ici cette méthode à la notion de probabilité pour montrer comment elle est intuitionnée par le sujet à partir des évidences qui lui sont disponibles.

3.4.5 Ignorance et inexistence

Avant de terminer, Keynes mentionne encore une question de détail. Il a souvent été soutenu, dit-il, que si nous ne connaissons rien à propos de x , c'est exactement comme si x n'était pas, c'est-à-dire qu'il est alors tout à fait indifférent que x soit ou non. Quelle que puisse être la signification qu'il donne aux probabilités, une telle conclusion répugne totalement au sens commun. On peut répondre en faisant remarquer que, en général, x peut manquer d'arriver de beaucoup plus de façons qu'il peut y réussir et qu'il peut être faux de beaucoup plus de façons qu'il peut être vrai. Cependant sans s'attarder sur la valeur de son explication, Keynes donne simplement comme exemple de cette erreur la conclusion fautive selon laquelle si nous n'avons pas d'argument pour ou contre l'existence de Dieu, dans ce cas son existence serait indifférente.

3.4.6 Unité organique et probabilité et éthique¹

En terminant Keynes rappelle les dangers et difficultés d'appliquer le traitement numérique (c'est-à-dire mathématique) au problème des probabilités ; ensuite il souligne que l'impopularité du principe des unités organiques fait voir les dangers d'un postulat supplémentaire (comme c'était le cas ici chez Moore).

Il formule ensuite l'erreur dont l'ignorance du principe de l'unité organique est un exemple particulier.

¹ Après ce premier aperçu sympathique à la notion d'unité organique, Keynes changera considérablement de position. Cf. O'Donnell (1989) p. 127 et les annotations qu'il a faites sur les

“ Supposons que $f(x)$ est la bonté de x

$f(y)$ est la bonté de y

Il est souvent supposé que la bonté de x et y pris ensemble est :

$$f(x) + f(y)$$

alors qu'elle est clairement $f(x+y)$

et seulement dans ces cas spéciaux il sera vrai que $f(x+y)=f(x)+f(y)$

Il est clair qu'il n'est jamais légitime de supposer cette propriété pour quelque fonction sans preuve ” (*Ibid.* p. 19a). Ce faisant il montre qu'on ne peut appliquer (sans preuves *a priori*) à la fonction de bonté la propriété de distributivité : c'est ce que dit le principe des unités organiques. En effet pour donner un exemple clair, il est aussi évident qu'un bon verre de vin et un bon verre de lait additionnés l'un à l'autre ne donnent pas une boisson qui totalise le bon goût de l'un et de l'autre et que, pour reprendre notre exemple de choix moral, notre mariage à mon Jules et moi ne totalise pas le même bien que son mariage avec une autre additionné de mon mariage avec un autre.

3.5. Conclusion

3.5.1 Deuxième postulat et probabilité

Keynes montre ensuite là où sa position diffère fondamentalement de celle de Moore, principalement, semble-t-il, à cause de leur conception différente des probabilités. Moore soutient que, dans le cas d'une règle de conduite qui est généralement, mais pas toujours, bonne, un individu n'est jamais justifié de supposer

Principia Ethica citées par Bateman(1996), p. 30 et ce qu'il en dira dans *Miscellanea Ethica* (voir chapitre suivant).

qu'il soit l'un des cas exceptionnels qui lui permettrait d'en déroger (Moore 1903 §99, p. 162).

3.5.2 Critique

Keynes dit :

Pour commencer, je doute qu'il puisse jamais être possible de montrer qu'une règle de conduite est généralement bonne au sens où il serait certain qu'elle produira un maximum de bien total dans la majorité des cas. Tout ce que nous pouvons dire c'est qu'une règle de conduite est en générale *probablement* bonne, et cela est, comme j'ai essayé de le montrer, une proposition complètement différente. (Keynes 1904a, p. 20a)

En effet dire qu'elle est “ généralement bonne ” implique que nous ayons fait une moyenne des cas où elle a produit du bien et que ce fut en général le cas ; mais cela ne dit rien de l'avenir.¹ C'est pourquoi la seule évidence que nous ayons par elle ne peut nous permettre que d'affirmer que cette règle est en général probablement bonne et pas même qu'elle l'est toujours dans ces cas passés.

Mais il est clair que dans chaque cas particulier nous avons une évidence bien plus grande à partir de laquelle former notre jugement, que dans un cas pris en général, d'où, il suit que les probabilités dans un cas en particulier et en général peuvent être différentes. (*Ibid.*, p. 20a-20b)

Dans un cas particulier, je sais toujours plus de choses que dans un cas en général ; en effet si je me demande si je dois me marier avec mon Jules, j'ai pour juger de la question beaucoup plus de connaissances (sur moi, sur lui, sur notre façon de vivre ensemble, sur nos ambitions, notre façon d'envisager l'avenir, etc.) que pour ce qui est de juger en général de la question du mariage. C'est pourquoi Keynes fait remarquer qu'il y a des probabilités (au sens où il l'entend) différentes dans les deux cas. Peut-être même que les probabilités générales – une règle générale de conduite –

sont-elles impossibles. Supposons qu'une partie de nos données, dans un cas particulier, consiste dans la connaissance certaine qu'il est habituellement soutenu que l'action est, en général, probablement mauvaise (taux de divorce élevé). Cela intervient dans le jugement. Et s'il y a quelques préjugés personnels causés par le désir (et il n'y en aura pas nécessairement) on doit aussi en tenir compte dans notre jugement. Mais Keynes ne voit aucune raison de supposer que l'on ne pourra jamais savoir que ces considérations seront contrebalancées par des circonstances spéciales dans lesquelles ces actions particulières sont différentes de ce qui vaut en général pour de telles actions ou encore des préjugés. Quelle que soit la réponse, Keynes croit difficilement que Moore soit justifié d'affirmer " que cette question doit définitivement être répondue par la négative. " (Moore 1903, §99, p. 162 ; Keynes 1904, p. 20b-21a)

Il cite encore Moore :

Il semble alors qu'en regard de quelque règle qui est *généralement* utile, nous devons affirmer qu'elles doivent *toujours* être observées non en se fondant sur le fait que dans *chaque* cas particulier cela sera utile mais en se fondant sur le fait que dans *chaque* cas particulier la probabilité qu'il en soit ainsi est plus grande que celle que nous puissions probablement décider correctement que nous avons devant nous un exemple de son utilité. (*Id.*)

La dernière clause, c'est-à-dire que nous ne puissions probablement pas décider du cas particulier, implique une supposition très vaste et, bien qu'il ait présenté quelque considération qui allaient dans ce sens, Keynes soutient que selon lui cela est bien loin d'être prouvé. Par exemple, nous dit-il, il n'est pas du tout convaincu qu'il n'arrive jamais par exemple qu'on ne puisse savoir que de mentir est la bonne chose à faire.¹ Ainsi, en appliquant les principes de l'intuitionnisme et de la théorie référentielle de la vérité au problème de la décision face à un comportement à adopter, Keynes a, par un long détour sur la question des probabilités, montré

¹ Voir O'Donnell (1989), p. 119 sur la question du futur en économie.

l'incohérence méthodologique de l'éthique pratique de Moore en rapport avec son éthique théorique. Si on a pu soutenir que Keynes était motivé par une question de tempérament personnel dans son rejet de la soumission éthique aux règles de conduite établies², il faut bien constater, à la lecture de ce premier texte, qu'il a justifié ce rejet par une réflexion théorique profonde et subtile.

¹ Voir. O'Donnell p. 119 et *CW*, X, P. 446 où Keynes dit qu'ils étaient "immoralistes".

² Davis (1994) mentionne la chose (p. 24). S'il insiste sur la thèse de l'indéfinissabilité des probabilités c'est aussi pour montrer la différence de vue avec *Miscellanea Ethica* où cette intuition devient déterminée par l'histoire et la nature du sujet.

CHAPITRE IV

MISCELLANEA ETHICA

Si “Ethics in Relation to Conduct” développait une critique de la partie pratique des *Principia Ethica* où Moore tente de déterminer notre devoir, c’est-à-dire l’action par laquelle on produit le plus grand bien (ce que Keynes dans “ My Early Beliefs ” appelait Morale (*CW,X*, p. 436), “Miscellanea Ethica” se propose de critiquer l’aspect spéculatif de cette même éthique, c’est-à-dire la conception de ce qu’est le bien, de ce qui peut être dit bon en soi et la façon d’appréhender ce bien (intuitionnisme).

On s’apercevra, à la lecture de notre texte, que, dès les années de Cambridge, et contrairement à ce qui a souvent été soutenu, il n’y a jamais eu de parfaite concordance entre la vision de Moore et la vision de Keynes. S’il est apparu assez rapidement qu’ils étaient en désaccord sur la question du devoir, comme le montrait “Ethics in Relation to Conduct”, leur différend sur la question de l’intuitionnisme, particulièrement sur la détermination de ce qui est intrinsèquement bon, a été fort peu souligné.¹ Le texte “Miscellanea Ethica” est composé de plusieurs “ exposés ”, suite de notes ou sections, rédigés entre juillet et septembre de l’année 1905 : il se présente, comme son titre nous l’indique, comme un “ mélange ” de diverses questions adressées à l’éthique de Moore, sans que les liens entre ces diverses questions apparaissent de prime abord de façon bien claire et cohérente.

¹ Pour ne citer qu’un exemple caractéristique, rappelons que Braithwaite (1946), p. 283 soutenait que l’éthique de Keynes “ était essentiellement celle des *Principia Ethica* de Moore. Il n’y a jamais eu d’utilitariste plus humain ”. Harrod (1951), p. 77 dans sa biographie de Keynes fait d’ailleurs dire à Braithwaite, à propos de “ ce qui l’excitait, que c’était ce qu’il appelait la ‘religion’ contenue dans le dernier chapitre – la liste des choses bonnes en elles-mêmes, bonnes par leur propre valeur. ” Ainsi on a longtemps repris ce jugement, soit en confondant l’éthique théorique et l’éthique pratique soit par exemple, comme plus récemment Shionoya (1991), p. 19-24 en distinguant le désaccord pratique, mais en soutenant un accord sur le plan théorique, c’est-à-dire quant à l’intuitionnisme.

Nous reviendrons d'ailleurs, dans la conclusion du présent chapitre de notre travail, sur la question de savoir si le "mélange" en question possède une certaine homogénéité ou s'il n'apparaît que comme une agglomération de parties séparées.

4.1 Le bien indéfinissable et inanalysable

4.1.1 Le sophisme naturaliste

Dans le premier exposé, daté de la fin juillet 1905, Keynes se propose de clarifier le sens des deux attributs, indéfinissable et inanalysable, que Moore, dans la section B du premier chapitre des *Principia* (§5 à 14), attribue à la notion de bien. Il admet d'abord être d'accord avec lui pour dénoncer les éthiciens qui sont pénétrés de " la conviction que " bon " ne *peut signifier* rien d'autre qu'*une* propriété appartenant aux choses " (Moore 1903, §14, p. 20, trad. Armengaud (1985), p. 111) et qui, de ce fait, confondent une propriété qui appartient peut-être à toutes les choses qui sont bonnes – comme le fait qu'elles procurent du plaisir ou contribuent à nous rendre heureux – mais qui n'est pourtant pas identique au bon. Il faut en effet admettre, selon Keynes, Moore, et déjà Sidgwick, que le bien ne peut être identifié à aucune autre chose que lui-même. Mais, selon Keynes, cela ne prouve en rien qu'il ne peut être une notion complexe, alors que Moore faisait reposer sa preuve de l'impossibilité de définir le bien sur le fait qu'il soit une notion simple (cf. *Principia Ethica*, §6-7). " Pour prouver que le bien est simple et indéfinissable, il ne suffit pas de pointer le sophisme naturaliste " (Keynes 1905, p. 2), affirme Keynes. Considérons d'abord en quoi consiste ce sophisme : selon ce qu'en dit Moore, il apparaît lorsqu'on identifie ou confond la notion de bien avec une propriété d'un objet ou d'un ensemble d'objets naturels et qu'on affirme que cette propriété est la seule chose qui est le bien. L'objet naturel, précisons-le, ce n'est pas simplement un objet de la nature, c'est l'objet existant dans la spatio-temporalité, l'objet tel que la science physique le conçoit.

Moore considère comme participant à ce sophisme toutes les doctrines éthiques qui identifient le bien au plaisir ou au bonheur (soit l'hédonisme sous toutes ces formes, incluant l'utilitarisme de Bentham et Mill et l'égoïsme) ou encore à la nature (comme Rousseau) ou finalement à l'évolution (comme Spencer).

4.1.2 Notions simples ou complexes

Keynes reprend alors la question : que voulons nous dire quand nous disons qu'une qualité est simple ou complexe? Pourquoi dirons-nous par exemple que " rond " est complexe et que " jaune " est simple ? Il semble bien, nous dit-il, que la notion de " jaune " implique la notion de " coloré ", ainsi que d'autres notions qui paraissent bien simples et uniques mais qu'on ne peut concevoir de manière abstraite ou encore séparée : par exemple, la notion d'existant dans l'espace. Il semble en effet que dans le processus d'analyse des notions, nous parvenions à une étape où on ne peut plus séparer en éléments que l'on peut penser séparément ou abstraitement la notion que nous analysons : ce sont, nous dit Keynes, de telles notions que nous appelons simples. " Le point important à retenir est que deux notions simples peuvent néanmoins avoir quelque chose en commun " (Keynes 1905, p. 2), c'est-à-dire que ces notions peuvent partager des qualités ou déterminants, bien que ceux-ci ne puissent être pensés abstraitement. Prenons un exemple. Si on essaie de définir la notion complexe de " soleil ", nous pouvons, selon le dictionnaire *Le Petit Robert*, en dire : " Astre qui donne lumière et chaleur à la terre, et rythme la vie à sa surface " ; chacun des éléments de cette définition, astre, lumière, chaleur, terre, vie, etc. peut être pensé abstraitement ou séparément, c'est-à-dire que chacun dénote précisément quelque chose par lui-même. Et sont ces éléments qui dénotent précisément quelque chose par eux-mêmes qui sont des termes simples, pour autant que ce qu'on peut en dire par l'analyse n'est rien qui désigne précisément par soi-même quelque chose.

Par exemple, comme nous le propose Keynes, le terme “jaune” désigne précisément quelque chose alors que le terme “coloré”, caractère que l’on peut attribuer à la chose “jaune”, ne désigne par lui-même rien de précis ; et c’est en ce sens qu’on dit qu’il ne peut être pensé séparément de la notion simple (ici jaune) à laquelle il est lié. C’est en ce sens que Keynes est d’accord avec l’idée que le bien est une notion simple, parce qu’“ il implique un élément unique qui ne peut être conçu, abstraction faite, de la notion de “ bien ””(Ibid., p. 3).

De la même façon le caractère indéfinissable d’une notion se révèle par le fait que cette notion ne peut être complètement expliquée par le moyen d’autres notions qu’on peut penser abstraitement. De ce point de vue, Keynes est d’accord pour considérer le bien comme indéfinissable, il ajoute “ je ne sais pas si Moore veut dire quelque chose de tel que ci-dessus par ‘simple’ ; mais quant à moi, c’est en ce seul sens que je vois que ‘bien’ est ‘simple’ ”(Id.).

4.1.3 Précision sur la notion de simple : critères négatifs

Quelle différence cela fait-il de comprendre le caractère simple et indéfinissable de cette façon? Si nous prenons l’exemple du bien, Moore nous disait que nous ne pouvons dire du bien que : “ le bien est le bien ” ; cela impliquerait donc que toute autre chose que nous pourrions dire d’un bien, nous devrions le tirer de l’expérience de ce bien et que tout ce que nous pouvons dire du bien en général doit avoir été constaté comme un état de fait dans toutes les expériences de quelque bien que ce soit. Si, au contraire, nous dit Keynes, nous comprenons que le caractère indéfinissable du bien permet tout de même d’en énoncer des caractères généraux (bien qu’insuffisants à le définir), nous pouvons nous permettre des propositions généralisées à propos du bien qui sont des propositions nécessaires, sans pour autant que le contenu de ces propositions soit présent dans notre expérience actuelle : je pourrai formuler des jugements “ de la forme ‘x est bon implique x est A’ et non

seulement de la forme il se trouve que ‘tout ce qui est bon est en fait A’”(Id.). On pourra donc, sans qu’il soit nécessaire d’examiner par expérience tous les biens, dire quelque chose à propos du bien ; ce qui permettra d’établir des critères négatifs du bien, de la même façon que nous pouvons analyser le “jaune” et en énoncer les propositions suivantes :

x est jaune implique que x est coloré
 x est coloré implique que x existe dans l’espace
 x existe dans l’espace implique que x existe
 x existe implique que x est étant(id.)

Chacune de ces propositions est établie *a priori*¹ à partir de la notion de jaune et nous devrions pouvoir analyser le bien de la même façon. Par ce type de déduction, ce ne sont pas des critères nous permettant d’identifier le x qui serait jaune qui nous sont procurés, mais des critères qui, s’ils ne sont pas possédés par la chose examinée, nous permettent de conclure que la chose ne peut être jaune : en effet, une chose qui n’est pas, qui n’existe pas, qui n’a nulle place dans l’espace, ou encore qui n’est pas colorée, ne peut être jaune. En effet “si je recherche si x est jaune et que je perçois que x n’existe pas dans l’espace, j’ai déjà ma réponse”(Keynes 1905a, p. 4). Par exemple, à propos du nombre 3, de la notion de triangle ou de celle de mon âme, je peux affirmer qu’ils ne peuvent être jaunes. La seule notion, selon Keynes, de laquelle on ne peut rien dire de positif, c’est-à-dire rien qui puisse, tant *a priori* qu’*a posteriori* s’y rapporter directement, c’est celle d’être ; on ne peut rien dire d’autre de l’être que : l’être c’est l’être.

Ainsi Keynes se propose de chercher à développer une analyse de la notion de bien qui, même si elle implique un élément unique, c’est-à-dire inanalysable et simple, devrait nous permettre de fournir des critères négatifs du bien qui auraient une valeur pratique. En effet, même si l’analyse ne peut nous procurer l’ensemble

¹ Ces jugements sont analytiques ou *a priori* en ce qu’ils “se bornent à dire dans le prédicat ce qui a déjà été pensé dans le concept du sujet” ; ils s’opposent au jugement synthétique qui “contient dans le

complet des qualités qui font qu'une chose est bonne, elle pourra sans doute nous permettre d'éliminer un certain nombre de choses de l'ensemble de celles qui sont bonnes et donc nous permettre de savoir que l'on ne doit pas les poursuivre comme fin.

4.2 Les deux sens du mot bien

4.2.1 La confusion

Avant de procéder à cette analyse, Keynes veut d'abord clarifier une chose quant à l'emploi par les éthiciens, Moore inclus, du prédicat bien : il lui semble que ceux-ci l'emploient indistinctement pour exprimer deux notions qui lui semblent différentes.

Un objet envers lequel est possible une relation mentale ayant de la valeur est susceptible de recevoir la même épithète que l'état d'esprit qu'il inspire. Si l'état d'esprit qui lui est 'approprié' est un bien sans mélange ("unmixed good") alors l'objet est lui-même aussi dit bon. (*Ibid*, p. 5)

Ainsi, toutes les choses apte à ("fit") inspirer de bons sentiments (ce qui en soi-même est bon), sont elles-mêmes regardées comme étant bonnes. C'est à partir de cette identification implicite – et qui paraît donc à Keynes engendrer confusion – qu'on attribue à de nombreuses autres totalités qui n'impliquent pas d'éléments mentaux, la qualité d'être bonnes. Encore plus, il est supposé que les caractères mentaux convenables pour inspirer de bons sentiments le sont, chez celui qui perçoit ces totalités, dans l'exacte proportion de leur bonté intrinsèque – et que l'on doit donc aimer ces totalités en fonction de la connaissance que nous avons de cette bonté qu'elles ont.

4.2.2 Bonté et convenance

prédicat quelque chose qu'on ne pensait pas réellement dans le concept général du sujet" comme l'exemple donné par Keynes, "x est jaune implique x est une orange". Voir Kant (1783), p. 26.

Pour éviter cette confusion, Keynes distingue les caractéristiques des deux éléments de la relation : l'objet lui-même et l'état d'esprit qu'il inspire. Il appelle l'objet du sentiment " ce qui convient " (" fit ") et le sentiment lui-même " bon ". Bien que ce qui convient ne peut être complètement déterminé que par rapport à la notion de bien, le bien et le convenable apparaissent comme des notions uniques et élémentaires, et donc distinctes.

À chaque bon sentiment correspond un objet qui convient ; et nous pouvons dire de ces objets qu'ils conviennent quand il est possible d'avoir envers eux un sentiment qui est bon. (*Ibid.*, p. 6)

Ce qui est dit ici, c'est que tout bon sentiment est inspiré par un objet qui convient et donc, qu'un objet qu'on dit communément bon (mais qu'avec Keynes il faudrait appeler convenable) ne l'est que dans la mesure où il est susceptible d'engendrer de bons sentiments. Cependant, il faut préciser qu'on ne peut pas, inversement, clarifier la notion de bien à partir de la notion de convenance et déterminer les sentiments susceptibles d'être bons à partir des objets qui conviennent ; en effet, " ce ne sont pas *tous* les sentiments envers les objets qui conviennent qui sont bons "(*Id.*). Le caractère convenable admet bien sûr une gradation : un objet " convient " proportionnellement à la bonté du meilleur sentiment qu'il peut inspirer. De même, on peut poser, nous dit Keynes, que la bonté du sentiment le plus approprié est proportionnelle au caractère convenable de l'objet. Il précise qu'il applique le mot " approprié " à un sentiment qui a le même rapport à un objet, que le prédicat " bon " à " ce qui convient " (" fit ").

4.2.3 Le caractère approprié des sentiments

Il y a donc deux aspects à distinguer : le premier qui détermine le caractère approprié du sentiment à partir du caractère convenable de l'objet qui l'inspire. Ainsi, un objet ne peut convenir que s'il inspire ou produit un bon sentiment, mais ce sentiment n'est approprié que s'il est produit par un objet qui convient : ainsi, par exemple, ce Jules que j'aime, m'apparaît-il comme un objet qui convient (donc bon) parce que le sentiment qu'il m'inspire, l'amour fou, est un bon sentiment ; cependant, il faut aussi se demander si ce sentiment est approprié à l'objet, c'est-à-dire s'il est juste, par exemple si ce Jules est un être abject, que ce sentiment soit produit par cet objet qui me convient. Ce caractère convenable procède par gradation : en effet, mes sentiments peuvent être plus ou moins appropriés à l'objet qui convient (et donc que je trouve bon). Il semble que nous nous trouvions ici maintenant devant trois sens de " bon " :

- 1) On dit bon au sens de " bon " pour les états mentaux.
- 2) On dit bon au sens de " qui convient " pour les objets qui inspirent des bons états mentaux.
- 3) On dit bon au sens d'approprié pour les bons sentiments qui correspondent aux bons objets.

4.2.4 Caractère objectif de la convenance

Keynes précise ensuite que lorsqu'il a dit que : " nous pouvons dire de ces objets qu'ils conviennent quand il est possible d'avoir envers eux un sentiment qui est bon " (*Id.*) il n'entendait pas par " possible " la référence à quelque expérience passée, présente ou future d'un être capable de ce sentiment. C'est dire que, pour lui, le prédicat " qui convient ", qu'on attribue à l'objet, lui appartient d'une manière parfaitement objective (*Id.*), c'est-à-dire nécessaire, sans qu'il faille penser que qui que ce soit ait jamais éprouvé un bon sentiment envers l'objet. Il faut donc comprendre ici que, bien que nous ne pouvons penser qu'un objet

convient qu'en fonction du bon sentiment qu'il nous inspire, nous devons penser que le caractère convenable de l'objet est objectif et que même, dans certains cas, certains objets devraient convenir à susciter un sentiment approprié sans pour autant le faire : par exemple, qui n'a pas connu un bon bougre digne d'être aimé et qui pourtant ne l'était pas, et qui n'a pas connu par là la différence, à l'intérieur de son propre jugement, entre la détermination subjective de son jugement spontané et le devoir de la détermination objective qu'il entrevoit sans y parvenir. En effet, que l'on trouve quelque chose objectivement digne d'être aimé ne nous transforme pas, immédiatement pour le moins, subjectivement en amoureux de cette chose.

L'éthique des fins, c'est-à-dire la théorie de nos buts derniers, de nos valeurs fondamentales, de ce qu'il nous faut poursuivre, apparaît alors comme ayant la double tâche d'analyser et d'énumérer les différentes sortes et les différents degrés de bons sentiments et objets qui conviennent. Elle devra aussi bien sûr d'abord enquêter sur la nature et la validité de l'acte de jugement moral, autre nom de l'intuition éthique.

4.3 Les objets qui conviennent

Keynes introduit ensuite une classification rudimentaire des objets qui conviennent ("fit") pour tenter de rendre plus claires les idées qu'il essaie d'exprimer. D'abord il indique qu'il faudrait sans doute inclure dans la classe des objets qui conviennent tous les bons sentiments, bien que ceux-ci ne conviennent pas en proportion de leur bonté. Cela est important, nous dit-il :

alors qu'il est parfois admis que les objets non-mentaux peuvent convenir sans posséder une bonté importante, on soutient généralement que les objets mentaux conviennent en proportion de leur valeur intrinsèque. (*Ibid.*, p.7)

En effet, les choses ou les actions extérieures qui produisent de bons sentiments peuvent être trouvées en elles-mêmes plus ou moins bonnes, comme tous les actes de générosité et d'amour que je pourrais déployer pour mon Jules, s'il est un être abject, sans compter ce Jules lui-même comme objet ; alors que par ailleurs on ne dénierait pas une valeur

intrinsèque à ces sentiments qui sont recherchés comme objets qui conviennent ou, dit autrement, à la recherche de sentiments adéquats : on trouve toujours bien en soi l'amour pour lequel on se sacrifie (on peut trouver déplorable que l'objet aimé ne mérite pas cet amour, mais non pas que l'être aimant se sacrifie par amour). Keynes ajoute, anticipant sur un point qu'il développera plus loin, que

nous devons aimer ce qui convient le plus (“ most fit ”) non ce qui est le meilleur (“ most good ”) [au sens de sentiment meilleur] et, celui qui a les meilleurs sentiments n'est pas celui qu'il convient le plus d'aimer [parce que ses sentiments peuvent ne pas être appropriés]. (*Id.*)

Ainsi, il ne suffit pas de se sacrifier par amour, il faut chercher, c'est le sens de notre devoir, à aimer le Jules qui le mérite le plus, ce qui veut dire qu'il faut chercher à avoir des sentiments appropriés face aux objets qui, objectivement, conviennent.

Si on revient à cette classification rudimentaire des objets qui conviennent que Keynes voulait introduire, nous constatons qu'elle correspond à la représentation courante des mots “ beau ”, “ intéressant ”, “ important ”, “ excitant ”, “ aimable ”, “ émouvant ” ; mais il ne fait pas pour l'instant une analyse plus poussée de ces termes, bien qu'il indique que s'il y procédait celle-ci s'écarterait vraisemblablement du sens commun. Il dit tout de même que l'analyse et la description de ces idées devraient être la tâche la plus importante que l'éthique ait à accomplir et qu'elle a été bien insuffisamment développée depuis la venue du Christ.

En fait, ce que Keynes suggère, c'est une *histoire naturelle* des objets qui conviennent (“ fit objects ”) ; ce faisant, il insiste sur le fait que ceux-ci ne dépendent pas du libre arbitre de l'homme et qu'ils sont déterminés par des lois : ils ont un caractère objectif. Il faudrait donc faire cette histoire en rapportant ces objets aux sentiments qui leurs sont appropriés, comme par exemple on pourrait faire l'histoire de la charité en tant que devant produire un bon sentiment qui d'abord a pu paraître intense, mais qui, avec le développement de l'éducation chrétienne, a pu, dans sa seule représentation, produire proportionnellement un sentiment de plus en plus adéquat. On peut imaginer, nous dit Keynes, que cette histoire serait d'une grande portée en ce qui concerne l'analyse et la description des objets qui

conviennent. Elle serait possible parce qu'il semble bien qu'il y ait une bien plus grande objectivité vérifiable dans la discussion sur ce qui convient que sur ce qui est bon ; c'est dire, qu'en effet, il est bien plus possible de joindre perception et observation pour ce qui est de l'objet qui convient que pour le sentiment (le sentiment n'est que perçu sans pouvoir être observé ou dans l'expérimentation il est observé sans pouvoir être perçu c'est-à-dire ressenti par l'observateur).

4.4 Plan pour un traité complet d'éthique

Keynes semble ensuite changer un peu de sujet et nous présente un plan pour un traité complet d'éthique. Une première division séparerait d'abord l'éthique spéculative de l'éthique pratique :

4.4.1 L'éthique spéculative

L'éthique spéculative s'occuperait de questions logiques et quasi-métaphysiques concernant l'usage et la signification des termes les plus fondamentaux. Elle procéderait ensuite à l'analyse de la notion de bien lui-même ; elle incluerait, selon l'expression de Moore formée à partir du titre de l'œuvre de Kant, " Les prolégomènes à toute Éthique future qui pourra se présenter comme science ". Keynes indique ensuite assez ironiquement, pour exprimer à la fois que Moore a ouvert la voie par sa méthode à la façon juste de traiter de l'éthique, mais qu'il n'est pas parvenu à porter jusqu'au bout les conséquences de celle-ci, que ce dernier pourrait être mis à contribution pour la rédaction de cette éthique spéculative, mais qu'il devrait écrire sous la direction d'autres. Il ajoute même que si on l'employait, ce serait à un faible (mais suffisant) salaire. Sur les fondements de ces prolégomènes pourrait être dressé un " Catalogue raisonné " des objets qui conviennent et des bons sentiments ; une place serait aussi allouée aux mauvais sentiments. Fort peu de choses seraient consacrées aux champs de l'expérience ou de la passion ; et celui qui aurait charge d'écrire cette section devrait avoir un esprit adapté au sujet. Finalement, nous dit Keynes, il faudrait aussi, comme leur intérêt a déjà été éprouvé, discuter de la nature de la beauté, de la tragédie, de l'amour, de l'attitude qu'il convient à l'homme d'avoir envers la vérité. Mais il souligne finalement

que les conclusions qu'on pourrait, dans cette partie, obtenir ne seraient pas plus sages que celles qu'Aristote avaient déjà formulées.¹

4.4.2 L'éthique pratique

L'éthique pratique, quant à elle, s'occuperait du problème de la conduite et porterait ses recherches du côté de la difficile question des fondements probables de nos actions ; elle tenterait aussi de mieux cerner la relation obscure entre le " probable " et le " devoir ". Elle s'intéresserait aussi aux maximes générales employées dans les diverses circonstances particulières que nous rencontrerons et tenterait d'en formuler. Son propos serait aussi de déterminer les moyens de produire : (a) des bons sentiments, (b) des objets qui conviennent. Bien qu'elle puisse sembler de prime abord moins intéressante que l'éthique spéculative, l'éthique pratique devrait chercher à répondre aux questions suivantes :

La nature et la valeur de la vertu

- (i) La théorie et les méthodes d'éducation
- (ii) La théorie et les méthodes en politique
- (iii) L'efficacité pratique des limites propres à l'égoïsme – c'est-à-dire jusqu'à quelle limite nous devons nous considérer respectivement comme fin et comme moyen
- (iv) Les exceptions à la règle selon laquelle la vérité doit passer en premier

Le tout serait imprimé en Baskerville et publié en 150 volumes (Keynes 1905, p. 9).

De manière un peu abrupte, se conclut ainsi le premier exposé.

4.5 Peut-on trouver un peu de bon en toutes chose ?

4.5.1 Argument pour

¹ On peut en effet penser, comme certains l'on fait, qu'Aristote, particulièrement sur le plan de l'éthique, s'oppose à l'idéalisme de Platon, en ce qu'il examine diverses façons de parler du bien et qu'il admet par-là une diversité de bien. On l'a souvent considéré comme l'ancêtre de la philosophie analytique que Moore a inaugurée.

Le second exposé ou ensemble de notes de *Miscellanea Ethica* aurait été rédigé au début d'août 1905. Keynes commence en introduisant d'entrée de jeu la question de savoir si tous les objets ne sont pas, en quelque sorte, à quelque degré, convenable (“ fit ”). Il ajoute que s'il a été démontré que le caractère convenable admet une gradation, il n'est pas évident pour autant que ce caractère possède son contraire ou encore qu'il y ait des objets qui ne conviennent pas. En effet, il semble que *si* à tous les objets doit être attaché un sentiment qui leur est approprié, et que tous les sentiments appropriés ont une valeur intrinsèque, alors, il s'ensuivrait, à partir de ce qui a déjà été dit, que l'objet correspondant à ce sentiment approprié devrait convenir (“ must be fit ”).

Cela est peut-être vrai, nous dit Keynes, mais il serait quant à lui plutôt porté à croire autre chose et à penser que cette façon de voir relève de quelque obscurité dans la façon de comprendre le terme “ approprié ”. Il nous dit que dans ce qu'il a avancé précédemment il a expliqué :

que tout bon sentiment est en quelque degré approprié et que le sentiment approprié est le meilleur (“ most good ”) sentiment que quelque objet donné peut inspirer. Mais d'aucune façon je n'ai voulu faire des termes ‘bon’ et ‘approprié’ des termes équivalents ou coextensifs.¹ Le sentiment approprié doit toujours, je l'admets, être le meilleur possible compte tenu des circonstances ; mais il n'a pas besoin pour cette raison d'être absolument bon – du moins je ne le pense pas. (Keynes 1905a, p. 10)

4.5.2 Argument contre : un univers de tas de fumier

Il donne ensuite l'exemple d'un cas où il devient clair que le meilleur sentiment possible “ compte tenu des circonstances ” est loin d'être absolument bon. En effet il nous suggère d'imaginer un univers entièrement peuplé de gens dont la seule opportunité de ressentir quelque émotion appropriée serait devant des tas de fumier. Il ne croit pas, nous dit-il, qu'on puisse attribuer à un tel univers quelque valeur intrinsèque ; bien sûr cet univers est

¹ Il faut comprendre ici coextensif au sens logique ; l'extension d'un terme dans ce domaine, c'est l'ensemble des éléments auxquels s'appliquent le terme ou encore la totalité des êtres ou des choses

préférable et donc meilleur si ses habitants ont des sentiments appropriés plutôt qu'un goût inadéquat, mais cela est insuffisant pour qu'on lui reconnaisse une valeur absolue. Il suffit en effet de s'imaginer un univers où les gens auraient le culte du fumier pour voir là un monde d'encore moindre valeur ; mais un monde où le seul sentiment est la considération de la bonté appropriée du fumier (soit son utilité) n'est évidemment pas un univers absolument bon.

4.5.3 Les mauvais objets et la réalisation de soi

Cet exemple nous amène à conclure qu'il y a effectivement de mauvais objets, c'est-à-dire des objets qui ne conviennent pas, et non pas simplement des objets qui conviennent plus ou moins, à divers degrés : “ Un objet qui ne convient pas (“ unfit ”) est donc celui envers lequel le sentiment approprié est mauvais. ” (*Ibid.*, p. 11) Cette considération amène quelques remarques quant à la façon de concevoir l'expérience et la réalisation de soi. En effet, Keynes rappelle cette conception fort répandue chez certains individus, selon laquelle : “ le caractère de nos expériences est moins important que leur variété. ” (*Id.*). On n'a qu'à se rappeler un Don Juan, tel que Mozart ou Molière nous le présentent, pour comprendre comment certains, par mimétisme sans doute, s'imaginent se réaliser et s'enrichir d'expériences par la multiplication de leurs intrigues amoureuses. C'est pourquoi Keynes ajoute qu'il ne faut jamais oublier que la condition nécessaire pour que nos expériences nous enrichissent, c'est que nous ayons les sentiments adéquats envers elles : un Cyrano, par contraste, sait reconnaître la valeur de celle qu'il aime, et ne se détourne pas rapidement d'elle quand il sait qu'elle en aime un autre. En effet, même quand la condition nécessaire de sentir de façon adéquate est remplie, cela ne nous épargne pas l'obligation de sélectionner et choisir les expériences que nous voulons faire sans que nos décisions soient déterminées par la variété ou l'intensité de celles-ci.

À partir de là on peut effectivement conclure qu'une personne dont le goût est sans faille, c'est-à-dire dont les sentiments sont toujours appropriés aux objets, ne pourra jamais mener une vie qui serait tout à fait sans valeur. Car même si elle ne commettait aucune

exprimés par ce terme ; ainsi si deux termes sont coextensifs cela voudrait dire qu'ils désignent les mêmes choses.

bonne action de toute son existence, comme ses sentiments à l'égard de ses mauvaises actions seraient des mauvais sentiments, son existence conserverait une valeur humaine, même si celle-ci serait possiblement faible (car il est exclu, si son goût est juste, qu'elle soit masochiste).

4.6 Comment connaît-on le bon et le convenable ?

Maintenant Keynes aborde la dimension épistémologique de cette question : puisqu'il a jusqu'à maintenant parlé comme si le caractère convenable des objets leur était inhérent et était objectif indépendamment de notre relation à eux, il lui faut bien maintenant aborder la question de savoir en quel sens nous pouvons dire que les sensations provoquées en nous par les objets extérieurs sont *comme* ces objets, c'est-à-dire en quel sens elles leur sont conformes.

4.6.1 Relativité de la perception du beau

Il prend comme exemple nos sentiments esthétiques qui sont suscités par le contenu de nos perceptions : nous devons supposer ou bien que des objets similaires produisent toujours et chez tous des sensations semblables, ou bien que parmi les diverses sensations suscitées, l'une d'entre elles puisse être dite semblable à l'objet, d'une façon que les autres ne le peuvent. En effet, couramment, si l'on croit que notre jugement esthétique est objectif, c'est-à-dire qu'il se réfère à une qualité objective de l'objet, c'est ou bien parce que l'on croit que tout le monde devrait ressentir la même chose devant lui, ou bien que l'on est assez savant pour savoir isoler et apprécier la qualité proprement esthétique de l'objet. Mais aucune de ces suppositions, nous dit Keynes, n'apparaît soutenable ; pour reprendre un exemple de Hume, si nous examinions le joli minois de notre maîtresse avec un microscope, il se pourrait bien, nous dit-il, que nous changions notre conception de la beauté. En effet, nos yeux apparaissent comme un type particulier de lentilles et, si nous supposons,

comme cela est facilement concevable, qu'une variété différente de ces lentilles nous ait été données par la bienfaisance de la

Providence, un ensemble entièrement différent d'objets pourrait nous apparaître beau. (*Ibid.*, p. 12)

Il nous est impossible de sélectionner parmi nos perceptions une perception particulière et d'appeler celle-ci, et seulement celle-ci, la bonne ou la juste perception. La beauté, par exemple, comme nous venons de le voir, n'est pas simplement fonction des caractéristiques intrinsèques de l'objet lui-même, mais aussi bien de nos organes sensoriels et de notre position spatiale relative. Cependant, nous dit Keynes, cela n'affecte pas pour le moins la question d'un standard absolu de beauté. Pourquoi donc ? Parce que, nous dit-il, si on s'en tient à l'usage strict de l'expression " qui convient ", nous devons toujours l'employer en rapport à des objets mentaux qui appellent en nous des sentiments esthétiques, et non en rapport à des objets extérieurs auxquels ces objets mentaux correspondraient ; et il n'y a pas de raison de soutenir qu'il n'y ait qu'un seul objet mental correspondant à chaque objet extérieur. On peut effectivement se demander : quel est donc cet objet extérieur? Est-ce par exemple le symbole de la pérennité de l'amour de mon Jules pour moi? Est-ce une tentative de réaliser un cercle dans une matière non-corrosive? Est-ce une ruse par laquelle on achète mon pardon ? Ou encore *l'Anneau des Niebelungen*? On voit bien qu'à ce petit jonc que je porte au doigt pourraient correspondre dans mon esprit plusieurs objets, tout dépendant de l'aspect sous lequel je le contemple.

4.6.2 Les buts éthiques sont des objets mentaux

En ce qui concerne les buts éthiques, Keynes croit que pour eux aussi la réalité des objets extérieurs importe peu :

Je ne peux voir en quoi la bonté de nos sentiments esthétiques dépend à la fin du compte d'une correspondance unique entre les objets mentaux, que seuls nous connaissons directement, et les objets extérieurs, (s'il y en a), par lesquels les premiers auraient été produits. Si un homme voit la beauté et a un sentiment envers elle, la qualité de son état mental, à ce moment, est indépendante du fait que d'autres la voient aussi. (*Ibid.*, p. 13)

Mais, quoi qu'il en soit, Keynes suppose une conformité suffisante des organes perceptifs des individus (peut-être même une uniformité complète) qui explique cette tendance commode à parler de bonté-convenance ("fitness") comme si elle appartenait aux objets extérieurs ; il propose même de continuer cette pratique courante. Et bien sûr, dans les cas où les objets de notre contemplation ne sont pas dérivés de leurs perceptions sensibles, la difficulté ne se rencontre pas : la contemplation de l'infinie bonté de Dieu ne pose, par exemple, aucunement le problème de la correspondance de notre représentation avec quelque objet extérieur. Nous retrouvons là un argument qui avait été esquissé dans "Ethics in Relation to Conduct" (Keynes 1904, p. 19a-b).

S'il a raison de poser le problème de cette façon, c'est dire que du point de vue tant éthique qu'esthétique la question des qualités réelles des objets, par exemple la question de leur couleur réelle, perd toute signification. Ce ne sont, dans ces domaines, que les qualités perçues qui sont pertinentes. Ainsi Keynes nous dit que ce n'est pas à la question de notre relation au monde extérieur ou de notre droit à attribuer des qualités ou des caractéristiques aux objets extérieurs à laquelle il essaie de répondre ; ces questions, il les laisse au métaphysicien. Ce qu'il a par contre établi, c'est que la réponse à ces questions n'est pas plus pertinente que nécessaire en ce qui concerne l'éthique, pas plus qu'elle n'est une question préliminaire essentielle à une véritable théorie esthétique. En effet, nous dit-il, s'il a raison de supposer que les objets mentaux constituent le seul domaine dans lequel œuvre l'éthique, il devient évident que les constructions métaphysiques à propos de la nature ultime de la réalité n'y ont pas de pertinence. Il y demeure quelques problèmes logiques incontournables, il est vrai, et ceux-ci peuvent se résoudre par l'analyse.

4.6.3 Un changement de lunettes avec Hume

Dans la série de réflexions suivantes datée du 19 septembre 1905, Keynes reprend simplement l'argumentation précédente pour y ajouter une illustration supplémentaire. Supposons, nous dit-il, que plutôt que d'être sensible aux vibrations particulières ou longueur d'ondes connues sous le nom de lumière, nos organes perceptifs soient sensibles à d'autres vibrations découvertes par la physique moderne. Il serait possible, nous dit-il, que chez de tels êtres, les objets émettant des rayons de Röntgen (plus connu sous le nom de rayon X) produisent des perceptions de la plus exquise beauté et, ceux qui ne seraient pas philosophes parmi nous (car le philosophe sait que ce ne sont pas les objets extérieurs qui sont beaux), donneraient à ces objets le nom de beau.

Pas plus que dans l'argumentation précédente, Keynes ne voit ici bousculée la croyance en un standard de beauté absolu. Les perceptions produites par ces rayons seraient en effet aussi belles que nos perceptions de la lumière. Mais, nous dit-il, c'est une mauvaise déduction que de supposer que les causes extérieures de nos perceptions possèdent la même qualité que ces mêmes perceptions. Tout ce que nous savons c'est que ces causes extérieures peuvent ou ne peuvent pas être semblables aux perceptions qu'elles engendrent et, indépendamment de cette similitude, elles peuvent posséder ou ne pas posséder la beauté.

Il rappelle ensuite que souvent, pour ce qui est de la forme, de la grandeur et du mouvement, on suppose que les objets sont semblables aux sensations (c'est d'ailleurs en réduisant les choses à ces qualités formelles que la physique moderne a pu se mathématiser). Par ailleurs, pour ce qui est de la couleur, du goût, de l'odeur, du son, de la chaleur, et du froid, on suppose ordinairement que les objets extérieurs ne sont pas semblables à nos sensations, car celles-ci sont par trop subjectives. Dans cette dernière énumération on retrouve en effet, presque identique, la liste des qualités du célèbre morceau de cire qu'on retrouve dans le fameux exemple à la fin de la seconde des *Méditations métaphysiques* de

Descartes.¹ C'est pourquoi Keynes comprend cette façon de voir comme “ théorie mécanique du monde extérieur ”.

Mais à cette question de savoir en quoi ou comment les objets extérieurs correspondent à nos perceptions, l'éthique n'a pas besoin de réponse : elle s'occupe de la beauté des perceptions humaines et non de la beauté inconnue des causes premières inconnues de ces perceptions.

4.6.4 Objet immédiat et objet construit

Dans une autre série d'annotations datée du 10 septembre 1905, Keynes affirme que la pureté, la finesse du goût, dépendent pour une bonne part de notre capacité à se rapporter aux objets mentaux que nos organes perceptifs nous présentent. On peut cependant concevoir, nous dit-il, que les objets mentaux, au moment où ils se présentent pour la première fois à nos sens, puissent posséder des qualités matérielles différentes parce qu'il semble qu'ils soient liés, à ce moment, d'une manière plus directe avec leur cause matérielle extérieure : si c'est le cas, l'homme le meilleur serait celui qui voit le plus de beauté ou plutôt, le plus de convenabilité (“ fitness ”). Il faut comprendre que ce meilleur n'est aucunement celui qui voit de la beauté partout, même là où il ne serait pas approprié d'en percevoir, mais, comme la convenabilité est supposée avoir une dimension objective, celui qui la voit partout où elle est réellement. Il faut sans doute comprendre ce passage dans le sens où, bien que ne se rapportant qu'aux objets mentaux, les jugements esthétiques et éthiques du meilleur homme sont ceux qui s'approchent le plus du jugement objectif parce que, intervenant le moins possible dans la formation de l'objet mental, restant le plus près possible de la passivité perceptible, ils laissent apparaître le plus possible ces objets comme ils sont.

¹ On se rappellera que le morceau de cire venait d'être tiré d'une ruche et que Descartes soulignait qu'il possédait encore la douceur du miel et l'odeur des fleurs, qu'il avait une certaine forme, qu'il était froid et que, si on le frappait, il rendrait un son ; chauffé, il a perdu toutes ses qualités et pourtant on juge que c'est la même cire : la science vraie ne doit donc pas s'arrêter à ces qualités superficielles pour connaître la nature de la chose nous dit-il.

Si cette façon de concevoir l'homme est juste, nous dit Keynes, il faudrait admettre que l'excellence de nos états d'esprit est indépendante de leurs qualités réelles. En effet, quelles que soient les causes extérieures et matérielles de nos états d'esprit, on ne peut juger de l'excellence d'un état d'esprit qu'en rapport avec lui-même et non avec le monde extérieur : par exemple, que j'aie un bon sentiment à l'égard de l'amour comme communion entre deux êtres peut être jugé un état d'esprit excellent sans que la question de savoir si un tel amour est possible dans le monde (la réalité matérielle) ait quelque pertinence. Jusqu'à cette limite donc, Keynes nous dit qu'il est prêt à faire le sacrifice de la vérité. Mais comme son modèle ne peut trouver de justification que lorsqu'est remplie la condition de s'en remettre à ce que nos yeux et nos oreilles nous ont appris, cela rend le sacrifice plus théorique qu'autre chose, c'est-à-dire qu'il n'a pas de véritable conséquence pratique. Par exemple, ce sentiment amoureux que j'ai, ne serait approprié et donc bon que pour autant que l'objet auquel je le destine m'est apparu, le plus objectivement possible (yeux, oreilles etc.) digne de ce sentiment : il ne s'agit donc pas de s'aveugler, comme on dit que l'amour fait souvent. Keynes termine ces remarques en annonçant qu'il reviendra à la question de la vérité quand il traitera des questions reliées aux unités organiques.

4.7 La dimension subjective du jugement ou intuition

4.7.1 La part volontaire et l'exemple impressionniste

La nouvelle série de réflexions que nous propose ensuite Keynes explore la dimension subjective des objets mentaux. Il affirme d'abord qu'il est fort probable, à l'intérieur de limites bien circonscrites, que nous ayons un certain contrôle sur les impressions que les objets extérieurs produisent sur nous. En effet, nous pouvons décider de considérer plutôt un " aspect " de la chose qu'un autre. On se souviendra de l'exemple que nous avons amené plus haut dans lequel il apparaissait clair qu'en faisant varier mon point de vue, je pouvais, en observant un jonc, passer de la question existentielle à la question technique, morale ou scientifique ; ou encore de la rose qu'on peut regarder comme simple plante, comme fleur décorative, comme symbole d'amour.

Keynes, pour sa part, donne comme exemple la contemplation esthétique en peinture. La beauté de certaines toiles, dit-il, dépend pour beaucoup de la méthode particulière avec laquelle nous les regardons ; en particulier l'utilisation de la perspective exige parfois ce type d'ajustement ou mise au point des yeux que l'on doit souvent effectuer lorsqu'on utilise des verres stéréoscopiques ou des lunettes ouvertes (" open glasses ") et que nous cherchons à voir les objets distinctement. Le cas des impressionnistes est de ce point de vue concluant. Keynes nous dit que, en effet, si nous regardons le paysage réel qui a été peint d'une certaine façon, nous percevrons une étroite correspondance entre les deux : mais si l'homme normal examine les deux de la façon qui lui est la plus naturelle, il poussera un cri devant le manque de ressemblance (Keynes 1905, p. 17).

Keynes admet qu'il serait difficile de préciser en quel sens objectif ce paysage et sa représentation sont semblables. Le mieux que l'on puisse dire c'est que, dans certaines conditions, les deux provoquent des perceptions similaires ou des perceptions avec des éléments de similitude.

4.7.2 Objet immédiat et objet construit

Keynes s'attache ensuite à clarifier, en les exagérant, deux façons différentes de comprendre le caractère convenable ("fitness") des choses. Dans le premier cas, l'objet mental auquel on attribue le caractère convenable est immédiatement présent à nos sens (c'est ce qu'il appelle notre amour des apparences) ; dans le second cas, l'objet mental est le fruit de processus mentaux appliqués aux données de nos sens (ce qu'il appelle notre amour de raison – "love's mind")

Dans le cas où l'objet est immédiatement présent, il n'y a aucune utilité, aucune raison de vouloir aller plus loin que ce que nous disent nos sens (il n'y a rien d'intéressant derrière les apparences). Ce qu'ils nous disent, cela est identique à l'apparence de l'objet et, bien sûr, cette apparence s'avère relative à celui qui observe. Il faut donc conclure, nous dit Keynes, qu'il n'y a donc rien de tel qu'une apparence objective ou, s'il y en a une, cela n'a aucune importance du point de vue éthique. L'apparence est toujours relative au sujet, elle est donc fondamentalement subjective.

Mais, nous dit-il encore, si l'on examine le second cas, celui où l'objet est le fruit d'un processus mental, cela ne tient plus. En effet, l'idée qu'on se fait à propos d'un être ou d'une chose (par exemple, la façon dont on imagine l'esprit, l'âme – "mind" – d'un individu) cela peut se révéler vrai ou faux, cela a donc une dimension objective. Keynes résume ce qu'il a déjà dit dans une formule :

Si notre façon de voir ("version") est justifiée par les données de nos sens, l'excellence de notre état d'esprit est indépendante de ses qualités réelles *dans l'instant*. (*Ibid.*, p. 18)

4.7.3 L'objet construit, la vérité et le temps

La question de la vérité ne se pose donc pas pour le jugement et la situation dans l'immédiat ; elle n'intervient que relativement à l'épreuve du temps à travers laquelle l'objet se révélera identique ou non à l'idée ou conception qu'on s'en était faite. L'avantage de la vérité est donc, nous dit Keynes, de garantir une plus grande stabilité : notre jugement sur l'objet demeure à travers le temps le même puisque nous l'avons jugé dès le départ, conformément à ce qu'il est, ou plutôt à ce qu'il continue de nous apparaître être. Mais la vérité a aussi une valeur secondaire et indirecte : supposons, nous dit-il, une relation amoureuse vécue sans qu'aucune connaissance réciproque véritable soit présente chez les individus ; cela diminuera probablement le caractère convenable (le fait qu'on trouve la chose bonne) de l'histoire de cette relation considérée comme un tout et, par le fait même, la valeur que nous dérivons de la contemplation de ce tout. Dans chaque relation, nous dit Keynes, il y a donc deux éléments auxquels on accorde quelque valeur et qui doivent être distingués :

- 1) l'élément dérivé du sentiment envers la personne telle que nous nous la représentons actuellement.

Et

- 2) l'élément dérivé du sentiment qui nous affecte quand on contemple la relation dans son déroulement complet.

Si quelque expérience vient ébranler la valeur qu'on accordait à notre sentiment envers la personne, (si on découvre par exemple qu'il nous cachait un passé criminel, une tendance perverse, ou si encore on se rend simplement compte que ce qu'il est nous ennuie, voire même nous répugne) il faut l'avouer, souvent cela affectera encore bien plus la valeur que l'on accordait à notre sentiment envers la relation considérée comme un tout. En effet, combien d'exemples avons-nous d'amants qui, malgré les torts et les travers de l'aimé, disaient continuer à l'aimer toujours autant, et qui ne se sont rendus à la raison et ont rompu que lorsqu'ils ont cessé de juger la relation uniquement à partir de l'intensité de leurs sentiments et qu'ils ont considéré la somme de leurs malheurs passés et à venir c'est-à-dire quand ils ont donné plus de poids à l'élément lié à la relation considérée comme totalité.

Cela est un exemple de ce genre de subtilité dans laquelle le sujet me semble embrouillé, et qui rend l'analyse intolérablement difficile et obscure. (*ibid.*, p. 19)

4.8 Les unités organiques

4.8.1 Le problème

Le passage suivant de ce “ mélange éthique ” aborde la question des unités organiques à la lumière de la distinction longuement développée entre la bonté (“ goodness ”) et le caractère convenable (“ fitness ”) des objets. Keynes comprend les unités organiques de la façon suivante : il nous est interdit d’esquisser quelque conclusion quant à la valeur d’un tout par la simple considération de la valeur de ses parties ; la bonté d’un tout n’est pas la somme de la bonté de ses parties, pas plus que la valeur d’un groupe d’individus n’est identique à la somme de la valeur de chacun pris séparément. Ce type de difficulté lié à la détermination de ce qui constitue un tout ou une unité organique, ne se retrouve pas uniquement dans les sciences humaines (“ moral science ”)¹ ; en effet, Keynes semble croire qu’à divers degrés, toute science rencontre cette difficulté. En effet, sa racine réside dans la distinction entre les qualités qu’une totalité possède parce qu’elles appartiennent à certains ou à l’ensemble de ses parties et les qualités qu’elle possède par elle-même; autrement dit, cela revient à distinguer les propriétés d’un ensemble $F(A)$, en tant qu’ensemble, des propriétés de ses éléments $\forall x \in A F(x)$ ou encore $\exists x \in A F(x)$.

4.8.2 La place du problème dans l’examen de la réalité

¹ Les “ moral sciences ” ne recouvrent pas vraiment, sémantiquement, le même champ que les sciences morales en français. Même si le traducteur du *système de logique* de Mill (1843), L. Peise, transpose directement en français le titre du livre VI, “ De la logique des sciences morales ”, il apparaît clairement, à examiner le contenu de ce livre qui cherche à déterminer une science de la nature humaine, les lois de l’esprit, une science de la formation du caractère, une science sociale et une science historique ainsi qu’une logique de la moralité et du politique, qu’il s’agit bien, en effet, de ce que nous appelons aujourd’hui les sciences humaines. Le traducteur, qui publia son travail en 1866, aura l’excuse que l’expression française n’était pas encore courante.

Keynes nous propose ensuite, pour clarifier son propos, une classification générale des qualités en un tableau :

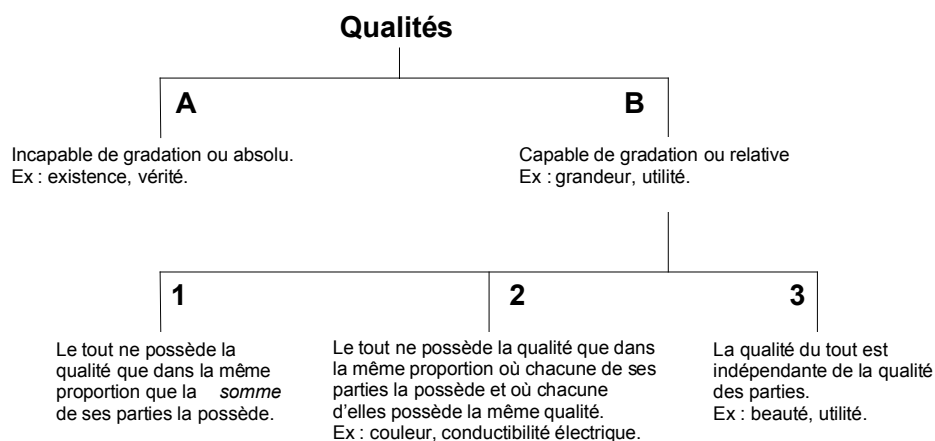


Tableau 4.1: classification générale des qualités

Si nous analysons ce tableau nous voyons d'abord que le problème des unités organiques appartient à la branche B, des qualités susceptibles de gradation. Cependant, le problème ne se pose pas pour la première sous-catégorie. En effet, bien que la plupart des qualités, comme la grandeur, appartenant à cette catégorie possèdent la propriété additive (bien que celle-ci nécessite la plupart du temps d'être démontrée) on peut affirmer que la plupart des qualités capables d'être mesurées exactement, de même que celles avec lesquelles opèrent les mathématiques, tant pures qu'appliquées, appartiennent à cette catégorie. La catégorie 2, nous dit Keynes, ne présente pas d'intérêt relativement au problème que nous examinons actuellement. Et c'est dans la catégorie 3 que se pose le problème des unités organiques. Que l'utilité soit une qualité qui appartienne à cette catégorie, c'est ce qui amène, nous dit Keynes, de nombreuses difficultés dans la théorie pure de l'économie : on peut en effet penser que ce qui est utile pour un individu conçu comme totalité, avec ses dimensions affectives, sociales, intellectuelles, n'est pas nécessairement ce qui est utile pour un *homo oeconomicus* dans une situation donnée, ce qui n'est pas nécessairement non plus ce

qui est utile pour un agent économique purement formel. Ainsi le calcul économique doit se demander à qui il sert vraiment s'il ne veut pas que son utilité soit mise en doute.

Si on interprète ce tableau d'une manière plus générale, on peut s'apercevoir qu'il implique une conception du monde opposée à une certaine forme de matérialisme. D'un point de vue matérialiste général, en effet, toute qualité n'est que l'effet d'une différence de quantité. Les utilitaristes, par exemple, appliquaient cette conception à la notion de bien pour la réduire à son aspect quantifiable et la définissaient ainsi comme " le plus grand bien pour le plus grand nombre ". Ici Keynes semble au contraire penser que la réalité est toujours qualitative et que tout dépendant de la nature de ces qualités, ce caractère peut possiblement être aussi quantifié. De plus, le versant quantifiable de la réalité apparaît hétérogène : comprenant d'une part les séries ordinales et cardinales (catégorie 1) et, d'autre part, la possibilité de grandeurs incommensurables (catégorie 3). Cette façon de voir évite la présomption générale qu'on retrouve dans de nombreuses sciences, présomption d'une isomorphie entre la structure du monde et le caractère quantifiable, c'est-à-dire la présupposition que l'analyse mathématique permet de saisir véritablement les éléments de la réalité.¹

4.8.3 Moore et le problème organique appliqué à la bonté

On admet généralement que la beauté appartient à la troisième catégorie du tableau, mais encore là ce n'est pas toujours si évident.² G. E. Moore, quant à lui, dans les *Principia Ethica* soutenait que la bonté est aussi de ce type de qualité qu'un tout possède indépendamment ces parties. Au § 18 des *Principia*, il aborde la question à propos des choses dont on peut dire qu'elles possèdent une valeur intrinsèque : en effet certaines parties

¹ C'est dans ce sens que O'Donnell (1989), p. 60-62, interprète ce tableau de " Miscellanea Ethica " en le mettant en rapport avec les conceptions qui seront développées dans le *Treatise on Probability*.

² Jean Luc Godard, ce cinéaste " nouvelle vague " français a toujours aimé nous faire réfléchir : dans *Le Mépris*, il étend devant nos yeux une Brigitte Bardot nue qui demande à son amoureux s'il aime, tour à tour, chacune des parties de son corps. N'ayant eu à son énumération que des réponses affirmatives, elle conclut naïvement : " Donc tu m'aimes ! " Toute la question est donc de savoir si on peut aimer ou trouver beau un être dont une part nous répugne ou si l'amour d'un Être est identique à l'amour de chacune de ses parties.

des choses peuvent appartenir à une totalité qui est soit positivement mauvaise ou encore indifférente. Il apparaît donc que la valeur intrinsèque d'une chose comme partie et d'une totalité ne sont pas identiques : “ *On ne doit pas supposer que la valeur d'un tout est la même que la somme de la valeur de chacune de ses parties* ” (Moore 1903, p. 28).¹

La conception de Moore est complétée par deux suppositions :

- 1) En premier lieu, il soutient, sans doute sur des bases intuitives, que le seul bien que nous devons rationnellement essayer d'atteindre est celui du plus grand tout possible, c'est-à-dire de l'univers lui-même.

Mais, comme nous n'avons jamais l'occasion d'observer directement cette totalité qu'est le monde en son entier, il nous est impossible de déterminer quelle action augmenterait le bien de l'univers comme totalité. Nous sommes donc réduits, devant cette impossibilité de juger, à n'être que des impotents moraux, situation de laquelle rien ne peut nous sauver, hormis peut-être une révélation dont nous devrions être prêts à suivre les exigences sans égard aux effets déplorable que cette obéissance pourrait avoir sur cette part limitée de l'univers que nous pouvons examiner. La seconde supposition essaie de réparer les dommages produits par la première.

- 2) Bien qu'il n'y ait pas de relation directe entre la bonté des parties de l'univers et la bonté de celui-ci considéré comme un tout, Moore suppose néanmoins qu'une amélioration d'une partie de celui-ci nous fournit une probabilité rationnelle d'amélioration du tout.

¹ La nouvelle traduction publiée au Presses Universitaires de France en 1998, traduit “*whole*” par “ensemble” ce qui, dans la tradition logique et analytique nous semble correspondre davantage à l'anglais “*set*” comme dans l'expression “*set theory*” que l'on traduit par “théorie des ensembles” ; c'est pourquoi nous avons traduit par “tout” qui fait référence à l'idée de totalité hégélienne à laquelle renvoie Moore.

Comme la preuve ou la réfutation d'une telle hypothèse exige des recherches sur le sens précis que les probabilités devraient avoir¹ Keynes propose ici une autre façon de résoudre la difficulté.

Keynes rappelle d'abord qu'au début de ce texte (Keynes 1905, p. 2), il avait suggéré qu'il devrait être possible de trouver des critères négatifs du bien, de la même façon que si nous savons qu'un corps n'est pas coloré, nous concluons qu'il ne peut être jaune. Il affirme alors que l'un de ces critères – sans en faire quelque démonstration plus poussée – est que *le prédicat bon s'applique seulement aux états mentaux des êtres conscients*. Si nous prenons au sérieux cette dernière remarque, il apparaît que l'univers considéré comme totalité n'est pas plus un être conscient que capable d'états mentaux et que donc, comme unité organique, il ne peut être bon. La seule bonté qu'il puisse posséder c'est, si on le considère comme un agrégat d'êtres conscients, la somme de la bonté des états mentaux des individus qui le composent. En effet, si nous admettons le critère négatif avancé par Keynes, il s'ensuit que la seule bonté de l'univers possible soit celle des états mentaux qu'il peut contenir.

Cependant il ne faut pas confondre, comme tout le texte de Keynes essaie de nous le faire saisir, la bonté de l'univers et son caractère convenable (“ fitness ”). Si on considère le caractère convenable de l'univers, nous devons admettre le principe de l'unité organique : nous n'avons aucune certitude que nos actions ne diminuent pas ce caractère et, si nous ne mêlons pas Dieu à la discussion, qu'est-ce que cela change? nous dit Keynes. “ Le caractère convenable de l'univers en tant que tout est une spéculation aussi abstraite que la beauté des montagnes lunaires² ou que la longueur de la queue d'une chimère. ” (*Ibid.*, p. 22)

Pour le calcul éthique, c'est-à-dire pour déterminer ce qu'il est le mieux de faire, seul notre état d'esprit individuel peut nous servir de critère, il est notre unique unité de mesure. Ce n'est que pour autant qu'on puisse séparer un état d'esprit en parties, qu'on doit

¹ Voir Keynes (1904a)

² En 1905, l'homme n'était pas encore allé sur la lune et évidemment, que celui qui ferait un petit pas pour lui mais un grand pas pour l'humanité puisse s'ébahir à la vue de ces montagnes sélénites, cela paraissait pure spéculation...!

admettre, nous dit Keynes, le principe d'unité organique : c'est l'excellence de l'état d'esprit conçu comme un tout que nous devons évaluer. Au-delà de chaque individu, nous dit-il, le principe d'unité organique ne peut s'appliquer. Le sentiment exprimé par le sens commun va d'ailleurs dans ce sens : si je me suis rendu meilleur, n'est-il pas clair que j'ai fait le mieux que je pouvais pour l'univers ? Il semble donc bien qu'on reconnaisse cette impossibilité de dépasser, dans notre calcul éthique, l'unité de mesure qu'est la conscience individuelle.

Mais, nous dit Keynes, si nous commençons, rien qu'un tout petit peu, à confondre les degrés de bonté et ceux de ce qui convient, si nous allons jusqu'à penser que la nature morte et inanimée peut avoir une valeur tant éthique qu'esthétique, alors nous commençons à douter d'avoir bien fait pour l'univers si nous nous sommes contentés de nous rendre seulement meilleur. L'exemple qui semble le plus fort, nous dit Keynes, pour tenter de nous convaincre que le principe d'unité organique pourrait dépasser son application au simple état d'esprit individuel, c'est celui des amoureux. Prenons, nous dit-il, "the grand chain" ou l'exemple du ménage à trois :

A aime B et se figure l'être en retour, B aime C et se figure l'être en retour, C aime A et s'imagine l'être en retour. Imaginer que les états d'esprit demeurent précisément de la même qualité et réordonner les lettres pour qu'elles soient en harmonie.¹ La nouvelle totalité n'est-elle pas meilleure que l'ancienne ? Aussi longtemps que ni A ni B ni C ne prennent garde à la moindre attirance dans les faits, je ne vois pas d'amélioration. Sans aucun doute la situation peut apparaître plus satisfaisante à un observateur perspicace.

Keynes ajoute que l'on pourrait considérer du même œil, mais avec moins de certitude peut-être, toute tentative de construire une unité organique au-delà des limites d'un individu considéré comme tout. En fait, il voudrait bannir les unités organiques seulement de la théorie proprement éthique (de sa grande simplification) ; pour cependant réintroduire ce principe, en lui donnant tout autant d'importance, mais dans la théorie de la convenance. Il

¹ Le mathématicien notera que c'est seulement partiellement possible (note de Keynes). On doit considérer que mathématiquement, en effet, avec trois individus il est impossible d'établir des réciprocités complètes à moins que l'un ne se dédouble. Cette situation, Keynes la connaissait bien pour en avoir fait souffrir Lytton Strachey, tout aussi épris que lui de Duncan Grant, mais auquel ce dernier ne répondait pas comme à lui.

termine en disant : “ Néanmoins il n’y a aucune nécessité pour nous de s’asseoir à la place de Dieu, et de calculer l’ordre et l’harmonie des sept sphères ” (*Ibid*, p. 24).

Ce qui apparaît dans la critique que Keynes fait de Moore, c’est leurs différences quant à la façon de concevoir la réalité des qualités en général et, particulièrement, de la bonté. Moore considère que la bonté est une qualité existant objectivement, indépendamment de notre esprit, voire même de notre capacité à l’appréhender. C’est pourquoi il peut penser qu’on doit objectivement prendre la bonté de l’univers en considération dans la détermination des actions que nous devons accomplir. Chez Keynes nous entrevoyons davantage un subjectivisme éthique¹ où la référence est davantage à l’expérience ou à la pensée du sujet c’est-à-dire à l’individu qui énonce la proposition ou produit un jugement. En effet, si dans “Ethics in Relation to Conduct” Keynes avait défendu à propos des jugements de probabilité qu’ils avaient un fondement *objectif* dans les relations logiques entre évidences et conclusions, dans “Miscellanea Ethica”, il développe la dimension humainement subjective de la nature du jugement et explore la relation entre le jugement individuel et la rationalité.

4.9 Jugements individuels et rationalité

Les deux dernières réflexions sont toutes les deux datées : “19. IX. 05.” La première examine le problème psychologique alors que la seconde revient sur la question de ce que nous sentons et de ce que nous devons sentir.

La première série commence par poser qu’il y a trois types de faits mentaux communément appelés : sensations, idées et émotions. Keynes ajoute qu’il emploie le mot “ idée ” pour exprimer tout phénomène mental qui n’est ni sensation, ni émotion, bien qu’il y inclut les pensées suggérées ou causées par les sensations et les émotions, ou encore par autre chose. Keynes précise qu’il ne s’agit pas pour lui de développer une analyse psychologique ; il ne s’agit pas d’examiner ces faits mentaux pour savoir s’ils sont simples ou complexes,

¹ L’opposition entre objectivisme et subjectivisme éthique se trouve chez Davis (1994) p. 80 à l’intérieur de son commentaire de “ Miscellanea Ethica ” pp. 77-83

pour en chercher les causes, pour trancher la question de leurs caractères innés et *a priori*. Il pose simplement, comme le sens commun le fait déjà, qu'il y a de telles choses que les sensations, les idées, les émotions et que ces choses peuvent coexister ou pour le moins se suivre dans une succession si rapide qu'elles semblent coexister.

Pour qu'un état d'esprit puisse être bon, deux conditions, nous dit-il, doivent être satisfaites. La première c'est que doit être présente une émotion – ce qui est habituellement le cas - ; la seconde c'est qu'il doit exister une relation spécifique entre la sensation, l'idée et l'émotion (ou entre deux d'entre elles, s'il n'y en a que deux présentes).

La seconde série de réflexions pose à nouveau la question de l'émotion appropriée :

Si l'analyse précédente est correcte, il est clair que l'idée et l'émotion appropriée à quelque sensation donnée sont en partie dépendante de la nature et de l'histoire passée de l'individu qui ressent. Cela est assez évident ; nous ne devons pas avoir précisément les mêmes états d'esprit dans les mêmes circonstances physiques ; le sens commun et les prescriptions divines ("commandments") sont d'accord là-dessus.¹

Cependant, et cela est déterminant, nous devons admettre que dans beaucoup de cas nous sommes capables d'abstraire cet élément qui doit varier d'un individu à l'autre. En effet, si nous prenons pour acquis l'uniformité approximative de nos organes perceptifs² humains nous pouvons souvent, quand nous avons suffisamment de connaissance, exprimer ce que, en dehors des circonstances particulières, un homme *doit* sentir et penser – et non seulement ce qu'il peut penser et sentir, ce qui dépendra toujours de sa nature et de son passé.

En accord avec ce qui a été dit précédemment, nous pouvons donc préciser que ces objets qui normalement produisent des sensations auxquelles correspondent, normalement, un

¹ *Ibid.*, p. 26. En effet, on reconnaît communément, et c'est aussi la raison d'être des commandements de Dieu, que l'on n'a pas toujours l'émotion ou le sentiment approprié, que cela n'est pas possible. En effet, à quoi bon les maximes pratiques et les commandements si tout le monde tout le temps est attiré par ce qui est bon et répugné par ce qui mal. L'existence même de la loi implique que nous n'ayons pas une inclination naturelle à lui obéir.

² Voir Keynes (1905a), p. 8

bon état d'esprit potentiel, ces objets conviennent ("fit"). Une telle façon de voir ne possède évidemment pas la précision qu'un métaphysicien voudrait voir en ces questions : des éléments subjectifs et relatifs sont en effet introduits dans l'analyse, mais je ne crois, nous dit Keynes, que ces éléments entrent en conflit avec notre élément de base : "le témoignage de l'intuition actuelle et de l'expérience" (*Ibid.*, p. 26).

On voit ici se clarifier la relation entre le jugement individuel et la rationalité : si on peut juger de ce que quelqu'un devrait penser "normalement" c'est donc que cette normalité, pour ainsi dire synonyme de rationalité, nous apparaît comme quelque chose d'objectif. Ainsi, Keynes rejette autant le subjectivisme relativiste, pour lequel il est impossible d'atteindre à quelque objectivité que ce soit, que le réalisme à la façon de Moore, qui considère que les qualités des objets ont une existence objective indépendamment de l'expérience subjective à l'intérieur desquelles le jugement d'attribution de ces qualités s'effectue. En faisant remarquer que dans le jugement nous distinguons entre ce qu'un individu pense et sent actuellement et ce qu'il devrait penser et sentir, Keynes introduit un moyen potentiel qui permet par exemple d'expliquer les erreurs de jugement¹ : la nature et l'histoire de l'individu intervenant fréquemment comme des lunettes déformantes, pour embrouiller la perception et le jugement de l'individu, ce dernier peut en effet facilement se tromper sur l'adéquation de l'objet à son sentiment. La théorie de Moore, sur cette possibilité pour un individu de commettre des erreurs de jugement, restait muette.

¹ C'est ce que fait remarquer Davis(1994), p. 82-83

CHAPITRE V

EGOISM

Le troisième texte concernant le problème éthique que nous allons maintenant analyser a été lu devant la société des Apôtres le 24 février 1906. Cette année-là Keynes est en poste au bureau des affaires indiennes de Londres et il travaille, pendant ses loisirs, à l'élaboration d'une "dissertation" sur le fondement des probabilités en vue de l'obtention d'un poste de "Fellow" au King's College.

L'étude des probabilités, cependant, ne fut pas la seule activité philosophique de l'année 1906. En janvier il s'attaqua à 'l'éthique du superbe Aristote', et février le retrouve 'immergé' dans d'autres philosophes grecs. Février voit aussi apparaître un autre texte pour les Apôtres intitulé 'Egoism'. Celui-ci critique la façon dont Moore traite des égoïstes ; il distingue entre le bien personnel et le bien universel et, en opposition à Moore, pour qui le bien universel est le critère primordial, il soutient que le bien personnel est l'une des choses par laquelle l'action rationnelle devrait être légitimement concernée. (O'Donnell 1989, p. 14. Les termes entre guillemets sont repris de Skidelsky 1983, p. 167)

5.1 L'égoïste selon Moore

Keynes attaque Moore dès le début de son texte et fait remarquer que celui-ci n'a jamais été juste envers les égoïstes ; quand il a démontré que cette position était intenable parce que contradictoire, il a, au fond, parlé d'un type d'égoïsme dans lequel fort peu se reconnaîtront. C'est dans le chapitre III des *Principia Ethica*, chapitre consacré à l'hédonisme, que Moore traite de l'égoïsme. Si la section A a été consacrée à la critique de John Stuart Mill, et que la section B traite de la réfutation d'un hédonisme intuitionniste, la troisième section, la section C, est consacrée à

l'examen de l'égoïsme et de l'utilitarisme en tant qu'ils présentent " les deux formes sous lesquelles on soutient généralement une doctrine hédoniste." (Moore 1903, §58, p. 96). Moore nous présente l'égoïsme comme cette forme d'hédonisme pour laquelle chacun d'entre nous doit poursuivre son plus grand bonheur possible comme sa fin ultime. Il admet bien cependant qu'il arrive que cette fin soit parfois de donner du plaisir aux autres. Ce faisant, nous cherchons à jouir du plaisir de la sympathie, par exemple, ou encore de l'estime de soi. Mais ces plaisirs particuliers, il faut bien l'admettre, peuvent être supérieurs à tous ceux que nous pourrions nous procurer autrement. C'est en ce sens qu'il faut, nous dit Moore, distinguer ce type d'égoïsme que nous venons de caractériser, d'un autre type d'égoïsme, qu'on oppose à l'altruisme et qu'on caractérise comme celui d'un homme dont toutes les " actions sont réellement dirigées vers l'obtention de plaisirs pour lui-même" (*Id.*). On peut encore comprendre l'égoïste comme celui qui cherche son propre plaisir parce que celui-ci est conçu comme le meilleur *moyen* pour atteindre sa fin dernière, que cette fin elle-même soit son plus grand plaisir ou non. Mais l'égoïsme dont traitera Moore, c'est celui qui soutient que son plus grand bonheur est la fin ultime, et en ce sens, il peut toujours être en même temps altruiste : il peut par exemple soutenir qu'il doit aimer son prochain parce qu'il voit là le meilleur moyen d'être lui-même heureux. C'est donc cet égoïste qui soutient qu'un homme doit rationnellement chercher son propre bonheur et que celui-ci est la seule bonne chose qui existe ; on peut par exemple, nous dit Moore, reconnaître cette position dans l'éthique de Hobbes. Contre cette position Moore soutiendra que la notion d'un bien individuel et privé est incohérente. En ce sens il dit :

Quand je dis d'une chose qu'elle est 'mon bien propre', tout ce que je peux vouloir dire c'est que quelque chose, qui m'appartient exclusivement, de la même façon que mon propre plaisir est mien (quels que soient les divers sens de la relation dénotée par cette 'possession'), est aussi *bien absolument* ; ou plutôt que ce que je possède de cette chose est *bon absolument*. (*Ibid.*, _59, p. 99)

Ce qu'il veut nous faire remarquer ici c'est que le bien ne peut pas être à la fois absolument bien et être privé ou encore m'appartenir ; pas plus d'ailleurs qu'une chose en général ne peut exister de manière uniquement privée ou encore uniquement pour une personne.

La seule raison que je peux avoir de viser 'mon propre bien', c'est qu'il soit *absolument bon*, que ce que j'appelle ainsi devrait m'appartenir – qu'il soit *absolument bon* que je devrais *avoir* quelque chose que, si je l'ai, les autres ne peuvent avoir. (*Id.*)

Il poursuit en disant que si en effet une chose est absolument bonne, chacun a de bonnes raisons de chercher à avoir cette chose qui est bien. Ainsi, si cela est vrai de chaque individu singulier, que son propre bien doit être sa seule fin ultime, cela peut uniquement signifier que l'intérêt ou le bonheur de l'homme est le seul bien, le bien universel et donc la seule chose que chacun doit chercher à atteindre. Autrement dit, ce que l'égoïste soutient c'est que " le bonheur de *chaque* homme est le seul bien – qu'un grand nombre de choses différentes sont *chacune* la seule chose qui est bonne – ce qui est une contradiction absolue" (*Id.*).

Keynes soutient quant à lui que l'égoïste ordinaire, celui qui vit dans la vie réelle et non dans les livres de philosophie, peut à peine se sentir concerné par les attaques de Moore et qu'il ne sentira donc sa position qu'à peine menacée par celles-ci. Il nous faut prendre le temps d'examiner, nous dit-il, ce qu'a à dire une personne – utilisant le mot personne non au sens vulgaire mais pour désigner une position intellectuelle. L'argument de Moore contre l'égoïsme, pour Keynes, se résumerait ainsi : l'égoïste, pense Moore, soutient que son propre bien est le seul bien, mais en fait que chaque bien individuel est le seul bien et donc, finalement, que 15 mille millions de biens distincts et particuliers sont chacun le seul bien. Ainsi formulée, la position égoïste est évidemment contradictoire (à moins qu'il y ait 15 mille millions de petits univers ou monades leibniziennes " sans porte ni fenêtre " et sans aucune interaction et influence les unes sur les autres, à l'intérieur desquelles chacun de ces

biens est le seul bien). Ce raisonnement est pour Keynes simplificateur ; Moore s’est imaginé des choses qui n’existent pas – son texte parle de “chimères et d’hippogriffes”.

5.2. L’égociste selon Keynes

Un égociste “représentatif”, c’est-à-dire un égociste tel qu’il lui semble que la majorité le sont, ne dira pas, croit Keynes, que son propre bien est le seul bien : il dira plutôt que son propre bien est la seule chose pour lui raisonnable de chercher à atteindre ; cependant cet égociste ne renie pas que les autres individus soient des parties du bien, pas plus qu’il ne soutient que chacun devrait chercher à atteindre son bien personnel.

En fait, nous dit Keynes, ce que l’égociste n’admet pas c’est qu’il existe une relation invariable et nécessaire entre le bien universel (ce qui est intrinsèquement bon) et le devoir. La réfutation de la position égociste que Moore tente d’opérer repose, elle, sur l’hypothèse qu’il existe une telle relation ; mais, au lieu de présupposer cette relation il aurait fallu, nous dit Keynes, que Moore essaie de nous prouver qu’il existe ce type de relation : en effet ce n’est que si tout le monde admet que nous devons chercher à atteindre le bien général que l’égociste se contredit absolument lorsqu’il nous dit qu’il doit chercher à atteindre son propre bien. Il y a là, nous dit Keynes, *petitio principii*¹ : la relation nécessaire entre le bien général et le devoir est ce que Moore devrait s’efforcer de nous démontrer, parce que c’est

¹ Une pétition de principe est une faute logique consistant à prendre pour accordée, sous une forme un peu différente, la thèse même qu’il s’agit de démontrer. “ [...] c’est quand on entreprend de démontrer par elle-même une vérité qui n’est pas connue par elle-même qu’alors on commet une pétition de principe.” (Aristote, *Organon*, tome III, trad. Tricot, 1983, p. 284) Aristote distingue dans un raisonnement les prémisses qui doivent être connues par elles-mêmes et la conclusion qui n’est connue que par l’intermédiaire d’autres propositions ; la pétition de principe traite donc de conclusions non démontrées comme si elles étaient des évidences.

précisément cette relation que l'égoïste remet en question : pour lui, le devoir est relatif et ne découle pas nécessairement du bien.

Cette absence de preuves traverse tout le système de Moore et celui-ci soutiendrait sans doute, nous dit Keynes, qu'il n'en a pas produit parce qu'il n'y a aucune preuve possible, puisque la relation entre le bien général et le devoir est évidente : le bien général porte le devoir en lui. Il en est peut-être ainsi, mais cela mérite quelques explications, nous dit Keynes, puisqu'il faut bien le constater, et il nous le montrera, cette relation a presque toujours été déniée ou mise en question par les premiers philosophes qui se sont penchés sur la question morale.

5.3 Keynes et Moore : convergences et divergences

D'abord voyons ce sur quoi s'accordent Moore et Keynes : premièrement, tous les deux s'entendent pour poser que le bien est une qualité simple et indéfinissable que nous ne pouvons identifier que par un examen direct (intuition) de la même façon que le sont, par exemple, la couleur bleue ou encore la beauté.¹ Deuxièmement, ils s'accordent aussi sur le fait que la perception de cette qualité est habituellement accompagnée d'un certain sentiment ("emotion") particulier et que ce sentiment, s'il est approprié², est en lui-même quelque chose de bon. Cependant Keynes se demande : pourquoi devrais-je, pendant mon séjour terrestre, sacrifier ma paix et mon confort dans le but de produire quelque bien dans de lointaines contrées ou dans quelques temps futurs où je n'aurai jamais la possibilité de l'apprécier? Où serait le motif de mon action, quel sens aurait cette obligation? Autrement dit, comment pourrais-je juger que je me trouve en présence d'un devoir, c'est-à-dire d'une action que je dois accomplir sous peine de diminuer le bien de l'univers et par le fait même mon propre bien? Moore a raison, nous dit Keynes, pour ce qui est de la

¹ Sur cette question voir Keynes (1903).

² Sur cette question voir Keynes (1904).

première partie de la réponse à cette question : la question en elle-même est insoluble parce qu'il n'y a pas d'autres raisons de poursuivre quelque bien si le fait, pour un objet, d'être bon n'est pas en lui-même une raison suffisante. Autrement dit, bien que nous ne puissions être sûr qu'il s'agit du bien général que nous poursuivons, et donc que nous avons déterminé correctement notre devoir, nous devons agir en fonction de ce que nous jugeons être bon parce que nous n'avons pas d'autres raisons d'agir. À moins, nous dit Keynes, que nous laissions tomber le bien général comme notre but et que nous déterminions notre devoir à partir de son rapport à quelque chose d'autre (le plaisir par exemple) qui posséderait de manière immanente son motif rationnel.

Le problème est justement là :

Est-il intuitivement rationnel, est-il immédiatement évident à l'intelligence que la poursuite du bien général se justifie elle-même comme suprême simplement parce que le bien général est le bien général? L'égoïste le dénie ; il admet la rationalité du bien privé. Il lui apparaît qu'il est immédiatement évident qu'il serait fou s'il ne produisait pas la plus grande bonté possible de ses propres états d'esprit ; il admet aussi, sans doute, qu'un sacrifice apparent, le sacrifice de son propre bonheur par exemple, peut augmenter sa propre bonté et qu'il doit, même à un tel prix, se rendre lui-même aussi bon que possible. Mais à ce moment vient le point crucial ; il dénie qu'il doive, à l'occasion, se rendre lui-même *mauvais* afin que d'autres puissent être bons. (Keynes 1906, p. 3)

Ainsi, l'égoïste de Keynes est bien différent de celui de Moore : contrairement à ce que posait ce dernier, ce n'est pas qu'il conçoive son propre bien comme le seul bien, c'est plutôt que, bien qu'il soit prêt à faire des sacrifices pour son bien, il n'est simplement pas prêt à se rendre mauvais pour le bien des autres. C'est là le point principal de la dispute réelle entre l'Égoïste et l'Universaliste ; tant pour ceux qui n'ont aucune confiance dans les maximes de l'utilitarisme que pour ceux qui ne croient pas aux punitions divines, autant d'ailleurs que pour ceux qui sont d'accord avec les principes généraux de Moore, il ne suffit pas de poser le problème d'un point de vue logique comme Moore l'a fait pour le résoudre de quelque façon. En effet

Keynes demande “ ne sommes-nous pas, chacun de nous, une fin pour nous-mêmes? ” (*Id.*)

5.4 Argument extrême

5.4.1 Bienveillance et amour de soi

Keynes nous invite ensuite à pousser l’argument à sa limite, à nous demander si, à supposer qu’il serait bon comme moyen d’être mauvais en soi-même, on se soumettrait à un tel devoir. Il nous demande encore :

Ai-je à *choisir* d’être mauvais en moi-même afin que quelques diables que ne connais pas et que ne je peux connaître puissent se vautrer dans le ciel? Ai-je à choisir d’aller en enfer pour que quelque étranger puisse s’asseoir à la droite de Dieu ? (*ibid.*, p. 4)

Keynes nous fait ensuite remarquer qu’il serait peut-être possible qu’en effet, en se rendant mauvais pour que d’autres soient bons, je puisse ainsi augmenter le bien général de l’univers et qu’ainsi, c’est-à-dire en agissant de la sorte, il se pourrait que je fasse le bien. Mais, nous demande-t-il, il faut se demander si l’obligation immanente à notre devoir est celle de *faire* le bien ou si elle n’est pas *d’être* bon? Bien qu’on puisse constater qu’il y a des cas fréquents où ces deux choses coïncident et qu’en effet il est habituellement vrai que la meilleure façon d’être bon, c’est de faire le bien, Keynes nous avoue ne pas voir entre ces deux choses de relation nécessaire. C’est pourquoi, il trouve important de poser la question : en cas de conflit entre faire le bien et être bon, lequel des deux doit passer en premier, lequel des deux doit-on considérer comme supérieur?

En effet, nous dit-il, “ comme ils avaient l’habitude de le dire au 18^{ième} siècle, l’autorité doit-elle être donnée à l’amour de soi rationnel (“ rational self-love ”) ou à la bienveillance ” (*Id.*). Il fait sans doute référence par là à ce qu’on appelle traditionnellement en histoire de la pensée économique “ Das Adam Smith Problem ” : Adam Smith avait en effet d’abord soutenu dans la *Théorie des sentiments moraux* que le jugement moral se fondait sur la sympathie, alors que dans la *Richesse des nations*, il affirme que l’on doit à l’égoïsme le meilleur de l’homme. On se souviendra d’ailleurs du fameux passage de *La richesse des nations* :

Ce n’est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu’ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité mais à leur égoïsme. (Smith 1776, p. 82)

Mais de toute façon, ce n’est pas seulement Adam Smith qui se pose ce problème de l’autorité à accorder à la bienveillance ou à l’égoïsme ; on le retrouve aussi bien formulé chez Hume et Hutcheson, ou encore Mandeville dans sa fameuse *Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*. Le 18^{ième} siècle a, en effet, bien abordé le problème.

5.4.2 Le problème du nègre négroïde

Keynes fait remarquer que je dois sans doute sacrifier mon bonheur et tout ce qui peut m’appartenir, mais que je ne peux me résoudre à me sacrifier moi-même pour l’humanité ; c’est-à-dire je ne peux me rendre à l’idée de sacrifier ma propre bonté pour l’idée d’une humanité meilleure. Ainsi, mesurée au critère de la bienveillance, l’expiation de nos péchés par Jésus crucifié est en quelque sorte une arnaque : le Christ ne s’est pas lui-même sacrifié pour nous sauver puisqu’il n’a jamais été si loin qu’il aurait sacrifié sa bonté. Supposons, nous dit-il, qu’il ait librement consenti, pour sauver l’humanité, à devenir le démon ; ce serait une chose

pour laquelle il mériterait notre respect : nous l'aurions probablement tous remercié d'avoir agi ainsi. Mais, ajoute-t-il, il était sans doute mieux qu'il mette peu d'empressement à être réellement crucifié, c'est-à-dire à être crucifié pour sa propre bonté. En effet, le corps du Christ a pu être crucifié, il a pu souffrir comme souffre un homme, mais Dieu n'a pas sacrifié sa divinité, sa miséricorde et sa bonté en se sacrifiant lui-même dans la personne de son fils ; il n'a donc jamais accepté d'être mauvais pour sauver l'humanité.

Je me demande si dans le cœur de nos cœurs nous blâmerions un homme qui choisirait les plus superbes transports d'affection passionnée et mutuelle ou encore s'il était choisi pour souper avec Platon et Shakespeare au Paradis *plutôt* que d'être pour l'éternité dans un état de souffrance sordide et dégoûtante, combinée aux sentiments les plus bas et les plus dégradants et avec les désirs les plus débiles et mauvais qui, en plus, seraient destinés à n'être jamais satisfaits – bien que, et cela est nécessaire pour compléter le tableau, son sacrifice mènerait au développement intellectuel (“enlightenment”) de deux nègres négroïdes d'Afrique Centrale et à leur participation à la fête du souper paradisiaque. (Keynes 1906, p. 5)

La question est, en effet, de savoir si nous sommes appelés, c'est-à-dire si nous devons faire ce choix si l'occasion se présente, c'est-à-dire si nous avons le devoir d'accepter d'être mauvais pour le bien d'autrui ; ou si au contraire nous n'avons pas indéniablement le droit (même si nous n'avons de droit sur rien d'autre) sur la bonté que nous pouvons produire en notre âme. Keynes voit là le problème réel du débat entre la moralité “respectable” et l'égoïsme. Souvent, nous dit-il, quand notre cœur se penche sur l'histoire de Prométhée, nous nous étendons sur la grandeur et la noblesse, voire sur la splendeur des sentiments que nous supposons que son action si bienveillante pour l'homme peut produire en lui. Nous lui prêtons en effet le sentiment de sa grandeur et de sa noblesse malgré qu'il soit privé de sa vie, puisqu'il est enchaîné pour l'éternité à un rocher. Mais qu'en est-il pour les autres qui ont sacrifié leur vie? Keynes insiste sur le fait qu'en sacrifiant leur vie, ils ont aussi

sacrifié leurs sentiments puisqu'ils n'ont plus de faculté de sentir : si on se sacrifie pour sa patrie, pour sa famille, pour la science ou pour l'art, c'est au fond pour se sentir un être bon que l'on fait ce sacrifice mais comme nous ne pouvons plus nous sentir du tout, Keynes ne pense pas que cela ait bien du sens¹ : l'évolution des sociétés modernes et du contenu qu'elles donnent à la moralité semblent confirmer les idées de Keynes. En effet, il a pu sembler, pendant longtemps, que faire le bien impliquait qu'on sacrifie son bien-être. Beaucoup ont en effet passé une bonne partie de leur vie à préparer un avenir à leurs enfants. Mais aujourd'hui il semblerait que cette façon de sacrifier son existence soit jugée comme une forme de suicide déguisé. C'est pourquoi une nouvelle forme d'éthique indolore et de moralisme hédonique a pu voir le jour.

Ensuite Keynes ajoute ironiquement que le sacrifice a peut-être déjà été fait, que peut-être Lucifer a librement consenti à devenir le diable, si nous entendons par là qu'il a peut-être sauvé l'humanité en lui offrant la connaissance du bien et du mal. Cela, ajoute-t-il, a peut-être été le dogme de la Carpocratie.²

¹ L'exemple d'Achille aux pieds légers est de ce point de vue très instructif. Si, comme il le dit, " Je puis choisir dit-on, ou beaucoup d'ans sans gloire. /Ou peu de jours suivis d'une longue mémoire, (Racine, *Ephigénie*, vers 249-250) on pourrait lui reprocher de se sacrifier à des honneurs dont il ne pourra jouir ; mais la légende ne nous laisse pas là : c'est pour son ami Patrocle que finalement Achille meurt au combat et les Dieux, dit-on, étonné d'un tel courage et d'un tel amour, lui firent dans l'au-delà vivre l'éternité dans l'île des Bienheureux. Il a donc pu jouir de ces bienfaits divins en même temps que de l'exemple qu'il avait laissé aux hommes.

² La Carpocratie est la doctrine de Carpocrate, philosophe platonicien et hérésiarque gnostique qui enseigna à Alexandrie vers 120 et qui professait un amoralisme révolté contre le monde, ce dernier étant conçu comme une création d'anges déchus, c'est-à-dire de démons.

5.5. Petit intermède historique

5.5.1 Keynes et l'histoire de l'égoïsme

Maintenant qu'il a formulé sa question, Keynes va prendre le temps d'examiner les différentes réponses qui lui ont été proposées à travers l'histoire. Avant le développement du christianisme, on peut soutenir, lui semble-t-il, que toute personne réfléchie et probe était égoïste dans le sens qu'il a développé précédemment (c'est-à-dire qu'elle était peut-être prête à faire des sacrifices mais jamais à se rendre mauvaise). Il n'était jamais venu à l'idée des gens que quelqu'un pouvait avoir quelque autre motif d'agir que son propre bien-être. Ce qui empêchait les individus d'atteindre ce bien-être, cela était habituellement compris d'abord comme leur propre absurdité (qui était irrémédiable) et secondement comme leur propre stupidité, à laquelle, par contre, la philosophie pouvait remédier. Il est certain par ailleurs qu'ils se disputaient quand ils essayaient de s'entendre sur les critères ou conditions qui devaient constituer ce bien-être. Mais jamais, soutient Keynes, même dans leurs moments les plus fous, ces gens n'ont supposé que le bien-être d'un homme puisse consister dans le bien-être d'une autre personne. En effet, nous dit-il "*Sois Bon*" et "*Tu es ta Propre Fin*" doivent avoir été inscrit de chaque côté du "*Connais-toi toi-même*" à Delphes." (Keynes 1906, p. 6)¹

¹ On connaît par le personnage de Socrate, qui en avait fait ses propres maximes, qu'il y avait comme inscription sur les murs du temple d'Apollon à Delphes les deux préceptes suivants : "rien de trop", qui mettait chacun en garde contre la démesure, et le "Connais-toi toi-même", qui indiquait la voie par laquelle cette démesure devait être évitée. Ici Keynes, en reprenant une tournure archaïque, rend ces formules identiques à l'idéal d'accomplissement de soi par la vertu : "*Be Good and Thou are Thine Own End*".

5.5.2 Examen du stoïcisme

Ensuite, nous dit-il, vinrent les affreux stoïciens avec leurs lois universelles, leur idéal de vie en harmonie avec l'univers et leurs racines sémitiques.¹ Ce sont eux qui ont introduit la question du “ nègre négroïde ” dans la moralité. C'est parce qu'ils ont enseigné à Athènes, croit-il, que, même s'ils n'ont rien changé à la “ circoncision de leur fondateur ”¹, ils ont prêté allégeance à des fondements égoïstes. Mais cela, ils ne l'ont fait que parce que leur doctrine leur permettait de synthétiser deux hypothèses contradictoires :

Si être bon c'est agir en harmonie avec l'univers, quoi que cela puisse vouloir dire, cela doit être identique à faire le bien. Votre stoïcien est un égoïste, mais seulement en vertu de sa bienveillance.
(Keynes 1906, p. 6)

Ainsi, on comprend que pour la doctrine stoïcienne, la recherche de son bien (être bon) passe par la connaissance de l'univers, de ses lois, de la place qu'on y occupe et des devoirs qui en découlent et c'est pourquoi cela est identique à faire le bien. Au fond, le stoïcien, comme tout homme, recherche son bien, et c'est en cela qu'il est égoïste ; mais, comme il place son bien dans la sagesse (Zénon enseignait que le souverain bien résidait uniquement dans la moralité et dans la dignité et que le bonheur n'était que conséquence de la bonne conduite), il aura toujours déjà compris que son propre bien, c'est celui de l'univers et il sera donc toujours altruiste ou bienveillant par égoïsme, et son égoïsme serait toujours d'obéir à son devoir.

Cette façon de voir, englobe aussi l'explication la plus commune et la plus plausible et c'est pourquoi nous devons l'examiner sur une plus grande échelle. On pourrait d'abord résumer l'argument de la façon suivante : la seule façon d'être bon, c'est de faire le bien et donc la question de savoir laquelle de ces deux choses il

¹ Sur cette affirmation par Keynes de racines sémitiques de la morale stoïcienne, on peut consulter Bultmann (s. d.), *Le christianisme primitif*, pp. 158 ss où un parallèle est fait entre la liberté du sage stoïcien et la liberté chrétienne.

faudrait préférer ne se pose jamais ; c'est comme si vous demandiez, nous dit Keynes, laquelle des deux lames du ciseaux coupe réellement le papier. Cela, nous dit-il, peut signifier deux choses :

1) être bon et faire le bien seraient, à strictement parler, les deux faces d'un même phénomène ; ultimement, nous ne pourrions les distinguer puisqu'ils seraient tous les deux inclus dans l'idée d'agir en harmonie avec les lois universelles (la loi du monde dicterait aussi bien ce que je suis, mon bien, que ce qu'est le monde, donc le bien de l'univers).

2) Ou encore que l'univers est ainsi fait, les lois causales sont telles que, en tant que tel, aucun conflit entre être bon et faire le bien ne pourrait advenir ; ainsi les mêmes actions qui permettraient d'augmenter la bonté individuelle augmenteraient aussi, par le fait même, le bien général.

Autrement dit, quelle que soit la signification de cette doctrine, elle implique que l'univers est gouverné en accord avec le principe de la justice et qu'un homme ne peut recevoir et jouir de quelque bien que si ses actions sont orientées vers le bien général. Le bien général serait donc le devoir de l'homme, et sa bonté personnelle serait sa récompense. On peut voir dans cette position une hypothèse qui s'approche de celle des utilitaristes : en effet, comprendre son véritable intérêt comme le bien du plus grand nombre, c'est un peu la même chose que comprendre son propre bien comme le bien de l'univers. D'ailleurs Moore, comme nous le disions au début de ce chapitre, dans les *Principia* traite ensemble la question de l'égoïsme et de l'utilitarisme. Au lieu de concevoir le monde comme un théâtre, nous dit Keynes, comme c'était le cas avant cette révolution morale, on le conçoit ici à l'image d'un tribunal pénal ou d'une cour criminelle. Ces valeurs qu'étaient les agréments de la

¹ La circoncision, c'est le signe par lequel le peuple hébreux exprime à son Dieu qu'il est prêt à souffrir dans sa chair pour lui.

vie et les beautés du langage ont cédé leur place à la “ majesté plus sombre et volumineuse de la Loi ” (Keynes 1906, p. 7). Keynes nous dit :

Nous pouvons nous demander, si cela nous chante, pourquoi nous devrions obéir à ces dix commandements. Le juge trinitaire (“ triune bench ”) pointe un index trinitaire silencieux en direction du policier et du banc des accusés. De ces deux réconciliations le stoïcien offre la première ; comme je le montrerai plus loin, elle est incompatible avec d’autres principes éthiques dont nous ne pouvons douter. Les chrétiens, avec une psychologie plus vile, offrent la seconde réconciliation ; ils sont secoués jusqu’à la soumission par ce double et épouvantable index trinitaire. (*Ibid.*, p. 7-8)

Il ajoute qu’on doit répondre à ces stoïciens et chrétiens que leurs principes ne sont pas fondés : il n’y a aucune évidence qui nous permette de soutenir cette supposée coïncidence entre nos intérêts privés et les intérêts de l’univers (il n’y a donc pas de main invisible providentielle qui accorde les intérêts privés de chacun – même bien compris – avec le bien commun).

5.5.3 Moore et la tradition éthique

Fait intéressant à remarquer : à l’exception de Moore, toute la longue tradition des philosophes éthiques anglais a ou bien accepté que l’égoïsme était la valeur première dans le jugement éthique, ou bien expressément reconnu le conflit entre l’intérêt des particuliers et celui de l’univers ; et ils ont harmonisé les consciences morales, soit en évoquant la justice de Dieu ou encore l’ordre essentiellement juste de l’univers. Certains sont même allés jusqu’à soutenir l’existence de Dieu à partir de la prétendue nécessité d’introduire un ordre dans le chaos moral ; ils disaient que nous devons supposer un Dieu si nous ne voulons pas que notre moralité de tous les jours apparaisse contradictoire. Puis, nous dit Keynes, Moore vint et il formula le problème de la façon la plus radicale. À partir de lui, le bien ne consiste plus dans la formation du caractère (les vertus au sens grec comme la tempérance, le courage, la sagesse et la justice), ni non plus dans l’obéissance aux lois de Dieu, aux lois de la

nature, ou encore à l'impératif catégorique kantien¹, ou encore à quelque loi que ce soit. Le bien n'a plus à être recherché, chez lui, en dehors de certains états de conscience particuliers, chacun de ces états étant dans une indépendance logique entière par rapport aux autres. En effet, comme nous l'avions déjà vu dans notre troisième chapitre, pour Moore la bonté est séparée du devoir. Même s'il prétend avoir réfuté l'égoïsme, il est clair que chez lui, bien plus que chez n'importe quel auteur antérieur, mon bien est clairement différencié du bien de chacun et du bien de l'univers. En fait, nous dit Keynes, s'il avait poussé plus loin son principe d'unité organique, à l'extrême peut-être, le bien de l'univers n'aurait eu aucune relation nécessaire avec le bien des individus. En effet chez Moore :

Mon bien et votre bien ne consistent plus dans l'obéissance à une loi commune ; mon bien veut que mes états d'esprit soient aussi bons que possibles, et votre bien relève de vos états d'esprit et il n'y a rien qui puisse empêcher ces deux biens d'entrer en concurrence (Keynes 1906, p. 9).

Cependant, sur cette base, Moore déclare que l'on ne doit pas chercher à atteindre son propre bien (ce qui voudrait dire maximiser la bonté de ses propres états de conscience) mais qu'on doit plutôt poursuivre le bien de l'univers. Keynes précise que Moore n'a pas déclaré, à son sens, que le bien personnel consistait dans le progrès du bien universel, bien que ce dernier puisse faire partie du bien personnel. Ces deux sortes de bien peuvent donc, conséquemment, entrer en conflit. Mais Moore n'a aucune hésitation : c'est le bien universel, le bien de l'univers qui est absolument premier et, sans aucune exception, c'est celui qui doit prédominer. Cela implique, ajoute Keynes, qu'il puisse parfois arriver si on le suit sur ce terrain que nous devons choisir de nous rendre nous-mêmes mauvais.

¹ Dans sa formulation la plus courante : “ agis seulement de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse valoir comme une loi universelle. ” Voir Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*,

5.5.4 Récapitulation

Si nous récapitulons cette digression historique nous pouvons voir la chose ainsi. Il y a trois étapes de la pensée morale :

- 1) La période grecque, à l'intérieur de laquelle aucun conflit n'apparaît entre les divers biens et où l'égoïsme est, sans aucune restriction, ce qui doit prédominer dans notre jugement moral.
- 2) La période chrétienne, à l'intérieur de laquelle le conflit entre le bien de l'individu et le bien de l'univers est pour la première fois reconnu et résolu à partir de la notion de justice divine.
- 3) Moore lui-même, bien qu'il puisse difficilement être associé à une période, pour qui il n'y a pas de conflit puisque le bien de l'univers doit, sans aucune restriction, être privilégié dans nos jugements moraux.

Keynes ajoute qu'il est difficile chez Moore de déterminer ce bien de l'univers, puisque nous ne pouvons jamais l'appréhender par une " introspection directe ". C'est comme si le bien de l'univers et mon bien personnel avaient tous les deux des prétentions sur moi, prétentions qu'il m'est difficile de ramener à quelque terme commun, ou encore qu'il m'est difficile de déterminer lequel devrait peser le plus à partir d'une même balance, c'est-à-dire de déterminer lequel devrait être prédominant.

5.6 Être bon et faire le bien

5.6.1 L'amitié pour l'univers

deuxième section.

On peut parfois, nous dit Keynes, être tenté de retourner au fameux compromis selon lequel faire le bien, d'un point de vue empirique, est essentiel pour être bon ; en effet, l'action volontaire par laquelle l'agent sait qu'il produira dans le tout plus de mal que de bien est si mauvaise en elle-même qu'elle ne peut être contrebalancée par aucun bien privé qu'il en tirerait ("private gain"). Il peut en effet en être ainsi sans doute, et cela est en général le cas ; mais, insiste Keynes, il n'y a pas de raison à ses yeux de supposer que cette relation entre faire le bien (de l'univers) et être bon (chercher son bien personnel) est universelle, c'est-à-dire vraie partout et toujours. Il ajoute qu'il lui semble bien clair qu'il peut parfois être possible qu'un crime commis – et plus encore s'il s'agit d'un simple crime par omission – soit contrebalancé par le bien privé qui s'en suit d'un point de vue individuel. À ce sujet, il nous dit :

Je ne vois en fait aucune raison de supposer que le bien de l'Univers est inextricablement lié avec le mien ; et pourquoi l'univers ne devrait-il pas aller au diable pour qu'un seul sauve la vie de son âme? Je suis un bon ami de l'Univers et je ferai de mon mieux pour lui mais suis-je prêt à aller volontiers en enfer pour lui?
(*ibid.*, p. 11)

S'apprêtant à répondre à cette question, Keynes nous représente en images son drame intérieur : au moment où il allait répondre non, la vision du bien universel et absolu lui apparut et il détourna sa face de lui. Qui suis-je, s'interrogea-t-il, pour être celui qui devrait faire valoir son propre bien? Repentant il avoue : "j'ai commis le péché contre le Saint-Esprit". Mais avant que le Saint-Esprit le convainque de sa faute et qu'il le fasse s'incliner devant le Trône, il nous raconte qu'il entendit un millier de petites voix, qui venaient de ses étagères, et qui poussaient des cris aiguës et inarticulés :

Aristote contracte son front syllogistique, Aristippe demeure la coupe de vin aux lèvres, Épicure s'étire dans son jardin et Jésus sur sa croix, l'Évêque Butler plisse ses manches de baptiste et Hobbes sourit narquoisement près de la cheminée (*id.*).

5.6.2 Le dernier argument du Saint-Esprit

Le Saint-Esprit, nous rappelle Keynes, est un personnage terrifiant ; il a fait perdre contenance à des hommes bien meilleurs que lui. Mais il semble bien qu'à travers l'histoire, les esprits libres ont voté contre lui au scrutin philosophique et ont donc succombé à la soif de vivre. Contre eux, le Saint-Esprit a encore un argument qui permet d'expliquer comment il se fait que ces êtres soient souvent isolés et que, contre leur opinion, il y ait souvent consensus. Il soutiendra qu'il y a peut-être une confusion entre le motif rationnel qui sert de fondement à l'action et le motif psychologique, comme cause efficiente de l'action : les êtres humains sont capables d'être assez forts pour sacrifier leur propre plaisir mais ils ne sont jamais assez forts pour sacrifier volontairement leur propre bonté ; ils le devraient mais ils ne le peuvent. En effet, c'est rationnellement qu'ils doivent et psychologiquement qu'ils ne le peuvent : le bien universel, auquel on accède par la raison, est suprême dans les cieux, alors que le bien personnel ("private good"), celui que psychologiquement on ne peut dépasser, est suprême sur terre. Heureusement, nous faisons déjà beaucoup si nous sommes suffisamment bons pour poursuivre notre propre bien. Si par le fait même, par quelque mystérieuse disposition, voire même quelque providence, nous aidons au bien de l'univers, c'est tant mieux. Le grand sacrifice n'est peut-être pas possible, bien que pour les mêmes raisons il est peut être nécessaire : peut-être Lucifer l'a-t-il déjà accompli. Ce dernier argument peut sembler curieux dans la bouche du Saint-Esprit mais, nous rappelle Keynes, il ne lui est pas si contraire puisque lui-même n'a de toute façon jamais fait ce grand sacrifice : non, jamais la divinité n'acceptera d'être mauvaise pour sauver ses sujets ; c'est pourquoi Keynes conclut en se demandant si le Saint-Esprit l'a, par ce dernier argument, finalement convaincu.

CHAPITRE VI

PARADISE

Le texte de Keynes que nous allons maintenant aborder aurait été rédigé et lu devant les Apôtres en 1908. Il porte comme titre “ Paradise ” et aborde la question de savoir si la récompense d’une bonne conduite, c’est-à-dire d’un comportement moral, devrait être aussi une bonne chose, un bien, soit quelque chose de moral. Le texte est beaucoup moins argumentatif que les précédents ; il semble rempli d’allusions à des vérités convenues entre le groupe des Apôtres présents et son style qu’on pourrait dire périphrastique menace souvent la cohérence du propos. Le texte commence par la déclaration suivante

Je suis arrivé à la conclusion qu’il ne m’est désormais plus possible de croire en la religion chrétienne, ce qui veut dire en quelque doctrine inconditionnelle et indestructible. (Keynes 1908, p. 1)

Pour justifier cette “ conclusion ”, Keynes fait d’abord ressortir la contradiction entre les Évangiles et la position que les évêques anglicans avaient fait valoir à la chambre des Lords¹ d’une part, et le nombre de femmes que le roi Salomon, selon toute vraisemblance, a eues ; il nous faut, dit-il, examiner ces choses à la lumière des connaissances que la recherche moderne a pu produire. Il donne l’exemple des recherches du professeur Waldstein², archéologue à Herculaneum, qui ont pu fournir une méthode adéquate pour approcher ces questions. La manière moderne ne renverse pas l’ancienne, nous dit-il ; le passé n’est pas détruit mais nos idées sont

¹ Les Évangiles, comme la majorité des églises chrétiennes, et donc les anglicans, défendent la pérennité du mariage monogame devant Dieu ; rien ne le peut détruire, ce qui semble incompatible avec le fait que le plus grand roi du Royaume, Salomon, ait été reconnu pour avoir possédé un harem.

² Sir Charles Waldstein (1856-1927) a en effet contribué significativement aux recherches archéologiques sur le site d’Herculaneum. On peut consulter à ce sujet son livre rédigé en collaboration avec L. Shoobridge : *Herculaneum, past, present & future*, Londres, Macmillan, 1908.

bouleversées, transformées, remplacées : de nouvelles choses nous apparaissent parce que notre éclairage est différent. Cela n'est pas encore bien clair.

Mais, poursuit Keynes, il apparaît difficile de croire que nous allons nous satisfaire éternellement des mêmes anciennes vérités inaltérables en face des formidables mystères de l'univers qui échapperaient ainsi à l'influence de l'évolution. D'autant plus difficile qu'il nous est impossible de nous contenter aujourd'hui des voitures motorisées qui impressionnaient la génération qui nous a précédée. Sur cette question, il fait référence à la dernière allocution du professeur Darwin devant la British Association, allocution dans laquelle il appliquait audacieusement aux mouvements des corps célestes la théorie de l'évolution. Cependant, cela n'est pas une raison pour renier notre héritage : “ nous ne devons pas oublier tout ce que nous devons au passé, à ses sacrifices et à tout ce qui l'a inspiré ” (Keynes 1908, p. 1-2). Nous devons prendre en compte ce passé lorsque nous considérons toutes les connaissances nouvelles, tous les pouvoirs nouveaux que l'espèce humaine a acquis en coordonnant, entre autres, les divers niveaux de l'éducation, du primaire à l'université : chaque niveau peut ainsi s'appuyer sur les acquis du niveau précédent et les développer, les pousser plus avant et ainsi faire évoluer les disciplines. En effet, Keynes dit qu'il ne peut avoir de regrets quant au passé lointain où les insulaires saxons pouvaient ressembler aux Epicacuanas de la Pampas aux flancs maigres et nus, alors que lui-même vient de commencer son enseignement en économie.¹ On voit bien, de ce point de vue, que la nostalgie rousseauiste des origines pures que la société pervertirait est bien loin d'émouvoir John Maynard le moraliste. Il préfère regarder l'avenir de manière optimiste, espérant faire une carrière qui soit utile à son pays. Car il a du respect pour ce pays où, par l'intermédiaire du Times Book Club, il a pu prendre connaissance des travaux du Dr. Frazer sur les Sylphides, Attis et

¹ Le 20 juillet 1908, Keynes quitte le bureau des affaires indiennes où il travaille depuis 21 mois ; il retourne à Cambridge et commence à enseigner l'économie en 1909.

Osiris.¹ Ces travaux lui ont permis de mieux comprendre les rapports avec les traditions religieuses et culturelles qu'on appelait primitives et cette religion monothéiste dont l'Europe est issue et qui a puisé son inspiration dans les deux Testaments. En effet, les travaux de Frazer ont été parmi les premiers à interpréter la religion chrétienne d'un point de vue anthropologique et comparatif, ne lui donnant aucune valeur privilégiée par rapport aux religions orientales par exemple. Dans une introduction à une récente réédition de son *Attis et Osiris*, il est d'ailleurs dit :

Comme dans le volume consacré à Adonis, Frazer n'hésite pas à placer la religion chrétienne sur le même plan que les cultes contemporains de sa naissance, à dégager les emprunts qu'elle a pu faire à ceux-ci et surtout à classer la figure du Christ dans la catégorie des "dieux qui meurent", non sans reconnaître au christianisme une dimension éthique sans commune mesure avec celle des systèmes religieux de l'Antiquité. (Belmont 1890, p. 375)

Par ailleurs, nous dit Keynes, la récente découverte par Russell de la "non-existence des propositions" amène un argument de plus dans cette direction. Il semble se référer par là aux travaux de logique de ce dernier entre la publication des *Principles of Mathematics* (1902) et les *Principia Mathematica* (1910). Dans ces travaux Russell avait examiné des paradoxes logiques et tenté de trouver leur solution ; cela aboutit à ce qu'on appelle la "théorie des types", à l'intérieur de laquelle les classes ou ensembles n'apparaissent plus comme des entités existantes, mais comme des "commodités de langage" - par elle-même elles ne signifient rien (Russell 1961, chap. VII). De la même manière on ne peut presque plus considérer une seule proposition de l'Ancien ni du Nouveau Testament comme étant maintenant vraie, bien qu'elles aient pu l'être à une époque, et qu'encore bien peu d'entre elles soient fausses. Il nous faut demeurer, nous dit-il, un instant devant le voile du temple et

¹ Il s'agit ici de James G. Frazer (1854-1941), Fellow de Trinity College, Cambridge. Il est connu pour son volumineux ouvrage en quatre volumes *The Golden Bough ; A Study in Comparative*

regarder, avec une confiance victorieuse, les faussetés qui y sont inscrites : elles se dissoudront devant nous et nous serons ainsi les premiers à “percevoir” les vérités fondamentales qui ont été enseignées et auxquelles ont cru les hommes de tous les temps. De ces nombreuses vérités fondamentales Keynes ne s’étendra ici que sur une seule, la doctrine du Paradis. Mais il ne s’agira pas de décrire ce Paradis, nous dit Keynes, puisque nous n’avons pas vraiment le pouvoir de savoir ce qu’il est. Mais encore plus indescriptibles sont les croyances des Nicobanamanders, peuple auquel le Révérend A. R. Brown¹ a consacré une partie de ses recherches et qui croient que, après leur mort, leurs membres vont s’agrandir vers le haut de deux mètres et qu’ainsi ils pourront battre leurs femmes et étrangler leurs ennemis. On peut par sa représentation trouver que cette conception du Paradis relève davantage de cette vie terrestre que de l’autre vie ; mais, prenant en considération la question des sanctions épiscopales et archiépiscopales, Keynes nous dit qu’il va maintenant examiner la question plus en détails. Il pose d’abord la question suivante :

Quelle est donc cette même doctrine du Paradis en laquelle des peuples aussi éloignés que les Epicacuanas et les Nicobanamanders croient et que nous, qui vivons à mi-chemin entre les eux, pouvons difficilement nous permettre de mépriser . (Keynes 1908, p. 4)

Il ironise ensuite avant de présenter sa façon de voir les choses : il nous dit qu’il espère que le Révérend, le maître de Trinity College, fera comme le Christ sur la mer de Galilée s’il se trompe : qu’il se réveillera et apaisera la tempête avant qu’elle n’engloutisse l’esquif dans lequel il s’est embarqué avec les Apôtres ; “hommes de peu de foi”.² Se référant ensuite aux écrits automatistes de Mme Verrall¹, dans

Religion originalement publié en 1890 en deux volumes. Keynes fait sans doute ici référence au second volume intitulé *Adonis, Attis et Osiris* trad. française Paris, Lafont, 1983, p. 209 à 539.

¹ Il s’agit selon toute vraisemblance de A. R. Radcliffe Brown (1881-1955), anthropologue et ethnologue britannique dont les recherches portèrent sur les tribus des îles Adaman de l’océan Indien, de Polynésie et d’Australie ; Nicobar est un groupe d’îles de l’Indien, juste au sud des îles Adaman.

² Le récit se trouve dans tous les évangiles synoptiques c’est-à-dire en Marc 4, 35-41, en Mathieu 8, 23-27 et en Luc 8, 23-25.

lesquels il est énoncé que chaque membre de la trinité est son maître et qu'il est le maître de chaque membre de la trinité, il ajoute, avec St-Paul, que “ nous sommes tous les membres d'un seul corps ”, voyant là une allusion à l'ensemble vide de Russell ou plutôt à l'ensemble qui ne possède aucun élément. La théorie des types de Russell essaie en effet entre autres de résoudre le paradoxe du menteur qui dit la vérité en disant “Je mens” ; Saint Paul mentionnait déjà cette contradiction, mais seulement pour démontrer que les païens étaient méchants². Ainsi on atteint rapidement, nous dit-il, le point où se rejoignent tant l'ouvrage de Frazer que la lettre du Révérend Brown qui peut-être resteront encore assez longtemps inconnus et inédits.

À ce point de la discussion, il introduit l'ouvrage de Moore, “ livre remarquable de la plume d'un philosophe d'Edimbourg ” (Keynes 1908, p. 5).³ Il déclare que cet ouvrage ne doit pas davantage rester dans l'ombre. Il avoue ne pas avoir suivi chaque étape de l'argumentation par laquelle il y est prouvé que (avec l'exception possible des paysages lunaires) rien, quel qu'il soit, n'est bon à l'exception des relations d'un individu. En effet, comme le dit Moore, si le vieux “ honore ton père et ta mère! ” et le “ tes jours seront longs dans le pays que le seigneur ton Dieu t'a donné! ” sont des commandements justes, c'est-à-dire sont nos vrais devoirs, cela nous regarde davantage parce qu'il y a là une critique des plaisirs de la vie, en rapport avec la doctrine du paradis. Ici Keynes ouvre une parenthèse parce qu'il doit dire un mot à propos de Kant ; en effet, ajoute-t-il, “ il est aussi important que la théologie demeure en contact avec la philosophie récente, qu'avec le travail des archéologues ”(*Id.*). Sur ce point la pensée de Kant s'oppose à celle de

¹ Il s'agit de la femme de A. W. Verrall (1851-1912), Margaret, qui faisait partie de la Psychical Research Society (tout comme Keynes d'ailleurs) et travaillait, entre autres, sur la télépathie ; voir Levy (1979), p. 51 et 94.

² Voir Russell (1961) chap VII ; le paradoxe du menteur n'est qu'un exemple du problème de savoir si l'ensemble de tous les ensembles est aussi un ensemble et alors il serait un élément de lui-même. La référence à Saint Paul est dans Russell, il s'agit de Épitre à Tite, 1, 20.

³ De 1904 à 1911 Moore enseigne en effet à Édimbourg

Moore et, croit Keynes, c'est le premier qui propose la bonne interprétation, en ce qu'elle s'accorde avec la Genèse, elle-même lue à la lumière des plus récentes recherches. Kant n'était pas assez fou, nous dit-il, pour soutenir la doctrine parfaitement hérétique selon laquelle le plaisir serait le bien ou encore un bien quelconque que ce soit ; mais il ne cessa d'exprimer que le plaisir était la juste récompense de l'homme bon. Ainsi, nous dit Keynes, Kant a affronté avec beaucoup de courage le paradoxe que la récompense du bien ne doit pas en elle-même être quelque chose de bien. Et cela est en accord avec toute lecture de la Genèse.

Le Paradis n'était pas un bon endroit mais une place pour les bonnes personnes. S'il avait été un bon endroit, Adam n'aurait jamais pu succomber, et s'il avait été un endroit pour les mauvaises personnes, Adam n'aurait jamais pu en être mis à la porte. (*Id.*)

Ainsi Keynes insiste : l'idée de récompense est une idée apparemment tout à fait valide. Nous avons, croit-il, trop rapidement rejeté ces idées de ciel et d'enfer parce que nos géographes ne trouvaient pas de places où les mettre sur leur carte du monde. De toute façon, un univers ordonné obéissant à des lois ne peut s'en passer. On peut donc supposer que Calvin et St-Augustin avaient raison. Ce qui ne veut pas dire par ailleurs que Moore ait tout à fait tort : Keynes lui accorde que la douleur semble en effet mauvaise et que le plaisir n'est effectivement pas le bien.

Je peux lui accorder cela et encore prier immédiatement Dieu à genoux pour qu'il y ait un enfer mental et physique avec des flammes et du feu ainsi qu'un Paradis avec des garçons et des livres, avec des amis, la beauté, de grandes émotions et du *pâté de foie gras*. [en français dans le texte] (*Ibid.*, p. 6)

Il faut donc penser que les hommes méchants ne sont pas méchants parce qu'ils souffrent car dans ce cas il faudrait qu'ils souffrent proportionnellement à leur méchanceté ; de la même façon les hommes bons ne le sont pas parce qu'ils sont heureux car il faudrait dans ce cas que les plaisirs leur soient distribués en fonction de

leur degré de bonté. On peut, nous dit Keynes, penser que viendra un temps où il n'y aura plus de méchants, mais d'ici à ce que ce temps vienne, à ce que la méchanceté soit abolie, nous devons conserver l'enfer ; de la même façon, ne méprisons pas l'idée de paradis avant que quelques-uns d'entre nous ne soient devenus bons. Cette leçon, nous dit Keynes, c'est celle que nous enseignait déjà Moïse et le Pentateuque ; c'est aussi, selon lui, pourquoi il convenait au Christ de prononcer les mots qui transférèrent les démons dans les pourceaux qui se précipitèrent à la mer ; il conclut " c'est pourquoi les bêtes ont des nombres ". (*Id.*)

C'est ainsi qu'une bonne part de la jeune génération, nous avertit-il, est en danger de perdre ce qu'il y a de plus important dans le message chrétien, c'est-à-dire qu'il doit y avoir un ciel et un enfer, un ciel avec différentes hauteurs et un enfer avec différentes profondeurs. Cela fait partie de ce que les usages et coutumes des Epicacuanas lui ont enseignés.

Et comme il l'avait annoncé au début de son exposé, malgré le scandale que cela pourrait provoquer chez les maître de Trinity College, Keynes réaffirme qu'il ne peut, pas plus que les Epicacuanas, croire davantage en la religion chrétienne. Mais cela n'est pas une raison pour ne pas continuer d'être attaché à la doctrine chrétienne par la ténacité dont est capable notre nature car, il ne faut pas l'oublier, cette doctrine a permis à l'empire britannique de se constituer, elle a ruiné l'empire romain et elle a, chez les Epicacuanas, doublé le taux de natalité et diminué de moitié le taux de mortalité. Encore une chose, nous dit-il, que la Pampas lui a enseigné.

Keynes conclut par une profession de foi étonnante à la fin de cette valorisation de la doctrine chrétienne quelque peu ambiguë :

Je crois au droit de vote des femmes et au nouveau tripo de mathématique, à l'abolition de la chambre des Lords et aux actes de

sodomie, aux billets à rabais pour le week-end, au ciel et à l'enfer et au Times Book Club. Je crois en Jésus Christ notre seigneur qui a souffert sous Ponce Pilate, qui a été crucifié, est mort et a été enterré. (*Ibid.*, p. 7)

CHAPITRE VII

ON THE PRINCIPLE OF ORGANIC UNITY

7.1 Résurrection du principe d'unité organique

Le dernier texte que nous allons aborder a été présenté devant la société des Apôtres en 1910 et lu à nouveau lors d'une autre séance en 1921. Dans ce texte il reprend encore une fois la question de l'unité organique.

Keynes voit un problème dans la théorie éthique de Moore : l'utilisation qu'elle fait du principe de l'unité organique n'est pas cohérente eu égard aux états d'esprit qui semblent être, de prime abord, les seules entités pour lesquelles la question du bien se pose. Comme il affirme que le principe d'unité organique “ a rendu la théorie moins intelligible sous quelques aspects mais a grandement aidé à la réconcilier avec les autres systèmes éthiques” (Keynes 1910, p. 1). En effet, ce principe permet de prendre en considération toutes les circonstances possibles en tant qu'elles modifient la quantité de bien dans l'univers, même si la source de tout bien est en définitive l'ensemble des états d'esprits des êtres conscients. Bien que, à l'époque des *Principia Ethica*, il ne semblait pas nécessaire aux membres des Apôtres de soutenir que toute totalité bonne doit contenir quelque élément de conscience¹, les objets jugés bons étaient tout de même considérés n'avoir qu'une valeur intrinsèque négligeable comparée à leur influence sur l'expérience ; c'est-à-dire que la valeur dépendait des états d'esprit qui les accompagnaient.

La principale justification de l'utilisation du principe de l'unité organique, nous dit Keynes, se trouvait dans la limitation de notre capacité à additionner la bonté en référence à des états d'esprits isolés qu'il permettrait. Moore allait même jusqu'à étendre ce principe au temps.

Il soutenait par exemple qu'il y a une valeur dans la continuité de l'identité personnelle et que si, à des moments successifs du temps, nous sommes remplacés par de nouvelles personnes exactement identiques à nous, cette discontinuité doit être abandonnée ("regretted"). (Keynes 1910, p. 2)

Il faut donc comprendre que la continuité de l'identité personnelle est davantage constituée par l'unité organique temporelle que par l'identité singulière de l'individu : dans le temps, c'est-à-dire dans la succession des instants, qu'il y ait un même individu singulier ou une succession d'individus identiques, cela ne change rien. Sur ce point, Keynes ne sait pas jusqu'où Moore est allé et s'il soutient toujours cette même position. Mais il affirme que certainement avec le temps l'attention s'est portée de plus en plus sur les états d'esprit eux-mêmes et que, laissant de plus en plus de côté les circonstances qui pouvaient produire ou susciter ces états d'esprit, on en vint même, un fameux samedi soir, à la société des Apôtres, et en particulier John Tressider Sheppard¹, à déclarer que le principe de l'unité organique était mort et enterré. Dans ce texte, Keynes nous dit qu'il va tenter de ressusciter le principe et de lui donner une portée encore plus grande qu'auparavant.

Pour éviter la confusion, nous dit-il, il n'appliquera pas le qualificatif "bon" à autre chose qu'aux états de conscience pris en eux-mêmes, alors qu'il appellera "désirable" toutes les autres choses auxquelles on attribue une valeur. Ainsi, il doit conclure que le "bon" qui se rapporte à notre "devoir", c'est-à-dire à ce que nous

¹ Mais déjà, on l'a vu, dans "Miscellanea Ethica", Keynes avait critiqué cette façon de voir, cf. Chapitre IV

devons faire, inclut tout autant les choses bonnes en elles-mêmes que sont nos états de conscience que les autres choses qui sont désirables. Autrement dit, nous devons, par nos actions, cela est notre devoir, tenter d'atteindre autant ce qui est désirable par soi-même (choses extérieures) que les états d'esprits qui sont bons par eux-mêmes.² Il précise encore que les choses qui sont désirables et qui ne sont pas encore des états d'esprits, il les appellera des états de faits ou situations ("states of affairs"). "Deux situations qui sont distinctes peuvent avoir des valeurs différentes bien que l'état d'esprit apparaissant à l'occasion de chacune d'elles puisse être identique ou avoir la même valeur". (Keynes 1910, p. 3)

Qu'une situation puisse posséder une valeur qui ne soit pas simplement relative à l'état d'esprit qui l'accompagne, cela n'est mis en question par personne. En effet, on peut facilement imaginer diverses situations dont la valeur est fort différente alors que les états d'esprits qui les accompagnent sont sensiblement de même valeur : que je me marie avec mon Jules, ou qu'il me prenne dans ses bras alors qu'il veut se faire pardonner une infidélité, ou même encore que je ne pense qu'à mon aliénation amoureuse qui me "ferait faire n'importe quoi" car "peu m'importe s'il m'aime, je me fous du monde entier", ce sont là des situations dont la valeur n'est certes pas égale ; mais je peux difficilement différencier le type d'état d'esprit, soit la joie et le bonheur, qu'elles provoquent chez moi. Mais cela est encore beaucoup plus évident quand il s'agit de situations, d'états de faits qui sont des objets de connaissance et de contemplation. Si, en effet, on sera assez d'accord en général pour, dans notre exemple, accorder une valeur différente au mariage, au pardon, à l'amour fou, la valeur accordée reste finalement toute relative ; alors que dans le

¹ John Tressider Sheppard fut professeur au King's College de Cambridge dès 1900. Il joignit les Apôtres dès 1902. Il enseignait la littérature classique et était connu pour son excentricité et sa personnalité faite d'un curieux mélange de dignité et de clowneries, de snobisme et d'esprit subversif.

² On se souviendra que dans "Miscellanea Ethica" Keynes articulait une distinction à première vue encore plus subtile qu'ici en ce qu'il distinguait les états d'esprits ("bons en eux-mêmes) des objets causes de ces états d'esprits qui "conviennent" ; les sentiments appropriés devraient correspondre à un bon état d'esprit.

domaine de la science et de l'art il est évident que nous cherchons à nous abstraire du simple effet subjectif, que nous cherchons l'objectivité et donc essayons d'accorder toute la valeur à la situation ou état de fait en présence duquel nous nous trouvons. C'est pourquoi, en présence d'un chef d'œuvre ou d'une loi scientifique, celui qui oserait ne leur reconnaître aucune valeur parce qu'il "l'emmerde" et que donc il ne produise pas chez lui un bon état d'esprit, serait lui-même reconnu pour un être peu rationnel et donc sans grande valeur.

7.2 Exemples

Avoir reconnu que certaines situations de valeurs variables peuvent être accompagnées d'états d'esprits de valeur semblable, c'est avoir reconnu que la source de la valeur d'une situation ne peut être uniquement trouvée dans les états d'esprits et que donc, la valeur des situations n'est pas seulement subjective. Mais la question essentielle ici, est de savoir si cela s'applique aussi aux valeurs éthiques, c'est-à-dire de savoir si on peut juger de la valeur éthique des états de faits ou situations uniquement en tant que désirables – et donc en rapport avec nos états d'esprits – ou si on peut espérer avoir à ces valeurs le même rapport qu'avec ces objets de connaissance ou de contemplation. Pour examiner cette question Keynes donnera une série d'exemples par lesquels il tentera de démontrer qu'il y a des cas où la valeur éthique d'un état de fait est intrinsèque, c'est-à-dire que cet état est désirable pour lui-même.

Dans un tel problème, aucune preuve n'est possible. Il serait toujours facile de me répliquer que j'attache réellement de la valeur aux états de faits ou bien parce que je les conçois comme des moyens ou bien parce que je les considère comme des objets de contemplation. Je peux seulement dire que je suis conscient de ces causes possibles d'erreur et qu'il ne m'apparaît pas à moi-même que je suis trompé par elles ; mais je suis beaucoup moins convaincu que je ne suis pas trompé pour ce qui est de certains exemples que je donnerai, plutôt que dans le cas de certains autres.

Mais aussi, je suis convaincu que je ne suis pas trompé par la première cause d'erreur que j'ai identifiée mais je dois avouer que je peux être trompé par la seconde. Ce à quoi je dois ajouter que je ne crois pas qu'aucun état de fait dans lequel n'entre *aucun* élément de conscience puisse être désirable *ou* indésirable en lui-même. (*Ibid.*, p. 4)

S'il nous indique d'abord qu'il n'y a pas de preuves possibles, c'est évidemment parce qu'on ne peut jamais se trouver dans une situation où nous sommes privés d'états d'esprit (voir la fin de "Miscellanea ethica"). Cependant, il affirme qu'il est bien davantage certain de ne pas attribuer de valeurs aux états de faits parce qu'ils ne seraient que des moyens ; que parce qu'ils seraient des objets de contemplation : lorsqu'on affirme la valeur éthique d'une chose, nous n'affirmons justement pas que cette chose n'est qu'un moyen pour produire un bon état d'esprit (comme le pensent par exemple les utilitaristes) ; il est cependant moins sûr – et nous ne pouvons pas sur ce point terrasser le doute qui persiste – que nous ne trouvons pas bon un état de fait parce que le considérant d'un point de vue esthétique, ou contemplatif, il produit aussi un bon état d'esprit (et que nous jugeons que cet état d'esprit lui est approprié).

Les attributs ayant une valeur morale qui appartiennent aux états de faits mais non, dans tous les cas, aux états d'esprits qui les accompagnent pris isolément sont ceux qui sont désignés par les mots suivants : la beauté, l'harmonie, la justice, la tragédie, la vertu, la consistance, la vérité et leur contraire. Il examine ensuite chacun de ceux-ci en détails.

7.2.1 La justice

D'abord sur l'attribut de la justice, Keynes nous dit qu'ayant beaucoup discuté cette question dans les soirées de discussion précédentes, il n'en dira pas beaucoup de choses. Il affirme simplement qu'un état de fait dans lequel ceux qui sont bons

sont réduits à la misère est un état de fait injuste. De plus si l'état de malheur de ceux qui sont bons est directement causé par leur bonté, cet état de fait est d'autant plus injuste. Et il est injuste, même si, malgré leur état de malheur, les sentiments de ces êtres bons sont eux-mêmes bons. De la même façon, si ceux qui sont injustes sont les puissants, il y a une injustice dans l'état des faits indépendamment des effets derniers du pouvoir de ces hommes injustes, c'est-à-dire que la situation est injuste même si les hommes injustes pouvaient produire, par leur injustice, un monde meilleur. Ainsi, un monde injuste n'est pas injuste à cause des états d'esprits qu'il produit, il est injuste en soi bien qu'il y ait des états d'esprits impliqués (Voir "Paradise").

7.2.2 Le tragique

Il passe ensuite à la question de ce qui est tragique. Il affirme d'abord qu'un état de chose tragique n'est pas en lui-même quelque chose de désirable, bien que les sentiments des acteurs de la situation puissent être nobles et héroïques. En effet, on n'a qu'à penser par exemple au personnage d'Œdipe dont la noblesse et l'héroïsme sont éloquentes : il a su renoncer à sa famille (mais malheureusement adoptive) pour leur éviter la menace terrible qu'il représentait pour elle selon l'oracle de Delphes, il n'a pas laissé un étranger (qui malheureusement était son véritable père) pourtant accompagné d'une escorte lui interdire le passage, il a affronté le monstre qui menaçait Thèbes, le Sphinx, et a su résoudre ses énigmes, il s'est engagé à apaiser les Dieux pour sauver sa ville de la peste, il s'est engagé à venger la mort du roi restée impunie malgré que sa femme (mais malheureusement sa mère) le presse d'abandonner ses recherches. Jusqu'au bout, il a le courage de la vérité, de la lucidité, jusqu'à l'aveuglement, jusqu'à l'anéantissement de sa grandeur par les Dieux (qui poursuivaient à travers lui leur vengeance contre la lignée d'Atrée et Thyeste). Il est certain que le public qui s'identifie à Œdipe désire par-là même participer de sa noblesse d'âme ; mais cela ne signifie en rien que chacun désire connaître ce même destin tragique :

Je ne suis pas certain que toutes les situations tragiques soient mauvaises dans l'ensemble, quand tout a été pris en considération ou encore que la bonté des états d'esprits ne peut pas, quand elle est très grande, l'emporter sur le caractère mauvais de l'état de chose – parce que dans notre jugement dernier nous devons prendre en considération et les états d'esprits et l'état de fait. Je crois qu'il est possible d'imaginer deux états de faits, un qui est tragique ou injuste, et l'autre pas et dont les états d'esprits de chacun sont exactement de même valeur, et de croire que l'état de fait tragique est moins désirable que l'autre (*Ibid.*, p. 5-6).

On voit en effet que toutes les tragédies ne sont pas aussi cruelles. Si on pense par exemple au *Macbeth* de Shakespeare, il n'est pas certain que la mort du héros ne soit pas au fond une bonne chose : ce qui est cruel c'est que Macbeth devienne le jouet de son ambition bien que ce soit des sorcières qui l'aient aiguillonné et l'aient conseillé, bien que ce soit sa femme qu'il l'ait excité jusqu'à la folie, bien que ses premiers pas dans le monde du crime le forcent à s'y enfoncer davantage. Macbeth n'est pas, au fond, aveuglé par autre chose que lui-même et c'est pourquoi sa mort n'est pas injuste. Il est d'autres cas assez difficiles à trancher : Antigone nous inspire un tel état d'esprit que la situation tragique, sa condamnation à mort pour avoir désobéi à la loi, semble presque repoussée à l'arrière scène. D'ailleurs il semble bien qu'à l'origine de la littérature occidentale cette ambiguïté soit constituée d'un ressort dramatique : dans *l'Iliade*, Achille pleure son ami Patrocle mort au champ de bataille, alors que lui refuse de combattre parce qu'il est fâché contre Agamemnon ; mais la vengeance d'Achille qui nous émeut par la fidélité qu'elle implique est aussi contrebalancée par l'émotion suscitée par la mort d'Hector. On dirait que les Grecs ont inventé cette capacité de s'émouvoir tout autant de la mort des leurs (Patrocle) que de celle des autres (Hector) sans pour autant qu'ils regrettent leur victoire et donc aussi la vengeance d'Achille.

7.2.3 La vérité

Keynes passe ensuite à l'attribut "vrai" qui, nous dit-il, a déjà souvent fait l'objet de discussions dans la Société. Pour nous faire saisir que la question de la vérité n'est pas uniquement une question d'états d'esprit, il nous adresse une série de questions. "Y a-t-il quelque conséquence à ce que les gens avec qui nous sommes en amour ne soient pas ce que nous supposons qu'ils sont ?" (*Id.*) En effet il semble bien que nous distinguions par exemple entre moi-même qui pourrais aimer mon Jules même s'il est un être abject et le cas où, alors qu'il est un être abject mais que je ne le sais pas et que je l'aime parce que je l'imagine autrement qu'il est en réalité. Il poursuit : "Est-ce que ça importe si l'univers s'est mis systématiquement en place pour nous tromper?" Bien qu'on puisse penser que si nous ne découvrons jamais l'illusion, alors nous n'agirons ni ne sentirons jamais différemment puisque les illusions joueront pour nous le même rôle que les faits. Mais il faut encore nous demander : "Est-ce que l'illusion est alors sans conséquence ?" Il faut avouer que non, que si nous sommes dans l'erreur, même si nous le savons pas, cela n'est pas la même chose que d'être dans le vrai, cela n'a pas du tout la même valeur. En effet Keynes nous propose d'imaginer un instant que parmi les gens que nous rencontrons, la moitié serait des fantasmes et la moitié serait réels ; il y aurait évidemment une différence quant à la valeur de notre amour tout dépendant desquels nous élisons dans nos choix amoureux : si nous aimons les êtres réels nous dirions que nous aimons pour vrai, alors que si nous aimons les fantasmes, c'est de l'autosuggestion, nous sommes dans l'illusion.

7.2.4 L'harmonie et la consistance

La première remarque que fait Keynes quant aux attributs d'harmonieux et de consistant, c'est d'affirmer qu'ils sont d'un type beaucoup plus vague et général que les précédents ; ce sont l'ordre des événements, la sélection et l'agencement des états

de conscience à l'intérieur d'un même esprit ainsi que la diversité et l'unité de l'expérience. En effet, nous dit Keynes, il n'est pas indifférent pour nous, si nous considérons plusieurs états d'esprit déterminés de savoir de quelle façon il seront départagés entre différentes personnes et distribués dans le temps. Un état de fait qui nous amène à haïr ou à détester des gens avec lesquels nous nous entendions bien antérieurement, nous apparaît indésirable indépendamment des états d'esprit qui y sont impliqués. La plupart seront d'accord en effet pour reconnaître que la trahison que constitue l'infidélité de mon Jules avec ma meilleure amie produit une situation indésirable parce qu'inharmonieuse, inauthentique et cela non pas pour de simples questions d'états d'esprit – questions qui seraient purement psychologiques. Encore une fois pour indiquer comment l'attribut semble appartenir à la chose elle-même, Keynes nous demande de considérer deux situations amoureuses où la seule chose qui changerait serait le partenaire : il nous dit que si toutes les autres choses sont les mêmes, si les sentiments pris en eux-mêmes sont identiques, la consistance en amour semble quand même préférable. Il ajoute que, si tout le monde devait être amoureux de tout le monde, mais seulement pour une quinzaine de jours, le monde serait plutôt une affaire stupide (“ silly business ”) quels que soient les bons sentiments isolés qui puissent en découler. Ici s'exprime donc, l'électivité propre aux “ Bloomsburiens ”, c'est-à-dire que la valeur supérieure qu'ils accordent à un être (et qu'ils s'accordent tous entre eux) était une raison suffisante pour quitter quelqu'un et prendre quelqu'un d'autre comme amant ; la fidélité et l'amitié véritables étaient fondées, pour eux, comme pour les péripatéticiens (les disciples d'Aristote), sur cette valeur supérieure qu'ils estimaient posséder.¹

¹ Voir *Éthique à Nicomaque*, début du livre 8

7.2.5 La vertu

La vertu, quant à elle, pose d'autres types de problèmes. En effet, la première chose que nous remarquons, c'est que seuls des êtres humains peuvent être dits vertueux et que l'état de fait désirable, auquel réfère la vertu, est lié aux comportements humains exclusivement. En effet :

Ce n'est pas simplement à cause des états de conscience qu'ils sont vertueux. C'est un attribut de leur conduite considéré comme un tout, de l'unité organique composée de leurs états de conscience successifs. (Keynes 1910, p. 8)

En effet, la fidélité de Roméo et Juliette ou encore celle de Pénélope, l'ingéniosité d'Ulysse, le courage d'Hercule, la sagesse de Solon ou encore celle de Salomon, la charité du Christ (ce qui ne veut pas dire, comme nous l'avons vu, qu'il n'est pas égoïste!) ne sont effectivement pas des caractéristiques de leurs simples états d'esprit : ils sont un jugement général sur leur conduite et leurs états d'esprit considérés en rapport à la totalité de leur vie.

7.2.6 La beauté

Le dernier attribut examiné est celui de la beauté. Les états d'esprit pris séparément ou comme totalité semblent posséder une qualité distincte de la bonté au sens restreint. C'est de cette qualité, selon Keynes, avec laquelle nous tombons amoureux ; cette qualité serait donc ce qui engendre l'amour. Et il faut bien admettre que cette qualité est une qualité extérieure au sens où celui qui la possède ne perçoit pas toujours bien facilement qu'il la possède, alors qu'on saisit toujours directement la bonté d'un état d'esprit comme une qualité interne. D'ailleurs, ce n'est que celui qui possède l'état d'esprit qui peut bien voir, saisir, que cet état d'esprit est bon. Ici Keynes semble concevoir le beau de manière platonicienne : le beau est une idée réelle qui seule explique la naissance de l'amour. (Voir *Le Banquet*) Mais, si l'amour est amour du beau, l'amour n'est pas toujours connaissance du beau. L'homme peut

souvent se tromper car “ les yeux de l’esprit commencent à être perçants quand ceux du corps commencent à baisser ”.

7.3 Objectivité et intersubjectivité du jugement éthique

Cette série d’exemples établit, d’une manière assez concluante, qu’il est possible à des états de faits d’avoir une valeur intrinsèque qui n’est pas entièrement dérivée des états de conscience considérés isolément. En plus de penser que ces “ attributs ” sont désirables pour eux-mêmes, Keynes croit qu’un grand nombre de jugements moraux que nous posons ordinairement se rapportent à eux. Il insiste :

C’est en fait plus à ces choses qu’aux états d’esprit considérés isolément que notre sentiment d’approbation ou de condamnation se réfère instinctivement. Je ne pense pas que ces sentiments seraient aussi directs qu’ils paraissent l’être s’ils étaient fondés, en réalité, sur un calcul des effets sur les états d’esprit de l’état de chose en question et qu’ils étaient simplement détestés de la façon dont nous détestons la pluie qui nous trempe. (Keynes 1910, p. 9)

Ici Keynes semble se rapprocher, de manière inattendue, du naturalisme éthique de Rousseau. Il semble en effet supposer avec lui qu’indépendamment du développement de la raison, d’une manière presque instinctive, et donc pour ainsi dire naturelle, la conscience humaine juge moralement mais sans que ce jugement soit soumis à la volonté ni au raisonnement ; c’est comme si un jugement se produisait en nous, sans que nous puissions en décider par une perception directe du bien et du mal. C’est pourquoi la façon dont nous détestons le mal est essentiellement différente de la façon dont nous détestons la pluie : nous ne condamnons pas la pluie pour le mal qu’elle nous fait (nous ne jugeons pas mal le fait qu’elle nous trempe.). Keynes ajoute que bien qu’il soit difficile et rare qu’on puisse se faire une idée claire et distincte de l’état d’esprit de quelqu’un d’autre que nous, une telle idée est cependant

nécessaire pour que quelque jugement éthique que ce soit puisse être possible.¹ Il faut donc souligner qu'il reconnaît ici une dimension subjective nécessairement intrinsèque à la dimension éthique. Cependant il est évident que notre connaissance concerne davantage les relations extérieures entre les états de fait et les états d'esprit (particulièrement les nôtres) et que notre jugement se rapporte habituellement à la totalité de l'état de fait – qui comprend lui-même les états d'esprit dont nous avons une idée encore obscure et confuse et leurs relations extérieures que nous concevons beaucoup plus clairement.

Si nous ne tenons pas compte des relations extérieures et si nous conservions nos jugements sur la valeur intrinsèque uniquement pour les états d'esprit pris isolément, nous serions conduit, je le pense, beaucoup plus que nous le sommes présentement, à une forme d'égotisme.² (Keynes 1910, p. 10)

En effet, il faut admettre que, bien qu'il n'y ait pas une parfaite entente sur ce qui est beau, harmonieux, juste, tragique, consistant et vrai, les jugements que nous portons en fonction de ces attributs sont loin d'apparaître comme un pur champ de bataille où les égoïsmes s'affronteraient ; il semble que quand nous discutons de ces choses, nous nous entendons déjà pour admettre que nous devons essayer de nous entendre sur une réalité extérieure indépendante de notre simple état d'esprit. Par exemple, dire d'une chose qu'elle est belle c'est dire autre chose que de dire que sa perception me fait plaisir (ou produit un état d'esprit désirable).

Keynes admet qu'il est facile de répliquer à cette argumentation : si nous prenons en considération les relations extérieures et les circonstances entourant les

¹ Au fond, Rousseau ne disait pas autre chose quand il disait que “ toute la moralité de l'homme est dans son intention ”, c'est-à-dire que l'on ne peut juger de la bonté d'une action qu'en rapport avec l'intention avec laquelle elle a été faite ; le problème que ramène Keynes c'est comment nous pouvons nous faire une idée de l'intention de quelqu'un.

² Le terme égotisme est à l'origine, pour ainsi dire synonyme, d'égoïsme : il a été forgé sur l'anglais *egotism*, le terme a tendance à prendre au XXIème siècle le sens de culte du moi, narcissisme.

états de conscience, ce n'est que parce que celles-ci ne sont que des moyens qui engendrent comme fins de bons états d'esprit ou encore qui fournissent une indication d'une telle corrélation. Mais il réitère sa réponse : il croit que nos sentiments (ici d'approbation ou de condamnation) sont bien trop immédiats pour être expliqués de cette façon. Que nous ayons ou non le devoir d'avoir des sentiments envers les états de chose pris comme totalité organique, et même si ces sentiments ne sont que des produits de pensées confuses, il paraît évident à Keynes que la plupart des gens, en fait, ressentent les choses de cette façon. Qu'il en soit ainsi, l'histoire de la philosophie semble nous le démontrer : tous les systèmes d'éthique métaphysique se rapportent aux unités organiques ; alors que la plupart des autres systèmes s'en occupent visiblement.

Si cette façon de voir est fausse, c'est-à-dire si nous sommes dans l'erreur lorsque nous attribuons une valeur intrinsèque à un état de fait considéré comme un tout, alors, nous dit Keynes, nous sommes dans le même type d'erreur lorsque nous attribuons une valeur intrinsèque à un bel objet. Quoi qu'il en soit, il faut dire que nous devons tenter d'amener à l'existence de générer, au sens propre, un bon état de fait. Et que pour en juger correctement nous ne pouvons fonder notre approbation ou notre condamnation seulement sur notre conscience isolée.

Si un bon état de fait est seulement utile, il est utile de la même façon qu'un poème ou qu'une toile l'est et non de la façon dont un stylo ou une brosse le sont ; et nous pouvons juger de sa valeur absolument indépendamment de son utilité actuelle, de la même façon que nous pouvons juger absolument de la valeur d'un poème ou d'une toile. Mais je pense que je vais encore plus loin que cela et que je soutiens que la valeur intrinsèque est éthique. Il y a des états de fait qui doivent exister plutôt que d'autres, indépendamment de leur influence sur l'expérience.

Cette finale rappelle encore une fois Rousseau ou un Rousseau revisité par Kant. Rousseau en effet nous a souvent raconté que les heureux hasards ou malencontreux événements de son

existence n'avaient pas de véritables rapports avec son jugement éthique. Il soutenait que ce qui devait être n'était pas en rapport avec sa fortune :

Je sentois pour ainsi dire en moi le contrepoids de ma destinée, j'allois me consoler des mes peines dans la m[ême] solitude où je versois des larmes quand j'étois heureux. En cherchant le principe de cette force cachée qui balançait ainsi l'empire de mes passions je trouvai qu'il venoit d'un jugement secret que je portois sans y penser sur les actions de ma vie et sur les objets de mes désirs. [...] Je crus sentir en moi un germe de bonté qui me dédomageoit de la mauvaise fortune et un germe de grandeur qui m'élevoit au dessus de la bonne ; je vis que c'est en vain qu'on cherche au loin son bonheur quand on néglige de le cultiver en soi même ; car il a beau venir du dehors, il ne peut se rendre sensible qu'autant qu'il trouve au dedans une ame propre à le goûter.¹

On retrouve donc ici une distinction qui apparaissait déjà dans “ Paradise ” : en effet, le paradis était posé comme lieu produisant nécessairement une bonne expérience ou un bon état d'esprit ; cependant, il n'était pas lui-même considéré bon, mais seulement comme la bonne récompense pour les bonnes personnes. Alors qu'il serait un encouragement pernicieux pour les mauvaises gens – ce que le monde dans lequel nous vivons semble être, par trop souvent...

¹ Rousseau, Lettres morales in *Œuvres complètes*, bibliothèque la Pléiade, Paris, Gallimard, p. 1102.

TROISIÈME PARTIE

L'EVOLUTION DE LA PENSÉE DE KEYNES

ET SES CRITIQUES

CHAPITRE VIII

LA PENSÉE DE KEYNES : UNITÉ SYSTÉMATIQUE OU UNITÉ D'ORIENTATION

Après avoir analysé les textes de jeunesse concernant principalement les problèmes éthiques, nous allons maintenant tenter de voir comment on peut rattacher ces textes à la pensée économique ultérieure de Keynes. Le premier problème qui se pose est celui de savoir s'il y a une véritable unité de la pensée keynésienne ou si celle-ci est faite de ruptures. Si, comme nous le faisons, on opte pour la théorie de l'unité, en accord avec de nombreux commentateurs, le problème n'est pas pour autant résolu puisqu'il faut dès lors préciser en quel sens nous entendons cette unité : certains, comme Fitzgibbons, pensent cette unité comme un système d'idées cohérent et logique qui traverse toute l'œuvre de Keynes alors que d'autres, comme Davis, la pensent comme direction de pensée qui se transforme conséquemment en développement de la recherche et de l'expérience.

Par exemple Athol Fitzgibbons (1988) soutient qu'il y a une structure constante de la pensée de Keynes qui demeure à travers le temps mais qui est fort difficile à comprendre parce qu'elle se rattache entre autres à des éléments prémodernes de la conception du sujet. Il explique que c'est pour cette raison que la théorie économique de Keynes, telle qu'elle apparaît dans la *Théorie générale* a pu paraître incohérente (et qu'on a voulu la formaliser, la corriger ou la rejeter) à tous ceux qui ne l'ont pas interprétée à la lumière de sa pensée éthique, politique et de sa conception des probabilités. Il faut comprendre, nous dit-il, que pour Keynes

l'économie demeure une “ technique de pensée ”, une méthode, mais que celle-ci ne prend tout son sens que dans son rapport à la morale. Il ne faut pas se perdre, pour lui, dans des théories trop abstraites, pour être capable de cerner la réalité probabiliste du monde dans lequel nous vivons, ni dans des théories trop matérialistes pour véhiculer des valeurs traditionnelles, des idéaux auxquels l'essence de notre vie humaine doit se rattacher.

Par ailleurs, John Davis voit plutôt l'unité de la pensée keynésienne comme le développement d'une interrogation. Pour lui, la philosophie tardive de Keynes n'est pas la même que celle de sa jeunesse. Cependant, cette dernière philosophie est difficile à saisir puisque Keynes n'a plus, après cette période de jeunesse que nous avons étudiée, écrit d'essais proprement philosophiques. C'est d'ailleurs un des problèmes que Davis traite avec beaucoup d'attention, c'est-à-dire la traduction d'idées philosophiques en idées économiques et ce réciproquement. Ce qu'il constate, c'est que l'économie demeure bien pour Keynes une branche de la philosophie morale mais que sa conception de la morale s'est beaucoup transformée à partir des réponses et critiques que les théoriciens de l'éthique émotiviste ont apportées à l'intuitionnisme de Moore, qu'il acceptait à ses débuts.

8.1 L'unité de la pensée de Keynes comme système constant à travers toute son œuvre

Si nous suivons Athol Fitzgibbons et tentons de saisir la dimension pré-moderne de la pensée de Keynes, nous nous référerons d'abord à sa conception des probabilités. Dans son *Treatise on Probability* publié en 1921, mais dont il avait commencé à élaborer les idées et le contenu à partir de 1905, il cite, dès la préface, les auteurs qui l'ont particulièrement influencé :

On peut percevoir que j'ai été beaucoup influencé par W. E. Johnson, G. E. Moore et Bertrand Russell, ce qui veut dire par Cambridge, qui, avec une grande dette aux écrivains de l'Europe, continue encore dans la lignée directe de la tradition anglaise de

Locke et Berkeley, et Hume, de Mill et Sidgwick, qui, malgré les divergences entre leurs doctrines ont en commun une préférence pour les questions de faits et qui ont conçu leur champ de recherche davantage comme un domaine de la science que de l'imagination créative, écrivains prosaïques espérant être compris. (*CW*, VIII, p. XXV)

Au premier abord, Keynes semble donc se poser dans la parfaite continuité de la tradition moderne anglo-saxonne. Mais il faut y regarder de plus près. Considérons d'abord son rapport à la tradition empiriste. De John Locke, il reprend la distinction, héritée d'Aristote à travers le Moyen Âge, entre substance et attribut ; cependant, si celui-ci considérait que "rien n'entre dans l'esprit qui ne soit d'abord passé par les sens", que sans expérience l'âme était une *tabula rasa*, Keynes rejette catégoriquement cette idée, se ralliant à la tradition idéaliste platonicienne (on le verra pour l'éthique, il croit que nous pouvons saisir directement, intuitionner le bien). De David Hume, il adopte cette identification, faite dans le *Traité de la nature humaine* (Hume 1740), entre la structure logique des énoncés probabilistes et celle des énoncés éthiques, mais il s'en démarque nettement par le fait que cette même structure ne discrédite pas pour lui la valeur de vérité de ce type d'énoncé. Si Hume demeure sceptique en face des énoncés moraux et probables et qu'il ne garde sa foi que pour la science théorique (c'est-à-dire pour lui mathématique), pour Keynes, au contraire, probabilité et moralité sont les fondements de notre vie réelle et la science théorique n'a pas le privilège de la vérité.

Pour mieux comprendre cette critique de Hume et de Locke, qui ramène Keynes, selon Fitzgibbons, à une position pré-moderne, il faut examiner plus en détails la théorie des probabilités que celui-ci développe. Keynes soutient d'abord que dans beaucoup plus de cas qu'il ne l'a été reconnu, la probabilité d'un événement ne peut être déterminée que dans un acte de jugement. En affirmant cela il ne rejette pas complètement la mathématisation des probabilités mais sa critique veut davantage faire voir que l'école mathématique, en s'en tenant à ce qui est calculable indépendamment de la signification, demeure superficielle malgré sa précision. Elle construit une incapacité de juger, ce qu'il appelle "principe d'indifférence" (*CW*, VIII, p. 55). Ce principe, soutient Keynes, est logiquement inconsistant et sa validité a un champ limité à peu près à celui des jeux de hasard. En effet, ce que calculent les probabilités statistiques est aussi peu probable que la situation d'un âne de

Buridan qui a exactement autant soif que faim et qui se trouve exactement à la même distance de l'auge et de l'abreuvoir. Cette critique, on la retrouve encore vingt ans plus tard, dans la *Théorie générale* où Keynes traite “d'absurdité” les probabilités conçues comme mathématiquement égales.

Pour reconstruire la genèse de cette idée de probabilité chez Keynes, on peut se référer à l'un de ses textes inédits, “Ethics in Relation to Conduct”. Comme nous l'avons vu, dans son texte, Keynes remet en question la façon de voir qui repose sur une conception empirique et mathématique des probabilités qui ne calcule les effets d'une action future qu'à partir de la recension la plus complète possible des expériences passées, un peu comme si on prédisait déductivement qu'une pièce de monnaie va tomber du côté “pile” puisqu'elle est tombée le coup d'avant sur le côté “face” et que celle-ci a exactement autant de chance de tomber du côté “pile” que du côté “face”. Keynes fait remarquer que l'expérience passée ne nous accorde habituellement que fort peu d'aide quant il s'agit d'expliquer les événements qui adviennent et qu'on peut donc rarement tirer profit des règles de conduite du sens commun qui se réfèrent au passé. Pour décrire correctement la bonne action ou bonne conduite, il faudrait donc, nous dit Keynes, développer une autre approche des probabilités, une approche logique qui examine le statut des évidences plutôt que des fréquences (Keynes 1904, p. 3a et 3b).

Dans son *Treatise on Probability* Keynes précise que ce n'est pas tellement son désaccord avec l'école de Laplace (probabilité mathématique ou statistique) qui est fondamental que celui avec Hume (*CW*, VIII, p. 55). Hume soutenait que toute connaissance simplement probable est invalide ; pour lui, seule la connaissance contenue dans des théories logiques et mathématiques a une véritable validité. C'est d'ailleurs pour éviter les effets de ce scepticisme de Hume que les statisticiens ont essayé de faire entrer les probabilités dans le carcan mathématique pour ainsi leur donner quelque apparence de science (*Ibid.*, p. XXV). Mais Keynes, au chapitre trois de son *Treatise* intitulé “The measurement of probabilities”, nous dit que la plupart des probabilités ne sont pas quantifiables (*Ibid.*, p. 32). Par exemple, de nombreuses probabilités ne peuvent être mesurées : nous ne pouvons mesurer la probabilité de gagner un concours de beauté à l'aulne du goût personnel du jury. S'il met

ainsi l'accent sur la question des probabilités non quantifiables, ce n'est pas dans l'intention de montrer la difficulté ou l'impossibilité de juger mais au contraire pour faire voir le pouvoir de l'esprit humain. En effet l'esprit, nous dit-il, semble avoir une faculté de juger directement (*Ibid.*, p. 76) ; cela, il le concevait, dès sa lecture des *Principia Ethica* de Moore, comme intuition, c'est-à-dire connaissance directe, du bien. Cette faculté de juger directement, Keynes en trouve une indication dans l'analogie entre probabilité et similarité. En effet la similitude entre deux objets peut parfois être quantifiée (rapport de poids, de grosseur) mais bien souvent cette similitude peut parfaitement être reconnue sans qu'elle ne puisse être quantifiée (*Ibid.*, p. 39). On peut donc poser que la similitude est à l'identité ce que la probabilité est à l'inférence logique : dans chacun des cas l'esprit s'appuie sur une *intuition* dont l'expérience lui suggère qu'elle est *rationnelle*.¹

La théorie du *Treatise on Probability* se présente comme une partie de la logique : de même que la logique déductive s'occupe de déterminer les déductions justes et celles qui sont fausses, la logique du probable s'occupe quant à elle de déterminer les relations entre connaissance, ignorance et croyances rationnelles. Ce n'est pas une logique subjective comme on l'a souvent cru, car elle traite des fondements objectifs de nos croyances. Cette théorie logique des probabilités constitue une sévère critique de la représentation moderne de la méthode et de la connaissance scientifiques, car elle ne considère celles-ci qu'à l'intérieur du domaine probable : le savoir absolu ou parfait, le savoir véritablement et évidemment vrai, nous demeure, quant à lui, interdit bien que nous en possédions l'intuition. Ce faisant Keynes revient à l'interprétation commune (ou du sens commun) des probabilités et rejette sa compréhension scientifique.

Mais revenons à Hume et plus particulièrement à sa conception du sujet connaissant. Celui-ci croit que l'esprit d'un sujet est traversé d'un flot de sensations d'une inconcevable rapidité et dans un perpétuel mouvement ; de cela il conclut que c'est l'imagination qui, fécondée par l'expérience, engendre des habitudes d'associations sur lesquelles se fondent la majeure partie de nos jugements. Ces derniers ne sont, la plupart du temps, que des

¹ Le tableau qu'on retrouve dans "Miscellanea Ethica" semble aussi pouvoir être compris dans ce sens, c'est-à-dire comme une conception de la réalité d'abord quantifiable et dont la quantification est

jugements de valeur ou de probabilité sans véritable validité puisqu'ils ne reposent que sur des conventions (habitudes de l'imagination). En général donc, et plus particulièrement pour les domaines des probabilités, de la causalité, de l'esthétique et de la philosophie pratique (éthique et politique), Hume veut montrer que le rôle de la raison est beaucoup plus restreint qu'on ne voudrait le croire : c'est le "sens commun" qui est en jeu, donc des conventions engendrées dans l'imagination. Pour Keynes, la tâche est bien plus de montrer que la raison doit avoir un plus grand rôle que celui qu'on ne lui accorde ordinairement, qu'elle doit opérer même dans les domaines de l'incertitude. Pour ce faire, il devra montrer comment la raison et l'irrationnel s'articulent l'un à l'autre, travail qu'il ne complètera qu'avec l'élaboration de la *Théorie générale*.

Par ailleurs, Hume fut le premier à formuler la distinction entre savoir positif et savoir normatif c'est-à-dire à distinguer le jugement fondé sur la connaissance, sur ce qui est certain, du jugement basé sur l'imagination et qui ne fait qu'exprimer une convention ou le "common sense". Bien que Keynes soit d'accord avec Hume pour mettre dans la même catégorie normative les jugements de probabilité et les jugements de valeur, cependant, selon lui, ceux-ci peuvent être valides ou positifs. En effet le divorce du positif et du normatif chez Hume oblige à une curieuse (pour ne pas dire impossible) théorie de l'action. L'homme d'action, l'homme politique, puisqu'il œuvre uniquement dans le domaine du normatif, ne pourrait jamais rien exprimer de vrai (ce qui semble bien être le fait de beaucoup de nos dirigeants !). Mais l'homme de science pour sa part, s'il n'abandonne pas dans sa vie pratique le scepticisme que lui commande sa vie professionnelle, ne pourrait jamais vraiment se décider par exemple à prendre le train pour vraiment se rendre à son véritable travail. Ce divorce entre vérité et action, entre normativité et positivité, Keynes le remet en question (voir Hume 1740, p. 356-367). Cette dichotomie de l'esprit, cette division et cette ambivalence chez notre homme de science sont, selon Keynes, caractéristique de Hume dont le scepticisme va trop loin (*CW*, VIII, p. 55). En effet ce dernier croit que la causalité n'a aucun sens objectif en dehors de la théorie (c'est-à-dire qu'elle n'existe que comme un rapport entre des propositions ou des représentations, mais non comme un rapport dans la

sans classe. C'est d'ailleurs, comme nous l'avions indiqué, la lecture de O'Donnell 1989, p. 61-62.

réalité entre les choses réelles). Ainsi nous ne saurions jamais, de ce point de vue, ce qui arrive véritablement dans le monde mais seulement ce que la théorie nous dit qu'il y arrive.

Pour contrer cet excès de scepticisme, Keynes revient à Locke chez qui il trouve une distinction entre deux sens différents de la causalité que Hume aurait confondus. Selon l'un de ces sens, les objets n'ont entre eux aucune relation propre, bien qu'ils aient des relations partielles que l'on peut parfois découvrir. L'autre sens de la causalité postule que les objets ont des relations d'interdépendances strictes mais que celles-ci ne nous sont pas accessibles (création).¹ Ainsi on peut d'ailleurs affirmer que l'on ne connaît jamais véritablement les causes réelles des choses mais seulement leurs causes probables. Keynes est d'accord et c'est sur cette base qu'il développera sa théorie de la causalité qui nous permettra de mieux saisir sa conception du jugement et des probabilités. En effet, Keynes reprend aux philosophes médiévaux, auxquels Locke lui-même avait repris cette distinction, la différence entre *causa essendi* (cause essentielle, c'est-à-dire cause réelle de l'être réel inconnaissable) et *causa cognoscendi* (cause connaissable, c'est-à-dire loi scientifique ou savoir commun du monde). Selon lui, à part dans un nombre fort restreint de sciences, la plupart du temps nous ne connaissons jamais les véritables causes des choses mais seulement leur *causa cognoscendi*, c'est-à-dire ce qui est cause selon notre hypothèse théorique (ce qui n'est pas une cause au sens strict c'est-à-dire cause productrice) (Voir Carabelli in Lawson et Pesaran 1985, p. 154).

En effet, dans notre façon d'aborder le monde, nous ne percevons qu'une surface sur laquelle nous apparaissent des événements beaucoup trop complexes pour être compris à partir de leurs éléments atomiques. Keynes accepte d'ailleurs cette vision de l'univers physique atomique que nous présente Locke. D'ailleurs cet atomisme, parce qu'il suppose qu'il y a une quantité limitée de particules atomiques, nous amène à croire en certaines régularités de l'univers, c'est-à-dire à croire qu'il n'y a pas un nombre infini de possibilités. La variété limitée des atomes est la condition nécessaire de la similitude entre les choses.

¹ Voir Locke, John, 1943 Livre II, Chapitre XXVI et Livre IV, chapitres X à XII, reproduction de l'édition française de 1755 ; l'auteur distingue en effet ces causes qui peuvent nous être connues parce qu'elles génèrent des effets décomposables, partiels, perceptibles, des causes inconnaissables parce qu'elles sont à l'origine des substances. Ainsi nous pouvons connaître que la chaleur est cause de la liquéfaction de la cire (génération) mais non la cause de l'existence en Dieu.

Mais comme la connaissance du monde se fonde ou prend sa source dans des structures (“patterns”) de l’esprit, la connaissance s’avère toujours probable et imparfaite. Nos idées ne sont jamais identiques aux choses dont elles sont les idées.

Quand nous reconnaissons que la majeure partie de notre savoir est simplement probable, nous reconnaissons aussi que nous ne savons jamais quand les conditions “pertinentes” de deux expérimentations scientifiques sont effectivement les mêmes. Pour déterminer si oui ou non il y a des différences essentielles entre les conditions d’expérimentation d’une hypothèse, nous devons formuler un jugement de similitude qui reconnaît que les conditions sont semblables bien qu’elles ne puissent être identiques. Toute connaissance se fonde donc sur le jugement et la science ne nous mène jamais qu’à des vérités conçues comme le plus probable. La connaissance scientifique apparaît, de ce point de vue, aussi limitée que tout autre forme de connaissance et donc beaucoup plus limitée que ce qu’on a l’habitude de penser.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que, même si Keynes reprend la distinction des deux sens de la causalité de Locke, il n’endosse pas son empirisme. Si pour Locke nous construisons des analogies à partir de déductions probabilistes fondées sur l’expérience, pour Keynes la connaissance probable, qui est la connaissance du monde dans sa généralité, ne dérive pas seulement de l’expérience mais provient aussi de l’entendement :

La plus importante classe de choses avec laquelle nous avons une relation directe sont nos sensations, qui peuvent être dites expérimentées, les idées de significations à propos desquelles nous avons des pensées qui peuvent être dites comprises, et les faits de ce qui est caractéristique ou les relations entre “sense-data” ou signification dont on peut dire qu’on les perçoit ; - expérience, compréhension et perception étant les trois formes de l’expérience directe. (*CW*, VIII, p. 12)

Keynes soutient donc la réalité indépendante des concepts qui ne sont donc pas simplement produit de l’expérience ; il va même jusqu’à faire l’hypothèse, dans le *Traité* qu’ils sont innés (*Ibid.*, p. 15). Cependant, il ne met pas sur le même pied d’égalité le concept de bien et celui de vert par exemple. En effet pour Keynes, comme chez Platon, ce qui distingue l’amour, la vérité et la beauté, du simple mobilier c’est qu’il faut avoir l’intuition de la chose (vérité), de

la vertu de cette chose (beauté) et le désir de réaliser cette intuition (amour) pour qu'elle puisse exister ; on voit donc bien que les uns sont premiers puisqu'ils permettent de produire les autres. Cet aspect idéaliste de sa pensée est peut-être ce que Keynes lui-même percevait le moins bien lorsque, par exemple, dans la préface du *Treatise* (que nous avons déjà citée), il explicite ses influences comme s'il se situait dans la parfaite continuité de cette tradition britannique. Pourtant, cette tradition s'entendait assez bien pour fonder la science sur la logique et les mathématiques, alors que Keynes soutient qu'elle n'est fondée que sur l'analogie. Bien plus, Keynes soutient, malgré l'opposition du positif et du normatif à laquelle adhèrent presque tous les auteurs, que l'intuition et le jugement sont les guides ultimes tant de l'action que de la connaissance.

Le Treatise et la *Théorie générale*, à quinze ans d'intervalle, ont en commun certains problèmes directeurs, entre autres celui de l'incertitude et la possibilité de déterminer des décisions rationnelles dans des conditions d'incertitude. À ce problème Hume répondait qu'en effet, il n'y avait pas dans ces cas de décisions rationnelles seulement la possibilité d'user de son "common sense". Keynes croit, selon Fitzgibbons, encore dans le *Treatise*, qu'on peut rendre rationnelles ces décisions, ce qui lui permet d'identifier le *Treatise* comme un ouvrage de jeunesse puisque, comme Keynes le dit lui-même dans "My Early Beliefs", plus tard, il ne croira plus en la parfaite rationalité du comportement humain. D'ailleurs la *Théorie générale* assume bien davantage l'irrationalité humaine et de ce fait, concède du terrain à Hume. La tendance de Keynes à devenir toujours plus sceptique quant à l'importance de la raison dans la détermination du comportement humain est le seul changement important que l'on puisse constater dans l'épanouissement de sa pensée et que reconnaît notre commentateur. On ne peut ici que supposer, entre autres, que la lecture de Freud y est pour quelque chose. Keynes ne reniera pas pour autant ses idéaux de jeunesse, seulement il en arrivera à croire qu'il est difficile et rare d'avoir des intuitions valides ; ainsi il semblerait qu'il ne remette pas en question l'essence de son *Treatise* qui consiste dans la tentative de déterminer la possibilité d'un jugement de probabilité logique.

Fitzgibbons nous rappelle que Keynes pose l'économie, mais aussi la politique, comme des servantes (*ancilla*) de la science morale. D'ailleurs dans "My

Early Beliefs” Keynes décrit sa propre évolution en référence à l'oeuvre de Platon : “ Nous existions dans le monde des *Dialogues* de Platon ; nous n’avions pas atteint *La République* et n’avions pas touché *Les Lois* ” (*CW*, X, p. 445). On pourrait comprendre cette phrase de la façon suivante : les *Dialogues* se présentent comme une recherche, une investigation de la nature de l'idéal et de la vertu ; Keynes et ses amis en faisaient tout autant à l'époque de ses “early beliefs” sans comprendre encore la nécessité de déterminer un idéal politique (comme Platon le fait dans la *République*). Keynes élaborera bientôt cet idéal et à partir de ce dernier il tentera de déterminer les meilleures stratégies pour approcher la réalisation de cet idéal. La *Théorie générale* apparaît ainsi comme jouant le même rôle que les *Lois* dans l'oeuvre de Platon.

Nous l'avons vu, dès 1905, dans le texte *Miscellanea Ethica*, Keynes abordait “ la difficile question du fondement probable de l'action et la curieuse relation entre “ probable ” et “ doit ” (Keynes 1905, p. 9). Entre autres choses, l'éthique pratique dont il est ici question doit aborder des questions telles que la détermination de la “ nature de la valeur et de la vertu ” ainsi que “ la théorie et les méthodes de la politique ” (*id.*). Ce texte, qui constitue un travail préliminaire à partir duquel s'élaborera la question du *Traité de probabilité*, pose déjà que dans le domaine des probabilités, qui est l'étoffe même dont le monde est tissé, la relation entre les faits et les valeurs doit être rétablie : il faut se demander d'un point de vue critique quelle relation il y a entre ce qui est probablement et ce qui probablement doit être. Comme on l'a déjà dit, Keynes établit un parallèle entre le raisonnement éthique et le raisonnement probabiliste mais, contrairement à Hume qui n'identifie ces deux types de raisonnement que pour mieux montrer qu'ils ne sont pas conformes aux règles de l'inférence logique, et qu'ils sont donc des sous-raisonnements. Il soutient que, si on peut montrer que le savoir probabiliste non-démonstrable possède une validité, on doit étendre cette validité à l'éthique :

Dans la plupart des branches de la logique, telle que la théorie du syllogisme ou la géométrie de l'espace idéal, tous les arguments atteignent à une certitude démonstrative. Il revendiquent être concluants. Mais beaucoup d'autres arguments sont rationnels et revendiquent quelque poids sans prétendre à la certitude. En métaphysique, en sciences et dans la conduite la plupart des arguments sur lesquels nous fondons nos croyances rationnelles sont, nous l'admettons, non concluants à un degré plus ou moindre. Ainsi, pour traiter philosophiquement de ces branches du savoir, nous avons besoin de l'étude des probabilités. (*CW*, VIII, p. 3)

Si le savoir probable possède une validité cela ne peut-être que sur la base d'une logique non-démonstrative et d'une intuition rationnelle, pense Keynes. Si sa théorie des probabilités n'essaie pas de nous dire ce qui est absolument vrai, sa théorie de l'éthique rationnelle n'essayera pas davantage de nous indiquer notre devoir absolu, ce que la tradition appelait les impératifs moraux. Si on laisse de côté la méthode démonstrative, on peut quand même penser qu'il existe, devant un choix à faire, quelque raison de préférer l'une des branches de l'alternative à l'autre (*ibid.*, p. 266) de la même façon que les probabilités ne nous mènent à rien d'autre qu'aux probabilités (et non à la vérité). Il faut penser que la théorie rationnelle de l'éthique fait de même avec la notion de devoir : elle nous indique ce que nous devrions vouloir et non ce qui produira les meilleurs résultats, elle n'a que sa moralité qui la recommande. De ce point de vue, Keynes est très proche de l'ancienne doctrine (médiévale) de la loi naturelle selon laquelle accomplir son devoir, conçu comme une action rationnelle, c'est être vertueux, c'est bien faire ce pourquoi l'on est fait et c'est la façon la meilleure pour un être raisonnable d'exprimer sa raison dans un monde d'incertitude.

En effet les sciences sociales modernes ont commencé, selon Fitzgibbons, par le rejet de l'idée de loi naturelle et Bentham et Hume, que Keynes voit comme les fondateurs de l'éthique moderne et de l'utilitarisme, ont tous les deux attaqué ce vieux système. Plutôt que de voir la vertu et le devoir comme des expressions de l'être humain rationnel, ils soutiennent que les systèmes éthiques sont sous-rationnels et qu'il n'y a aucune relation logique entre ce qui est et ce qui devrait être :

...l'origine divine et la voix absolue du devoir a fait place au calcul de l'utilité. Dans les mains de Locke et de Hume, ces doctrines ont

fondé l'individualisme. Ils ont tassé des droits supposés dans l'individu, la nouvelle éthique n'étant rien d'autre que l'étude scientifique des conséquences de l'amour de soi rationnel, mis l'individu à la place centrale. " Le seul effort que requiert la vertu " dit Hume " est celui que demande un juste calcul et une préférence constante du plus grand bonheur " (*CW*, IX, p. 272).

Keynes veut réhabiliter la notion de devoir en montrant comment, à travers la logique des probabilités, celui-ci doit être intuitionné, en accord avec les circonstances.

Keynes affirme dans "Miscellanea Ethica" que la nature morte et inanimée n'a aucune valeur morale et notre devoir devient ainsi clair : s'il faut promouvoir le plus grand bien du plus grand nombre d'individus, il faut alors tenter de produire le plus grand nombre de bons états d'esprit. De ce point de vue, il devient évident que Keynes considère que le bien n'est pas une qualité qui existe objectivement (au sens où il existerait indépendamment des sujets), mais qu'au contraire le bien n'existe qu'intimement lié et uniquement en rapport avec le sentiment du bien ("good feelings") d'individus. Cependant Keynes évite ici aussi de sombrer dans le relativisme ou l'individualisme en ce que ce sentiment de bien doit être "adéquat" ("fit") à son objet et non simplement le fruit du hasard.

De la même façon que dans le texte "Ethics in Relation to Conduct", Keynes avait pensé les relations de probabilité objectives (mais non pas fondées sur la recension des expériences passées mais davantage sur les relations logiques entre les évidences et les conclusions), dans "Miscellanea Ethica", bien qu'il soutienne que la bonté a de toute évidence une dimension subjective (puisqu'elle ne peut exister indépendamment de l'expérience individuelle), il ne la conçoit pas pour autant comme purement relative aux individus. Il s'en explique dans la conclusion de sa critique de l'unité organique. Il reconnaît que comme l'idée adéquate à l'objet, l'émotion appropriée à quelque sensation dépend en partie de l'histoire et de la nature de l'individu qui sent. Ainsi ce n'est pas la relation empirique et factuelle

entre le sentiment et l'objet qui permet à un sujet de juger de son devoir mais la relation, qu'il juge (sur des bases rationnelles) qu'il devrait y avoir entre le sentiment et l'objet, qui lui permet de déterminer ce qu'il serait bien de faire. Ainsi Keynes évite le relativisme et le subjectivisme éthique sans pour autant tomber dans une vision réaliste et objectiviste du bien, comme Moore le faisait. En effet, bien qu'il ne nie pas qu'il doit exister des choses en dehors du fait que des individus en font l'expérience, il affirme cependant que notre détermination ("characterisation") de ce qui existe est inévitablement dépendante de notre expérience. L'avantage de cette façon de voir c'est que, en gardant à l'intuition une dimension subjective, on peut expliquer nos erreurs de jugement : en distinguant entre ce qu'un individu pense et sent actuellement et ce qu'il devrait penser et sentir, on peut comprendre qu'un individu malheureusement influencé par sa nature et son histoire propre se trompe dans l'appréhension de ce qu'est le bien, de même qu'il pourrait se tromper quant à ce qui est probable. Cette compréhension de l'origine de l'erreur relativement aux jugements moraux était impossible à partir du point de vue de Moore et d'ailleurs, elle était totalement absente de son oeuvre.

Cependant si Keynes n'est pas du tout d'accord avec Moore sur la façon dont on doit se conduire, sur la détermination de nos devoirs, il demeurera toujours fidèle à ce qu'il appelle "sa religion". Ce qui vaut par soi-même, qui a une valeur intrinsèque et qui est l'objet approprié de la communion et de la contemplation, ce sera toujours pour lui "la personne aimée, la beauté, la vérité" (*CW*, X, p. 436). En effet, beaucoup plus tard, dans "My Early Beliefs", quand il reviendra sur cette période de sa formation, c'est principalement sur cet aspect de la pensée de Moore (sa religion) qu'il insistera, sur le jugement positif qu'il porte toujours sur elle et sur les bienfaits qu'elle a apportés à son groupe d'amis :

Il me semble, lorsque je regarde le passé, qu'il était très bon de grandir dans la religion qui était alors la nôtre. Elle demeure plus

près de la vérité qu'aucune autre que je connais avec beaucoup moins de questions extérieures et impertinentes et elle n'a rien dont on peut avoir honte ; aussi, c'est un réconfort aujourd'hui d'être capable d'écarter avec une bonne conscience le calcul et la mesure et devoir pour savoir précisément ce que quelqu'un veut dire et ce qu'il ressent. C'était un air bien plus pur et plus frais que celui qui circulait chez Freud et Marx. (*CW*, X, p. 442)

Keynes sera toujours reconnaissant à Moore de l'avoir sauvé de la tradition utilitariste benthamienne et de ses prolongements chez Marx. S'il constate avec le recul (*My Early Beliefs* est écrit en 1938) qu'à cette époque il n'était pas assez conscient du caractère irrationnel des comportements humains (il exprime la chose en écrivant qu'ils étaient pré-freudiens) et qu'il manquait de circonspection dans ses jugements à l'emporte pièce contre les conventions, il continuera d'adhérer aux valeurs que cette première réflexion philosophique approfondie sur l'éthique lui aura révélées. Ce sont ces valeurs que sa conception de la politique et de l'économie essaieront de faire triompher.

Nous avons dans cette section nettement insisté, avec Fitzgibbons, sur les éléments pré-modernes de la pensée de Keynes ; cela ne veut pas dire que celui-ci considère cette période comme nulle et non avenue, comme une erreur des historiens et des penseurs. Au contraire, il voit dans cette modernité une possibilité d'avenir. Mais si cette période est porteuse d'avenir, c'est d'abord et avant tout pour lui à cause des développements et transformations économiques qui s'y sont produits. Ce qui caractérise en effet, pour lui, la période moderne, ce sont les progrès techniques, la formation d'un capital à une échelle jusque là jamais imaginée, conséquence de la conjonction de la créativité et de l'épargne, et le grand épanouissement de l'activité économique.

Les grands progrès de la modernité, ce ne seraient donc pas, par exemple, les droits de l'homme. Le développement économique est porteur d'avenir au sens fort, parce que pour Keynes il permettra à un plus grand nombre d'êtres humains d'avoir d'autres préoccupations que celle de leur subsistance, il leur permettra de s'occuper de l'essentiel, de la question du

sens de leur existence et des valeurs supérieures qui s’y rattachent. De ce point de vue, son texte de 1930, “Perspectives économiques pour nos petits enfants”, est plus que significatif : en prenant une vaste perspective historique comprenant la période entre 2000 av. J. – C. et le XVIII^{ème} siècle, il se permet de dépasser la vision étroite et pessimiste tant des réactionnaires que des révolutionnaires et de prédire, malgré la difficulté du problème qu’il reconnaît dans toute son ampleur, que l’humanité, à l’intérieur des cent prochaines années, devrait “résoudre son problème économique”. La solution de ce problème ne doit pas cependant être comprise comme la possibilité pour chacun de satisfaire tous ses besoins, car il est vrai “que les besoins humains puissent paraître insatiables”. Non, cette solution suppose d’abord implicitement que le problème économique n’est pas le problème permanent de l’humanité, et qu’une vaste majorité de gens se trouvant “privés de sa finalité traditionnelle” par le développement économique, on peut supposer qu’ils pourront s’occuper de penser à leur finalité proprement humaine plutôt que de vivre simplement en fonction de leur travail. Ainsi, les surplus produits par l’activité économique devront servir à la poursuite de buts dont la valeur est intrinsèque et qui sont supérieurs à l’économie elle-même. Régler le problème économique se serait donc permettre à l’éthique, qui s’occupe de ces valeurs supérieures, de jouer son rôle véritable et de le jouer efficacement en se subordonnant l’ensemble des autres activités humaines.

La vie moderne, pour Keynes, est une période de transition qu’on doit comprendre à partir de ce qui la dépasse et de ce qu’elle annonce : entre la frugalité et l’abondance (mais d’une abondance spirituelle et culturelle) elle ne doit pas se prendre les pieds dans le consumérisme de la culture de masse ; entre la morale conventionnelle et une vie supérieure, elle ne doit pas se méprendre sur le sens de la vision mécaniste du monde et sombrer dans une éthique utilitariste. C’est pourquoi le programme politique de Keynes consistera à sans cesse tenter d’inventer des institutions qui permettent de concilier la prospérité, non avec l’utilité, mais bien avec la poursuite du bien suprême. D’ailleurs il croit que la prospérité, pour autant qu’elle soit continue, devrait amener les individus à un plus haut degré de moralité car, dit-il, la richesse discrédite les comportements intéressés.

Dans cette perspective, la période de croissance économique qui précéda la première guerre mondiale put apparaître trompeuse. Parce que les personnes ayant du talent et des caractères exceptionnels pouvaient les exprimer à l'intérieur d'une morale conventionnelle et que la classe laborieuse jouissait d'un confort raisonnable, on crut, à ce moment là, qu'on avait atteint le *summum bonum*. En effet, la classe laborieuse put donner son assentiment à la distribution inégale des richesses nécessaire à la formation du capital uniquement parce que ceux qui s'enrichissaient en réalisant leur tempérament, plutôt que de se livrer à une consommation effrénée et égoïste, épargnaient et investissaient. Cette morale conventionnelle, si fautive soit-elle dans ses principes et sa logique comme l'a montré Keynes, a donc eu d'heureux effets puisqu'elle est l'une des sources de la fulgurante croissance économique. Mais la guerre a détruit cette moralité conventionnelle en même temps qu'elle a détruit une part de la confiance dans l'investissement et l'épargne : les classes les plus riches, comme nous le rappelle la simple expression "les années folles", commencèrent à développer des besoins de consommation toujours plus importants et une vie de plus en plus dissipée. Ainsi pendant la transition entre un monde gouverné par la morale traditionnelle (et religieuse par exemple) et la vie supérieure que représenterait un état moral rationnel, nous devons faire l'expérience d'un état rationnel amoral. En effet, le développement de la rationalité s'étant mêlé au développement de l'individualisme, la mise en question de la morale conventionnelle passe par le développement de l'égoïsme, le durcissement de la lutte des classes et le militarisme. Sur cette base égoïste et comme conséquence de la première grande guerre se construira l'état rationnel amoral qui détruira les conventions et l'intentionnalité, en développant des institutions qui feront apparaître toute morale comme insignifiante.

L'état moral rationnel, qui est pourtant le but poursuivi par l'humanité, ne peut être créé, et encore moins imposé, tout d'un coup. Il doit être établi progressivement et c'est justement cette mise en place graduelle qui constitue un péril pour l'état lui-même : l'égoïsme amoral de la période de transition peut pervertir les meilleurs caractères et les orienter uniquement dans les domaines techniques, scientifiques ou encore dans les affaires, vidant le domaine politique de toute force de caractère, de toute personnalité capable de vouloir accomplir sa finalité. Ce péril, Keynes l'a aussi vu exprimé dans une œuvre de H. G.

Wells dont il fit le compte-rendu en 1927, *The World of William Clissold* ; voyons comment il exprime la chose :

Le remodelage du monde demande la touche d'un Brahma créatif. Mais actuellement Brahma est au service de la science et des affaires et non de la politique et du gouvernement. Le danger extrême du monde est dans les mots de Clissold, la peur que " avant que le Brahma créatif puisse se mettre au travail, Siva, en d'autres mots, la destructivité passionnée du travail désormais conscient de ses limitations et privations non nécessaires, puisse rendre la tâche de Brahma impossible ". Nous le sentons tous, je pense. Nous savons que nous avons un urgent besoin de créer un *milieu* dans lequel Brahma peut se mettre au travail avant qu'il ne soit trop tard. (*CW*, IX, p. 319)

La période de transition, à mesure que le temps avancera, semblera toujours plus dangereuse à Keynes, puisqu'elle a créé, développé et légitimé toutes sortes de comportements immoraux et périlleux, mais nécessaires tant au développement de l'économie qu'à la remise en question de la morale conventionnelle. Encore dans le dernier chapitre de la *Théorie générale*, il nous parle de la nécessité de canaliser les " penchants dangereux de la nature humaine " dans des activités les moins dommageables possibles pour l'ensemble de la communauté. Il nous dit que tant que cette nature ne sera pas changée, " la sagesse et la prudence commanderont sans doute aux hommes d'État d'autoriser la pratique du jeu sous certaines règles et dans certaines limites ".¹

L'état moral rationnel de Keynes est peut-être impossible à réaliser parfaitement ; il demeure toutefois le centre de sa pensée et ce, très tôt dans sa formation. Les développements de sa pensée et de sa réflexion ne l'ont pas fait abandonner ce modèle de jeunesse, ils l'ont simplement rendu de plus en plus conscient des difficultés que sa réalisation rencontrait.

Cette lecture éclairante est celle que semblent partager plusieurs commentateurs avec A. Fitzgibbons. Elle est peut-être cependant un peu trop générale et superficielle et difficile à concilier particulièrement avec une lecture plus précise et attentive des textes inédits que

nous avons analysés dans notre seconde partie. Si elle a eu l'avantage de donner une perspective vaste pour apprécier l'ensemble de l'œuvre de Keynes, elle efface plusieurs nuances et difficultés que d'autres se sont efforcés d'éclairer.

8.2 L'unité de la pensée de Keynes comme direction de pensée

Dans son ouvrage sur le développement de la pensée philosophique de Keynes (Davis 1994), Davis fait intervenir davantage un cadre philosophique et théorique contemporain dans l'élaboration de l'œuvre keynésienne. Il insiste davantage sur des changements dans la pensée philosophique de notre auteur, changements qu'il explique en les référant à des difficultés non résolues et à des erreurs que celui-ci aurait reconnu avoir introduites dans ses écrits de jeunesse. Le changement le plus important serait que Keynes aurait abandonné l'intuitionnisme (que tant de commentateurs affirment pourtant faire partie de sa conception du monde) parce qu'il aurait jugé qu'il constitue une mauvaise formulation du problème et qu'il aurait donc remplacé, dans son œuvre ultérieure le concept d'intuition par celui de convention.

D'une manière plus importante, le concept philosophique central de la pensée keynésienne des débuts, autant dans ses textes pour les Apôtres que dans son *Traité de probabilité*, notamment le concept d'intuition, a été transformé dans le développement de la pensée économique plus tardive de Keynes de telle manière qu'il a cessé d'avoir la signification et le rôle qu'il avait dans ces premières œuvres, devenant dans la *Théorie générale* le concept très différent de prévision (expectation). (Davis 1994, p. 5)

Ce changement de concept, nous dit Davis, est l'idée centrale de la *Théorie générale* et c'est pourquoi l'unité que l'on peut croire saisir entre cette œuvre économique plus tardive et les écrits philosophiques de jeunesse est pour le moins problématique. Contrairement à la "vision" de Fitzgibbons, Davis, s'il voit une unité de la pensée de Keynes, c'est dans la dynamique de son interrogation qu'il la saisit bien plus que dans une série de conceptions ou d'idées qui seraient demeurées inchangées.

¹ Traduction française dans *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 1982 p. 368.

Il ne faut pas surestimer l'importance des *Principia Ethica* – comme beaucoup l'ont fait en affirmant que Keynes leur est demeuré fidèle jusqu'à la fin de sa vie – et oublier que cette œuvre “ a échoué à convaincre, fort peu de temps après sa publication, la plupart des philosophes de profession ” (Davis 1994, p. ix). Si Keynes s'est attaché à cette œuvre, il faut aussi considérer qu'il a dû entendre et prendre en considération les principales critiques qui lui furent adressées. Et c'est dans le contexte de cette discussion – et dans certains cas par une vive et radicale opposition – qu'il faut comprendre le développement de la pensée de Keynes. Le premier et le plus évident problème que soulève la doctrine des *Principia Ethica* est effectivement celui de l'intuitionnisme : si le mot “ bien ” (good) désigne en effet une qualité non-naturelle et donc non-identifiable dans l'espace et le temps, cela implique que les individus doivent posséder une faculté d'appréhension particulière de cette qualité ; si cette qualité n'est pas sensible, la faculté doit donc permettre de percevoir ce qui n'est pas sensoriel. Moore présuppose que l'on perçoit la réalité du bien comme un “ état de chose ” bien que ce ne soit pas une chose sensible et que cette perception n'exige aucune fondation rationnelle et n'en a pas besoin (on se souviendra qu'il affirme que cette notion est inanalysable et indéfinissable).

Moore, avec Russell et le premier Wittgenstein ont aussi développé une conception que l'on a plus tard appelé “ Nouveau Réalisme ” et qui soutient que les relations entre les choses sont externes et que la notion de vérité implique une correspondance entre les propositions individuelles et les faits indépendants : cela suppose qu'on pose l'existence d'un monde extérieur indépendant et que la vérité est atomique.¹ Ainsi des éléments comme “ jaune ” et “ bon ”, comme éléments indéfinissables, seraient de ces éléments atomiques indépendants qui composent le monde. Il semble en effet qu'on retrouve cette conception chez Keynes dans “ Ethics in Relation to Conduct ” et dans le *Treatise on Probability*. Cependant dans “ Miscellanea Ethica ” on voit intervenir une autre dimension de l'intuition qui montre que Keynes était au courant des difficultés que posait cette forme d'intuitionnisme réaliste. En effet, comme on l'a vu, en faisant intervenir la nature et l'histoire du sujet dans la détermination du jugement, en amenant la distinction entre ce que le sujet ressent et ce qu'il

¹ On a souvent caractérisé la première philosophie de Russell comme atomisme logique.

devrait ressentir, en introduisant la différence entre “ bonté ” et “ convenance ” (fitness), il pointe vers une dimension intersubjective du jugement qui donne à croire qu’il explore (bien que d’une manière encore confuse) déjà une direction que prendra effectivement le second Wittgenstein¹ et qu’on peut reconnaître dans la *Théorie générale* et dans “My Early Beliefs”.

Davis croit que si l’on replace ces textes dans le contexte général des discussions autour des *Principia Ethica*, les problèmes qu’ils essaient de faire ressortir sont plus compréhensibles. La critique radicale de la conception de Moore est maintenant regroupée autour de la dénomination “ théorie émotiviste ” qui rejette tout à fait l’idée que la notion de “ bon ” puisse référer à quelque caractéristique commune des choses auxquelles on l’applique. Pour elle, le prédicat “ bon ” n’est qu’un signe émotif servant à exprimer notre attitude et peut-être à évoquer certaines attitudes semblables chez d’autres individus. Cette critique est apparue assez tôt² et elle sera reprise par la plupart des membres du cercle de Vienne ; on la retrouve parfaitement précisée et résumée dans le chapitre VI “ critique de l’éthique et de la théologie ”, du célèbre *Language, Truth and Logic* de A. J. Ayer (1936). Tout ce mouvement de pensée voudra soutenir que la seule philosophie scientifique possible est un “ empirisme radical ” qui conçoit comme principe qu’une proposition synthétique ne peut avoir de signification que si elle est empiriquement vérifiable. De ce point de vue, en effet, comme les jugements de valeur ne peuvent être considérés comme des hypothèses destinées à prévoir le cours de nos sensations, on leur dénie toute valeur de vérité. La conception de Moore est alors classée comme “ absolutisme éthique ” “ à savoir une conception selon laquelle les jugements de valeur ne sont pas contrôlés par l’observation, comme les propositions empiriques ordinaires, mais seulement par une mystérieuse “ intuition intellectuelle ” ” (Ayer 1956, p. 148). Ce faisant, elle rend les jugements éthiques invérifiables. C’est pourquoi la seule signification qu’on peut leur accorder est d’exprimer une émotion ou une attitude ; la raison pour laquelle les concepts éthiques sont inanalysables est alors simple, c’est qu’ils sont des pseudo-concepts. Ils n’ont donc comme fonction que

¹ Pour fin de simplification nous appelons le premier Wittgenstein celui qui soutient la théorie exposée dans le *Tractatus logico philosophicus* (1922) et le second Wittgenstein celui qui développe la théorie des jeux de langage dans les *Investigations philosophiques* (1953).

² On la retrouve par exemple dans le livre de Ogden et Richard (1923) dont la préface nous indique qu’une bonne partie était déjà écrite en 1910.

d'exprimer, de la même façon que les gestes et les réactions affectives. En effet Moore croyait que les jugements moraux se rapportaient à la vérité et à des faits moraux et c'est sur cette question de fait que la critique de Ayer porte. Quand, dans les discussions, nous semblons en désaccord à propos de la valeur d'une action par exemple, nous essayons de démontrer à notre interlocuteur qu'il se méprend sur les faits en cause. Mais quand nous nous entendons sur les faits et que nous sommes toujours en désaccord, alors la discussion ne peut trouver de fin puisqu'il s'agit, en dernière analyse, d'un échange de sentiments ou d'opinion. Ainsi on distingue, à l'intérieur du langage, les propriétés logiques ou cognitives et les propriétés psychologiques ou non-cognitives. Cette distinction a été fondamentale dans le développement de la méthodologie de l'analyse économique positive qui se voulait objective pendant qu'elle se distinguait des questions de valeurs de l'éthique et de la politique, domaines essentiellement subjectifs. Comme nous l'avons vu au cours de notre analyse des textes, "Ethics in Relation to Conduct", "Miscellanea Ethica", et "Egoism" ;

Les hésitations que Keynes a ressenties à propos du concept d'intuition dans certains de ses premiers textes pour les Apôtres offrent des éléments d'une réponse rudimentaire à la critique émotiviste de Moore (Davis 1994, p. 50).

En effet, il apparaît que Keynes fait plutôt valoir une dimension intersubjective dans le jugement qui anticipe une conception de nos jours assez répandue en épistémologie selon laquelle la science n'est pas, d'une façon démonstrative, plus objective que l'éthique.

Davis fait aussi valoir comment L. Robbins, dans son livre de 1932 *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, livre à propos duquel Keynes écrira toute une série de remarques (voir *CW*, XIV, p. 297), reprend la théorie émotiviste en économie. Il y argumente entre autres contre l'usage des comparaisons entre l'utilité interpersonnelle en économie ; il définit cette dernière comme " la science qui étudie le comportement humain comme une relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs." Ainsi, la science économique se

concentre sur ce rapport fins/moyens qui est positif et sans jugements de valeur et détermine la meilleure façon d'allouer des ressources réduites entre diverses fins ; elle se distingue ainsi de l'économie politique qui concerne explicitement les valeurs et l'élection normative des fins que doit poursuivre l'activité économique. Ainsi pensée, la science économique, comme l'allocation efficace des ressources, constitue une forme d'analyse entièrement rationnelle. Robbins insiste sur le fait qu'on doit rejeter hors de la science économique le calcul des préférences parce que les différences individuelles entre les préférences ne sont pas comparables ; elles relèvent du domaine de la psychologie et sont essentiellement privées. On voit donc que cette conception de l'économie s'inscrit à l'intérieur d'un mouvement plus général qui se développe à partir de la critique de la notion d'intuition chez Moore. Pour tout ce mouvement l'intuition, comme forme de jugement immédiat, est nécessairement subjective et ne relève donc pas de l'analyse scientifique. Keynes, cependant, bien qu'il voit les difficultés de la notion d'intuition chez Moore, n'adhère pas pour autant à cette critique positiviste émotiviste ; il poursuit bien plus une " ligne de pensée semblable à celle du dernier Wittgenstein " (Davis 1994, p. 57).

Le second Wittgenstein a développé principalement une critique de langage privé et s'est efforcé de montrer comment le langage peut être analysé à travers ce qu'on appelle sa théorie des jeux de langage. Ce que contestait Wittgenstein, en effet, c'est qu'il y ait des expériences privées (comme celles des préférences) qui n'aient de sens que pour l'individu qui en fait l'expérience. Si on applique sa façon de voir à la critique émotiviste de Moore et à la conception des préférences comme expérience privée qu'on retrouve dans la science économique de Robbins, il faudrait soutenir que les préférences, les sentiments, les jugements de valeur sont intelligibles aux autres. En effet, cette façon de voir implique une conception de l'individu ayant une activité mentale essentiellement privée, par exemple que l'individu fait l'expérience de sentir qu'il préfère une chose à une autre et, à partir de cette expérience privée, il élabore un langage privé à partir de son expérience mentale. Wittgenstein répond qu'il est

inconcevable que quelqu'un qui utilise un langage privé puisse jamais démontrer qu'il y ait quelque fait passé auquel son langage puisse se référer pour décrire son expérience mentale et qui puisse être aussi utilisé selon des règles (selon une grammaire philosophique) pour signifier encore quelque chose à partir de ce même langage dans une utilisation ultérieure. Ce faisant, Wittgenstein remet en question une conception du langage trop étroite, axée uniquement sur les conditions de vérité des énoncés factuels et des propositions descriptives. Ce qu'il met en évidence à travers son idée de jeux de langage c'est le caractère dynamique du jugement à l'intérieur d'une communauté qui utilise le langage ; pour lui, le langage est, par nature, une affaire publique. Aussi, en réfléchissant sur les règles intersubjectives qui président au langage, Wittgenstein met-il l'accent sur la dimension normative comme élément objectif de la pensée et de la communication. De ce point de vue, l'élément essentiel de l'identité individuelle est, en un certain sens, social et ainsi la conception méthodologique individualiste de l'agent économique ne vaut plus. C'est à une conclusion semblable à laquelle, nous dit Davis, est parvenu Keynes dans ses œuvres plus tardives.

Ainsi, si on suit Davis, Keynes a transformé ses positions philosophiques de jeunesse au cours de son développement intellectuel et, c'est ce dont "My Early Beliefs" témoigne. Si on suit ce développement, il apparaît que Keynes vint à penser qu'un bon nombre de ses idées à propos de l'intuition, telle qu'il les avaient développées dans sa première période (et non en complet accord avec Moore) et dont il a exploré diverses facettes dans les textes que nous avons ici analysés, étaient indispensables pour comprendre l'économie. Le fait qu'il ait mis ces idées de côté lorsqu'il a écrit le *Treatise* lui est apparu une mauvaise tentative de son développement philosophique de jeunesse. En effet, "My Early Beliefs" rappelle qu'il avait mal compris à cette époque la dimension sociale de l'intuition en accord avec la critique que Ramsey a faite de son *Treatise*. C'est aussi cette dimension

sociale qui est nécessaire pour comprendre la nouvelle conception que la *Théorie générale* développe concernant le jugement et les conventions.

CONCLUSION

À la fin de ce parcours, nous aimerions faire quelques remarques qui nous permettent de rassembler synthétiquement les principaux résultats auxquels nous ont conduit nos analyses. La première chose qui nous apparaît quand nous considérons l'ensemble des réflexions de Keynes au cours de la période sur laquelle a porté notre enquête, c'est que, à l'intérieur d'un questionnement touchant tant l'éthique théorique que pratique, notre auteur s'est vu confronté très tôt au problème de l'incertitude et de la possibilité de déterminer des décisions rationnelles dans des conditions d'incertitude. Il semble bien que l'on puisse regrouper l'ensemble des critiques à l'égard de la philosophie morale des *Principia Ethica* de Moore autour de ce problème.

Dans "Ethics in Relation to Conduct" Moore critique la conception du devoir développée par la théorie traditionnelle, (mathématique) des probabilités, conception qui appuie la morale traditionnelle ou conventionnelle. Keynes juge que cette remise en question est erronée. "Miscellanea Ethica", pour sa part, développe des critères négatifs de ce qu'est le bien à partir d'une conception subtile et complexe du sujet : ce dernier considère comme bons ses états d'esprit et considère aussi comme bons les objets auxquels ces états sont associés, mais il peut déterminer rationnellement si ses états d'esprit sont adéquats à l'objet en s'élevant, par sa raison, au-delà de son histoire et de sa nature. Mais le sujet ne peut sortir de lui-même pour penser un bien indépendant de ses états d'esprit et il faut donc en conclure qu'il ne peut chercher le bien d'un Univers qui existerait en dehors de ces états d'esprit. "Egoism" met en lumière les conséquences de cette conception du sujet moral : il ne peut distinguer un bien purement extérieur à ses états d'esprit et, par le fait même, il ne peut concevoir

quelque façon de faire le bien qui l'amènerait à renoncer à son devoir d'être bon. Par ailleurs, "Paradise" précise cette réflexion en reprenant l'idée qu'on ne peut sacrifier son devoir d'être bon même si celui-ci ne produit pas par lui-même sa récompense. En effet, Keynes affirmait qu'on ne peut se résoudre à devenir mauvais mais qu'être bon n'impliquait pas nécessairement la production du bonheur ; c'est pourquoi "Paradise" affirme avec Kant contre Moore que le paradis ou le plaisir, qui n'est pas en lui-même un bien, est la récompense légitime du fait d'être bon. On retrouve là une idée de "Miscellanea Ethica" où l'adéquation entre l'objet jugé bien et l'état d'esprit en lui-même bon produirait un monde rationnel bon sensiblement identique au paradis. Le texte "On the Principle of organic Unity" reprend les difficultés pour le sujet, à travers sa réflexion rationnelle pour déterminer ce qui est bon (les objets) et qui donc devrait produire les bons états d'esprit. Il montre à travers de nombreux exemples divers degrés d'évidence auxquels le sujet peut avoir accès à travers son jugement.

De ce point de vue, le problème de la datation précise de ces textes, particulièrement de "Ethics in Relation to Conduct" auquel la biographie de Moggridge consacre une annexe, nous semble perdre de sa pertinence. En effet, si la conception très embryonnaire des probabilités exposée dans ce texte avait par la suite été conservée de manière absolue dans les textes plus tardifs, nous aurions des raisons de vouloir reporter à une date ultérieure à 1904 la rédaction de ce texte. Cependant, il nous apparaît bien davantage qu'à l'intérieur de l'ensemble des textes que nous avons étudiés, Keynes cherche à résoudre des difficultés épistémologiques qui dépassent le simple cadre de l'éthique, mais sans jamais leur donner de solutions définitives. De ce point de vue, il nous semble un peu exagéré d'affirmer que cette "théorie" des probabilités se retrouve telle quelle dans le *Treatise* plus tardif. Quant à nous, la datation de ce texte nous semble quelque peu indifférente et les arguments de Davis qui veulent que Keynes ait abandonné de toute façon la conception développée dans le *Treatise*, à la suite des critiques de Ramsay, nous semblent plus solides.

La piste de lecture que nous propose Davis nous semble correspondre bien davantage au caractère intellectuel de Keynes. Nous avons vu que dès sa jeunesse, et plus particulièrement pendant toute la période de ses études à Cambridge, Keynes s'est toujours tenu à l'affût des découvertes scientifiques et philosophiques nouvelles, qu'il a toujours suivi l'avant-garde esthétique, qu'il a toujours cherché de nouvelles solutions et qu'il a toujours été conscient de la nouveauté du monde dans lequel il vivait. Cela ne l'a pas empêché d'acquérir une solide connaissance de la tradition dans tous les domaines; ce qui manque à beaucoup de ses commentateurs. Mais malgré la difficulté que nous avons nous-mêmes rencontrés, il ne faut pas s'empêcher de tenter de comprendre sa pensée à l'intérieur de vastes perspectives. Puisqu'on sait que Keynes a rencontré à Cambridge Wittgenstein, qu'il se sont même liés d'amitié et ont pendant longtemps continué de correspondre, il faudrait s'étonner que Keynes ne se soit pas intéressé à la solution des problèmes philosophiques qu'il avait rencontrés et que l'auteur du *Tractatus* a longtemps continué de chercher et pour lesquels il a proposé certaines solutions. En effet, la méthode que Keynes semble avoir suivie dans les textes que nous avons étudiés était bien celle de " l'analyse du langage " que Moore et Russell avaient mise sur pieds et que le premier Wittgenstein a suivie. Il serait conséquent de penser que Keynes ait suivi les transformations de cette méthode chez le second Wittgenstein. C'est pourquoi il nous semble difficile d'adhérer au jugement qui conclut soit que l'intuitionnisme est demeuré la méthode de Keynes, soit que sa pensée doit être rattachée à des éléments pré-modernes : l'intuitionnisme de Keynes est, nous l'avons vu, problématique dès le départ; sa critique de la modernité n'est pas si radicale, il cherche constamment à la dépasser.

On peut penser, pour conclure, que Keynes s'est intéressé aux problèmes éthiques pour les résoudre, c'est-à-dire pour trouver la façon d'être bon. C'était donc pour la direction de sa vie que l'éthique pratique l'intéressait et l'économie à laquelle il a travaillé la majeure partie de sa vie doit donc être comprise comme sa réponse à la question éthique quand elle se pose dans le monde empirique dans lequel nous

vivons. Et d'une certaine façon, on peut dire qu'il y a réussi pour le moins, dans un premier temps, dans l'espace restreint de son pays. Russell qui, on l'a vu, n'est pas nécessairement tendre avec lui, dit cependant de lui :

Je ne suis pas assez versé dans les sciences économiques pour émettre une opinion sur les théories de Keynes, mais pour autant que j'en puisse juger, il me semble que c'est à lui que l'Angleterre doit de n'avoir pas souffert d'un chômage généralisé entre les deux guerres. J'irais volontiers jusqu'à dire que si ses théories avaient été adoptées par les autorités financières dans le monde entier, la grande crise n'aurait pas eu lieu. Il existe encore en Amérique beaucoup de gens qui regardent les crises comme produites par la volonté de Dieu. A mon avis Keynes a démontré que la responsabilité de tels événements n'incombe pas à la Providence (Russell 1967 , p.82)

Et le reste de sa vie Keynes continua à essayer d'être bon...

BIBLIOGRAPHIE

- Armengaud, F. 1985. *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*. Paris : Klincksieck.
- Ayer, A. J. 1956. *Langage, vérité et logique*. Trad. Ohana. Paris : Flammarion.
- Bateman, B. W. 1987. Keynes's Changing Conception of Probability. *Economics and Philosophy*, no. 3, p. 97-119.
- _____. 1991. Das Maynard Keynes Problem. *Cambridge Journal of Economics*, no. 15, p. 101-11.
- _____. 1996. *Keynes's Uncertain Revolution*. Ann Arbor : University of Michigan Press
- Bateman, B. W. et Davis, J. B. (dir.) 1991. *Keynes and Philosophy : Essays on the Origin of Keynes's Thought*. Aldershot, Hants : Edward Elgar.
- Beaud, M. et Dostaler, G. 1993. *La pensée économique depuis Keynes : historique et dictionnaire des principaux auteurs*. Paris : Seuil.
- Belmont 1983. Introduction à J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, volume 2. Paris : Robert Laffont.
- Braithwaite, R. 1946. Notes : John Maynard Keynes, First Baron of Tilton (1883-1946). *Mind*, vol. 219, no. 55.
- Canto-Sperber, M. (dir.). 1996. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Carabelli, A. M. 1988. *On Keynes's Method*. Londres : Macmillan.
- Daval, R. 1997. *Moore et la philosophie analytique*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Davis, J. B. 1994. *Keynes' Philosophical Development*. Cambridge : Cambridge University Press.
- De Morgan, A. 1847. *Formal Logic : or The Calculus of Inference, Necessary and Probable*. Londres : Taylor & Walton.
- Dostaler, G. 1996 The Formation of Keynes's Vision. *History of Economics*, no. 25, p. 14-31.
- Duchesneau, F. 1973 La philosophie anglo-saxonne de Bentham à W. James. In F. Chatelet (dir.). *Histoire de la philosophie : idées, doctrines*. Paris : Hachette, p. 123-150.
- Edwards, P. (dir.) 1967. *The Encyclopedia of Philosophy*. Londres et New-York : Macmillan.
- Fitzgibbons, A. 1988. *Keynes's Vision : A New Political Economy*. Oxford : Clarendon Press.
- Harrod, R. F. 1951. *The Life of John Maynard Keynes*. Londres : Macmillan.
- Hume, D. 1740. *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Clarendon Press.
- Kant, E. 1783 *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Trad. (1986) Guillermit. Paris : Vrin.
- Keynes, J. M. Keynes Papers. King's College Library, Cambridge.
 (1904) [Ethics in Relation to Conduct], UA/19/2
 (1905) "Miscellanea Ethica", UA/21
 (1906) "Egoism", UA/26
 (1908) "Paradise", UA/31
 (1910) "On the Principle of Organic Unity", UA/35
- _____. 1971. *Essais sur la monnaie et l'économie*. Paris : Payot.
- _____. 1973-1989. *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. I-XXX, Londres : Macmillan.
- Keynes, J. N. 1890. *The Scope and the Method of Political Economy*. Londres : Macmillan.
- Lawson, T. et Pesaran, H. (dir.). 1985. *Keynes's Economics : Methodological Issues*, Londres : Croom Helm.

- Levy, P. 1979. *Moore : G. E. Moore and the Cambridge Apostles*. Londres : Weidenfeld and Nicholson.
- Locke, J. 1943. *Essais philosophique concernant l'entendement humain*, reproduction de l'édition française de 1755, Paris : Vrin.
- Mill, J. S. 1843. *A System of Logic*. Trad. *Système de logique*. (1988) Liège : Mardaga.
- _____. 1863. *Utilitarianism*. Trad. *L'Utilitarisme*. (1968) Paris : Garnier-Flammarion
- Moggridge, D. E. 1992. *Maynard Keynes : an Economist's Biography*. Londres : Routledge.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge : Cambridge University Press. Trad. 1998. Paris : Presses Universitaires de France.
- O'Donnell, R. M. 1989. *Keynes : Philosophy, Economics and Politics : the Philosophical Foundations of Keynes's Thought and his Influence on his Economics and Politics*, Londres : Macmillan.
- Platon 1950. *Oeuvres complètes*. Trad. Robin, "La pléiade". Paris : Gallimard.
- Russell, B. 1904. Review of *Principia Ethica*, by G. E. Moore. *Independent Review*, p. 328-333.
- _____. 1961. *Histoire de mes idées philosophiques*. Trad. Auclair. Paris : Gallimard.
- _____. 1967. *Autobiographie*. Trad. Berveiller. Paris : Stock.
- Shionoya, Y. 1991. Sidgwick, Moore and Keynes : a Philosophical Analysis of Keynes's "My Early Beliefs", in Bateman et Davis (dir.). 1991, p. 6-29.
- Sidgwick, H. 1874. *The Methods of Ethics*. Londres : Macmillan. Trad. *Les méthodes de l'éthique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Skidelsky, R. 1983. *John Maynard Keynes*. Vol. 1, *Hopes Betrayed : 1883-1920*, Londres : Macmillan.

Smith, A. 1776. *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*.
Trad. Garnier (1991). Paris : Garnier-Flammarion.