

Dossier coordonné par Nicolas Delon & Thibaud Zuppinger

Couverture : Audrey Diemer Mise en page : Nolwenn Picoche

Implications philosophiques - ISSN 2105-0864

Introduction

En guise d'avant-propos, il n'est sans doute pas inutile de rappeler le thème de ce dossier intitulé « L'éthique dans tous ses états », avant de présenter plus en détails les contributions rassemblées.

Cela n'aurait pas grand sens de prétendre proposer ici une vision exhaustive de la philosophie morale contemporaine. Les dimensions du dossier ne permettent pas ce travail pharaonique, qui serait d'ailleurs à refaire à peine achevé.

Toutefois, ce dossier est plus qu'un simple rassemblement hétéroclite de contributions traitant d'éthique d'une manière ou d'une autre. Notre souhait est par ce dossier, de proposer des pistes et des manières d'appréhender les mutations de l'éthique, à travers une série d'illustrations propres à différents domaines.

La question est donc vaste mais les éléments de réponses présentés dans les contributions ont aussi pour vocation de s'adresser à tous, spécialistes avertis, curieux éclairés et amateurs néophytes.

Sans sacrifier la compétence et les concepts qui bâtissent une pensée, nous avons veillé autant que possible à ne pas transformer cet espace de présentation en une obscure querelle d'experts.

Les sujets comme les approches présentés dans ce dossier reflètent un changement dans la manière de conduire la recherche en éthique mais aussi dans la manière dont nous pouvons en attendre des résultats.

Le titre de ce dossier « L'éthique dans tous ses états » a été choisi pour indiquer cette idée de mutation que subit, ou plus exactement, que vit l'éthique ces dernières années. Cela est d'autant plus intéressant à observer que la recherche éthique évolue naturellement, sans connaître de crise majeure. Certes il y a des accrochages, des discussions, des courants, une grande diversité interne mais la philosophie morale ne connaît pas de schisme en interne, ni de manque de légitimité externe. Alors que certains domaines de la société comme l'art, l'éducation, la politique... semblent paralysés par une crise qui n'en finit pas, le domaine de l'éthique connaît quant à lui une croissance absolument remarquable.

On peut même parler d'une expansion sans précédant. La philosophie semble requise dans des domaines sans cesse nouveaux. Que ce soit la finance, la politique, l'agriculture, le sport, la médecine, l'environnement, il n'est guère de domaines qui échappent au regard de l'éthicien, ou

pour lesquels il n'existe pas déjà une communauté de spécialistes informés et reconnus. Ce mouvement est d'ailleurs double la philosophie morale s'ouvre à d'autres disciplines, mais les domaines indiqués ci-dessus se mettent volontairement en relation avec l'éthique.

Cet élargissement ne risque-t-il pas de nous conduire à la rupture du champ de la philosophie morale ? Gare en effet à ne pas prendre pour éthique au sens philosophique ce que d'aucuns font de l'éthique : ne confondons pas *greenwashing* et philosophie environnementale ; moralisation de la politique et de la finance et slogans politiques de campagne ; bonnes pratiques professionnelles, codifiées et réflexion critique sur la moralité d'une profession et de ses conditions d'exercice.

La philosophie morale explore d'autres matériaux, s'ouvrant à la littérature comme aux neuro-sciences. Mais ne risque-t-on pas alors de faire basculer la pratique philosophique dans un cas dans le registre de l'expression, dans l'autre, de dissoudre la philosophie dans l'enquête scientifique ?

Ces différentes questions peuvent sans doute être réunies en une seule : qu'est-ce qui caractérise encore en propre la philosophie morale ?

En effet, les caractéristiques nouvelles de l'éthique qui se dessinent en creux sont : sa prise de distance avec la philosophie traditionnelle, son ouverture à d'autres disciplines, son refus de faire de l'éthique le domaine réservé de spécialistes. Ces traits, partagés par d'autres sections de la philosophie contemporaines, nous amènent à poser cette redoutable méta-question : en quoi est-ce encore de la philosophie ?

Cette question ne saurait être ici posée de manière frontale et brutale mais accompagnera peut-être le lecteur à l'examen des différentes contributions, contributions, une question qu'il articulera à chaque article autour de son domaine d'expertise propre et qui parcourra l'ensemble du dossier.

Dans ce constat d'une extension qui touche aux limites de la philosophie, il ne faudrait pas voir de notre part une tentative de tirer des conclusions normatives. Il ne s'agit pas pour nous de plaider pour une façon plutôt qu'une autre de faire de l'éthique, que ce soit pour une sortie de l'éthique hors de la philosophie ou pour le maintien de son indifférence aux sciences ou à tout ce qui l'entoure. Nous voulons seulement observer, comprendre et prendre la mesure des changements importants qui s'opèrent aujourd'hui.

C'est de cette manière que ce dossier a été coordonné et que les contributions retenues ont été organisées : un panorama, non exhaustif. Nous avons organisé les publications en deux grands chemins, représentatifs de ces orientations : nous avons regroupé au sein d'une première série intitulée « Intersections » les contributions qui nous paraissaient, chacune à leur manière, mettre en regard différentes traditions ou disciplines ; la seconde série, intitulée, « Ethique pratique » regroupe les contributions relevant de l'éthique appliquée, de la bioéthique, ou de l'éthique sociale, sur des thèmes très divers. Ces différents chemins sont autant de moyens de s'éloigner de la philosophie au sens traditionnel du terme.

Comment, quand il faut pour répondre à des questions – d'éthique médicale par exemple – faire appel au droit, à la médecine, voire à la littérature, et à l'expérience des praticiens, des familles, des patients – continuer à délimiter pour l'éthique un domaine propre ? Peut-être ce dossier n'y répond-il pas, au contraire. Il nous en effet paru plus intéressant de dresser des enjeux, des défis et des perspectives que de tirer un bilan. Mais en même temps, on peut considérer que ces voies qui nous éloignent de la philosophie peuvent aussi être parcourus à rebrousse-chemin, et nous faire converger vers une problématique commune, celle du lieu, pluriel et complexe, où se tient l'éthique.

La coordination de ce dossier a été un grand moment intellectuel, avec ses joies et ses découvertes, parfois ses déconvenues, et évidemment un travail de soutier pour les très nombreux relecteurs et correcteurs. Nous les remercions ici vivement pour le temps passés et l'expertise dont ils ont fait preuve car ce dossier ne serait rien, et en tout cas pas tel qu'il est, sans leur contribution décisive.

Première série : « Intersections »

Marlène Jouan discute de la pertinence actuelle des « arguments transcendantaux » en philosophie morale, à travers une discussion serrée des lectures contemporaines de Kant, notamment celle de Christine Korsgaard, et se demande ce que nous sommes en droit d'attendre de tels arguments. Ophélie Desmons défend l'intérêt de la méta-éthique pour la philosophie politique et les théories de la justice, en particulier l'intérêt d'un constructivisme méta-éthique restreint en contexte de pluralisme. Lucy Bergeret examine la défense de l'usage de la littérature en philosophie morale, voire comme philosophie morale, proposée par Martha Nussbaum et Cora Diamond et aborde quelques-uns des problèmes qu'elle résout et ceux qu'elle suscite. Jérôme

Ravat s'intéresse à l'approche psychosociale des désaccords moraux et pose dans ce cadre les bases d'un dialogue entre savoirs empiriques et philosophie morale, dans une perspective pragmatique et normative; il montre que l'analyse empirique des désaccords moraux pourrait bien conduire mutation de la philosophie morale. Enfin, Florian Cova propose une remise au goût du jour d'une « morale par provision » – telle qu'en son temps Descartes en avait formulé une – à l'usage des contemporains en situation d'incertitude morale, qu'il applique à une série de questions illustratives et dont la portée est d'application générale.

Nicolas Delon & Thibaud Zuppinger

Sommaire

Introduction	2
Marlène Jouan :	
Kant revu par la psychologie morale	7
Ophélie Desmons :	
Pourquoi la théorie politique normative doit s'intéresser à la méta-éthi	•
de la théorie de la justice et du constructivisme	31
1. Le constructivisme, une troisième voie méta-éthique innovante	32
2. Le constructivisme comme outil méthodologique essentiel pour la philosoph	
pluraliste	
3. Constructivisme intégral ou constructivisme restreint ?	47
Florian Cova:	
Pour une morale par provision	60
1. Pourquoi ?	60
2. Comment ?	63
3. Échantillon gratuit	70
En conclusion	77
Lucy Bergeret :	
L'expressivité morale du texte littéraire	79
1. Y a-t-il un domaine éthique ?	79
2. Le roman, œuvre de philosophie morale ?	
3. La nécessité d'une certaine forme littéraire : les rapports entre la forme et le con	itenu92
Jérôme Ravat :	
Le désaccord moral	97
Introduction	97
1. Situations, motivations, représentations	
2. Implications normatives et pragmatiques de l'approche psychosociale	
Conclusion	112

Marlène Jouan

Université Pierre Mendès France, PLC, Grenoble

Kant revu par la psychologie morale :

À quoi peuvent encore servir les arguments transcendantaux?¹

L'objectif de cet article est d'examiner le fonctionnement et la portée d'un type spécifique d'arguments utilisés en méta-éthique et plus spécialement en psychologie morale, à savoir les arguments dits « transcendantaux ». Pour des raisons bien connues et sur lesquelles je reviendrai brièvement, c'est là un type d'arguments que l'on aurait un temps pu croire philosophiquement périmé. Force est toutefois de constater qu'il n'a jamais vraiment disparu de la boîte à outils de celui qui se demande si et en quel sens nous pouvons légitimement parler de la réalité du monde extérieur, et ce même au prix d'une réserve certaine quant à ce que l'on peut attendre de l'usage d'un tel outil, voire d'une révision complète de ce qu'exige la solution du « problème » de la réalité extérieure². Une grande partie des débats qui ont dominé, à la fin du XX^e siècle, la philosophie analytique de la connaissance, se structure ainsi autour de ce qu'on a pu appeler un « retour du refoulé transcendantal », manifeste dans l'usage du mot à défaut de la chose même³. Mais ces mêmes arguments connaissent en particulier, depuis les années 1990, une indéniable prospérité dans un domaine qui n'est pas leur terre native, celui de l'usage pratique et non pas théorique de la raison⁴. En les mobilisant soit explicitement, sous leur appellation d'origine, soit de manière plus discrète, on leur demande alors de nous aider à répondre à une question qui n'est

¹ Une version plus courte de cet article a fait l'objet d'une communication à la journée d'études « L'argumentation en éthique » qui s'est déroulée le 23 novembre 2012 à l'Université Pierre Mendès France de Grenoble. Merci à Rémi Clot-Goudard et Stélios Virvidakis pour leurs remarques sur cette première version, ainsi qu'au comité de lecture d'Implications philosophiques pour celles relatives au présent texte.

² Pour une présentation de l'histoire des arguments transcendantaux et de leurs discussions contemporaines (des années 1960 à nos jours), voir R. Stern (dir.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford, Clarendon Press, 1999, Introduction.

S. Laugier, « Langage, scepticisme et argument transcendantal », dans *La querelle des arguments transcendantaux, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n° 35, 2000, p. 11-34, 21-22.

On connaît bien sûr les reformulations de l'argument transcendantal mobilisées dans les années 1970 par l'éthique de la discussion, de manière paradigmatique par Karl Otto Apel (voir « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale » [1985], dans J. Poulain [éd.], *Critique de la phénoménologie. La transformation pragmatique*, Paris, Cerf, 1991, p. 37-66). Du côté de la philosophie analytique, on trouve également un usage moral des arguments transcendantaux dès les années 1960 : voir par exemple A. P. Griffiths, « Ultimate Moral Principles : Their Justification », dans P. Edwards (éd.), *Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 8, Londres/New York, Collier-Macmillan, 1967 ; T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press, 1970 ; R. S. Peters, *Ethics and Education*, Londres, Allen and Unwin, 1966 ; et leur critique par A. J. Watt, « Transcendental Arguments and Moral Principles », *The Philosophical Quarterly*, vol. 25, n° 98, 1975, p. 40-57. Mais ces arguments n'ont alors pas encore la forme canonique qu'ils revêtent dans leur mobilisation plus récente, dans la mesure où ils se focalisent sur les conditions de possibilité du *discours* moral et non de l'*agentivité* morale.

pas si différente – et il se pourrait que là précisément réside la difficulté –, à savoir : en quel sens nous pouvons légitimement parler de la « réalité » des valeurs ou de la validité objective des normes morales ? Ce faisant, on formule des espoirs renouvelés dans l'entreprise d'une fondation rationnelle de la morale : cet usage des arguments transcendantaux s'inscrit très nettement dans un retour en grâce du projet des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, quoique dépouillé entre-temps de quelques oripeaux métaphysiques.

Je ne ménagerai pas de faux suspense : l'intérêt des arguments transcendantaux déployés aujourd'hui en psychologie morale n'est pas qu'ils « marchent », qu'ils parviennent à faire ou à montrer ce qu'ils prétendent faire ou montrer. L'outil, aussi ingénieux soit-il, ne permet pas de construire ou de reconstruire l'édifice auquel on aspire. La raison n'en est toutefois pas le caractère inapproprié de l'outil en lui-même, mais le fait que l'édifice ne peut pas du tout être construit, que ce soit avec des arguments transcendantaux ou autre chose. Dans cette perspective, j'essaierai de montrer que l'examen de ces arguments en particulier a une portée plus générale quant au type de raisonnement que l'on peut sérieusement exploiter pour répondre à la question « Pourquoi être moral ? », et surtout pour élucider le besoin philosophique d'une réponse à cette question. Stélios Virvidakis, dans l'article qu'il a consacré à ces arguments il y a déjà une dizaine d'années, concluait sa présentation non par le constat de leur échec sans appel, mais plutôt par un diagnostic réservé. En tout état de cause, écrivait-il, c'est-à-dire pour peu que les doutes concernant leur validité et la plausibilité de leurs prémisses résistent à un examen plus approfondi, il serait toujours possible d'employer les arguments transcendantaux non pas dans l'idée d'obtenir par là « des solutions exclusives et définitives aux problèmes des théories normatives et métaéthiques, mais seulement afin d'élucider les relations de nos concepts centraux en philosophie pratique et d'explorer des interprétations complémentaires de nos principes moraux »⁵. J'insisterai pour ma part sur la contribution de ces arguments à l'élucidation, voire à la dilution, d'un débat très bruyant en psychologie morale, celui qui oppose, s'agissant des raisons d'agir, l'internalisme à l'externalisme. Ce débat permet en effet d'éclairer certains espoirs philosophiques mal placés que les arguments transcendantaux moraux sont loin d'être les seuls à entretenir, et que condense cette boutade de David Lewis : « Pourquoi se soucier de la valeur objective ou de la réalité éthique ? La sanction est que si vous ne le faites pas, vos états intérieurs ne mériteront pas d'être labellisés par la théorie de l'esprit (folktheoretical names). La menace

⁵ S. Virvidakis, « Les arguments transcendantaux et le problème de la justification de la normativité morale », *Philosophiques*, vol. 28, n° 1, 2001, p. 109-128, 128.

n'est pas vraiment susceptible de frapper de terreur le cœur des méchants! Mais qui a jamais pensé que la philosophie pouvait remplacer la potence? »⁶ Avant d'en venir là, je présenterai d'abord en termes assez généraux ce que nous promet l'usage moral des arguments transcendantaux par contraste avec leur usage classiquement épistémologique — lui-même loin d'être univoque et transparent. Suivra une « défense et illustration » de cet usage sous les auspices de Christine M. Korsgaard qui, dans l'objectif à la fois de compléter et d'amender la fondation kantienne de la morale, s'en revendique expressément, et dont la tentative a suscité une discussion abondante⁷. Je dégagerai enfin des objections qu'on peut lui adresser quelques enseignements quant à ce que l'on peut légitimement attendre de la philosophie morale.

I

Le « problème » philosophique auquel les arguments transcendantaux contemporains entendent apporter, si ce n'est *la* solution définitive et suffisante, du moins une contribution essentielle, est celui de l'incompatibilité apparente entre l'objectivité et le caractère pratique des jugements moraux. Sous cette forme technique, il ne s'agit rien moins que du problème cardinal de la méta-éthique, auquel s'ordonne une grande partie des stratégies argumentatives à l'œuvre dans ce qui est incontestablement, pour parler comme Kant à propos de la déplorable situation de la métaphysique, un « champ de bataille »⁸. Michael Smith offre une présentation claire des deux lignes de front :

L'objectivité des jugements moraux suggère qu'il existe des faits moraux, totalement déterminés par les circonstances, et que nos jugements moraux expriment nos croyances à propos de ce que sont ces faits. Ceci nous permet notamment de rendre raison des arguments moraux, mais laisse dans le plus grand mystère la question de savoir comment ou pourquoi le fait d'avoir une vision morale devrait avoir un lien spécial avec ce que nous sommes motivés à faire. Quant au caractère pratique des jugements moraux, il suggère précisément le contraire, à savoir : que nos jugements expriment nos désirs. Alors que cette thèse nous permet de rendre raison du lien entre le fait d'avoir une vision morale et celui d'être motivé, elle laisse dans le plus grand mystère la question de savoir sur quoi devrait porter un argument moral, le sens auquel la moralité est censée être objective.

On recourt à un argument transcendantal en ayant pour ambition de concilier les deux parties opposées et ainsi de vérifier l'hypothèse suivante : il est possible de défendre une certaine

9

⁶ D. Lewis, « Desire as Belief II », *Mind*, vol. 105, n° 418, 1996, p. 303-316, 316.

Pour d'autres « défenses et illustrations », moins discutées, voir A. Gewirth, *Self-Fulfillment*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998; C. Rosati, « Agency and the Open Question Argument », *Ethics*, vol. 113, n° 3, 2003, p. 490-527; J. D. Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

⁸ On en trouvera une bonne cartographie, orientée par l'option rationaliste de son auteur, dans S. Virvidakis, *La robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1996.

M. Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 11.

forme de réalisme moral sans pour autant renoncer à l'exigence humienne selon laquelle les jugements moraux ont ceci de spécifique qu'ils doivent pouvoir produire ou empêcher l'action¹⁰. Formulée de manière encore très vague, cette hypothèse laisse déjà entendre que les arguments transcendantaux moraux ont au moins un adversaire commun avec leurs homologues épistémologiques : le scepticisme.

Pour comprendre plus précisément ce qui fait à la fois leur intérêt et leur originalité, il ne sera donc pas inutile de décliner quelques observations de base concernant l'usage familier des arguments transcendantaux en philosophie de la connaissance. Trois questions sont ici pertinentes : a) Quelle est la fonction classique de ces arguments ou dans quel objectif sont-ils mobilisés ? b) Quelle est leur forme ou comment procèdent-ils ? c) Quel est le statut de la proposition ou de la présupposition dont ils prétendent établir la vérité? Si les questions paraissent claires, les réponses le sont toutefois beaucoup moins, à tel point qu'on ne trouve en réalité guère d' « observations de base » qui ne porteraient pas à contestation. Comme le remarque Sandra Laugier, « il est particulièrement difficile en effet, malgré (ou à cause de) toutes les discussions qui ont eu lieu à ce sujet, de savoir en quoi consistent les arguments transcendantaux » 11. Sans me lancer dans l'exégèse des formulations kantiennes et postkantiennes de ces arguments ni dans la « querelle » à laquelle elles ont donné lieu, j'en retiendrai ici simplement les caractéristiques que l'on retrouve peu ou prou dans leur nouvelle terre d'importation. Dans cette perspective, les trois questions énoncées ci-dessus sont à apprécier en regard du contexte dialectique ou défensif dans lequel, à tort ou à raison, les arguments transcendantaux sont habituellement mobilisés¹². Directement ou indirectement, ces arguments visent alors effectivement, en connaissance comme en morale, à contrer la menace sceptique, c'est-à-dire à dissoudre les doutes que celle-ci soulève quant à la possibilité de démontrer la

¹⁰ Et à cette fin satisfaire la condition de « réalité psychologique » selon laquelle les raisons motivantes d'une action sont, pour l'agent concerné, un fait à son propos, c'est-à-dire représentent des fins qui sont ses fins ou du moins y sont « relatives ». Voir M. Smith, « The Humean Theory of Motivation », *Mind*, vol. 96, n° 381, 1987, p. 36-61, 38.

 $^{^{11}\,}$ S. Laugier, $\,$ Langage, scepticisme et argument transcendantal $\,$ », art. cit., p. 12.

Comme on peut s'en convaincre ne serait-ce qu'à étudier leur fonctionnement chez Kant qui, rappelons-le, n'utilise pas lui-même l'expression « argument transcendantal » dont la paternité revient à Peter F. Strawson (voir *Individuals*. *An Essay in Descriptive Metaphysics* [1959], Londres, Routledge, 1990; *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* [1966], Londres, Routledge, 1975), cet usage devenu habituel n'est pas le seul possible. Pour un panorama de leurs différentes finalités, voir S. Chauvier, « Du bon usage des arguments transcendantaux », dans *La querelle des arguments transcendantaux*, *op. cit.*, p. 51-79, en particulier 72 *sq*. Pour une présentation critique de l'« invention » strawsonienne de l'argument transcendantal et de ses rapports ambigus aux procédés transcendantaux de la *Critique de la raison pure*, voir S. Laugier, « Arguments transcendantaux et limites du sens », dans J. Benoist et S. Laugier (dir.), *Langage ordinaire et métaphysique. Strawson*, Paris, Vrin, 2005, p. 85-116.

validité objective de nos énoncés descriptifs concernant les objets du monde extérieur, ou celle de nos énoncés normatifs et axiologiques concernant les actions à accomplir dans ce monde.

Pour préciser la nature de la menace, on peut repartir de la fameuse distinction de Kant, énoncée au § 13 de la Critique de la raison pure, entre les deux questions susceptibles d'être posées à propos des concepts qui, parmi ceux « qui forment le tissu très mêlé de la connaissance humaine », « sont destinés à un usage pur a priori » : l'usage des arguments transcendantaux tient pour acquis qu'une réponse à la « question de fait » (quid facti) ne suffit pas, et qu'il appartient en propre au philosophe de répondre à la « question de droit » (quid juris)¹³. Ce qu'on attend de lui, en effet, ce n'est pas qu'il nous montre comment nous en sommes venus par l'expérience à posséder et employer ces concepts, ou qu'il nous fournisse une explication empirique de leur genèse ou de leur formation dans l'esprit humain, mais qu'il nous dise de quel droit nous les possédons et les utilisons, autrement dit en quoi leur possession est justifiée ou en quoi il est légitime, et même indispensable, d'en faire usage. Cela revient à montrer, en l'occurrence, que sans ces concepts l'expérience ne serait pas du tout possible. Il n'en va pas autrement en morale, où les arguments transcendantaux entendent répondre à ce que Korsgaard appelle la « question normative » : « Quand nous sommes en quête d'une fondation philosophique de la moralité, écritelle au tout début de son ouvrage The Sources of Normativity, nous ne cherchons pas seulement une explication de nos pratiques morales », explication que le sceptique nous accordera volontiers. Ce que nous voulons comprendre, c'est « ce qui justifie les demandes qui nous sont adressées par la morale »14, plus précisément ce qui justifie que nous nous soumettions à ces obligations même et surtout quand elles vont à l'encontre de nos intérêts personnels ou de nos inclinations égoïstes, et là bien sûr le sceptique ne nous suit plus. Par analogie avec la déduction transcendantale kantienne des concepts purs de l'entendement 15, ce qu'une déduction transcendantale de la normativité morale cherche alors à montrer, c'est que sans ces obligations l'action ne serait pas du tout possible¹⁶.

-

¹³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », Ak III : 99. Cette distinction ouvre l'article de Barry Stroud sur lequel je reviens ci-après : « Arguments transcendantaux » (1968), trad. fr. S. Chauvier, *Cahiers philosophiques de l'Université de Caen*, n° 33, 1999, p. 27-45.

¹⁴ C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (ci-après SN), p. 9-10.

Dont on peut contester qu'elle constitue une authentique illustration de ce qu'est un argument transcendantal, bien mieux représenté, dans la *Critique de la raison pure*, par le type de « preuve » élaboré dans les « Analogies de l'expérience » et la « Réfutation de l'idéalisme » de l' « Analytique des principes ».

Peut-être faut-il rappeler, comme me l'a suggéré Élodie Djordjevic-Labbal, que pour Kant une telle déduction est tout à fait hors de propos : si l'on peut parler de « déduction transcendantale » dans la *Critique de la raison pratique*, elle porte uniquement sur le concept de liberté, dont l'affirmation est tout ce qui est requis par l'examen du pouvoir

Globalement, les arguments transcendantaux visent donc à établir les conditions de possibilité de certains aspects constitutifs de notre expérience ou de notre comportement, ou bien de l'usage de certains concepts (ou principes) théoriques ou pratiques fondamentaux, afin de défendre leur validité ou leur applicabilité contre des attaques sceptiques, que ce soit dans leurs versions conventionnalistes ou naturalistes. S'agissant de la morale comme de la connaissance, la stratégie déployée est la même et opère par l'absurde : il s'agit de pousser le sceptique dans ses retranchements en l'amenant à reconnaître que le défi qu'il lance, pour autant qu'il soit intelligible, ne peut que se retourner contre lui-même. Plus précisément : que sa seule position de sujet d'expérience ou d'agent présuppose la validité de la proposition qu'il nie, que sans les concepts ou les principes qu'il conteste il ne pourrait pas penser ou agir comme il le fait, et que, dès lors, son intervention se réfute elle-même. D'où la forme canonique des arguments transcendantaux : typiquement, ils ont pour prémisse une proposition (Y), laquelle est censée être indubitable et incontestable y compris par le sceptique lui-même (par exemple, que nous avons un accès direct à nos états mentaux, ou bien que nous agissons pour des raisons), et montrent qu'une autre proposition (X), que le sceptique conteste cette fois, ne formule rien d'autre qu'une condition nécessaire de possibilité de (Y), de sorte qu'on ne peut avoir (Y) sans (X). La conclusion d'un argument transcendantal – qui peut bien sûr comporter plusieurs étapes ou chaînons, dont chacun conduit au précédent de façon régressive – est donc, en principe, tout aussi indubitable et incontestable que sa prémisse. Si elle dit néanmoins quelque chose de plus que la prémisse, c'est en tant qu'elle dévoile les présupposés impliqués dans notre expérience ou notre comportement : les nécessités que les arguments transcendantaux forcent le sceptique à admettre et qui se transmettent à chacune des propositions intermédiaires sont, en principe encore une fois, des nécessités non pas empiriques mais métaphysiques ou grammaticales, non pas psychologiques mais normatives. Il n'est évidemment pas difficile de voir où le bât peut alors blesser : soit la prémisse n'est pas aussi nécessaire qu'elle n'en a l'air, soit on peut perdre – ou ne jamais atteindre – en cours de route le régime de nécessité et donc de validité convoité.

La célèbre objection soulevée par Barry Stroud, en 1968, contre les arguments transcendantaux, s'engouffrait précisément dans cette seconde faille : en montrant que ces arguments ne permettent pas de franchir le fossé entre ce que nous croyons ou tenons pour vrai et ce qu'il en est réellement du monde ou des objets du monde et de leurs propriétés, il soulignait

pratique de la raison. Les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qui inspirent Korsgaard, sont plus ambigus sans doute à cet égard, jusque dans leur échec avoué : voir la deuxième partie de notre article.

que les « preuves » fournies par les arguments transcendantaux sont seulement épistémiques et que, quand bien même on ne pourrait faire autrement que d'avoir les croyances en question, elles n'ont aucunement la portée ontologique que, en les mobilisant contre le scepticisme, on souhaiterait leur conférer¹⁷. Bien sûr, l'objection ne tient que si l'on considère en premier lieu que les arguments transcendantaux sont par définition des arguments ontologiques, et qu'ils ont pour enjeu une justification du réalisme métaphysique. Si tel était le cas, un argument transcendantal aurait, comme le note Alain Boyer, « quelque chose de fascinant », dans la mesure où il serait « capable de dériver *a priori* une propriété ontologique du monde extérieur à partir de la seule présupposition d'un certain exercice mental que nous opérons avec succès »¹⁸. De fascinant ou bien d'un peu délirant, comme le suggère Stroud qui, près de trente ans après son article séminal, persiste et signe, en mettant particulièrement bien en avant la faiblesse modale de la déduction opérée par les arguments transcendantaux :

Même en admettant que les arguments transcendantaux nous permettent de comprendre à quel point le fait que nous pensions de telle ou telle manière requiert que nous pensions également de telles ou telles autres manières, et peut-être d'autres manières encore, ainsi que de saisir toute la richesse et la complexité des relations qui doivent prévaloir entre ces manières de pensée, comment pourrait-on montrer que des vérités sur le monde qui manifestement ne disent rien de la pensée ou de l'expérience humaine et n'ont pas davantage d'implication quant à ce en quoi consiste cette pensée ou cette expérience, sont des conditions authentiquement nécessaires de faits psychologiques, comme celui consistant à penser les choses ou à en faire l'expérience de telles ou telles manières, qui sont au point de départ de ces arguments ? Il semble qu'il nous faille trouver, et traverser, un pont de nécessité de l'un à l'autre. Ce qui constituerait un exploit tout à fait remarquable, et on aurait vraiment besoin d'une explication particulièrement convaincante pour montrer que toute cette affaire est bien possible. 19

Kant, en vertu de son idéalisme, pourrait bien sûr proposer une telle explication, puisque les « vérités sur le monde » évoquées par Stroud n'y sont pas des vérités qui concernent un monde complètement indépendant de l'esprit humain. Un réaliste à la Strawson en revanche, qui refuse de payer le prix de ces vérités – à savoir la distinction entre phénomènes et noumènes –, se

-

B. Stroud, «Transcendental Arguments», art. cit.; voir aussi R. Rorty, «Arguments transcendantaux, autoréférence et pragmatisme» (1979), trad. fr. J. P. Chretien-Goni, *Cahiers Science Technique et Société*, n° 4, 1984, p. 61-87. De même que la finalité anti-sceptique des arguments transcendantaux n'est pas exclusive, de même l'objection du scepticisme n'est pas la seule à laquelle ils sont confrontés: voir I. Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2006, p. 214 sa

¹⁸ A. Boyer, « Pourquoi des arguments transcendantaux ? », dans *La querelle des arguments transcendantaux*, *op. cit.*, p. 35-49, 44.

¹⁹ B. Stroud, « Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability », dans P. Parrini (éd.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 231-251, 234.

trouve manifestement au pied du mur, incapable de prouver que les arguments transcendantaux parlent bien du monde et non de notre image du monde, quand bien même cette image ne pourrait pas être autre que ce qu'elle est *de facto*. Cela ne signifie évidemment pas que son exploration n'a pas d'intérêt. Si les arguments transcendantaux moraux devaient aussi succomber à l'objection de Stroud, il faudrait cependant reconnaître qu'ils n'ont effectivement pas d'autre utilité que de contribuer, comme le soutenait Stélios Virvidakis, à « élucider les relations de nos concepts centraux en philosophie pratique ».

À moins que l'alternative ne soit mal posée. On n'a pas manqué de rétorquer à Stroud, en effet, que les arguments transcendantaux ne sauraient échouer à proprement parler à nous assurer de l'existence des choses en dehors de nous, puisque ce n'est pas du tout ce qu'ils prétendent faire²⁰. Bien comprise, leur portée est plus modeste : s'ils nous apprennent quelque chose, c'est seulement à propos du bagage cognitif et conceptuel qui doit être le nôtre pour que nous percevions et concevions le monde comme nous le faisons, et non pas à propos de ce que doit être le monde étant donné que nous le percevons ou le concevons de telle ou telle manière. En ce sens, les arguments transcendantaux sont bien plus des arguments anthropologiques que des arguments ontologiques. Comme le remarque Isabelle Thomas-Fogiel, « paradoxalement ce sont les sceptiques qui ont le plus "ontologisé" le débat en voulant à tout prix montrer que l'argument transcendantal ne permettait pas de lever le doute sur le monde extérieur », au point de lui donner « l'allure d'une querelle entre réalisme et anti-irréalisme, ce que la notion d'argument transcendantal n'appelait pas immédiatement »²¹. Mais si le faux procès est avéré en ce qui concerne l'usage épistémologique des arguments transcendantaux, l'est-il tout autant pour ce qui est de leur usage moral ? Comme je l'ai annoncé plus haut, celui-ci s'inscrit en effet clairement dans la « querelle entre réalisme et anti-irréalisme » qui irrigue organiquement la méta-éthique. Ainsi la tentative de Korsgaard de prouver que notre humanité a de la valeur, conclusion de l'argument transcendantal qu'elle déploie dans The Sources of Normativity, s'estelle vu adresser des objections du même ordre que celle de Stroud, par exemple sous la plume de John Skorupski: « Il serait gratifiant de pouvoir démontrer, par les seuls pouvoirs de la

²⁰ Voir notamment D. Heinrich, « Challenger or Competitor? On Rorty's Account of Transcendental Strategies », dans P. Bieri, R. P. Horstmann et L. Krüger (éd.), *Transcendental Arguments and Science, op. cit.*, p. 114; M. Bitbol, « Arguments transcendantaux en physique moderne », dans *La querelle des arguments transcendantaux*, *op. cit.*, p. 81; Ch. Taylor, « La validité des arguments transcendantaux » (1979), dans *La liberté des modernes*, trad. fr. P. de Lara, Paris, PUF, 1997, p. 123-124.

²¹ I. Thomas-Fogiel, «L'argument transcendantal aujourd'hui », conférence prononcée à l'Université Paris 1, séminaire «Travaux en cours », 15 mai 2006: http://www.cerium.ca/IMG/pdf/Conference_a_la_Sorbonne_-_L_argument_transcendantal_aujourdhui-2.pdf, p. 7, consulté le 13 juin 2013.

philosophie, que l'on est important. [...] Mais en l'absence d'un enchantement communicatif la démonstration paraît très peu convaincante »²².

À cet égard, les arguments transcendantaux moraux sont pourtant, au premier abord, en bien meilleure posture que leurs pendants épistémologiques. Ils paraissent en effet d'autant plus efficaces qu'ils sont précisément mobilisés contre la défense d'un réalisme éthique substantiel²³, lequel fait dépendre la réponse à la « question normative » de l'existence « réelle », indépendante et – il faut bien le dire – profondément énigmatique, de faits moraux ou de vérités intrinsèquement normatives. Employés pour élucider ce à quoi nous sommes obligés ou contraints par notre seule rationalité d'agent, ces arguments sont ainsi solidaires d'un sain principe d'économie métaphysique, consistant à ne pas surcharger l'ameublement peut-être déjà douteux du monde, tout comme du principe dit de l'autonomie de la morale, entendu ici de manière minimale comme le refus de faire de l'éthique une simple branche de la connaissance, dans laquelle il s'agirait également de découvrir quelque chose du monde ou à propos du monde. Compris en ce sens, ce sont deux principes qui sont plutôt à porter à leur crédit et qui, comme le souligne Bernard Williams, infléchissent la position du « sceptique éthique » par rapport à son homonyme « traditionnel » : quand celui-ci interroge la prétention de notre savoir à la vérité, celui-là met en question la « force des considérations éthiques »²⁴. De là cependant à soutenir que, dans l'usage pratique de la raison, la distinction entre la « réalité » et l' « apparence » n'est plus du tout pertinente²⁵, c'est-à-dire que la validité des énoncés moraux est tout entière constituée par la nécessité qui serait la nôtre, en tant qu'agent et sous peine de ne plus être des agents du tout, de les accepter, c'est évidemment une tout autre affaire, qui attire l'attention cette fois sur la faiblesse de la prémisse des arguments transcendantaux moraux. À cet endroit, ils semblent en effet désavantagés par rapport à leurs devanciers. Stélios Virvidakis relève ainsi l'asymétrie suivante : alors que « le sceptique le plus obstiné », quand bien même il arguerait ensuite de son caractère purement privé, « ne pourrait pas facilement nier qu'il est, par exemple,

²² J. Skorupski, « Rescuing Moral Obligation », *European Journal of Philosophy*, vol. 6, n° 3, 1998, p. 335-355, 350.

²³ À distinguer d'un réalisme éthique *procédural*, lequel a seulement pour adversaire le nihilisme auquel il oppose la thèse suivante : les questions morales sont susceptibles de recevoir des réponses objectivement correctes ou incorrectes. Voir C. Korsgaard, *SN*, p. 35, ainsi que « The Normativity of Instrumental Reason » (1997) et « Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy » (2003), dans *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 2008, respectivement p. 27-68 et 302-326.

B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 31-32.

Selon la suggestion, qui ne se vérifierait que pour la raison pratique instrumentale, de James Skidmore dans « Skepticism about Pratical Reason : Transcendental Arguments and their Limits », *Philosophical Studies*, vol. 109, n°2, 2002, p. 121-141.

conscient de son expérience subjective »²⁶, on voit mal en revanche en quoi nier qu'il doive agir pour des « raisons », si c'est le prix à payer pour ne pas se retrouver pris dans le filet des raisons morales, devrait entraîner l'amoraliste ou le nihiliste résolu dans une *reductio ad absurdum*. De fait, l'issue de la querelle méta-éthique du réalisme et de l'anti-réalisme dépend, pour une bonne part, de ce que l'on considère comme une raison d'agir.

Ш

C'est une tout autre affaire, mais c'est pourtant ce à quoi les arguments transcendantaux moraux doivent leur succès supposé. Ce qui autorise cette prétention – à combler le fossé entre l'apparence et la réalité –, est le fait que les arguments qui se prêtent à la justification de la normativité morale ne sont pas, comme leurs homologues, des arguments *cognitifs* mais des arguments qu'Adrian W. Moore appelle *conatifs*²⁷, dans lesquels ce sont nos désirs qui occupent la place traditionnellement dévolue à nos croyances. Les conditions nécessaires de possibilité que ces arguments mettent au jour concernent donc non plus ce que l'on doit penser ou croire si ce qui est rapporté dans la prémisse doit être possible, mais ce que l'on doit désirer, et la conclusion par conséquent n'établit pas la vérité du contenu enveloppé dans la prémisse, mais sa désirabilité. Si l'on suit Moore, on peut formaliser le contraste entre les deux types d'arguments de la manière suivante²⁸:

Arguments transcendantaux cognitifs:

Arguments transcendantaux conatifs:

(1) p

(2) Il ne serait pas possible que p si nous ne pensions pas que q

(3) Nous devons penser que q

(4) Il est vrai que q.

(1') p

(2') Il ne serait pas possible que p si nous ne désirions pas que q

(3') Nous devons désirer que q

(4') Il est désirable que q.

Précision importante, dont on mesurera l'importance un peu plus tard : comme il est d'usage dans la psychologie morale²⁹, « désir » est ici à comprendre comme un terme technique et générique qui, loin de désigner, en toute orthodoxie humienne, un appétit ou une envie,

²⁶ S. Virvidakis, « Les arguments transcendantaux et le problème de la justification de la normativité morale », art. cit., p. 113.

A. W. Moore, « Conative Transcendental Arguments and the Question Whether There Can Be External Reasons », dans R. Stern (éd.), *Transcendental Arguments : Problems and Prospects, op. cit.*, p. 271-292.

28 *Ibid.*, p. 271, 274.

²⁹ Je me permets de renvoyer sur ce point à M. Jouan, « La psychologie morale », dans S. Laugier et S. Plaud (dir.), *Lectures de la philosophie analytique*, Paris, Ellipses, 2011, p. 400-420.

phénoménologiquement palpable comme tel, dirigé sur un objet ou un état de chose particulier, vaut pour n'importe quel état mental caractérisé par la direction d'ajustement appropriée (soit l'inverse de celle de la croyance) ou encore, pour reprendre l'expression de Davidson, pour n'importe quelle « pro-attitude » – laquelle peut inclure, dans sa formation, des composantes doxastiques³⁰. Comme l'écrit par exemple Wright Neely, « le terme "désir" est [ainsi] censé s'appliquer à tout ce qui va de la lubie passagère à certains types de traits de caractère durables, des appétits primaires à l'amour de soi, et de tout cela aux convictions morales. Les désirs incluent également (ou recouvrent) des choses telles que les objectifs, les intentions, les volitions et (en certains sens) les motifs »³¹. Estimer quelque chose, par exemple notre humanité, c'est-à-dire lui accorder une valeur ou en reconnaître la valeur (to value), relèvera en ce sens large du désir.

Cette substitution mise à part, les arguments transcendantaux conatifs conservent la structure des arguments transcendantaux cognitifs, et procèdent de la même manière. Seulement, ce qui dans ces derniers pouvait apparaître comme un talon d'Achille – l'ambiguïté du statut de la modalité en jeu dans la dérivation des conditions de possibilité dites « nécessaires » - fait désormais la force ou du moins la séduction des premiers, en particulier à l'égard des objections classiquement adressées à l'entreprise kantienne de fondation de la morale. Les arguments transcendantaux conatifs se proposent en effet explicitement de « naturaliser » - c'est-à-dire d'anthropologiser – la fondation de la métaphysique des mœurs³² en obtenant tout ou presque de ce que Kant, en termes de validité de l'impératif catégorique, obtient en puisant dans « notre

D. Davidson, « Actions, raisons et causes » (1963), dans Actions et évènements, trad. fr. P. Engel, Paris, PUF, 1993, p. 15-36, 16.

W. Neely, « Freedom and Desire », Philosophical Review, vol. 83, 1974, p. 32-54, 33.

³² Voir *SN*, p. 160-161. Comme on s'en doute, la « naturalisation » en question n'a en effet rien de réductionniste. D'une part, elle n'entend ni identifier vérité normative et vérité factuelle, en l'occurrence ce qui est objectivement désirable à ce que nous désirons de facto, ni déduire la première de la seconde, évitant ainsi, au moins dans ses intentions affichées, de succomber au fameux « sophisme naturaliste » dénoncé par G. E. Moore (Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 67) à propos de l'argument de John Stuart Mill selon lequel « la seule preuve qu'on puisse donner pour établir qu'une chose est désirable, c'est qu'en fait on la désire » (L'utilitarisme [1862], trad. fr. G. Tanesse, Paris, Flammarion, 1988, p. 104). D'autre part, la nature même de la « question normative » exclut que l'on puisse y répondre en invoquant simplement l'efficience de forces psychologiques ou motivationnelles, autrement dit à l'aide des seules ressources d'un modèle causaliste de l'action. John David Velleman, qui défend une conception de la rationalité pratique proche de celle de Korsgaard, qualifie lui aussi cette conception de « révision naturaliste de la tradition kantienne » (Practical Reflection, Stanford, CSLI Publications, 2007, p. 175). Là aussi cependant, et quoique plus radicale que celle de Korsgaard, la révision est embrigadée dans une psychologie morale dans laquelle l'activité propre de l'agent ne peut pas être comprise uniquement comme le produit de la causalité naturelle, sans quoi celui-ci ne serait plus un agent du tout. Dans les deux cas, on a essentiellement affaire à un désengagement ontologique à l'égard d'entités ou de processus surnaturels du type de ceux qui accompagnent la distinction kantienne du phénoménal et du nouménal, c'est-à-dire à ce qu'Allen W. Wood appelle le naturalisme au sens « pieux » du terme (« Comments on Guyer », Inquiry, vol. 50, n° 5, 2007, p. 465-479, 472-473).

connaissance d'agent »33, mais sans avoir à en payer les coûts fréquemment allégués, tant métaphysiques – une liberté insondable – que psychologiques – une aliénation subjective. Il est à peine besoin de dire, par conséquent, qu'on ne trouve pas d'argument transcendantal conatif chez Kant lui-même, pas plus qu'on ne trouvait dans la Critique de la raison pure, si l'on en croit Strawson, d'argument transcendantal cognitif au sens strict. On décrira certes légitimement la spécificité de la fondation kantienne de la morale, qui se déroule, dans la troisième section des Fondements de la métaphysique des mœurs, au titre d'une « déduction du principe suprême de la moralité » (Ak IV, p. 463), comme un élargissement du champ de la méthode transcendantale critique à la philosophie pratique. À partir de là on peut chercher, comme le fait Paul Guyer mais pour constater que la tentative kantienne aboutit ici à un « désastre », à établir un parallèle très étroit entre les deux déductions, en montrant que celles-ci reposent chaque fois sur une reconnaissance a priori de l'identité du sujet ou de l'agent : l'identité numérique conférée par l'unité synthétique de l'aperception d'un côté, l'identité qualitative conférée par la rationalité de notre eigentliche Selbst de l'autre³⁴. Aussi suggestif soit-il, ce parallèle est cependant très largement contestable : il ne peut être mené jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à démontrer, dogmatiquement dirait Kant, que nous sommes réellement libres et donc soumis à la loi morale, sans forcer le texte kantien et sans lui faire soutenir des thèses notoirement incohérentes sur la responsabilité³⁵. Surtout, le recours à un argument transcendantal conatif vise précisément à combler à cet endroit les failles et les incomplétudes qui affecteraient l'argumentation développée dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, et ce dès la seconde section. Intégrant implicitement l'objection de Hegel adressée au caractère purement formel de l'impératif catégorique, Korsgaard entend ainsi, grâce à cet argument, l'assortir d'un contenu normatif, en franchissant le pont qui va de l'impératif catégorique, compris comme la loi d'une volonté libre, à ce qu'elle isole comme la loi morale proprement dite, laquelle précise le domaine d'application de la première à savoir l'ensemble des « citoyens du règne des fins »³⁶. Plus généralement, un

³³ L'expression est d'Elisabeth Anscombe (*Intention*, Oxford, Blackwell, 1957) et est implicite dans l'explication que donne Charles Taylor de la force des arguments transcendantaux chez Kant et les auteurs postérieurs (voir « La validité des arguments transcendantaux », art. cité).

P. Guyer, « Naturalistic and Transcendental Moments in Kant's Moral Philosophy », *Inquiry*, vol. 50, n° 5, 2007, p. 444-464.

³⁵ Voir A. W. Wood, « Comments on Guyer », art. cité, p. 470-471 ; et H. E. Allison, « Comments on Guyer », *Inquiry*, vol. 50, n° 5, 2007, p. 480-488.

³⁶ SN, p. 98-100; cf. « Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant » (1999), dans *The Constitution of Agency, op. cit.*, p. 100-126, 125-126. Comme Korsgaard l'indique elle-même, cette interprétation, qui revient à introduire un « blanc », qu'on ne trouve pas tel quel chez Kant, entre l'impératif catégorique et la loi morale, diffère de celle défendue antérieurement dans « Kant's Formula of Universal Law » (1985), dans *Creating the Kingdom of Ends*,

argument transcendantal conatif nous promet, en nouant l'un à l'autre le normatif et le psychologique, de dépasser les excès du dualisme de l'intelligible et du sensible, des déterminations pratiques et des déterminations pathologiques, en bref de réconcilier le principe de la moralité avec celui de l'amour de soi³⁷. Mais, comme le diraient les anglophones : *can you have it both ways*? Peut-on établir la souveraineté de la moralité tout en « abandonn[ant] les éléments qui, chez Kant, transcendent la simple nature humaine »³⁸?

C'est cet espoir qui anime l'argumentation de Korsgaard, et c'est cet espoir aussi qui fait l'intérêt des arguments transcendantaux moraux. Quelle que soit en effet, en dernière instance, la plausibilité de leurs conclusions comme de leurs prémisses, ils sont issus d'un souci louable : celui de ne pas articuler la rationalité de la morale indépendamment de la rationalité de ceux qui sont concernés par ses exigences, ou pour qui ses exigences comptent. Ce qui pourrait sembler être un truisme – et nous verrons que si les arguments transcendantaux dissolvent effectivement l'opposition entre internalisme et externalisme, alors c'est un truisme – n'en est pas moins, comparé à d'autres tentatives de réponse à la « question normative », une mesure salutaire, qui voudrait ne pas faire de la philosophie morale une réflexion purement académique, et éviter, pour le dire simplement, qu'elle ne nous rende étranger à nos propres vies morales, ou au type de considérations susceptibles d'être prises en compte lorsque nous posons des questions pratiques ou nous demandons ce que nous devons faire. Il est alors entendu que si « devoir » n'est pas nécessairement, prima facie, l'expression d'une obligation morale, un argument transcendantal conatif entend montrer qu'en dernière instance, c'est pourtant bien de cela qu'il s'agit. Mais il ne le fait pas en prétendant que ses conclusions excèdent le point de vue de l'agent qui est engagé dans cette réflexion. Ainsi, quand Korsgaard conclut du fait que nous trouvons que nous avons de la valeur au fait que nous avons de la valeur, elle ne glisse pas frauduleusement d'une affirmation épistémique à une affirmation ontologique quant au statut de la valeur en question, mais soutient simplement qu'en situation, la différence n'est pas pertinente aux yeux de l'agent lui-même : les jugements de valeur ne disent ce qu'ils veulent dire qu'« en perspective », la

Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 77-105. Pour une lecture plus fidèle à Kant sur ce point, voir O. O'Neill, « Autonomie : le roi est nu » (2003), trad. fr. S. Chavel et A. Laignel-Lavastine, *Raison publique*, n° 2, avril 2004: http://www.raison-publique.fr/article171.html.

³⁷ Voir *SN*, p. 243, 250 et « Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind », *Ethics*, vol. 109, n° 1, 1998, p. 49-66, 54; *cf*. J. D. Velleman, « Love as a Moral Emotion », *Ethics*, vol. 109, n°2, 1999, p. 338-374. Guyer (art. cit., p. 461-462) note que l'argument de Korsgaard échappe donc à certaines des objections qu'il adresse au prétendu « argument transcendantal » de Kant, mais sans pour autant avoir, selon lui, plus de chances de succès que ce dernier.

³⁸ G. A. Cohen, « Reason, Humanity, and the Moral Law », dans Korsgaard, SN, p. 167-188, 173.

perspective d'agents qui ont à agir et vivre dans le monde, et dont les raisons d'agir, même celles qui se révèleraient inconditionnelles, ne peuvent être saisies que depuis cette perspective³⁹.

C'est donc ce « truisme » qui explique pourquoi les arguments transcendantaux moraux prouvent ce qu'ils cherchent à prouver – pour autant qu'ils y parviennent – non pas du point de vue de nulle part ou de celui de « l'univers », mais en faisant appel à la conscience ou à la compréhension de soi de l'agent et à la rationalité qu'il met lui-même en œuvre dans sa conduite, c'est-à-dire aux conditions subjectives qui font que celle-ci a pour lui un sens ou qu'il n'agit pas à l'aveugle, sans savoir pourquoi ni comment⁴⁰. Ce truisme explique également pourquoi la dérivation logique des conditions de possibilité de l'agentivité rationnelle à laquelle procèdent les arguments transcendantaux n'est justement jamais purement logique, mais passe aussi par une description phénoménologique du vécu de nos obligations et de leur transgression. En effet, atténuer le dualisme kantien est une chose, le dissoudre en est une autre, et les arguments transcendantaux conatifs n'impliquent aucunement de résorber l'hétérogénéité de nos motivations, qu'ils reconnaissent au contraire comme étant consubstantielle à l'agentivité humaine. Sans cela ils perdraient à vrai dire tout ou partie de leur raison d'être, consistant à montrer que les raisons morales ne peuvent pas être aussi arbitraires que n'importe quelle raison d'agir. Enfin, ce truisme explique en particulier pourquoi Korsgaard assortit la recevabilité de la réponse à la question normative de trois conditions exigeantes, qui découlent toutes du parti-pris selon lequel cette question – pourquoi être moral ou agir moralement hic et nunc? – se pose d'abord en première personne : premièrement, qu'elle interpelle ou fasse sens pour quelqu'un qui est sérieusement dans cette position d'agent et pas seulement de disputant dialectique; deuxièmement, que la justification qu'elle apporte soit « transparente » ou « survive à la réflexion », c'est-dire que l'agent puisse en prendre conscience et se l'approprier sans qu'elle devienne ipso facto contre-productive; troisièmement, qu'elle exploite ou fasse profondément appel à « notre sens de ce que nous sommes, au sens que notre identité revêt pour nous »⁴¹. Par là, Korsgaard veut dire que l'agent doit avoir sous les yeux ce qui est réellement dans la balance au regard du respect de ses obligations, à savoir rien moins que la perte de son identité pratique,

-

Voir *SN*, p. 124-125. On trouvera une défense explicite de la légitimité de l'inférence dans A. Gibbard, « Morality as Consistency in Living : Korsgaard's Kantian Lectures », *Ethics*, vol. 110, n° 1, 1999, p. 140-164, 153 ; et indirecte dans S. L. Darwall, « Autonomist Internalism and the Justification of Morals », *Noûs*, vol. 24, n° 2, 1990, p. 257-267, 258-259.

⁴⁰ Voir Ch. Taylor, « La validité des arguments transcendantaux », art. cit., p. 127-131.

⁴¹ *SN*, p. 16-18.

cette « description à l'aune de laquelle vous vous estimez vous-mêmes, vous trouvez que votre vie mérite d'être vécue et que vos actions méritent d'être entreprises »⁴².

Ce sont ces trois conditions que l'argument transcendantal déployé par Korsgaard est censé remplir, et ce en nous faisant passer du fait « constitutif » de notre agentivité rationnelle à la thèse selon laquelle « la moralité est rien moins que la forme que prend la vie humaine » 43. Autrement dit : en nous faisant passer de l'idée qu'en tant qu'êtres humains nous n'avons pas d'autre choix que d'être rationnel ou d'agir pour des raisons tout court – c'est la prémisse descriptive de l'argument – à la conclusion – normative – selon laquelle nous n'avons pas d'autre choix que d'être moral ou d'agir pour de bonnes raisons. Ces raisons ont alors la particularité d'être bonnes à la fois « pour moi » et « en soi », subjectivement et objectivement, et ainsi de faire sauter la classification habermassienne entre l'usage proprement moral de la raison pratique et son usage simplement éthique, lequel n'exige pas, à la différence du premier, de « rupture complète avec la perspective égocentrique », ou d'intégration totale de la volonté à la raison⁴⁴. Comme s'en étonne Allan Gibbard avec non moins d'ironie que Stroud à l'encontre de Strawson, voilà un résultat qui, quand bien même on admet le perspectivisme de la preuve, devrait certainement « ébranler le monde » 45. Voilà en tout cas le résultat qui devrait déstabiliser le sceptique qui, dès lors qu'il reconnaît qu'il est capable d'agentivité ou d'agir pour des raisons, devrait se trouver pris en flagrant délit de contradiction pragmatique chaque fois qu'il nie l'autorité des raisons morales. Est-ce bien le cas ?

Voyons donc comment Korsgaard procède concrètement, c'est-à-dire comment la contingence qui affecte nos diverses raisons d'agir se résorbe, en dernière instance, dans une nécessité normative constitutive de notre nature d'agent rationnel. Korsgaard elle-même fournit un condensé de son argument dans les termes suivants, où l'on reconnaîtra une formulation typiquement kantienne : « [L]'action rationnelle existe, donc nous savons qu'elle est possible. Comment est-elle possible ? [S]eulement si les êtres humains trouvent que leur propre humanité a de la valeur. Mais l'action rationnelle est possible, et nous sommes les êtres en question. Donc nous nous trouvons que nous avons de la valeur. Donc, bien sûr, nous avons de la valeur »⁴⁶.

-

⁴² *Ibid.*, p. 101.

⁴³ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁴ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. fr. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, chap. V.

 $^{^{\}rm 45}$ $\,$ A. Gibbard, « Morality as Consistency in Living », art. cit., p. 153.

⁴⁶ SN, p. 123-124. Cf. p. 125 : l'argument entend « vraiment montrer ceci : que si vous accordez de la valeur à quoi que ce soit, ou que si vous reconnaissez l'existence de raisons pratiques quelles qu'elles soient, alors vous devez estimer votre humanité comme une fin en soi. Ou, pourrais-je dire encore, si vous avez une identité pratique

Autrement dit, dans le lexique de Moore : « Il est désirable que notre humanité existe ». Pour dérouler toute la chaîne d'indispensabilité, une reconstruction plus longue de l'argument est toutefois nécessaire⁴⁷ :

- i) Nous agissons de façon rationnelle ;
- ii) Nous ne pourrions pas agir de façon rationnelle si nous n'étions pas des êtres réflexifs, c'est-à-dire si nous n'étions pas capables de prendre une certaine distance à l'égard des inclinations et des impulsions qui se présentent à nous, de les soumettre à un examen critique et *in fine* d'endosser ou de rejeter leurs prétentions à motiver nos actes ;
- iii) Mais nous ne pourrions pas exercer cette capacité, la capacité à délibérer, si nous n'utilisions pas un principe subjectif de volition ou de choix comme un principe de discrimination pour déterminer laquelle de ces inclinations peut être tenue pour une raison d'agir;
- iv) Nous ne pourrions pas utiliser un tel principe si nous ne le considérions pas comme exprimant ce que nous sommes, c'est-à-dire si nous ne disposions pas d'une identité pratique faisant autorité sur les contenus de notre volonté (ce que nous devons faire, d'un point de vue subjectif, dérive ainsi de qui nous sommes de ce même point de vue : nous sommes les raisons de nos actes) ;
- v) Nous n'aurions pas de raisons de nous conformer à une identité pratique quelconque (cette identité pratique ne serait pas normative pour nous) si nous pouvions en changer ou nous en débarrasser comme bon nous semble, c'est-à-dire si nous ne considérions pas en dernière instance notre humanité per se notre nature réflexive comme normative ou comme ayant de la valeur;
- vi) Nous ne pourrions pas attribuer de la valeur à notre propre humanité si nous n'attribuions pas de la valeur ou ne reconnaissions pas la valeur de l'humanité dans la personne d'autrui ;
- vii) L'une au moins de nos identités pratiques n'est pas optionnelle mais nécessaire, notre identité morale, si bien que « les obligations qu'elle charrie sont [...] incontournables et omniprésentes »⁴⁸.

Si chaque étape de cette déduction transcendantale de la normativité morale est susceptible d'être contestée, la plus cruciale, et la plus fragile, est celle qui nous emmène de iv) à v) puisque c'est là que, parti des sources subjectives de l'action, on entre sur le terrain de la moralité. Il vaut la peine à cet endroit de citer assez longuement le passage où Korsgaard justifie ce dépassement ou cette relève – on a envie de dire : cette *Aufhebung* – de la contingence par la nécessité :

quelconque, vous devez reconnaître que vous avez également une identité morale – l'identité humaine conçue comme une forme d'identité pratique normative ».

22

⁴⁷ Cette reconstruction, qui n'est pas la seule recevable, fait apparaître la manière dont l'argument renoue la solidarité entre les deux thèses kantiennes dites respectivement d' « incorporation » et de « réciprocité », la première portant sur les conditions de l'agentivité rationnelle en général et la seconde sur celles de l'agentivité autonome (voir H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, chap. I, ainsi que « Autonomy and Spontaneity in Kant's Conception of the Self », dans *Idealism and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 129-142). Pour des variantes, voir G. A. Cohen, « Reason, Humanity, and the Moral Law », art. cit., p. 185; S. Virvidakis, « Les arguments transcendantaux et la justification de la normativité morale », art. cit., p. 118; R. Stern, « The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument », dans J. Smith et P. Sullivan (éds), *Transcendental Philosophy and Naturalism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 74-95, 82 sq. ⁴⁸ *SN*. p. 122.

Ce qui n'est pas contingent c'est que vous devez être gouverné par une certaine conception de votre identité pratique. Car à moins que vous ne soyez engagé envers une telle conception, vous perdrez prise sur vous-mêmes en tant qu'ayant une raison quelconque de faire ceci ou cela, mais également en tant qu'ayant une raison quelconque ne serait-ce que de vivre et d'agir. Mais *cette* raison de vous conformer à vos identités particulières n'est pas une raison qui est *issue de* l'une de ces identités particulières. C'est une raison qui est issue de votre humanité elle-même, de votre identité simplement en tant qu'être humain, un animal réflexif qui a besoin de raisons pour agir et vivre. C'est donc une raison que vous n'avez que si vous traitez votre humanité comme une forme d'identité pratique et normative c'est-à-dire si vous vous accordez une valeur en tant qu'être humain.⁴⁹

Un peu plus loin, Korsgaard précise que cette identité elle-même ne peut pas, à son tour, être considérée comme contingente, ce qui serait le cas si nous l'avions simplement construite ou choisie parmi d'autres : « C'est simplement la vérité. C'est parce que nous sommes ce genre d'animal que nos identités pratiques sont pour nous normatives, et une fois que vous voyez cela, vous devez considérer cette identité plus fondamentale, à savoir être cet animal, comme également normative. Vous devez accorder une valeur à votre humanité si vous accordez une valeur à quoi que ce soi » 50.

Ш

Il faut prendre toute la mesure, ici, de cette « vérité » que Korsgaard pense avoir isolée comme rien moins que la justification ultime de la normativité morale. À première vue, elle a démontré que nos raisons d'agir et nos obligations particulières tirent une partie irréductible de leur force normative des raisons et des obligations morales qui ne peuvent manquer d'être les nôtres puisque que, sans elles, nous n'aurions pas de raisons d'agir du tout. L'argument établit donc, à partir de la « constitution particulière de la nature humaine », ce que Kant tenait pour acquis en se rapportant au seul concept d'un être raisonnable en général, à savoir que « l'homme se représente nécessairement [...] sa propre existence » comme fin en soi⁵¹. Mais ce faisant, Korsgaard n'a pas seulement établi que la loi morale s'applique à nous quelle que soit notre identité pratique particulière : elle a aussi montré que la loi morale était constitutive de cette même identité, que nous le reconnaissions ou non, et que nous devons le reconnaître sous peine

-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 120-121.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 123.

E. Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Ak IV : 429. Dans la Critique de la raison pratique, c'est bien sûr le Faktum der Vernunft (Ak V : 31) qui assume plus précisément cette tâche.

de répudier non pas seulement la moralité – cela va de soi – mais l'existence de la raison pratique elle-même, c'est-à-dire notre propre nature d'agent évaluateur et rationnel⁵². Même si Korsgaard ne le dit pas explicitement en ces termes, on a alors bien affaire à une réfutation canonique du scepticisme, mais rapportée aux conditions de l'agentivité plutôt qu'à celles du discours. Dès lors que le sceptique éthique admet avoir des raisons de faire ceci plutôt que cela⁵³ et ne pas se contenter de satisfaire de manière anarchique ses désirs tels qu'ils se présentent à lui, il est en effet censé se trouver, si l'argument est juste, privé des moyens de se défendre contre l'accusation d'irrationalité pratique, autrement dit contraint d'admettre son « échec à répondre de manière appropriée à une raison donnée »⁵⁴. À moins, bien sûr, qu'il ne soit prêt à abdiquer sa condition de « personne » pour rejoindre celle du *wanton* d'Harry Frankfurt qui, complètement indifférent au contenu de sa propre volonté, n'est à cet égard pas différent d'un animal⁵⁵.

Les lecteurs familiers du débat entre l'internalisme et l'externalisme à propos des raisons d'agir auront reconnu là le funeste diagnostic porté par le théoricien des raisons dites « externes » à l'encontre de celui qui, même après mûre réflexion ou à la suite d'une délibération rationnelle, reste parfaitement indifférent aux raisons qu'on lui présente en faveur de telle ou telle action comme des raisons pour lui d'accomplir cette action, qui qualifient cette action comme objectivement bonne et d'après lesquelles il devrait donc désirer l'accomplir. Les raisons externes sont en effet des raisons invoquées dans des énoncés qui seraient vrais de l'agent quand bien même elles ne le motivent pas à agir car elles ne correspondent à aucun de ses désirs, qu'il soit factuellement ou contrefactuellement donné ; autrement dit ce sont des raisons pour lesquelles être dotées d'une force motivationnelle, et donc explicative, n'est pas une condition nécessaire. Bernard Williams, qui rejette l'existence de telles raisons, a formulé une critique célèbre du concept d'irrationalité pratique mobilisé dans le diagnostic qu'elles autorisent : ce ne peut être

Dans les termes de Korsgaard dans « Acting for a Reason » (dans *The Constitution of Agency, op. cit.*, p. 207-229, 207-216) : sous peine de jeter par-dessus bord non seulement *les raisons*, qui régulent aussi le comportement animal bien qu'elles ne soient pas alors endossées comme telles, mais *la Raison*, cette faculté qui nous permet d'agir *d'après* et pas seulement *conformément* à des raisons.

⁵³ Comme le souligne Christian Illies (*The Grounds of Ethical Judgement. New Transcendental Arguments in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 6-7), l'argument transcendantal n'est en effet pas censé atteindre celui qui ignore l'autorité de toutes les raisons quelles qu'elles soient. Mais il suggère en même temps que, sauf cas pathologique, ce n'est pas là en réalité une option sérieusement ouverte aux êtres humains.

⁵⁴ C. M. Korsgaard, « Le scepticisme concernant la raison pratique » (1986), dans B. Gnassounou (dir.), *Philosophie de l'action. Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007 p. 251-283, 262.

H. Frankfurt, « La liberté de la volonté et le concept de personne » (1971), trad. fr. M. Jouan dans M. Jouan (dir.), *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008, p. 79-102, 87-89, cité par Korsgaard dans *SN*, p. 99 n. 8. Alors que dans ce célèbre article, Frankfurt considère à l'inverse de Korsgaard qu'un « irréflexif » pourrait cependant fort bien agir d'après des impératifs hypothétiques, il abandonne cette concession de rationalité dans « Identification and Wholeheartedness » (1987), dans *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 159-176, 176.

autre chose que du « bluff », une supercherie⁵⁶. D'où la question que l'on peut poser aux arguments transcendantaux conatifs et à celui de Korsgaard en particulier : est-ce que ce ne sont pas là de pures affabulations ? Répondre à cette question suppose de réexaminer le « truisme » sur lequel je me suis arrêtée plus haut, consistant à ne pas articuler la rationalité de la morale indépendamment de la rationalité de ceux qui sont concernés par ses exigences ; c'est-à-dire, dans un esprit qui habituellement n'est pas reconnu comme étant celui de l'orthodoxie kantienne, à « préserver la moralité comme quelque chose de psychologiquement intelligible » ⁵⁷. Pour ce faire, les arguments transcendantaux conatifs tirent en effet parti de la double « libéralisation » que Williams, afin de nouer les prétentions normatives des raisons à leur pouvoir motivationnel, fait subir à l'exigence pratique de Hume : ne pas fixer de limites nettes ni aux états mentaux ou aux attitudes propositionnelles qui constituent l'économie conative ou l'« ensemble motivationnel subjectif » de l'agent, ni à ce qui peut compter à partir de là comme un processus délibératif correctement mené, lequel peut impliquer une mise à l'épreuve critique des éléments du premier ⁵⁸.

Comme Korsgaard le reconnaît, voilà qui ouvre une brèche permettant à des « raisons de principe », et parmi elles aux exigences morales, d'être opératoires là où, sinon, seule une rationalité pratique instrumentale serait à l'œuvre⁵⁹. Voilà qui ouvre une brèche permettant, par conséquent, de désamorcer ce qu'elle appelle le « scepticisme quant au contenu », celui qui porte sur ce que la raison en elle-même a à dire sur nos choix pratiques et nos actions. Dans ces conditions, il suffit aux arguments transcendantaux de montrer que les exigences morales correspondent à un désir que, en tant qu'être rationnels, nous ne pouvons pas ne pas avoir – en l'occurrence, le désir que ce que nous reconnaissons comme notre humanité existe – pour désamorcer également le « scepticisme motivationnel », celui qui concerne la force de la raison comprise comme motif de nos actions, et ainsi établir, sans avoir besoin de recourir à des raisons externes, que nous sommes obligés par elles. Les raisons pour lesquelles on pourrait vouloir contester l'extension très large du concept de désir convoqué dans une explication internaliste de l'action en général et de l'action morale en particulier – large au point de rendre purement analytique le lien entre le fait d'accomplir une action sous une certaine description et le fait de

⁵⁶ B. Williams, « Raisons internes et raisons externes » (1981), trad. fr. S. Motta dans B. Gnassounou (dir.), *Philosophie de l'action*, op. cit., p. 231-249, 246.

⁵⁷ A. MacIntyre, « Hume on "is" and "ought" », *The Philosophical Review*, vol. 68, n° 4, 1959, p. 451-468, 468.

⁵⁸ B. Williams, « Raisons internes et raisons externes », art. cit., p. 236-237.

⁵⁹ C. Korsgaard, « Le scepticisme concernant la raison pratique » art. cit., p. 275. Voir aussi R. Cohon, « Are External Reasons Impossible ? », *Ethics*, vol. 96, n° 3, 1986, p. 545-556, 555-556.

désirer accomplir cette action⁶⁰ – tombent alors d'elles-mêmes. En effet, cet usage n'est solidaire d'une conception déflationniste de la rationalité pratique, et avec elle d'une « psychologie excessivement simplifiée »⁶¹, que s'il s'accompagne de la thèse selon laquelle on a tout dit de ce qu'est une raison d'agir quand on a dit qu'elle était un motif. Mais on peut être internaliste sans aller jusque là, c'est-à-dire sans soutenir que la condition motivationnelle d'une raison d'agir est une condition non seulement nécessaire mais aussi suffisante pour mériter ce titre. Pour reprendre la distinction éclairante de Stephen Darwall, on peut être partisan d'un « internalisme constitutif », mais on peut aussi, sans déroger à ses propositions de base, défendre un « internalisme autonomiste » 62, qui ne fait pas reposer la normativité de toutes leurs raisons d'agir sur la seule configuration psychologique particulière des agents. L'argument transcendantal de Korsgaard montre alors que l'exigence internaliste, telle qu'elle la reformule, peut être satisfaite sans menacer aucunement l'existence de la raison pure pratique⁶³. Comme le note cependant Williams, « [q]uelqu'un qui prétend que les contraintes de la moralité sont elles-mêmes inscrites dans la notion de ce que c'est qu'être un délibérateur rationnel ne peut pas obtenir cette conclusion pour rien »⁶⁴. De fait, le prix à payer dépend du statut trouble de la première prémisse de l'argument : « Nous sommes des agents rationnels ».

Cette prémisse peut en effet être interprétée de deux façons, entre lesquelles Korsgaard ne paraît pas trancher clairement 65. L'interprétation première manière est l'interprétation littérale. À l'instar de la prémisse de n'importe quel argument transcendantal, elle énonce donc un simple fait, censé être vierge de toute présupposition normative. C'est en tout cas ce que Korsgaard soutient lorsqu'elle écrit qu'« il y a un sens descriptif dans lequel les gens n'ont pas

⁶⁰ Voir G. F. Schueler, *Desire. Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995, p. 33 *sq*.

⁶¹ S. Scheffler, *Human Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 94.

 $^{^{62}\,}$ S. L. Darwall, « Autonomist Internalism and the Justification of Morals », art. cit., p. 262 sq.

⁶³ Voir Korsgaard, « Le scepticisme concernant la raison pratique », art. cit., particulièrement p. 260, 276.

⁶⁴ B. Williams, « Internal Reasons and the Obscurity of Blame », dans *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, 1982-1993, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 35-45, 37.

Une grande partie des nombreuses objections qui ont été adressées à l'argument transcendantal de Korsgaard (voir notamment les contributions de G. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel et B. Williams inclues dans *The Sources of Normativity*, ainsi que celles de H. Ginsborg, P. Guyer et J. B. Schneewind rassemblées dans le volume 109 de la revue *Ethics*, n° 1, 1998), dont nous ne pouvons rendre compte ici, peuvent être reformulées dans ces termes. Elles reviennent en effet à disqualifier ce que Robert Noggle appelle la « méthodologie qui va de la nature [des êtres humains ou des personnes] à la moralité » (« From the Nature of Persons to the Structure of Morality », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 31, n° 4, 2001, p. 531-566), c'est-à-dire à contester l'idée que l'on puisse fournir une justification « naturaliste » ou psychologique de la normativité morale : soit d'un point de vue externaliste cherchant à préserver l'objectivité de la moralité en disqualifiant les prétentions du point de vue en première personne, soit au contraire pour défendre la pertinence normative de ce point de vue mais pour nier que la moralité en particulier doive jouer un rôle crucial dans le maintien de son intégrité.

d'autre choix que d'être rationnels et d'agir pour un certain type de raisons. La rationalité en ce sens descriptif nous est imposée par le fait que nous sommes des êtres conscients de nous-mêmes et que nous ne pouvons agir d'après nos inclinations que si nous les considérons comme des raisons » ⁶⁶. En ce sens, la prémisse n'accepte pas d'alternative : l'agentivité humaine est rationnelle ou bien elle n'est pas, ou bien ce n'est pas de l'agentivité humaine dont on parle. Seulement, à ce stade, la rationalité en question est encore toute formelle, les raisons en question sont encore, selon la formule consacrée, « neutres à l'égard du contenu » (free content). Ce que l'argument transcendantal est alors censé faire, c'est, en déroulant jusqu'au bout les implications de cette logique constitutive de l'action, rien moins qu'engendrer à partir de ces raisons des raisons qui sont à la fois substantielles – relatives à mon identité – et impersonnelles – l'identité en question est, en dernière instance, morale – ; des raisons qui de surcroît ne peuvent pas ne pas nous motiver puisqu'elles constituent la condition de possibilité de notre capacité à former réflexivement des raisons d'agir à partir de nos motivations. C'est cette alchimie qui permet à Korsgaard de soutenir, dans un vocabulaire kantien, qu'« une action hétéronome est [...] quelque chose de moins qu'une action »⁶⁷, si bien que « nier que l'humanité a de la valeur » c'est se vouer à « un scepticisme pratico-normatif complet », lequel n'est certes pas impossible, mais revient à rien moins qu'un abandon suicidaire de sa propre agentivité⁶⁸. Comme le remarque David Enoch, il n'est pourtant pas certain que le sceptique soit effrayé par cette sombre perspective, qui sanctionnerait son incapacité à être à la hauteur des découvertes psychologiques « surprenantes » de la philosophie morale⁶⁹: il se contentera peut-être fort bien d'être un « shmagent » et de

_

⁶⁶ C. Korsgaard, « Internalism and the Sources of Normativity », dans H. Pauer-Studer (éd.), *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 50-69, 62-63: « [...] La question n'est donc pas d'agir *versus* de ne pas agir rationnellement. La seule question pertinente est de savoir si nos raisons sont de bonnes ou de mauvaises raisons, c'est-à-dire de savoir si nous sommes rationnels en un sens normatif ». Voir aussi « Acting for a Reason », art. cit., p. 210, n. 5.

⁶⁷ C. Korsgaard, « Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self », art. cit., p. 63. *Cf. SN*, p. 228 : « La relation spéciale entre l'agent et l'action, la nécessité qui fait que cette relation est différente de ce qui se passe lorsqu'un évènement se produit simplement dans le corps de l'agent, ne peut pas être établie en l'absence d'au moins une prétention à la loi ou à l'universalité ». C'est également cette alchimie qui permet à Korsgaard de soutenir, en réponse à une objection de Cohen, que les obligations que le mafieux croit être les siennes ne sont qu'une « apparence psychique » et non des obligations « réelles » (*ibid.*, p. 257). En reprenant un argument avancé par R. M. Hare, dans un autre contexte (*The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952, p. 164-167), pour distinguer les usages descriptifs des usages prescriptifs des énoncés déontiques, on pourrait dire que le mafieux, chaque fois qu'il revendique une obligation, le fait « entre guillemets » : il rend compte des standards endossés par tout membre de la mafia mais n'est pas, à proprement parler, obligé par eux.

⁶⁸ SN. p. 163-164

⁶⁹ Voir Korsgaard, « Le scepticisme concernant la raison pratique », art. cit., p. 279.

n'accomplir que des « *shmactions* »⁷⁰. Plus sérieusement peut-être, une comparaison à cet endroit de l'argumentation de Korsgaard avec celle de Charles Taylor, qui soutient qu'être un « moi » ou avoir une identité pratique – c'est-à-dire disposer d'un horizon normatif depuis lequel nous pouvons procéder à des « évaluations fortes » et nous orienter moralement – constitue la « condition transcendantale » de l'agentivité ou de notre rapport pratique au monde, montrerait que l'endossement réflexif de nos motivations ne conduit pas directement ni nécessairement à l'universel⁷¹.

La seconde interprétation, que je qualifierais de perfectionniste, aurait en tout état de cause des implications moins dramatiques. Car le contenu de la prémisse ne renvoie plus cette fois qu'à un « idéal du caractère »⁷² et tient donc compte du fait que, selon la formule de Kant, nous ne sommes ordinairement qu'« imparfaitement rationnels ». Si nous sommes tous par nature capables de rationalité, d'être mus ou motivés par des considérations rationnelles, il suffit en effet de considérer les divers phénomènes pathologiques qui peuvent nous affecter – de la colère à la dépression, de la faiblesse de la volonté à la mauvaise foi – pour reconnaître que cette capacité n'est pas toujours actualisée⁷³. En ce sens, il est toujours vrai de dire que nous sommes moraux si et seulement si nous sommes rationnels, mais cette condition elle-même est désormais contingente et non plus consubstantielle à l'agentivité humaine. Dans cette version, l'argument transcendantal de Korsgaard paraît bien sûr beaucoup plus concluant, car l'identité pratique ultime à l'aune de laquelle nous devons endosser réflexivement nos motivations particulières, et qui confère sa valeur à notre existence, constitue maintenant un exemple ou un modèle vers lequel nous désirons tendre ou dont nous désirons nous approcher autant que faire se peut⁷⁴. Seulement, il paraît plus concluant parce qu'il fait clairement apparaître qu'on ne peut sortir du chapeau que ce qu'on y a déjà mis, à savoir le désir de s'identifier à son moi rationnel ou à son « humanité ». Comme l'écrit Adrian Moore, « à moins que nous ne reconnaissions déjà la désirabilité de ce [qu'un argument transcendantal conatif] montre être désirable, alors rien dans l'argument lui-même n'a le pouvoir de de nous faire davantage croire en la justesse de l'argument

⁷⁰ D. Enoch, « Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What is Constitutive of Action », *The Philosophical Review*, vol. 115, n° 2, 2006, p. 169-198, 179. *Cf*. A. Gibbard, « Morality as Consistency in Living », art. cit., p. 154-156.

⁷¹ Voir C. Taylor, « What is Human Agency ? » (1977), dans *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 14-44; et *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), trad. fr. C. Mélançon, Paris, Seuil, 1998, chap. 2.

⁷² C. Korsgaard, « Le scepticisme concernant la raison pratique », art. cit., p. 271.

⁷³ *Ibid.*, p. 264-265, 270-271.

⁷⁴ Voir M. Smith, « Search for the Source », *The Philosophical Quarterly*, vol. 49, n° 196, 1999, p. 384-394, 389-390.

qu'en la fausseté de sa conclusion »⁷⁵. De manière à vrai dire peu surprenante, les arguments transcendantaux conatifs illustrent ainsi une « vérité » ou du moins une pratique beaucoup plus générale : il est très difficile de faire de la méta-éthique, et en particulier de la psychologie morale, sans se retrouver à faire en réalité de l'éthique normative⁷⁶. Ils permettent en particulier de confirmer, dans les termes d'Ernst Tugendhat, que dans ce domaine « tout recours à une nature supposée de l'être humain comporte un caractère circulaire caché : on instaure une normativité implicite dont on déduit ensuite un contenu normatif »⁷⁷.

Cela dit, cette circularité ne rend pas les arguments transcendantaux moraux complètement stériles. Elle montre en effet, mais a contrario, qu'il n'est pas possible de dériver purement et simplement les exigences de la morale des exigences de la raison ou de l'agentivité rationnelle, ou de démontrer que le fait moral est en soi rationnel, mais que même si l'on parvenait à le faire – peut-être en conservant un concept emphatique, inconditionné ou surhumain de la raison – on ne serait guère plus avancé pour autant, car cela signifierait que l'on a changé en cours de route de régime de normativité : que l'on a troqué les conditions de possibilité de la moralité contre celles de la rationalité⁷⁸. Le « vice de procédure » qui affecte l'argument transcendantal de Korsgaard, dans son interprétation seconde manière, est ainsi révélateur du fait que les arguments transcendantaux dits « conatifs » restent, profondément, des arguments cognitifs, et on doit déduire de leur circularité manifeste que le désir d'être rationnel, ou le fait de se soucier de la moralité, même si ce devait être un désir ou un souci que nous ou certains d'entre nous ne pouvons pas nous empêcher d'avoir, ne peut pas lui-même être l'enfant naturel de la seule raison. Les arguments transcendantaux moraux sont, à cet égard, pris dans une tension instructive. D'un côté, comme on l'a vu, ils mettent un soin tout particulier à ancrer la justification de la normativité morale dans la perspective de la première personne ou dans l'identité pratique de l'agent en situation, qui doit pouvoir se reconnaître lui-même comme la source des obligations qui s'imposent à lui. D'un autre côté cependant, ces mêmes arguments se présentent comme des tentatives pour résorber, grâce à la puissance supposée de la raison, l'inévitable précarité des engagements moraux qui est solidaire de l'adoption de cette position : ce sont aussi des tentatives pour écarter a priori la possibilité que je ne puisse pas vouloir être moral. Ce qui a pour effet,

⁷⁵ A. W. Moore, « Conative Transcendental Arguments and the Question Whether There Can Be External Reasons », art. cit., p. 281.

⁷⁶ Voir R. Ogien, *La faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993. Le glissement est en tout état de cause très clairement opéré par Korsgaard, voir M. Smith, « Search for the Source », art. cit., p. 392.

E. Tugendhat, Conférences sur l'éthique (1993), trad. fr. M.-N. Ryan, Paris, PUF, 1998, p. 67.

⁷⁸ Voir H. Frankfurt, « Rationalism in Ethics », dans M. Betzler et B. Guckes (éd.), *Autonomes Handeln : Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, Akademie, 2000, p. 259-273.

comme l'écrit à nouveau Tugendhat, de rendre la vie « plus facile, mais aussi moins sérieuse » que celle avec laquelle la philosophie morale doit pourtant bien composer, et qui serait peut-être notre lot « si la morale était une partie de [nous]-même comme [notre] cœur ou [notre] épine dorsale » 79, ou si nous étions congénitalement programmés pour nous soumettre à ses exigences. Si l'on peut tirer de cela un enseignement, c'est sans doute qu'il faut se méfier des pouvoirs descriptifs que s'arroge la philosophie morale, ou de ses prétentions à augmenter nos connaissances anthropologiques : issus d'un besoin de soupapes de sécurité ou de solides garanties qui ne pourraient nous apporter qu'un faux soulagement, ils risquent surtout de la transformer, selon la célèbre formule de Hegel, en « valet de chambre de la moralité ».

_

⁷⁹ Conférences sur l'éthique, op. cit., p. 96. Voir aussi S. Cavell, Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie (1979), trad. fr. S. Laugier et N. Balso, Paris, Seuil, 1996, p. 470 : dans les jeux (et notamment le jeu d'échec qu'affectionnent particulièrement les philosophes cherchant à trouver dans ses règles un modèle consistant pour penser la rationalité des normes morales) comme en morale, « la rationalité [...] ne dépend pas du fait que la "raison par elle-même" soit puissante. Je suppose qu'elle ne l'est pas : le cerveau n'est pas un muscle ».

Ophélie Desmons

Université Lille 3, STL (UMR 8163) / Université Laval (Québec)

Pourquoi la théorie politique normative doit s'intéresser à la méta-éthique : le cas de la théorie de la justice et du constructivisme

Durant une bonne partie du vingtième siècle, la réflexion morale a accordé une attention considérable aux questions méta-éthiques. On a même parfois considéré que la philosophie morale devait se concentrer de manière exclusive sur ces questions de second ordre. Considérant que la philosophie morale n'avait rien de valable à dire au sujet des questions normatives, on affirmait qu'elles devaient être définitivement écartées.

La fin du siècle s'est néanmoins caractérisée par un regain d'intérêt pour les questions normatives, arguant notamment du fait que ce qui donne un intérêt à la réflexion morale et politique, c'est qu'elle nous aide à répondre aux questions pratiques qui sont, finalement, les seules questions vraiment importantes : ce qui compte pour nous, c'est bien de savoir ce que nous devons faire, comment nous devons nous orienter dans l'existence. Spéculer sur la nature ontologique du bien ne nous aide en rien à le déterminer.

Mais cet intérêt renouvelé pour les questions normatives doit-il nécessairement se faire aux dépens de la réflexion méta-éthique ? Faut-il, à l'instar de ceux qui avaient condamné la philosophie normative, accepter une séparation stricte entre les questions de premier ordre et les questions de second ordre ? Et faut-il, convaincus de l'importance primordiale des questions normatives, ne voir dans les débats méta-éthiques qu'un ensemble de préoccupations ontologiques, sémantiques ou épistémologiques, qui, certes, ont sans doute en elles-mêmes un intérêt spéculatif, mais qui sont sans rapport avec la réflexion normative et, finalement, sans intérêt pour celui qui estime que ce qui importe, ce sont les normes ?

Mon but est ici de démontrer qu'il importe au contraire de ne pas abandonner la réflexion métaéthique lorsqu'on entend mener une réflexion normative. Faire un travail méta-éthique, ce n'est pas remettre à plus tard, et finalement à jamais, la réflexion normative. Ce n'est pas un travail dont on peut très bien se passer.

C'est ce que me semblent souligner les rapports de cette position méta-éthique innovante, le constructivisme moral, et de la réflexion politique normative qui s'occupe des questions de justice distributive. Je chercherai tout d'abord à montrer que si le constructivisme moral peut d'abord être défini comme une position strictement méta-éthique dont le mérite est de nous

éviter les écueils des positions plus traditionnelles, il constitue également une ressource méthodologique incontournable pour celui qui pose la question de la justice distributive dans un contexte de pluralisme moral. La reconnaissance du fait du pluralisme impose en effet un certain nombre de contraintes à celui qui cherche à définir des normes du juste, au premier rang desquelles le respect d'une forme de neutralité vis-à-vis des valeurs morales. Or, comme je chercherai à le mettre en évidence, le constructivisme s'appuie sur une redéfinition de l'objectivité morale. Il est dès lors possible de parvenir à des normes objectives sans avoir à présupposer une conception indépendante du bien. C'est en ce sens que le constructivisme constitue une ressource méthodologique précieuse pour la philosophie politique normative qui part de la reconnaissance du fait du pluralisme.

Néanmoins, un examen plus minutieux du constructivisme révèle qu'il n'y a pas un constructivisme mais plutôt des constructivismes. Nous sommes, en particulier, confrontés à l'opposition entre constructivisme intégral et constructivisme restreint. Je chercherai alors à démontrer qu'il faut sans doute se résoudre à admettre l'impossibilité d'un constructivisme intégral et que, sur le chemin qui nous conduit à définir des normes du juste, tout n'est pas construit. La pertinence même d'un recours au constructivisme sera alors remise en question puisqu'ayant démontré l'impossibilité du constructivisme intégral, on devra admettre que le constructivisme n'est plus le puissant instrument de justification qu'il semblait être. Je chercherai, finalement, à montrer que le fait d'adopter une position constructiviste, même s'il ne s'agit que d'un constructivisme restreint, produit un certain nombre d'effets vertueux pour une philosophie politique normative libérale.

1. Le constructivisme, une troisième voie méta-éthique innovante

Ce qui caractérise en propre la réflexion méta-éthique, c'est le fait de faire porter l'attention sur les questions de second ordre plutôt que sur les questions de premier ordre⁸⁰. La méta-éthique ne cherche pas, tout au moins pas de façon directe, à trouver des réponses aux grandes questions normatives comme, par exemple, à la question centrale de la morale : « Que dois-je faire ? ». On peut décrire le questionnement méta-éthique en soulignant les quatre questions essentielles auxquelles la réflexion méta-éthique cherche à répondre :

٠

Pour un exposé très clair de la distinction entre éthique et méta-éthique, on peut se référer à Jocelyne Couture, « Méta-éthique », *Cahiers d'épistémologie*, Université du Québec à Montréal, 1986, cahier n°8609, p. 1-3.

- 1/ Un questionnement ontologique. La question est ici de savoir quel est le statut ontologique des valeurs morales. On se demandera, par exemple, si le bien, ou le bon, ont une existence séparée, s'ils existent hors de notre esprit, comme c'est le cas des réalités naturelles. On se demandera si les valeurs morales constituent un ordre de réalité indépendant des croyances et attitudes humaines.
- 2/ Un questionnement épistémologique. On se demandera ici de quelle façon nous avons accès à ces valeurs, et, en particulier, s'il est possible de les connaître. On se demandera également, de façon corollaire, quelle est la faculté qui nous permet d'avoir accès à ces valeurs morales.
- 3/ Un questionnement sémantique. À propos des énoncés moraux du type « X est bon », on posera la question de savoir si ces énoncés sont susceptibles d'être vrais ou faux, s'ils sont tels qu'il n'y a aucun sens à leur attribuer une prétention à la vérité, ou s'ils sont toujours faux.
- 4/ Un questionnement psychologique. La question est ici de savoir de quelle façon des jugements moraux parviennent à avoir une influence sur nous, et, plus précisément, comment ils peuvent nous motiver à agir conformément à eux. On cherchera à comprendre pourquoi et comment le fait de dire ou de penser que quelque chose est bon nous pousse à agir.

En réponse à ces questions fondamentales, les positions méta-éthiques traditionnelles se cristallisent autour d'un certain nombre d'oppositions bien tranchées, et en particulier autour de l'opposition entre cognitivisme et non-cognitivisme. Les partisans du cognitivisme soutiennent d'abord une thèse sémantique. Ils affirment que les jugements moraux sont de véritables propositions. Leur intention étant descriptive, ils ont une prétention à la vérité. Dans la forme la plus classique du cognitivisme, cette thèse sémantique est articulée à une thèse épistémologique selon laquelle il est possible d'atteindre une connaissance morale. L'objectivité morale est conçue comme possible. L'une des questions qui se pose alors à un cognitivisme de ce type, c'est la question de savoir quelle est la faculté qui nous permet de connaître ces valeurs morales. On trouvera ici une pluralité de réponses, pluralité qui opère une distinction entre cognitivistes intuitionnistes — qui soutiennent que nous connaissons les valeurs morales parce que nous sommes des agents moraux qui possédons universellement une capacité à saisir ces valeurs par intuition — et cognitivistes naturalistes — qui soutiennent que, si la morale peut être objective, c'est parce que les énoncés moraux sont empiriquement vérifiables.

De plus, il existe classiquement une corrélation plus ou moins naturelle – dont il faut néanmoins reconnaître qu'elle ne constitue pas une nécessité – entre cognitivisme et ontologie réaliste. Il y a une corrélation entre l'affirmation selon laquelle il est possible d'atteindre une forme d'objectivité en éthique et l'affirmation selon laquelle il existe des faits moraux

indépendants de nous. C'est en effet, pense-t-on souvent, parce que ces faits moraux existent indépendamment de nous que ce que nous disons à leur sujet est susceptible d'être vrai ou faux. Les énoncés moraux seront vrais lorsqu'ils représenteront ces faits moraux conformément à ce qu'ils sont. On remarque qu'on conçoit alors la vérité de façon tout à fait classique. La vérité est correspondance entre ce qui est dit ou pensé et ce qui existe indépendamment du discours ou de la pensée.

La position développée par G. E. Moore dans *Principia Ethica*⁸¹ est un bon exemple de ces multiples corrélations. Moore considère que la première question qui se pose en philosophie morale est une question sémantique : la question de savoir ce que « bien » signifie. Il répond que le terme bien est une propriété simple et non naturelle, à laquelle nous avons accès par l'intermédiaire d'une intuition. Selon Moore, les énoncés moraux sont donc susceptibles d'être vrais ou faux, la morale peut être un objet de connaissance, et les faits moraux existent indépendamment de nous. Moore adopte une sémantique cognitiviste, soutient l'objectivité de la morale et assume une épistémologie intuitionniste doublée d'une ontologie réaliste non naturaliste.

Le principal bénéfice de cette position est de parvenir à rendre compte de la façon dont nous utilisons les concepts moraux dans le langage ordinaire. On peut en effet estimer que l'une des tâches de la philosophie morale est de rendre compte du statut que nous accordons spontanément aux énoncés moraux. Or, nous avons spontanément le sentiment que ces énoncés constituent des impératifs, qui s'imposent à nous en vertu d'une caractéristique qui leur est propre et qui diffère de nos préférences subjectives ou de la force de la coutume. Ainsi, quand nous reconnaissons que réduire l'autre à l'esclavage est mal, ou que ne pas tenir sa promesse est mal, nous signifions un devoir qui s'impose à nous, indépendamment de nos caractéristiques particulières. Le sentiment du devoir moral est bien différent de l'expression d'un désagrément ou de la reconnaissance qu'une pratique est tenue pour bonne ou mauvaise dans une communauté particulière. Affirmer l'objectivité de la morale serait ainsi la seule façon de rendre compte de la spécificité de l'obligation morale, et notamment du fait que cette obligation est, ou tout au moins prétend être, universellement valide. Si, en effet, on réduit la morale au plaisir individuel ou à la convention, on fait disparaître l'idée même de morale. Dès lors, si l'on démontre que pour rendre compte du fait moral, il faut rendre compte de son objectivité et qu'on ajoute que pour soutenir l'objectivité de la morale, il faut admettre un cognitivisme intuitionniste et un réalisme non

⁸¹ G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), trad. Michel Gouverneur, revue par Ruwen Ogien, Paris, PUF, 1998.

naturaliste, on peut estimer qu'on dispose d'une série d'arguments puissants en faveur de ces positions épistémologiques et ontologiques.

Néanmoins, une position de ce type pose un certain nombre de problèmes ontologiques et épistémologiques importants. Le statut ontologique des valeurs réifiées peut en effet sembler bien énigmatique, tout comme la faculté d'intuition intellectuelle qu'il faut présupposer afin que l'homme puisse connaître ces réalités morales. John L. Mackie met ainsi en avant « l'argument de la bizarrerie » le souligne qu'à affirmer que les valeurs morales sont dotées d'une réalité ontologique séparée, on s'engage dans une position ontologique difficile à assumer. On doit alors supposer l'existence de réalités non naturelles, et donc étranges, puisque leur statut ontologique est radicalement différent des réalités sensibles dont nous avons une expérience empirique. De façon corollaire, on s'engage dans une épistémologie peu économe, puisqu'il faut supposer en l'homme une capacité à percevoir ces réalités morales. Mackie écrit :

S'il existait des valeurs objectives, ce serait alors des entités, des qualités ou des relations d'une nature très étrange, complètement différente de tout ce qui existe dans l'univers. Corrélativement, si nous avions accès à ces valeurs, ce serait nécessairement par l'intermédiaire d'une faculté singulière de perception ou d'intuition morale, complètement différente des facultés ordinaires par lesquelles nous connaissons toutes les autres choses.⁸³

Ainsi, à adopter une position comme celle de Moore, on doit être capable de fournir une explication du statut ontologique des valeurs morales, d'expliquer de quelle façon exactement ces valeurs trouvent leur place dans la réalité métaphysique, et d'expliquer précisément le fonctionnement de la perception ou de l'intuition morale. Tant de difficultés qui peuvent nous conduire à penser qu'il y a là plus de problèmes qu'on ne peut en résoudre et qu'il faut renoncer à fonder l'objectivité morale sur des bases si embarrassantes.

On pourra répondre qu'un cognitivisme naturaliste est possible et qu'il nous permet de fonder l'objectivité de la morale sans engendrer les lourdeurs ontologiques et épistémologiques de l'intuitionnisme. Il y a néanmoins de bonnes raisons de penser que c'est justement l'objectivité de la morale qu'il faut mettre en question.

C'est ce dont on s'aperçoit si l'on prête attention à l'argument sémantique mis en avant par les partisans de l'expressivisme et de l'émotivisme. A. J. Ayer cherche ainsi à montrer dans

Copyright 2013 © Implications philosophiques – ISSN 2105-0864

⁸² John L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977. On se référera en particulier aux pages 38 à 42, dans lesquelles Mackie expose ce qu'il appelle « *the argument from queerness* ».

⁸³ *Ibid.*, p. 38. Je traduis.

Language, Truth, and Logic⁸⁴, que les énoncés moraux, dans la mesure où ils ne sont ni analytiques ni empiriquement vérifiables, ne sont pas à proprement parler dotés de signification. Dire « tuer est mal », ce n'est pas dire quelque chose à propos du réel, ce n'est pas décrire une réalité qui existe indépendamment de nous, c'est simplement exprimer une émotion. Dès lors, il n'y a pas de sens à chercher à savoir si les énoncés moraux sont vrais ou faux : ils ne sont ni susceptibles d'être vrais, ni susceptibles d'être faux puisqu'ils ne disent rien d'une réalité extérieure à nous. Nous devons dès lors assumer une forme de non-cognitivisme : il faut renoncer à poser la question de la vérité ou de l'objectivité en morale.

Une remarque mérite ici d'être faite: ce qui se produit avec Ayer et le non-cognitivisme qu'il soutient, c'est une radicalisation de la distinction entre morale normative et méta-éthique. Si on a coutume de dire que la méta-éthique se constitue comme un champ d'investigation philosophique indépendant sous l'impulsion des *Principia Ethica* de G. E. Moore, parus en 1903, c'est seulement avec A. J. Ayer que l'entreprise méta-éthique en vient à être définie comme la seule tâche possible de la philosophie morale. Ainsi, si Moore considérait que la première question de la philosophie était une question sémantique, il ne considérait pas que c'était là la seule question à laquelle, dans le champ de la morale, le philosophe devait s'intéresser. Il pensait au contraire qu'une fois cette question sémantique tranchée, on pouvait s'adonner à un travail normatif. Ayer au contraire condamne la réflexion normative. Puisque les énoncés moraux ne sont pas susceptibles d'être vrais ou faux, il n'y a aucun sens à penser qu'un progrès de la pensée est possible en morale. Si un énoncé moral n'est que l'expression d'un sentiment ou d'une préférence, il n'y aucun sens à se demander si une position morale est meilleure qu'une autre. Le premier rôle de la philosophie morale est de constater l'impossibilité d'une philosophie morale normative. La seule philosophie morale possible, c'est la méta-éthique.

Par ailleurs, le non-cognitivisme présente un certain nombre d'avantages importants. Tout d'abord les difficultés ontologiques et épistémologiques d'un cognitivisme intuitionniste et non naturaliste sont écartées. Si la thèse centrale du non-cognitivisme consiste à affirmer que, lorsqu'un agent moral affirme « X est bon », il ne renvoie pas à une réalité extérieure à lui, en vertu de laquelle son énoncé serait vrai ou faux, mais exprime plutôt un sentiment, on comprend très facilement le type de réalités que les valeurs morales peuvent être. Dans une version subjectiviste, un énoncé moral est simplement l'expression de certaines préférences psychologiques individuelles. Ainsi, par exemple, on appelle bon ou bien ce qui nous apporte du

⁸⁴ A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (1936), trad. J. Okana, *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956.

plaisir. Une position non cognitiviste n'est néanmoins pas condamnée au solipsisme, c'est-à-dire à affirmer que « bien » et « bon » ne sont tels que pour l'individu qui les ressent ainsi : on peut très bien montrer que les préférences morales sont toujours une affaire collective — les valeurs morales, ce sont les valeurs de la communauté — ou même qu'il existe une convergence des préférences morales chez tous les hommes : puisqu'ils ont en partage une seule et même nature, ils ont, en général, les mêmes valeurs morales. Des énoncés moraux, on peut donc dire que certains sont, en général, adoptés par les hommes. On renonce néanmoins à accorder toute forme d'indépendance à la morale, et par là, à toute prétention à l'objectivité.

Le non-cognitivisme semble également constituer une position plus attractive que le cognitivisme lorsqu'il s'agit d'expliquer nos motivations morales. Ainsi, penser le phénomène moral, ce n'est pas seulement comprendre de quelle façon nous sommes susceptibles de connaître les valeurs morales, c'est également et peut-être même d'abord et avant tout s'intéresser à nos comportements. Le phénomène moral peut en effet sans doute d'abord être défini en termes d'action. L'une des tâches de la réflexion morale est donc d'expliquer comment le fait d'adhérer à un énoncé moral suscite en nous une motivation à agir. Or, sur ce point, le cognitivisme semble être en défaut et il y a avantage au non-cognitivisme. On accepte ainsi plus spontanément l'idée selon laquelle c'est un désir, plutôt qu'un jugement, qui est à l'origine de l'action. Désirer, c'est par définition être attiré vers un objet et chercher à l'atteindre. Le désir nous met en mouvement.

Le jugement en revanche est une opération intellectuelle. Le lien entre le jugement et l'action n'est nullement évident. Pour l'éclairer, le cognitiviste doit ou bien affirmer qu'un jugement suffit à produire une motivation, ou bien affirmer qu'un jugement moral produit nécessairement un désir ou qu'il contient toujours déjà un désir, qui, lui, constitue une motivation à agir. Chacune de ces affirmations engendre un certain nombre de difficultés. Ainsi, si l'on affirme que le jugement suffit à produire une motivation, comment expliquer la figure de l'amoraliste? Comment expliquer que certains reconnaissent sincèrement la validité de certains énoncés moraux sans pour autant ressentir de motivation à agir? On est sans doute condamné ici à formuler des hypothèses *ad hoc*. Quelle qu'elle soit, une argumentation en faveur d'une position cognitiviste sera toujours plus indirecte, plus embrouillée et plus coûteuse que celle qui fait de l'affirmation morale l'expression d'un sentiment.

Néanmoins, ces nombreux avantages ont un prix. Nous sommes contraints de renoncer, pour la morale, à toute prétention à l'objectivité. Or on court alors le risque de dénaturer le

discours et le phénomène moral, c'est-à-dire de leur ôter ce qu'ils ont de spécifique. Comme je l'ai indiqué plus haut, nous vivons le phénomène moral tout autrement qu'une simple préférence individuelle ou collective. Le devoir moral revêt, à nos yeux, un caractère impératif qui le distingue de ces préférences. Pour assumer une position non cognitiviste, il nous faut alors admettre que nous nous trompons dans la façon que nous avons de comprendre le phénomène moral. On doit supposer que la syntaxe nous abuse. Nous expliquons ainsi que puisque l'énoncé moral « X est bon » a la même forme qu'un énoncé du type « Y est rond », nous prenons l'habitude de comprendre l'énoncé moral comme un énoncé descriptif. Nous pensons que cet énoncé dit quelque chose d'une réalité qui existe en dehors de nous alors qu'en réalité il n'est que l'expression d'un sentiment. Lorsque nous adoptons une thèse non cognitiviste, nous devons donc admettre que le langage ordinaire nous trompe et que le phénomène moral est tout autre que ce que nous avons tendance à penser. Il nous faut admettre que la morale ne se distingue en rien des préférences. Mais, encore une fois, à l'admettre, nous devons sans doute renoncer à ce qui fait de la morale un phénomène singulier. Nous devons également renoncer à la possibilité même d'une réflexion morale normative.

Pourtant, ces problèmes normatifs possèdent une importance cruciale pour nous. Ce qui nous importe, c'est bien de savoir ce que nous devons faire, quelle action est meilleure qu'une autre. Or nous pouvons difficilement accepter le fait que la morale soit entièrement relative. Nous sommes, par exemple, sans doute incapables de renoncer à l'idée qu'un système politique qui accorde des droits civiques et politiques égaux à tous les individus est meilleur qu'un système qui repose sur la reconnaissance de l'esclavage ou de la ségrégation. Nous pensons que cette supériorité est objective, qu'elle peut faire l'objet d'une démonstration. Nous refusons de penser qu'il n'y a là qu'une affaire de préférences subjectives. Dès lors, si le non-cognitivisme nous contraint à renoncer à la réflexion normative, nous ne pouvons le considérer comme une option acceptable.

Chacune des deux options traditionnelles semble donc nous contraindre à assumer des positions que nous ne pouvons tenir jusqu'au bout. C'est dans ce contexte que le constructivisme se présente comme une troisième voie. Son ambition est d'éviter les écueils respectifs du cognitivisme et du non-cognitivisme tout en conservant les avantages de chaque position. Plus précisément, le constructivisme prétend sauvegarder l'objectivité de la morale tout en évitant les difficultés ontologiques et épistémologiques du cognitivisme intuitionniste et non naturaliste.

Ainsi, Aaron James écrit :

Le constructivisme cherche une « troisième voie », c'est-à-dire une position qui se passe de la métaphysique du réalisme, mais qui continue à expliquer, dans le champ de la morale, la vérité, l'objectivité, la connaissance et la motivation dans des termes ordinaires et non sceptiques.⁸⁵

et plus loin:

Il s'agit ainsi de l'espoir d'une troisième voie – une voie où les valeurs sont d'une façon ou d'une autre « construites » et non toujours déjà présentes dans un ordre de choses impersonnelles, mais où elles sont néanmoins entièrement objectives au sens qui, ordinairement, a de l'importance pour nous. 86

Une position constructiviste cherche ainsi à concilier deux affirmations : d'une part, l'affirmation selon laquelle la morale est une construction et d'autre part, l'affirmation selon laquelle, en morale, une forme d'objectivité est possible. Si l'on est attentif à la façon dont Aaron James décrit le constructivisme, on constate qu'il écrit que le constructivisme cherche à affirmer que les valeurs morales sont objectives « au sens qui, ordinairement, a de l'importance pour nous ». Ainsi, l'objectivité de la morale, c'est un type très particulier d'objectivité. Dans une perspective constructiviste, on renonce à l'objectivité entendue comme indépendance ontologique. Pour éviter les difficultés ontologiques et épistémologiques du cognitivisme intuitionniste et non naturaliste, on renonce à faire de la réalité morale une réalité ontologique séparée. On y renonce parce qu'on considère que l'objectivité qui importe dans le champ moral, ce n'est pas une objectivité ontologique : nous n'avons que faire qu'il existe ou non une réalité morale indépendante. L'objectivité qui importe, c'est l'objectivité des énoncés moraux. C'est ce type d'objectivité que nous devons maintenir pour pouvoir affirmer que certains énoncés moraux sont vrais et que d'autres sont faux ou qu'un système de principes normatifs est supérieur à un autre système de principes. Telle est la forme d'objectivité qui nous importe en morale : elle est la condition de possibilité d'une philosophie normative.

Ainsi, le pari du constructivisme, c'est de maintenir cette forme d'objectivité, qu'on pourrait appeler objectivité sémantique, tout en renonçant à une assise ontologique. Mais comment est-ce possible ? Pour mieux le comprendre, citons à nouveau Aaron James. Il affirme :

⁸⁵ Aaron James, « Constructivism, Moral », *The International Encyclopedia of Ethics*, éd. Hugh LaFollette, Blackwell, à paraître, p. 1. Je traduis. Le texte est intégralement accessible en ligne :

http://www.faculty.uci.edu/profile.cfm?faculty_id=4884, consulté le 13 juin 2013.

⁸⁶ Aaron James, « Constructivism, Moral », art. cit., p. 2.

La thèse générale du constructivisme est la suivante : de façon nécessaire, une proposition morale (ou éthique) est tenue pour vraie, si et seulement si, et parce que, elle sera tenue pour vraie par quiconque serait capable de suivre les normes de la raison pratique, sur la base d'un raisonnement valide et non erroné qui se déroulerait dans des conditions optimales pour la réflexion pratique.⁸⁷

Cette définition générale du constructivisme met en évidence l'importance de la notion de procédure pour une conception constructiviste. Ici, si la morale peut être objective tout en étant construite, c'est parce qu'on considère que l'objectivité peut être atteinte lorsqu'une procédure est respectée. On considère qu'une proposition morale est vraie ou objective parce qu'elle est le résultat d'une procédure. C'est le respect de la procédure qui produit la vérité ou l'objectivité morale. L'idée est la suivante : on pense que si la réflexion suit un certain nombre de règles, si notamment elle se soumet à un certain nombre de contraintes, les propositions morales qui en découleront seront nécessairement vraies. Le constructivisme consiste à penser qu'il est possible de découvrir une procédure qui garantisse un résultat objectif.

L'une des questions essentielles qui se pose au constructivisme est alors la question de savoir comment cette procédure est elle-même établie. Comme je le montrerai plus loin, les diverses réponses possibles à cette question aboutissent à des formes de constructivisme assez radicalement différentes. Mais pour l'heure, l'essentiel est de constater que le constructivisme constitue bien une position méta-éthique innovante et pertinente. Cette position permet de répondre de façon satisfaisante et bien mieux que les positions traditionnelles aux différentes questions méta-éthiques fondamentales. Grâce au constructivisme, l'objectivité morale peut être affirmée sans avoir à assumer des positions ontologiques et épistémologiques problématiques. On peut ainsi conserver le sens que nous attribuons spontanément au discours moral et éviter d'accuser le langage ordinaire de nous tromper. Le phénomène moral conserve sa spécificité.

De plus, puisque la possibilité d'une objectivité morale est réintroduite, la réflexion normative redevient elle-même possible. S'il peut être question de vérité en morale, il redevient légitime de se poser la question de savoir si certains énoncés moraux sont vrais ou, de deux systèmes de principes, quel est le meilleur.

Mais l'intérêt du constructivisme ne s'arrête pas là. Le constructivisme, parce qu'il possède certaines caractéristiques singulières, se révèle être un outil méthodologique particulièrement bien adapté à une certaine forme de philosophie normative : la philosophie politique normative qui se donne pour point de départ le respect du pluralisme.

⁸⁷ Aaron James, art. cit. p. 3.

2. Le constructivisme comme outil méthodologique essentiel pour la philosophie normative pluraliste

Je chercherai ici à montrer que le constructivisme ne présente pas qu'un intérêt métaéthique : il est au contraire extrêmement utile au traitement des questions normatives, et en particulier pour une philosophie politique normative qui estime que le point de départ de la réflexion normative doit aujourd'hui être la reconnaissance du fait du pluralisme.

Ainsi, même si l'on pense que les questions qui importent sont les questions normatives et qu'il n'existe pas d'argument définitif excluant la possibilité d'une telle réflexion, un nouvel obstacle apparaît lorsqu'on entend mener cette réflexion normative dans le champ politique et qu'on estime devoir reconnaître pour point de départ le fait du pluralisme. C'est dans ce contexte que le constructivisme est un outil méthodologique précieux.

Dans le champ de la politique, on peut estimer que la question normative essentielle est la question de la justice et que l'une de ses dimensions essentielles est la question de la justice distributive. On se demandera ainsi de quelle façon il convient de distribuer les différents biens issus de la coopération sociale. Si l'on admet que la coopération sociale produit un certain nombre de « biens » au sens large – notamment les droits et libertés, les opportunités de carrière, ou encore les richesses matérielles – et que chacun a intérêt à bénéficier d'une part plus importante de ces biens, la question se pose de savoir comment distribuer ou redistribuer ces biens, de façon à parvenir à une répartition équitable⁸⁸.

Or, adoptant une perspective libérale, on estimera que, dans notre enquête, nous devons partir du fait du pluralisme. C'est notamment ce qu'affirme Rawls, produisant alors cette définition du fait du pluralisme :

Le libéralisme politique comprend le fait du pluralisme raisonnable comme l'existence d'une pluralité de doctrines compréhensives, religieuses et non religieuses. Ce pluralisme n'est pas perçu comme un désastre, mais plutôt comme le résultat naturel de l'activité de la raison humaine quand elle se déroule dans un contexte durable d'institutions libres.⁸⁹

Ainsi, le pluralisme est d'abord un fait, c'est-à-dire une simple réalité sociologique. C'est le fait qu'il existe effectivement, dans les sociétés dans lesquelles nous vivons, une pluralité de doctrines compréhensives, c'est-à-dire une pluralité de conceptions du monde et de la vie bonne.

_

⁸⁸ C'est la question essentielle que formule Rawls dès la *Théorie de la justice* (1971), trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

⁸⁹ John Rawls, *Libéralisme politique* (1993), trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 13.

Les membres de nos sociétés n'ont plus en partage une seule et même doctrine compréhensive. L'homogénéité culturelle, si elle a jamais existé, n'existe plus.

Mais l'engagement du libéralisme politique ne se résume pas à une observation sociologique. Adopter le libéralisme politique, c'est soutenir qu'en matière d'éthique, l'individu doit être considéré comme la seule autorité légitime. C'est affirmer que la question de la vie bonne ne peut être tranchée que par les individus. Chacun doit être considéré comme une entité autonome, libre d'adopter la conception de la vie bonne dont il estime qu'elle est la meilleure, dans les bornes, bien entendu, du respect des autres. Ainsi l'engagement du libéralisme est par définition anti-perfectionniste. On renonce à affirmer que le rôle de l'État est de fixer les bornes de la vertu officielle et, éventuellement, de les imposer, par la force, aux citoyens récalcitrants.

Or, nous dit Rawls, dès que l'on renonce à faire de l'État un agent de coercition, dès qu'on laisse la raison pratique se développer librement, une pluralité de doctrines compréhensives apparaît. Lorsque les citoyens ne sont plus forcés d'adhérer à une doctrine unique, ils adhèrent à la doctrine qui correspond le mieux à ce qu'ils sont, ou à ce qu'ils désirent être et, si l'on s'accorde à penser que nous possédons tous, en tant qu'individus, une personnalité originale, on admettra également que le développement d'une pluralité de doctrines compréhensives accompagne nécessairement des institutions qui respectent la liberté de conscience.

Or, si un tel point de départ est le point de départ obligé d'une position libérale, on peut craindre que jamais nous ne parviendrons à résoudre le problème de la justice distributive. En effet, partir de la reconnaissance du fait du pluralisme oblige à maintenir une forme de neutralité en matière de conception du bien. Il n'est plus possible de définir ce qui est juste en s'appuyant sur une conception particulière du bien. Nous devons renoncer à la façon dont, dans la tradition philosophique, on définissait ce qui est juste.

Ainsi par exemple, la question de la justice distributive a, très souvent, trouvé sa réponse sur le fondement d'hypothèses théologiques. Un détour par la conception lockéenne de la propriété nous permettra aisément de le comprendre. Chez Locke, ce qui encadre la propriété, et par là, la distribution des différents biens, c'est la loi fondamentale de nature. Le point de départ de toute la doctrine politique, c'est l'affirmation selon laquelle Dieu est Créateur : la nature et l'homme sont ses créations. Locke fait de ce point de départ une évidence de la raison. S'il n'est pas possible de savoir quel est le rite particulier qui plaît à Dieu, l'existence de Dieu et sa position de Créateur sont incontestables. Or, selon Locke, les hommes possèdent, de ce fait, un certains nombre de devoirs fondamentaux : ils ont le devoir de préserver l'œuvre de Dieu et donc d'une

part, de se préserver eux-mêmes et d'autre part de préserver l'humanité en son entier, à moins que la préservation des autres hommes n'entre en contradiction avec leur propre préservation individuelle⁹⁰. Locke affirme qu'il faut alors supposer que Dieu accorde aux hommes les moyens de leur survie. Les hommes sont autorisés à s'approprier la nature, qui est la condition de leur subsistance. Si la nature a été donnée en commun aux hommes, cette propriété commune n'est pas exclusive. Chacun est autorisé, individuellement, à se rendre propriétaire de ce dont il a besoin pour subvenir à ses besoins vitaux.

On comprend ici que l'arrière-plan théologique de la doctrine de Locke commande sa conception de la propriété privée. C'est le même arrière-plan théologique qui commande ce qu'on peut considérer comme la conception lockéenne de la justice distributive. Pour Locke, la propriété privée est légitime, mais elle est assez strictement limitée. Un certain nombre de clauses restreignent l'étendue de la propriété privée : d'une part, nous pouvons, par le travail, nous approprier légitimement un certain nombre de choses, mais seulement à condition qu'il en reste toujours suffisamment pour les autres, en quantité comme en qualité. Locke écrit ainsi :

en s'appropriant un certain coin de terre, par son travail et son adresse, on ne fait tort à personne, puisqu'il en reste toujours assez et d'aussi bonne, et même plus qu'il n'en faut à un homme qui ne se trouve pas pourvu. ⁹¹

D'autre part, il nous est interdit de prendre plus que notre part. Si nous prenons plus que ce que nous pouvons consommer, nous laisserons nécessairement se corrompre ce qui vient de Dieu :

La raison nous dit que la propriété des biens acquis doit donc être réglée selon le bon usage qu'on en fait pour l'avantage et les commodités de la vie. Si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres. Dieu n'a rien fait et créé pour l'homme, qu'on doive laisser corrompre et rendre inutile. 92

⁹⁰ On pourra, sur ce point, se reporter au §6 du *Traité du gouvernement civil*. Locke écrit : « l'état de nature a la loi de la nature, qui doit le régler, et à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir : la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien : car, les hommes étant tous l'ouvrage d'un ouvrier tout-puissant et infiniment sage, les serviteurs d'un souverain maître, placés dans le monde par lui et pour ses intérêts, ils lui appartiennent en propre, et son ouvrage doit durer autant qu'il lui plaît, non autant qu'il plaît à un autre », John Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. D. Mazel, Paris, Flammarion, 1992 (2ème édition), p. 145.

⁹¹ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, p. 167. Sur ce point, on se reportera également aux paragraphes 27 et 37.

⁹² John Locke, *op. cit.* p. 166. On se reportera également au paragraphe 46.

C'est donc le même principe théologique qui rend légitime la propriété privée et qui la régule. La façon dont les biens sont distribués est tributaire, chez Locke, de la loi fondamentale de nature, c'est-à-dire d'un arrière-plan théologique.

Or une justification de ce type est incompatible avec le fait du pluralisme. Cette justification ne pourra en effet être admise par ceux qui refusent de considérer que l'existence de Dieu est une évidence et qui, par là même, refusent de considérer que ce qui définit d'abord et avant tout l'homme, c'est d'être une créature, demeurant à jamais la propriété de Dieu et possédant, envers son Créateur, des devoirs dont il ne peut se défaire. On peut aisément convenir que certains citoyens, qui sont pourtant rationnels et raisonnables, ne pourront admettre une telle justification. Cette justification n'est donc pas neutre. Elle n'est pas conforme au principe libéral de légitimité⁹³. Elle n'est pas respectueuse du fait du pluralisme.

Ainsi, une perspective libérale nous interdit de fonder et de justifier nos thèses normatives sur des hypothèses métaphysiques discutables. Certaines questions doivent rester en suspens. Mais dès lors, comment parvenir à définir ce qui est juste ? Sur quelle base s'appuyer ? Comment parvenir à définir ce qui constitue une distribution juste sans se prononcer sur ce qui est bien ? Sans point d'appui, une telle définition semble impossible.

C'est justement ici que le constructivisme joue un rôle essentiel. Il représente une ressource méthodologique qui peut nous permettre de trouver une solution à la question de la justice distributive tout en respectant le fait du pluralisme et l'exigence de neutralité qui en découle ; de définir une norme du juste sans avoir à transgresser l'exigence libérale de neutralité en matière de conception du bien.

Pour le comprendre, il faut revenir à l'analyse du constructivisme. La définition générale qu'en donne Aaron James nous indique, comme cela a déjà été évoqué plus haut, que le constructivisme rend possible une redéfinition de l'objectivité morale⁹⁴. Dès lors, une proposition morale est dite vraie *parce qu*'elle est tenue pour vraie à l'issu d'un accord strictement encadré. Ce qui se produit ici c'est un renversement dans la conception de la vérité morale. On passe d'une conception de la vérité comme correspondance à une conception de la vérité comme consensus.

⁹³ Concernant ce principe libéral de légitimité, Rawls écrit : « notre exercice du pouvoir politique n'est correct et ne peut donc être justifié que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux acceptables pour eux en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels. Tel est le principe libéral de légitimité » (John Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 264).

⁹⁴ Voir la troisième citation d'Aaron James (art. cit., p. 3) ci-dessus (1^{ère} partie) sur la « thèse générale du constructivisme ».

Ainsi, telle que définie par Aaron James, dans le cadre constructiviste, la vérité n'est pas vérité parce qu'on est capable d'établir qu'un discours représente de façon adéquate une réalité extérieure et indépendante. Un énoncé moral n'est pas vrai parce qu'il est le reflet exact de ce qui est bon indépendamment de nous. Il y a vérité quand et parce que, dans certaines conditions précises, on aboutit à un accord.

Or il semble qu'une philosophie politique normative qui entend adopter la reconnaissance du fait du pluralisme comme point de départ requière ce type d'objectivité. Ainsi, d'abord, si l'on entend produire une philosophie normative, il faut nécessairement assumer qu'en un certain sens, une forme d'objectivité morale est possible. Si, concernant les normes, il n'y a ni vérité ni fausseté, une philosophie normative est tout à fait impossible. Pour qu'on puisse espérer que faire de la philosophie politique normative a un sens, il faut, par exemple supposer que de deux systèmes de principes distributifs, on peut démontrer que l'un est meilleur que l'autre.

Néanmoins, la perspective libérale et en particulier la neutralité inhérente à la reconnaissance du fait du pluralisme nous oblige à renoncer à un certain type d'objectivité. Elle nous oblige, en particulier, à renoncer aux explications qui, pour justifier tel ou tel type de distribution, font l'hypothèse d'un ordre moral indépendant. En effet, de telles hypothèses, en plus d'être ontologiquement et épistémologiquement coûteuses, ne sont pas compatibles avec le principe libéral de légitimité.

Le cadre libéral nous presse alors de maintenir une forme d'objectivité morale tout en renonçant aux hypothèses ontologiques et épistémologiques qui, habituellement, les fondent. Cela n'est possible que si l'on est capable de démontrer que toute forme d'objectivité n'est pas nécessairement fondée sur la correspondance avec une réalité morale extérieure et indépendante de nous et c'est bien ce que le constructivisme nous permet de faire. Adopter une méta-éthique constructiviste nous permet d'affirmer que, parce que nous suivons correctement une procédure précise, dont on est capable de rendre compte, nous parvenons à des principes normatifs objectifs. Ce qui garantit l'objectivité des principes normatifs, c'est le respect de la procédure et non la correspondance avec une réalité morale indépendante.

Ce n'est donc évidemment pas un hasard si un auteur comme Rawls qui définit le libéralisme par le respect du fait du pluralisme adopte une position constructiviste. Rawls écrit :

Comment doit-on déterminer les termes équitables de la coopération ? Sont-ils simplement établis par une autorité extérieure distincte des personnes qui coopèrent ? Par exemple, sont-ils établis par la loi divine ? Ou bien sont-ils reconnus comme équitables par les personnes qui coopèrent en se référant à

un ordre moral indépendant ? [...] La théorie de la justice comme équité reformule la doctrine du contrat social et adopte une variante de la dernière hypothèse, à savoir que les termes équitables de la coopération sociale sont conçus comme résultat d'un accord entre ceux qui coopèrent. 95

Ainsi, eu égard au fait du pluralisme, Rawls doit renoncer à l'objectivité morale ontologiquement fondée. La loi divine, par exemple, n'est pas neutre et n'est dès lors pas conforme au principe libéral de légitimité. Néanmoins, puisque ce que vise Rawls, c'est l'élaboration de normes – déterminer les termes équitables de la coopération – il doit maintenir la possibilité d'une forme d'objectivité. Le constructivisme lui en donne les moyens. C'est l'élaboration d'une procédure qui permettra de trouver une réponse à la question de la justice distributive tout en respectant la neutralité exigée par la reconnaissance du fait du pluralisme. Le constructivisme n'est donc pas qu'une position méta-éthique innovante et pertinente d'un strict point de vue méta-éthique. Il constitue une ressource méthodologique essentielle pour une philosophie normative libérale.

À ce stade, plusieurs questions se posent. L'une d'entre elles est la question de savoir de quelle façon, précisément, le constructivisme fonctionne. En effet, si ce qui précède nous permet de comprendre que la prétention du constructivisme est de parvenir à définir des normes objectives sans avoir à s'appuyer sur une conception indépendante du bien, et qu'une position de ce type peut constituer une ressource méthodologique précieuse pour une philosophie politique pluraliste, on n'a pas encore démontré *comment* on parvient, dans un cadre constructiviste, à de telles normes. La question à laquelle il nous faut répondre est donc la question de savoir *comment* on peut parvenir à des principes objectifs tout en respectant la neutralité exigée par le libéralisme.

Or, ici, il semble que deux options concurrentes s'affrontent au travers de deux types de constructivismes opposés. D'une part, un constructivisme intégral prétend pouvoir définir des normes pratiques tout en étant neutre à l'égard de la morale tout entière. Ce constructivisme est dit « intégral » au sens où, selon lui, tout, dans le constructivisme, est construit. Il est possible de parvenir à des normes sans avoir à présupposer un quelconque point de départ substantiel. D'autre part, un constructivisme restreint qui estime que tout ne peut être construit et que des normes ne peuvent être définies qu'en présupposant un certain nombre de conceptions morales substantielles.

⁹⁵ John Rawls, *Libéralisme politique, op. cit.,* p. 47-48.

Les enjeux de cette opposition sont considérables. En effet, s'il est possible, comme le prétend le constructivisme intégral, de définir des normes sans s'appuyer sur aucun présupposé substantiel, on pourra aisément affirmer que ces normes sont universellement valables. On disposera alors d'un système de normes ou de principes applicable à tous. On pourra alors insister avec emphase sur la vertu du constructivisme qui nous permet de dépasser l'éclatement des normes morales. On sera parvenu à définir ce qui est bien ou ce qui est juste, indépendamment de toute conception morale initiale. On disposera alors d'une justification absolue. On sera parvenu à résoudre, peut-être une fois pour toutes, le problème de la morale et de la justice.

Mais corrélativement si, comme j'aimerais le soutenir, une telle option doit être abandonnée, si un constructivisme intégral est impossible, la question se pose alors de savoir quel est encore l'intérêt du constructivisme.

3. Constructivisme intégral ou constructivisme restreint ?

3.1. Le constructivisme intégral : Christine Korsgaard et Jürgen Habermas

La thèse générale du constructivisme telle qu'elle est fournie par Aaron James semble laisser la porte ouverte à deux formes très différentes de constructivisme : le constructivisme intégral et le constructivisme restreint. Le constructivisme intégral, qui affirme qu'il est possible de construire des normes tout en assumant une neutralité morale totale, semble constituer l'option la plus intéressante. Le constructivisme y est l'outil grâce auquel on parvient à des normes morales universelles. Mais est-il raisonnable de soutenir un constructivisme de ce type ?

Il me semble qu'on peut trouver une défense d'un tel constructivisme intégral dans différents textes de Christine Korsgaard. Ainsi par exemple, dans un article intitulé « Realism and Constructivism in Twentieth-century Moral Philosophy » Christine Korsgaard développe ce qu'elle appelle un constructivisme « all the way down » Dans cet article, Christine Korsgaard cherche d'abord à montrer la supériorité d'une position constructiviste sur une position réaliste, selon laquelle l'objectivité morale n'est possible que parce que nos concepts moraux décrivent des faits moraux qui existent indépendamment de nous. Elle explique que le constructivisme peut finalement être considéré comme la reconnaissance de la différence entre raison pratique et

apparaît dans Christine Korsgaard, ibid. d'abord p. 112 puis p. 118.

Christine Korsgaard, « Realism and Constructivism in Twentieth-century Moral Philosophy », in *Philosophy in America at the Turn of the Century*, APA Centennial Supplement, *Journal of Philosophical Research*, 2003, p. 99-122.
 C'est cette expression que j'ai choisi de rendre en français par les termes « constructivisme intégral ». L'expression

raison théorique, différence que le réalisme n'est jamais parvenu à saisir. Selon elle, s'il faut admettre qu'un recours à l'expérience est indispensable dans le champ de la raison théorique et si, ici, l'objectivité ne peut sans doute être conçue que comme correspondance entre le discours et la réalité extérieure, il faut, conformément à la recommandation kantienne, abandonner cette conception de l'objectivité dans le champ de la raison pratique, ce qui ne signifie pas que toute objectivité doit être abandonnée. Korsgaard s'appuie ainsi sur la conception kantienne de la raison pratique, dont elle estime qu'elle démontre la possibilité de ce qu'elle appelle un constructivisme intégral. Elle revient, dans le cours de cet article, sur la façon dont Kant, au début de la troisième section des Fondements de la métaphysique des mœurs, résout la question de l'impératif catégorique. Elle cherche alors à établir que Kant parvient à une définition de l'impératif catégorique à partir de la simple analyse de la notion de volonté libre et des contraintes qu'une telle notion impose. Ainsi, rappelle-t-elle, si la volonté doit être libre, elle ne peut être déterminée par autre chose que par elle-même. Elle doit être cause d'elle-même, sans quoi on tombe nécessairement dans l'hétéronomie. En tant que cause, elle doit néanmoins agir conformément à une loi. Dès lors, la seule façon de résoudre cette tension, c'est d'affirmer que le principe de la volonté libre, c'est la simple forme de la loi : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux aussi vouloir que cette maxime devienne une loi universelle ». Korsgaard écrit ainsi : « l'impératif catégorique n'impose aucune contrainte extérieure aux activités de la volonté libre. Il émerge simplement de la nature de la volonté »98.

C'est, selon Christine Korsgaard, sur la base de ce modèle kantien qu'un constructivisme intégral est possible. En effet, selon elle, on parvient ici à produire des normes qui sont le simple résultat d'une analyse conceptuelle bien menée. Ces normes ne sont donc fondées sur aucun présupposé moral préalable. Partant, on peut penser qu'elles s'appliquent à tous. Elles peuvent légitimement prétendre à la validité universelle.

On pourrait sans doute estimer que la position défendue par Jürgen Habermas constitue un autre exemple de constructivisme intégral, même si Habermas ne définit jamais sa position dans ces termes. Si l'expression « constructivisme intégral » ne fait certes pas partie du vocabulaire de Habermas, on trouve bien chez lui quelque chose qu'on pourrait considérer comme une prétention à l'élaboration de normes sur fond de neutralité axiologique intégrale.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 115. Je traduis.

On peut estimer que l'objectif qui anime Habermas dès l'origine de son œuvre, c'est de développer une théorie critique de la société⁹⁹. Or, selon lui, il faut situer cette société dans un contexte post-métaphysique : c'est dire qu'il n'existe plus d'accord unanime et ininterrogé autour d'une conception du bien. Le parallèle entre cette conception et une conception politique qui adopte pour point de départ la reconnaissance du fait du pluralisme semble ici évident. Les normes qui seront produites et dont on se servira pour formuler une critique de la société ne peuvent être fondées sur une conception particulière du bien. Dès lors, Habermas cherche à développer « une conception authentiquement procéduraliste de la démocratie »¹⁰⁰. Il s'agirait d'une conception de la démocratie dont les normes seraient définies de façon entièrement procédurale, c'est-à-dire sans recourir à des présupposés moraux substantiels extérieurs.

Habermas pense pouvoir y parvenir en puisant dans les ressources de la pragmatique universelle. Ainsi, selon Habermas, des normes sont inhérentes à l'activité communicationnelle elle-même, et, en particulier, à la discussion, qui est la forme de communication caractérisée par l'argumentation. L'impartialité est un exemple de ce type de norme, tout comme la norme selon laquelle il faut traiter tous ceux qui participent à la discussion comme des égaux et s'en remettre à la force de l'argument meilleur¹⁰¹. La stratégie de Habermas consiste à affirmer que dès que je m'engage dans une argumentation, je m'engage à respecter un certain nombre de normes. Ces normes s'imposent à moi, eu égard à la logique même de la pratique dans laquelle je me suis engagé. Elles sont en effet immanentes à la pratique argumentative. Lorsqu'on cherche à les connaître, on les explicite simplement en analysant le sens de la pratique argumentative. Elles ne sont donc pas résultat d'une morale substantielle qui serait venue se greffer artificiellement à cette pratique. Il n'y a pas d'abord une morale substantielle préalablement acceptée et extérieure à l'argumentation, qu'on viendrait imposer, de l'extérieur, à cette pratique. Il y a un ensemble de normes immanentes, toujours déjà contenues dans la pratique.

Selon Habermas, il est donc possible de faire émerger un certain nombre de normes tout en respectant strictement la neutralité procédurale. Il est, par simple analyse, possible de parvenir à des normes sans recourir, en amont, à des présupposés moraux substantiels.

-

⁹⁹ On peut, sur ce point, se rapporter au livre d'Alexandre Dupeyrix, *Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009. Ce livre constitue à plus d'un titre bien plus qu'une simple introduction à l'œuvre de Jürgen Habermas. Dupeyrix y soutient notamment la possibilité d'une lecture continuiste de l'œuvre, estimant que chez Habermas « l'intention est, dès le début, de développer une théorie critique de la société » (p. 35).

Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie : entre faits et normes* (1992), trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 329.

Sur ce point, Jürgen Habermas, *Morale et communication* (1991), C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1999, notamment p. 97 et p. 111-112.

3.2. Le constructivisme restreint. L'exemple du constructivisme de John Rawls

Au regard de ce type de constructivisme intégral, une version restreinte du constructivisme sera sans doute toujours en défaut. C'est notamment chez John Rawls qu'on peut trouver une telle option¹⁰². Il convient de la définir assez précisément.

La position de Rawls est indéniablement une position constructiviste. Tout d'abord, comme je l'ai établi précédemment, Rawls estime que puisque nous reconnaissons le fait du pluralisme moral, nous ne pouvons dériver le juste du bien. Il l'exprime notamment en affirmant que la question des principes d'une juste distribution est un cas de « justice procédurale pure » : nous nous trouvons dans une situation dans laquelle « il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct »¹⁰³. Nous ne possédons pas de conception du bien préalablement établie, à laquelle on pourrait comparer divers systèmes de principes de justice. Or, selon lui, dans une telle situation « c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée »¹⁰⁴. Les principes de justice sont donc le résultat d'une procédure et c'est le fait que cette procédure soit correcte qui est la garantie de l'objectivité de ces principes. On a bien affaire ici à une position constructiviste.

Néanmoins, le constructivisme développé par Rawls n'est pas un constructivisme intégral. Pour le comprendre, il faut s'intéresser à la façon dont la procédure est elle-même élaborée et à la fonction qu'elle remplit. On constatera alors que chez Rawls, la procédure qui mène aux principes, la position originelle, est conçue comme un simple « procédé de représentation »¹⁰⁵. Le rôle de cette procédure, c'est simplement de parvenir à refléter de façon adéquate les conceptions dont Rawls estime qu'elles constituent nos « deux conceptions-modèles »¹⁰⁶, à savoir notre conception de la société et notre conception de la personne. C'est la nature contextualiste de la doctrine de Rawls qui apparaît ici. Selon Rawls, les principes de justice ne peuvent être définis hors d'un contexte politique et moral particulier. Les principes dont Rawls se met en quête, ce sont des principes pour la démocratie constitutionnelle libérale. Dès lors, le rôle de la procédure, c'est de

¹⁰² T. M. Scanlon défend également ce type de constructivisme restreint, notamment dans *What we Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998. Je me concentrerai néanmoins ici exclusivement sur le constructivisme restreint de Rawls.

¹⁰³ John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 118.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ L'expression apparaît, notamment, dans John Rawls, *Libéralisme politique, op. cit.*, p. 49

John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory » (1980), trad. C. Audard, in John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 80.

parvenir à refléter la conception libérale de la société, définie comme « un système équitable de coopération à travers le temps, d'une génération à la suivante, dans lequel ceux qui sont engagés dans la coopération sont considérés comme des citoyens libres et égaux »¹⁰⁷.

Les principes de justice recherchés sont des principes de justice pour les citoyens d'une société conçue comme un système équitable de coopération, citoyens dont on estime qu'ils doivent être définis comme des personnes libres et égales entre elles, rationnelles et raisonnables. En l'absence de toute conception préalablement partagée de la vie bonne, les principes dont on pourra considérer qu'ils sont justes sont les principes que de telles personnes, des personnes libres et égales, rationnelles et raisonnables, choisiraient. C'est l'accord qui est le critère du juste. Néanmoins, évidemment, tout accord ne permet pas d'aboutir à des principes justes. Cela ne sera par exemple pas le cas si, certains, lors de la discussion qui doit mener au choix des principes, bénéficient sur d'autres d'un certain nombre d'avantages. Si, lors de cette négociation, parce qu'ils bénéficient d'un rapport de force qui est à leur avantage, certains parviennent à imposer leurs préférences aux autres, les principes auxquels on aboutira ne seront pas justes. Ils seront le simple reflet d'un rapport de force initial.

Le rôle de la procédure est d'éviter ce genre de distorsions. Rawls construit sa procédure, qu'il appelle la position originelle, de façon à faire en sorte que chacun soit contraint de choisir les principes en tant que citoyen d'un système équitable de coopération, libre et égal aux autres, rationnel et raisonnable, et seulement en tant que tel. Il estime que pour parvenir à construire un point de vue de ce type, une restriction de l'information est nécessaire. Ceux qu'il appelle les partenaires doivent par exemple savoir qu'ils souhaiteront poursuivre une conception du bien, mais pas quel en sera le contenu. Ils doivent également savoir qu'ils occuperont une certaine place dans l'échelle sociale, mais pas quelle sera cette place. Cette restriction d'information est nécessaire, sans quoi leur choix sera influencé par des éléments moralement arbitraires. Le rôle de cette procédure qu'est la position originelle et de l'outil imaginé par Rawls pour définir cette position, le voile d'ignorance, est de s'assurer que les principes de justice qui seront choisis seront justes. Le voile d'ignorance est la garantie de l'objectivité des principes.

Ce qu'ici il convient de faire ressortir nettement, c'est que la fonction de la procédure rawlsienne est simplement de représenter des conceptions initiales. Rawls écrit ainsi que le but du constructivisme est d'« établir une relation entre des principes déterminés et une conception

^{7.}

John Rawls, *La Justice comme équité : une reformulation de* Théorie de la justice (2001), trad. B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2008, p. 20-21.

particulière de la personne »¹⁰⁸. Christine Korsgaard, décrivant le constructivisme de Rawls, l'explique fort bien : selon elle, la fonction du constructivisme rawlsien est de trouver une procédure qui permet, par analyse, de passer du concept du libéralisme à la conception de la justice qui lui est le mieux adaptée¹⁰⁹. Le rôle de la procédure est de définir les principes qui sont les mieux adaptés aux « conceptions-modèles » du libéralisme.

Or ces conceptions, que Rawls appelle également « idées fondamentales » dans *La Justice comme équité*, ne sont pas moralement neutres. Les personnes, par exemples, sont définies comme libres et égales entre elles. Or, la liberté et l'égalité sont bien des valeurs morales dotées d'un contenu substantiel. Il en va de même de la société, définie comme système équitable de coopération : l'équité est une valeur substantielle.

Très clairement, le constructivisme rawlsien n'est pas un constructivisme intégral. De la même façon, la neutralité du libéralisme de Rawls n'est pas une neutralité procédurale¹¹⁰. On a bien affaire à un constructivisme restreint. Chez Rawls, tout n'est pas construit. Les idées fondamentales, qui constituent des points de départ substantiels, sont déjà présentes avant que la procédure ne soit mise en place. Elles sont même le socle sur lequel on s'appuie pour construire la procédure.

Or, évidemment, du point de vue du constructivisme intégral, un constructivisme de ce type peut toujours sembler largement en défaut, toujours menacé par les écueils du relativisme. Ici, en effet, tout n'est pas construit. Il existe, au fondement de la doctrine, un certain nombre de présupposés substantiels qui ont l'air d'être simplement admis au départ, purement et simplement posés.

Mais, est-on en droit de se demander, quelle est la justification de ces présupposés ? Qu'est-ce qui justifie que nous utilisions telle conception de l'égalité ou telle conception de la liberté et non telle autre ? Qu'est-ce qui justifie la façon dont nous taillons le voile d'ignorance, que nous excluions tel critère, le tenant pour moralement arbitraire, et que nous admettions tel autre ? Un constructivisme intégral soupçonnera sans doute le constructivisme restreint d'être tout à fait impuissant à fournir une justification de ses présupposés. Dès lors, si l'on peut bien admettre que le constructivisme de Rawls parvient à nous montrer quels doivent être les principes

¹⁰⁸ John Rawls, Justice et démocratie, op. cit., p. 80.

¹⁰⁹ Christine Korsgaard, art. cit., p. 115 notamment.

Rawls l'assume d'ailleurs tout à fait puisqu'il écrit, par exemple, « la théorie de la justice comme équité n'est pas neutre procéduralement » (*Libéralisme politique*, op. cit., p. 236).

de justice du libéralisme politique, il faut également souligner qu'il ne parvient jamais à démontrer que nous devons adopter un tel libéralisme. La valeur des valeurs fondamentales ne peut jamais être justifiée. L'échafaudage théorique compliqué de Rawls n'a alors pas plus d'impact qu'une discussion entre libéraux déjà convaincus. Ses principes sont en outre simplement relatifs : ils ne sont valables que dans un contexte culturel tout à fait particulier, celui de la démocratie constitutionnelle libérale. Il y aurait donc ici nécessairement un renoncement à la prétention légitime des normes à l'universalité. Si pourtant, comme c'est ce que semble affirmer le constructivisme intégral, l'élaboration de telles normes est possible, on peut regretter ce renoncement.

Tel serait bien le cas si quelque chose comme un constructivisme intégral ou comme une forme de neutralité procédurale était possible. Il y a néanmoins de bonnes raisons de douter d'une telle possibilité.

3.3. L'impossibilité du constructivisme intégral

Je chercherai ici à montrer qu'il y a de bonnes raisons de penser qu'un constructivisme intégral est en réalité impossible et qu'à y prétendre, on en vient à masquer des présupposés substantiels qui sont pourtant bien présents plutôt qu'à s'en passer réellement.

Comme je l'ai établi précédemment, l'ambition du constructivisme intégral est de forger des normes en se passant de tout présupposé substantiel. Le modèle que mobilise Christine Korsgaard pour affirmer qu'une telle entreprise est possible est un modèle kantien. Ainsi, selon Korsgaard, avec Kant, on parvient, par la simple analyse du concept de volonté libre, à une norme formelle et universellement valable. L'impératif catégorique est défini comme la simple forme de la loi. Il nous impose d'agir de façon à pouvoir universaliser la maxime de notre action. On peut alors connaître nos devoirs moraux. Le meurtre ou le mensonge ne sont en effet pas universalisables. Lorsqu'on cherche à les universaliser, ils deviennent logiquement impossibles. Nous savons alors que tuer ou mentir est immoral.

Selon Korsgaard, une norme de ce type serait le résultat d'une procédure intégralement constructiviste. Il me semble néanmoins possible de chercher à démontrer que ce n'est pas réellement le cas et qu'il y a là, une fois encore, un certain nombre de présupposés substantiels. Il semble notamment y avoir, à la racine de la procédure évoquée ci-dessus, une définition de la personne qui n'est pas exempte de présupposés substantiels. Pour le dire rapidement, la personne est conçue comme un être rationnel, possédant une volonté qui a une caractéristique singulière :

elle est capable d'être cause d'elle-même. Or, on peut estimer que c'est à un perfectionnisme éthique qu'on a ici affaire. Un mode de vie particulier remporte la faveur de Kant et fonde sa conception de la personne. Il semble y avoir, à la racine de la pensée kantienne, une promotion de l'autonomie et une condamnation de l'hétéronomie, conçue comme état de minorité. Kant écrit ainsi dans *Qu'est-ce que les Lumières*?¹¹¹:

Les lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité qu'il doit s'imputer à lui-même. La minorité consiste dans l'incapacité où il est de se servir de son intelligence sans être dirigé par autrui. Il doit s'imputer à lui-même cette minorité, quand elle n'a pas pour cause le manque d'intelligence, mais l'absence de la résolution et du courage nécessaires pour user de son esprit sans être guidé par un autre.

On retrouve ici tout un panel de présupposés substantiels: l'absence de résolution et l'acceptation de l'état de minorité sont conçues comme un vice, le courage et la majorité comme une vertu. L'autonomie est ce qui confère sa dignité à la personne. Elle est également la raison pour laquelle nous avons, envers cette personne, un certain nombre de devoirs moraux. Parce qu'elle possède cette dignité, nous devons toujours la traiter comme une fin et jamais seulement comme un moyen. C'est donc bien une certaine conception de la personne et une valorisation de l'autonomie qui fonde la morale kantienne. C'est bien ici une conception substantielle qui ruine la prétention à un constructivisme intégral.

Dans la même perspective, il me semble possible de démontrer qu'une neutralité procédurale telle qu'elle est conçue par Jürgen Habermas est également impossible. Habermas prétend qu'il est possible de puiser un certain nombre de normes à partir de la pratique qu'est la discussion rationnelle. Ainsi, selon lui, certaines normes sont inhérentes à cette pratique et s'imposent à nous dès que nous nous y engageons. Si nous ne les respectons pas, nous nous plaçons dans une situation de contradiction performative.

On peut très bien admettre cela, mais le problème n'est pas résolu pour autant. En effet, même si la pratique de la discussion rationnelle nous impose un certain nombre de normes, ces normes ne s'imposent à nous qu'une fois que nous nous sommes déjà engagés dans cette pratique. Une question demeure irrésolue : la question de savoir *pourquoi* nous devons nous y engager. Pourquoi devons-nous nous engager dans une discussion rationnelle ? Et pourquoi devons-nous y demeurer une fois que nous y sommes ? Pourquoi ne devons-nous pas, lorsqu'un

Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?* (1784), trad. S. Piobetta, in Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990.

différend ou un conflit surgissent, préférer l'usage de la violence ? Les normes immanentes à la discussion rationnelle semblent tout à fait impuissantes à répondre à ces questions. Ces questions sortent en effet de leur sphère d'influence.

Or on peut démontrer que la seule façon d'y répondre, c'est de mobiliser certaines valeurs morales : nous pouvons ainsi montrer que si nous devons nous engager dans la discussion rationnelle et ne pas en sortir, même quand un conflit surgit, c'est parce que cette pratique est la seule à refléter le fait que notre interlocuteur soit une personne dotée d'un statut moral. C'est la seule façon de rendre à l'autre le respect qui lui est dû.

C'est d'ailleurs pour cette raison que Charles Larmore, après avoir introduit l'idée d'une « norme universelle du dialogue rationnel », exclut la neutralité procédurale strictement définie ¹¹². Larmore nous explique que la norme du dialogue rationnel nous dit seulement comment le dialogue doit avoir lieu. Elle ne nous dit jamais pourquoi il faut continuer à dialoguer lorsqu'un désaccord surgit. L'exigence de continuer le dialogue et de rejeter le recours à la force, quand bien même celui qui s'oppose à nous serait faible ou étranger, ne peut, selon Larmore, être fondé sur une valeur neutre. Seule une norme morale, la norme de l'égal respect, permet de fonder la nécessité de continuer le dialogue.

Il me semble qu'on peut étendre l'argument de Larmore et faire valoir le fait que non seulement les normes issues de la pragmatique universelle ne nous permettent pas de savoir pourquoi il faut *continuer* à dialoguer mais qu'en outre, elles ne nous indiquent jamais pourquoi il faudrait *commencer* à dialoguer. Ainsi, l'entrée dans la discussion rationnelle repose sur un engagement moral préalable. Il est fondé sur une certaine conception de la personne, conception qui définit la personne comme personne morale. Or, il faut souligner qu'il s'agit bien là d'une conception substantielle : il s'agit d'un engagement envers la valeur d'égalité, qui n'est pas moralement neutre. Si l'on estime que l'on doit dialoguer, c'est parce qu'on considère que les personnes sont égales. Il y a bien là un préalable substantiel.

Si tout cela est exact, on comprend qu'un certain nombre de penseurs, au premier rang desquels John Rawls, renoncent à un constructivisme intégral et endossent un constructivisme restreint. Mais la question qui se pose est alors la suivante : s'il existe, comme j'ai cherché à la montrer, un certain nombre d'arguments qui doivent nous convaincre de renoncer à un constructivisme intégral, le constructivisme ne perd-il pas toute valeur ? Ne faut-il pas considérer

-

¹¹² Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, notamment p. 60-61.

que le constructivisme constitue bien une position intéressante et innovante dans le champ de la méta-éthique, mais qu'en ce qui concerne la philosophie normative, on a démontré son obsolescence, en particulier en matière de justification ?

Je chercherai, pour terminer, à montrer que même si le constructivisme dans sa version la plus forte n'est pas possible, il continue, dans une version restreinte, à présenter un intérêt considérable pour la philosophie normative.

3.4. Le constructivisme comme révélateur

Il est tout à fait légitime de se demander à quoi le constructivisme peut encore être utile si l'on a démontré qu'un constructivisme intégral est impossible. En effet, le constructivisme ne peut plus alors être considéré comme un puissant instrument de justification. Seul un constructivisme intégral, qui prétendait parvenir à des normes en se passant de tout présupposé substantiel, détenait ainsi, en faveur de ces normes, une justification solide. Les normes s'imposaient indépendamment de toute conception du bien. Si un tel constructivisme n'est pas possible, le constructivisme ne nous permet plus de tenir les normes auxquelles nous parvenons à l'issu de la procédure pour universellement valides. Le rôle du constructivisme se limite à indiquer quelle est la conception qui correspond le mieux à un concept. Les principes reflètent des conceptions substantielles initialement admises. Or si la puissance de justification du constructivisme est à ce point limitée, on peut penser qu'il y a de bonnes raisons de renoncer au constructivisme.

Il est notamment difficile de comprendre comment, dans ces conditions, le constructivisme peut résister aux accusations de conservatisme. Si le rôle du constructivisme, c'est simplement d'exprimer les normes inhérentes à un concept, si le rôle du constructivisme, c'est simplement de nous faire passer, pour emprunter à nouveau les termes de Christine Korsgaard, du concept à la conception, c'est-à-dire de faire émerger la conception de la justice inhérente au libéralisme, il semble en effet impossible d'éviter une forme de circularité. Les normes que nous établissons par l'intermédiaire de la procédure constructiviste ne seront pas capables de faire autre chose que de traduire, purement et simplement, nos présupposés substantiels de départ. Il semble dès lors que l'effet de cette procédure, en termes de justification, soit absolument nul, sauf à accepter un processus d'auto-justification entièrement circulaire. Il semble également que le constructivisme n'ait aucune vertu critique. Il nous indique simplement comment être cohérent. Il nous indique simplement que, compte tenu de notre point de départ, nous devrions accepter tels ou tels

principes normatifs. Mais, à aucun moment, il n'interroge la validité de ces points de départ. Ainsi décrit, l'intérêt du constructivisme semble bien pauvre.

Je souhaiterais pourtant, pour terminer, m'inscrire en faux contre une telle affirmation. Je souhaiterais soutenir qu'au contraire une approche constructiviste constitue bien une ressource extrêmement précieuse pour la philosophie normative. Contre l'accusation de conservatisme, je voudrais soutenir que le fait d'adopter une méthodologie constructiviste agit comme un révélateur, au sens photographique du terme, et constitue la condition de possibilité d'un rapport réflexif et critique à nos présupposés. Le constructivisme impose la question de la justification et, de ce point de vue, il me semble présenter un certain nombre d'avantages sur l'impératif, très souvent reconnu en philosophie normative, selon lequel nous devons expliciter nos présupposés.

Il est bon, pour le comprendre, de s'intéresser à ce qui se produit nécessairement dans ce que Christine Korsgaard définit comme le passage d'un concept à une conception. Il me semble ainsi que ce qui doit nécessairement se produire lorsqu'on cherche à passer d'un concept comme celui de libéralisme à une conception normative de la justice, c'est une analyse très précise du concept de libéralisme. Afin de construire la procédure qui reflétera de façon adéquate nos points de départ et qui nous conduira à des principes, nous sommes forcés de procéder à une analyse extrêmement fine et précise de nos points de départ. Nous devons savoir précisément quelle est la conception de la personne et de la société sur laquelle nous nous appuyons. Nous devons ainsi savoir en quel sens nous affirmons que les personnes sont des citoyens libres et égaux entre eux, rationnels et raisonnables.

Une analyse de ce type semble d'ailleurs être disponible chez Rawls. Rawls donne ainsi à voir, par exemple, en quel sens très précis il affirme que les personnes sont des citoyens libres. Il explique que les citoyens sont libres en trois sens :

Premièrement, les citoyens sont libres en ce sens qu'ils considèrent qu'eux-mêmes, comme tout autre, possèdent la faculté morale de former une conception du bien. 113

Il existe un *second* point de vue selon lequel les citoyens se considèrent eux-mêmes comme libres, c'est en tant que sources de revendications valides qui s'authentifient elles-mêmes. 114

Le troisième point de vue est celui qui considère les citoyens comme libres en raison de leur capacité à assumer la responsabilité de leurs fins, ce qui affecte la manière dont leurs diverses revendications sont

٠

¹¹³ John Rawls, Libéralisme politique, op. cit., p. 55.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

évaluées. [...] Les citoyens ont alors à reconnaître que le poids de leurs revendications n'est pas donné par la force et l'intensité psychologique de leurs envies et de leurs désirs. ¹¹⁵

L'important ici n'est pas de procéder à une analyse précise de cette conception de la liberté mais de constater que la méthodologie constructiviste adoptée par Rawls le conduit nécessairement à définir, de façon méticuleuse, les points de départ substantiels qui sont les siens et que la procédure est censée refléter. Il y a ici une révélation au sens photographique du terme : la procédure fait apparaître au grand jour ce qui, sans cela, pourrait rester masqué.

C'est cet effet de révélation, entendue au sens photographique du terme, qui me semble constituer l'une des vertus essentielles du constructivisme, même lorsque celui-ci est conçu comme un constructivisme restreint. Il me semble ainsi que le fait d'adopter une méthodologie constructiviste a pour effet nécessaire de nous pousser à regarder et à examiner ce qui, très souvent, peut être admis de façon irréfléchie. Puisqu'il nous faut construire une procédure adaptée à nos conceptions substantielles, nous devons savoir précisément ce qui définit les présupposés substantiels qui sont les nôtres en tant que citoyens d'une démocratie constitutionnelle.

Or ces présupposés, justement parce qu'ils constituent des conceptions d'arrière-plan, sont très souvent adoptés de manière irréfléchie. Ils restent très souvent implicites et même parfois invisibles.

L'adoption d'une méthodologie constructiviste me semble imposer une rupture avec cette irréflexion et cette invisibilité et rendre possible un rapport réflexif et critique à nos présupposés.

Ainsi, l'effet du constructivisme, c'est de faire apparaître ce qui, très souvent, reste masqué. C'est en ce sens que le constructivisme agit comme un révélateur.

Il me semble en outre que ce type de révélation est la condition de possibilité d'une approche réflexive et critique. C'est en effet seulement lorsque nous avons une conscience claire de ce que sont nos points de départ que nous pouvons commencer à nous interroger sur ces points de départ. Certes, leur mise à nue n'est peut-être pas une condition suffisante à la réflexion critique, mais elle constitue une condition nécessaire. C'est parce que nos points de départ nous apparaissent clairement que nous sommes capables de nous interroger à leur sujet et de poser la question de leur justification. C'est à cette condition seule que nous pouvons nous demander si nous avons raison de les accepter et que nous pouvons nous demander de quelle façon nous pouvons les justifier. Ainsi, si le constructivisme restreint n'est pas en lui-même un puissant

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

instrument de justification, il constitue une véritable invitation à la recherche de justifications et en assurer les conditions de possibilité.

Or c'est peut-être là le travail le plus important de la philosophie normative. On peut estimer en effet que le rôle de la philosophie normative n'est pas seulement, comme Christine Korsgaard semble l'affirmer, de nous faire passer de nos présupposés à des principes normatifs. Son rôle est également de nous pousser à nous interroger sur nos présupposés et à nous poser la question de leur justification. Son rôle est de nous inviter à un questionnement fondamental.

De ce point de vue, le constructivisme présente un avantage certain par rapport à l'impératif, très souvent reconnu en éthique normative, selon lequel nous devons expliciter nos présupposés. En effet, il n'est pas seulement nécessaire d'expliciter nos points de départ. Il est également nécessaire de les justifier. Or le constructivisme impose selon moi la question de la justification. C'est d'ailleurs ce que semble confirmer la conception rawlsienne. Parce qu'il endosse une position constructiviste, Rawls est nécessairement confronté à la question de la justification et pour y répondre, il met en place un certain nombre de procédés de justification, parmi lesquels l'équilibre réfléchi. Il nous revient ensuite de questionner l'efficacité de ces procédés de justification dont il nous faut au préalable reconnaître l'existence. Dès lors, même si l'on peut finalement estimer que la justification proposée par ceux qui endossent une position constructiviste n'est pas entièrement satisfaisante, le constructivisme présente l'avantage d'imposer la question essentielle de la justification. Si c'est bien le cas, le constructivisme, et plus largement le questionnement méta-éthique, constitue une ressource précieuse pour la philosophie normative. La philosophie normative ne peut se passer d'une réflexion méta-éthique.

Florian Cova

Centre Interfacultaire en Sciences Affectives, Université de Genève

Pour une morale par provision

La fameuse « morale par provision » de Descartes constitue un passage presque obligé du cursus philosophique français. Tout bon philosophe en a entendu parler et en a mémorisé à un moment donné les « trois ou quatre maximes » qui la composent¹¹⁶. Pourtant, à ma connaissance, si la morale provisoire de Descartes a largement été commentée, le projet d'une morale par provision n'a jamais été poursuivi sérieusement après Descartes. C'est d'autant plus étrange que les conditions qui rendaient nécessaires l'établissement d'une morale par provision pour Descartes sont toujours présentes. Dans cet article, je commencerai par expliquer les raisons qui rendent nécessaires une morale par provision. Puis je tenterai d'en esquisser les bases (d'une façon, bien sûr, provisoire) avant de la mettre en application et de l'illustrer sur une série de cas particuliers.

1. La morale par provision : pourquoi?

Commençons donc par revenir à Descartes. Pour quelles raisons juge-t-il nécessaire de mettre en place une *morale par provision* ? Et d'abord, qu'est-ce qu'une morale par provision ?

Le besoin d'une morale par provision provient d'une tension entre le projet intellectuel cartésien et les exigences pratiques auxquelles il nous est impossible d'échapper. Pour rappel, le projet intellectuel cartésien part du constat suivant : que la plupart de nos croyances, loin d'être fondées en raison, sont juste des préjugés que nous avons intégrés au point de ne plus ressentir le besoin de les examiner. En réaction, Descartes se propose de se défaire de toutes ses opinions et de reprendre depuis le commencement en n'acceptant que les opinions qu'il juge fondées en raison (et qui, de ce fait, ne sont plus seulement des opinions). Seulement, ce doute raisonnable (qu'il ne faut pas confondre avec le doute hyperbolique des *Méditations Métaphysiques*) entre en contradiction avec les nécessités de la vie pratique. En effet, il nous faut agir et prendre parti, et nous ne pouvons pas forcément attendre pour cela d'avoir déduit quelle était la « bonne » ligne

-

Discours de la méthode, 3^e partie (AT, VI, 22). Pour un aperçu utile de la « morale de Descartes », voir Descartes, La Morale, Paris, Vrin, 2002.

de conduite. C'est pour résoudre cette contradiction que Descartes introduit dans la Troisième Partie du *Discours de la Méthode* sa « morale par provision », censée lui fixer une ligne de conduite en l'absence de certitudes morales. Cette morale provisoire tient dans les maximes suivantes¹¹⁷:

- viii) Obéir aux lois et aux coutumes de son pays, mais aussi suivre les préceptes de sa religion ainsi que les pratiques reconnues par la plupart des gens « sensés » avec qui l'on a à vivre ;
- ix) Être le plus ferme et le plus résolu en ses actions ;
- x) Changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde.

Tout cela est bien connu (et c'est pourquoi je ne m'y attarderai pas plus). Cependant, si on prend la peine d'y réfléchir, la situation n'est guère différente de nos jours. Nos opinions morales sont en grande partie déterminées par des facteurs sociaux et culturels qui ne doivent rien à notre réflexion personnelle, et il est plus que probable que nos options morales soient le fruit d'un mimétisme social plutôt que d'une véritable tentative de les fonder en raison.

Quand on prend conscience de ce fait, et pour peu que l'on soit une *personne de bonne volonté* (c'est-à-dire une personne soucieuse de faire ce qui est moralement requis), on ne peut être qu'inquiet : étant donné que nos opinions morales ne sont pas fondées en raison, il se pourrait que nous fassions fausse route, et donc que nous ne fassions pas réellement ce qui est moralement requis (que nous soyons dans un cas d'*erreur morale*). Il est donc urgent de remplacer cette morale « pré-critique » par une morale fondée en raison.

Hélas, c'est un projet qui peut paraître illusoire. Descartes semblait persuadé qu'il était possible à un individu seul (en l'occurrence, *lui*) de fonder une morale en raison de son vivant, mais il y a de bonnes raisons de douter que cela soit réellement possible. En effet, on trouve (pas sur tout, mais sur un certain nombre de questions) un certain nombre de désaccords sur ce qui est bien ou mal, entre des individus par ailleurs tout ce qu'il y a de plus *raisonnables*. Quelles raisons avons-nous de penser que nos réflexions valent mieux que les leurs? La situation n'est guère plus rassurante si l'on se tourne vers la philosophie morale : l'état de la philosophie morale constitue une preuve empirique que des gens intellectuellement doués et ayant consacré leur vie à la recherche de la vérité sont incapables de parvenir à un consensus sur ces mêmes questions. Certes, cette diversité est loin d'être déplorable d'un point de vue *théorique* : elle est la preuve de la vivacité de la philosophie morale contemporaine, et est probablement fructueuse à long terme.

_

Plus peut-être une quatrième, dont le statut est controversé, et qui porte de toute façon sur la vie bonne, qui n'est pas le sujet du présent article.

Mais du point *pratique* de l'individu qui cherche à déterminer ce qui est bien ou mal, on peut comprendre qu'elle soit décourageante. De plus, tout le monde n'a pas le temps de se spécialiser en philosophie morale, et même celui qui s'y spécialise ne peut être complètement certain de ses options, étant donné que des gens tout aussi intelligents et raisonnables que lui soutiennent des options incompatibles¹¹⁸.

Etant donné que les désaccords en philosophie morale ne semblent pas devoir se résorber dans l'immédiat, pas plus que la diversité morale¹¹⁹, il semble que nous soyons condamnés à souvent nous retrouver dans des situations d'*incertitude morale*. Mais, comme pour Descartes, il nous faut tout de même agir. Comment donc agir tout en ne sachant pas ce qu'il nous faut faire ? Il faut trouver un moyen de déterminer la ligne de conduite la plus raisonnable en état d'incertitude morale. C'est le but de la morale par provision : fournir à des *personnes de bonne volonté* en état d'*incertitude morale* le moyen de fixer la ligne de conduite la plus raisonnable.

Cependant, il ne s'agit pas du seul but de la morale par provision. Car nous n'agissons pas toujours tout seul. Parfois, il nous faut agir avec d'autres personnes. Et dans ces cas, le problème de l'incertitude morale peut être remplacé par celui de la *diversité morale*: sachant que nous avons, sur certains sujets, des options morales différentes, qu'est-ce qu'il nous est plus raisonnable de faire en attendant un hypothétique moment où nos opinions morales convergeront? Quels standards utiliser pour nous mettre d'accord sur une marche à suivre par provision? Comme on le verra, les réponses à apporter à ces questions ne sont pas très éloignées de celles à apporter aux questions précédentes, car la situation d'incertitude morale peut être considérée comme un cas de diversité morale internalisée: l'incertitude morale, c'est cette situation où nous sommes tiraillé entre plusieurs options morales sans être capable de décider entre elles.

La morale par provision de Descartes répond-elle, dans l'état, à ces questions ? Je ne pense pas. Le troisième principe concerne plus une doctrine du bonheur que la question de nos obligations morales. Le second principe est un bon principe pratique, qui permet de lutter contre

_

Arrivé à ce point, le philosophe pourrait être tenté de soutenir, citation du *Gorgias* de Platon à l'appui, que ce que pensent les autres ne doit avoir aucun poids sur ce que nous pensons et que tout ce qui compte est la force de nos démonstrations et les raisons que nous avons de soutenir telle ou telle opinion. Mais je pense qu'il y a là une certaine forme d'*hubris*: constater que des gens intelligents qui ont pris connaissance des mêmes arguments que nous ne partagent pas nos conclusion fournit bel et bien une raison de douter de nos propres conclusions, à moins de se penser spécialement infaillible. Bien évidemment, il est concevable que certains philosophes moraux soient absolument certains d'avoir raison et ne considèrent par l'existence d'un désaccord comme une raison de douter de leurs positions. Si tel est le cas, (i) je les envie et (ii) je ne pense pas qu'il s'agisse d'une attitude raisonnable.

les effets délétères de l'incertitude, mais qui présuppose que l'on s'est déjà fixé un cap à suivre par provision. Reste le premier principe, qui consiste à suivre les opinions suivies dans son pays par la majorité des gens raisonnables. Ce principe est sensé, mais souffre de deux problèmes. Le premier est que sur de nombreuses questions, il est difficile de trouver un consensus des gens « raisonnables ». Le second est que le consensus, quand il existe, peut parfois être trompeur, et que suivre le *statu quo* peut parfois nous mener à commettre des fautes morales. Après tout, un sudiste appliquant ce principe aurait dû conclure qu'il n'avait aucune raison de s'opposer à l'esclavage, voire même de défendre cette institution. Même s'il n'est pas certain que ce type de problème puisse être complètement évité par une morale par provision, je tenterai de développer dans les sections qui suivent une morale par provision respectueuse des opinions dominantes sans pour autant se réduire à une défense du *statu quo*.

Cet article s'adresse à des personnes qui veulent faire le bien mais sont dans l'incertitude quant à ce en quoi consiste exactement ce bien. Il ne cherchera donc pas à prouver (contre l'immoraliste) qu'il faut faire ce qui est bien, mais le présupposera. Il ne cherchera pas non plus à prouver à ceux qui sont persuadés de savoir ce qui est bien et ce qui est mal qu'ils sont dans l'erreur.

2. La morale par provision : comment ?

Dans la section précédente, nous avons assigné deux buts à la morale par provision :

- Un but *personnel* : déterminer ce qu'il est moralement raisonnable de faire et de ne pas faire, étant donné notre état d'ignorance morale.
- Un but *interpersonnel*: fournir les bases d'une procédure permettant à des interlocuteurs moraux raisonnables de se mettre d'accord sur ce qu'il est moralement raisonnable de faire et de ne pas faire, étant donné notre état d'ignorance morale, et la diversité morale qui l'accompagne.

Pour atteindre ces buts, il faut bien partir de quelque part : mais d'où ? La réponse est : du consensus des personnes raisonnables. Cette réponse peut sembler étrange, étant donné que, dans la section qui précède, j'ai mis l'accent sur l'existence de désaccords moraux¹²⁰. Cependant, il

-

Que ces désaccords soient « fondamentaux » ou non n'est d'aucune importance pour mon argument en faveur de la nécessité d'une morale par provision : seul m'importe qu'ils soient difficiles à résoudre. Non seulement des désaccords « superficiels » peuvent être difficiles à résoudre (quand les croyances factuelles qui les fondent sont difficiles à départager – par exemple : l'existence de Dieu), mais j'ai en outre défendu ailleurs l'existence de désaccords « semi-fondamentaux » qui, tout en n'étant pas fondamentaux, sont impossibles à résoudre. (Voir : Florian

serait exagéré de se focaliser sur l'existence de désaccords moraux, car il semble aussi exister un certain nombre de points sur lesquels les gens raisonnables semblent s'accorder. Par exemple, qu'il est mal de torturer un nourrisson pour le plaisir. Ou tout aussi trivialement : qu'il est mal de faire une promesse avec l'intention de ne pas la respecter. Autrement dit, il existe un certain nombre de principes (généraux) ou de jugements (sur des cas particulier) qui semblent largement partagés. Ces points d'accords fourniront le point de départ de notre moral par provision, ce que j'appellerai le *cœur* de la morale par provision.

Arrivé à ce point, le lecteur pourra légitimement tiquer : si prendre le consensus des esprits raisonnables fait sens du point de vue du projet *interpersonnel*, cela semble moins évident du point de vue du projet *personnel*. Pourquoi donc se baser sur le consensus de tous dès lors qu'on a envisagé la possibilité que nos opinions morales, du fait de leurs origines, puissent être erronées ? Réponse : parce que nous n'avons pas grand-chose d'autre. Sûrement, nous ferions mieux de baser notre conduite sur une théorie morale fondée en raison sur des bases solides et certaines, mais c'est justement ce que nous n'avons pas pour le moment, et ce que la morale par provision doit nous permettre d'attendre (probablement longtemps). Et il n'est pas déraisonnable de penser que partir des opinions morales qui sont partagées par la quasi-totalité des personnes raisonnables vaut mieux que de partir de convictions purement idiosyncrasiques : il est somme toute moins probable que la totalité des gens raisonnables soient dans l'erreur. Ainsi, même du point de vue *personnel*, un peu de modestie et le manque d'alternatives font de partir du consensus des gens raisonnables la meilleure solution possible. Cela dit, il ne faut pas croire que partir du consensus conduit forcément la morale par provision à aboutir à des conclusions consensuelles, comme nous l'illustrerons plus bas.

En partant de ce cœur, je vais tenter de proposer trois principes directeurs pour la morale par provision. Le premier principe est le suivant :

(I) Toutes choses étant égales par ailleurs, il vaut mieux ne pas faire ce qui est mal.

Un principe plus fort serait que *nous ne devons pas faire ce qui est mal*, donc que nous avons le devoir de ne pas faire ce qui est mal. Mais ce principe plus fort est justement controversé. En effet, certains philosophes soutiennent que, de même que certains actes sont moralement bons sans être moralement obligatoires (les actes « surérogatoires »), certains actes peuvent être

Cova, « Semi-fundamental moral disagreement and non-morally fundamental moral disagreement », *Praxis*, 2010, n° 2, p. 13-25.

moralement mauvais sans être moralement interdits (les « offenses »). Par exemple, Chisholm propose l'exemple suivant « d'offense » :

Supposons que A déteste B et qu'il sait que le fait pour B de perdre son emploi serait une véritable tragédie pour B et sa famille, qu'il sait aussi qu'il existe un troisième homme C qui pourrait faire le travail de B mais pas de façon plus satisfaisante et qu'il sait enfin que l'employeur de B, même s'il connaissait cette dernière information, remplacerait B par C s'il savait que celui-ci était disponible. Il serait possible de défendre l'idée selon laquelle le fait pour A d'attirer volontairement l'attention de l'employeur de B sur C serait un acte à la fois permissible et haineux et inhumain. 121

Selon Chisholm, rien n'interdit à A d'attirer l'attention de l'employeur sur C, alors même que cette action est hautement blâmable. D'autres exemples d'offense, plus bénins, incluent rester trop longtemps à sa table au restaurant après avoir terminé son repas tandis que d'autres sont en train d'attendre, ou encore ne pas se montrer très poli avec un interlocuteur¹²².

Bien entendu, l'existence d'actes d'offense est très controversée. De ce fait, il y a une chance non négligeable pour qu'il soit vrai que tout acte moralement mauvais est aussi moralement interdit. Etant donné que, par définition, nous ne devons pas faire ce qui est moralement interdit, et qu'il y a une bonne chance que tout acte moralement mauvais soit moralement interdit, il en résulte qu'il vaut mieux ne pas faire ce qui est mal. Quel que soit notre point de vue sur la question du rapport entre la propriété d'être moralement mauvais et celle d'être moralement interdit, il semble donc que c'est là notre ligne de conduite la plus sûre 123.

Jusque-là, notre morale par provision semble ne pas nous mener bien loin : tout le monde s'accorderait à dire qu'il vaut mieux éviter de faire le mal. Le second principe que je vais introduire, cependant, va sembler moins évident. On peut l'énoncer de la façon suivante :

(II) Toutes choses étant égales par ailleurs, il vaut mieux ne pas faire ce qui est mal que faire ce qui est bien.

Roderick Chisholm, « Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics », Ratio, 1963, n° 5, p. 1-14. Pour une revue de la littérature sur le sujet, voir : Florian Cova, « La morale au-delà du devoir : le cas de la

surérogation », Le Philosophoire, 2008, n° 30, p. 55-74. Cela veut-il dire qu'il vaut aussi mieux faire ce qui est moralement bien ? Par un même raisonnement, on pourrait

dire : qu'il existe de véritables actes de surérogation (i.e. des actes moralement bons sans être moralement obligatoires) est controversé, donc il y a une chance non négligeable pour que les actes moralement bons soient aussi tous moralement obligatoires. Etant donné que, par définition, nous devons faire ce qui est moralement obligatoire, et qu'il y a une bonne chance que tout acte moralement bon soit moralement obligatoire, il en résulte qu'il vaut mieux faire ce qui est bien. CQFD. En un sens, c'est vrai : il est toujours mieux, toutes choses étant égales par ailleurs, de faire ce qui est bien. Cependant, je pense que ce principe est moins contraignant que celui qui nous enjoint à éviter de faire le mal, d'une part pour des raisons que je développe plus bas, d'autre part parce que l'existence d'actes surérogatoires est beaucoup moins disputée que celle d'actes d'offense (et aussi plus intuitive).

Ce que propose ce principe, c'est une asymétrie entre faire ce qui est bien et éviter de faire du mal, qui propose qu'une même quantité de bien ne permet pas de justifier une équivalente quantité de mal. Ainsi, il semble moralement interdit de sacrifier une vie pour en sauver une autre (si l'on fait bien évidemment abstraction de complications comme le fait que ces vies ne soient pas « équivalentes » ou que la victime ait été consentante). Cela ne revient pas à s'engager sur la possibilité qu'il puisse être moralement permissible (voire obligatoire) de causer un mal pour un plus grand bien : c'est une option qui a été défendue par des philosophes respectables, et qu'il nous est impossible de rejeter fermement dans l'état d'ignorance morale que j'ai décrit. Cela veut juste dire qu'il faut s'abstenir de causer un mal si celui-ci n'est compensé que par un bien plus petit ou équivalent. Cette idée semble s'accorder avec la plupart des théories morales existantes et avec nos intuitions sur le sujet¹²⁴. La seule qui pourrait sembler en contradiction est l'utilitarisme dit « classique » qui dirait peut-être qu'il est permissible de causer un mal pour causer un bien tant que les deux s'équilibrent. Mais, dans le cas où ce bien et le mal s'équilibreraient parfaitement, il ne serait aucunement obligatoire d'agir : il serait tout aussi permis de ne rien faire que de causer ce mal et ce bien. De ce fait, l'option consistant à ne pas causer le mal reste la meilleure, car elle est permissible selon l'utilitarisme classique et obligatoire selon les autres théories, tandis que l'action de causer le mal et le bien serait permissible selon l'utilitarisme classique mais sévèrement déconseillée par nombre d'autres théories.

Bien entendu, le principe est très vague, en ce qu'il ne nous dit pas quel doit être le rapport entre la quantité de bien et la quantité de mal pour que faire le bien prenne le pas sur le fait de ne pas faire le mal (ou si un tel rapport existe). Cependant, il fournit la base d'un « principe de précaution morale » selon lequel la position par défaut doit être de s'abstenir de causer le mal. Reste maintenant à introduire notre troisième principe, que l'on peut formuler de la manière suivante :

(III) Toutes choses étant égales par ailleurs, plus les sacrifices nécessaires pour respecter une obligation morale sont élevés, plus il y a de chances pour que cette obligation ne s'applique pas dans ces circonstances, ou qu'il vaille mieux ne pas la remplir.

_

¹²⁴ Il se pourrait même que l'on puisse expliquer l'origine de ces intuitions. En effet, un modèle influent en théorie de la décision, la *prospect theory* de Kahneman et Tversky, stipule que pour un même bien, l'utilité négative assignée à la perte de ce bien sera supérieure (en valeur absolue) à l'utilité positive assignée au gain de ce bien. Pour plus de détails, voir Amos Tversky Amos et Daniel Kahneman, « The framing of decisions and the psychology of choice », *Science*, 1981, n° 211, p. 453-458.

Autrement dit, les exigences morales de la morale par provision ne doivent pas être démesurées. Il y a au moins deux façons différentes de justifier (ou du moins rendre plausible) ce principe de non-exigence :

(1) La première façon part du constat que nos intuitions ainsi que la plupart des théories morales acceptent l'idée qu'il y a un point à partir duquel les sacrifices requis pour remplir une obligation morale sont tels que cette obligation cesse d'en être une ou qu'il devient moralement préférable de ne pas remplir cette obligation. L'utilitarisme classique, par exemple, désapprouvera une action qui coûte plus à l'agent qu'elle ne rapporte au(x) patient(s) (car la somme totale des utilités sera négative). Dans une perspective plus déontologique, on acceptera aussi l'idée que certains devoirs ont d'autant moins de chances de s'imposer qu'ils coûtent à leur auteur. C'est particulièrement le cas des devoirs imparfaits, comme ceux de faire la charité, ou de venir en aide à une personne en danger. Il semble évident qu'une personne qui a à peine de quoi subsister n'a pas le devoir de faire don d'une partie de sa « fortune » à des étrangers dans le besoin, alors qu'une personne aisée n'a pas d'excuse pour échapper à cette obligation (si tant est que c'en soit une). De même, il semble clair que nous avons le devoir d'aider une personne en danger si cela ne nous coûte rien, mais il est moins clair que cette obligation subsiste si pour venir en aide à cette personne nous devons risquer notre vie (prenons l'exemple canonique de l'enfant en train de se noyer dans la mare que nous sommes seuls à pouvoir aider : que nous avons le devoir de le sauver est plus clair dans le cas où la mare est une mare peu profonde que dans le cas où il s'agit d'un lac infesté de requins)¹²⁵.

Que nos obligations morales dépendent en partie du coût que les remplir nous imposerait peut aussi se constater dans la façon dont nous attribuons une obligation morale dans les cas où plusieurs agents sont présents. Une personne âgée avec une jambe en moins monte dans un bus mais toutes les places sont prises. Simplifions en disant qu'il n'y a que deux places (c'est un tout petit bus) : l'une est occupée par une femme légèrement enceinte (4-5 mois de grossesse, disons), l'autre par une jeune personne très en forme. Qui doit se lever en priorité pour céder sa place ? Il est clair qu'il s'agit de la jeune personne. Pourquoi ? Parce que cela lui coûte moins.

Ces exemples suggèrent donc qu'il y a un point à partir duquel les obligations morales deviennent tellement coûteuses qu'elles cessent de s'imposer. Bien évidemment, le point en

-

Pour l'exemple classique, voir Peter Singer, « Famine, affluence, and morality », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, n° 1, 1972, p. 229-22.

question est sujet à débat. Mais ces exemples nous permettent de tirer la leçon suivante : qu'il est d'autant moins probable qu'une personne ait une certaine obligation morale que cette obligation est plus coûteuse.

(2) On peut aussi justifier ce principe de façon pragmatique, en se référant aux buts de la morale par provision. Dans son usage personnel, la morale par provision s'adresse à des agents moraux (i) motivés à faire ce qui est moralement requis, mais (ii) justement dans le doute vis-à-vis de ce qui est véritablement moralement requis. Etant donné qu'une personne a d'autant moins de chance d'accepter de se sacrifier qu'elle a de doutes vis-à-vis de la nécessité et du bien-fondé de ce sacrifice, il semble que la morale par provision échouerait si elle proposait une morale trop exigeante. En effet, elle aurait pour seul effet de décourager une personne motivée et pleines de bonnes intentions, alors que son but est justement de guider les personnes de bonne volonté mais épistémiquement modestes.

De même, dans son usage interpersonnel, la morale par provision vise à fournir une « procédure d'accord » permettant à des agents venants d'horizons moraux différents de s'entendre sur des principes justifiables pour tous les interlocuteurs. Dans ce contexte, il est évident qu'une morale qui se révèlerait trop exigeante pour certains interlocuteurs aurait pour effet de rompre le consensus et compromettrait le but de la morale par provision.

De ce fait, il semble *pragmatiquement* meilleur, étant donné les buts que se donne la morale par provision, de rejeter les obligations dont le respect semble trop coûteux.

Ces trois principes admettent un certain flou. Ils constituent néanmoins les principes de la morale par provision, dans son usage personnel et son usage interpersonnel. Cependant, on ne peut pas tirer grand-chose de ces seuls principes. Leur rôle n'est d'ailleurs pas de fonder la morale par provision mais de permettre de tirer des conclusions à partir d'une certaine *base*.

La « base » de la morale par provision varie en fonction de l'usage qui en est fait. Dans son usage *personnel*, la morale par provision a pour « base » l'ensemble des principes et des arguments moraux que l'agent à qui elle s'adresse considère comme *prima facie* « raisonnables ».

Remettons-nous dans la position de l'agent auquel s'adresse la morale par provision. Cet agent admet ne pas savoir ce qui est moralement requis de lui (au moins dans un certain nombre de cas) car il constate un certain désaccord sur le sujet entre des personnes qu'il juge pourtant intelligentes et *raisonnables* (c'est-à-dire des personnes qu'il juge raisonnablement intelligentes, capables de réviser leur jugement en fonction d'arguments et de preuves et motivées à faire ce

qu'elles pensent bien). Il est tout de même en mesure de rejeter certaines hypothèses morales dans la mesure où celles-ci lui semblent (i) non soutenues par des arguments plausibles et (ii) partagées par très peu de monde. La « base » de cet agent est ainsi constituée des théories morales et des arguments en leur faveur qu'il ne lui paraît pas raisonnable de rejeter à première vue étant donné (iii) qu'ils sont partagés par un certain nombre de personnes raisonnables et (iv) qu'il semble y avoir des arguments en leur faveur qui ne sont pas faux de façon flagrante. Cette « base » peut bien évidemment intégrer des théories et des principes contradictoires, sans quoi il n'y aurait pas vraiment lieu de douter (à moins de vouloir rentrer en mode « doute hyperbolique »). La morale par provision consiste alors à décider quelle est la conduite la plus raisonnable étant donné cette base (un ensemble d'énoncés moraux qui ont une probabilité subjective non négligeable d'être vrais) et les principes que nous avons énoncés.

La démarche à suivre peut alors être résumée de la manière suivante : étant donné que chaque énoncé moral a une certaine probabilité subjective d'être vraie (qui est déterminée par le nombre d'arguments en faveur de cet énoncé intégrés dans cette même base et par le nombre de personnes jugées raisonnables qui acceptent cet énoncé), il s'agit de déterminer quelle ligne de conduite minimise nos chances de faire du mal (principes I et II) tout en ne nous imposant pas un coût trop élevé (principe III). Bien évidemment, il n'est pas évident qu'une seule ligne de conduite seulement remplisse ces critères (d'autant plus que ceux-ci sont flous), mais il n'est pas nécessaire qu'une seule ligne de conduite seulement soit raisonnable « par provision ».

Dans l'usage interpersonnel de la morale par provision, la base est établie de façon semblable, mais élargie de façon à intégrer tout ce qui est jugé raisonnable par les participants à la discussion. Chaque participant considère un certain nombre de positions comme raisonnables (parce qu'elles sont soutenues par un certain nombre de personnes qu'il juge raisonnables ou par un certain nombre d'arguments qu'il trouve plausible à première vue). Le fait qu'une position est jugée raisonnable par plus de participants qu'une autre n'augmente pas sa probabilité subjective, celle-ci étant uniquement déterminée par le nombre de gens reconnus « raisonnables » par les participants qui la soutiennent ou le nombre d'arguments intégrés dans la base en sa faveur. A partir de là, la procédure est semblable : les participants déterminent quelle ligne de conduites minimise leurs chances de faire du mal (principes I et II) tout en n'imposant pas un coût trop élevé à l'un d'entre eux (principe III).

J'admets que tout cela est fort abstrait. Je me propose donc dans la seconde partie de cet article de développer un petit échantillon de morale par provision. Bien évidemment, cet échantillon repose sur ma base personnelle et sur mes intuitions au sujet de ce qui est trop coûteux, et n'est donc pas nécessairement valable pour tous. Mon but n'est pas ici d'imposer *ma* morale par provision, mais d'illustrer la procédure de décision qui peut mener chacun à l'élaboration de *sa* propre morale par provision.

3. La morale par provision : échantillon gratuit

Ma morale par provision m'interdit de torturer des petits enfants pour le plaisir (même les miens): en effet, toutes les théories morales et les personnes que je juge raisonnables désapprouveraient une telle action. Cependant, ceci ne nous est d'aucune aide: il est probable qu'aucune personne de bonne volonté et soucieuse de faire ce qui est bien n'a jamais envisagé qu'il puisse être moralement permis de commettre une telle action. Pour démontrer son utilité, la procédure de décision que j'ai décrite ci-dessus doit être appliquée à des cas litigieux sur lesquels il existe un doute raisonnable (par opposition à un doute hyperbolique). C'est ce que je vais tenter dans cette section. Je traiterai dans un premier temps de célèbres questions d'éthique appliquée, ce qui me permettra d'illustrer les différences méthodologiques entre la morale par provision et la philosophie morale traditionnelle, avant de me tourner vers des questions plus quotidiennes, dans le but d'illustrer l'intérêt pratique de la morale par provision.

Commençons donc par des questions classiques d'éthique appliquée : je commencerai par une question sur laquelle la procédure décrite ci-dessus donne des résultats assez clairs, avant d'aborder des questions sur lesquelles le résultat se fait bien plus douteux.

Notre première question sera donc de savoir si nous avons moralement le droit de manger des animaux. Ma base, sur ces questions, est très partagée : il existe beaucoup de personnes raisonnables qui ne voient rien de mal à manger de la viande, mais il en existe aussi beaucoup qui pensent que c'est moralement mal, et qui proposent à l'appui de cette idée un certain nombre d'arguments qui, s'ils sont discutables, ne sont pas à première vue absurdes. Disons donc, au vu de cette base, qu'il y a une chance non négligeable de faire du mal à autrui (les animaux) en mangeant de la viande.

	Il est parfaitement	Il est moralement mauvais de
	acceptable de manger des	manger des animaux
	animaux	
Nous mangeons des animaux		Nous contribuons au meurtre
	Rien à dire	d'êtres qu'il est mal de tuer
		(-)
Nous ne mangeons pas	Cela nous demande (peut-	Cela nous demande (peut-
d'animaux	être) un effort personnel.	être) un effort personnel.
	(-)	(-)

Tableau 1. *Manger des animaux :* Conséquences de chaque ligne de conduite en fonction de chaque possibilité

Comme on le voit dans le Tableau 1, manger des animaux nous expose au risque de tuer (ou d'encourager à tuer) des entités que nous ne devrions pas tuer. Ne pas manger d'animaux nous expose seulement au coût imposé par l'effort de ne plus manger de viande. Etant donné que ce coût semble bénin par rapport à la possibilité de commettre un tel mal, il paraît plus raisonnable de ne pas manger d'animaux¹²⁶. Autrement dit, *il est plus raisonnable d'être végétarien par provision*¹²⁷.

Bien entendu, cette conclusion ne s'impose que dans les cas où les coûts sont faibles. S'il se trouvait par exemple que vous souffriez d'une étrange maladie rendant nécessaire la viande pour votre survie, alors vous ne seriez pas concernés par une telle conclusion. De même, on pourrait légitimer par de semblables considérations l'interdiction de l'usage d'animaux dans les tests sur les cosmétiques, mais le même raisonnement perdrait de sa force si on tentait de l'utiliser contre l'usage d'animaux dans la recherche médicale (en particulier dans la recherche sur les maladies mortelles), car dans ce cas le coût en vie humaines augmenterait. Une question sera donc de savoir à partir de quand les coûts sont trop élevés, et je n'ai pas de réponse définitive à lui apporter. Par exemple, on peut se demander si un homme dont la profession est boucher et qui n'a que peu de chances de se reconvertir en ces temps de crises doit selon notre morale par provision abandonner son métier, ou si une telle exigence serait bien trop élevée. Certains

⁻

Bien évidemment, c'est une simplification. Ce n'est pas manger de la viande qui est mal, mais encourager la mise à mort d'animaux en consommant de la viande. Maintenant, si vous croisez la carcasse d'un animal qui a été accidentellement tué par un véhicule, rien ne vous empêche d'en consommer. (Bien évidemment, nous ne autoriserions pas la même chose avec la carcasse d'un être humain, mais ce n'est pas tant par spécisme que parce que les humains, contrairement aux autres animaux, se soucient de ce qui leur arrive après leur mort.)

Confirmation Bias Checkpoint: Je ne suis pas du tout végétarien, et serai heureux de toute suggestion permettant de contourner cette conclusion. Dans l'intervalle, je continuerai probablement à me lamenter sur ma propre dépravation morale, et à fournir une raison de rejeter l'internalisme moral.

pourraient estimer que c'est bien trop lui demander et que si la morale par provision peut exiger de nous que nous ne nous engagions pas dans une carrière de boucher, elle ne peut pas en revanche exiger que nous l'abandonnions, car les coûts personnels seraient trop élevés.

Nos résultats sur la question des animaux nous conduisent tout naturellement (du moins, si vos idées sont associées de la même manière que les miennes) à traiter une autre question qui semble devoir recevoir une réponse identique : celle de *l'avortement* (pour faire simple, limitonsnous à l'avortement dans les trois premiers mois de grossesse). Un certain nombre de gens que l'on peut qualifier de raisonnables pensent qu'avorter constitue une action moralement mauvaise (principalement parce que le fœtus serait une personne morale, ou du moins une personne morale potentielle). D'autres personnes, tout aussi raisonnables, considèrent que l'avortement n'a rien de moralement répréhensible (soit parce que le fœtus ne serait pas une personne morale, soit parce que même s'il est une personne, cette considération n'est pas assez forte pour annuler le droit de la femme sur son corps). Ma « base » est donc partagée entre ces deux options, et il semble que nous nous retrouvions dans la même situation que pour le fait de manger des animaux, comme suggéré dans le Tableau 1. Il semble donc que la conclusion devrait être la même, qu'il est plus raisonnable par provision de s'abstenir d'avorter.

	Il est parfaitement	Il n'est pas acceptable
	acceptable d'avorter	d'avorter
Nous décidons d'avorter		Nous participons au meurtre
	Rien à dire	d'un être qu'il est mal de
		tuer
		(-)
Nous décidons de ne pas	Cela nous demande un effort	Cela nous demande un effort
avorter	personnel.	personnel.
	(-)	(-)

Tableau 2. Avortement : Conséquences de chaque ligne de conduite en fonction de chaque possibilité

En effet, il semblerait à première vue incohérent de ma part d'accepter la conclusion selon laquelle nous devrions par provision nous abstenir de manger des animaux mais de considérer qu'il est par provision acceptable d'avorter. Cependant, je pense qu'il y a des différences considérables entre les deux cas.

(i) La première différence concerne les *coûts*: s'abstenir de manger de la viande a beau être difficile et contraignant, on peut considérer que le coût est largement moindre que celui d'accueillir un enfant dont on s'occupera une bonne partie de sa vie, et dont la présence changera considérablement nos habitudes. A ceux qui seraient tentés de dire que la mère ne serait pas forcée de s'occuper de l'enfant, mais pourrait la donner à l'adoption dès après la naissance, on pourra faire remarquer qu'il s'agit là d'un acte loin d'être bénin, dont le poids psychologique peut s'avérer être lourd. Clairement, les conséquences en termes de coût du fait de s'abstenir d'avorter et de celui de s'abstenir de manger de la viande sont incomparables.

(ii) La seconde différence concerne le *nombre de victimes potentielles*: le nombre de victimes potentielles qui seraient sauvées par l'établissement de la norme selon laquelle il ne faut pas avorter est largement inférieur au nombre de victimes potentielles qui seraient sauvées par le fait de renoncer à manger de la viande. En effet, les décisions d'avorter (ou pas) dans la vie d'une femme se comptent généralement sur les doigts d'une main, tandis que le nombre d'animaux qui seront sacrifiés à l'appétit d'un mangeur de viande durant sa vie dépassera facilement la centaine (pour estimer ce chiffre très à la baisse).

Il n'est donc pas irrationnel de ma part de considérer que l'on peut rejeter par provision le fait de manger de la viande tout en acceptant celui d'avorter : du point de vue de la base que je me suis fixée, le fait de s'abstenir de manger de la viande permet d'éviter beaucoup plus de mal potentiel à un coût largement inférieur. De ce point de vue, ce qui serait incohérent, ce serait donc de rejeter par provision la possibilité d'avorter tout en admettant la possibilité de consommer de la viande 128.

Je pense donc que les coûts potentiels du fait de ne pas avorter sont souvent tels qu'il serait trop exigeant de s'interdire par provision d'avorter. Cependant, cela ne signifie pas que l'avortement est moralement bénin, juste que son interdiction serait trop coûteuse. Cela signifie donc que les partenaires sexuels ont tout de même par provision l'obligation morale de limiter les risques pour la femme de se retrouver en situation de devoir avorter. Autrement dit, nous avons par provision le droit d'avorter mais l'obligation de limiter les risques d'avoir à le faire¹²⁹.

Là encore, cette obligation est limitée par les coûts qu'elle pourrait nous imposer. Une façon radicale de limiter les risques serait l'abstinence (ou, pourquoi pas, l'homosexualité). Mais le coût de ces stratégies est tel que l'on ne peut pas raisonnablement demander aux individus de les adopter par provision.

73

Bien entendu, je ne dis pas qu'il est toujours incohérent de manger des animaux tout en s'opposant à l'avortement : ce que je veux affirmer, c'est que c'est incohérent du point de vue de la morale par provision, étant donné les principes que j'ai énoncé plus haut.

Finalement, notons qu'il convient de séparer la question de savoir si on peut avorter de celle de savoir si l'on peut empêcher les autres d'avorter (de façon légale ou non). En effet, quelqu'un pourrait ne pas être convaincu que le coût de ne pas avorter soit suffisant pour compenser le mal potentiel¹³⁰, mais pourrait être convaincu par l'argument suivant : qu'en interdisant quelqu'un d'avorter, nous portons atteinte à ses droits et limitons sa liberté, ce qui est un mal réel et certain que ne saurait compenser le fait d'éviter un mal potentiel. Si notre principe est d'éviter de faire le mal, et si nous considérons qu'éviter de faire le mal (comme éviter de prendre des décisions importantes pour les autres à leur place) est, toutes choses égales par ailleurs, préférable à faire le bien (comme sauver une personne potentielle), alors *il semble plus raisonnable de s'abstenir d'empêcher les autres d'avorter*, quelle que soit notre conclusion sur son acceptabilité à titre personnel¹³¹.

Après nous être intéressés au devoir de ne pas nuire à autrui, tournons maintenant vers *le devoir d'aider autrui*. La plupart des théories morales semblent accepter l'idée que nous avons le devoir moral d'aider autrui. De ce fait, il semble y avoir une très forte probabilité pour que nous fassions quelque chose de mal en n'aidant pas une personne gravement blessée, ne serait-ce qu'en appelant les secours.

Bien évidemment, tous les cas d'aides à autrui ne sont pas aussi simples. Prenons donc comme dernière mise à l'épreuve de notre morale par provision le cas de *l'euthanasie* (pour simplifier, je me concentrerai sur le cas de l'euthanasie dite active). L'euthanasie active peut être considérée comme un cas d'aide à autrui : nous l'aidons à échapper à certains maux en mettant fin à sa vie. Cependant, cette tentative d'aider autrui se heurte à une difficulté : elle requiert de mettre fin à la vie d'autrui, une action dont la permissibilité morale est pour le moins douteuse. On peut raisonnablement penser que nous avons l'interdiction de tuer autrui, même dans ces circonstances. Il semble donc y avoir un conflit entre deux devoirs : celui d'aider autrui (à échapper à la souffrance, ou à mourir dignement) et celui de ne pas tuer autrui. C'est ce qui rend le cas de l'euthanasie si problématique.

Dans tous les cas, il semble clair que nous ne pouvons pas avoir par provision le devoir d'aider autrui à mourir (et donc de participer à son euthanasie), étant donné que les coûts

Seulement, selon la base que je me suis fixée, il faudrait que cette personne accepte aussi de ne plus manger de viande par provision, sous peine de manquer de cohérence.

74

Confirmation Bias Checkpoint: Je n'ai aucune opinion déterminée sur la permissibilité morale de l'avortement mais je suis persuadé que celui-ci ne doit pas être légalement interdit.

psychologiques d'un tel acte sont loin d'être bénins. Se pose alors la question de savoir si nous avons le droit : à partir de quand avons-nous moins de chances de causer de mal en refusant d'aider autrui qu'en nous abstenant de le tuer ? Probablement quand deux facteurs sont présents.

(i) Tout d'abord quand nous sommes *proches de la personne en question*: en effet, si les interdictions de nuire (comme ne pas tuer) ne semblent pas sensibles à notre proximité avec les personnes qu'ils concernent (nous n'avons pas moins l'obligation de respecter la vie des inconnus que celles de nos proches), il n'en va pas de même pour nos devoir d'assistance. Nous n'avons peut-être pas le devoir de risquer nos vies pour sauver celles d'inconnus, mais il se peut que nous l'ayons s'il s'agit de la vie de nos proches. Autrement dit, plus les gens sont proches de nous, plus il semble que nos devoirs d'assistance « augmentent » et sont importants. De ce fait, le devoir « d'aider » une personne par l'euthanasie est d'autant plus probable et important que nous sommes proches de cette personne¹³².

(ii) Un second facteur à prendre en compte est *la demande de la personne elle-même*. Ce facteur est important à deux titres. Tout d'abord, il semble que faire du mal à quelqu'un est d'autant moins grave que la personne est consentante. De ce fait, si la personne a demandé à être euthanasiée, et a donc donné son consentement, la gravité de l'acte consistant à mettre son souhait à exécution est diminuée d'autant. Ensuite, il semble qu'il est d'autant plus probable que nous avons le devoir d'aider quelqu'un que cette personne nous a demandé notre aide, ne seraitce que parce que cela écarte la possibilité que cette personne n'aurait pas voulu qu'on l'aide.

Il en résulte que dans les cas où une personne proche de nous nous demande de l'aider à mourir, les conditions sont réunies pour que le devoir d'aider cette personne soit prioritaire et pour que l'interdiction de tuer cette personne soit affaiblie. Dans un tel cas, il semble difficile de savoir lequel du devoir ou de l'interdiction prend le pas sur l'autre. Dans un tel cadre de « doute raisonnable », la morale par provision doit conclure que les deux lignes de conduites sont également raisonnables, et donc ne peut préconiser l'une plutôt que l'autre. La morale par provision peut donc être incomplète.

Cependant, il y a une question sur laquelle la morale par provision semble pouvoir donner une réponse plus claire, et c'est sur le fait d'interdire aux individus d'avoir accès au suicide. Il semble en effet que nous devions conclure qu'il n'est pas moralement raisonnable d'interdire aux

_

¹³² Cependant, comme le fait remarquer un relecteur, le coût pour la personne augmente aussi en fonction de la proximité avec la personne en question (il est plus couteux de tuer un proche qu'un étranger). Mais ce coût est contrebalancé par le fait que, plus la personne est proche, plus il est couteux de la laisser souffrir sans intervenir. De ce fait, les coûts de l'action et de l'inaction augmentent de façon parallèle et se compensent.

individus de choisir de mourir: en faisant ainsi, nous prendrions le risque certain de causer du mal (priver une personne de sa liberté, prolonger ses souffrances) pour en éviter un dont le statut est uniquement probable (il n'est pas clair que nous ayons le devoir d'empêcher un individu de mettre fin à ses jours)¹³³.

Finissons-en là avec les questions « classiques » d'éthique appliquée. Sur la suggestion d'un relecteur, je vais maintenant aborder quelques questions moins classiques. La liste suggérée par le relecteur est trop vaste pour être traitée dans son intégralité (le népotisme, le droit de frauder le fisc ou de pratiquer l'évasion fiscale, l'infidélité amoureuse, l'assistance aux immigrés clandestins, l'interdiction pour un relecteur de condamner un article pour des raisons idéologiques) et je vais donc me concentrer sur un exemple, pris pas du tout au hasard, mais parce que c'est une question à laquelle je me suis déjà beaucoup intéressée.

Tout d'abord le népotisme : *a priori*, le mot même de « népotisme » est connoté négativement. Il semble donc que l'on soit en présence d'un comportement à éviter absolument. Cependant, la notion est vaste et rassemble des cas très divers. On peut définir le népotisme de la façon suivante : là où il existe des règles selon lesquelles positions ou certains biens doivent être distribuées selon le mérite ou l'intérêt général, le népotisme consiste à transgresser ces règles pour aider des proches (le plus souvent des gens de notre famille). Ainsi, acheter un pain chocolat à vos enfants plutôt qu'à ceux de votre voisin à la sortie de l'école ne compte pas comme du népotisme : il n'y a aucune règle instituée exigeant que vous distribuiez les pains au chocolat aux enfants selon leur mérite. Toute forme de « favoritisme » ne compte pas comme du népotisme : le népotisme est un favoritisme qui viole une règle. C'est d'ailleurs la première raison pour laquelle le népotisme est un mal : parce qu'il viole une règle que l'on s'était engagé à respecter (si c'est notre travail de la faire respecter) ou qui a cours dans notre communauté. A cela s'ajoute que le népotisme peut aussi avoir des conséquences délétères pour le bien commun, là où il conduit à donner des fonctions clés à des personnes qui n'ont pas les compétences pour les remplir.

Il semble donc que le népotisme doive être évité par provision, et qu'il n'y ait pas de doute à avoir sur la question : pratiquer le népotisme, c'est briser un engagement ou une règle (et donc faire quelque chose de mal) pour faire profiter une personne de certains avantages (rendre service), et nous avons vu qu'éviter de faire le mal doit toujours prendre le pas. On évitera donc de placer son beau-frère incompétent à une haute fonction gouvernementale juste pour lui

¹³³ Confirmation Bias Checkpoint: Je n'ai aucune opinion claire sur la question de l'euthanasie, je dois l'avouer.

permettre d'augmenter sa retraite. Cependant, tout n'est pas toujours si simple, comme nous l'avons vu dans le cas de l'euthanasie, aider un proche peut parfois être un devoir (qu'il serait mal de ne pas remplir) plutôt qu'un simple acte de surérogation. Imaginons que votre frère est au chômage, ne trouve pas d'emploi (la reconversion est rude) et peine à nourrir sa famille. Imaginons ensuite que vous êtes en mesure de le « pistonner » pour lui garantir ce poste. Imaginons enfin que votre frère n'est pas le mieux placé pour obtenir le poste (il n'est pas le plus compétent) mais qu'il sera tout de même capable. Dans ce cas, une personne raisonnable pourrait soutenir que vous avez le devoir d'aider votre frère en le « pistonnant ». Bien entendu, ce devoir s'oppose à celui de faire respecter les règles supposées dicter le recrutement des employés, ce qui fait que nous sommes dans une situation dans laquelle deux devoirs s'opposent. La morale par provision conclut donc dans un tel cas que les deux possibilités (aider votre frère, ou refuser de faire preuve de népotisme) sont acceptables. Autrement dit, il peut être (par provision) moralement permis de *pratiquer le népotisme pour venir en aide à un proche dans le besoin* 134.

Certains pourraient être choqués par cette conclusion, mais je pense qu'elle est moins contre-intuitive qu'il n'y paraît. Prenons l'exemple de parents trichant sur la carte scolaire pour assurer à leurs enfants une place dans les meilleurs établissements : si certains y voient un acte odieux, d'autres considèrent comme tout aussi odieux l'idée d'un parent qui serait prêt à sacrifier l'avenir de son enfant pour conserver sa propre pureté morale. De fait, il y a quelques années, alors que j'étudiais les réponses des gens à certains dilemmes moraux, l'un des scénarios que je soumettais à mes participants mettait en scène un parent trichant sur les principes de carte scolaire pour éviter à sa fille de se retrouver dans un établissement scolaire violent 135. Il se trouve que la plupart des participants trouvaient parfaitement acceptable d'avoir recours à ce genre de pratique.

La morale par provision : en conclusion

Terminons-en ici avec ces quelques tentatives de casuistique. Leur but n'était pas tant d'asséner au lecteur mes conclusions morales que d'illustrer comment peut être pratiquée la morale par provision et comment celle-ci peut (parfois) tirer des conclusions qui n'ont rien d'évident et sont loin de favoriser le *statu quo* tout en partant d'une « base » consensuelle.

-

¹³⁴ Confirmation Bias Checkpoint: N'ayant jamais été en mesure de pratiquer le népotisme (par manque de responsabilités), j'y suis bien entendu radicalement opposé. Le fait que j'aie pu en bénéficier à certains moments n'a rien à voir avec la question: c'était forcément à l'insu de mon plein gré.

¹³⁵ Cova Florian, L'Architecture de la Cognition Morale, thèse soutenue à l'EHESS, 2011.

Rappelons que le but de la morale par provision n'est pas de remplacer la réflexion philosophique sur ce qui est (vraiment) bien ou mal (ou si une telle une chose existe). Au contraire, comme j'ai essayé de le montrer, elle présuppose cette réflexion et se nourrit de ses thèses et de ses arguments, dans la mesure où la réflexion philosophique permet de « filtrer » les thèses et les arguments pour ne garder que les plus raisonnables. Le point de vue de la morale par provision n'est donc pas théorique, mais bien pratique. La question à laquelle elle cherche à répondre est la suivante : étant donné que, sur certaines questions, nous ne savons pas ce qui est vraiment bien ou mal et qu'il n'existe aucun consensus à ce jour sur la question, qu'est-il plus raisonnable pour nous de faire ?

Lucy Bergeret

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, PhiCo (EA3562)-EXeCO

L'expressivité morale du texte littéraire

Qu'avons-nous à retirer de l'expérience de la lecture de textes littéraires dans le domaine éthique? Pour répondre à cette question, des auteurs tels que Martha Nussbaum et Cora Diamond cherchent à repenser le rapport entre la philosophie morale et la littérature, afin de souligner le rapport entre les qualités esthétiques d'une œuvre littéraire et ses qualités éthiques. Nussbaum et Diamond n'ont pas une vision identique de la question, mais semblent d'accord pour admettre que ce sont précisément les raisons pour lesquelles un texte littéraire est habituellement distingué d'un texte philosophique qui le rendent intéressant; et que ces raisons ont moins à voir avec le contenu d'un texte littéraire qu'avec la manière dont celui-ci est exprimé. L'intérêt moral d'une œuvre littéraire ne se réduit donc pas à ce que dit cette œuvre, il réside davantage dans sa forme propre et dans ce que l'on pourrait appeler son « expressivité morale ».

1. Y a-t-il un domaine éthique?

Avant d'avancer l'idée selon laquelle une œuvre littéraire aurait un intérêt éthique et philosophique, il faut préciser ce que l'on entend par les termes « éthique » ou « morale », et spécifier l'extension que l'on est prêt à accorder à ce genre de terme. Pour élaborer son enquête sur l'éthique, M. Nussbaum se base sur la méthode aristotélicienne qui a selon elle l'avantage, pour définir un domaine éthique, de poser la question très vaste et englobante : « comment un être humain doit-il vivre ? ». Dans *La Connaissance de l'amour*, elle justifie l'intérêt de cette méthode par son caractère inclusif :

C'est une question qui ne présente aucune démarcation particulière au sein de la vie humaine, et donc, a fortiori, qui ne suppose pas de distinction entre les domaines moral et non moral. Elle ne suppose pas que, parmi les nombreuses fins et activités que les êtres humains affectionnent et poursuivent, un domaine spécifique, celui de la valeur morale, a une importance et une dignité particulières, distinctes

du reste de la vie. Elle ne suppose pas non plus, comme les utilitaristes, qu'il existe quelque objet plus ou moins unifié que l'agent vertueux maximise dans chacun de ses choix. 136

L'interrogation morale est définie comme une activité pratique réelle que les hommes entreprennent lorsqu'ils se posent la question de la vie bonne, et non pas comme la détermination purement théorique ou conceptuelle de grands principes. Contrairement à une conception « étroite » (par exemple kantienne) de la morale, cette démarche aristotélicienne a pour elle l'avantage de la souplesse. Elle ne réduit pas le domaine moral à une sphère coupée de la réalité de la vie humaine et de ses conditions empiriques. Ainsi le concept d'éthique est-il étendu, ce qui suppose par la même occasion une reconstruction de la philosophie morale et de ce qu'elle inclut : le genre de questions qu'elle se pose, les éléments de la vie humaine auxquels elle s'applique. La démarche aristotélicienne présente un avantage qui est d'ordre méthodologique. La philosophie morale peut ainsi se définir comme une « poursuite de la vérité sous toutes ses formes, exigeant un examen profond et sympathique de toutes les grandes alternatives éthiques et la comparaison de chacune d'entre elles avec notre sens actif de la vie »¹³⁷. Nussbaum justifie sa démarche en décrivant l'attitude ordinaire des hommes : dans la réalité de la vie humaine, les hommes comparent leur expérience aux différentes conceptions qu'ils rencontrent dans une recherche empirique. Elle précise que bien évidemment, elle n'est pas la seule à adopter une méthode inspirée d'Aristote, qui a été utilisée par d'autres auteurs de philosophie morale contemporaine (elle mentionne par exemple H. Sidgwick ou J. Rawls). En utilisant cette méthode, M. Nussbaum entend veiller à proposer dans son travail un examen équilibré de toutes les alternatives, en évitant de « se limiter à la défense partisane d'une option particulière »¹³⁸. Elle se veut respectueuse de la différence, mais entend chercher une réponse à la fois cohérente et susceptible d'être partagée à la question « Comment doit-on vivre ? ». Son but est de se servir de la méthode dialectique afin de montrer en quoi une telle entreprise d'exploration des différentes alternatives requerra nécessairement l'expérience de la lecture de textes littéraires afin d'être pleinement menée à bien.

Quant à Cora Diamond, en se basant sur le *Tractatus* de Wittgenstein, elle propose également une définition élargie du domaine de l'éthique. Il s'agit de refuser de définir le domaine éthique comme un objet précis et délimité, un domaine de réflexion particulier qui contient des

¹³⁶ M. Nussbaum, *La connaissance de l'amour* (1990), trad. S. Chavel, Paris, Cerf, p. 47.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 47.

discours à propos de la question de savoir ce qu'est la vie bonne et à quels principes une vie bonne doit obéir ; qui énoncerait des vérités d'un genre précis à propos de ces questions précises.

Tout comme la logique n'est pas, pour Wittgenstein, un sujet particulier, avec son propre corps de vérités, mais pénètre toute pensée, l'éthique n'a pas de sujet particulier; plutôt, un esprit éthique, une attitude envers le monde et la vie, peut pénétrer n'importe quelle pensée ou discours. 139

Cora Diamond refusera donc de réduire l'éthique à un domaine ou un objet particulier pour la philosophie morale. L'éthique ne concerne nullement un certain type d'énoncé, ni un certain type d'action ou de jugement. Il n'y a pas d'objet spécifique de l'éthique : il n'y a pas de réalité morale ou de faits moraux sur lesquels baser nos jugements et énoncés moraux. Les éléments ayant un intérêt éthique se trouvent dans la vie humaine et c'est en cultivant un certain type d'attention à cette vie humaine et une imagination morale que l'on sera capables d'en prendre conscience. C'est pourquoi C. Diamond soutient que « ce qu'un homme trouve amusant, ses manières de rougir, les finesses de son expression traitent toutes d'une chose ayant un intérêt moral » ¹⁴⁰. Faut-il pour autant s'en tenir au domaine des usages ou des pratiques ordinaires pour trouver les réponses à la question « Comment mener notre vie » ? Cora Diamond ne soutient pas cette idée, qui par ailleurs remettrait en question l'idée même de l'intérêt des textes littéraires dans l'enquête éthique.

2. Le roman, œuvre de philosophie morale?

Pour souligner l'intérêt moral de la littérature, il s'agit tout d'abord d'écarter plusieurs obstacles ou conceptions réductrices. Le premier point défendu par M. Nussbaum est que la littérature a un intérêt pratique, et pas seulement « esthétique » : l'art n'est pas clos sur luimême. En effet, un certain type de critique littéraire fait parfois obstacle à l'investigation morale de la littérature, lorsqu'elle refuse par principe de prêter attention à la portée pratique des œuvres littéraires. Martha Nussbaum vise en particulier la conception intertextualiste de la littérature selon laquelle les textes littéraires ne se réfèrent pas à autre chose qu'à eux-mêmes (à la vie humaine par exemple), mais seulement à d'autres textes. En parallèle à cette idée, il y a la conception selon laquelle ce qui importe dans un texte littéraire peut se réduire aux propriétés

C. Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode du *Tractatus* » (1991), in *L'importance d'être humain,* trad. E. Halais, Paris, PUF, 2011, p. 230.

¹⁴⁰ C. Diamond, *L'esprit réaliste* (1995), trad. E. Halais, J.-Y. Mondon, Paris, PUF, 2004, p. 510.

qu'il a en tant que texte, à une pure expérimentation sur le langage n'ayant aucune portée au-delà de l'intérêt en soi de ce genre d'expérimentation esthétique.

J. Bouveresse reproche également à ce genre d'approche de la critique littéraire de considérer le contenu du texte littéraire comme un supplément à son intérêt « principal », à savoir la forme, le style de l'auteur, les préoccupations exclusivement « langagières » du texte. Il cite un exemple d'idée caractéristique de cette tendance de la critique littéraire : « Dans un texte littéraire, le "message" communiqué concerne toujours et d'abord la langue : tout autre élément d'information n'est qu'un supplément secondaire »¹⁴¹. Selon lui, affirmer que le texte (voire que les intentions de l'auteur) se résume à une pure réflexion du langage sur lui-même relève d'une démarche réductrice. «L'idée que le texte littéraire est autoréférentiel et nous parle essentiellement de lui-même ou de la façon dont le langage y est utilisé me semble reposer sur une illusion complète ou sur le genre de cécité délibérée dont les théoriciens se montrent souvent capables »¹⁴². Pour lui, il ne s'agit pas de négliger la dimension stylistique du texte, mais pas non plus de s'autoriser à oublier le fait qu'un texte littéraire permet de vivre et de faire des expériences d'une nature autre que purement « esthétiques », qui sont tout aussi importantes. Il ne s'agit bien sûr pas de considérer ce que dit le texte indépendamment de la manière dont il le dit : l'importance des expériences que permet la littérature est liée d'une manière essentielle et dit-il « à première vue mystérieuse » à la forme littéraire elle-même. Mais c'est manquer un intérêt effectif et important de la littérature que de passer sous silence sa possible dimension pratique en réduisant sa portée à de pures questions d'intertextualité ou de style. Il s'agit donc de montrer que même si l'intérêt du texte littéraire est inséparable de la spécificité de sa forme, sa portée va bien au-delà de celle-ci.

Le second obstacle à surmonter ne concerne pas l'attitude des critiques littéraires mais celle de certains philosophes qui ne voient d'intérêt moral aux textes littéraires que comme recueils d'exemples ou de cas typiques venant alimenter la philosophie morale et se tenant en quelque sorte à la disposition de celle-ci. Nussbaum et Diamond sont d'accord pour dire que ce n'est pas en ce sens que la littérature est moralement intéressante. Selon Cora Diamond, il est important de comprendre qu'il ne s'agit pas par exemple d'utiliser les personnages ou les situations d'un roman comme « preuves » pour des questions de philosophie morale. Cela reviendrait en effet à réduire la littérature à un recueil de récits qui auraient pour seule ambition

¹⁴¹ J.-J. Lecerle et R. Schusterman, *L'emprise des signes. Débat sur l'expérience littéraire,* Paris, Le Seuil, 2002, p. 36, cité in J. Bouveresse, art. cit., p. 101.

¹⁴² J. Bouveresse, *ibid.*, p. 101.

de fournir à la philosophie des illustrations pour des questions préexistantes de philosophie morale, des enjeux que la philosophie aurait déjà établis et définis. La littérature serait alors l'instrument d'une philosophie qui la dépasse et qui s'en sert comme pur moyen. Une œuvre littéraire (par exemple un roman) permet un élargissement ou un approfondissement de notre réflexion morale, non pas grâce à l'histoire, aux actions ou au caractère exemplaire des situations, mais grâce à ce que Cora Diamond décrit comme « la façon dont l'histoire est dite, la "non-simplicité" du récit, sa "densité", les sortes d'exigences que tout cela impose au lecteur »¹⁴³, qui bien plus qu'un simple exemple, composent le cœur de l'intérêt de l'expérience spécifique de la lecture de textes littéraires. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est qu'il ne s'agit pas de considérer la littérature comme ayant une valeur instrumentale et comme ayant la seule capacité d'illustrer ou de communiquer des vérités qui pourraient être établies sans elle, de l'extérieur, par un discours philosophique. Quels sont donc les avantages *propres* à la forme littéraire qui pourraient faire défaut à d'autres types de discours pour aborder des questions morales ?

2.1. « L'esprit théorisant tend toujours à la simplification de ses matériaux » 144

Le premier avantage tient au fait que la lecture de textes littéraires mobilise chez le lecteur tout un ensemble de facultés, et non pas sa seule capacité à raisonner. Martha Nussbaum est par exemple célèbre pour avoir insisté sur la place accordée aux émotions dans la littérature, et l'importance de celles-ci pour atteindre une plus grande forme de compréhension morale. Elle s'appuie notamment sur la conception aristotélicienne pour souligner cette importance des émotions qui « sont bien souvent plus fiables pour la délibération que les jugements intellectuels détachés, puisqu'elles incarnent certaines de nos conceptions les plus profondes sur ce qui a de l'importance [...] et qu'un raisonnement intellectuel sophistiqué peut trop facilement perdre de vue »¹⁴⁵. En effet, dans cette conception, un raisonnement dépourvu d'émotions ne suffit pas à la sagesse pratique. (Il est important de rappeler ici que les émotions ne se réduisent pas à de pures réactions affectives ou physiques mais possèdent une dimension cognitive structurelle. Les capacités cognitives des émotions sont indissociables de leurs contenus purement affectifs. Si les

-

¹⁴³ C. Diamond, L'esprit réaliste, op. cit., p. 512.

¹⁴⁴ Cora Diamond utilise cette citation de William James extrait de son ouvrage *Les Variétés de l'expérience religieuse* pour introduire son article intitulé « Différences et distances morales », in *L'importance d'être humain,* trad. E. Halais, Paris, PUF, 2011, p. 173.

¹⁴⁵ M. Nussbaum, *op. cit*, p. 71.

dimensions affectives et cognitives des émotions sont liées, alors susciter des émotions, c'est faire penser. Comme l'écrit Ruwen Ogien pour rappeler la distance que prend M. Nussbaum avec le non-cognitivisme : « La pensée est présente dans le sentir »¹⁴⁶.) Les émotions sont importantes selon Nussbaum parce qu'elles sont des « réponses différenciées intimement liées à nos croyances sur la manière dont sont les choses et sur ce qui est important ». Il faut les considérer comme « des éléments intelligents de notre agentivité éthique, sensibles au travail de la délibération, et essentiels pour le mener à bien¹⁴⁷. » : l'Homme qui est dépourvu d'émotions ne parviendra pas à aboutir à une compréhension pleine et complète.

En décrivant et en suscitant des émotions, la littérature permet ainsi l'extension de notre compréhension morale. En insistant sur l'importance des émotions, Martha Nussbaum tente de défendre l'intérêt moral du texte littéraire en lui attribuant une norme de rationalité autre que celle qui est propre à genre de pensée qu'elle associe avec un style théorique et philosophique abstrait. Elle cherche à montrer qu'il existe « d'autres manières d'être précis, d'autres conceptions de la lucidité et de l'exhaustivité qui puissent être plus appropriées pour la pensée éthique » 148 que celles à l'œuvre dans la philosophie morale ou la « théorie éthique ». Cette autre norme de rationalité passe par l'acceptation de l'usage des émotions, mais aussi des images, de la narration, de l'imagination et des perceptions (autant d'éléments absents d'un discours « théorique et abstrait ») et de les considérer comme nécessaires à notre perception et notre compréhension morale. Selon elle, le style conventionnel qui caractérise la réflexion des philosophes actuels sur l'éthique est issu d'une « longue fascination » pour la méthode et le style scientifique qui incarne pour nous la seule norme de précision et de rigueur digne d'être recherchée, y compris dans le domaine moral. À ses yeux, il est erroné de chercher à plaquer sur la réflexion en éthique les normes en vigueur dans la recherche de la vérité scientifique. Le style associé avec les mathématiques et la science ne convient pas à l'expression adéquate des questions morales. Nussbaum s'appuie sur la critique que Wittgenstein adresse à la philosophie, pour insister sur l'importance du particulier :

Notre soif de généralité a une autre source importante : nous avons toujours à l'esprit la méthode scientifique. Je veux dire que cette méthode qui consiste à réduire l'explication des phénomènes naturels au nombre le plus restreint de lois naturelles primitives ; et en mathématiques, à unifier le

-

¹⁴⁶ R. Ogien, « Qui a besoin d'une éthique à visage humain ? », *Raison publique*, n° 13 : « Martha Nussbaum, émotions privées et espace public », coord. S. Chavel, PUPS, 2010, p. 49.

¹⁴⁷ M. Nussbaum, *op. cit*, p. 71.

¹⁴⁸ *Ibid.,* p. 38.

traitement des différents domaines par généralisation. Les philosophes ont constamment à l'esprit la méthode scientifique, et ils sont irrésistiblement tentés de poser des questions, et d'y répondre, à la manière de la science. Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe en pleine obscurité. 149

En utilisant cette critique, Nussbaum affirme alors que l'attention portée au particulier (que l'on trouve par exemple dans les textes littéraires) n'est pas le signe d'une pensée vague, mais au contraire un gain en précision et en finesse. Le domaine éthique a des exigences liées à cette quête de la perception du particulier, l'éthique est un domaine « qui peut avoir une géographie tout autre, et exiger un autre type de précision, une norme de rationalité différente »¹⁵⁰ que celle à l'œuvre dans le discours purement théorique au sens étroit. Pour elle « la précision déployée par un texte philosophique écrit more geometrico n'est qu'une forme possible de précision »¹⁵¹, et le texte littéraire est capable de produire une autre sorte de précision où les phrases « saisissent, d'une manière nuancée, subtile, intense, les complexités de l'expérience éthique que le texte abstrait ne transmet pas »¹⁵². Cette idée fait écho à la phrase d'Iris Murdoch selon laquelle « [i]l ne suffit pas de connaître une vérité. [...] [C]ar pour peu qu'elle soit complexe, il faudra être artiste pour l'exprimer sans un faire un mensonge »¹⁵³. (M. Nussbaum cite d'ailleurs Cora Diamond qui elle aussi semble regretter que dans le monde de la recherche contemporaine en philosophie, l'écriture « des professionnels pour les professionnels » en vienne à négliger ou à considérer comme non pertinente la forme propre aux textes dans lesquels « le contenu lui-même imprimait sa marque à la forme, la forme éclairant le contenu » produisant un plaisir « lié au fait que le lecteur perçoit l'âme de l'auteur, exprimée dans le texte » 154. Cette critique pose d'ailleurs la question du style dans lequel les deux auteurs écrivent leurs articles, et qui explique le choix que fait par exemple Nussbaum d'incorporer des éléments de sa propre vie et des descriptions de ses émotions dans son écriture, procédé qui peut apparaître selon certains lecteurs comme dépourvu de rigueur philosophique ou superflu.)

La capacité de la littérature à mobiliser une pluralité de facultés, ainsi qu'une attention précise et sensible aux situations particulières, montre selon M. Nussbaum en quoi les morales

_

L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun* (1958), trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996, p. 58.

¹⁵⁰ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵¹ *Ibid*., p. 60.

 $^{^{\}rm 153}$ I. Murdoch, *Un Homme à catastrophes* (1971), trad. Y. Davet, Paris, Gallimard, 1974.

¹⁵⁴ C. Diamond, « Lettre du 30 août 1988 », citée par M. Nussbaum, *La connaissance de l'amour, op. cit.*, p. 39.

fondées sur des règles générales (notamment les morales d'inspiration kantienne ou utilitaristes) sont insuffisantes et négligent l'importance d'une réponse particulière et concrète aux situations.

Cora Diamond souligne également l'importance d'une diversité des facultés mobilisées dans la lecture de textes littéraires. Dans *L'Esprit Réaliste*, elle insiste sur le fait qu'il y a des manières efficaces, *autres* que l'argumentation, pour aborder les questions de nature morale.

Elle affirme que pour ce qui concerne l'éthique, il est important de s'intéresser à notre attention au monde, aux choses et au discours, une capacité qui enveloppe l'exercice de toutes les facultés, et qui ne s'en remet pas exclusivement à des arguments ou jugements rationnels. Ainsi il est illusoire de croire que la seule manière de provoquer une réflexion ou une attitude morale chez un être humain, de l'amener à « aller de ses affects personnels initiaux » vers le fait de « reconnaitre un statut moral qui dépasse les choses dont il se soucie d'emblée », est de faire appel à des considérations exclusivement rationnelles, comme le fait de se baser uniquement sur des arguments de nature théorique.

Diamond cherche à montrer qu'il n'est pas légitime de déduire, à partir du fait que la philosophie présente des conceptions caractérisées par une certaine généralité et systématicité, que ce caractère général et systématique est important ou nécessaire dans la réalité et dans le domaine éthique. L'erreur est de croire que « les *gens* devraient chercher à disposer leur propre pensée morale d'une façon similaire à cela »¹⁵⁵. Or, il s'agit là d'une manière possible mais non nécessaire de concevoir la pensée morale : il n'est pas évident que les capacités humaines qui entrent en jeu dans l'élaboration de la vie morale soient uniquement celles que l'on voit à l'œuvre en philosophie morale. Ce n'est pas donné par exemple, que « la vérification des principes » soit préférable à l'exercice de l'imagination morale. Cet idéal de la pensée morale qui se traduit dans la méthode argumentative de la philosophie morale reste un idéal, et ne découle aucunement de la nature de l'éthique.

Il faut donc se tourner vers l'examen des autres facultés qui entrent en jeu dans une réflexion morale humaine, par exemple la sensibilité. Cette idée se justifie également pour des raisons d'efficacité: en matière morale, affirme Cora Diamond, pour convaincre la plupart des êtres humains il faut aller au-delà de la pure argumentation: « S'il s'agit de convaincre des êtres humains, argumenter le cas est un moyen imparable de ne pas convaincre nombre d'entre

¹⁵⁵ C. Diamond, L'Esprit réaliste, op. cit., p. 412.

eux » 156., écrit-elle avec humour. Convaincre sans argumenter, c'est précisément ce que peut faire le texte littéraire. Par exemple :

Dickens ne dit pas: "regardez, les enfants font ci et ça, voient comme ceci et comme cela, sentent ainsi et ainsi, et il faut considérer ces faits comme moralement pertinents". Ses descriptions (non seulement ce qui est décrit mais le langage dans lequel c'est fait) montrent plutôt une attention qui nous mobilise s'il réussit, et s'il n'échoue pas en laissant le ton de l'émotion s'étioler dans la sentimentalité. Là où il réussit, non seulement la description est plaisante mais elle peut contribuer à entretenir notre sens de la vie humaine, de ce qui est intéressant et important. 157

En effet, le romancier ne procède pas par arguments mais en proposant des descriptions qui, lorsqu'elles atteignent une forme de justesse et d'attention particulière aux choses, ont un intérêt pratique qui dépasse leur seul intérêt esthétique : ces descriptions permettent d'élargir notre sensibilité morale et de susciter en nous une forme de réaction morale aux situations. Cora Diamond prend également pour exemple la poésie, dont la force morale vient selon elle de la manière dont les objets sont décrits en relation avec les sentiments. Le poème développe les capacités du cœur qui sont à la base de la vie morale, et « quelqu'un qui n'a pas appris à réagir de ces manières avec le cœur n'a pas appris à penser [...] car bien penser comprend la pensée lestée du sentiment approprié » 158. Ainsi, elle se demande en quoi différents types de discours ayant chacun une forme spécifique peuvent être d'importants moyens de développer une pensée morale, parce qu'ils suscitent différentes réponses imaginatives et attentives au monde, et c'est cela qui est moralement important : « La racine de la moralité dans la nature humaine est un pouvoir d'attention aux choses imaginées et perçues »¹⁵⁹. Il ne s'agit pas du tout de dire que la morale est purement liée à des perceptions émotives, mais il ne faut pas pour autant affirmer que seule notre réception à une pure argumentation entre en jeu. En littérature, « [I]'appel est adressé à l'intelligence, mais ne procède pas par arguments » 160. Dans l'expérience de la lecture, le lecteur mobilise sa sensibilité, son imagination et son intelligence, il exerce un jugement qui sollicite « bien davantage que les seules capacités de la tête » 161. La littérature permet bien la production de jugements, lesquels gagnent en complexité grâce à la combinaison des facultés humaines qui entrent en jeu.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 393.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 404.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 405.

Ibid., p. 410.

¹⁶⁰ *Ibid.,* p. 405.

¹⁶¹ *Ibid.,,* p. 410.

2.2. Sortir de la vie ordinaire

M. Nussbaum écrit que « les romans ne fonctionnent pas [...] comme des extraits de vie "crue" »¹⁶². En effet, le texte littéraire n'est pas une simple transposition réaliste de la vie ordinaire, il est avant tout une interprétation précise et attentive de la vie. Mais d'un autre côté, la vie humaine suppose également une vision particulière, un travail constant d'interprétation : « toute action exige de voir le monde *comme* tel ou tel »¹⁶³. Qu'est-ce que la littérature a à offrir « en plus » de certaines attitudes accessibles dans la vie ordinaire ?

Cette question peut se poser par exemple, lorsqu'on lit chez Iris Murdoch :

Les modes littéraires sont très naturels pour nous, très proches de la vie ordinaire et de la manière dont nous vivons en tant qu'êtres réflexifs. [...] quand nous rentrons à la maison et "racontons notre journée", nous mettons de façon artistique un matériau dans une forme narrative. Par conséquent, en tant qu'utilisateurs des mots, d'une certaine façon, nous existons tous dans une atmosphère littéraire, nous vivons et respirons la littérature, nous sommes tous des artistes littéraires, nous employons constamment le langage pour extraire des formes intéressantes d'une expérience qui semblerait peut-être originairement sans intérêt ou incohérente. ¹⁶⁴

Iris Murdoch cherche à souligner le point commun entre la narration littéraire et l'expression morale que l'on trouve déjà dans le langage : « presque tous les usages du langage véhiculent de la valeur. C'est une des raisons pour lesquelles nous sommes presque toujours moralement actifs. La vie est imbibée de morale » 165.

Cette idée soulève plusieurs questions, et notamment celle de l'intérêt d'avoir recours à la littérature plutôt que de s'en remettre à cette « atmosphère littéraire » de la vie ordinaire. Aussi, selon J. Bouveresse, celui qui reconnait que l'éthique est impliquée dans la vie réelle n'aura pas de mal à concéder qu'elle est impliquée également dans la littérature, qui peut être définie comme un discours particulier sur la vie humaine : « il ne sera pas tenté de nier que la pensée morale, qui pénètre par essence toute réflexion sur l'action humaine et peut-être même déjà toute description de celle-ci, puisse être également présente dans la création et le récit romanesques, et même en constituer une dimension essentielle 166. » Parce que la littérature est une forme particulière de discours, elle a une valeur morale indéniable rien que dans le fait d'admettre « les

¹⁶² M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 79.

¹⁶³ Ibia

¹⁶⁴ I. Murdoch, « Philosophy and literature », *Men of ideas. Some creators of contemporary philosophy,* London, British Broadcasting Corporation, 1978, p. 266.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 266.

¹⁶⁶ J. Bouveresse, art. cit., p. 109.

gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée, les styles de visage comme moralement expressifs – d'un individu ou d'un peuple. La description intelligente de ces choses fait partie de la description intelligente, aiguisée, de la vie, de ce qui importe, de ce qui fait la différence, dans les vies humaines »¹⁶⁷.

Quel est donc l'apport spécifique de la littérature ? Quelle est exactement la différence entre l'attitude face à la vie et l'attitude face à la littérature ? Martha Nussbaum écrit :

Dans l'activité d'imagination littéraire, nous sommes conduits à imaginer et décrire avec une plus grande précision, à concentrer notre attention sur chaque mot, en ressentant chaque événement avec plus d'acuité – alors qu'une bonne part de la vie réelle peut se passer de cette conscience soutenue et n'est pas, en ce sens, pleinement vécue. ¹⁶⁸

C'est cette différence entre l'imagination à l'œuvre dans la vie ordinaire et celle à l'œuvre dans l'expérience de la lecture (que l'on peut étendre à celle de l'écriture) qui est l'une des raisons de l'intérêt moral du texte littéraire. Le texte littéraire est le lieu où l'on trouve une pensée qualitativement riche qui suscite chez le lecteur une vision qui gagne en richesse et en précision (un gain en acuité) en comparaison avec le discours de la vie ordinaire : « Les mots du romancier sont encore plus variés, plus précis qualitativement, que les termes confus de la vie courante » 169. La littérature est donc nécessaire pour l'approfondissement de l'attention de la vision morale.

La littérature est par extension un puissant moyen de nous faire participer à des vies différentes de la nôtre en nous les rendant « visibles » : « Je défends l'imagination littéraire précisément parce qu'elle me semble être un ingrédient essentiel de l'attitude éthique qui nous demande de nous préoccuper du bien de personnes différentes dont la vie est éloignée de la nôtre » ¹⁷⁰. Le récit littéraire permet de se mettre à la place de l'autre et d'observer comment prennent place les différentes attitudes éthiques possibles dans des vies particulières. L'expérience de la lecture est en elle-même une « éducation » au sens où on y prend l'habitude de se mettre à la place de l'autre. Dans *La Souveraineté du bien* ¹⁷¹, Iris Murdoch insiste sur cette idée en montrant que l'art permet de sortir de soi et de nous tourner vers autre chose que l'amour de soi. Le texte littéraire a l'avantage de permettre aux hommes « d'entrer en imagination » avec des

89

¹⁶⁷ C. Diamond, *op. cit.*, p. 507.

¹⁶⁸ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 79.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

M. Nussbaum, *Poetic Justice, Literary Imagination, and Public Life*, Boston, Beacon Press, 2004, p. 16, cité par S. Chavel, Introduction, *Raison publique*, n° 13, Introduction, *op. cit.* p. 12.

¹⁷¹ I. Murdoch, *Le Souveraineté du bien* (1970), trad. C. Pichevin, Combas, Editions de l'éclat, 1994.

personnages, d'éprouver des émotions en réaction à ce qui leur arrive en « souciant » de leur sort, ce qui aurait quelque chose en commun avec le fait de se soucier de personnes réelles et de leurs vies. Pour toutes ces raisons, M. Nussbaum écrit que la littérature est une double extension de la vie :

La littérature est une extension de la vie : horizontalement, parce qu'elle met le lecteur en contact avec des événements, des lieux, des personnes ou des problèmes qu'il ne peut rencontrer autrement ; mais aussi verticalement, parce qu'elle donne au lecteur une expérience plus profonde, plus précise, et plus fine que ce que la vie offre d'ordinaire. 172

L'intérêt de la littérature réside donc dans l'élargissement de l'expérience en général : elle nous met en contact avec des situations et des descriptions d'une profondeur, d'une précision et d'une finesse particulières, ce qui n'est pas systématiquement possible dans l'expérience ordinaire. Comme l'écrit M. Nussbaum, sans la fiction, « notre expérience est trop confinée et restreinte. La littérature nous permet de l'étendre, nous fait réfléchir sur et ressentir ce qui serait autrement trop éloigné de nous »¹⁷³.

2.3. L'extension du champ conceptuel et la limite de nos concepts

Cependant, la littérature ne se réduit pas à une expérience purement altruiste. Parfois, il arrive par exemple que le lecteur ne parvienne pas à s'accorder avec les conceptions d'un personnage, ou que l'incompréhension s'installe entre plusieurs personnages. La thèse de Cora Diamond permet de soulever ce genre de difficulté, lorsqu'elle montre en quoi la lecture de textes littéraires permet d'explorer à la fois l'étendue mais aussi les limites de notre champ conceptuel. Par exemple, dans *L'Importance d'être humain*, elle souligne de quelle manière la littérature nous montre quelque chose à propos de ce que signifie pour nous la notion d'être humain, c'est dire qu'elle nous montre ce que l'on peut entendre par là (en nous le « mettant sous les yeux ») mais aussi en quoi elle peut participer au développement de notre concept d'être humain. Dans la richesse de ses descriptions des différentes possibilités contenues dans des notions comme celle « d'être humain » la littérature parvient à faire quelque chose que la philosophie morale en comparaison néglige en proposant une classification rigide des concepts, une définition réductrice de leur extension ou des critères d'appartenance à ces concepts. Pour illustrer ce point, Diamond

-

¹⁷² M. Nussbaum, La Connaissance de l'amour, op. cit., p. 80.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 79.

s'appuie par exemple sur deux extraits littéraires qui décrivent le regard humain, dans lequel se joue la question de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance d'un être autre être humain comme tel. Ces extraits permettent de comprendre que :

Cela fait partie du concept d'être humain qu'une immense partie de ce qu'est pour nous un être humain puisse être présenté dans un regard qui passe entre deux personnes; cela fait partie du concept que tout cela puisse également être nié dans un regard. Les romanciers et d'autres écrivains peuvent nous mettre sous les yeux et développer notre concept d'être humain en nous donnant des exemples de semblable reconnaissance, en nous montrant, en nous rappelant que ceci est ce à quoi ressemble le fait de reconnaitre un autre être humain, et que ceci est ce à quoi ressemble le fait de manquer à cette reconnaissance, de la refuser. ¹⁷⁴

Le premier exemple qu'elle choisit est extrait de La Guerre et la paix de Tolstoï. Il s'agit du passage où Pierre est prisonnier et conduit devant le général Davout qui lève les yeux et le voit. D'abord, celui-ci ne le voit que comme un simple prisonnier, « comme une circonstance donnée avec laquelle il faut faire »¹⁷⁵. Mais le fait d'entendre la voix de Pierre provoque l'échange d'un regard entre les deux hommes, qui aboutit au fait que tout à coup « la vie de Pierre est sauvée. » Cora Diamond explique que dans ce second regard, des relations humaines se sont établies entre les deux hommes : l'un ne voit plus l'autre comme une simple « circonstance donnée avec laquelle il faut faire », mais comme un être humain qui comme lui partage une vie humaine. Elle confronte cette scène avec un second extrait, cette fois tiré de Si c'est un homme de Primo Levi, où le regard qui passe entre Pannwitz et Levi est décrit comme un regard « qui n'était pas de ceux qui passent entre deux hommes ». Ici Cora Diamond montre en quoi le refus de la solidarité humaine et de la reconnaissance de l'autre comme être humain traduit le « sens de la communauté de la vie humaine » de Pannwitz qui met l'autre au rang de pure circonstance et refuse de le considérer comme un être humain. D'après Cora Diamond, ces deux extraits littéraires permettent de montrer quelque chose de la vie humaine, à savoir « l'allure qu'ont certaines possibilités dans la vie humaine ». Ils permettent de nous montrer ce que c'est que regarder un autre homme comme un être humain ou avec le refus de le faire, c'est-à-dire de nous montrer ce qu'est le concept d'être humain, ce que c'est de le posséder pleinement ou non.

Avoir le concept d'être humain c'est savoir comment les pensées, les actes et les événements, et la façon dont les événements sont abordés, donnent forme à une histoire humaine ; c'est savoir les

-

¹⁷⁴ C. Diamond, L'importance d'être humain, op. cit, p. 149.

¹⁷⁵ Ibid

possibilités, de leur poids et de leur mystère. L'œuvre d'écrivains imaginatifs comme Tolstoï ou Levi éclaire pour nous le concept d'être humain et en même temps peuvent l'élaborer et l'approfondir. Leurs écrits ne portent pas sur le concept membre d'une espèce biologique, *Homo sapiens*. Comprendre le concept d'être humain biologique n'a rien à voir avec comprendre le concept d'être humain. Mais pas davantage le concept d'être humain n'est-il celui de *l'Homo sapiens* augmenté d'un supplément évaluatif. Le choix de types de concepts que nous offre la philosophie analytique contemporaine ne convient pas à la réalité. ¹⁷⁶

Ainsi l'intérêt du texte littéraire réside dans le fait qu'il permet de montrer l'étendue de nos concepts mais aussi d'en percevoir ou d'en tester les limites.

3. La nécessité d'une certaine forme littéraire : les rapports entre la forme et le contenu

Pour M. Nussbaum, la complexité de la vie éthique requiert d'être formulée dans un style littéraire afin d'être exprimée pleinement et justement. Cette affirmation va de pair avec le caractère inséparable de la forme et du contenu dans tout type de discours. Pour elle, le fait de se poser la question du choix des mots ou de « comment écrire » lorsqu'on cherche à produire une certaine forme de connaissance (et donc en un sens large qui n'exclut pas forcément les textes littéraires, de « faire de la philosophie ») est une question essentielle et non pas secondaire, superficielle ou triviale. La forme littéraire est inséparable du contenu que cherche à exprimer l'auteur. Une paraphrase ou une reformulation du même contenu conduirait à la production d'un contenu différent :

Tout texte écrit avec soin et créé par l'imagination présente une relation organique entre la forme et le contenu. [...] [L]a conception et la forme sont indissociables; trouver et façonner les mots consiste à trouver la manière appropriée, digne, pour ainsi dire, d'assortir conception et expression. Si le travail d'écriture est réussi, une paraphrase de style et de forme très différents ne pourra généralement pas exprimer la même conception. 177

La forme est un *aspect* essentiel du contenu, et elle joue un rôle essentiel dans l'expression et la détermination de ce qui est exprimé. Soutenir qu'elle n'est qu'un aspect accidentel ou décoratif du contenu, c'est passer à côté du fait que le style exprime « ce qui compte » pour

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 150.

Nussbaum, La Connaissance de l'amour, op. cit., p. 17.

l'auteur, c'est manquer le fait qu'à travers la forme spécifique du texte, « une vision du monde doit être racontée » 178.

Il faut donc refuser l'idée selon laquelle on peut ignorer la relation entre forme et contenu et prendre en compte la question du style dans sa dimension proprement expressive. En effet, quel que soit le discours, le style exprime lui-même des choix particuliers, exprime une vision particulière et mobilise en retour de la part du lecteur des activités particulières. « Tout style est en lui-même une thèse »¹⁷⁹, écrit M. Nussbaum, c'est-à-dire que la forme exprime implicitement un sens de ce qui est important ou non pour celui qui l'utilise. Par exemple, un style théorique abstrait avance une idée sur « quelles facultés du lecteur sont importantes pour la compréhension ». De même, le style d'un romancier avancera une autre vision de ce qui est important en présentant une vision particulière de la vie. C'est ce qui lui permet de dire que les œuvres littéraires ne sont pas des instruments neutres pour l'exploration éthique : une conception de ce qui est important est inscrite dans la structure même d'un roman. Et un sens différent de ce qui importe, une conception différente de la vie aurait immanquablement dicté une forme différente à l'œuvre.

Il peut être intéressant de comparer ces points avec le propos d'un auteur comme Vincent Descombes. Même s'il ne fait pas le même usage moral du texte littéraire, il souligne l'importance de la forme littéraire et semble accorder une capacité de la littérature à penser par elle-même. Dans son ouvrage *Proust, philosophie du roman*, il propose notamment la distinction entre la philosophie *dans le* roman et la philosophie *du* roman¹⁸⁰. Chercher la philosophie dans le roman revient à chercher un contenu philosophique que l'on peut extraire d'un roman. On considère alors un roman comme la simple transposition littéraire d'une proposition philosophique ou d'une « théorie » propre à l'auteur, qu'il aurait pu énoncer clairement dans un écrit théorique mais qu'il aurait choisi d'illustrer dans un texte littéraire. La forme ici a un rang secondaire par rapport au contenu. Mais cela s'oppose à ce qu'il appelle chercher la philosophie *du* roman, qui elle « n'est jamais dans le roman lui-même ». Elle n'y est pas « exposée » c'est-à-dire qu'on ne peut pas la réduire au contenu théorique que voudrait exprimer l'auteur indépendamment de la forme. Au contraire la dimension « philosophique » du roman n'est pas dite, mais montrée dans la forme et la structure même de la narration romanesque. En d'autres termes, « un roman peut être philosophiquement instructif en tant que roman, et non pas seulement dans les digressions

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 20

¹⁸⁰ V. Descombes, *Proust, philosophie du roman,* Paris, Editions de Minuit, « Critique », 1987.

spéculatives qui se mêlent à la narration »¹⁸¹. Chercher la philosophie du roman c'est donc se demander ce que fait le roman en tant que roman et s'intéresser aux raisons qui pourraient expliquer le choix de l'auteur pour une forme romanesque plutôt que d'une autre forme (un traité philosophique par exemple). V. Descombes voit dans la forme romanesque une puissance « d'élucidation », c'est-à-dire que le roman aurait le pouvoir d'éclaircir et parfois même de corriger par sa forme même certains point de théorie qui peuvent demeurer obscurs voire contradictoires lorsqu'ils sont exprimés de manière « théorique ». La différence avec Nussbaum ou Diamond est que chez Descombes, en un sens, la forme pense comme à l'insu l'auteur. Pourtant, il semble partager avec Nussbaum l'idée selon laquelle un roman n'a pas besoin d'énoncer un contenu philosophique pour avoir une dimension ou un intérêt philosophique. Le roman est donc une fois de plus philosophiquement intéressant par les caractéristiques qui le distinguent d'un discours théorique et spéculatif.

L'insistance de ces auteurs sur la capacité de la forme littéraire à produire une certaine connaissance mène à un certain nombre de questions. Pour se limiter à la question de l'intérêt moral du texte littéraire, on est en droit de se demander si la connaissance morale que l'on tire d'un texte littéraire concerne tous les types de textes littéraires. Peut-on trouver le même intérêt moral dans la lecture des grands classiques que dans des romans dit populaires ? De même, ne faudrait-il pas poser la question des connaissances spécifiques qui se dégageraient des différents genres littéraires, comme la poésie ou le théâtre ? Aussi, une connaissance morale se tire-t-elle de tout roman ou de certains romans uniquement (par exemple les romans réalistes) ? Enfin, il serait intéressant de se poser la question des romans qui se présentent volontairement comme opposés à ce qu'on appelle habituellement la « morale » au sens étroit, c'est-à-dire des romans qui se revendiquent ouvertement comme amoraux, voire immoraux.

J. Bouveresse souligne qu'une raison possible pour expliquer l'indifférence de la critique littéraire à la dimension éthique de la littérature est justement ce besoin qu'a la littérature de « se protéger contre le risque d'être obligée de se soumettre à une instance morale qui lui est extérieure et à laquelle elle estime ne pas avoir à rendre de comptes »¹⁸². On peut en effet confondre l'approche d'auteurs comme Nussbaum avec une approche « moraliste » ou une tentative de voir la littérature comme recueil de textes didactiques qui auraient une leçon morale à fournir aux hommes. Bouveresse donne un exemple de ce genre d'idée, en citant Ronald

-

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸² J. Bouveresse, art. cit., p. 107.

Shusterman, les critiques moralistes « semblent laisser entendre qu'absolument toute fiction existe explicitement et consciemment pour nous faire la morale »¹⁸³. Pour éviter ce genre de déduction réductrice, il faut garder à l'esprit la définition large de la morale afin de ne pas la confondre avec une « morale moralisatrice ». Par exemple, Cora Diamond affirme qu'un auteur comme Tourgueniev peut très bien avoir pour objectif de « trouver un incident, une personne, une situation *moralement* intéressants », mais « trouver un sujet moralement intéressant ne revient pas à trouver en lui ce que la morale y trouverait »¹⁸⁴. En s'adressant à M. Nussbaum, R. Wollheim a également écrit que le roman est précisément le lieu où l'on peut voir les *limites* de la morale, dans la mesure où « l'une des contributions essentielles du roman à la compréhension que nous avons de nous-mêmes est de conduire les lecteurs, à certains moments et d'une manière bien définie "hors de la moralité", de les rendre complices de projets amoraux »¹⁸⁵, tels que la vengeance, par exemple. En effet, il semble impossible de soutenir que les textes littéraires ne constituent pas souvent une subversion consciente et volontaire de la morale.

M. Nussbaum a répondu que cette idée n'était valable que si l'on entend « morale » en son sens étroit : « Il [Wollheim] utilisait une compréhension kantienne plus étroite de la morale. Moi une conception aristotélicienne plus large. Ce qui était en dehors de l'éthique ou du moral au premier sens était à l'intérieur de lui au deuxième »¹⁸⁶. D'après sa définition de l'éthique, des éléments de la vie humaine tels que l'amour charnel ou la jalousie entrent dans la définition large du terme « éthique » et ne sont pas forcément extra-moraux, ou du moins (car sa position a évolué au cours des années) ont un intérêt éthique en constituant des objets de tension possible dans la quête d'une vie bonne. Il serait tout de même intéressant de prendre au sérieux cette question de l'intérêt éthique d'œuvres comme celles de W. Burroughs ou de Sade par exemple. Leur intérêt éthique est-il limité au fait ce de telles œuvres entreraient en tension avec la quête d'une « vie bonne » ? Il semble que M. Nussbaum ne propose pas de réponse développée à ce genre de question, principalement en raison des auteurs qu'elle choisit de commenter.

_

¹⁸³ J.-J. Lecercle, R. Shusterman, *op. cit.*, p. 217, cité par J. Bouveresse, art. cit. p. 101.

¹⁸⁴ C. Diamond, « Différences et distances morales », in S. Laugier (dir.), *op. cit.*, p. 58.

R. Wollheim, New Literary History, vol. 15, 1983, p. 185, cité in M. Nussbaum, La connaissance de l'amour, op. cit., p. 84.

¹⁸⁶ M. Nussbaum, *ibid*., p. 85.

Le projet de M. Nussbaum est de « ménager, au sein de la philosophie, une place pour les textes littéraires »¹⁸⁷ en insistant sur le lien organique entre la forme et le contenu, qui permet aux textes littéraires de produire des descriptions ou des visions justes et précises de la vie humaine *en vertu du caractère moralement expressif de leur forme*; et de participer à la recherche de la réponse à la question de la vie bonne. La possibilité d'accorder ce statut à la littérature dépend donc d'une définition large à la fois de l'éthique et de la connaissance. En tout cas, C. Diamond et M. Nussbaum retiendront que la connaissance que produit l'œuvre littéraire est indissociablement affective et cognitive. Il s'agit de mettre fin à la tendance à faire jouer la sensibilité contre la raison et inversement. La redéfinition et l'extension du domaine moral demande une telle prise en compte. Comme l'écrit Sandra Laugier:

C'était tout l'objet des analyses de Cavell dans la troisième partie des *Voix de la Raison*. On ne peut séparer le conceptuel et le sensible en morale : l'éducation morale apportée par la littérature est une éducation indissolublement conceptuelle, et sensible [...] Éducation du concept par l'expérience et la perception, et inversement, formation de l'expérience et éducation des sentiments par l'intelligence même apportée à la lecture, ensemble, par l'auteur et le lecteur. ¹⁸⁸

Nussbaum et Diamond ne s'accordent pas sur tous les points. La première insiste davantage sur l'importance de l'empathie et de la compréhension envers les personnages, tandis que la seconde met l'accent sur la capacité de la littérature à la fois à éclairer et mettre à l'épreuve nos champs conceptuels. Cependant, les deux auteurs semblent partager l'idée selon laquelle c'est la pluralité des facultés mises en jeu dans la lecture, et l'attention portée aux particularités des situations et des contextes dans les textes qui participent à l'intérêt moral de la littérature. Nous retiendrons que s'il y a bien une connaissance à tirer du texte littéraire, il ne s'agit pas de l'acquisition d'un savoir purement théorique mais de l'affinement de notre perception et de notre compréhension morales.

٠

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁸ S. Laugier, op. cit., p. 8-9.

Jérôme Ravat

Paris IV – Rationalités contemporaines (EA

Le désaccord moral

Répercussions philosophiques d'une approche psychosociale

Introduction

Omniprésent, le désaccord moral est au centre d'innombrables polémiques, dissensions et controverses qui enflamment les sociétés contemporaines. Des sujets aussi divers que l'euthanasie, l'avortement, l'expérimentation animale, la peine capitale, la prostitution, la gestation pour autrui, ou plus récemment le mariage entre personnes du même sexe font ainsi l'objet de vives controverses régulièrement évoquées sur la place publique.

Phénomène incontournable, le désaccord moral demeure pourtant une énigme, dès lors qu'il s'agit d'en déterminer les sources, les ramifications, et *a fortiori* les modalités de régulation. Comment rendre compte de l'apparition, de la propagation, de la stabilisation de désaccords moraux à l'intérieur d'une société, et entre les sociétés ? Et comment appréhender ces désaccords d'un point de vue pratique ? C'est à cette double interrogation que nous tenterons de répondre dans le cadre de cet article.

Pour cela, nous nous attacherons plus précisément à poser les bases d'un dialogue entre savoirs empiriques et philosophie morale, afin d'éclaircir et de réguler le désaccord moral. Dans cette optique, nous avons choisi de prendre appui tout particulièrement sur les outils méthodologiques et conceptuels fournis par la psychologie sociale.

Précisons d'emblée qu'il ne s'agira absolument pas ici d'affirmer que la psychologie sociale peut ou doit se substituer à l'analyse philosophique. D'une part, en effet, la psychologie sociale n'a aucunement le monopole en ce qui concerne la compréhension du désaccord moral. D'autres approches sont également possibles et dignes d'intérêt pour la réflexion philosophique. Ainsi, l'approche artistique du désaccord moral (par exemple dans le cadre d'une analyse des textes littéraires) peut à ce titre être perçue comme tout à fait complémentaire de l'approche scientifique. D'autre part, l'articulation entre philosophie et psychologie est plurielle. Il existe des théories philosophiques et des théories psychologiques, qui ne cessent du reste de s'enrichir mutuellement au gré de leurs évolutions respectives. Le recours aux données psychosociales vise donc à prolonger un certain nombre d'interrogations inhérentes à la réflexion philosophique et ce,

afin de faciliter l'application de cette dernière à un objet d'investigation précis : le désaccord moral.

Selon la conception que nous développerons ici, le désaccord moral résulte de l'entrecroisement de trois facteurs essentiels :

- Les motivations, autrement dit les besoins sociaux communs à tous les êtres humains.
- Les *situations*, c'est-à-dire l'environnement socio-historique dans lequel se trouvent les individus et qui influe sur leurs jugements et leurs décisions.
- Les *représentations* que forment les individus au sujet de leur environnement social et d'eux-mêmes.

En se combinant, motivations, situations et représentations donnent naissance à des univers moraux divergents, localisés dans le temps et l'espace.

Nous commencerons dans une première partie par exposer ce modèle tripartite du désaccord moral, avant d'exposer dans une seconde partie ses implications normatives et pragmatiques.

1. Situations, motivations, représentations

1.1. Motivations sociales et jugement moral

De prime abord, on pourrait penser qu'il existe un hiatus entre la façon dont philosophie et psychologie appréhendent toutes deux le désaccord moral. En effet, les méthodes auxquelles ces deux disciplines ont recours semblent à première vue foncièrement hétérogènes. Globalement, la philosophie morale se focalise d'abord sur une approche théorique et conceptuelle du désaccord moral, tandis que la psychologie privilégie une approche expérimentale. Ainsi, au sein de la philosophie morale, la méta-éthique s'attache à comprendre les conditions de possibilité et la signification des jugements moraux. Dans le cas du désaccord moral, la méta-éthique s'interroge par exemple sur l'existence d'une réalité morale objective, qui soustendrait les divergences apparentes.

La psychologie, de son côté, s'efforce d'éclairer l'identité du sujet moral par le biais de méthodes spécifiques : entretiens semi-directifs, questionnaires, études statistiques sont autant de façons d'expliquer la variabilité des jugements moraux. Ainsi, les psychologues cherchent à déterminer les stratégies de justification des agents moraux au moyen de scénarios ou d'expériences de pensées.

Or, ce qu'il est important de souligner ici, c'est que par-delà cette opposition méthodologique apparente, philosophie morale et psychologie sociale ne sont nullement cloisonnées, mais peuvent au contraire approfondir leurs connaissances respectives au sujet du désaccord moral.

Pour saisir l'intérêt philosophique des données psychosociales, nous pouvons partir d'une question classique de la philosophie morale : pourquoi formulons-nous des jugements moraux ? Autrement dit, pourquoi distinguons-nous le juste et l'injuste, le bien et le mal, ou encore ce qui est moralement exigible, moralement recommandable, moralement blâmable, ou moralement inacceptable ? Face à cette interrogation, la psychologie sociale permet de prolonger la réflexion philosophique, en soulignant le fait que les jugements moraux dérivent de certains *besoins sociaux*, partagés par tous les êtres humains. Par exemple, selon la théorie des « motivations sociales primordiales » (*core sociale motives theory*)¹⁸⁹, cinq motivations de base guident les interactions sociales :

- 1. Appartenir à un groupe. Tout individu a besoin d'entrer en relation avec d'autres individus. L'appartenance au groupe, et les interactions positives qui en découlent, constituent le meilleur moyen pour satisfaire de manière durable et sécurisée ce besoin relationnel.
- 2. Comprendre le monde. Ainsi, nous cherchons à comprendre ce qui se passe autour de nous, nous voulons réduire l'incertitude et prédire certains événements. Nous visons également la compréhension commune, c'est-à-dire le fait que nos croyances soient partagées par les autres.
- 3. Contrôler les comportements et les événements. Cette volonté de contrôle porte à la fois sur nous-mêmes et sur les autres. Ainsi, nous cherchons à être efficaces, à maîtriser notre environnement et nos représentations.
- 4. Se mettre en valeur. Ainsi, nous cherchons à être valorisés aux yeux des autres, mais aussi à nos propres yeux. Nous voulons pour cela nous perfectionner, améliorer nos aptitudes dans différents domaines.
- 5. Faire confiance aux autres. Nous avons besoin de croire que le monde, et les individus qui le composent sont bienveillants, afin notamment de nouer des relations coopératives.

La théorie des motivations sociales primordiales permet ainsi de consolider un point philosophique fondamental, maintes fois souligné par la philosophie pragmatiste : nos jugements moraux remplissent à la fois une fonction épistémique et une fonction pratique. Ils relèvent de ce

-

¹⁸⁹ Voir S. T. Fiske, *Psychologie sociale*, Bruxelles, De Boeck, 2008.

que John Dewey nommait « l'enquête », c'est-à-dire « la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation qui est si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié» ¹⁹⁰.

Ainsi, lorsque nous formulons un jugement moral, nous instaurons un rapport de détermination pratique vis-à-vis de notre environnement social et moral. C'est en vertu de ce rapport pratique que nous pouvons agir ou réagir face à des situations morales présentes ou à venir. Les motivations sociales constituent la source d'une telle dynamique : en satisfaisant le besoin propre à chaque individu de faire partie d'une communauté humaine, de comprendre le monde social, de le contrôler, de se mettre en valeur et d'avoir confiance, le jugement moral permet d'organiser en pratique les relations sociales. Il remplit une fonction de coordination sociale grâce à laquelle les agents moraux peuvent instaurer, maintenir ou interrompre leurs relations réciproques.

1.2. Situations et contexte de moralisation

A elles seules, toutefois, les motivations sociales ne suffisent pas à expliquer le désaccord moral. Ce dernier ne peut faire son apparition qu'à l'aune d'une certaine situation sociale dans laquelle sont immergés les individus. C'est en effet parce qu'elles s'incarnent dans un contexte sociohistorique précis que les motivations donnent lieu à des jugements moraux opposés. Autrement dit, c'est toujours à la faveur d'une situation précise qu'apparaît l'identité de l'Autre moral, qu'il soit contradicteur, adversaire, ou ennemi. Les désaccords moraux émergent à partir d'une modulation situationnelle des motivations. Ainsi, selon les situations, le besoin d'appartenir à un groupe, commun à tout être humain, est susceptible de s'incarner dans une multiplicité de communautés morales et politiques pouvant du reste s'affronter mutuellement : il peut s'épanouir dans un groupe composé de musulmans fondamentalistes, de guérilleros marxistes, ou de partisans du Ku Klux Klan. Une fois solidement implanté, ce besoin pourra donner lieu à l'apparition de véritables « bloc identitaires » : « bons » contre « méchants », « civilisés » contre « barbares », Orient contre Occident...

Processus complexe, faisant intervenir de multiples facteurs (structures familiales, paramètres géographiques, conditions économiques...), la modulation situationnelle a pour

¹⁹⁰ J. Dewey, *Logic: the Theory of inquiry* (1938). Trad. Gérard Deledalle, *Logique. La Théorie de l'enquête* Paris, PUF, 1993, p. 169.

conséquence l'émergence d'une hiérarchisation différentielle des motivations sociales. Ainsi, sans tomber dans l'opposition trop simple entre « cultures collectivistes » et « cultures individualistes », on peut raisonnablement admettre que le besoin d'appartenance au groupe est plus important dans certaines sociétés que dans d'autres, en raison de facteurs socio-historique singuliers. Ces différences socioculturelles se manifestent, entre autres, dans les jugements portant sur l'attribution de responsabilité. Différents travaux indiquent par exemple que les habitants de l'Inde, comparés aux occidentaux, ont davantage tendance à expliquer les comportements sociaux en faisant intervenir des facteurs externes aux agents (conditions sociales, historiques, économiques...) plutôt qu'en termes dispositionnels, faisant intervenir des facteurs internes (personnalité, traits de caractère...)¹⁹¹.

Les données psychosociales indiquent également que les situations influent non seulement sur les jugements, mais aussi sur les *comportements moraux*, en particulier les comportements de soumission ou d'entraide. En témoignent d'innombrables études mettant en évidence l'influence situationnelle, récemment résumées dans un ouvrage du philosophe Ruwen Ogien ¹⁹². Par exemple, selon le phénomène que les psychologues Bibb Latané et John Darley nomment la « dilution de responsabilité » les individus ont davantage tendance à apporter leur aide quand ils sont *seuls* face à une victime que quand ils sont en groupe ¹⁹³,.

L'expérience la plus célèbre sur le poids des situations fut sans doute celle conduite à l'Université de Yale par le psychologue Stanley Milgram¹⁹⁴. Dans le cadre de cette expérience, il était demandé aux participants d'administrer un certain nombre de chocs électriques à des volontaires et ce, d'après les expérimentateurs, afin de prouver les bienfaits pédagogiques de la punition. Les « victimes » (qui étaient en réalité des acteurs) réagissaient à ces pseudo-électrochocs par des réactions de douleur simulées. Si les participants à l'expérience manifestaient des signes de désapprobation, les expérimentateurs se montraient insistants, mettant l'accent sur la nécessité des électrochocs pour la réussite de l'expérience. Le résultat obtenu dépassa toutes les attentes des expérimentateurs. Les participants à l'expérience furent dans la majorité des cas favorables à l'administration des électrochocs. 62,5 % d'entre eux allèrent jusqu'à faire subir

J. Miller, J. et S. Luthar, S. « Issues of interpersonal responsibility and accountability: a comparison of Indians and Americans moral judgments », *Social Cognition*, 1994, 7(3), pp. 237-261.

R. Ogien, L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine, et autres essais de philosophie morale expérimentale, Paris, Grasset, 2011.

Latané, B. et Darley, J.M., « The Unresponsive Bystander: Why Doesn't he help? », in *Century Psychology Series*, New York, Appleton-Century Crofts, 1970.

S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, trad. Emy Molinié, *Soumission à l'autorité*: un point de vue expérimental, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

l'intensité maximale à la « victime », c'est-à-dire 450 volts. Ce résultat éloquent suggère donc que la situation de soumission a ici exercé une influence décisive sur le comportement individuel.

En bref, en mettant en lumière la modulation situationnelle des motivations humaines, la psychologie sociale fournit à la philosophie morale et politique un matériau empirique adéquat, lui permettant d'approfondir la compréhension du désaccord moral.

1.3. Désaccords moraux et représentations morales

Une explication adéquate du désaccord moral à partir des données psychosociales doit toutefois veiller à ne pas tomber dans le piège de ce que les psychologues sociaux nomment le *situationnisme* ¹⁹⁵, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les comportements seraient strictement déterminés par les situations. En effet, si la combinaison entre motivations et situations, à elle seule, pouvait expliquer les jugements et les comportements moraux, alors 100 % des sujets, dans l'expérience de Milgram, administreraient des électrochocs. Or, ce n'est pas le cas.

Les données psychosociales illustrent clairement ce point crucial et le fait qu'il ne faille pas surdéterminer le poids des situations. Ainsi, lorsqu'on répète l'expérience de Milgram, (initialement effectuée aux Etats-Unis), on observe que les Allemands acceptent à une écrasante majorité (85 %) de donner les électrochocs¹⁹⁶. En revanche, les Australiens, pourtant placés dans la même situation, refusent majoritairement de se soumettre aux ordres des expérimentateurs : seulement 40 % des sujets australiens masculins et 16 % des femmes acceptent de donner les électrochocs¹⁹⁷. Ces études indiquent que les comportements de soumission observés dans l'expérience de Milgram, ne dépendent pas uniquement des situations dans lesquelles sont placés les agents.

On peut, à l'encontre du situationnisme, attribuer ces différences importantes au fait que les sociétés et les individus forment des *représentations divergentes*, notamment au sujet de l'autorité, de la liberté, ou de la science. Le poids de ces représentations socialement partagées peut contrebalancer celui des situations. D'où la diversité des réponses dans l'expérience de Milgram, allant de la soumission totale à la rébellion, de l'accord grégaire au désaccord véhément.

Pour un résumé des thèses situationnistes, voir J. Doris, *Lack of character*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; W. Mischel, *Personnality and assessement*, New York, J.J. Wiley and Sons, 1968.

¹⁹⁶ D. M. Mantell, « The potential for violence in Germany », *Journal of Social Issues*, 1971, 27, pp. 101-112.

¹⁹⁷ W. Kilham et L. Mann, « Level of destructive obedience as a junction of transmission and transmitter and executant roles in the Milgram obedience paradigm », *Journal of personality and Social psychology*, 1974, 29, pp. 696-702.

En psychologie sociale, ces représentations sont tout particulièrement étudiées par la théorie des « schémas ». Le terme de « schéma » désigne un ensemble de concepts guidant notre connaissance du monde social, et nous permettant d'interpréter la vie sociale (nous comprenons les phénomènes sociaux à la lumière des schémas préexistants), de mémoriser de nouvelles informations (en les intégrant à un ensemble de schémas préexistants) et de prévoir les événements à venir (nous prenons appui sur les schémas mémorisés pour anticiper l'évolution des situations sociales).

Selon le modèle élaboré par la psychologue Susan T. Fiske, il existe quatre types de schémas :

- 1. Les schémas relatifs aux *personnes*. C'est grâce à ces schémas que les connaissances relatives aux traits de personnalité (introversion, courage...) sont rattachées à des contextes sociaux précis.
- 2. Les schémas relatifs aux *rôles sociaux* et aux stéréotypes. Ainsi, nous formons des schémas de « l'homme politique », du « grand patron », du « jeune de banlieue ».
- 3. Les schémas relatifs aux événements (ou scripts). Ces schémas décrivent les séquences typiques d'événements dans un ensemble de situations communes. Ainsi, les individus peuvent activer des scripts, comme « assassiner une personne » ou « commettre une injustice ».
- 4. Les schémas relatifs au *soi*. Ainsi, chaque individu est capable de former une représentation de lui-même, (capacités, dispositions, faiblesses...) mas aussi une représentation de son « soi idéal », c'est-à-dire de la façon dont il aimerait être perçu par les autres.

Les schémas permettent à chaque individu de constituer un *univers moral*, à l'issue de la multiplication et de la répétition de certaines situations. Ainsi, plus les individus sont confrontés à des situations précises, plus leurs schémas sont complexes, unifiés, structurés. L'hybridation permanente entre motivations, situations, et représentations schématiques produit des visions morales du monde susceptibles d'entrer en désaccord.

Surtout, il importe de comprendre que nos représentations morales ne sont pas isolées, mais au contraire organisées sous la forme d'un *réseau*. Toute connaissance sociale ne peut être appréhendée qu'au sein d'un réseau de représentations qui lui confère une signification. Une conception réticulaire du désaccord moral souligne le fait que les jugements formulés par les protagonistes d'un désaccord moral ne portent pas simplement sur un thème isolé (l'avortement, l'euthanasie, les mères porteuses...) mais plutôt sur un ensemble de représentations préexistantes. Cet ensemble de représentations, se déployant sous la forme d'un réseau, fournit une grille de lecture des situations morales. D'où le fait qu'aucun individu ne puisse avoir, *stricto sensu*, la même morale que son voisin.

Considérons, pour comprendre la structure réticulaire du désaccord moral, le cas du débat récent sur le mariage homosexuel. Les jugements moraux (positifs ou négatifs) relatifs au « mariage pour tous » ne peuvent faire sens que relativement à un ensemble de représentations mobilisés par les protagonistes du désaccord. L'explication du désaccord, ici, doit donc se garder de tout simplisme, par exemple en réduisant le débat à une opposition entre « défenseurs de l'égalité » et « homophobes », gauche et droite, progressistes et conservateurs. Les prises de position hostiles ou favorables au « mariage pour tous » ne sauraient en effet être considérées isolément, mais toujours en relation avec le réseau de représentations au sein duquel elles s'insèrent.

Par exemple, de part et d'autre du désaccord, se déploient certaines représentations du mariage, de la famille, de l'homosexualité, de l'égalité, mais aussi (en vertu des particularités individuelles et sociales), des représentations de l'enfance, de l'adoption, ou de la procréation médicale assistée. Au sein même des représentations formées par les « anti », certaines affinités réticulaires seront présentes ou au contraire inexistantes. Ainsi, certains opposants au mariage pour tous n'hésiteront pas à associer la représentation de l'homosexualité avec celle de la pédophilie, ou de la polygamie. D'autres, tout en s'opposant également au « mariage pour tous », refuseront avec véhémence de faire de telles associations. De l'autre côté, les défenseurs du « mariage pour tous » pourront également être divisés, par exemple entre ceux qui associent ce mariage avec la gestation pour autrui et ceux qui refusent fermement une telle association. Audelà de l'opposition entre « grands principes » (beaucoup trop vague sur le plan explicatif), seule une analyse réticulaire permet de saisir dans toute sa complexité le désaccord moral dont il est question ici.

Le modèle réticulaire du désaccord moral fait revenir sur le devant de la scène une notion quelque peu passée sous silence dans les travaux récents en philosophie morale et politique : l'idéologie. Au sens psychosocial, l'idéologie peut être définie comme un ensemble organisé de représentations faisant sens pour une communauté, et revêtent une fonction polémique. A la lumière de cette définition, nous comprenons que la raison d'être d'une idéologie, précisément, n'est autre que le désaccord. Toute idéologie (esthétique, politique, morale) n'existe en effet que parce qu'elle permet de s'opposer à d'autres idéologies concurrentes. En facilitant l'élaboration de clivages moraux, l'idéologie répond aux besoins sociaux fondamentaux dont nous faisions état précédemment : le besoin d'appartenance à un groupe, le besoin d'ordre et de compréhension, et le besoin de confiance notamment. Ainsi, les individus adhèrent d'abord à une idéologie parce

qu'elle leur permet de se faire mutuellement confiance, et par là-même de rejeter tous ceux qui sont extérieurs à l'idéologie.

Toute idéologie est nécessairement organisée sous la forme d'un réseau stable de représentations. En ce sens, comme l'écrivent les psychologues Gaffé et Marchand, l'idéologie « constitue les axiomes de base du système de représentations partagé par un groupe » 198. Dans un réseau idéologique, chaque nouvelle représentation ne fait sens que parce qu'elle se rapporte à d'autres représentations qui la précèdent, ontologiquement et chronologiquement. D'où le fait que nous puissions, dans une certaine mesure, *prévoir* les réactions des protagonistes d'un désaccord moral. Nous pouvons comprendre, par exemple, que c'est en vertu de schémas idéologiques que la plupart des Conservateurs américains sont à la fois en faveur de la peine capitale et opposés à l'avortement, ou que les écologistes militant pour la légalisation de la consommation du cannabis sont très majoritairement hostiles aux O.G.M. L'idéologie lie les prises de position, les opinions, les décisions, leur conférant une rationalité. En bref, l'idéologie joue un triple rôle au regard des désaccords moraux : un rôle d'*explication* de la réalité socio-morale, (rôles sociaux, hiérarchie des valeurs...) un rôle d'*unification* d'une communauté morale, et un rôle d'*opposition* vis-à-vis d'autres idéologies.

2. Implications normatives et pragmatiques de l'approche psychosociale

Le projet consistant à articuler philosophie morale et psychologie sociale pourrait susciter un certain scepticisme, émanant tout particulièrement de la communauté philosophique : la philosophie morale a-t-elle vraiment besoin de la psychologie ? N'est-elle-pas apte, après tout, à gérer les questions normatives de manière autonome ?

Selon nous, une approche psychosociale du désaccord moral contient plusieurs apports significatifs pour la philosophie morale :

- a. Elle permet de souligner le caractère *structurant* du désaccord moral au sein de l'espace social.
- b. Elle permet d'éviter que le simple désaccord ne se transforme en conflit.
- c. Elle permet d'orienter la *communication morale,* dans le sens d'une pacification des désaccords.

_

B. Gaffié et P. Marchand, « Dynamique représentationnelle et idéologie », in P. Moliner (dir.), *La Dynamique des représentations sociales*, Grenoble, PUG, 1999, p. 210.

2.1. Le caractère structurant du désaccord

En premier lieu, les données psychosociales permettent de comprendre le caractère inévitable du désaccord moral. Ainsi, en psychologie sociale, la « Théorie de l'identité Sociale », marquée par les travaux pionniers du psychologue Henry Tafjel¹⁹⁹, montre que l'identification à un groupe et l'opposition vis-à-vis d'autres groupes fondent notre identité sociale. Selon cette théorie, maintes fois confirmée sur le plan expérimental, les individus sont à la recherche d'une identité sociale positive, obtenue par le favoritisme pour des groupes d'appartenance, (les « endogroupes ») et la dévalorisation des autres groupes (les exo-groupes »). Dans ce cadre, le désaccord est inévitable : à partir du moment où nous appartenons à des groupes, nous entrerons nécessairement en relation avec d'autres groupes, et ces relations comporteront tout aussi nécessairement une composante agonistique. La confrontation et le désaccord structurent donc toute interaction entre groupes, et permettent à ceux qui se rencontrent de clarifier leurs identités respectives. Pour éviter cette relation agonistique, il faudrait tout bonnement interdire la formation des groupes!

Ici, les données psychosociales permettent encore une fois de conforter certaines positions défendues dans le champ de la philosophie morale et politique. Ainsi, la théorie du « pluralisme agonistique » défendue par la philosophe Chantal Mouffe²⁰⁰, met également en avant le caractère central du désaccord dans la vie politique. Selon Mouffe, le lien politique, par définition, est une relation qui s'établit entre *adversaires*. Cette relation agonistique, qui s'incarne de multiples façons dans l'espace politique, ne saurait être évacuée au profit d'un quelconque consensus fondé sur l'argumentation rationnelle, et faisant taire les dissensions morales. Au contraire, dans une société ouverte à la pluralité des voix morales, le consensus démocratique, ne peut s'établir que si un tiers extérieur au consensus, et faisant figure d'adversaire politique, a été identifié. Mouffe affirme ainsi :

Nous devons reconnaître que chaque consensus n'existe que comme le résultat provisoire d'une hégémonie provisoire, comme la stabilisation d'un pouvoir, et qu'il produit nécessairement une forme d'exclusion.²⁰¹

H. Tafjel, « Social identity and intergroup behavior », *Social science information*, 1974, 13, pp. 65-93; Tajfel, H. et Turner J.C., « The Social Identity Theory of Intergroup Behavior », in Austin, W. G. (dir.), *The Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Nelson-Hall, 1986, pp. 7-24.

Voir C. Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*. Paris, La Découverte/MAUSS, 1994 ; « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? », *Political Science*, 2000, *Series 72*, pp. 1-17.

²⁰¹ C. Mouffe, « Deliberative Democraty or Agonistic Pluralism », *Political Sciences Series*, 2000, 72, p. 17. Notre

En bref, selon Mouffe, chercher à concevoir une organisation socio-politique sans exclusion, c'est-à-dire sans désaccord, équivaudrait à oblitérer ce qui fait la teneur du lien politique. Autrement dit, le désaccord ne saurait être dépassé au profit d'un consensus *global*. Lorsqu'une frontière entre « eux » et « nous » s'efface, c'est le plus souvent parce que d'autres dichotomies ont été élaborées, d'autres adversaires moraux identifiés. Les solidarités se renforcent à mesure que d'autres clivages, en parallèle, s'instaurent. En bref, tout consensus ne peut s'établir que sur fond de dissensus.

En prenant appui sur le modèle de Mouffe, nous pouvons affirmer que le pluralisme agonistique caractérise non seulement le champ du politique, mais également celui de la morale. L'identité morale est avant tout une identité agonistique. Elle ne se forme pas d'abord dans la conformation, la soumission, l'obéissance aux règles et aux devoirs, mais bien davantage dans la discordance, le choc axiologique, la représentation actuelle ou potentielle d'un adversaire moral. Le sujet moral se définit et se construit avant tout par le désaccord.

2.2. Désamorcer le conflit

Si les données psychosociales permettent de comprendre pourquoi le désaccord moral est indépassable, elles ne conduisent pas pour autant à la confusion entre *désaccord* et *conflit*. Au contraire, les travaux psychosociaux permettent de tracer une frontière entre ces deux notions, de manière à éviter que la seconde ne prenne le pas sur la première.

Ici encore, psychologie et philosophie se rejoignent. Ainsi, selon la théorie de Chantal Mouffe à laquelle nous faisions précédemment référence, le désaccord est tout à fait légitime dans une démocratie plurielle à condition que *l'adversaire* ne se transforme en *ennemi*. C'est très précisément ce qui sépare, selon le vocabulaire de Mouffe, l' « antagonisme » et « l'agonisme ». Il y a « antagonisme », lorsque les groupes et les individus entretiennent des relations mutuellement hostiles, et cherchent à s'éliminer. L'antagonisme, source de violence, est une menace pour la stabilité des régimes démocratiques. L' « agonisme », en revanche se définit comme un désaccord dans lequel une certaine légitimité est accordée aux revendications des opposants. Autrement dit, l' « agonisme » s'accompagne d'une reconnaissance de l'Autre, qui est exclue par l' « antagonisme ». Ainsi, à la suite de Mouffe, nous pouvons affirmer que « le but d'une politique démocratique est de transformer l'antagonisme potentiel en une agonistique »²⁰². Autrement dit,

traduction

²⁰² C. Mouffe, « Le politique et la dynamique des passions », *Rue Descartes*, 2004, 3, n° 45-46, pp. 179-192.

ce qu'il faut éviter, ce n'est donc pas tant le *désaccord* (l'agonisme) que le *conflit* (l'antagonisme) et les conséquences désastreuses qui en résultent : actes xénophobes, violences communautaires, haines démesurées d'un Autre idéalisé, essentialisé, diabolisé.

En somme, dans un régime démocratique, la régulation des désaccords moraux exige avant tout de désamorcer les conflits éventuels : il s'agit de passer d'une relation marquée par l'hostilité et la violence, à une relation qui peut certes demeurer discordante, mais où l'on n'en continue pas moins d'écouter et de respecter ses contradicteurs. En un mot, il importe de faciliter la familiarisation de l'Autre, c'est-à-dire le fait que celui-ci ne se présente pas comme une altérité radicale et menaçante, mais au contraire comme un être à la fois différent et similaire, possédant des spécificités identitaires, mais également des valeurs communes.

Ce processus de familiarisation est complexe. Il combine une multiplicité de facteurs, comme l'évolution des normes juridiques, des représentations artistiques, des représentations médiatiques notamment. Les connaissances psychologiques (et plus généralement les connaissances scientifiques) ne sont qu'un des moyens permettant la familiarisation. Toutefois, dans la mesure où elles ont des répercussions sur les décisions collectives (en particulier sur les décisions politiques) ces connaissances jouent un rôle important dans ce processus. Par exemple, les données psychosociales peuvent indiquer selon quelles modalités il est possible d'endiguer la radicalisation du désaccord, sa transformation en conflit. Pour ne prendre qu'un exemple, les psychologues Vrij, Van Schie, et Cherrymann ont ainsi évalué les effets de campagnes de communication persuasive pour combattre les préjugés à l'égard des Turcs, des Marocains, et des surinamiens, victimes de comportements discriminatoires et de violences aux Pays-Bas. Selon leurs résultats, pour que ces campagnes réduisent effectivement les préjugés, trois conditions doivent être réunies. D'abord, la focalisation sur les similitudes entre les attentes positives des membres de l'exo-groupe et celles de l'endo-groupe. Ensuite, la focalisation sur la diversité des membres de l'exo-groupe. Enfin, un message explicite visant à la réduction des préjugés (les messages implicites étant plus difficiles à interpréter)²⁰³. Ces résultats indiquent que des campagnes institutionnelles positives, explicites, et dont le contenu reflète la diversité interne des minorités sont à même de modifier d'atténuer les conflits moraux éventuels.

_

A. Vrij., E. Van Schie, J. Cherryman, « Reducing ethnic préjudice through public communication programs : a social psychological Perspective. *The journal of psychology*. 130 (4), 413-420.

2.3. Orienter la communication morale

Comme l'indique l'exemple précédent, les données psychosociales peuvent être mises au service de la communication morale. Un des premiers usages de la psychologie sociale, en ce sens, n'est autre que l'étude des thèmes et des termes fédérateurs, aptes à diminuer les conflits individuels ou communautaires. Considérons par exemple les travaux du psychologue social Rouquette sur les « nexus ». Selon ce dernier, les nexus sont des représentations sociales dotées d'une valeur affective extrêmement forte. Véritables « nœuds affectifs prélogiques » ²⁰⁴, ils assurent le lien entre plusieurs attitudes ou plusieurs prises de position. Par exemple « nazisme », « O.G.M », ou « nation » sont des « nexus ». Rouquette a formulé l'hypothèse selon laquelle l'usage de certains « nexus », dans la communication sociale, permettait un *masquage des différences entre les groupes*, et à l'intérieur des groupes. Autrement dit, l'usage de certains « nexus » permet de se rassembler autour d'une cause commune. Comme l'écrit Rouquette au sujet des nexus :

Ils rassemblent ou, au moins, temporairement, ils unifient dans une communauté plus vaste un ensemble hétérogène de classes, de catégories et de groupes.²⁰⁵

Pour tester la validité empirique de cette hypothèse, Rouquette et ses collaborateurs demandèrent à un échantillon de 460 étudiants en psychologie d'établir un classement des termes les plus fédérateurs, selon eux, en fonction de leur pouvoir mobilisateur, à partir de la consigne suivante : « Parmi les thèmes politiques ci-dessous, pour lesquels seriez-vous prêts à manifester, voire à combattre, s'ils se trouvaient menacés dans votre pays ? Classez les de 1 à 10, selon l'ordre de votre mobilisation éventuelle ». A partir des rangs moyens de mobilisation, les auteurs de l'enquête obtiennent la liste ordonnée suivante : Liberté (rang moyen = 1, 92), Paix (2,8), Egalité (3,5), Justice (3,9), Fraternité (4,3), Unité (6,5), Travail (7,4), Progrès (7,5), Dieu (7,5), Patrie (8,6). Le fait que certains nexus désactivent les divergences entre groupes a également été testé empiriquement. Ainsi, comme l'a montré une étude effectuée par les psychologues Lo Monaco, Rateau et Guimelli en 2007²⁰⁶, l'introduction du nexus « liberté » dans un texte décrivant le « groupe idéal » contribuait fortement à diminuer les conflits et les divergences au sujet de la représentation de ce groupe. Quand le nexus « liberté » est introduit dans ce texte, il a pour effet

_

M.-L Rouquette, Sur la connaissance des masses. Essai de psychologie politique, Grenoble, PUG, 1994, p. 68.
 Ibid., p. 81.

G. Lo Monaco, P. Rateau, C. Guimelli, « Nexus, représenttaions sociales, et masquages des diversités intra et intergroupes », *Bulletin de psychologie*, 2007, 60, (6), pp. 581-592.

de diminuer de manière sensible les désaccords, par contraste avec le même texte sans activation du « nexus ». Ces résultats sont d'une importance capitale dès lors qu'il s'agit de gérer les désaccords moraux dans la sphère publique. Pour qui vise le consensus, ou du moins l'atténuation des désaccords, ces données mettent en avant un terrain d'entente à partir duquel une communication morale pacifiée peut commencer.

La réduction des conflits entre groupes est également possible grâce à ce que les psychologues sociaux nomment la « recatégorisation ». Un processus de recatégorisation s'est produit lorsque les membres de groupes différents sont rassemblés (de manière unidimensionnelle ou pluridimensionnelle) au sein d'un groupe plus vaste. Selon le psychologue André Ndobo :

La recatégorisation est un mécanisme qui consiste à reconfigurer mentalement des groupes différents au sein d'une identité endo-groupe commune ou supra ordonnée. Elle marque le passage des identités sociales multiples vers une identité sociale commune, et la conséquence de ce mécanisme mental est l'effacement des frontières intergroupes originelles.²⁰⁷

Le concept de recatégorisation a par exemple été exposé dans le modèle de l' « identité endo-groupe », des psychologues Dovidio, Kawamaki, et Gaertner²⁰⁸. Il fait référence à l'ensemble des actions ayant pour but de modifier les conceptions que les individus développent au sujet de leur appartenance à un groupe unique. Recatégoriser la relation entre groupes, ou entre individus appartenant à des groupes différents, constitue un excellent moyen d'atténuer les désaccords moraux. En effet, puisqu'une des sources primordiales du désaccord n'est autre que la distinction entre « eux » et « nous », englober les exo-groupes séparés au sein d'un endo-groupe plus vaste permet de créer un « nous » englobant.

Différents travaux empiriques indiquent que la recatégorisation permet de pallier les effets néfastes de que les psychologues sociaux nomment « l'infra-humanisation ». Ainsi, le psychologue Gaunt a montré que quand ils s'identifient à une même catégorie (« israélien ») et qu'ils reconnaissaient l'autre groupe comme faisant partie de cette catégorie, les juifs israéliens et les arabes israéliens s'infra-humanisaient beaucoup moins, voire plus du tout. La recatégorisation

²⁰⁷ A. Ndobo, *Les nouveaux visages de la discrimination*, Bruxelles, De Boeck, p. 126.

J. F Dovidio, S.L Gaertner et K. Kawakami, « Reducing contemporary prejudice: Combatting explicit and implicit bias at the individual and intergroup level », in S. Osakamp (dir.), *Reducing prejudice and discrimination*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2000, pp. 137-163.

ouvre donc la voie à la reconnaissance d'une commune humanité, ouvrant ce faisant la voie à une pacification des relations entre groupes²⁰⁹.

Certes, la recatégorisation n'est pas toujours possible, voire souhaitable. Mais comment la favoriser de manière à empêcher que le désaccord ne se mue en conflit ? Dans nos propres recherches²¹⁰, nous avons mis l'accent, à partir des travaux psychosociaux sur l'importance du *recadrage de la communication morale*. Comme l'ont montré notamment les travaux désormais classiques du sociologue Erving Goffman²¹¹, un cadre n'est pas un argument, mais plutôt un implicite communicationnel sous-tendant les interactions sociales Par exemple, les relations au sein d'un groupe peuvent être décrites à travers un cadre *solidariste* (faisant référence par exemple à l'entraide, à la coopération), ou contraire à travers un cadre *belliciste* (faisant référence à l'inimitié, la haine, les rivalités ancestrales...).

Les cadres moraux ne sont pas innocents. Dans la communication morale, adopter tel ou tel cadre conduit à mettre en place toute une série d'actions et de décisions allant dans le sens de la pacification ou au contraire de la radicalisation du désaccord. Il s'agit donc, en recadrant la communication morale, de transformer l'hostilité mutuelle en reconnaissance mutuelle. Les protagonistes du désaccord, se reconnaissant dans des cadres communs, sont ainsi en mesure d'appréhender de manière mesurée les contradictions qui les opposent, au lieu de s'affronter sur un mode dichotomique (« bien/mal », « humain/inhumain », « barbare/civilisé »). Ainsi, le choix d'un certain cadrage influe grandement sur la réception des controverses morales. Par exemple, la gestation pour autrui consiste-t-elle à « louer un utérus », comme le pense Sylviane Agacinski²¹², ou à pratiquer un « don d'engendrement », comme le souligne Irène Théry²¹³ ? La corrida est-elle un « combat » entre l'homme et le taureau, comme le soutient Francis Wolff²¹⁴, ou plutôt un acte de « torture », comme l'affirme Jean-Baptiste Jeangène Vilmer²¹⁵ ? Faut-il parler du « bébémédicament », ou du « bébé du double espoir ? » Les prostituées sont-elles des « esclaves » ou des « travailleuses » du sexe » ? Nous le voyons, le choix d'un cadrage oriente grandement la

²⁰⁹ R. Gaunt, « Superordinate Categorization as a Moderator of Mutual Infrahumanization », *Group Processes and Intergroup Relations*, 2009, 12, n° 6, pp. 731-746.

J. Ravat, *Philosophie empirique des désaccords moraux. Une théorie de l'imaginaire polémique*. Thèse, philosophie, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 2012.

²¹¹ E. Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Editions de Minuit, 1991.

²¹² S. Agacinski, *Corps en Miettes,* Paris, GF Flammarion, 2009.

Voir notamment I. Théry, « Anonymat des dons d'engendrement. Filiation et identité narrative des enfants au temps du démariage », in E. Porqueres i Gené (dir.), *Défis contemporains de la parenté*, Editions de l'EHESS, collection « Cas de figure », 2009.

F. Wolff, 50 raisons de défendre la corrida, Paris, Mille et Une Nuits, p. 123.

²¹⁵ J.-B Jeangène Vilmer, *Ethique animale*, Paris, PUF, 2008.

façon dont les désaccords moraux évoluent, et dont ils peuvent se transformer en conflit. Les discours politiques, médiatiques, et artistiques ont donc une forte responsabilité lorsqu'ils emploient tel ou tel cadre.

Dans les développements ultérieurs de la psychologie sociale, il serait très intéressant de conduire des recherches sur les processus de recadrage favorisant la pacification des désaccords moraux. Un tel travail, qui n'en est aujourd'hui qu'à ses balbutiements, aurait bien évidemment des répercussions fondamentales en matière d'éthique appliquée.

Conclusion

Cet article visait à souligner qu'une approche psychosociale des désaccords moraux peut constituer un outil fondamental pour la réflexion philosophique. Nous nous sommes attachés à montrer que l'approche psychosociale est résolument applicable aux controverses qui traversent les sociétés contemporaines, et qui sont étudiées par plusieurs domaines de la philosophie morale (éthique appliquée, éthique animale, éthique médicale...).

En mettant l'accent sur l'articulation entre motivations, situations, et représentations, nous avons voulu montrer par ailleurs que tout traitement pratique des désaccords moraux doit prendre en considération les questions suivantes :

- i) Les *motivations* sociales fondamentales des individus (appartenance à un groupe, confiance...) sont-elles satisfaites? Si la réponse à cette question est foncièrement négative, alors le conflit ne pourra manquer d'émerger et de perdurer.
- ii) Les agents moraux sont-ils placés dans des *situations* qui aboutissent à une accentuation du désaccord ou au contraire à sa diminution ?
- iii) Les *représentations* forgées par les protagonistes moraux vont-elles dans le sens du conflit (par exemple si elles conduisent à la déshumanisation d'autrui) ou au contraire dans le sens du compromis, voire du consensus ?

À la lumière des analyses précédentes, il faut selon nous insister sur la nécessité d'une collaboration accrue entre philosophie morale et psychologie sociale dans l'exploration conjointe du désaccord moral. L'instauration de passerelles effectives entre ces deux disciplines n'est réellement possible qu'au prix d'une interprétation philosophique des données empiriques. Ces données ne sont pas prêtes à l'emploi, attendant sagement que le philosophe veuille bien s'en

emparer. Au contraire, elles nécessitent un travail de réappropriation spéculative, seul à même d'offrir au philosophe moral d'authentiques possibilités normatives. En somme, malgré les cloisonnements disciplinaires et les difficultés méthodologiques qu'il peut rencontrer, le rapprochement entre philosophie et psychologique méritera amplement d'être poursuivi et développé dans les années à venir. Il s'agit en effet, nous le pensons fortement, d'une voie décisive pour éclairer cet objet déconcertant et paradoxal qu'est le désaccord moral.