

Existe-t-il des vérités morales ?

Plan :

Je ferai de cette présentation l'occasion de vous introduire aux deux thèses constitutives de ce qu'on a appelé, en métaéthique, le « réalisme moral », défendu notamment par des philosophes étasuniens de l'école dite « de Cornell », et qui fait l'objet de mon travail de recherche. Dans un deuxième temps, j'examinerai dans le détail trois arguments en faveur de la première de ces thèses, à savoir le cognitivisme.

1. Quelques définitions

Réalisme, non-cognitivism, constructivism

L'appellation « réalisme moral » mérite avant tout d'être précisée, car l'étendue des contextes (entre autres) philosophiques où le vocable de « réalisme » est employé la rend propice aux équivoques (Thomas-Fogiel, 2015, pp. 21-24). Les philosophes se revendiquant de cette position la font généralement consister en deux affirmations : 1) le discours moral est mû par une prétention, *possible à satisfaire*, à la vérité ; 2) ce n'est pas en tant que résultats d'une procédure de construction ou de justification que des propositions morales s'avèrent vraies. Brink (1989, pp. 17-18) formule ces deux idées de la sorte : « (1) There are moral facts or truths, and (2) these facts or truths are independent of the evidence for them. » Shafer-Landau écrit, dans la même veine :

« Realists endorse the reality of a domain and (...) the *stance-independence* of moral reality (...) in the sense that *the moral standards that fix the moral facts are not made true by virtue of their ratification from within any given actual or hypothetical perspective.* » (2003, p. 15)

Les deux parties de cette définition distinguent le réalisme moral de deux autres grandes familles de positions en métaéthique, dont voici une présentation succincte.

La première de ces affirmations démarque le réalisme moral des positions méta-éthiques regroupées sous le nom de non-cognitivism. À suivre celles-ci, le discours moral ne réfère à aucune partie du monde, mais manifeste simplement l'approbation ou la désapprobation de ses locuteurs à l'égard de certaines actions ou situations, et cela, que cette approbation soit conçue en termes d'expression de sentiments (l'« expressivism » de Ayer (1952)), ou qu'elle le soit en termes de fonction langagière prescriptive (Hare, 1952). Le non-cognitivism, sous ses diverses formes, a donc pour dénominateur commun l'idée que le discours moral ne s'affaire pas à la recherche de vérités. Dans cette optique, pour reprendre la distinction proposée par Anscombe (1957, p. 56) entre croyances et désirs, en termes de direction de l'ajustement, la morale ne poursuit pas un ajustement de son propos au monde, mais tient ce propos lui-même pour l'instance centrale, à laquelle le reste doit s'ajuster.

Il est important de noter dès à présent que le concept de vérité mobilisé par le réalisme moral, bien que parfois laissé volontairement dans le flou à des fins de généralité, doit pourtant être précisé pour que sa démarcation d'avec le non-cognitivism soit effective. Si, notamment, les propositions morales se voyaient attribuer une vérité de type disquotational, ne consistant en rien d'autre qu'une approbation, ou une appropriation d'un discours rapporté, ses effets sur l'activité de délibération morale seraient comparables à ceux du non-cognitivism. Nous aborderons cette question plus en détail dans notre examen de l'argumentation des réalistes en faveur de leur position (section 2.a §4).

Insistons aussi sur l'idée de cette première thèse selon laquelle le discours moral, non seulement tente d'atteindre la vérité, mais n'est pas systématiquement défailte dans cette tentative. On distingue par là, parmi les positions cognitivistes, le réalisme de la théorie de l'erreur, défendue par John Mackie (1977). À suivre ce dernier, bien que les propositions morales aient la vérité pour objectif, elles échouent nécessairement dans leur entreprise, car rien n'existe dans l'« ameublement du monde » (p. 15) qui soit susceptible de les rendre vraies. Elles font montre d'une aspiration à la vérité, mais d'une aspiration vaine. Le réalisme, au contraire, est une thèse ontologique, une thèse d'existence, portant sur des entités qui, en existant, prémunissent la recherche morale contre un verdict qui la décréterait d'avance déçue. La prise de distance réaliste par rapport au non-cognitisme ne concerne donc pas uniquement le problème de l'orientation du discours moral, mais aussi et surtout celui de sa destination.

La deuxième partie de la définition du réalisme moral vise à rendre saillant le contraste entre celui-ci et les positions métaéthiques dites « constructivistes ». Ces dernières, défendues par des auteurs comme John Rawls, admettent que les discours moraux peuvent se hisser au-delà de l'expression de sentiments ou de préférences subjectives, et atteindre une forme d'objectivité, mais selon ces auteurs, celle-ci ne doit pas être comprise autrement que comme le résultat de procédures idéales de délibération. En morale comme dans d'autres domaines, le constructivisme dénie l'éventualité qu'une enquête parfaitement menée conduise, malgré les efforts mobilisés, à des conclusions erronées. Ainsi la vérité n'est, à le suivre, pas transcendante relativement aux preuves : si la procédure de délibération ou de réflexion morale a été conduite sans qu'aucune faille ne puisse être soupçonnée, alors il n'y a plus lieu d'émettre des doutes sur la vérité des résultats. Ces derniers sont donc construits par l'exigence de justification, forgés par la mise à l'épreuve des arguments, et ne tiennent leur vérité d'aucune autre source. En affirmant ceci, le constructivisme opère une subordination des questions ontologiques au registre épistémologique, un rabattement de ce qui est sur ce qui, parmi nos croyances, a été justifié de façon optimale. C'est pour éviter ce rabattement, et maintenir fermement la distinction entre la vérité et la justification – ce qui mobilise, nous le verrons, d'autres formes d'arguments –, que les réalistes insistent sur la seconde partie de leur définition¹.

Indiquons également que les deux parties de la définition du réalisme peuvent être synthétisées en se référant à l'alternative entre deux implications inverses, alternative qui a surgi à plusieurs reprises dans l'histoire de la philosophie. Platon demande dans son dialogue Euthyphron si une chose pieuse est pieuse parce qu'elle est conforme à la volonté des dieux, ou si elle est conforme à la volonté des dieux parce qu'elle est pieuse. Spinoza : « quand nous [désirons une chose], ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons » (Éthique, Livre III, Prop. IX, Scolie). Dans cette alternative (quelle que soit la forme spécifique qu'elle prenne), la position réaliste opte pour l'implication qui a comme point de départ la qualité d'un objet pris en lui-même (x est pieux, x est bon,...), et pour aboutissement la *détection*² de cette qualité par des agents. C'est ce que Crispin Wright appelle l'ordre de détermination de l'extension des prédicats (1992, pp. 108-139), qui, lorsqu'il est tel qu'indiqué ci-dessus, est un marqueur fort de la présence du réalisme pour un domaine de discours. On y retrouve en effet les deux points de notre définition : existence de faits et antécédence ou indépendance de ces faits vis-à-vis de leur appréhension par un enquête. C'est pourquoi le réalisme est aussi souvent défini en termes d'*indépendance* vis-à-vis des preuves, des raisons de croire, voire de l'esprit humain en général (*mind-independence*).

1 Comme l'écrit bien Antonio Valdecantos (1997, p. 108), « les réalistes éthiques pensent que quelqu'un peut se trouver dans des conditions non-améliorables pour déterminer ce qui est bon et pour savoir ce qui doit être fait, et, cependant, (...) se tromper entièrement ; et, à l'inverse, que quelqu'un peut raisonner de façon grossière et disparate sans cesser d'atteindre, malgré lui, la vraie notion du bien et du devoir » (traduit par mes soins).

2 Dans l'autre sens, il s'agirait d'une projection plutôt que d'une détection.

Mais cette dernière dénomination peut être trompeuse. En effet, si une telle sorte d'indépendance d'un domaine d'objets est concevable sans trop de peine, dès lors que l'on parvient à se le figurer comme subsistant même lorsque les hommes n'ont pas commerce avec lui (ce qui ne semble pas une tâche impossible pour, par exemple, des étoiles, des planètes lointaines, des réactions chimiques qui s'y produisent, etc.), une objection spontanée au réalisme moral pourrait, par contraste, consister à en pointer l'absurdité de départ, en soulignant que le domaine sur lequel il porte, la morale, ne saurait exister indépendamment des affaires humaines, puisqu'il en fait au contraire partie intégrante. Avec ce premier obstacle, voici l'occasion, d'une part, de préciser le type d'indépendance vis-à-vis de l'esprit dont il est question pour le réalisme moral, et, d'autre part, concernant la deuxième moitié de ce vocable, d'aborder la question d'une définition de ce domaine que l'on a jusqu'ici appelé « morale ».

Pour Brink (1989, p. 15), le genre d'indépendance dont il est question dans le réalisme n'est ni causal, parce que ceci exclurait la possibilité d'une posture réaliste à l'égard de tous les objets avec lesquels les humains interagissent (œuvres, paysages,...), ni métaphysique (ou indépendance de constitution), parce que selon lui, il faudrait que l'option réaliste soit aussi disponible dans des domaines comme la psychologie, dont les objets sont pourtant, par définition, constitués par l'esprit humain. En fait, l'indépendance à l'égard de l'esprit que revendique le réalisme n'est pas une absence complète d'esprit dans un domaine, mais l'absence d'entraînement de ce qui advient dans ce domaine (et qui peut inclure sentiments, actions délibérées, faits sociaux,...) par ce qui en est pensé, par la perspective adoptée pour l'élucider.

« Any first-order, substantive normative theory worth its salt will require attention to the mental states of agents in a variety of quite complex ways. But realism, being a view about the status of such normative theories, insists that the truth of any first-order normative standard is not a function of what anyone happens to think of it. » (Shafer-Landau, 2003, p. 15) ³

Que de la pensée intervienne parmi les objets dont traite une théorie ne rend donc pas nécessairement absurde la défense d'une position réaliste quant à cette théorie.

Par ailleurs, la présence d'actes ou d'états mentaux est-elle si indispensable que cela parmi les objets dont traitent les théories morales ? À suivre la distinction de Shafer-Landau entre faits moraux et principes moraux (p. 15, note 2), ces derniers, pour être en vigueur, ne requièrent pas l'*existence* d'intentions et de motivations, puisqu'ils s'expriment sous la clause d'une circonstancielle de condition : par exemple, l'éventuelle inexistence de maîtres-chanteurs dans le monde ne sera pas forcément un obstacle à l'élaboration de théories morales se prononçant sur des principes de forme homologues à « si quelqu'un pratiquait le chantage, ce serait un lâche ». En orientant la portée d'une théorie uniquement vers ce registre des principes, on pourrait concevoir une philosophie morale qui ne serait nullement tributaire de l'existence d'états mentaux, mais seulement de leur possibilité. Dès lors, il ne va pas de soi de dire que la morale ne saurait exister indépendamment des affaires humaines, et cela même pour une indépendance de type causal (cf. Kramer, 2009, p. 27). Reste que défendre le réalisme n'en demande pas tant, et qu'il suffit pour cela d'affirmer une indépendance de la réalité morale vis-à-vis des preuves (*evidence-independence*), ou encore des positions théoriques (*stance-independence*). Reste également qu'en prenant un exemple de principe moral, nous avons supposé chez notre lecteur une pré-compréhension implicite de ce qui relève de la morale pour y inclure le chantage et la lâcheté, ou encore, un peu plus haut, la bonté et la pitié.

Une définition de l'objet de la philosophie morale ?

La question de la définition de la philosophie morale par son objet est, le plus souvent,

³ M. Kramer (2009, pp. 25-26) exprime également cette idée avec une distinction similaire, entre l'indépendance à l'égard de l'esprit de type existentiel et celle de type observationnel (*existential and observational mind-independence*).

traitée par les méta-éthiciens de façon évasive ou délibérément peu précise. Brink suppose le terme compris par ses lecteurs, ce qui lui permet de formuler sa définition du réalisme moral comme une variante de réalisme, en qualifiant simplement de « morale » la réalité indépendante en question, sans en dire davantage, sinon par des exemples (avortement, redistribution économique, mensonge bienveillant,...). David Enoch (2011, pp. 1-2) précise que la morale est un sous-ensemble du registre de la normativité, définie elle-même comme « le versant devoir-être de la distinction être/devoir-être (*is-ought distinction*), le versant valeur de la distinction fait/valeur » ; et il prend acte du caractère controversé et vague de ces distinctions sans s'en formaliser, car elles sont selon lui opératoires au moins dans un grand nombre de cas, dont un lot d'exemples est ensuite égrené. Il ne prend pas non plus la peine de donner un critère distinctif de ce qui, au sein du registre normatif, est spécifiquement moral⁴. La même absence de définition nette se remarque dans l'ouvrage de Shafer-Landau, qui contraste avec le soin accordé à définir le réalisme.

Pour autant, ce laconisme est compréhensible si l'on prête attention au fait qu'une délimitation trop stricte entre ce qui relève de la morale et ce qui y est extérieur risque de laisser s'introduire, comme pré-supposés implicites des critères de définition, des réponses à diverses interrogations d'ordre métaéthique. Cela aurait pour fâcheuse conséquence de substituer, au travail d'argumentation en faveur d'une position, la seule stipulation, et ainsi de compromettre la controverse entre positions adverses, dès lors que celles-ci ne feraient plus que parler d'entités différentes. Par exemple, un philosophe anti-réaliste de type non-cognitivistique pourrait, dès l'abord, contester l'idée même de définir le discours moral par son objet, puisque selon lui il n'y a pas à proprement parler d'objet visé par ce discours ; et, de sa part, définir la morale à travers, disons, sa fonction perlocutoire de recommandation, reviendrait de façon similaire à soustraire sa position à l'exigence de justification. Pour éviter de précipiter les objections, ou de perdre d'emblée l'assentiment d'un lecteur qui ne serait pas encore convaincu de leurs thèses, les auteurs que nous avons étudiés en disent donc peu sur ce qui caractérise la morale en propre.

Est-il alors suffisant de dire de la morale qu'elle s'occupe de ce qui doit être, ou de ce qui a de la valeur, comme le fait Enoch, et d'en appeler à la compréhension intuitive qu'en a le lecteur, guidée par quelques exemples ? Pour prudemment étoffer ces considérations, ajoutons que la valeur et le devoir-être ne sont opposables, respectivement, au fait et à l'être, qu'en première approche ; en effet, le réalisme a précisément pour thèse l'existence de *faits* moraux et l'ancrage ontologique des valeurs dans *l'être*. Il s'agit de comprendre cette normativité (au sens large) de la morale comme ce qui fait d'elle une prise en charge du souci et de l'interrogation, présents chez la plupart, quant à la façon dont il faut mener sa vie : quels actes poser ou quelles habitudes prendre, quelles fins poursuivre ou quelles règles suivre, quelles priorités adopter, etc. De coutume, les tentatives de réponse à chacune de ces façons de poser le problème sont respectivement appelées : l'action bonne, les vertus, le bien, le juste (ou normativité au sens restreint, faisant porter la morale sur des *obligations*⁵), et le système moral – tout l'objectif d'une enquête morale étant de spécifier autant que possible le contenu de ces notions et les relations qu'elles entretiennent entre elles. Le discours moral se distingue des recherches sur les faits « tout court », ou en tout cas non-moraux, en ce que ceux-ci ne permettent pas de répondre à ce type d'interrogation – bien qu'ils puissent parfois la circonscrire (en intervenant par exemple à titre de prémisses « factuelles » dans un syllogisme pratique)⁶. Il ne va certes pas de soi que cette esquisse de distinction soit opératoire dans chaque

4 P. 86 : « the [characteristics] that serve to distinguish between the moral and the rest of the normative (...) [are] not a line worth worrying about ».

5 Pour une introduction de langue française à l'opposition, interne à la philosophie morale, entre valeurs et normes, cf. Ogien & Tappolet, 2009.

6 Le questionnement moral n'est donc pas non plus à confondre avec la morale parfois comprise comme un compte-rendu anthropologique des coutumes majoritaires en un lieu et à une époque (cf. Kramer, 2009, pp. 12-14). En effet, un tel compte-rendu ne contribuerait à répondre à la question « comment vivre ? » qu'à condition d'être assorti à une règle de conduite – par exemple, à la maxime cartésienne « obéir aux lois et coutumes de mon pays » (2000 (1637), p. 55).

cas ; c'est là son caractère vague, mentionné plus haut, et qui apparaît notamment lorsqu'on considère des concepts que Bernard Williams (1985) a qualifiés d'« épais », et qui sont difficiles à classer d'un côté ou de l'autre de la démarcation, tandis que les notions morales dites « fines » ne présentent pas cette difficulté de classement. Quant au caractère controversé de cette distinction, il est manifeste dans les critiques que lui a adressées H. Putnam dans des ouvrages tels que *Ethics without ontology* ou *The collapse of the fact/value dichotomy*.

En ce qui concerne les distinctions internes à ce registre de la normativité au sens large, Enoch a à notre sens raison d'écrire :

« The distinction within the normative between the moral and the non-moral seems to me to be shallow (= *superficielle, peu profonde*) compared to the distinction between the normative and the non-normative. » (2011, p. 86)

En effet, il n'est, à première vue, pas d'une importance centrale, *pour la question du réalisme*, qu'on s'occupe de distinguer, au sein du normatif : la philosophie morale de la philosophie politique, selon le critère de l'échelle d'ampleur, plutôt individuelle ou collective, de la question traitée ; ou la morale de l'éthique, selon le degré d'abstraction philosophique et de généralité du propos, plus élevé pour la seconde que pour la première⁷ ; ou encore les normes morales de celles d'un autre registre, juridiques, esthétiques, épistémiques,... (à supposer que ces dernières soient effectivement détachables des premières). Toutes ces distinctions, ainsi que la question des relations entre leurs termes, sont capitales pour traiter des problèmes normatifs substantiels, dits de premier ordre, mais ne s'avèrent plus aussi pertinentes lorsqu'il s'agit d'enquêter sur le statut du discours moral, sa portée ontologique et l'articulation à celle-ci des considérations épistémologiques, sémantiques, psychologiques.

2. Les arguments généraux à l'appui du réalisme moral

2.a. en faveur du cognitivisme

L'appel à la phénoménologie de la délibération morale

Un argument employé par les réalistes moraux, le plus souvent en premier lieu, pour étayer la part cognitiviste de leur thèse, consiste à brandir comme données certaines caractéristiques manifestes de l'activité de délibération morale, et à montrer la supériorité du cognitivisme, en termes de simplicité ou de cohérence, pour expliquer la présence de ces caractéristiques. Tout d'abord, la réflexion éthique fait couramment usage, de façon implicite ou explicite, de formes de raisonnement logique dont le critère de correction, la validité, est habituellement défini en termes de préservation de la vérité des prémisses vers la conclusion : *modus ponens*, *modus tollens*, syllogisme disjonctif, etc. Par exemple : « si j'étais oisif j'aurais tous les vices, et je n'ai pas tous les vices ; donc je ne suis pas oisif » (*modus tollens*), ou encore « on est bienfaisant par charité ou par justice, mais en fin de compte la charité n'est pas bienfaisante ; donc la bienfaisance doit être juste » (syllogisme disjonctif). Or si les affirmations morales ne visaient pas d'une certaine façon la vérité, comment pourrait-on comprendre le souci qui est présent, lorsqu'on les enchaîne les unes aux autres pour en produire de nouvelles, de respecter des règles logiques garantissant avant tout de ne pas laisser s'échapper le vrai ?⁸

7 Parfois ces deux termes sont également distingués parallèlement au couple téléologie/déontologie : l'éthique comme visée du bien d'une part, la morale comme respect de l'obligation d'autre part. (Ricoeur, 1990, p. 200 ; Kramer, 2009, p. 2)

8 Déjà auparavant, le philosophe danois Jørgen Jørgensen (1938) a défendu la nécessité de l'apophanticité des énoncés (c'est-à-dire de leur capacité à être vrais ou faux) comme préalable à leur agencement au moyen de

« On ne pourrait même pas faire de raisonnements valides, si on les faisait à partir de prémisses dont le contenu fût tel que nous ne pourrions pas considérer ces prémisses comme *assertant* quoi que ce soit » (Virvidakis, 1996, p. 31)

De manière plus générale, le problème dit de « Frege-Geach » consiste à se demander ce que peut bien signifier la composition de phrases complexes, notamment par l'application d'opérateurs logiques vérifonctionnels (négation, conjonction, implication matérielle,...) à partir de phrases plus simples supposées sans rapport avec la vérité, ni avec l'acte d'assertion. Et force est de constater qu'outre leur présence dans le contexte des raisonnements moraux, ces opérateurs sont constamment employés en morale pour exprimer, préciser, ou simplement examiner une position. █

Les réalistes mettent également de l'ardeur à souligner la forte prééminence du mode déclaratif (*declarative mood*) dans le langage moral, et indiquent la supériorité de leur position sur le non-cognitivism à ceci qu'elle ne nécessite pas de reformulations de ces phrases déclaratives pour en rendre compte et les comprendre. Au passage, ils isolent des exemples de phrases comme « la vertu mérite d'être récompensée » (Shafer-Landau, 2003, pp. 24-25) pour en exposer la simplicité d'analyse sous des hypothèses réalistes : cette proposition affirme l'existence de propriétés comme la vertu, le mérite, la rétribution, et sera dite vraie si ces entités s'agencent effectivement comme elle l'indique. Autre exemple, une affirmation morale comme « on ne peut être tenu responsable pour des actions dont on ne pouvait pas *savoir qu'elles étaient mauvaises* » (Brink, 1989, p. 25) est un indice, non seulement par sa forme, mais également par ce qu'elle signifie, de ce qu'il existe une adhésion au cognitivism dans la pratique courante de réflexion morale.

Une troisième caractéristique de la moralité du sens commun invoquée par les réalistes est l'existence d'une possibilité de se tromper et de corriger ses vues. Une déclaration comme celle de l'ambassadrice étasunienne à l'ONU M. Albright, qui, en 1996, concernant la mort de centaines de milliers d'enfants irakiens suite aux sanctions étasuniennes, affirma « c'est un choix très difficile, mais nous pensons que le prix en vaut la peine [*the price is worth it*] », s'est vu adresser de nombreuses contestations à la suite desquelles, en l'occurrence, son auteure a cessé de l'endosser, arguant d'un malentendu pour lui substituer une rectification. Le non-cognitivism a bien une façon de concevoir l'existence d'erreurs morales, mais en les définissant par un critère d'inconsistance pratique entre deux engagements moraux pris par une même personne⁹. On serait effectivement en peine de définir une erreur morale d'une autre manière avec des prémisses non-cognitivistes, puisque celles-ci ne conçoivent pas le discours moral comme contrôlé par autre chose que ses propres productions. Les tenants du réalisme n'ont pas manqué de souligner les nombreux problèmes suscités par cette approche. D'une part, il y a l'impossibilité qu'elle entraîne, de pointer l'existence d'une déclaration morale erronée *avant* que celle-ci n'ait été assortie d'une seconde, incompatible pratiquement : la confrontation ordinaire des arguments en morale indique au contraire que nombreux sont ceux qui ne sont pas aussi patients, et qui forment le projet d'identifier des erreurs morales préalablement, par d'autres moyens, voire indifféremment (si l'on admet l'existence de dilemmes moraux) à la mise en évidence d'une quelconque incapacité à agir conformément à deux engagements conjoints. D'autre part, une fois qu'a été pointée une inconsistance pratique, et en supposant qu'elle rende effectivement rédhibitoire au moins un de ses deux (ou plus nombreux) versants, le non-cognitivism n'offre aucune marche à suivre pour

raisonnements. Mais il en a tiré une conclusion inverse pour la morale : avec pour seconde prémisses l'absence d'apophanticté des énoncés qu'il appelle « impératifs » (et qui n'incluent pas les impératifs hypothétiques, traduisibles selon lui en énoncés descriptifs (section 2.3.1)), sa thèse est l'impossibilité pour ceux-ci d'intervenir dans des inférences logiques.

9 Par inconsistance pratique, on *n'entend donc pas* une contradiction logique entre deux propositions, dès lors que, comme l'écrit Werner (1983, p. 664), « [s]tatements which lack truth-value surely cannot contradict one another », mais plutôt une incapacité pour l'émetteur de satisfaire, par ses actes, à deux exigences morales qu'il a endossées verbalement, comme lorsque je promets A à quelqu'un et non-A à quelqu'un d'autre.

déterminer duquel il s'agit (Brink, 1989, p. 30 ; Shafer-Landau, 2003, p. 26) : ici encore, le modèle théorique est peu conforme à la tournure que prennent effectivement les controverses, lors desquelles il est rare qu'on se satisfasse de mettre en évidence les inconsistances, sans même tenter de prendre parti sur la manière de les dissiper. À l'existence d'une pratique argumentative en morale, visant notamment à débusquer des erreurs, le cognitivisme offre une explication plus directe : les énoncés moraux visent la vérité et manquent parfois leur cible, ce qui les rend perfectibles.

Portée et limites de l'invocation de la phénoménologie morale

L'argument pour le cognitivisme dont nous venons de restituer les grands traits a, rappelons-le, la structure suivante : pour prémisses, il y a tout d'abord certaines caractéristiques saillantes de l'activité morale courante (raisonnements, mode déclaratif, vigilance à l'égard des erreurs), ensuite la facilité à expliquer ces caractéristiques avec l'hypothèse cognitiviste, et pour conclusion l'idée que la position « par défaut » en méta-éthique devrait être cognitiviste, et n'être délaissée que si des bonnes raisons viennent par ailleurs supplanter cette concordance entre l'hypothèse et ce qu'elle explique. Brink précise ainsi :

« First, this thesis is not the transcendental thesis that moral inquiry is possible only on realist assumptions. Perhaps this is true, but my claim is somewhat more modest: It is that features of actual and possible moral inquiry are hard to understand on antirealist assumptions and much easier to understand on realist assumptions. » (1989, p. 24)

Dans sa forme, cet argument est tout à fait acceptable : si une hypothèse explique mieux que d'autres, par exemple plus simplement et parcimonieusement, un fait appartenant au domaine sur lequel elle porte, il y a lieu de la favoriser. Notons qu'il s'agit ici moins d'une preuve du cognitivisme (« ce n'est pas une thèse transcendantale ») que d'une confirmation empirique de ce à quoi il laisse s'attendre¹⁰.

En revanche, le constat dont se prévaut la première prémisse attire certaines réserves. Sans entrer dans des considérations sur la possibilité d'objectiver, par exemple par une démarche de type sociologique, la présence des caractéristiques retenues dans la « moralité du sens commun », rien n'empêche par contre de suspecter que cette présence soit tout à fait circonstancielle, et susceptible de se dissiper avec le temps, privant alors le cognitivisme de son support. Et le texte de Brink, au lieu de thématiser ce soupçon, le recouvre sous l'expression ambiguë « actual and *possible* moral inquiry » (nous soulignons). Faut-il comprendre ces enquêtes morales *possibles* comme celles qu'il sera(it) toujours possible de mener, même lorsqu'elles ne seront (seraient) plus majoritairement pratiquées, ou bien comme les seules enquêtes proprement morales envisageables ? La deuxième option va à l'encontre de l'intention exprimée Brink de ne pas faire un argument transcendantal. La première rend la prémisse trop peu exigeante, et mobilisable de façon tout à fait symétrique dans un argument de même structure en faveur du non-cognitivisme, qui arguerait qu'il est toujours possible,

10 Un argument transcendantal, qui partirait d'un fait de raison pour en dégager les conditions de possibilité, aurait certes l'avantage d'être plus définitif, et pourrait de cette façon constituer une preuve recevable du *cognitivisme*, mais on peut émettre des doutes sur la pertinence de sa mobilisation à l'appui du *réalisme*. Dès lors que, selon ce dernier, les qualités d'une enquête ne suffisent pas à déterminer la vérité de son résultat, comment des considérations sur la manière d'argumenter en morale permettraient-elle de conclure quoi que ce soit dans le registre ontologique ? Nous aurons l'occasion de revenir sur ces doutes lors de notre examen de l'argument de l'« indispensabilité métanormative » proposé par D. Enoch.

NB : Bien que l'extrait cité fasse plutôt usage de l'opposition réalisme/anti-réalisme que de celle entre cognitivisme et non-cognitivisme, nous n'en retenons ici que ses conclusions pour le cognitivisme. En effet, la partie de l'argumentation de Brink appuyant la deuxième partie de la thèse réaliste (indépendance de la vérité relativement aux preuves), ne fait pas aussi directement appel à la façon manifeste dont se déroule la réflexion morale.

peu importe que cela soit minoritaire, de pratiquer la délibération morale d'une manière qui confirme plutôt les thèses expressivistes ou prescriptivistes ; par exemple, pratiquer la délibération en employant explicitement ce qui ne sont à ce jour que des reformulations philosophiques d'un langage principalement déclaratif. Plutôt que d'étendre de la sorte la première prémisse de l'argument à des spéculations sur ce que pourrait être, sur les formes que pourrait prendre une enquête morale, il serait à notre sens plus avisé de restreindre cette prémisse au registre de l'actuel, afin d'en maintenir le statut et la force de confirmation de l'hypothèse cognitiviste.

Une autre critique a été adressée par Gunnar Björnsson (2012) à cet argument en faveur du cognitivisme, et plus particulièrement à sa deuxième prémisse. Concédaient de bon gré la première prémisse, l'auteur conteste en revanche l'idée que le cognitivisme en fournisse une meilleure explication que le non-cognitivisme ou qu'une théorie de l'erreur. Le manque de détails de cette explication – « les gens sont vigilants à l'égard des erreurs parce qu'il leur arrive de faire des erreurs » ; « ils se comportent comme s'il y avait un objet à leurs discussions parce qu'il y a effectivement un objet à connaître » ; etc. – est présenté par lui, non comme un gage de simplicité, mais comme la marque insatisfaisante d'une précipitation à conclure au cognitivisme, précipitation qui a pour effet d'éluder une question importante : avant tout, les participants à une argumentation morale parlent-ils bien tous de la même chose ?

« The apparent plausibility of premise (2) (...) relies on the assumption that such features have the same basic explanation in the moral domain as they have in paradigmatically objective domains. However, deep and widespread moral disagreement, or more correctly the *appearance* of such disagreement, strongly indicates that the explanations would have to be different : it is unclear why we would take parties of such moral disagreement to be concerned with a univocal cognitive content. » (p. 368)

Si la première prémisse de l'argument est concédée, elle n'en reste pas moins, aux yeux de l'auteur, une esquisse partielle, incomplète, du tableau phénoménologique des délibérations morales. En n'y incluant pas l'existence, ou tout au moins l'*apparence* de désaccords « profonds et répandus », les réalistes livrent avec ce tableau une confirmation hâtive de leur explication (*vindication*) cognitiviste, en supposant comme acquise, pour en fin de compte ne faire qu'instiller, l'idée qu'il y a un souci de connaître *partagé*, une univocité des concepts débattus¹¹. Une section de notre travail est consacrée spécifiquement à l'argument du désaccord, sous ses nombreuses formes, ainsi qu'aux diverses stratégies de réponse élaborées par les réalistes pour en surmonter la difficulté. Nous entrerons donc dans le détail de ce problème le temps venu. Ici, toutefois, les désaccords ne sont pas mobilisés à titre de réfutation directe du réalisme, mais en vue de neutraliser la présomption favorable qui vise à faire de lui (du moins de sa part cognitiviste) une position méta-éthique par défaut. Les apparences vont donc, selon l'auteur, à l'encontre de l'univocité supposée par le réalisme. Que l'on opte pour une théorie critériale ou causale de la référence – celle-ci étant conçue respectivement comme une identification des critères fondamentaux propres à une notion, ou comme l'opération de traçage d'une entité par l'emploi de plus en plus raffiné du terme la dénotant – les variations des vues, profondes au point de porter sur la signification même des concepts moraux, se mettent en travers de toute position qui souhaiterait établir l'existence d'un référent commun et unique à chacun des termes employés pour mener les enquêtes. En témoignent, à titre d'exemples, les divergences portant sur le genre de contrôle de ses actes nécessaire à l'usage de la notion de responsabilité, l'extension de concepts comme l'innocence, le manque de respect, etc.

Bien que cet argument, baptisé par son auteur argument « de l'univocité fuyante » (*elusive univocality*), tire avantage à bon droit de l'apparente incompatibilité entre larges divergences de

11 C'est ce qu'il appelle « absolutisme », et définit comme suit : « For any two individuals A and B and any object X, if A thinks that X is F and B thinks that X is F, then A's thought is true or correct (false or incorrect) if and only if B's thought is. Moreover, if A thinks that X is F and B thinks that X is not F, then if A's thought is true or correct, B's thought is false or incorrect (and vice versa). » (p. 369)

vues et univocité du discours, et de l'improbabilité de la seconde en présence des premières, il ne va pas pour autant de soi que ces divergences, comprises comme des *résultats* (fussent-ils provisoires, voire absents) d'une enquête, soient pertinentes et doivent intervenir pour compléter le tableau qui en décrit le *déroulement*. Certes, de l'obtention d'un consensus sincère, on sera plus enclin à conclure, rétroactivement, que la démarche qui y a abouti satisfaisait la condition d'univocité (à supposer qu'on parvienne à écarter les soupçons de quiproquos, toujours possibles) :

« Where there is interpersonal and intertemporal coincidence in judgment or in the use of a certain term across a variety of cases, we might have reason to think that people have similar enough criteria of application » (p. 379).

Mais de l'absence d'accord, la conclusion à tirer n'est pas nécessairement la plurivocité des termes, ni l'idiosyncrasie des locuteurs – ce serait faire une mauvaise contraposée. Une telle absence peut s'expliquer par de nombreux autres facteurs, à propos desquels les philosophes réalistes ne tarissent généralement pas. Notre réponse à l'argument de l'univocité fuyante tient donc en deux considérations : 1) l'explication cognitive des caractéristiques des recherches morales ordinaires ne doit être complétée, et par là rendue tributaire de ce que les réalistes ont à dire sur les désaccords, que s'il est vrai qu'elle porte aussi sur les résultats de ces enquêtes, et pas seulement sur la manière dont elles sont menées 2) même dans ce cas, si ces résultats semblent parfois suffisants, ils ne sont pas nécessaires pour conclure à l'univocité des concepts échangés ; ainsi, écarter cette univocité sur la seule base des désaccords est, à notre sens, au moins aussi précipité que de la tenir d'emblée pour acquise¹². Reste que la question de l'univocité mérite d'être posée, sinon dans le cadre présent, en tout cas pour elle-même, ce qui fera l'objet du chapitre de ce travail portant sur les problèmes méta-éthiques d'ordre sémantique.

L'irréductibilité du normatif

Un second argument en faveur du cognitivisme affirme que sans celui-ci, on ne pourrait maintenir le registre normatif dans sa spécificité, qui, pour rappel, tient à sa vocation première de répondre à la question « que faire » ? Parce qu'il exclut que des jugements moraux puissent être rendus vrais ou faux par quelque réalité que ce soit, le non-cognitivist ne s'envisage, pour cette question, qu'un seul type de réponse : une prévision du déroulé des actions possibles, accompagné, pour chacune, des attitudes (sentiments, disposition à recommander,...), favorables ou insatisfaites, qui en découleraient chez l'agent qui s'interroge. Mais pour les réalistes, offrir cet aperçu en guise de réponse, c'est répondre à côté de la question, ou, au mieux, en aval de celle-ci. Qu'il suffise de penser aux situations où, demandant un conseil à quelqu'un sur ce que nous devrions faire, tout ce que nous recevons à cet effet est une constatation de la forme suivante : « en faisant ceci, tu satisferas tes désirs de *x*, dont l'intensité est telle ou telle, et en faisant cela, tes désirs de *y*, d'intensité moindre (ou égale, ou supérieure), etc. »¹³ De telles élucidations psychologiques, aussi informatives soient-elles, ne contribuent à orienter l'action que dans les cas où les délibérants tiennent déjà pour acquis que la ligne de conduite à adopter est fonction de l'intensité (ou de

12 Suggérons d'ailleurs que, loin de la compromettre automatiquement, les désaccords peuvent constituer, dans une certaine mesure, un indice *en faveur* de l'univocité, à partir du raisonnement suivant : à l'exception des cas où elle est inconsciente, lorsqu'il y a plurivocité des termes, les locuteurs n'aboutissent pas à des *désaccords* dans leurs controverses, mais plutôt au constat qu'ils se parlent l'un par-dessus l'autre ; or les locuteurs aboutissent à des désaccords ; donc, ou bien la plurivocité est inconsciente, ou bien il y a univocité. Cf., dans un sens similaire, Shafer-Landau, 2003, p. 27 :

« Were they convinced that there was no truth of the matter, most interlocutors would see their continued disagreement as pointless; as pointless as, say, entering an intractable debate about whether red or orange was really the most beautiful colour. »

13 Nous employons ici le terme « désir » comme un générique pour regrouper les attitudes favorables, ou « pro-attitudes », que le non-cognitivism, dans ses différentes variantes, tient pour constitutives de la démarche morale.

quelque autre caractéristique retenue) des désirs, et n'ont dès lors plus qu'à identifier celle-ci – c'est-à-dire dans les cas où, précisément, le registre normatif relève de l'affaire classée. Or, il ne va pas de soi que ce qu'il faille faire soit d'accomplir telle sous-classe de ses désirs (par exemple les plus vifs, ou l'ensemble des compossibles le plus large) ; et c'est ceci avant tout que l'enquête (ici, la requête), si elle est spécifiquement morale, cherchera à établir ou à écarter. Comment une approche non-cognitiviste y parviendrait-elle ? De par les ressources qui sont à sa disposition, à savoir des descriptions d'actes et de nos attitudes à leur égard, difficilement :

« We may be puzzled not about whether we would respond in a certain way, but whether it would be fitting or appropriate to do so. For expressivists, the answer to that question (...) must be rendered in terms of our other attitudes. But how is the answer to be delivered ? Any response will invoke a normative constraint on attitude formation—it will tell us how our other attitudes ought to be used in shaping the ones under scrutiny. For if it only tells us how our attitudes actually influence other attitudes, then it isn't answering our question. We want to know whether the influence exerted is legitimate. » (Shafer-Landau, 2003, p. 28)

Et l'auteur d'ajouter un peu plus loin : « We aren't seeking an aetiology of the want, but a justification of it. »¹⁴ (p.29)

Le non-cognitivism manque donc des ressources adéquates pour fournir autre chose qu'une étiole, élaborée au moyen de descriptions, qui, aussi loin qu'on les fasse remonter (par exemple en expliquant des désirs particuliers par un désir plus général qui les motive), ne sont pas en mesure de remplir l'office qui définit en propre la morale. Selon ses termes, le non-cognitivism attribue bien une certaine réalité à des faits « moraux », qui n'est autre que celle attribuable aux entités dont traitent la psychologie et/ou la philosophie de l'esprit. Ce que l'argument présente conteste, c'est que de telles entités détiennent la seule caractéristique qui a été retenue comme définitoire de la morale. Mais quelle est la portée de cette contestation ? S'agit-il d'attester que, dans de nombreux cas, bien que relativement assurés de nos désirs, de leur direction, de leur teneur, voire de leur origine, nous ne trouvons ces informations d'aucune pertinence dans nos interrogations morales ? Ou bien le geste argumentatif fait-il ici un pas de plus, en déniaut *par principe* cette pertinence aux éléments de la volition ? Dans cette seconde éventualité, ne risque-t-il pas de consister en une pétition de principe, en faisant de la morale une question à laquelle, par définition, seules des propositions orientées vers le vrai peuvent répondre ?¹⁵ Si les non-cognitivistes font une erreur conceptuelle en envisageant que des pro-attitudes puissent répondre aux questions morales, dans ce cas, n'a-t-on pas surchargé le concept de morale au point d'exclure par avance les positions non-cognitivistes ?

Plus problématique encore, est que l'extrait cité nous semble confondre – ou en tout cas laisser planer une confusion, notamment avec l'expression « *in terms of* », entre – deux angles par lesquels un non-cognitiviste est susceptible d'aborder une question morale : à l'intérieur de la moralité elle-même, comme une question de premier ordre, et de l'extérieur, comme un objet d'étude. La description d'un désir est pertinente à partir de ce deuxième angle, mais un non-cognitiviste « en situation » ne répondra sans doute pas à une question morale par des descriptions ; il offrira moins un compte-rendu psychologique ou linguistique qu'une *performance* de ce désir. Il serait alors déplacé de reprocher aux non-cognitivistes de ne pas répondre aux questions morales lorsqu'ils font de la méta-éthique, puisque ce ne sont pas les mêmes questions, et que les philosophes réalistes fournissent eux aussi des étioles lorsqu'ils se placent sur le terrain la méta-éthique. Dans l'optique non-cognitiviste, demander un conseil, mettre sur la table une question morale, ne revient pas à prendre cette question comme l'occasion d'une élucidation, mais à exposer ses attitudes hésitantes à l'influence d'autres attitudes, peu importe que cela passe par des mots, des intonations, des regards ou quelque autre geste. Ainsi, le problème qui nous occupe se reprecise, et

14 Cf. la distinction, mentionnée en note 6, entre les acceptions normative et anthropologique du terme « moral » .

15 On aurait alors un geste comparable au propos de Hare suivant (1952, p. 46) : « A statement, however loosely it is bound to the facts, cannot answer a question of the form 'What shall I do?' ; only a command can do this. »

consiste à savoir s'il y a des raisons d'admettre, ou d'exclure, que l'objectif poursuivi en morale (appelé, selon les termes cités ci-dessus, *légitimité* ou *justification*) prenne effectivement la forme de ce commerce des désirs, de cet entrechoquement des attitudes.

En guise de raisons de nier cette thèse, Shafer-Landau qualifie d'arbitraires les sources, ainsi que, par propagation, l'entièreté des résultats d'une telle démarche : des désirs particuliers peuvent certes être justifiés par des désirs plus généraux, mais en fin de remontée, on aboutit à un « je veux » (ou un « nous voulons » s'il s'agit du désir d'un groupe) sans fondement, qui laisse apparaître le caractère flottant de toute la chaîne.

« The arbitrariness isn't problematic because recognition of it will sap one's energy or cripple one's determination. It is problematic because it infects all justificatory efforts. If our evaluative attitudes rely for their justification on attitudes which themselves lack justification, then the whole network is corrupt. » (p. 29)

À nouveau, quelques nuances sont à émettre. Premièrement, qu'une chaîne de justifications repose sur des postulats ou axiomes a bien pour effet de la suspendre à l'admission ou à la future justification éventuelle de ses points de départ. Mais tous les efforts de justification n'en sont pas rendus vains pour autant, s'ils permettent au moins d'établir fermement les liens entre chacune des mailles de la chaîne – et, a contrario, de pointer le seul type d'erreur morale concevable pour un non-cognitiviste : l'inconsistance pratique. L'auteur concéderait sans doute ce point, à condition qu'il y ait un espoir de trouver un fondement initial ; dès lors qu'en terrain non-cognitiviste, la seule instance disponible pour ce rôle est un désir « brut » (p. 29), inévitablement arbitraire, les tentatives mêmes de consolider une position morale sur cette base sont ultimement vouées à l'échec. Vient alors une seconde réserve, plus fondamentale : est-il problématique pour une position morale d'être en dernière instance injustifiée ? Répondre à la question « que faire ? », fût-ce par l'expression d'un désir, requiert-il de donner des raisons pour appuyer sa réponse ? Un non-cognitiviste pourrait fort bien refuser ce critère de réussite à répondre comme encore trop théorique, et lui substituer celui de la simple communication de ses endossements, ou encore celui de la sensibilisation, de l'habileté à rallier d'autres désirs au sien, peu importe qu'un tel ralliement s'obtienne par les voies de l'argumentation ou de la vigueur persuasive. Reste qu'à sacrifier l'exigence de justification, on circonscrit le domaine de la morale à celui d'un échange d'influences fluctuant, résultant d'une distribution contingente des approbations et de leurs intensités, ce qui, sans être contradictoire, est assez éloigné de ce que laisse attendre l'existence même d'une *interrogation*¹⁶ morale, à savoir : une certaine stabilité, mieux, un caractère déterminé de l'objet recherché, qui ne soit pas redevable de l'obstination des candidats à y répondre. En se posant la question de l'orientation pratique à donner à nos existences, nous cherchons un cap plutôt que (et traversant) les caprices des circonstances.

Outre l'arbitraire de ces désirs que le non-cognitivisme admet seuls au titre de positions morales initiales, Shafer-Landau évoque la difficulté de définir ceux-ci, sans supposer au préalable une notion de normativité qui déborde le simple fait psychologique/linguistique. En effet, l'adjectif « favorable » lui-même (ou le préfixe « pro- ») est difficilement définissable de façon satisfaisante en ne mobilisant que des termes descriptifs :

« To say that someone ought to Φ is to express a favourable attitude to Φ -ing. But 'favourable' is itself a normative notion. The challenge is to unpack it without the use of normative concepts. This may be impossible. » (2003, p. 34)

Pour rendre cette idée sensible, l'auteur effectue l'examen d'une tentative reconnue de définition du désir en termes de direction de l'ajustement, proposée par M. Smith (1994), selon laquelle un désir est une attitude qui tend à persister en l'absence d'une perception de ce sur quoi il porte (et à

¹⁶ Interrogation que nous distinguerions en français d'une demande, pour tenter de traduire la distinction anglaise (et présente dans d'autres langues germaniques) entre « to ask » et « to ask for ».

disparaître en présence de cette perception), par contraste avec les croyances qui, dans les mêmes conditions, tendent à se dissiper (respectivement à se maintenir). Cette définition est contestée en invoquant des contre-exemples de cas où les croyances d'un individu sont spontanément maintenues en dépit d'indices forts manifestant l'absence de leur objet : « je persiste à croire que... », et où ses désirs se dissipent malgré la non-réalisation de leur cible : « j'abandonne l'idée de... ». Que ces exemples soient relativement peu fréquents n'enlève rien au manque d'exactitude des critères de définition proposés, qui ne sont remplis par les désirs et croyances que majoritairement, dans l'ensemble, et pas universellement. Une telle inexactitude trouve sa source, pour Shafer-Landau, dans la restriction de la définition au registre descriptif – on fait le constat que, dans telles circonstances, souvent ceci persiste, cela disparaît,... –, parce qu'en levant cette restriction, en y introduisant une dimension normative, les contre-exemples sont immédiatement réintégrés :

« A belief that p is an attitude that *ought not* to persist after a non-discounted perception that not-p ; a desire that p is an attitude that is not necessarily such that it *ought* to extinguish upon such a perception. » (p. 35)

La définition obtenue au moyen de cet amendement s'applique en effet aussi bien au cas des croyances réfractaires aux perceptions – qu'elles se maintiennent ou non importe moins que leur caractéristique d'être *tenues* de se dissiper face aux indices contradictoires – qu'au cas des désirs abandonnés avant réalisation – puisqu'à leur tour, ce qui les définit n'est pas tant leur longévité dans certaines circonstances que *l'autorisation* qu'ils comportent d'être prolongés jusqu'à être satisfaits.

Mais en substituant ainsi une exigence normative à une disposition factuelle (une « tendance »), n'inclut-on pas, dans l'extension des termes ainsi définis, davantage que ce qui doit être retenu ? Autrement dit, si les critères avancés semblent bien rétablis comme nécessaires, sont-ils également suffisants pour donner une définition spécifique aux désirs et aux croyances ? N'y a-t-il pas d'autres types d'attitudes – espoir, velléité, impassibilité... ; conviction, opinion, ... – qui satisfont tout autant ces nouveaux critères ? Pour apaiser cette crainte, gardons à l'esprit que lorsque les philosophes anglo-saxons distinguent les désirs et les croyances, il s'agit là d'une paire de rubriques très générales, servant à délimiter deux genres d'attitudes plutôt que deux espèces, et cela avec en ligne de mire la question de la direction de l'ajustement entre attitude et état du monde. On inclura ainsi les exemples évoqués à l'instant parmi les désirs, ou parmi les croyances, en tant que variantes plus spécifiques de ces catégories.

La modification rend donc notre définition plus appropriée ; est-elle pour autant la seule à détenir cette vertu, comme en conclut ensuite précipitamment l'auteur : « [t]hese attitudes can be understood *only* by invoking normative notions » (p. 36, nous soulignons) ? Pour le savoir, il faudrait s'assurer qu'*aucune* autre définition non-normative des désirs ne fait l'affaire, ce qui est une tâche trop ample pour être menée ici. Donnons-en tout de même un aperçu en considérant quelques autres critères de définition descriptifs possibles. Définir un désir de p comme une disposition à faire advenir p ne permet pas de rendre compte des cas où le « p » en question est hors de portée causale des actions disponibles pour le désirant (« si seulement je pouvais remonter dans le temps »), ni des éventuelles situations de faiblesse de la volonté, où, en présence d'une opportunité de réaliser un désir, on ne la saisit pas. Définir un désir de p comme une tendance à se réjouir lorsque p advient (et qu'on en prend connaissance) est mis en défaut par les cas dans lesquels, une fois que notre désir est satisfait, la nostalgie domine notre humeur – voire la déception, par exemple quand nos attentes s'avèrent rétrospectivement avoir été exagérées¹⁷ –, ou encore par les cas

17 Songeons aussi aux fragments de Pascal sur le divertissement, ou bien à cette considération de Lacan : « on est toujours blousé. Même quand on fait quelque chose qui réussit, ce n'est justement pas ce qu'on voulait. Il n'y a rien de plus déçu qu'un monsieur qui arrive soi-disant au comble de ses vœux » (Jacques LACAN, *Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 95).

Notons également qu'il n'est pas certain que l'on puisse définir la réjouissance sans mobiliser de notion normative, sans qualifier l'humeur qui en résulte, la joie, de façon évaluative, comme une humeur attractive, souhaitable,

d'athymie. En attendant que d'autres tentatives plus convaincantes que celles-ci se présentent, voilà qui confirme sommairement que le recours à une dimension normative est incontournable. La conclusion de cet argument est donc la suivante : tant qu'aucune définition descriptive satisfaisante n'est émise, le projet non-cognitivistique de réduire, par identification, le domaine normatif à un ensemble d'attitudes, linguistiques ou psychologiques, échoue à rendre compte de ce qu'est ce domaine, puisqu'il en suppose une connaissance préalable. En un mot, la définition non-cognitivistique de l'activité morale est circulaire.

Au cours de ce paragraphe, nous avons examiné trois raisons de ne pas opérer le geste de réduction du registre normatif à celui d'un commerce des attitudes favorables. Nous avons vu que la première d'entre elles, énonçant que le non-cognitivism répond à côté de l'interrogation morale, a deux défauts : elle manque elle-même sa cible en s'adressant davantage au non-cognitivistique méta-éthicien qu'à l'éthicien, et risque d'être une pétition de principe dans la mesure où son rejet a une teneur a priori. N'est à garder, de ce premier reproche, que le constat peu pertinent que dans de nombreuses situations, identifier ses désirs n'est pas d'une aide décisive pour établir une orientation morale. Demeurent donc deux griefs plus porteurs : l'arbitraire des désirs initiaux compromettant toute l'entreprise de justification, et leur définition soit défailante soit circulaire.

Une conséquence du non-cognitivism : le relativisme

Une troisième raison de défendre la position cognitivistique tient à ce qu'y renoncer entraîne le relativisme, c'est-à-dire l'inexistence de standards universels capables de justifier une proposition morale. Nous avons vu, lors du paragraphe précédent, qu'un non-cognitivistique pouvait toujours prendre son parti de l'arbitraire des désirs initiaux, en renonçant tout bonnement à l'exigence de justification, mais qu'il le ferait alors au prix de n'accorder au discours moral qu'un statut de doublure, de simple écho des préférences et des déterminations à agir existantes, plutôt que celui d'une véritable interrogation à leur propos. Un problème distinct est que, à supposer que le non-cognitivistique n'aille pas si loin, mais maintienne une place pour la justification, il ne pourrait trouver de critère pour cette dernière que de façon éparpillée, dans une multiplicité d'instances particulières.

« After all, the standard will be a normative one, and so, per expressivism, can't really be true, can be, in fact, only an expression of the particular non-cognitivist's attitudes. Why must everyone accept such strictures? But if no one person may set the standard, then either there are no standards (and so no justification of any evaluative attitudes), or everyone gets to set the standards (in which case we have relativism), or there is a standard fixed independently of anyone's attitudes about what the standard should be (in which case we have realism). » (Shafer-Landau, 2003, pp. 30-31)

Dès lors que le non-cognitivism veut conserver une exigence minimale de justification en continuant à nier le réalisme, il y a autant de systèmes de justification que de perspectives morales différentes.

Cette conséquence relativiste est inévitable pour le non-cognitivistique, mais elle ne lui est pas spécifique, puisqu'elle découle également des positions cognitivistiques qui, telles celles de Blackburn (1998) et de Timmons (1999), définissent la vérité visée en morale de façon déflationniste, comme l'expression d'une approbation individuelle, ou encore comme une appropriation d'un discours mentionné (vérité disquotative). En opérant ainsi une déflation de la notion de vérité, l'objectif de ces auteurs est de prendre acte de l'argument invoquant les caractéristiques objectivistes de la pratique morale ordinaire, sans avoir à affirmer l'existence de plus d'entités que ne le fait le non-cognitivistique, dont ils considèrent la parcimonie ontologique comme un atout. Le problème qui surgit rapidement pour cette thèse, est qu'à ne considérer la vérité que comme un autre nom pour la déclamation de ses attitudes favorables, on ne conserve pas que les atouts du non-cognitivism :

bonne, etc.

puisque l'activité d'attribution du vrai a strictement la même structure que celle de l'attribution non-cognitivistique de la bonté, rien d'existant ne remplit l'office de source de la vérité, sinon les décisions, découlant de perspectives morales variées, d'endosser ou de ne pas endosser une proposition. Et cela conduit, derechef, soit à l'absence complète de justification pour ces décisions, soit au relativisme face à leur pluralité.

Pour que cet argument soit complet, il reste à montrer que le relativisme est une conséquence disqualifiante pour les thèses qui y conduisent. Pour Shafer-Landau, c'est à nouveau la pratique morale ordinaire qui est convoquée à cet effet : à le suivre, rien dans cette pratique ne manifeste, même implicitement, une indexation de nos affirmations morales courantes à une perspective délimitée (p. 31) ; pensons une fois encore au fait que la recherche d'erreurs morales ne se limite pas à un dépistage des inconsistances internes à une biographie, une pensée morale, une institution particulières – ce qui, quand bien même, supposerait *aussi* un critère de consistance transversal par rapport à ces localisations. L'idée que le discours moral se meut d'emblée dans l'élément de l'universel est même confirmée par le prescriptiviste Hare (1952, ch. 4) :

« to choose effects *because* they are such and such is to begin to act on a principle that such and such effects are to be chosen » (p. 59) ; « all decisions except those, if any, that are completely arbitrary are to some extent decisions of principle » (p. 65).

Une autre façon de contester les thèses menant au relativisme consiste à montrer l'incompatibilité de celui-ci avec des intuitions morales de premier-ordre ; nous exposerons cet argument, proposé par D. Enoch, d'ici peu, et en ferons l'occasion d'un questionnement des rapports entre éthique et méta-éthique.

Dans un cadre non-cognitivistique, à supposer qu'il y ait de quoi justifier les affirmations morales, cela se ferait selon une prolifération de perspectives parmi lesquelles rien ne pousserait à choisir. Le cognitivism déflationniste a la même conséquence. Mais qu'en est-il du cognitivism de type constructiviste en général ? Celui-ci n'affirme pas que « everyone gets to set the standards », mais plutôt que la coordination et la délibération, pratiquées de façons optimales, mènent à élaborer un standard détenteur d'objectivité. Qu'ont à avancer les réalistes moraux pour affirmer, contre cette idée, la seconde partie de leur thèse ?

Bibliographie

- Elizabeth ANSCOMBE, *Intention*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1957.
- Alfred Jules AYER, *Language, Truth, and Logic*, New York, Dover Publications, 1952.
- Gunnar BJÖRNSSON, « Do 'objectivist' features of moral discourse and thinking support moral objectivism? », in *Journal of Ethics* (16), 2012, pp. 367-393.
- Simon BLACKBURN, *Ruling Passions*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- David Owen BRINK, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- David ENOCH, *Taking Morality Seriously. A defence of robust realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Richard HARE, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Matthew H. KRAMER, *Moral Realism as a Moral Doctrine*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009.
- John MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London, Penguin Books, 1977.
- Ruwen OGIEN, Christine TAPPOLET, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Hermann, 2009.
- Hilary PUTNAM, *Ethics without ontology*, Cambridge (Massachusetts)/London, Harvard University Press, 2004.
- Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Michael SMITH, *The moral problem*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.
- Russ SHAFER-LANDAU, *Moral Realism : A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Isabelle THOMAS-FOGIEL, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015.
- Mark TIMMONS, *Morality without Foundations*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Antonio VALDECANTOS, « Realismo ético y experiencia moral », in *Isegoría* (17), Madrid, 1997, pp. 107-125.
- Stélios VIRVIDAKIS, *La robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1996.
- Richard Werner, « Ethical Realism », in *Ethics*, Vol. 93, No. 4, 1983, pp. 653-679.
- Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.
- Crispin WRIGHT, *Truth and Objectivity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.