



Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

13-1 | 2009

Varia

Le réalisme moral analogique de Richard Boyd : enjeux, portée, limites

Jérôme Ravat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/77>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.77](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.77)

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2009

Pagination : 13-41

ISBN : 978-2-84174-490-9

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Jérôme Ravat, « Le réalisme moral analogique de Richard Boyd : enjeux, portée, limites », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 13-1 | 2009, mis en ligne le 01 avril 2012, consulté le 21 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/77> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.77>

Tous droits réservés

Le réalisme moral analogique de Richard Boyd : enjeux, portée, limites

Jérôme Ravat

Université Paris IV - La Sorbonne

Résumé : Cet article constitue une analyse critique de l'analogie établie par Richard Boyd entre le réalisme scientifique et le réalisme moral. Selon Boyd, l'évolution des théories et des pratiques morales est étroitement analogue à l'évolution de la connaissance scientifique, car dans les deux cas la connaissance est guidée par une réalité indépendante progressivement découverte.

Dans cet article, nous rejetons cette analogie, en raison des multiples dissemblances entre connaissance morale et connaissance scientifique. Nous nous efforcerons de cerner les spécificités de la connaissance morale, à partir de travaux empiriques dans le champ interdisciplinaire de la naturalisation de l'éthique (anthropologie cognitive, psychologie expérimentale, psychologie morale...). Nous défendrons ainsi l'idée selon laquelle les propriétés morales ne sont pas *découvertes* mais *projetées*.

Abstract: This paper aims at criticizing the analogy established by Richard N. Boyd between moral realism and scientific realism. According to Boyd's view, the evolution of moral theories is closely analogous to the evolution of scientific research. In both cases, knowledge is guided by an independent reality progressively discovered.

In this paper, I contend that Boyd's analogy is misleading, because moral knowledge differs from scientific methodology in many aspects. I will attempt to characterize moral knowledge by highlighting some of its key features. To this extent, I will refer among other things to empirical findings in the field of naturalized ethics (cognitive anthropology, experimental psychology, moral psychology) to defend the view that moral properties are not *discovered* but *projected*.

Introduction : du réalisme scientifique au réalisme moral

« Je considère l'analogie entre le développement de la connaissance scientifique et celui de la connaissance morale comme étant tout à fait exacte »

écrit Richard Boyd dans “How to be a Moral Realist¹” [Boyd 1988, 218] Dans cet article, qui eut en son temps un retentissement certain, aussi bien dans le champ de la philosophie morale que dans celui de la philosophie des sciences, Boyd revendique l’existence d’un parallélisme étroit entre progrès scientifique et progrès moral. Comme l’indique en effet la citation précédente, il n’existe pas pour Boyd de différence méthodologique fondamentale entre ces deux domaines : dans les deux cas, il s’agit bien de découvrir un ensemble de propriétés, de relations, d’entités et de processus qui préexistent à la connaissance que nous en prenons. Connu comme un des plus éminents défenseurs du réalisme scientifique, Boyd entreprend donc de défendre sur des bases similaires un réalisme moral de type naturaliste.

Dans le cadre de cet article, nous nous efforcerons de développer une critique de cette analogie, en mettant en exergue, à partir de travaux empiriques se rattachant à la naturalisation de l’éthique, les nombreux points de divergence entre connaissance scientifique et connaissance morale. Il nous semble en effet que si la défense du réalisme scientifique demeure tout à fait valide (par delà les critiques instrumentalistes, positivistes, ou postmodernes) elle n’a pas pour corollaire immédiat, contrairement à ce qu’affirme Boyd, une défense similaire du réalisme moral. Nous tenterons pour cela de mettre en lumière les causes de l’asymétrie entre développement des connaissances scientifiques et développement de la connaissance morale, tant en ce qui concerne la méthodologie utilisée par l’une ou par l’autre, le sens de la notion d’objectivité, ou encore l’importance revêtu par les désaccords. Nous tenterons enfin, en prenant essentiellement appui sur des données empiriques récentes relatives au champ de la psychologie morale, de proposer une alternative plausible à l’épistémologie morale de Boyd.

La position que nous soutiendrons, si elle peut en ce sens être qualifiée de « naturaliste », ne saurait se confondre pour autant avec le réalisme moral naturaliste de Richard Boyd : en effet, il s’agira pour nous de mettre en évidence le fait que les analyses naturalistes, loin de valider l’existence de faits moraux objectifs indépendants des individus qui les appréhendent, indiquent tout contraire que c’est par le biais de mécanismes psychologiques que se produit la moralisation du monde. De sorte que les phénomènes moraux ne sont pas tant découverts que *projetés* par le biais de processus cognitifs que nous nous efforcerons de mettre ici en lumière. Nous montrerons toutefois que la théorie projectiviste que nous soutenons (et qui ne se confond pas avec les formes traditionnelles de

¹Nous avons traduit toutes les citations extraites des ouvrages ou des articles de Richard Boyd.

projectivisme que sont l'émotivisme et la théorie de l'erreur) permet de sauvegarder la notion d'objectivité morale tout en rejetant le réalisme moral naturaliste.

1 Fondements du parallélisme entre réalisme scientifique et réalisme moral

1.1 Le réalisme moral naturaliste et la structure propositionnelle du langage moral

Afin de comprendre le sens et la portée de l'analogie établie par Richard Boyd, il convient en premier lieu de la mettre en perspective dans un contexte méta-éthique précis, en l'occurrence la question du *réalisme moral*. Selon les partisans de cette position théorique, les jugements moraux n'ont pas uniquement pour vocation d'exprimer les émotions ou les préférences de ceux qui les formulent mais ont pour authentique fonction de *décrire* un ensemble de faits moraux². En d'autres termes, le langage moral s'avère porteur d'une valeur de vérité : les énoncés qui le constituent correspondent à des faits moraux, et sont donc susceptibles d'être déclarés vrais ou faux.

La théorie de Richard Boyd constitue une des formes récentes revêtues par le réalisme moral, et représentée par ce que l'on appelle « le réalisme de Cornell », d'après le nom de l'université américaine où est né ce courant théorique : à l'instar de Boyd, des philosophes tels que David Brink, Nicholas Sturgeon, ou Peter Railton affirment ainsi qu'il est possible d'appréhender les problèmes moraux par le biais d'une analyse *naturaliste* de la moralité basée notamment sur les avancées scientifiques. Cette analyse naturaliste consiste en une *identification* des phénomènes moraux à un ensemble de faits naturels, connaissables au moyen d'analyses conceptuelles ou d'investigations empiriques. De surcroît, pour les partisans du réalisme moral naturaliste, tout comme le réalisme scientifique s'oppose à diverses formes d'anti-réalisme, le réalisme moral s'oppose à des positions telles que le relativisme ou le constructivisme socio-culturel. Comme le souligne Boyd de manière très claire : « Le réalisme scientifique est en contraste avec l'instrumentalisme et ses variantes et

²La pensée de Platon est une forme de réalisme moral, de type essentialiste. G.E Moore a lui aussi défendu une forme de réalisme moral, reposant sur l'idée que nous pouvions avoir accès de manière intuitive aux vérités morales. Dans le cadre de cet article, nous ne ferons pas état de ces positions, pour nous consacrer essentiellement au réalisme sous sa forme naturaliste.

avec des positions comme celle de Kuhn en vertu de laquelle la réalité qu'étudient les scientifiques est largement constituée par les théories qu'ils adoptent. Le réalisme moral se distingue des théories non-cognitivistes en méta-éthique comme l'émotivisme et avec des positions selon lesquelles les principes moraux sont en grande partie le résultat de constructions et de conventions ». [Boyd 1988, 202–203]

Par voie de conséquence, selon Boyd, le progrès de la connaissance morale s'avère étroitement analogue au progrès scientifique : dans les deux cas, il s'agit bel et bien de découvrir une réalité indépendante qui n'est nullement construite par ceux qui l'appréhendent. La théorie de Boyd, en ce sens, s'apparente à ce qu'il est convenu d'appeler le *réalisme convergent*, défendu notamment par Karl Popper en philosophie des sciences. Selon les partisans du réalisme convergent, la connaissance scientifique, même si elle ne fournit pas une explication ultime de la réalité (à la différence de ce que Popper nomme l'*essentialisme*, caractéristique par exemple de la pensée galiléenne), nous permet toutefois de converger vers des explications de plus en plus profondes du monde.

Afin de pleinement comprendre ce point, il importe en premier lieu de rendre compte de la manière dont Boyd caractérise le réalisme scientifique.

1.2 Réalisme moral et réalisme scientifique

Le réalisme scientifique, tel que le conçoit Boyd, se décline en quatre grandes thèses :

« 1. Les termes théoriques utilisés dans les théories scientifiques (tels que les termes renvoyant à des entités inobservables) devraient être considérés comme authentiquement référentiels ; autrement dit, les théories scientifiques devraient être interprétées de manière réaliste.

2. Les théories scientifiques, interprétées de manière réaliste, sont confirmables, et de fait sont souvent confirmées comme approximativement vraies par l'évidence scientifique ordinaire, interprétée en accord avec les standards méthodologiques ordinaires.

3. Les progrès historiques d'une science mature sont largement une affaire d'approximations de plus en plus précises de la vérité concernant les phénomènes à la fois observables et inobservables. Les théories les plus récentes se sont bâ-

ties sur le savoir observationnel et théorique contenu dans les théories qui précèdent.

4. La réalité décrite par les scientifiques est largement indépendante de nos pensées et de nos engagements théoriques. » [Boyd 1984, 41–42]

Nous pourrions nommer respectivement ces quatre grandes thèses 1. La thèse de la *référentialité*, 2. La thèse de la *véracité approximative* des théories scientifiques, 3. La thèse de la *convergence*, 4. La thèse de l'*indépendance ontologique*.

Pour Boyd, les principaux traits du réalisme scientifique caractérisent également le développement de la connaissance morale. Comme l'écrit ainsi Boyd, faisant explicitement référence à l'analogie avec le réalisme scientifique :

« 1. Les jugements moraux sont des jugements qui expriment des propositions vraies ou fausses, ou approximativement vraies ou largement fausses, etc.

2. La vérité ou la fausseté (approximative) des jugements moraux est largement indépendante de nos opinions, de nos théories, etc.

3. Les modes de raisonnement ordinaires dans le domaine moral (associés aux modes de raisonnement ordinaires dans le domaine scientifique et dans la vie quotidienne) constituent, dans certaines circonstances du moins, une méthode fiable pour obtenir et améliorer une connaissance morale (approximative). » [Boyd 1988, 182].

Cette convergence des théories scientifiques s'opère également pour Boyd sur le plan moral : comme dans le domaine scientifique, la connaissance morale procède en éliminant un certain nombre de croyances fausses, tout en conservant celles qui sont vraies. Ce progrès, précise Boyd, est dû en grande partie à la découverte graduelle de faits moraux au cours de l'Histoire, par exemple la découverte du caractère injuste de l'esclavage.

Afin de comprendre plus précisément les bases de l'analogie effectuée par Boyd, nous étudierons donc successivement deux traits fondamentaux de ce que nous pourrions nommer son « réalisme moral analogique » : la *stabilité référentielle* des concepts moraux et l'*indépendance ontologique* des faits moraux.

1.3 La stabilité référentielle des concepts moraux

Clé de voûte du réalisme moral analogique de Boyd, la notion de stabilité référentielle prend appui sur une théorie issue de la philosophie analytique : la théorie causale de la référence, soutenue notamment par le philosophe Saul Kripke dans *La logique des noms propres*.

En vertu de cette théorie, les références de nos croyances ne dépendent pas des états psychologiques individuels ou des théories particulières, mais bien plutôt d'une relation causale pertinente entre les croyances individuelles et des objets naturels. Plus précisément, la référence d'un concept n'est pas fixée de manière *analytique*, par le biais d'une analyse définitionnelle, mais de manière *synthétique*, grâce à une série de découvertes empiriques successives.

Prenons par exemple, pour illustrer cette idée, l'usage du concept « eau » dans le paradigme aristotélicien et dans le paradigme chimique contemporain. Dans la théorie aristotélicienne, fortement imprégnée par une conception téléologique des processus naturels, l'eau était un élément indivisible ayant tendance, selon l'expression d'Aristote, à « rejoindre son lieu propre. » Dans les théories chimiques actuelles, toutefois, le concept d'eau n'a plus la même signification : l'eau n'est pas indivisible, puisqu'il s'agit d'une molécule composée de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène. Un kuhnien adversaire du réalisme scientifique pourrait ici avancer l'idée d'une incommensurabilité des paradigmes entre la théorie antique et la théorie contemporaine. Tel n'est pas le cas du réaliste, partisan comme Boyd de la théorie causale de la référence. Selon ce dernier, Aristote et les chimistes actuels font tous deux référence à la substance, en dépit du fait que la description qu'ils proposent de cette substance n'est pas la même. Par exemple, la théorie aristotélicienne concernant la structure de l'eau s'avère très différente des théories chimiques actuelles, mais les aristotéliciens et les chimistes contemporains se réfèrent bien au même objet lorsqu'ils emploient le vocable « eau », et ce même s'ils peuvent entretenir des croyances radicalement différentes à son sujet. La raison à cela est que la référence de ce concept n'est pas déterminée une fois par toutes, par l'entremise d'une description analytique, mais bien plutôt par le biais d'investigations empiriques, qui ont permis par exemple de découvrir la composition atomique de la molécule d'eau. De sorte que l'identité référentielle, pour les partisans du causalisme, peut parfaitement se maintenir au-delà des divergences conceptuelles.

De manière similaire, affirme Boyd, il est tout à fait possible d'étendre la théorie causale de la référence au domaine moral. Tout comme les

scientifiques de différentes époques sont susceptibles de se référer à la même entité alors qu'ils entretiennent des croyances différentes à son sujet, les propriétés morales disposent d'une certaine stabilité référentielle, d'une certaine robustesse ontologique, en dépit des divergences théoriques qui s'y rapportent. Autrement dit, les individus ayant des désaccords moraux peuvent néanmoins désigner les mêmes propriétés morales, en raison d'un phénomène de co-référentialité. Tout comme dans le cas de la connaissance scientifique, la jonction entre propriétés morales et faits naturels ne s'effectue pas de manière analytique mais sur le mode synthétique. Pour Boyd, ce n'est donc pas par le biais d'une description analytique que nous pouvons savoir ce qui est moralement bon (car nous risquerions alors de succomber au fameux « sophisme naturaliste » dénoncé par G.E Moore³) mais par le biais de découvertes empiriques liées à une exploration naturaliste des phénomènes moraux.

Une objection fondamentale est toutefois souvent opposée à cet argument de la stabilité référentielle, objection communément nommée en méta-éthique « l'argument du désaccord » : si nous faisons référence à des entités stables lorsque nous faisons usage du lexique moral, comment se fait-il que tant de désaccords éthiques fondamentaux semblent exister et se maintenir ?

1.4 L'indépendance ontologique des faits moraux et le bien comme espèce naturelle

Afin de répondre à cette objection, Boyd avance l'idée selon laquelle les valeurs morales, identifiables à un ensemble de propriétés naturelles et objectives, sont également *multiréalisables*. Il s'agit pour lui, ce faisant, de démontrer qu'une des thèses fondamentales du réalisme scientifique, celle de *l'indépendance ontologique*, est applicable au domaine moral. Certes, précise Boyd, il n'existe pas une seule manière par exemple d'être moralement bon (de sorte que ce concept ne peut être *réduit* à des faits naturels) mais les propriétés naturelles qui s'identifient au fait d'être bon se retrouvent de façon récurrente et peuvent donc faire l'objet d'une analyse naturaliste. Autrement dit, même si le bien s'exprime dans une multiplicité de phénomènes naturels qui ne sont pas tous identiques, cela ne signifie pas qu'il soit impossible à saisir objectivement. Le fait que le prédicat moral « bon » soit multiréalisable (c'est-à-dire réalisable dans

³Le fameux « sophisme naturaliste », dénoncé par Moore dans *Principia Ethica*, consiste à réduire une propriété morale (par exemple « bon ») à une propriété descriptive (par exemple le plaisir ou la complexité biologique).

une multiplicité de phénomènes naturels) n'implique pas qu'il échappe à toute approche réaliste.

Comment cette multiréalisibilité du bien s'exprime-t-elle précisément ? Selon Boyd, les propriétés morales sont constituées d'une constellation de propriétés physiques, en rapport les unes avec les autres, mais au sein desquelles il est toutefois possible que certaines propriétés soient absentes. De sorte que l'ensemble ainsi constitué dispose d'une structure dont les frontières sont certes assez floues (susitant ce faisant des divergences d'appréciation) mais pas suffisamment pour échapper à une conception scientifique réaliste. Boyd nomme cette interaction faites d'absences et de divergences une « homéostasie » et l'ensemble qui en résulte une « collection de propriétés homéostatiques » (*homeostatic property cluster*). Ainsi, en vertu de ce phénomène d'homéostasie, il est possible selon Boyd d'adopter une description naturaliste des valeurs morales en insistant sur le fait que « certains termes ont des définitions qui sont fournies par une collection de propriétés, de telle sorte que le fait de posséder un nombre adéquat de ces propriétés suffit pour être compris dans l'extension du terme » [Boyd 1988, 196].

Cette approche, du reste, permet selon Boyd de comprendre en quoi les termes moraux sont marqués d'une certaine *indétermination* sans perdre pour autant leur objectivité : en effet, il n'est nullement nécessaire qu'un terme moral comporte de manière exhaustive *toute* une série de propriétés naturelles, mais seulement certaines d'entre elles pour pouvoir être défini. Ainsi, le prédicat moral « bon » est donc équivalent à un ensemble de propriétés naturelles qui ont tendance à être en corrélation les unes avec les autres, et qui ont également tendance à être provoquées par les mêmes phénomènes. Ce terme renvoie donc à une structure causale composée de phénomènes naturels, la présence de certains de ces phénomènes favorisant l'émergence et le développement des autres.

Ainsi, selon Boyd, la thèse de la multiréalisibilité des phénomènes moraux permet de soutenir l'idée selon laquelle les propriétés morales sont *survenantes* par rapport aux propriétés naturelles. Le concept de « survenance », il importe de le préciser, a été utilisé dans de nombreux domaines autres que la morale (par exemple en esthétique et en philosophie de l'esprit) avec des sens souvent différents. En quel sens y a-t-il une relation de survenance entre propriétés morales et propriétés naturelles selon Boyd ? Pour Boyd, même si elles se révèlent par le biais de propriétés naturelles, les propriétés morales ne sont pas réductibles à ces dernières. Les concepts moraux, par conséquent, ne sont pas le simple équivalent de concepts non moraux : ils surviennent sur ces derniers sans s'y réduire. En ce sens, le réalisme moral de Boyd se distingue par

exemple de la théorie de la survenance défendue par Richard Hare. Selon cette dernière, les propriétés morales sont survenantes par rapport aux propriétés naturelles, mais sont également réductibles à ces dernières. Pour Boyd, au contraire, la survenance n'implique pas la réductibilité. A cet égard, la théorie de Boyd se rapproche davantage de la conception développée par Davidson en philosophie de l'esprit et connue sous le nom de « monisme anomal » : en vertu de cette théorie, même si les états mentaux singuliers surviennent à partir d'états physiques, il est impossible de réduire les types d'états mentaux à des types d'états physiques. (Par exemple au moyen de lois de corrélation psychophysiques). De même, pour Boyd, les faits moraux singuliers surviennent à partir de faits naturels, mais les prédicats moraux ne sont pas réductibles pour autant à des prédicats naturels.

Afin de clarifier ce point, Boyd a recours à une série d'analogies, se rapportant aux définitions des termes naturels. Par exemple, une notion telle que la santé physique peut faire l'objet d'une description naturaliste et réaliste, même si les faits naturels qui constituent cette situation sont variables. Il n'existe pas en effet une seule façon d'être en bonne santé (on peut diverger sur le fait de savoir si un état physique donné manifeste de la santé), mais il n'existe pas non plus une infinité de situations pouvant être rattachées à ce prédicat : il est très difficile par exemple d'affirmer d'un individu agonisant ou souffrant de malnutrition qu'il est en bonne santé, à moins de faire subir de sérieuses distorsions à ce concept ! Il est donc possible de définir un ensemble de traits naturels qui peuvent rendre compte de l'état de santé d'un organisme. Par ailleurs, le fait qu'un organisme soit en bonne santé s'avère cependant dépendant d'un nombre *limité* de situations, ce qui rend bien possible une analyse scientifique de la santé. De manière analogue, il existe un nombre récurrent de faits naturels pouvant être mis en corrélation avec le prédicat « bon », de sorte que celui-ci est à la fois susceptible de variations tout en conservant une forme d'objectivité.

Par ailleurs, ce mélange de stabilité et de variabilité qui caractérise le concept « bon » permet selon Boyd d'octroyer à ce dernier le statut d'« espèce naturelle » (*Natural kind*). Une espèce naturelle présente un certain nombre de propriétés objectives minimales qui sont des conditions suffisantes et nécessaires pour son existence. A cet égard, insiste Boyd, les espèces naturelles existent de manière objective, et ne sont nullement la résultante d'une convention linguistique. Les espèces biologiques constituent bien évidemment l'exemple par excellence d'une espèce naturelle. Ainsi, en biologie, le fait d'affirmer qu'une espèce donnée existe repose sur un ensemble de traits comportementaux, anatomiques

et génétiques qui permettent de conclure que certains individus appartiennent à la même espèce.

L'analogie ici établie est claire : de la même manière que les espèces naturelles évoluent sans cesse sans perdre pour autant leur réalité, les propriétés morales peuvent varier dans le temps et dans l'espace sans pour autant que leur signification ne soit elle-même modifiée. Ainsi, différentes cultures peuvent avoir des conceptions hétérogènes du bien tout en se référant au même concept, puisqu'il n'est pas nécessaire que ce concept recoupe exactement les mêmes faits naturels.

1.5 Conséquences normatives du réalisme moral naturaliste : la résolution des désaccords moraux

L'analogie entre réalisme moral et réalisme scientifique établie par Boyd n'a pas seulement des conséquences sur le plan méta-éthique. Elle permet également aux partisans du réalisme moral de défendre une thèse qui a des répercussions sur le plan *normatif* : la possibilité d'une résolution des désaccords moraux. Pour la grande majorité des réalistes, il est tout à fait possible de résoudre la plupart des conflits moraux, pour peu que nous soyons à même de nous placer dans des conditions idéales. (Ces circonstances idéales se caractérisant notamment par la parfaite rationalité des individus, leur impartialité, et leur liberté de jugement). Dans de telles conditions, affirment-ils, la plupart des désaccords qui nous opposent disparaîtraient. En effet, puisque les principaux concepts moraux sont identifiables à un ensemble de faits naturels, cela signifie que les désaccords moraux existent avant tout parce que les individus ne sont pas en mesure de saisir objectivement les faits naturels qui entrent dans la composition des phénomènes moraux. Or, une investigation naturaliste de la moralité pourrait permettre de découvrir ces faits naturels, et donc de résoudre une grande partie des conflits moraux. [Boyd 1988, 213]

Comme l'écrit Boyd avec un certain optimisme : « Un examen philosophique attentif indiquera que des accords sur des faits non moraux élimineront presque tous les désaccords moraux concernant les questions morales qui apparaissent dans les pratiques morales ordinaires ». Selon Boyd, si les désaccords existent, cela n'est nullement dû au fait qu'il n'y a pas de solution à ces derniers, mais plutôt au fait que nous souffrons d'un certain nombre de défaillances ou de limitations qui rendent impossible l'accord sur certaines questions morales. Ainsi, les désaccords moraux peuvent s'expliquer par le *désaccord sur des faits non moraux* (ce qui signifie qu'un accord sur ces faits susciterait automatiquement

un accord moral), la *partialité* (chacun visant son intérêt en négligeant le point de vue moral objectif) ou encore l'*irrationalité* (un comportement irrationnel ou pathologique pouvant faire obstacle à la convergence morale). En d'autres termes, la plupart des désaccords moraux sont *superficiels* et non *fondamentaux* : une analyse naturaliste de ces derniers pourrait permettre de déceler des points d'accord au-delà des discordes superficielles.

L'analogie établie par Boyd entre réalisme scientifique et réalisme moral, néanmoins, peut-elle être pleinement défendue ? Le progrès scientifique est-il authentiquement comparable au progrès moral ? Selon nous, la réponse à cette question s'avère pour de nombreuses raisons négative : l'analogie établie par Boyd se révèle en effet problématique à plus d'un titre, au regard des traits spécifiques caractérisant la connaissance morale.

2 Analyse critique du réalisme moral de Boyd

Selon nous, en effet, réalisme scientifique et réalisme moral ne vont pas nécessairement de pair : la connaissance morale se distingue à maints égards de la connaissance scientifique, tant d'un point de vue généalogique que sur un plan fonctionnel. Et si l'on peut parfaitement défendre l'idée selon laquelle les normes morales évoluent, le fait que cette évolution soit un *progrès* consistant en la découverte de faits moraux ne va nullement de soi. Il est donc tout à fait possible de souscrire à l'idée selon laquelle l'histoire des sciences conduit à une exploration de plus en plus précise de la réalité, sans pour autant adopter une telle thèse s'agissant de la connaissance morale. Quelles sont les différences fondamentales rendant problématique l'analogie défendue par Boyd ? Nous pouvons ici énumérer deux points importants qui seront ensuite développés :

- 1- Il apparaît que l'évolution de la connaissance morale ne s'effectue pas de la même manière que le progrès scientifique. Nombre de questions éthiques qui préoccupaient la tradition philosophique il y a plusieurs milliers d'années continuent de se poser actuellement. L'histoire des sciences semble suggérer que les grands problèmes scientifiques sont insolubles seulement de manière temporaire, tandis que les problèmes moraux se posent de manière bien plus pérenne. Autrement dit, il semble exister dans le domaine moral un certain nombre de désaccords moraux dit « fondamentaux ». Comme l'admet à ce titre Peter Railton, pourtant fervent défenseur du réalisme moral : « Parmi les philosophes contemporains, même

ceux qui ne se sont pas du tout sentis attirés par le scepticisme dans le domaine des sciences empiriques se sont pourtant sentis irrésistiblement attirés par le scepticisme en morale. » [Railton 2003, 3]

- 2- Par ailleurs, lorsque la convergence morale s'effectue, il ne semble pas que ce soit sur le même mode que la convergence scientifique, par le biais de la découverte d'une réalité morale préexistante, mais bien plutôt en vertu d'un accord *pratique*, qui ne nécessite pas de consensus préalable sur l'existence de faits moraux objectifs précis.

Ce sont ces deux grands points que nous allons examiner successivement.

2.1 Les désaccords moraux fondamentaux

Conformément au fameux argument du désaccord, il existe des divergences morales souvent considérables entre individus, cultures, ou groupes sociaux, divergences par ailleurs impossibles à surmonter. Les données empiriques indiquent en effet que dans certains cas différents groupes socioculturels semblent disposer de conceptions morales radicalement dissemblables, impossibles à homogénéiser, et ce même dans des conditions idéales. Par conséquent, l'optimisme des réalistes au sujet des désaccords moraux pourrait être quelque peu tempéré, au regard des bases anthropologiques et psychologiques de la connaissance morale.

Ainsi, contre le modèle convergentiste de Boyd, le philosophe Stephen Stich a récemment développé une théorie dans laquelle se trouve mise en exergue la notion de « désaccord moral fondamental ». Dans la terminologie employée par Stich, un désaccord moral fondamental est un désaccord qui ne saurait être dissipé dans des conditions idéales et réduit par exemple à un accord sur un ensemble de faits. Autrement dit, les désaccords moraux fondamentaux ne sont nullement temporaires, mais persistent au contraire même lorsque toutes les erreurs relatives à des faits non moraux ont été corrigées.

Stich prend notamment comme exemple le cas de la « culture de l'honneur » dans le Sud des Etats-Unis, étudié en psychologie culturelle par Nisbett et Cohen. Les cultures de l'honneur se caractérisent par la grande importance accordée par les individus de sexe masculin à ce qui concerne la réputation masculine et la force⁴. Ainsi, dans le Sud

⁴Les cultures de l'honneur sont plus particulièrement susceptibles de se développer lorsque les ressources risquent d'être dérobées et que les structures étatiques ne

des Etats-Unis, prédominent un ensemble de pratiques socioculturelles témoignant du fait que les individus sont beaucoup plus sensibles aux agressions concernant leur propriété, ou leur réputation.

Les habitants du Sud présentent ainsi un certain nombre de traits comportementaux beaucoup plus répandus que dans le Nord : ils sont davantage impliqués dans des agressions liées à des disputes, tandis qu'ils ne sont pas davantage impliqués dans les meurtres liés par exemples ou cambriolages ou à des actes de délinquance ; ils ont davantage tendance à croire que les insultes peuvent endommager leur réputation aux yeux d'autrui et affirment que le recours à la violence peut s'avérer tout à fait justifié face à un certain nombre d'affronts ; par ailleurs, les cultures du Sud disposent d'un arsenal législatif bien particulier, se caractérisant par l'opposition au contrôle des armes, une préférence pour les lois autorisant la violence pour la protection de soi ou de sa famille, et le maintien de la peine capitale pour empêcher le crime et maintenir l'ordre social.

Dans la lignée des conclusions de Stephen Stich, il nous semble que le cas des cultures de l'honneur constitue l'expression d'un authentique cas de désaccord moral fondamental impossible à dissiper dans des conditions idéales, et représente donc une objection majeure à l'encontre du convergentisme moral. En effet, il paraît difficile de soutenir que les différences de comportement entre les habitants du Sud et du Nord sont strictement imputables à des désaccords portant sur des *faits*. Il est parfaitement possible d'imaginer que les individus originaires du Sud et ceux originaires du Nord sont d'accord sur de nombreux faits non moraux (ou pourraient l'être dans des circonstances idéales), tout en conservant leurs désaccords moraux. Par exemple, habitants du Nord et habitants du Sud peuvent parfaitement être d'accord sur le fait qu'une insulte a été proférée dans un contexte précis, sans être pour autant d'accord sur le caractère choquant ou offensant de l'insulte en question et sur la réaction appropriée à adopter (par exemple une vengeance violente ou l'absence de réaction). De même, il semble difficile d'expliquer en quoi de tels désaccords reflèteraient l'*irrationalité* ou la *partialité* des individus. Si de tels désaccords existent, c'est donc bien selon nous parce qu'ils traduisent des divergences proprement morales, irréductibles à des éléments factuels : en d'autres termes, *les mêmes faits n'ont pas la même valeur pour tous*.

semblent pas en mesure de pouvoir préserver les biens. Pour Nisbett et Cohen, plus précisément, les cultures de l'honneur ont une plus grande propension à se développer dans les zones où dominent les activités pastorales. En effet, les troupeaux connaissant de longs déplacements, sont davantage exposés aux risques de vols. Selon Nisbett et Cohen, même si les activités pastorales ont disparu dans le Sud contemporain, il n'en reste pas moins que la culture de l'honneur, basée sur cet héritage pastoral, continue de subsister.

Un autre exemple tout aussi frappant de désaccord moral fondamental peut être fourni par le cas des sociétés à petite échelle, étudiées notamment par les anthropologues Heinrich et Boyd. Dans le cadre de cette étude, 12 chercheurs ont travaillé dans 12 pays de cinq continents, et ont recruté des sujets appartenant à 15 sociétés de petite échelle. Les sujets ont ainsi participé à différents jeux portant sur la répartition des richesses, comme l'*Ultimatum Game* (ou « Jeu de l'ultimatum »)⁵.

Le résultat de ces jeux indique une grande variabilité dans la répartition des biens selon les groupes, variabilité qui du reste contraste fortement avec le modèle de l'*Homo Economicus*. Par exemple, dans le cadre du Jeu de l'ultimatum, les résultats varient fortement d'une culture à l'autre, atteignant des proportions tout à fait surprenantes par rapport aux résultats obtenus en Occident⁶. Ici encore, selon Stich, les différences entre groupes ne sauraient être expliquées uniquement en faisant appel à des désaccords portant sur des questions de faits (désaccords concernant par exemple la manière dont les individus pensent qu'il est possible de maximiser son intérêt en fonction des attentes d'autrui). Selon ces derniers, elles reposent plus fondamentalement sur des désaccords proprement *moraux*, concernant par exemple les conceptions de la justice, et la manière dont il faudrait répartir les richesses. Ainsi, ce sont des différences authentiquement morales, et non des désaccords portant sur les faits qui sous-tendent les variations culturelles⁷.

L'existence des désaccords moraux fondamentaux, par ailleurs, pourrait être partiellement expliquée par l'évolution des structures cognitives propres à l'espèce humaine. Ainsi, selon le modèle récemment développé

⁵Cette expérience fait intervenir deux individus qui peuvent communiquer l'un avec l'autre. Un des deux joueurs reçoit d'abord une somme qu'on lui demande ensuite de partager avec son partenaire. L'individu à qui la somme a été attribuée peut proposer d'offrir n'importe quelle somme à son partenaire, et si ce dernier accepte, la somme est conservée. En revanche, si celui à qui on a fait la proposition refuse, aucun des deux n'empêche la somme.

⁶Par exemple, alors que les offres les plus basses sont autour de 44% chez les étudiants occidentaux, les offres les plus basses allaient de 26% à 58% dans les sociétés étudiées. De même, alors que dans les sociétés occidentales les offres inférieures à 20% de la somme à partager sont rejetées entre 40 et 60% du temps, elles ne le sont quasiment jamais dans certaines sociétés. (Dans d'autres sociétés, on constata que les offres pouvaient être rejetées alors qu'elles dépassaient 50% de la somme à répartir).

⁷Certes, le réaliste moral pourrait toujours répliquer que dans cette situation les individus ont des croyances différentes en ce qui concerne la *nature* (factuelle, non morale) de la situation dans le Jeu de l'ultimatum. Une telle réponse, toutefois, n'est guère convaincante, car dans les différentes sociétés étudiées, les individus ont bel et bien connaissance de la situation, ainsi, que des conséquences de cette dernière, la situation du Jeu de l'Ultimatum étant de surcroît bien plus simple que la plupart des processus décisionnels dans la vie courante.

par Stich et Sripada, notre architecture cognitive ne comporte pas de mécanismes permettant de reconnaître directement les valeurs morales (à l'encontre d'une interprétation réaliste de la connaissance morale) mais bien plutôt un ensemble de dispositifs permettant de reproduire des normes *locales*, que celles-ci soient morales ou non. Selon Stich et Sripada, ce mécanisme d'acquisition des normes (*Norm Acquisition Mechanism*) serait donc possédé de manière innée par les individus. Grâce à ce mécanisme d'acquisition, l'esprit serait en mesure de reconnaître les normes qui dominent dans un environnement socioculturel, d'agir en conformité avec ces dernières, de détecter leur éventuelle violation, et de punir ceux qui ne s'y conforment pas. C'est de cette manière que les normes sociales, ou les normes relatives à la coopération pourraient être progressivement intériorisées.

Même s'il sera nécessaire de lui apporter davantage de confirmations empiriques⁸, le modèle de Stich et Sripada permet de proposer une alternative plausible au réalisme moral de Boyd, en mettant notamment en évidence les raisons de l'impossibilité d'une convergence morale analogue à la convergence scientifique : dans la mesure où l'esprit n'a pas pour fonction de reconnaître un ensemble de vérités morales universelles, mais seulement un ensemble de normes revêtant une fonction précise à une échelle locale, il s'avère impossible de réduire ces normes à des faits moraux objectifs et susceptibles d'être soumis à une connaissance propositionnelle

Toutefois, il convient de le préciser, l'existence de désaccords moraux fondamentaux n'implique pas qu'il soit totalement impossible de comparer les différents systèmes moraux : il est par exemple possible de cerner précisément les points de désaccords entre deux conceptions morales alternatives, de sorte que le langage propre à un système moral particulier peut être traduit dans celui d'un autre système moral⁹. Toutefois, en dépit de cette possibilité de communication entre systèmes moraux, les désaccords moraux dit « fondamentaux » persisteront et ne pourront aucunement s'estomper, à la différence des désaccords moraux « superficiels ».

⁸Le modèle de Stich et Sripada s'appuie notamment sur certains travaux portant sur l'évolution socioculturelle, notamment ceux des anthropologues Boyd et Richerson, concernant la sélection culturelle de groupe.

⁹En ce sens, les systèmes moraux ayant des désaccords fondamentaux ne sont pas « incommensurables » (au sens employé le plus souvent par Thomas Kuhn en philosophie des sciences), c'est-à-dire impossibles à comparer. Il est bel et bien possible de les comparer, même si cette comparaison ne débouche pas sur l'élimination des désaccords.

2.2 Spécificités de la convergence morale

Toutefois, pourrait objecter le partisan du réalisme moral, il n'existe pas que des désaccords fondamentaux en éthique : on constate également la présence d'une certaine convergence des jugements moraux autour de questions précises : par exemple, s'agissant du mal infligé gratuitement à autrui, un tel phénomène de convergence semble bel et bien exister, et ce par delà les différences socioculturelles. Ce phénomène pourrait-il s'expliquer par la découverte d'une réalité morale indépendante ? Selon nous, cette idée ne va nullement de soi. Car si le phénomène de convergence semble bel et bien exister en morale, il ne saurait être appréhendé comme fondamentalement similaire à la convergence scientifique. En effet, comme l'a bien montré Bernard Williams dans *l'Éthique et les limites de la philosophie*, lorsque la convergence se produit dans le domaine éthique, ce n'est nullement à l'aune de ce que sont les choses en réalité, mais bien plutôt parce qu'un certain nombre de décisions *pratiques* communes ont été prises. Autrement dit, alors que la convergence scientifique porte sur ce qui est (par exemple sur l'existence d'entités inobservables causant les phénomènes observables, ou sur l'existence de structures mathématiques qui demeurent valides au-delà des révolutions scientifiques), la convergence en éthique porte sur *ce qu'il faut faire*. Or, plusieurs individus pourraient adopter un comportement moral objectivement identique tout en ayant des positions radicalement opposées sur la définition et le champ d'extension des concepts moraux. Par exemple, un individu peut penser qu'il n'est pas réellement obligé de dire la vérité et pourtant continuer de dire la vérité sur des bases pragmatiques, rejoignant par là-même le comportement d'un autre individu, qui, lui, se sentirait réellement obligé (en vertu d'une autorité transcendante ou d'un impératif catégorique par exemple) de ne pas mentir. La convergence, nous le voyons ici, ne peut se réduire à une question de référentialité des concepts moraux, comme c'est le plus souvent le cas dans le champ scientifique. Comme l'écrit Bernard Williams : « Le fond de l'opposition entre éthique et scientifique est que, même si la convergence survenait en éthique, il serait erroné de penser que c'est parce qu'elle est guidée par ce que sont les choses en réalité, tandis que si elle se produisait, la convergence dans les sciences pourrait s'expliquer ainsi. Cela signifie, entre autres choses, que dans les deux cas nous comprenons différemment l'existence de la convergence, ou son échec. » [Williams 1990, 148]

Bien plus, lorsque la convergence morale se produit, il n'est absolument pas certain (contrairement une fois de plus aux thèses de Boyd) qu'il s'agisse bel et bien d'un *progrès* moral : certes, les normes mo-

rales se propagent et se transmettent entre individus ou entre groupes sociaux, mais cette propagation ne constitue somme toute qu'une *évolution* morale, dépourvue de valeur téléologique. Certaines normes morales peuvent dominer ou rassembler les individus sans qu'il soit clairement établi qu'un tel rassemblement constitue bel et bien une amélioration, quel que soit le critère que l'on adopte du reste pour évaluer un tel processus. Il suffit pour s'en convaincre de songer par exemple aux phénomènes de « panique morale », décrits d'abord par le sociologue Stanley Cohen et évoqués par le philosophe Ruwen Ogien dans un ouvrage au titre éponyme. Ainsi, des phénomènes aussi hétérogènes que la masturbation, l'automobile, la pornographie, ou les biotechnologies (en témoignent actuellement les débats virulents sur le clonage reproductif) ont suscité par le passé et suscitent encore la condamnation morale. Pourtant, il est délicat de déterminer si la condamnation de telles pratiques constitue une découverte de faits moraux (par exemple le fait que le clonage, s'il existait, serait intrinsèquement immoral ou que la pornographie serait dégradante pour le genre humain), ou s'il s'agit d'un processus de moralisation du monde, qui n'est pas nécessairement envisageable comme un progrès. Il n'est donc pas certain que les transformations du paysage moral puissent être décrites comme une correspondance de plus en plus accrue avec un ensemble de faits moraux, permettant l'émergence progressive de vérités morales.

S'il semble donc délicat de décrire l'évolution morale comme un processus de découverte d'une réalité préexistante, en vertu de quels mécanismes s'accomplit-elle ? La réponse à cette question, selon nous, réside dans une analyse des processus psychologiques qui sous-tendent l'émergence des jugements moraux. Processus qui semblent conforter une perspective anti-réaliste en matière de connaissance morale.

3 Émotions et moralisation du monde : plaider pour une épistémologie morale projectiviste

3.1 Les différentes formes de projectivisme moral

Si une épistémologie morale réaliste pose problème à plus d'un titre, reste bien évidemment à se demander quels sont les mécanismes cognitifs précis qui conditionnent le fonctionnement de la connaissance morale. Force est de constater, à l'heure actuelle, que rares sont les éléments empiriques

qui permettent de connaître avec certitude la nature de tels processus. Toutefois, certaines hypothèses récemment développées dans le domaine des sciences cognitives pourraient apporter des pistes prometteuses pour la compréhension de cette question.

Ces hypothèses permettent selon nous de soutenir une position naturaliste tout à fait différente de celle défendue par Richard Boyd et prenant appui sur une épistémologie non pas réaliste mais *projectiviste*. Selon cette théorie, nous ne connaissons pas les objets naturels (que cette connaissance soit celle du sens commun ou celle de disciplines scientifiques particulières) de la même manière que nous appréhendons les objets moraux. Autrement dit, il n'existe pas de faits moraux déjà présents dans le monde et auxquels viendraient s'appliquer nos catégories conceptuelles : lorsque nous formulons des jugements moraux, nous avons tendance à projeter des qualités morales dans notre environnement. Bien évidemment, la projection dont il est ici question est simplement métaphorique : rien n'est littéralement projeté sur les objets de l'environnement, sauf les croyances ou les émotions émanant de ceux qui formulent des jugements moraux.

Les théories projectivistes se divisent traditionnellement en deux courants, l'émotivisme et la théorie de l'erreur. La théorie projectiviste à laquelle nous souscrivons se distingue toutefois de ces deux positions. Selon nous, en effet, l'émotivisme achoppe sur un certain nombre de difficultés relatives au fonctionnement précis des jugements moraux. La théorie de l'erreur, si elle semble plus crédible à maints égards, pose toutefois problème car elle nie de manière tendancieuse toute justification objective de la morale.

C'est donc à partir d'une autre forme de projectivisme moral, prenant notamment appui sur nos propres investigations empiriques, que nous nous efforcerons de proposer une conception alternative au réalisme moral naturaliste de Boyd. Avant de décrire les traits caractéristiques de notre position, il convient auparavant de rappeler la teneur et les limites de l'émotivisme et de la théorie de l'erreur.

3.2 Le projectivisme émotiviste

Le projectivisme émotiviste a été notamment défendu par Alfred Ayer et Charles Stevenson dans les années 1930. Selon ces derniers, les individus énonçant un jugement moral ne font qu'exprimer un sentiment ou une attitude de désapprobation ou d'approbation associée à une prescription.

De nombreuses données empiriques, notamment en psychologie morale, semblent en partie corroborer la thèse du projectivisme émotiviste.

Par exemple, les expériences menées par le psychologue Jonathan Haidt indiquent que dans de nombreuses situations, les jugements moraux sont avant tout produits par des réactions intuitives et émotionnelles, qui ne sont rationalisées que *rétrospectivement*. Pour corroborer cette idée, Haidt a eu recours dans l'une des ses expériences à une série de petites histoires dans lesquelles se produisaient des transgressions destinées à choquer les participants à qui elles étaient racontées. Il était demandé ensuite aux participants de juger du caractère approprié des comportements décrits dans ces histoires¹⁰. Après leur avoir soumis ces histoires, l'expérimentateur demande aux sujets de porter un jugement sur ces situations. La plupart des participants répondent de manière immédiate que de tels comportements sont choquants et moralement condamnables. Or, lorsque l'expérimentateur leur demande d'apporter des justifications rationnelles pour expliquer leurs jugements, les participants s'avèrent souvent incapables de trouver des arguments permettant de rendre compte de la condamnation morale qu'ils ont formulée. Pour autant les participants ne renoncent pas à leurs intuitions initiales : ils y demeurent fermement attachés, même s'ils admettent ne pas être en mesure de pouvoir les expliquer rationnellement.

A partir de ce constat, Haidt aboutit à l'hypothèse selon laquelle une grande partie des jugements moraux ne sont pas produits par des mécanismes rationnels, mais tout au contraire par des réactions émotionnelles immédiates (dégoût, peur...) qui ne sont rationalisées que rétrospectivement. Dans le cadre d'autres expériences, Haidt et ses collaborateurs ont même constaté qu'en induisant par hypnose un sentiment de dégoût conditionné par la lecture de mots arbitraires déconnectés de toute connotation morale, le jugement moral des participants devenait plus sévère. [Haidt & Wheatley 2005]

Un autre exemple hautement significatif de ce lien fondamental entre émotion et connaissance morale réside dans l'étude des individus communément nommés « sociopathes », qui ont tendance à transgresser les normes morales et sociales. Comme l'ont montré par exemple les travaux du psychologue James Blair, ce sont bien des déficits émotionnels, et non rationnels, qui causent les comportements transgressifs relatifs à la sociopathie. De manière frappante, en effet, les sociopathes ne pré-

¹⁰Les histoires en question mettaient par exemple en scène une famille décidant de manger son propre chien mort dans un accident de voiture, celui d'une femme utilisant un drapeau pour nettoyer la cuvette de ses toilettes, ou encore celui d'un homme utilisant la carcasse d'un poulet mort pour se masturber, avant de faire cuire ce dernier et de le manger. Les expériences ont eu lieu à Philadelphie, ainsi que dans deux villes brésiliennes, Porto Alegre et Recife. Les histoires furent racontées à 12 groupes, et à 360 personnes au total.

sentent pas de déficits sérieux en ce qui concerne leurs capacités cognitives et rationnelles (capacités linguistiques, sémantiques, déductives, etc.) mais présentent en revanche de sérieux dysfonctionnements émotionnels (se caractérisant notamment par l'absence d'empathie à l'égard de la souffrance éprouvée par autrui). De tels dysfonctionnements ont bien évidemment des répercussions sur le plan moral. (En empêchant par exemple le déclenchement de comportements altruistes).

Comme l'indiquent les expériences précédemment évoquées, l'importance des émotions au regard de la formulation des jugements moraux conduit à une distinction fondamentale entre les conditions de la connaissance morale et celles de la connaissance scientifique.

3.3 Limites du projectiviste émotiviste

Il convient toutefois de préciser que même s'il constitue une alternative solide au réalisme moral naturaliste, le projectivisme émotiviste ne saurait expliquer purement et simplement l'intégralité de la connaissance morale. D'où les nombreuses critiques que ce type de position a suscitées dans le champ de la méta-éthique, mais aussi sur le plan empirique.

C'est ainsi que divers travaux portant sur le fonctionnement du jugement moral indiquent que ce dernier n'est pas toujours déclenché par des processus émotionnels. Au contraire, il existe de nombreuses situations dans lesquelles le jugement moral consiste en une mise à l'écart des sollicitations émotionnelles. Un exemple simple de ce type de processus peut être trouvé avec le cas des dilemmes moraux, bien connus en psychologie morale : dans le cadre de ces dilemmes, différentes intuitions et diverses émotions sont susceptibles d'entrer en conflit. Et la formulation d'un jugement moral peut engendrer la neutralisation de ces facteurs émotionnels, au profit de mécanismes réflexifs plus sophistiqués. (Certains raisonnements moraux de type utilitariste, du reste, témoignent de cette aptitude à mettre à l'écart les réactions émotionnelles). Autrement dit, réduire le jugement moral à la seule expression de sentiments de désapprobation ou d'approbation, c'est occulter les multiples mécanismes inférentiels et rationnels qui rendent possible nombre de jugements moraux, mécanismes qui vont bien souvent à l'encontre de ce que dictent les émotions.

Par ailleurs, le projectivisme de type émotiviste ne permet pas de prendre en compte le fait que nous puissions éprouver une réaction émotionnelle négative face à une situation sans pour autant considérer cette situation comme condamnable d'un point de vue *moral*. Par exemple,

nous pouvons considérer une habitude culinaire comme dégoûtante sans pour autant considérer que cette habitude soit moralement blâmable.

Plus généralement, on peut se demander si les émotions constituent toujours la *cause* du jugement moral. Ainsi, dans certains cas, il semble tout à fait possible d'affirmer que les émotions constituent un *effet* consécutif à la transgression de certaines règles, et non l'origine directe du jugement moral. Telle est l'hypothèse récemment avancée par Luc Faucher au sujet du rejet de l'inceste et du rôle que joue le dégoût dans ce rejet [Faucher 2007, 108–141]. On peut affirmer, selon Faucher, que le dégoût n'est pas la cause directe du rejet de l'inceste, mais qu'il a plutôt pour vocation de *renforcer* les différentes normes fondant ce rejet. Autrement dit, pour Faucher, les normes consistant à prohiber l'inceste sont apparues préalablement à l'activation des processus psychologiques liés au dégoût. (Par exemple en raison du constat des effets désastreux de la consanguinité). Le dégoût viendrait par la suite consolider ces normes préexistantes, en favorisant leur maintien et leur propagation au sein de la population. L'interdit de l'inceste, pour Faucher, ne saurait être produit purement et simplement par le dégoût. En somme, comme le montre cet exemple, les émotions morales peuvent également intervenir pour assurer la robustesse de normes rationnellement élaborées, sans être la cause directe de ces normes.

3.4 La théorie de l'erreur : une alternative à l'émotivisme ?

Un projectivisme strictement émotiviste, nous l'avons vu, ne saurait être purement et simplement soutenu en matière d'épistémologie morale. Expliquer la connaissance morale nécessite donc d'avoir recours à un autre type de théorie. La fameuse « théorie de l'erreur » (élaborée notamment par John Mackie) constitue à cet égard la forme la plus notoire de projectivisme moral ne faisant pas appel aux émotions. Selon cette théorie, les jugements moraux constituent bien l'expression de *croyances*, et non simplement de désirs ou d'émotions. Toutefois, pour les partisans de la théorie de l'erreur, ces croyances morales sont toutes *fausses* dans la mesure où les propriétés morales objectives auxquelles elles sont censées se référer n'existent pas. C'est en ce sens que l'on peut parler d'erreur en morale : il n'existe pas de réalité morale indépendante, de sorte que les jugements moraux formulés par les individus et visant à l'objectivité sont nécessairement faux.

Selon une version naturaliste de la théorie de l'erreur¹¹, ces fausses croyances auraient une base génétique : elles auraient été sélectionnées en vertu de leur valeur adaptative, permettant ainsi la survie et la reproduction de notre espèce. Autrement dit, les croyances morales sont à la fois utiles et fausses. Utiles parce qu'elles ont favorisé la survie et la reproduction de l'espèce humaine. Fausses (ou illusives) car elles ne correspondent à aucune réalité morale. Les partisans de la théorie de l'erreur en déduisent ainsi qu'il est impossible de fonder la morale de manière objective, puisque les objets moraux ne sont que fictions dépourvues de toute consistance ontologique.

3.5 Un projectivisme moral sans théorie de l'erreur

Même si la théorie de l'erreur a le mérite de résoudre certaines difficultés inhérentes à l'émotivisme, elle comporte également des limites, qui motivent selon nous l'adoption d'une théorie projectiviste alternative. Premièrement, l'épistémologie morale sur laquelle prend appui la théorie de l'erreur semble reposer sur une conception trop étroite de la notion de vérité morale : il y aurait vérité morale, selon cette théorie, lorsque se produit la correspondance entre un énoncé moral et une réalité indépendante. Or, pour les partisans de la théorie de l'erreur, la vérité morale n'existe pas puisque les objets moraux ne sont que des illusions. De manière ironique, cette conception correspondantiste de la vérité morale est là même que celle utilisée par Boyd lorsqu'il établit une analogie entre réalisme moral et réalisme scientifique !

Or, il nous semble qu'une telle conception repose sur une définition beaucoup trop restreinte de la justification morale. Il existe en effet des modes de justification qui ne nécessitent pas le recours à une théorie correspondantiste en matière de morale. Tel est le cas de la théorie récemment proposée par Christine Clavien et nommée « stratégie du sens commun renforcé » [Clavien 2007, 220–244]. Selon cette approche, une croyance morale est justifiée à deux conditions : d'une part, si elle est acceptée par le sens commun, et d'autre part si les données scientifiques en confirment la validité. La stratégie du sens commun renforcé doit ici être bien comprise : il ne s'agit pas simplement de rattacher la justification d'une norme morale à sa simple acceptation par le sens commun (car dans un tel cas, certains préjugés malheureusement partagés par le sens commun pourraient être considérés comme justifiés). Il est également nécessaire que les données scientifiques puissent corroborer les

¹¹Le philosophe Michael Ruse est un des plus illustres défenseurs de ce type de position.

croyanances morales du sens commun. Par exemple, explique Clavien, si les données empiriques indiquent que la quasi-totalité des êtres humains rejette un état de fait, alors on peut considérer qu'il est légitime, dans l'état actuel de l'évolution, de rejeter cet état de fait. Ainsi, précise Clavien, les travaux du psychologue Elliott Turiel semblent indiquer que le mal volontairement infligé à autrui est rejeté de manière universelle, par delà les différences liées à l'âge, la culture, l'appartenance sociale et religieuse [Turiel 1983]. Ce rejet unanime constitue en ce sens une raison de justifier objectivement la condamnation de la violence. Autrement dit, la stratégie du sens commun renforcé ne fonde pas de manière absolue les normes morales (par exemple en confrontant ces dernières à une hypothétique réalité morale) mais permet néanmoins de fournir de *bonnes raisons* pour justifier normes et valeurs¹².

En bref, l'adhésion à une épistémologie projectiviste n'invalide aucunement la possibilité d'une justification objective des assertions morales, même si cette justification ne se laisse pas nécessairement penser sur le mode d'une correspondance de nos jugements avec une réalité morale extérieure.

3.6 Objectivisme moral global et objectivisme moral local

Enfin, la théorie projectiviste que nous défendons prend appui sur des investigations empiriques allant à l'encontre de l'objectivisme global qui sous-tend le réalisme moral naturaliste de Boyd. En effet, selon Boyd, les individus attribuent des qualités objectives aux situations morales qu'ils jugent. Cet objectivisme repose pour Boyd sur des croyances vraies correspondant à des faits moraux objectifs. En ce sens, une conséquence fondamentale de l'objectivisme moral est l'idée selon laquelle les énoncés moraux ont nécessairement une valeur de vérité. Par exemple, si deux individus expriment des jugements moraux contraires, les objectivistes moraux affirmeront qu'un des deux individus a nécessairement raison et que l'autre a nécessairement tort, autrement dit que le jugement d'un des deux individus est vrai, et que celui de l'autre est faux¹³.

¹²Bien sûr, différentes objections pourraient être formulées à l'encontre de cette thèse. D'une part, on pourrait objecter qu'il est impossible de déterminer ce que croit le sens commun. D'autre part, on pourrait objecter que la condamnation de certaines pratiques par le sens commun repose sur de mauvaises raisons (la première étant tout simplement l'ignorance). Toutefois, la position de Clavien a le mérite indéniable de proposer une stratégie de justification objective des valeurs morales permettant de résoudre les difficultés liées aux conceptions diamétralement opposées que sont le réalisme moral naturaliste et la théorie de l'erreur.

¹³Précisons que les objectivistes moraux ne présupposent pas nécessairement l'existence d'une réalité morale indépendante des individus. (Que cette dernière soit méta-

Or, les données empiriques en la matière semblent nuancer fortement ce constat en faveur d'un objectivisme global du sens commun : il existe en effet de nombreuses situations dans lesquelles les individus ne semblent pas penser que les propriétés morales existent objectivement. Autrement dit, il ne semble pas que les individus, lorsqu'ils forment des jugements moraux, postulent nécessairement l'existence de faits moraux objectifs. Différentes expériences semblent conforter ce point. Par exemple, dans une étude récente, Daniel Kelly a interrogé certains sujets sur la pratique de la flagellation des mauvais marins en mer. De manière très intéressante, la moitié des personnes interrogées pense que cette pratique était acceptable il y a trois cent ans, et seulement 10% pensent que cette pratique est acceptable de nos jours. Or, un tel résultat pose problème pour le réalisme moral : il semble indiquer en effet que le sens commun n'est pas spontanément réaliste, mais projette au contraire des qualités morales sur les situations qu'il appréhende (situations jugées ici moralement dissemblables en dépit de leurs similitudes factuelles).

Plus précisément encore, une enquête empirique que nous avons récemment menée semble indiquer que l'attribution de propriétés objectives à des faits moraux dépend du type de situation qui se trouve jugé par les individus [Cova & Ravat 2008]. En effet, en fonction du type de transgression morale qu'on leur présente, les individus peuvent être alternativement objectivistes ou anti-objectivistes. Autrement dit, il apparaît que les individus ne sont pas globalement objectivistes en matière de morale, mais seulement de manière locale. En particulier, selon les résultats de notre enquête, leur tendance à croire en l'objectivité morale dépend du degré de gravité qu'ils attribuent à certaines transgressions morales. Plus une transgression morale est jugée grave, plus les individus auront tendance à raisonner de manière objectiviste. Ainsi, les individus ne jugent pas de la même manière une histoire mettant en scène un inceste entre adultes consentants et une histoire relatant un meurtre avec préméditation¹⁴. On constate en effet, à partir de résultats statistiques,

physique ou naturelle). Le réalisme moral peut donc être considéré comme une forme extrême d'objectivisme moral. En ce sens, par exemple, Kant soutient un objectivisme moral, mais pas un réalisme moral. Boyd, en revanche, est à la fois objectiviste et réaliste en matière de morale.

¹⁴Le scénario d'inceste était raconté de la manière suivante : « Léa et Erwan sont frère et soeur. Ils sont tous les deux majeurs. Un jour, alors qu'ils sont en voyage ensemble à l'étranger, ils passent une nuit à l'hôtel. Ils décident de coucher ensemble. Léa utilise une pilule pour la contraception mais Erwan utilise tout de même un préservatif. Tous deux passent un très bon moment et cela ne fait que renforcer leurs relations. »

Le meurtre était relaté de la manière suivante : « Pierre a envie d'avoir plus d'argent. Il a un père riche dont il est le seul héritier mais qui refuse de lui prêter de l'argent.

que la seconde transgression est à la fois considérée comme plus grave et comme plus « objective » que la première. Il semble donc exister une corrélation entre la gravité supposée d'un acte et le jugement d'objectivité se rapportant à ce dernier. Si de nouvelles investigations empiriques seront nécessaires afin de comprendre les mécanismes cognitifs précis qui sous-tendent ce phénomène d'objectivation morale, il n'en reste pas moins que ce dernier semble bel et bien conforter la thèse projectiviste.

En somme, le modèle projectiviste que nous proposons (et qui ne saurait se confondre avec l'émotivisme ou la théorie de l'erreur) constitue selon nous une alternative sérieuse au réalisme moral naturaliste et demeure bien plus convaincant que la théorie de Boyd pour rendre intelligible l'existence et la connaissance des phénomènes moraux.

Conclusion : L'irréductibilité de la connaissance morale

Si intéressante ou séduisante soit-elle, l'analogie défendue par Richard Boyd entre connaissance morale et connaissance scientifique pêche sans doute par excès d'optimisme. Les modalités de la connaissance morale, la persistance des désaccords moraux (plus nombreux et solides semble-t-il que les désaccords scientifiques, et jetant ce faisant le doute sur la notion de progrès moral), le rôle prégnant de l'évolution socioculturelle et des émotions dans l'élaboration des normes morales constituent autant de motifs de remettre en cause le rapprochement effectué par Boyd et par les tenants du réalisme moral naturaliste.

Ce rejet du réalisme moral naturaliste nous conduit à lui privilégier une épistémologie morale de type projectiviste, nourrie et confortée par de nombreuses données empiriques. En dernière instance, il s'avère donc possible d'adhérer à une approche naturaliste des phénomènes moraux, qui ne s'identifie pas au réalisme moral soutenu par Boyd. En vertu de cet antiréalisme naturaliste, la connaissance morale ne résulte pas de la découverte de propriétés morales intrinsèquement possédées par les objets que nous évaluons. Au contraire, elle procède de la projection de ces mêmes qualités morales, et ce en vertu de facteurs psychologiques et socioculturels qu'une analyse empirique de la moralité permet de mettre en évidence¹⁵. Cette forme alternative de naturalisme appliqué à la morale permet ainsi de lever une grande partie des difficultés ontologiques,

Il décide alors d'empoisonner son père pour toucher l'héritage après sa mort. »

¹⁵Une objection radicale pourrait bien évidemment être formulée à l'encontre de notre thèse : celle consistant à remettre en cause toute approche naturaliste en matière

épistémiques, et empiriques auxquelles le réalisme moral naturaliste ne peut manquer d'être confronté.

Il convient en dernière instance de bien comprendre les implications de cette remise en cause du réalisme moral, et ce afin de ne pas en surévaluer la portée. D'une part, invalider le réalisme moral n'équivaut pas, contrairement à ce que semble croire Boyd, à remettre en cause le réalisme scientifique. Il est parfaitement possible d'adopter une position réaliste en ce qui concerne les objets physiques, mathématiques, ou biologiques, sans pour autant adhérer à ce genre de théorie à l'égard des phénomènes moraux. D'autre part, la remise en cause du réalisme moral, si elle s'accommode nécessairement d'un certain pluralisme axiologique, ne conduit pas pour autant à un relativisme moral radical : la notion d'objectivité morale, il importe d'y insister, a bien un sens. Mais si cette dernière existe, c'est avant tout sur un mode *pratique* ou *psychologique*, et non sur celui de la correspondance avec une quelconque réalité morale. Un projectivisme moral empiriquement informé permettra ainsi de décrire les mécanismes d'objectivation qui guident la construction de nos paysages moraux. Ce faisant, loin d'évacuer la notion d'objectivité morale, il contribuera au contraire à redonner à cette dernière toutes ses lettres de noblesse.

Références

AYER, ALFRED

1936 *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover Publications.

BOYD, RICHARD N.

1984 The Current Status of Scientific Realism, in Jarett Leplin (ed.) *Scientific realism*, Berkeley: University of California Press.

1988 How to Be a Moral Realist, in Sayre-McCord, G. (ed.) *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press.

COVA, FLORIAN & RAVAT, JÉRÔME

2008 *Sens commun et objectivisme moral : objectivisme « global » ou objectivisme local ? Une introduction par l'exemple à la philosophie expérimentale* (à paraître dans *Klesis*, septembre 2008).

de morale, que cette approche soit réaliste ou anti-réaliste. Nous soutenons néanmoins que le cadre naturaliste demeure pertinent pour appréhender les phénomènes moraux, le présent travail consistant précisément à circonscrire et limiter les ambitions de certaines conceptions naturalistes dans le domaine moral.

CLAVIEN, CHRISTINE

2007 Petite introduction aux théories évolutionnistes in *Morale et évolution biologique ; entre déterminisme et liberté*, Lausanne : PPUR, 24–61.

COHEN, STANLEY

1972 *Folk Devils and Moral Panics*, London: Mac Gibbon and Kee.

DAMASIO, ANTONIO R.

1995 *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Harper perennial. Traduction française, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris : Odile Jacob, 2000.

DAVIDSON, DONALD

1980 *Essays on Actions and Events*, Traduction française de Pascal Engel, *Actions et événements*, Paris : PUF, Épipiméthée, 1993.

FAUCHER, LUC

2007 Les émotions morales à la lumière de la psychologie évolutionniste; le dégoût et l'évitement de l'inceste, in C. Clavien *et al.* (éds.), *Morale et évolution biologique ; entre déterminisme et liberté*, Lausanne : PPUR, 108–141.

HEINRICH J., BOYD R., BOWLES S., CAMERER C., FEHR E., GINTIS H. & MCELREATH R.

2001 In search of Homo Economicus: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies. *American Economic Review Papers and Proceedings*, vol. 91, 73–78.

HAIDT, JONATHAN

1993 Affect, Culture, and Morality, or is it Wrong to eat your Dog?, *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 613–628.

HARE, RICHARD

1952 *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press.

HUME, DAVID

1968 *Traité de la nature humaine*, Paris : Aubier Montaigne. (Première édition : 1740).

KELLY, DANIEL, STICH, STEPHEN, HALEY, KEVIN, ENG, SERENA & FESSLER, DANIEL

2007 Harm, Affect, and the Moral / Conventional Distinction, *Mind & Language*, 22/2, 117–131.

KUHN, THOMAS S.

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Illinois, USA; Seconde édition anglaise, augmentée de la postface de 1969, même éditeur. Traduction française par M. Meyer, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris : Flammarion, 1983 (incluant la postface de 1969).

KRIPKE, SAUL

1980 *Naming and Necessity*, Harvard University Press. Traduction française de François Récanati et Pierre Jacob, *La logique des noms propres*, Paris : Editions de Minuit, 1982.

MACKIE, JOHN

1977 *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Viking Press.

MAYR, ERNST

1970 *Population, Species, and Evolution: An Abridgement of Animal Species and Evolution*, Belknap Press, Cité d'après la traduction française de Yves Guy et Jacques Monod, *Populations, espèces, évolution*, Paris : Masson, 1984.

MOORE, G.E.

1903 *Principia Ethica*, New York: Cambridge University Press.

NISBETT, R. E., AND COHEN, D.

1996 *Culture of Honor*, Boulder, Co: Westview.

OGIEN, RUWEN

1999 *Le réalisme moral*, Paris : PUF.

2004 *La panique morale*, Paris : Grasset.

POPPER, KARL

1973 *La logique de la découverte scientifique* (1935), préface de J. Monod, tr. de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris : Payot.

RAILTON, PETER

1986 Moral Realism, *Philosophical Review*, 95, 163–207.

2003 *Facts, Values, and Norms*, New York: Cambridge University Press.

SRIPADA, CHADRA & STICH STEPEHN

2006 A Framework for the Psychology of Norms, *in* P. Carruthers,

S. Laurence & S. Stich, (Dir.), *The Innate Mind: Culture and Cognition*, Oxford University Press, 280–301.

STEVENSON, CHARLES

1937 The Emotive Meaning of Ethical Terms, *Mind*, 46, 14–31.

TAPPOLET, CHRISTINE

2000 *Emotions et valeurs*, Paris : PUF.

TURIEL, ELLIOT

1983 *The Development of Social Knowledge; Morality and Convention*, Cambridge: Cambridge University Press.

WHEATLEY, T. & HAIDT, JONATHAN

2005 Hypnotically induced Disgust makes Moral Judgments more Severe, *Psychological Science* 16, 780–784.

WILLIAMS, BERNARD

1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press.
Cité d'après la traduction française de Marie-Anne Lescouret, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris : NRF, 1990.