

## Le relativisme moral et le projet de coopération épistémique

François Schroeter

Volume 4, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1044576ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1044576ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Schroeter, F. (2009). Le relativisme moral et le projet de coopération épistémique. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 4(1), 4–19.  
<https://doi.org/10.7202/1044576ar>

Résumé de l'article

Cet article examine de façon critique certaines des récentes tentatives de défendre une position relativiste en métaéthique. Les adeptes du relativisme ont tenté avec beaucoup d'ingéniosité de montrer comment leur position peut soit accepter soit invalider l'intuition selon laquelle nous parlons tous de la même chose quand nous utilisons le vocabulaire moral. Mon argument cherche à établir qu'ils ont ce faisant négligé l'une des fonctions centrales de notre discours moral : créer un forum favorisant la coopération épistémique dans le but de résoudre nos questions morales.

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2009



Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LE RELATIVISME MORAL ET  
LE PROJET DE COOPÉRATION  
ÉPISTÉMIQUE

FRANÇOIS SCHROETER  
UNIVERSITÉ DE MELBOURNE

## RÉSUMÉ

Cet article examine de façon critique certaines des récentes tentatives de défendre une position relativiste en métaéthique. Les adeptes du relativisme ont tenté avec beaucoup d'ingéniosité de montrer comment leur position peut soit accepter soit invalider l'intuition selon laquelle nous parlons tous de la même chose quand nous utilisons le vocabulaire moral. Mon argument cherche à établir qu'ils ont ce faisant négligé l'une des fonctions centrales de notre discours moral : créer un forum favorisant la coopération épistémique dans le but de résoudre nos questions morales.

## ABSTRACT

This paper critically examines some of the most important recent attempts to defend a relativist position in metaethics. Proponents of moral relativism have made sophisticated attempts to show that their position can either accommodate or invalidate our commonsense intuition that we are all talking about the same thing when we use moral language. I argue that they have thereby neglected one of the most central functions of our moral discourse : creating a forum for epistemic cooperation in resolving moral questions.

Pour beaucoup, la métaéthique est une discipline abstraite qui n'a que peu de pertinence pour les questions d'éthique normative. Les énoncés moraux ont-ils vraiment une fonction référentielle? Est-il absolument nécessaire de posséder certaines dispositions motivationnelles pour maîtriser un concept normatif? De telles questions, qui sont au cœur de bon nombre de disputes métaéthiques, semblent en effet bien éloignées des problèmes éthiques particuliers qui nous préoccupent tous. Quelle que soit la réponse que l'on apporte aux questions centrales de la métaéthique, il semble bien que notre manière de résoudre nos problèmes moraux ne s'en trouvera guère modifiée.<sup>1</sup>

Parmi les positions métaéthiques traditionnelles, le relativisme moral fait par contre exception et ne souffre certainement pas d'une telle indifférence quasi générale. Bien souvent, il suffit de dire qu'une proposition morale est relative pour soulever une profonde réaction d'indignation. Abandonner l'idée d'une vérité morale objective, n'est-ce pas, en effet, se condamner à devoir tolérer comme moralement acceptables tous les excès ou presque de ceux qui ne pensent pas comme nous?

La position relativiste sera au centre du présent article. J'aimerais me pencher ici sur d'importants développements récents de cette position métaéthique. Je considérerai tout d'abord sa version traditionnelle, indexicale, et examinerai une intéressante tentative de répondre à l'objection centrale qui lui est communément adressée. J'aborderai ensuite le nouveau modèle, non indexical, du relativisme, modèle qui a vu le jour au cours de ces cinq ou six dernières années. Mon analyse sera critique et s'attachera à démontrer que, malgré toute leur sophistication, les récentes défenses de la position relativiste sont encore entachées de sérieuses difficultés. En particulier, je tenterai de montrer que les défenseurs du relativisme ne prennent pas suffisamment au sérieux le projet de coopération épistémique qui semble inscrit au cœur de nos pratiques morales.

## 1. CONFLITS D'OPINION, IMPASSES ARGUMENTATIVES ET CONTRADICTION

Pour nombre de ses adeptes, la position relativiste semble aller simplement de soi. L'existence de divergences radicales entre les codes moraux acceptés par différentes sociétés – ou par différents groupes culturels au sein d'une même société – semble en effet poser un problème insurmontable pour les défenseurs de l'objectivisme moral. Selon les adeptes du relativisme, il n'est tout simplement pas plausible de supposer l'existence d'une solution rationnelle à tous les conflits surgissant entre différents systèmes moraux. Et c'est là pourtant la thèse que semblent devoir défendre les adeptes de l'objectivisme moral. Aux yeux de ces derniers, il existe en effet une vérité morale unique permettant de trancher les conflits d'opinion qui opposent au sujet de questions morales particulières les représentants de diverses sociétés – ou de divers groupes culturels. S'ils étaient parfaitement rationnels, les membres de ces différentes sociétés devraient donc converger sur un unique système moral, le système moral vrai.<sup>2</sup>

Selon les défenseurs du relativisme, quiconque prend au sérieux les fréquentes impasses argumentatives auxquelles se heurtent nos discussions morales se doit de rejeter la position objectiviste. Imaginez par exemple une dispute opposant un occidental, dont le code moral confère une importance particulière à l'autonomie individuelle ainsi qu'aux droits et libertés personnelles, et un asiatique, dont l'approche morale privilégie l'appartenance au groupe et le respect de l'autorité familiale.<sup>3</sup> Ces deux individus se trouveront très vraisemblablement confrontés à une impasse argumentative profonde quand ils se demanderont, par exemple, s'il peut être moralement requis de sacrifier sa carrière professionnelle pour venir en aide à ses parents. Aucun des arguments que chacun des protagonistes pourrait avancer ne réussira à convaincre l'autre. Pour ses adeptes, la position relativiste permet de rendre compte de façon la plus adéquate des intuitions que nous avons au sujet de telles impasses. Il faut alors renoncer à postuler l'existence d'une vérité morale unique et accepter que nos deux protagonistes peuvent tous deux dire la vérité, même s'ils ont des opi-

nions divergentes au sujet de la même action. Cela signifie que leurs opinions respectives sont vraies, non pas absolument, mais relativement à différents codes moraux particuliers – en l'occurrence relativement aux codes moraux régissant leurs cultures respectives.

Le relativisme moral peut sembler particulièrement attrayant à qui-  
conque considère le phénomène moral comme une création sociale émergeant de nos besoins humains. Si l'on admet en effet qu'un code moral n'est ni le produit d'un édit divin, ni une structure, telle la composition chimique de l'eau, inscrite une fois pour toute dans l'univers, pourquoi s'obstiner à affirmer l'existence d'un unique code moral vrai ? Il paraît bien plus plausible de supposer que différentes sociétés ou cultures aboutiront à des solutions quelque peu différentes quand il s'agit de réaliser les fonctions fondamentales d'un système moral – par exemple promouvoir la coopération sociale et l'épanouissement de tous les membres du groupe. Certes, les codes moraux actuellement en vigueur dans différentes sociétés ou cultures sont imparfaits et doivent donc être critiqués et réformés. Mais pourquoi ne pas supposer que, même poussée à sa limite idéale, la critique rationnelle de ces différents codes moraux ne conduira pas à un unique code moral valable pour tous ?<sup>4</sup>

Aux yeux de ses détracteurs, et malgré son attrait indéniable, la position relativiste est pourtant confrontée à une objection souvent jugée décisive : elle ne permet pas d'expliquer pourquoi les adhérents à différents codes moraux pensent parler du même sujet quand ils débattent de questions morales.

Prenons par exemple le cas du conflit opposant les défenseurs des morales chrétiennes et libérales au sujet de l'avortement. Les adeptes du relativisme moral estiment que chrétiens et libéraux peuvent tous deux dire la vérité quand ils affirment, respectivement, que l'avortement est moralement interdit et que l'avortement est moralement acceptable. Selon les défenseurs traditionnels du relativisme moral, tels que David Wong, Gilbert Harman et James Dreier, si chrétiens et libéraux disent alors tous deux la vérité, c'est parce que leurs énoncés moraux contiennent un élément indexical implicite.<sup>5</sup> Par exemple, de nombreux relativistes affirment que le chrétien dit la vérité parce

que son jugement doit être interprété comme signifiant « l'avortement est interdit par le code moral de mon groupe (= le code moral chrétien) ». En revanche, le jugement du libéral doit être interprété comme signifiant « l'avortement est acceptable selon le code moral de mon groupe (= le code moral libéral) ». Le problème auquel se trouve alors confronté le relativiste est qu'il n'y a pas plus de contradiction entre ces deux jugements qu'entre le jugement d'un Moscovite déclarant « il fait froid ici (= à Moscou) » et le jugement d'un habitant de Sydney déclarant « il ne fait pas froid ici (= à Sydney) ». Si ces deux derniers jugements peuvent tous deux être vrais, c'est parce qu'ils ne parlent pas de la même chose – l'un porte sur la température de Moscou, l'autre sur la température qu'il fait à Sydney. De même, et c'est là le prix que le relativiste semble devoir payer, si le chrétien et le libéral disent tous deux la vérité, c'est parce qu'ils ne parlent pas vraiment de la même chose quand ils entrent en conflit au sujet de l'avortement. L'un parle de ce que requiert la morale chrétienne, l'autre de ce que requiert la morale libérale.

Pourtant, et c'est là le point crucial, chrétiens et libéraux estiment qu'ils parlent tous précisément de la même chose et se contredisent quand ils portent un jugement sur la moralité de l'avortement. Le relativisme moral ne semble donc pas proposer une interprétation sémantique plausible de nos jugements moraux : quand nous débattons de questions morales, nous ne semblons tout simplement pas utiliser notre vocabulaire moral d'une manière relativiste.

Le problème de l'absence de contradiction est particulièrement évident pour toutes les versions du relativisme moral qui, comme dans l'exemple cité plus haut, considèrent le code accepté par le sujet responsable de l'énoncé (ou par le groupe culturel auquel il appartient) comme le code moral auquel se réfère implicitement un énoncé moral. Mais il est important de noter que le problème affecte de manière générale les autres versions possibles de l'approche traditionnelle, indexicale, du relativisme moral. Le relativiste peut en effet invoquer d'autres éléments du contexte communicationnel afin de spécifier le code moral pertinent qui permet de déterminer la vérité d'un énoncé moral. Par exemple, il peut proposer d'interpréter le jugement moral

« l'avortement est interdit » comme signifiant « l'avortement est interdit par le code moral accepté par la majorité des interlocuteurs participant à la présente discussion ».7 Dans ce cas, les participants à une même discussion parleront tous du même sujet et se contrediront quand leurs avis divergeront. Mais je parlerai de choses différentes quand mon jugement « l'avortement est interdit » sera prononcé en compagnie de libéraux ou en compagnie de chrétiens. Et cette conséquence semble parfaitement inacceptable. J'estime en effet que je parle de la même chose quand je débats de la moralité de l'avortement dans différents contextes communicationnels. Et j'estime que je me contredirais si j'affirmais un jour que l'avortement est interdit et un autre jour – dans un autre contexte – qu'il est permis.

## 2. UNE CONFUSION SÉMANTIQUE SANS CONSÉQUENCES ?

David Wong a récemment tenté de montrer de façon détaillée que le problème de l'absence de contradiction ne constitue pas une objection décisive pour la position relativiste.<sup>8</sup> Wong accepte la conclusion que les membres de différents groupes culturels – par exemple chrétiens et libéraux – ne parlent pas de la même chose lorsqu'ils débattent de questions morales : ils parlent de ce que recommandent leurs codes moraux respectifs. Selon Wong, le relativiste doit alors conclure que chrétiens et libéraux sont dans l'erreur quand ils estiment que leurs jugements moraux se contredisent et portent précisément sur le même sujet. Le sens commun est donc victime d'une importante confusion sémantique au sujet de notre vocabulaire moral : il suppose à tort que les termes moraux ont pour fonction de se référer au même sujet et de désigner la même propriété quel que soit leur utilisateur. Leur fonction est bien plutôt de désigner différentes propriétés dans la bouche de différents utilisateurs.

D'après Wong, la confusion sémantique du sens commun peut aisément s'expliquer. En effet, l'idée objectiviste selon laquelle il existe un unique code moral vrai a une longue histoire. Wong suggère que cette idée objectiviste est en partie fondée sur d'anciennes

croyances erronées que notre tradition continue à instiller en nous au sujet de la moralité. Wong rejoint ici des auteurs comme Derek Parfit, qui soutiennent que les intuitions morales du sens commun sont corrompues par toutes sortes de fausses croyances (religieuses ou autres) et doivent donc être radicalement critiquées.<sup>9</sup> Selon Wong, toute notre tradition morale nous incite à croire en l'existence d'une unique moralité objective inscrite dans l'ordre des choses. Il s'agit là à son avis d'une erreur au sujet de la nature métaphysique de la moralité, erreur qui devrait se dissiper dès que l'on adopte une perspective naturaliste et que l'on considère la moralité comme une simple construction sociale. Selon Wong, le sens commun devrait reconnaître que la vérité morale peut être relative lorsqu'il comprend qu'elle est simplement le fruit d'une construction sociale.

Wong insiste également sur les importantes similarités qui unissent les critères que différents groupes utilisent pour appliquer leur vocabulaire moral. Même s'ils s'opposent sur des questions comme le statut moral de l'avortement, l'importance relative du devoir de protéger la vie d'un fœtus, ou les rapports de la moralité à la religion, chrétiens et libéraux ont pourtant une conception de la moralité qui est très proche sur de nombreux points. Après tout, les deux groupes reconnaissent les mêmes valeurs morales fondamentales, acceptent l'importance suprême de la moralité quand il s'agit de décider de ce qu'il faut faire et adoptent des verdicts similaires au sujet de la majorité des questions morales. Il n'est dès lors pas surprenant, nous dit Wong, que chrétiens et libéraux soient tentés de croire qu'ils parlent exactement du même sujet quand ils forment leurs jugements moraux. La similarité de leurs conceptions de la moralité masque le fait que leurs jugements moraux ont des conditions de vérité différentes : les chrétiens jugent de ce qui est requis par le code moral chrétien, les libéraux de ce qui est requis par le code moral libéral.

Wong invoque dans ce contexte une distinction importante entre deux types de conflits : conflits portant sur la vérité et conflits pragmatiques portant sur les actions à accomplir. Dans le premier type de conflit, les interlocuteurs sont en contradiction l'un avec l'autre – l'un affirmant la vérité d'une proposition, l'autre sa fausseté (par

exemple : « Melbourne est la plus grande ville de l’Australie » et « Melbourne n’est pas la plus grande ville de l’Australie »). Mais deux interlocuteurs peuvent entrer dans un autre type de conflit, qui n’implique pas cette fois de contradiction. « Allons au cinéma ! » propose l’un, « Non, restons plutôt à la maison ! » rétorque l’autre. Même si les deux interlocuteurs ne se contredisent pas (leurs propos ne sont en fait ni vrais ni faux, ils expriment simplement des impératifs), ils sont néanmoins en conflit dans la mesure où les actions qu’ils proposent s’excluent mutuellement – on ne peut à la fois aller au cinéma et rester à la maison. Si l’on admet que la moralité a pour fonction fondamentale de guider l’action, on devra reconnaître, d’après Wong, que les jugements moraux peuvent générer un conflit de ce second type. Dire qu’une action est moralement mauvaise, c’est d’une certaine manière interdire cette action (« Ne faites pas X ! ») ; dire qu’elle est moralement bonne, c’est au contraire la recommander (« Faites X ! »). Wong suggère que le sens commun confond ces deux types de conflits quand il suppose que chrétiens et libéraux se contredisent lorsqu’ils s’opposent au sujet du statut moral de l’avortement. À son avis, chrétiens et libéraux entrent dans un conflit d’ordre pragmatique (recommandant et interdisant la même action, en l’occurrence l’avortement). Comme il est souvent bien difficile de distinguer différents types de conflit, il n’est pas surprenant que, naïvement, chrétiens et libéraux estiment qu’ils se contredisent dans leurs disputes morales. Après tout, une telle erreur est bien excusable : nous ne sommes pas experts en matière de sémantique !

Selon Wong, le sens commun commet donc une erreur bénigne quand il suppose à tort que les termes moraux ont pour fonction de se référer au même sujet, quel que soit leur utilisateur. Il est important de bien voir que le relativiste se doit d’établir le caractère relativement bénin de l’erreur sémantique dont il accuse le sens commun. Une interprétation sémantique doit en effet être charitable : elle doit rendre compte de ce qui est le plus important dans la pratique linguistique associée au terme qu’il s’agit d’interpréter. Dans la mesure du possible, elle doit donc rendre vraies les croyances associées à un terme par les sujets linguistiquement compétents. Si l’in-

terprétation conclut que la grande majorité des sujets compétents sont dans l’erreur sur un point particulier, elle doit établir que ce point a relativement peu d’importance et que les sujets corrigeraient leur erreur s’ils réfléchissaient de façon plus critique et étaient mieux informés. Le défenseur du relativisme moral doit donc démontrer qu’avec suffisamment de réflexion nous cesserions de croire que nous parlons tous du même sujet quand nous débattons de questions morales et que rien de vraiment important ne correspond à cette croyance dans notre usage des termes moraux.

Je doute fort que les considérations avancées par Wong ne réussissent à établir que la position relativiste propose une interprétation charitable de notre discours moral. On ne peut pas, en effet, se débarrasser aussi facilement que Wong semble le croire de l’intuition centrale de l’objectivisme moral – à savoir que les adhérents à différents codes moraux se contredisent quand ils forment des opinions différentes au sujet de questions morales. Ce n’est pas parce qu’ils sont prisonniers d’une vision métaphysique périmée de la moralité ou parce qu’ils sont dupés par la similarité des critères d’application de leur vocabulaire moral que chrétiens et libéraux estiment qu’ils parlent du même sujet quand ils se disputent au sujet de la moralité. En concluant que chrétiens et libéraux parlent de sujets différents, le relativisme moral occulte l’une des fonctions les plus fondamentales de notre discours moral. En effet, notre vocabulaire moral est un instrument de dialogue, qui nous permet d’échanger, de comparer et bien souvent d’intégrer nos vues morales avec celles des autres membres de notre communauté linguistique. Mais cet échange ne semble vraiment possible que si nous supposons, avec les défenseurs de l’objectivisme, que nous parlons tous de la même chose quand nous formons nos jugements moraux. Et dire que nous parlons de la même chose, c’est supposer qu’il existe une moralité commune que nous tentons tous de découvrir ensemble.

Ce point est important et mérite que l’on s’y arrête. Allan Gibbard me semble résumer élégamment les choses quand il suggère que notre vocabulaire normatif (au sein duquel il faut compter le vocabulaire moral) permet de créer un forum où nous pouvons joindre nos efforts

pour penser collectivement comment vivre (« put our heads together in working out how to live »).<sup>10</sup> Penser comment vivre est une tâche aussi difficile qu'importante que l'on ne peut vraiment mener à bien, du fait de nos limitations cognitives individuelles, qu'en coopérant avec les autres membres de notre communauté linguistique. Il est particulièrement important de préciser que cette coopération est fondamentalement épistémique. Normalement, nous ne tentons pas simplement d'imposer à autrui nos propres convictions quand nous débattons de questions morales. Nous avons, quand nous dialoguons, un intérêt tout particulier à tenter de découvrir des raisons qui puissent justifier les différentes manières d'agir que nous considérons. Et les raisons que nous recherchons sont des raisons qui puissent être valables pour le plus grand nombre possible.

Les défenseurs du relativisme ne peuvent, me semble-t-il, rejeter cette conception de nos pratiques morales. En particulier, le phénomène des impasses argumentatives auquel ils attachent tellement d'importance souligne le rôle central que joue le projet de coopération épistémique dans nos discussions morales. L'impasse dans laquelle se trouvent chrétiens et libéraux est en effet une impasse argumentative : si le dialogue se solde par un échec, c'est parce qu'aucune justification intersubjectivement valable n'a pu être trouvée. C'est dire que la recherche d'une telle justification pour nos convictions est bien un but fondamental de nos pratiques morales. Ce qui fait des impasses argumentatives un phénomène spécial et intrigant, c'est que dans de tels cas le projet de coopération épistémique qui anime de façon générale nos pratiques morales ne semble pas porter pas de fruits. Il devrait être clair, par contre, que nous tirons dans la majorité des cas d'importants bénéfices de notre engagement épistémique avec nos interlocuteurs : nos discussions morales nous permettent en général de progresser ensemble dans la recherche de raisons acceptables par tous, ou du moins par le plus grand nombre.

Si une telle fonction dialogique et coopérative est bien inscrite au cœur de notre discours moral, il n'est dès lors pas surprenant que nous estimons parler tous du même sujet quand nous utilisons le vocabulaire moral – et ce même lorsque certains de nos interlocuteurs ont

des opinions divergentes des nôtres. Le projet de coopération épistémique demande en effet d'adopter en général une attitude inclusive à l'égard de nos interlocuteurs potentiels. Si le fait qu'un interlocuteur ne partage pas mes convictions au sujet du statut moral de l'avortement suffisait, par exemple, à conclure qu'il n'est pas engagé dans le même projet de coopération épistémique que moi – et qu'il ne parle pas de la même chose que moi – notre vocabulaire moral ne pourrait pas remplir de façon adéquate sa fonction de forum. Nous cesserions en effet d'être directement interpellés par les positions morales qui sont en dissonance avec les nôtres. Et nous n'aurions pas de bonnes raisons de rechercher une interprétation de notre vocabulaire moral qui intègre ce qu'il y a de meilleur dans ces vues dissonantes et qui puisse être acceptable pour le plus grand nombre. Nous devrions au contraire veiller à ne pas nous laisser indûment influencer par ceux de nos interlocuteurs qui sont engagés dans des projets épistémiques différents des nôtres. Nous devrions également renoncer à tenter de les convaincre que leurs vues sont erronées. Lorsque les chrétiens tenteraient par exemple de découvrir ce que recommande le code moral auquel ils adhèrent, ils devraient – dans la mesure où ils se comportent de façon épistémiquement responsable – éviter de se laisser corrompre par les vues des adeptes d'un code moral libéral et éviter également de penser que leurs interlocuteurs sont dans l'erreur. Ce serait là en effet ne pas tirer les conséquences découlant du fait que leurs interlocuteurs ne pensent pas à la même chose qu'eux : qui est intéressé à découvrir la vérité au sujet des protons ne doit pas, par exemple, permettre aux croyances que certains de ses interlocuteurs ont au sujet des neutrons de contaminer ses propres vues concernant la nature des protons.<sup>11</sup>

Je crois qu'il faut donc conclure que Wong ne réussit de loin pas à établir, comme il le prétend, le caractère bénin de l'erreur dont il accuse le sens commun. Les membres d'une même communauté linguistique croient fermement qu'ils entrent en contradiction avec leurs interlocuteurs et qu'ils sont à la recherche d'une vérité morale unique quand ils forment leurs jugements moraux. Cette croyance ne semble pas reposer pas sur une simple erreur sémantique : elle est fon-

dée sur une des fonctions les plus centrales de notre vocabulaire moral – permettre la comparaison et l'intégration de vues opposées ainsi que la recherche d'une vérité morale commune. Wong me semble sérieusement sous-estimer l'importance de cette fonction de notre discours moral dans sa défense du relativisme.

Il convient également de considérer avec beaucoup de scepticisme, me semble-t-il, la tentative de Wong de réduire les conflits moraux à de simples conflits pragmatiques dénués de toute référence à une vérité morale commune. Certes, il peut arriver que le but d'une discussion soit simplement de négocier une solution pratique capable de réconcilier nos intérêts divergents. On peut par exemple imaginer les deux interlocuteurs mentionnés plus haut aboutissant dans leur discussion à un tel compromis d'ordre pragmatique : « Restons à la maison ce soir et nous irons au cinéma la semaine prochaine ! » Mais il serait faux de vouloir réduire l'ensemble de nos discussions morales à un tel exercice pragmatique dénué de toute ambition épistémique. Quand nos discussions morales ne dégènèrent pas, les divers interlocuteurs ne se considèrent pas comme étant simplement à la recherche d'un compromis destiné à satisfaire au mieux leurs préférences subjectives. Lorsque nous débattons par exemple de la moralité de l'euthanasie, d'une alimentation non végétarienne, ou du divorce d'un partenaire souffrant d'une maladie mentale, nous sommes bien plutôt à la recherche de raisons et principes capables de justifier au mieux un type d'action particulier. Quelle valeur faut-il accorder à la vie, à la souffrance, à l'autonomie d'une personne atteinte d'une maladie incurable ? Voilà les questions auxquelles nous sommes confrontés et auxquelles nous tentons d'apporter des réponses justifiées de façon intersubjective quand nous débattons de la moralité de l'euthanasie. La caractérisation pragmatique que Wong propose de nos pratiques morales me semble donc être sérieusement inadéquate : sous peine de défigurer ces pratiques, il faut reconnaître qu'elles sont animées par un projet de coopération épistémique.

### 3. CONVERGENCE, CHARITÉ ET INDÉTERMINATION

Le défenseur du relativisme répondra certainement ici en invoquant à nouveau le phénomène des impasses argumentatives. La recherche d'une vérité morale commune est certes une entreprise louable, mais elle semble souvent confrontée à des impasses argumentatives radicales. Si, même après avoir eu accès à toutes les informations pertinentes et après avoir atteint la limite de la réflexion rationnelle, chrétiens et libéraux ne peuvent pas tomber d'accord sur le statut moral de l'avortement, ne faut-il pas en fin de compte conclure qu'ils ne parlent pas de la même chose quand ils utilisent le vocabulaire moral ? En effet, si chrétiens et libéraux ne réussissent pas à converger idéalement sur un même code moral, ce serait semble-t-il une importante violation du principe de charité interprétative invoqué plus haut que d'assigner la même référence à leurs discours moraux respectifs. Imaginons par exemple qu'un sujet estime, à la limite idéale de la réflexion, qu'il ne se réfère pas à H<sub>2</sub>O en utilisant le mot 'eau', mais bien plutôt à tout liquide transparent et potable (ce liquide n'étant pas nécessairement constitué exclusivement ou prioritairement de molécules de H<sub>2</sub>O). La majorité des spécialistes de la sémantique estiment qu'il ne serait pas charitable dans ce cas d'insister que le mot 'eau' désigne la propriété H<sub>2</sub>O dans la bouche du sujet en question.<sup>12</sup> De même, dans le cas du vocabulaire moral, si le chrétien estime à la limite de la réflexion que son usage du langage moral n'est pas co-référentiel avec celui du libéral, une interprétation charitable devra conclure qu'ils parlent tous deux de propriétés différentes.

Si l'on prend donc au sérieux le phénomène des impasses argumentatives, ne doit-on pas donner raison au relativiste et conclure que chrétiens et libéraux sont bien dans l'erreur lorsque, naïvement, ils croient parler de la même chose quand ils débattent de questions morales ? L'intention de participer à un projet de coopération épistémique unissant tous les membres de notre communauté linguistique est peut-être inscrite au cœur de nos pratiques morales. Mais les divergences qui subsistent entre différents interlocuteurs – même à la limite de la réflexion – rendent cette intention caduque. Même si nous croyons



fermement parler de la même chose quand nous débattons de questions morales, nous devons nous résoudre à accepter que c'est là en fin de compte une illusion :

nous parlons de choses différentes en utilisant notre vocabulaire moral et nous participons à différents projets épistémiques parallèles quand nous pensons à la moralité.

Je ne crois pas que ce type de réponse de la part du relativiste soit adéquat. J'aimerais insister ici sur deux points principaux.

Premièrement, il convient de rappeler combien il est difficile d'établir que deux interlocuteurs sont confrontés à une véritable impasse argumentative en matière de moralité. Les défenseurs du relativisme ne semblent pas toujours être conscients de cette difficulté. En effet, le simple fait que chrétiens et libéraux campent sur leurs positions et ne réussissent pas à se convaincre les uns les autres de changer leurs positions respectives ne suffit pas à établir la présence d'une impasse argumentative réelle. Ce n'est que si les divergences persistent à la limite idéale de la réflexion, lorsque toutes les informations pertinentes ont été révélées et ont été prises en compte de façon rationnelle, que l'existence d'une véritable impasse pourra être établie. Le problème est qu'il n'est pas aisé, dans le cas de questions morales controversées, de se faire une opinion claire au sujet de cette limite idéale : quand est-elle atteinte, quelles positions éthiques passent-elles le test de la limite idéale de la réflexion ?

Prenons par exemple le cas de l'éthique végétarienne. D'aucuns pensent que seule cette position éthique, et non une éthique omnivore, passe le test de la limite idéale de la réflexion. Ont-ils raison ? Pour être en mesure de répondre à cette question il faut, entre autres, clarifier le statut moral des animaux et comparer ce statut à celui des humains. Ces questions, on en conviendra, sont particulièrement complexes et ardues : elles exigent un examen en profondeur de l'ensemble de nos pratiques morales. Et personne, me semble-t-il, ne contestera que nous ne sommes guère avancés dans une telle tâche. De toute évidence, établir quelles positions demeureront défendables en la matière à la limite idéale de la réflexion n'est, dans ces conditions, pas une tâche aussi simple que semblent le suggérer certains défenseurs du relativisme.

Il convient également d'avoir bien présente à l'esprit, dans ce contexte, la fonction essentiellement dialogique et coopérative de notre discours moral. Si cette fonction est, ainsi que je l'ai suggéré plus haut, bien inscrite au cœur de nos pratiques morales, notre conception de la limite idéale de la réflexion morale s'en trouvera directement affectée. En effet, si notre discours moral est un forum coopératif, je dois considérer les opinions morales de mes interlocuteurs comme étant en compétition directe avec les miennes. Je ne peux simplement défendre mes propres vues en invoquant leur cohérence interne. Je dois au contraire m'appliquer à démontrer que mes vues reflètent mieux que les opinions de mes interlocuteurs ce qu'il y a de plus important dans l'ensemble des pratiques morales communes de notre communauté linguistique. Dans ces conditions, il serait erroné de conclure sans hésitation que de très nombreuses positions éthiques (chrétiennes, libérales, végétariennes, ou autres) passeront le test de la limite idéale de la réflexion. Ce test est particulièrement exigeant : le simple fait qu'une position différente de la mienne propose une interprétation globale légèrement supérieure à la mienne de l'ensemble de nos pratiques communes suffit en fin de compte à discréditer mes vues.

Si l'on reconnaît donc combien est exigeant le test de la limite idéale de la réflexion morale, et combien il est difficile d'établir si une position éthique particulière réussit ou non à passer ce test, on refusera d'accepter que les impasses argumentatives sont un phénomène fréquent et bien établi de nos pratiques morales. Je voudrais pourtant, et ce sera le second point principal de ma réponse, montrer que même si l'on reconnaît l'existence d'impasses argumentatives véritables, le bien fondé de la position relativiste n'en est pas pour autant établi.

Je ne crois pas, en effet, que le défenseur de l'objectivisme doive nier l'existence d'impasses argumentatives entre interlocuteurs défendant des positions morales opposées. Imaginons par exemple que, même à la limite idéale de la réflexion, la question du statut moral de l'avortement ne puisse pas être résolue – différents arguments également valides menant à des conclusions contradictoires à ce sujet. Le défenseur de l'objectivisme conclura que le statut moral de l'avortement est indéterminé – l'objectivisme ne requiert pas, en effet, que toutes les questions

morales aient une solution déterminée. Le défenseur de l'objectivisme pourra alors affirmer que chrétiens et libéraux parlent du même sujet et que leur usage du vocabulaire moral désigne la même propriété. Il ajoutera simplement que la question du statut moral de l'avortement est un cas vague que l'on ne peut placer ni dans l'extension, ni hors de l'extension de notre concept de ce qui est moralement interdit.

Le défenseur de l'objectivisme ne peut bien sûr se contenter d'invoquer simplement la possibilité, souvent mentionnée, de zones d'indétermination dans nos jugements moraux pour écarter la menace des impasses argumentatives. Ce qui est important ici, c'est que la position objectiviste semble offrir une interprétation globalement bien plus charitable de notre discours moral que celle du relativiste. Chrétiens et libéraux sont convaincus qu'il existe une réponse déterminée à la question du statut moral de l'avortement. Le défenseur de l'objectivisme conclut qu'ils sont dans l'erreur à ce propos. Mais, et c'est là le point crucial, cette erreur est de bien peu d'importance si on la place dans le contexte d'une interprétation globale de notre discours moral. L'interprétation que propose l'objectiviste est en effet en mesure de valider la fonction dialogique et coopérative centrale de notre discours moral. C'est dire que notre vocabulaire moral est en mesure, à ses yeux, de remplir sa fonction fondamentale de forum permettant à différents interlocuteurs de participer, malgré leurs divergences initiales, à un projet commun de coopération épistémique. Les défenseurs du relativisme doivent par contre conclure que ce projet de coopération épistémique est une illusion et renoncer à tous les avantages qu'il offre – par exemple la possibilité de rechercher un consensus et des raisons valables pour le plus grand nombre, la possibilité d'être interpellé directement par les vues d'autrui si elles divergent des miennes, la possibilité de considérer autrui comme une source d'information concernant précisément le sujet qui m'intéresse, etc. C'est là, aux yeux des objectivistes, un prix bien trop important à payer. En concluant que les impasses argumentatives, si leur existence peut être établie, génèrent certaines zones d'indétermination dans nos jugements moraux, les défenseurs de l'objectivisme semblent propo-

ser une interprétation de nos pratiques morales bien moins révisionniste que celle des relativistes. Ces derniers doivent en effet se résoudre à dissoudre le projet de coopération épistémique inscrit au cœur de notre discours moral.

Il convient de préciser ici que la position relativiste aurait plus de plausibilité s'il était possible, pour ce qui est de la moralité, de fragmenter notre communauté linguistique en un nombre restreint de groupes culturels bien délimités. Si, par exemple, les approches chrétiennes et libérales du phénomène moral étaient confinées à des endroits géographiquement bien distincts, et s'il n'y avait que peu d'échanges entre les groupes culturels défendant ces deux visions de la moralité, il serait peut-être indiqué de conclure que, même s'ils utilisaient un vocabulaire moral identique, les membres de ces deux groupes culturels ne seraient pas engagés dans un projet commun de coopération épistémique. Dans ces conditions, on pourrait peut-être douter que les membres de ces deux groupes culturels parlent de la même chose et désignent la même propriété quand ils utilisent le vocabulaire moral. Mais les choses sont différentes dans nos sociétés actuelles, le brassage culturel étant tel qu'il est difficile de délimiter des groupes bien définis d'utilisateurs du vocabulaire moral. De plus, que nous le voulions ou non, nous sommes constamment confrontés à des opinions morales différentes des nôtres, en particulier en ce qui concerne des questions particulières comme l'avortement. Normalement, il n'est en effet guère possible de s'isoler radicalement de toute opinion morale autre que la sienne. Dans ces conditions, on peut difficilement nier que nous ayons un intérêt majeur à utiliser notre vocabulaire moral de manière à créer un forum coopératif où nous puissions interpellier et être interpellé par autrui et tenter de résoudre ensemble nos divergences.

Je pense donc que la position objectiviste dispose des ressources nécessaires pour accepter l'existence de véritables impasses argumentatives, si elle peut être établie. L'existence de telles impasses ne suffit pas à effacer le problème fondamental affectant la position relativiste que Wong tente de défendre : nous estimons parler tous du même sujet quand nous débattons de questions morales et, du fait du

caractère central de cette présupposition, une interprétation sémantique viole le principe de charité si elle accuse le sens commun d'être systématiquement dans l'erreur sur ce point.

#### 4. LA CONTRE-OFFENSIVE RELATIVISTE

Les défenseurs du relativisme sont-ils vraiment condamnés à affirmer que nous ne parlons pas tous de la même chose quand nous débattons de questions morales ? C'est là ce que contestent les nouveaux champions du relativisme – au nombre desquels il faut compter John MacFarlane, Max Kölbel, Peter Lasersohn et Berit Brogaard.<sup>13</sup> À leurs yeux, la version traditionnelle, indexicale, du relativisme a bien cette conséquence problématique, mais d'autres versions du relativisme peuvent l'éviter. Avec un peu d'ingéniosité sémantique il doit en effet être possible d'affirmer que les énoncés moraux des chrétiens et des libéraux ont le même contenu sémantique (et concernent le même sujet), se contredisent, et peuvent tous deux être évalués comme vrais.

Considérons tout d'abord d'un peu plus près l'interprétation indexicale du relativisme. Lorsqu'un habitant de Sydney dit « il ne fait pas froid ici », son énoncé doit être interprété comme signifiant « il ne fait pas froid à Sydney ». C'est cette dernière expression (dans laquelle le terme indexical a été remplacé par un nom désignant l'endroit où se trouve le sujet responsable de l'énoncé) qu'il faut avoir à l'esprit quand on évalue si ce qui a été dit est vrai ou non. En utilisant un jargon un peu plus technique, on peut dire que c'est cette expression qui détermine le contenu sémantique ou propositionnel de l'énoncé en question. Cet énoncé est en effet un énoncé *au sujet de* la température qu'il fait à Sydney. De même, selon la version indexicale du relativisme moral, un énoncé moral est un énoncé *au sujet* d'un code moral particulier. Par exemple, le jugement moral d'un chrétien sera interprété comme un jugement portant sur ce que recommande le code moral chrétien.<sup>14</sup>

C'est parce qu'elle inscrit à chaque fois un code moral particulier dans le contenu propositionnel d'un énoncé moral que la version

indexicale du relativisme a pour conséquence que nous ne parlons pas tous de la même chose quand nous utilisons le langage moral. Différents interlocuteurs parlent en effet de ce que recommandent différents codes moraux. Aux yeux des nouveaux relativistes, une meilleure défense du relativisme exige d'assigner aux énoncés moraux un contenu propositionnel moins déterminé : il s'agit d'éviter à tout prix d'inscrire une référence à un code moral spécifique dans le contenu des énoncés moraux particuliers.

Un exemple pourra ici aider à clarifier le type de solution sémantique envisagé par les nouveaux relativistes tout en évitant d'entrer dans trop de détails techniques.<sup>15</sup> Personne n'estime qu'il existe un critère absolu permettant de déterminer s'il fait chaud ou froid. Les habitants de Moscou et de Sydney se réfèrent implicitement à des critères différents quand ils décident s'il fait froid et tout le monde accepte qu'il n'y a pas de vérité absolue dans ce domaine, mais seulement une vérité relative – relative à différents critères. L'idée centrale des nouveaux relativistes est que même si la vérité d'un type d'énoncé est relative à certains critères, il n'est pas nécessaire de faire figurer ces critères particuliers dans le contenu propositionnel des énoncés en question. Si tel est le cas, les habitants de Sydney et de Moscou peuvent parler de la même chose quand ils utilisent la phrase 'il fait froid lorsque la température est +5' : leurs énoncés ont le même contenu propositionnel. Mais ce contenu propositionnel ne suffit pas, bien sûr, à fixer à lui seul les conditions de vérité des énoncés en question. Les différents utilisateurs de la phrase 'il fait froid lorsque la température est +5' feront appel, quand ils évalueront la vérité de cette dernière, à leurs critères particuliers et aboutiront ainsi à des conclusions différentes. La phrase sera jugée vraie à Sydney, mais fautive à Moscou. Comme il n'existe pas de critère absolu en matière de chaud et de froid, les nouveaux relativistes concluront alors que les habitants de Sydney et de Moscou sont tous dans le vrai quand ils affirment ou nient qu'il fait froid lorsque la température est de +5.

Il est important de noter ici que la solution sémantique proposée par les nouveaux relativistes implique le rejet de l'une des thèses les plus fondamentales de la conception traditionnelle des contenus pro-

positionnels. Selon l'orthodoxie sémantique, en effet, les propositions ont leurs valeurs de vérité de façon absolue. Une proposition ne peut être vraie aujourd'hui et fausse demain, vraie à Sydney et fausse à Moscou. Si une proposition est vraie, elle l'est toujours et partout.

Ce que proposent en revanche les nouveaux relativistes, c'est de remplacer, pour certains types d'énoncés en tous les cas, cette approche traditionnelle par une conception relativiste des propositions. Aux yeux des nouveaux relativistes, la même proposition est exprimée par la phrase 'il fait froid lorsque la température est +5' dans la bouche des habitants de Sydney et de Moscou. Mais il ne faut pas conclure de là que cette proposition a partout la même valeur de vérité. Au contraire, la vérité de la proposition en question sera relative aux différents critères en vigueur à Moscou et Sydney. C'est ainsi que le relativiste peut dire que les habitants de Sydney et Moscou parlent du même sujet et que leurs jugements respectifs sont vrais, même s'ils se contredisent.<sup>16</sup>

D'après les nouveaux relativistes, bon nombre de nos énoncés évaluatifs, y compris nos énoncés moraux, peuvent être interprétés en invoquant une telle conception relativiste des contenus propositionnels. Les énoncés moraux des chrétiens et des libéraux ont le même contenu propositionnel (et portent sur le même sujet) : aucune référence à un code moral particulier ne doit en effet être inscrite dans le contenu propositionnel de leurs énoncés moraux respectifs. Mais il n'existe pas d'unique code moral vrai en matière de moralité : les chrétiens diront la vérité lorsqu'ils jugeront que l'avortement est moralement interdit. Les libéraux seront également dans le vrai lorsqu'ils jugeront qu'au contraire l'avortement est moralement permis.

Estimant avoir résolu le problème majeur affectant leur position, les nouveaux défenseurs du relativisme contre-attaquent. C'est maintenant la position objectiviste, et son attachement à un unique code moral vrai, qui paraît problématique. L'existence d'impasses argumentatives est, une fois encore, censée établir cette conclusion. Selon les nouveaux relativistes, en effet, la position objectiviste doit être rejetée parce qu'elle ne permet pas de faire justice à un phénomène qu'ils jugent particulièrement important, le phénomène des désaccords sans

faute (« *faultless disagreements* »). Il faut entendre par là un conflit d'opinion où aucun des protagonistes ne peut être accusé de commettre une erreur. Même à la limite idéale de la réflexion, il serait dans ce cas impossible d'amener les protagonistes à converger sur un verdict unique en corrigeant les prémisses ou le raisonnement qui les conduit à des opinions divergentes.

Considérons l'exemple favori des nouveaux relativistes, le cas d'un désaccord sans faute portant non sur la moralité, mais sur le goût. Vous affirmez : « la rhubarbe, c'est délicieux ! » et je rétorque « non, la rhubarbe, ce n'est pas délicieux ! ». Un dialogue infructueux s'ensuit. Nous sommes alors tous deux convaincus qu'il s'agit d'une véritable impasse argumentative. Ce n'est pas que l'autre s'entête dans son mauvais goût ou refuse dogmatiquement de reconnaître l'avis d'autorités parfaitement légitimes en matière culinaire. Au contraire, nous concluons que les perspectives respectives qui nous conduisent à nos jugements contradictoires sont parfaitement légitimes. Nous campons alors sur nos positions et continuons à maintenir, respectivement, que la rhubarbe est et n'est pas délicieuse. Après tout, comme le répètent souvent les nouveaux relativistes, le sens commun reconnaît que « de gustibus non est disputandum ».

À lire les nouveaux relativistes et leurs sympathisants, il peut sembler que le phénomène du désaccord sans faute soit une donnée incontestable de bon nombre de nos discours évaluatifs. Ce phénomène est censé jouer un rôle particulièrement important dans nos jugements se rapportant au goût et affecter également nos jugements concernant entre autres l'humour, l'esthétique, la probabilité et la moralité.<sup>17</sup> D'après les nouveaux relativistes, une interprétation charitable des énoncés affectés par ce phénomène doit conclure que les deux interlocuteurs disent le vrai quand ils sont confrontés à un désaccord sans faute. Après tout, aucun des interlocuteurs ne commet une erreur. Prétendre dans ces conditions que l'un d'eux dit néanmoins quelque chose de faux, ce serait postuler que la vérité d'un énoncé peut transcender radicalement les capacités épistémiques du sujet qui en est responsable. Comme la majorité des spécialistes de la sémantique, les nouveaux défenseurs du relativisme estiment qu'il n'est pas plausi-

ble de postuler – en tous les cas dans des domaines tels que la moralité ou le goût – une telle dissociation radicale entre la vérité et les capacités épistémiques du sujet. Si le conflit d'opinion qui oppose chrétiens et libéraux à propos de l'avortement peut être qualifié de désaccord sans faute, il faut alors se résoudre à conclure que chrétiens et libéraux sont tous deux dans le vrai quand ils énoncent leurs opinions respectives au sujet du statut moral de l'avortement.

La position des nouveaux relativistes semble donc avoir tous les avantages. Elle permet de dire que chrétiens et libéraux (ou amateurs et adversaires de la rhubarbe) parlent du même sujet et disent tous deux la vérité quand ils se contredisent. Les défenseurs de l'objectivisme, par contre, doivent conclure que l'un des protagonistes au moins dit quelque chose de faux – puisqu'une contradiction ne peut être vraie. De ce fait, ils ne peuvent pas rendre compte de façon adéquate du phénomène des désaccords sans faute.

## 5. LE RETOUR DES VIEUX PROBLÈMES

Je doute sérieusement que les nouveaux relativistes n'aient réussi à établir que leur position jouit d'un avantage décisif sur celle de leurs opposants objectivistes. Il est en effet loin d'être clair que le phénomène des désaccords sans faute ait vraiment l'importance que lui accordent les nouveaux relativistes. Et il faut également se demander si la machinerie sémantique censée établir que les énoncés des chrétiens et des libéraux ont le même contenu propositionnel réussit réellement à écarter les problèmes affectant la version traditionnelle du relativisme.

Considérons tout d'abord le phénomène des désaccords sans faute et plus particulièrement l'exemple de la rhubarbe. Il y a quelque chose de bien étrange dans le type de dialogue fictif rapporté plus haut et auquel se réfèrent constamment les nouveaux relativistes. Pourquoi en effet s'entêter à contredire son interlocuteur, en continuant d'affirmer que la rhubarbe est ou n'est pas délicieuse, quand il a été établi qu'aucune des positions en question est plus légitime que l'autre ? Pourquoi insister dans de telles conditions que ce que dit son inter-

locuteur est faux ? N'est-ce pas là se comporter simplement de façon épistémiquement irresponsable ? Normalement, un interlocuteur responsable s'abstiendra dans de telles circonstances d'accuser son interlocuteur de dire quelque chose de faux et révisera en conséquence sa position. Alors qu'il affirmait en début de dialogue que, par exemple, la rhubarbe est délicieuse, il adoptera en fin de dialogue une position moins tranchée. Il conclura que, personnellement, il trouve la rhubarbe délicieuse, ou que la rhubarbe est délicieuse à son goût. Mais il s'abstiendra d'affirmer haut et fort que la rhubarbe est délicieuse tout court s'il a été réellement convaincu que la perspective de son interlocuteur est aussi légitime que la sienne lorsqu'il affirme que la rhubarbe n'est pas délicieuse.

Le point peut paraître quelque peu subtil. Il est pourtant particulièrement important dans le présent contexte, puisqu'il permet de mettre sérieusement en doute l'avantage dialectique que les nouveaux défenseurs du relativisme revendiquent pour leur position. Selon les nouveaux relativistes, en effet, le simple fait que deux interlocuteurs se contredisent et ne commettent aucune erreur quand ils sont engagés dans un désaccord sans faute exige que nous interprétions leurs jugements respectifs comme étant tous deux vrais. Si nous estimons par contre que des interlocuteurs idéalement informés et épistémiquement responsables cesseraient de maintenir, dans le cas envisagé, que la rhubarbe est ou n'est pas délicieuse, nous éliminons la raison centrale avancée par les nouveaux relativistes pour conclure que la vérité est relative dans le domaine évaluatif. La position objectiviste semble alors parfaitement à même de rendre compte de nos intuitions dans le cas en question. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, le défenseur de l'objectivisme suggèrera que nous sommes ici en présence d'un cas vague et qu'il n'y a donc pas de réponse déterminée à la question de savoir si la rhubarbe est ou n'est pas délicieuse. Le fait que les protagonistes de notre dialogue refuseront, s'ils se comportent de manière épistémiquement responsable, de se prononcer sur cette question précise semble confirmer ce verdict.

Afin d'éviter tout malentendu, il convient de préciser que je ne prétends pas ici, bien entendu, que nous nous comportons toujours

d'une manière épistémiquement responsable quand nous entrons en dialogue avec autrui. Il arrive certainement que nous nous entêtions dans notre position, même lorsqu'il est – ou qu'il devrait être – parfaitement clair que la position de nos interlocuteurs est tout aussi légitime que la nôtre. Et il arrive aussi que nous tentions de faire pression sur nos interlocuteurs afin de les convertir à notre propre point de vue en les accusant de dire quelque chose de faux, alors même que nous jugeons leur position tout aussi défendable que la nôtre. Il faut donc reconnaître que le phénomène des désaccords sans faute est bien réel et fait partie intégrante de nos pratiques linguistiques. Mais cela ne signifie pas qu'une interprétation sémantique de notre discours évaluatif doive, ainsi que le suggèrent les nouveaux relativistes, valider de tels phénomènes. Une interprétation sémantique doit peut-être expliquer pourquoi, quand ils se comportent de manière épistémiquement irresponsables, les utilisateurs d'un langage ont tendance à former certains jugements fautifs. Quand le sémanticien propose une interprétation du mot 'or', par exemple, il doit expliquer pourquoi nous avons parfois tendance – quand nous ne prenons pas suffisamment garde à ce que nous faisons – à considérer comme étant de l'or tout ce qui est jaune et brille. Mais une interprétation sémantique correcte ne doit bien sûr pas valider de tels jugements et conclure que tout ce qui est jaune et brille est bien de l'or. De même, une interprétation de notre discours évaluatif doit peut-être expliquer pourquoi un dialogue entre interlocuteurs épistémiquement irresponsables aboutira parfois à des désaccords sans faute. Mais elle ne doit pas valider de tels phénomènes et conclure avec les nouveaux relativistes que le phénomène des désaccords sans faute permet d'établir que la vérité est relative dans le domaine évaluatif – nos deux interlocuteurs disant tous les deux le vrai quand ils s'obstinent à maintenir que la rhubarbe est ou n'est pas délicieuse.

Considérons pour terminer l'interprétation sémantique originale que les nouveaux relativistes proposent pour nos énoncés moraux – c'est-à-dire leur tentative de définir pour ces énoncés un contenu propositionnel qui ne fasse aucune référence à un code moral particulier. Je crois que, malgré son ingéniosité, la solution proposée par

les nouveaux relativistes est beaucoup plus révisionniste que ne le prétendent ses défenseurs.

D'après le modèle sémantique proposé par les nouveaux relativistes, en effet, chrétiens et libéraux désignent des propriétés différentes quand ils utilisent le vocabulaire moral et leurs énoncés respectifs ont des conditions de vérité divergentes. Comme nous l'avons vu, les énoncés des chrétiens et des libéraux ont bien le même contenu propositionnel, mais ce contenu ne suffit pas à lui seul à fixer les conditions de vérité des énoncés en question. Lorsque le relativiste conclut que le chrétien dit la vérité en affirmant que l'avortement est moralement interdit, il fait appel au code moral chrétien pour déterminer les conditions de vérité de l'énoncé en question. Cet énoncé est vrai dans la mesure où il se conforme à ce que le code moral chrétien exige en matière d'avortement. La même phrase énoncée par le libéral sera fautive parce qu'elle viole les injonctions du code libéral en la matière.

Cette conséquence, pourtant, est en profond désaccord avec le sens commun. D'après ce dernier en effet, les énoncés moraux de différents interlocuteurs ont les mêmes conditions de vérité et désignent la même propriété. Prenons le terme 'moralement interdit'. Dans nos discussions morales, nous tentons de déterminer plus précisément quelles actions tombent dans l'extension de ce terme – ou, ce qui revient au même, nous tentons de déterminer l'ensemble des actions à propos desquelles il est vrai de dire qu'elles sont moralement interdites. Nous présumons alors que cette extension demeure stable : elle ne varie pas selon les différents codes moraux que pourraient accepter différents interlocuteurs. Et cette présupposition de stabilité est absolument essentielle quand il s'agit de mener à bien le projet de coopération épistémique dont j'ai parlé plus haut. Si nous devions en effet conclure que le discours moral de nos interlocuteurs possède des conditions de vérité différentes des nôtres et désigne donc des propriétés différentes, le vocabulaire moral ne permettrait pas de créer un véritable forum dédié à la recherche commune d'une vérité morale valable pour tous. Le chrétien chercherait à déterminer l'ensemble des actions recommandées par le code moral chrétien, alors que le

libéral tenterait de découvrir quelles actions sont tolérées par son propre code moral. Dans ces conditions, chrétiens et libéraux seraient dans l'erreur s'ils se considéraient comme participant à un projet épistémique commun visant à préciser quelles actions sont justifiées par des considérations morales valables pour le plus grand nombre.

La manoeuvre sémantique des nouveaux relativistes ne semble donc pas éliminer le problème central affectant la position relativiste traditionnelle. On peut concéder, pour les besoins de notre argument en tous les cas,<sup>18</sup> que les nouveaux relativistes ont réussi à isoler un contenu propositionnel minimal commun aux énoncés des chrétiens et des libéraux. Le relativiste peut alors dire que, dans un certain sens, nos différents interlocuteurs parlent tous de la même chose dans leurs discussions morales. Mais il ne suffit pas au relativiste d'être simplement en mesure d'isoler un contenu propositionnel commun aux énoncés de différents interlocuteurs pour pouvoir déclarer victoire. La nouvelle position relativiste continue à accuser le sens commun d'une erreur fondamentale – croire que nos différents énoncés ont les mêmes conditions de vérité et désignent la même propriété. Selon le relativiste, il n'y a tout simplement pas de propriété unique désignée par les énoncés moraux des chrétiens et des libéraux. Comme cette accusation d'erreur met en cause la fonction dialogique et coopérative centrale de notre discours moral, on peut douter très sérieusement que la position relativiste n'offre une interprétation sémantique charitable de notre vocabulaire moral. Les défenseurs de la position objectiviste continueront donc à penser que, du fait qu'elle évite d'accuser le sens commun d'une telle erreur fondamentale, leur interprétation de notre discours moral demeure supérieure à celle que proposent les relativistes.

ARTICLES

17

ARTICLES

## 6. CONCLUSION

Ma discussion a tenté de montrer comment les défenses récentes de la position relativiste – tant dans sa version traditionnelle, que dans sa nouvelle version non indexicale – ne permettent pas de rendre compte de façon adéquate d'une fonction essentielle de notre

vocabulaire moral, sa fonction de forum facilitant la réalisation d'un projet commun de coopération épistémique. Dans la mesure où elle est mieux à même de valider cette fonction essentielle de nos pratiques morales, la position objectiviste semble proposer une interprétation plus charitable de nos énoncés moraux. Mon but n'a pas été ici, bien entendu, de présenter une défense complète de l'objectivisme moral, mais simplement de suggérer une stratégie de défense prometteuse pour les adhérents à l'objectivisme.<sup>19</sup>

Je souhaiterais, pour terminer, noter une importante limite de la stratégie de défense de l'objectivisme moral esquissée ici. Le relativisme moral est en premier lieu une thèse au sujet du discours moral de notre langage (dans le cas présent le français) et c'est à cette thèse que s'adresse la réponse objectiviste envisagée ici. En invoquant le projet de coopération épistémique inscrit au cœur de notre discours moral, j'ai suggéré que, *dans une même communauté linguistique*, et même si différents sous-groupes adoptent des codes moraux différents, une interprétation objectiviste du discours moral demeure plausible. Mais je n'ai pas considéré le cas de deux cultures radicalement isolées l'une de l'autre (notre culture occidentale et, par exemple la culture aborigène d'il y a cinq mille ans).<sup>20</sup> Dans la mesure où l'on admet que de telles cultures ne participent pas à un projet épistémique commun, la stratégie de défense de l'objectivisme esquissée ici ne semble pas pouvoir être appliquée avec succès à de tels cas. Je souhaiterais donc laisser ouverte la possibilité que le relativisme moral soit une position plus plausible dans le cas de cultures radicalement isolées que dans le cas de sous-groupes appartenant à une même communauté linguistique.<sup>21</sup>

## NOTES

- 1 Voir par exemple Scanlon, Thomas, *What We Owe Each Other*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998, pp. 1-8, pour une version influente d'un tel scepticisme quant à l'intérêt général des problèmes fondamentaux de la métaéthique.
- 2 Il convient de noter ici que les défenseurs de l'objectivisme peuvent admettre la possibilité que différents systèmes moraux incompatibles émergent comme procurant, à égalité, la meilleure interprétation de notre vocabulaire moral. Ce qui distingue la position objectiviste, c'est le rejet de la thèse selon laquelle la vérité morale est relative à certains interlocuteurs (ou groupes d'interlocuteurs) particuliers – le système moral A étant valable pour nous, le système moral B pour nos voisins. Le défenseur de l'objectivisme peut donc admettre la possibilité que, si le discours moral souffre d'une indétermination fondamentale, les systèmes A et B soient tous deux valables pour tous. Pour simplifier les choses, je présuppose ici, comme il est d'usage dans les discussions de l'objectivisme moral, que notre discours moral ne souffre pas d'une telle indétermination radicale.
- 3 L'exemple est emprunté à David Wong (*Moral Relativity*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 153-9).
- 4 David Wong a récemment proposé une analyse détaillée de certaines contraintes universelles, fondées dans la nature humaine, que tout code moral vrai doit satisfaire. Même si ces contraintes ne permettent pas, à ses yeux, d'isoler un unique code moral vrai, elles offrent des ressources suffisantes pour critiquer, par exemple, le traitement que le Taliban inflige aux femmes. Accepter le relativisme moral, ce n'est donc pas se voir condamné à tolérer tous les comportements, aussi barbares soient-ils, de ceux qui ne pensent pas comme nous (*Natural Moralities : A Defense of Pluralistic Moralities*, New York, Oxford University Press, 2006, Part II).
- 5 Voir Harman, Gilbert, *Explaining values and other essays in moral philosophy*, New York, Oxford University Press, 2000, chap. 1-5 ; Wong, David, *Natural Moralities* ; Dreier, James, « Internalism and Speaker Relativism », *Ethics* 101, 1990, pp. 6-26.
- 6 Quand je parle de codes moraux chrétiens ou libéraux, j'entends ici codes moraux chrétiens ou libéraux soumis à une critique rationnelle maximale (et non : codes moraux chrétiens ou libéraux tels qu'ils sont actuellement acceptés dans les groupes culturels particuliers de notre société). Je suppose ici, comme le font les défenseurs du relativisme, que les codes moraux chrétiens et libéraux continueront à générer des verdicts opposés au sujet de l'avortement même après avoir été soumis à la critique rationnelle.
- 7 Voir Dreier, James, « Internalism and Speaker Relativism » et « Moral Relativism and Moral Nihilism », in David Copp, dir., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 240–64, pour un survol des différentes options ouvertes au relativiste.
- 8 Wong, David, *Natural Moralities*, en particulier pp. 76-80.
- 9 Selon Parfit, nos intuitions morales naïves sont corrompues par les vues erronées que le sens commun forme au sujet de l'identité personnelle (*Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 353-7).
- 10 Gibbard, Allan, *Thinking How to Live*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003, par exemple p. 276. Gibbard, il faut le noter, entend défendre dans cet ouvrage une position métaéthique objectiviste : il estime en effet que le vocabulaire moral désigne la même propriété quels que soient ses utilisateurs. Ce point mérite d'être mentionné car il pourrait sembler étrange à certains d'invoquer une conception de nos pratiques morales proche de celle de Gibbard dans une défense de la position objectiviste contre les arguments de relativistes tels que Wong. Dans un important ouvrage antérieur (*Wise choices, apt feelings : a theory of normative judgment*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 1990), en effet, Gibbard avait défendu une position métaéthique expressiviste qui n'accordait pas une fonction référentielle au langage moral et semblait donc devoir rejeter l'idée que le vocabulaire moral désigne une propriété. Anthony Appiah insiste lui aussi, dans un ouvrage récent (*Experiments in Ethics*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 2008, pp. 157-9), sur la fonction dialogique fondamentale de notre vocabulaire moral.
- 11 Il devrait être clair que la position anti-relativiste des défenseurs de l'objectivité morale ne doit pas être confondue avec la position arrogante de celui qui croit qu'il détient la vérité finale sur toutes les questions et que tous devraient se rallier à son suffrage. Bien au contraire, la position objectiviste rend possible l'autocritique rationnelle radicale. C'est en effet dans la mesure où je crois que ceux qui défendent des positions morales différentes de la mienne sont à la recherche de la même vérité morale que moi que je prendrai vraiment au sérieux leur contribution et que je la considérerai comme un véritable défi pour mes propres convictions.
- 12 Pour plus de détails au sujet de ce principe d'interprétation, voir Chalmers, David, Jackson, Frank, « Conceptual Analysis and Reductive Explanation », *Philosophical Review* 110, 2001, pp. 415-61.
- 13 Voir en particulier MacFarlane, John, « Making Sense of Relative Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 2005, pp. 321-39 et « Relativism and Disagreement », *Philosophical Studies* 132, 2007, pp. 17-31 ; Kölbel, Max, *Truth Without Objectivity*, London, Routledge, 2002, et « Faultless Disagreement », *Proceedings of the Aristotelian Society* 104, 2003, pp. 53-73 ; Lasersohn, John « Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste », *Linguistics and Philosophy* 28, 2005, pp. 643-686 ; Brogaard, Berit, « Moral Contextualism and Moral Relativism », *The Philosophical Quarterly* 58, 2008, pp. 385-409.
- 14 Je suppose que dans cet exemple le relativiste propose d'interpréter la phrase 'l'avortement est interdit moralement' comme signifiant « l'avortement est interdit par le code moral de mon groupe (le groupe culturel auquel appartient le sujet responsable de l'énoncé) ».
- 15 Il convient de préciser que mon exemple a pour unique but d'expliquer la structure de la position des nouveaux relativistes. Je ne prétends donc nullement que l'interprétation sémantique proposée soit l'interprétation correcte du discours en question.



- 16 De toute évidence, la position des nouveaux relativistes pose bon nombre de questions fondamentales au sujet de la nature des propositions. Certains des défenseurs de la nouvelle conception relativiste des propositions, tels Kölbel, ont tenté d'établir que leur position n'est pas aussi révisionniste que ne le pensent les adeptes de l'approche traditionnelle. D'après Kölbel, l'un des modèles sémantiques les plus communément acceptés (celui de David Kaplan, voir « Demonstratives », in Joseph Almog, John Perry, Howard Wettstein, dir., *Themes from Kaplan*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 481-563) souscrit en fait, si l'on y regarde de près, à une approche relativiste des propositions. Appliquer une conception relativiste des propositions à un domaine évaluatif tel que la moralité ne serait alors que proposer une extension relativement bénigne du modèle de Kaplan (Kölbel, Max, « Motivations for relativism », in Manuel Garcia-Carpintero, Max Kölbel, dir., *Relative Truth*, Oxford, Oxford University Press, pp. 2-3). Je ne partage pas l'optimisme de Kölbel sur ce point, mais ne peux entrer ici dans les détails techniques de la théorie des propositions. La question de la viabilité de la conception relativiste des propositions a généré une importante littérature, souvent critique. Pour une réaffirmation, à mon avis convaincante, du caractère révisionniste de la conception des propositions proposée par les nouveaux relativistes, voir Glanzberg, Michael, « Semantics and truth relative to a world », *Synthese* 166, 2009, pp. 281-307.
- 17 Voir Kölbel, Max, « Faultless Disagreement » ; Wright, Crispin, « Intuitionism, Realism, Relativism and Rhubarb », in Patrick Greenough, Michael Lynch, dir., *Truth and Realism*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 38-60 ; MacFarlane, John, « Relativism and Disagreement » ; Lasersohn, Peter, « Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste » ; Brogaard, Berit, « Moral Contextualism and Moral Relativism ». Ces auteurs suggèrent que le phénomène des désaccords sans faute nous procure une raison importante de rejeter une position objectiviste dans les domaines en question. Si les nouveaux relativistes prennent en exemple nos jugements concernant le goût c'est parce que l'existence de cas particuliers de désaccords sans faute semble facile à établir dans ce domaine. Comme nous l'avons vu, il est plus délicat de déterminer si une position morale passe ou non le test de la réflexion idéale. Les nouveaux relativistes ne doutent pourtant pas de l'existence de désaccords sans faute dans le domaine moral.
- 18 Il convient de rappeler ici que bon nombre de spécialistes de la sémantique considéreront avec beaucoup de scepticisme la conception relativiste des propositions proposée par les nouveaux défenseurs du relativisme (voir ci-dessus, note 17).
- 19 Pour un modèle sémantique permettant de défendre une position objectiviste en matière de moralité, et ce malgré les divergences d'opinions opposant différents interlocuteurs linguistiquement compétents, voir mon article « A Third Way in Metaethics », *Noûs* 43, 2009, pp. 1-30 (en collaboration avec Laura Schroeter).
- 20 Voir à ce sujet l'importante discussion que Bernard Williams consacre à la position qu'il nomme « relativisme de la distance » (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 1985, pp. 160-5).

- D'après le relativisme de la distance, il convient de suspendre nos jugements moraux dans le cas de modes de vie très éloignés des nôtres et qui ne représentent pas une « option réelle » pour nous.
- 21 Je souhaiterais remercier deux évaluateurs anonymes des *ateliers de l'éthique* pour leurs commentaires et critiques qui ont conduit à de nombreuses améliorations de cet article.