

COMMENT FIXER LES CROYANCES MORALES ?

Yann Schmitt

(CPGE, Lille et chercheur associé aux Archives Poincaré, Nancy)

Résumé

La discussion qui va suivre porte sur le chapitre v de l'ouvrage de Claudine Tiercelin, *Le Doute en question*, chapitre qui a pour titre : « L'éthique face au défi sceptique » (Tiercelin 2016). C. Tiercelin y opère une lecture de la tradition pragmatiste et des travaux de Putnam afin de proposer une réponse au défi sceptique en éthique. J'entends discuter la défense d'une forme de cognitivisme éthique selon laquelle l'objectivité et la vérité sont des prétentions légitimes en éthique si l'on adopte la réponse d'auteurs pragmatistes au défi sceptique. Le pragmatisme serait donc la meilleure démarche philosophique pour éviter le nihilisme moral qui découle du scepticisme moral. Pour traiter cette question, l'article se compose de trois parties. La première expose le problème sceptique et la méthode pragmatiste pour y répondre. La deuxième met en question les conséquences du faillibilisme moral de la réponse pragmatiste. La troisième conteste le rôle du sentimentalisme conservateur en morale.

Abstract

The following discussion focuses on chapter v of Claudine Tiercelin's *Le doute en question*, a chapter entitled "L'éthique face au défi sceptique" (Tiercelin 2016). C. Tiercelin suggests a reading of the pragmatist tradition and Putnam's work in order to propose a response to the skeptical challenge in ethics. I discuss the defense of a form of ethical cognitivism according to which objectivity and truth are legitimate claims in ethics if we adopt the pragmatist response to the skeptical challenge. Pragmatism would thus be the best philosophical approach to avoid the moral nihilism implied by moral skepticism. To address this question, the article is divided into three parts. The first presents the skeptical problem and the pragmatist method of addressing it. The second questions the consequences of the moral fallibilism of the pragmatist response. The third challenges the role of conservative sentimentalism in morality.

1. Le scepticisme moral comme problème et sa solution pragmatiste

L'éthique est définie comme l'étude de la conformité de la conduite à un idéal (Tiercelin 2016, 159), ce qui suppose une exposition de cet idéal, de ses valeurs et de ses normes, et une réflexion sur le désir des valeurs qui est la condition du suivi des normes. Ainsi, la discussion doit, en bonne logique pragmatiste, associer la motivation et les principes et valeurs. On comprend alors immédiatement que la théorisation n'aura pas de sens sans la pratique, que l'idéal n'est pensé que parce qu'il est au cœur de la vie vertueuse et bonne. On verra même que la pratique fait autorité contrairement à la théorisation de principes trop généraux ou trop abstraits.

Le scepticisme moral a deux aspects dans l'ouvrage.

D'une part, il se définit par la contestation de la vérité des énoncés ou des croyances morales.

« [Le pragmatiste] n'estime pas en particulier que nos énoncés moraux doivent être exclus du domaine de la vérité et de la connaissance [...] ou qu'on ne les rencontre qu'en un sens affaibli. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le défi sceptique se pose pour un pragmatiste aussi naturellement et immédiatement en éthique qu'il peut se présenter au plan de la connaissance et de la vérité. » (Tiercelin 2016, 145)

D'autre part, le scepticisme moral repose fondamentalement sur des confusions conceptuelles, point qui est présenté en reprenant les premières pages de *Freedom and Resentment* de Strawson. Surgit alors « l'authentique sceptique moral », qui parvient presque à nous convaincre que « les notions de culpabilité morale, de blâme moral, de responsabilité morale sont intrinsèquement confuses » (Tiercelin 2016, 146).

Le défi sceptique n'est pas que théorique puisque la signification de ce scepticisme se mesure aux effets qu'il y a à vivre en sceptique. C. Tiercelin place en exergue de son chapitre la citation suivante de James :

« Le scepticisme en matière morale est un allié actif de l'immoralité. Qui n'est point "pour" est "contre". L'univers n'admet pas la neutralité dans ces questions. En théorie comme en pratique, vous aurez beau esquiver les problèmes, parler d'un sage scepticisme, vous combattez en réalité pour un camp ou pour l'autre. » (Tiercelin 2016, 146)

Si une personne doute de la vérité ou de l'objectivité des jugements éthiques, elles modifient ses croyances qui sont des dispositions à agir. Le doute n'est donc pas un questionnement avec lequel on peut jouer sans en assumer les conséquences. Il est aussi une abstention active : si, à cause de doutes, je ne tenais plus pour vrai que l'esclavage est mauvais, alors je n'agis plus en conséquence. Le pragmatisme nous permet donc de comprendre que le sens même du scepticisme moral est l'immoralité ou le nihilisme moral, affirmations fortes mais parfaitement cohérentes avec la méthode de l'ensemble de l'ouvrage. Cependant, le pragmatisme exige qu'un doute soit justifié : existe-t-il de bonnes raisons d'être sceptique en morale et ces raisons sont-elles suffisamment fortes pour nous motiver à endosser les conséquences nihilistes du scepticisme ?

La raison sceptique principale est l'existence de désaccords moraux. L'impossible consensus, même parmi les esprits les plus réfléchis, indique qu'aucun jugement moral ne peut être universel et donc objectif ou vrai. C'est pourquoi les débats risquent d'osciller entre dogmatisme et relativisme. Pour sortir de cette impasse, une méthode d'enquête est nécessaire afin de fixer correctement la croyance éthique :

« Il faut aussi rappeler, au nom d'exigences cohérentistes minimales, la nécessaire cohérence que doivent avoir entre elles nos croyances (d'où l'importance de leur confrontation par ailleurs avec les croyances de la communauté), mais préciser aussi que la cohérence ne suffit pas, qu'il faut confronter nos croyances éthiques à ce que nous apprennent les expériences et à la réalité (exigences externalistes) qu'elles "suivent ainsi la vérité à la trace", nous assurer du fonctionnement correct de nos dispositions à juger (fiabilité de la procédure), admettre en définitive que nos croyances les plus profondes reposent sur un fond (aussi modeste soit-il) de sentiments et de

principes moraux en un sens acritique (bien que toujours en droit sujet à révision et faillibles). » (Tiercelin 2016, 195)

On comprend ainsi que la fixation des croyances éthiques se fera d'abord grâce à des croyances déjà là comme un « fond » disponible d'appréciations éthiques correctes qu'il s'agira de développer, notamment en réponse à des doutes, selon la double exigence d'une enquête scientifique au sens de Peirce : premièrement la cohérence, testée par la confrontation à une communauté, et deuxièmement la vérité, qui suppose des expériences et des perceptions donnant accès à la réalité. Ces deux thèmes de la communauté et de la vérité seront discutés dans la suite de l'article, ainsi que la délicate question de la révision toujours possible de nos croyances éthiques.

Le cognitivisme défendu par C. Tiercelin ne s'appuie donc pas sur l'opposition des faits et des valeurs comprise comme une opposition entre la raison théorique pouvant prétendre à la vérité et la raison pratique située hors du domaine de la vérité, ni sur une opposition de la raison et des sentiments ou désirs. Les jugements éthiques et les jugements épistémiques ne sont pas confondus, pas plus que ne le sont les critères de justification des uns et des autres. Mais cette différence n'indique aucune séparation radicale puisque les critères épistémiques sont pertinents pour évaluer de possibles vérités morales.

« Mais il faut également – et ce, plus encore si l'on est convaincu, comme le sont les pragmatistes, que ce qui vaut pour l'investigation en général vaut pour l'investigation éthique en particulier, et que notre expérience est entièrement imprégnée de valeurs et de normes (épistémiques, cognitives et éthiques) – accepter de soumettre les jugements éthiques aux mêmes critères que ceux auxquels sont soumis nos jugements épistémiques, ou à défaut expliquer pour quelle raison il convient de distinguer les critères éthiques et épistémiques de la justification. » (Tiercelin 2016, 195)

Bien que prudemment présenté, le rapprochement entre critères de justification épistémique et critères de justification éthique semble se réaliser, dans la discussion, sous la forme d'emprunts de critères pertinents pour l'enquête en sciences afin de proposer une réponse au scepticisme éthique. Comme nous allons le montrer, le modèle, même utilisé avec nuance, de l'enquête scientifique pour fixer les croyances est cependant difficilement applicable aux croyances éthiques, ce qui affaiblit la réponse proposée au défi sceptique en éthique.

2. Le faillibilisme

La méthode de fixation et donc aussi de révision des croyances morales ne peut produire des connaissances infaillibles car, selon cette méthode, rien n'est absolument ou définitivement indubitable. Dans la conclusion du chapitre V, reprenant les vues de Putnam sur le faillibilisme moral et la perception des valeurs (Putnam 2004), C. Tiercelin insiste sur la révision en droit toujours possible de nos croyances morales. En effet, notre perception des valeurs en permet la justification mais n'est jamais définitivement indubitable et ne peut qu'*apparaître* indubitable. Telle est l'une des conditions du progrès moral : la possibilité de corriger notre conceptualisation morale et donc notre perception des valeurs qui en dépend. Comme toute perception, la perception des valeurs « implique des concepts, et les concepts sont toujours susceptibles d'être critiqués. Il s'ensuit que la

perception elle-même n'est pas un donné incorrigible mais est susceptible d'être critiquée. L'enquête ne se termine pas avec la perception » (Tiercelin 2016, 205-6). Mais le fait que la perception se révèle parfois fautive ne signifie pas non plus « que nous ne soyons jamais justifié à nous fier à elle. Les pragmatistes croient que le doute exige d'être justifié tout autant que la croyance et il y a de nombreuses perceptions que nous n'avons aucune raison de mettre en doute » (Tiercelin 2016, 205-6).

À l'opposé d'une telle possible révision, il y aurait les croyances morales qui paraissent à présent ne pas pouvoir être interprétées comme possiblement révisables suite à un doute justifié. L'exemple de l'esclavage et celui du nazisme sont donnés page 194, mais sans prise en compte suffisante du problème d'une impossible révision. Comment ne pas prétendre savoir définitivement que l'esclavage est mauvais et que le nazisme l'est tout autant ? Bien sûr, il faudrait préciser les conditions de l'esclavage pour éviter des cas possibles d'esclavage pouvant se révéler meilleurs que des cas de vie libérale (Hare 1979). Mais le faillibilisme n'implique pas simplement qu'il est toujours possible de préciser un concept ou une croyance morale. Il implique qu'il est toujours possible que *non-p* lorsque nous croyons *p*, *p* désignant n'importe quelle proposition morale. Il serait donc possible que l'esclavage et le nazisme ne soient pas mauvais, même si pour le moment, nous ne trouvons aucune raison sérieuse de le penser.

Le faillibilisme dépend donc aussi d'une thèse sur l'importance de la pratique ordinaire, y compris dans ses dimensions réfléchies et critiques. Puisqu'il n'existe pas de doute sérieux sur le nazisme ou l'esclavage, chacun peut les condamner de manière parfaitement justifiée. Mais il est important de comprendre selon quelle modalité cette croyance bien justifiée a été fixée. Il faut revoir notre compréhension absolutiste de certaines obligations, de certains droits et de certaines croyances morales. Si le faillibilisme est vrai, alors nous ne connaissons aucune raison morale catégorique indépendante de nos désirs, préférences ou pratiques régulées ; en effet, en connaître une serait incompatible avec une possible révision des croyances à leur sujet. Le faillibilisme implique donc qu'il serait injustifié de croire qu'étant donné la réalité de l'esclavage et du nazisme, il est absolument interdit de les pratiquer. Il est simplement injustifié actuellement de douter de leur valeur négative. Cette absence de justification n'est pas une impression subjective, mais ce que reconnaît toute personne qui réfléchit à ces questions grâce aux pratiques morales ordinaires et au sens commun moral.

Or il n'est pas sûr que la pratique ordinaire mettant en œuvre un sens commun moral, même comportant une part de réflexion critique, suffise à rendre compte correctement de cet aspect de la morale. Illustrons ce point à partir de la reprise par C. Tiercelin du problème du nazi rationnel mis en avant par Putnam. Bref, « si le nazi cherche à se justifier de l'intérieur du discours moral ordinaire », il en sera incapable. Si à présent, il « répudie globalement les notions morales ordinaires », alors il se privera de toute possibilité de « *décrire* les relations personnelles ordinaires, les événements sociaux et les événements politiques d'une manière claire et adéquate pour nos *lumières actuelles* » (Tiercelin 2016, 184), à moins qu'il n'apporte la preuve qu'il a construit un système d'évaluation et de description supérieur au système ordinaire. Mais, à cela, il y a une impossibilité dont témoignent les faits : tous ceux qui comme Nietzsche ont prétendu créer un système moral à la fois supérieur et extérieur à toute la tradition (en extrayant *arbitrairement* certaines valeurs de leur contexte et en ignorant d'autres), « n'ont produit que des aberrations » (Tiercelin 2016, 184).

Ce passage montre bien à quel point la pratique ordinaire est fondatrice pour les jugements moraux. Sa robustesse doit assurer la fonction de l'intuition morale de vérités définitives : tout n'est pas relatif en morale, tout n'est pas douteux. Trois points sont avancés et à discuter : 1) le nazi ne peut se justifier au sein de la pratique ordinaire, 2) il ne peut refuser la pratique ordinaire, 3) il ne peut révolutionner la pratique ordinaire.

1) Si l'on se situe en Allemagne dans les années 1930, la pratique morale ordinaire n'est peut-être pas aussi opposée au nazisme. Sans minimiser les tromperies et les violences, des phénomènes comme le nazisme ou l'esclavage sont aussi des pratiques devenant ordinaires, telle la préférence raciste ou xénophobe pour son groupe, qui est loin d'être condamnée dans certains discours éthiques ordinaires, ou telle la référence aux traditions comme le patriotisme ou le culte du *Völklich*. De plus, les pratiques ordinaires donnant sens aux concepts peuvent évoluer. Klemperer avait bien vu comment le terme « fanatique » pouvait être valorisé dans la langue allemande ordinaire, y compris par des érudits très au fait de l'histoire de cette langue (Klemperer 1996). On peut juger que les justifications invoquées par les nazis ne sont qu'une cynique imitation du langage moral – par exemple, la légitime défense n'est invoquée que sur des bases mensongères – mais la rupture avec des pratiques et des valeurs traditionnelles ne peut être exagérée et un critère extérieur à la pratique ordinaire semble nécessaire pour identifier la pratique morale correcte. À moins d'opposer pratiques ordinaires morales et immorales, mais comment identifier la pratique ordinaire moralement correcte ?

2) Comme on vient de le dire, le nazisme ne rompt pas totalement avec les pratiques ordinaires et fait appel à des valeurs qui ne sont pas toutes séparées des pratiques ordinaires. D'un point de vue plus critique, il est bien sûr facile de montrer qu'il existe de nombreux problèmes moraux dans les pratiques nazies. Mais le partage entre l'instrumentalisation de la morale et la morale n'est pas forcément bien ancré dans les pratiques ordinaires. L'approche anti-théorique montre alors ses limites, nous y reviendrons.

3) Refuser une rupture importante avec les pratiques morales ordinaires n'implique pas seulement de supposer qu'il existe des pratiques morales ordinaires correctes, mais aussi que de nouvelles conceptions de la morale en rupture radicale avec les pratiques ordinaires ne peuvent être envisagées. Or le progrès moral suppose probablement de telles ruptures. Un cas paradigmatique est la réflexion morale récente sur les générations futures. L'extension de nos croyances morales portant sur le présent ne suffit pas. De nouveaux problèmes apparaissent et nous montrent par exemple que notre compréhension traditionnelle de la bienveillance est nettement insuffisante. Pensons aux problèmes dits « de la non-identité » et « de la conclusion répugnante » décrits par Parfit dans la quatrième partie de *Reasons and Persons*, qui entravent le bon développement de l'éthique des populations.

Ma discussion ne consiste pas à défendre une possible reformulation complète de la morale indépendamment de tout héritage de pratiques et de croyances, et indépendamment d'attitudes naturelles à valeur morale. La discussion porte sur le degré de rupture nécessaire à une réforme de la morale telle qu'elle est pratiquée. Il me paraît difficile d'identifier des pratiques morales ordinaires *acceptables* sans une théorisation morale très critique des pratiques ordinaires, alors que le pragmatisme paraît considérer

que les pratiques ordinaires sont un acquis qui norment par elles-mêmes la réflexion morale plus théorique afin d'en limiter les dérives théorisantes. Pour le dire autrement, un moment théorique autonome dont la conceptualisation n'a aucun lien de justification avec les pratiques ordinaires me semble nécessaire, comme la suite de l'article continuera de le défendre.

3. Le sentimentalisme conservateur

Contre la valorisation d'un moment théorique autonome, le pragmatisme confère une autorité suffisante à la tradition. Peirce nomme cette position le sentimentalisme conservateur qui suppose que l'éducation apprend, en général, à vivre correctement d'un point de vue moral et transmet de bonnes habitudes. Bien sûr, le sentimentaliste conservateur se gardera de conclure que tout ce qui se transmet est moralement adéquat, mais sa thèse implique qu'à propos des valeurs, idéaux et principaux moraux, les problèmes sont l'exception et non la règle. Ainsi, le conservatisme est l'attitude par défaut la mieux justifiée car la plus à même de préserver les bonnes pratiques. Les problèmes sont des crises ponctuelles qui relèvent de la casuistique.

Le pragmatisme ne se contente pas d'en appeler à un sens commun naturel. Par exemple, il n'encourage pas seulement le raffinement par l'éducation de la sympathie comprise comme une aptitude morale naturelle. Le sens commun en morale semble, en un sens, plus culturel que naturel. Il a de la valeur car il contient un héritage traditionnel qui doit être pris comme référence et faire autorité. Il semble ainsi que la part critique nécessaire soit incluse dans les pratiques et les traditions et non conquise contre elles.

Une telle valorisation des habitudes et traditions présuppose un haut niveau de moralité dans les attitudes et pratiques ordinaires. Mais s'il existe des injustices structurelles ou des processus d'invisibilisation des comportements immoraux, alors il existe des pratiques transmises par l'éducation qui maintiennent un niveau d'immoralité problématique. Les exemples pertinents pour étayer ce point donneront lieu à discussion, voire à polémique. Malgré tout, en voici quelques-uns. Le patriotisme ou le chauvinisme sont souvent considérés comme des vertus alors que l'éthique exige sûrement plus d'impartialité et une plus grande valorisation du cosmopolitisme. Les rapports homme/femme et plus généralement les pratiques liées au genre sont traditionnellement injustes et leur donner une forme plus morale suppose des bouleversements profonds des habitudes et des structures sociales. L'exploitation du travail paraît bien ancrée dans les coutumes et se transmettre de génération en génération, or il paraît plus juste que les produits du travail soient sous le contrôle de celles et ceux qui travaillent. Pour être conservateur, il faudrait pouvoir montrer que ce qui mérite d'être conservé est beaucoup plus important que ce qui mérite d'être réformé. Or les exemples donnés ne sont pas à comprendre comme des cas aberrants de comportements individuels puisqu'ils relèvent bien plus de coutumes et de mœurs. Et que dire du penchant au mal décrit par le dernier Kant ou de la partialité pour soi, pour ses proches, pour ses voisins, pour son groupe, etc. ? Le risque, si l'on fait pencher la balance du côté du conservatisme, est d'être piégé par les mécanismes d'invisibilisation des problèmes moraux présents dans les pratiques ordinaires, mécanismes qui, traditionnellement, ont permis la transmission des pratiques immorales, notamment celles qui affectent les plus vulnérables.

Le conservatisme moral des pragmatistes n'est pas une apologie superficielle des convenances même si James déclare qu'« un homme court toujours de grands risques à rompre avec les règles établies » (cité dans Tiercelin 2016, 154). Le conservatisme moral est un conservatisme des sentiments moraux qu'il faut associer avec la perception des valeurs, les deux étant orientés vers l'action beaucoup plus que vers la théorisation de principes moraux. Le cœur de la vie morale serait donc une adéquation non avec des principes mais avec un tempérament ou des convictions solidement ancrées en soi et héritées.

« [D]ans l'ensemble, le conservateur pense que son intention la plus sage est de révéler ses sentiments les plus profonds comme sa dernière et plus haute autorité, ce qui revient à les considérer comme pratiquement infaillible pour lui – c'est-à-dire infaillible au seul sens où infaillible a un sens consistant » (Peirce, cité dans Tiercelin 2016, 154).

Cette autorité n'est pas celle d'un sens moral naturel et pré-culturel. Elle repose peut-être sur des réactions naturelles, mais celles-ci ont pu être modifiées et améliorées par un progrès moral lent. Les sentiments profonds ne sont donc pas opposés au conservatisme et à la transmission sans rupture importante des traditions. Il n'est pas non plus fait référence à une éthique de l'authenticité aveugle au risque de l'individualisme le plus débridé menant au relativisme. Les sentiments moraux les plus profonds qui font autorité sont bien souvent partagés, bien que chacun ait à les retrouver en soi, y compris avec les éventuelles modulations individuelles qu'ils comportent. Or, chez Peirce comme chez James, un optimisme qui me semble excessif soutient cette défense du retour aux sentiments moraux acquis.

« [A]ussi louable que cela soit indubitablement de raisonner sur des questions de détails, il n'empêche : permettre au simple raisonnement et à la raison imbue d'elle-même d'en imposer au sentimentalisme normal et humain qui devrait être la pierre angulaire de toute notre conduite me semble stupide et méprisable. » (Peirce cité dans Tiercelin 2016, 152)

On se demande bien ce qui permettrait de définir ce qu'il y a de « normal » et d'« humain » dans des sentiments sans une sérieuse étude théorique. Pensons à nouveau au problème de l'impartialité qui va contre de nombreuses traditions et donc de nombreux sentiments profonds conservés et transmis par l'éducation. Contre elle, on invoquera les sentiments normaux et humains et contre eux, on invoquera leurs conséquences moralement problématiques. Sans trancher, il paraît peu probable, une fois l'autorité de la tradition mise en doute, qu'un simple retour aux sentiments les plus ancrés suffise à savoir ce qu'il est moralement juste de faire. Et n'est-il pas humain et normal (au sens statistique) de jouir de sa puissance, y compris lorsqu'elle est destructrice ? Il faudrait supposer que l'éducation régule correctement les sensibilités d'une manière suffisante pour conférer une autorité suprême à des sentiments plus modérés et plus justes. Un tel optimisme me semble irénique.

La promotion du sentimentalisme conservateur par James ne fait que confirmer cette objection.

« [U]ne expérience sérieuse a démontré que ce sont les lois et les usages consacrés par une nation qui fournissent à l'ensemble des citoyens le maximum de satisfaction. Dans tous les cas de conflit, il y a toujours présomption en faveur de ce que les conventions sociales reconnaissent comme un bien. Le philosophe doit être conservateur et construire son échelle de valeur en plaçant au sommet tout ce qui s'accorde le mieux avec les coutumes admises. » (James cité dans Tiercelin 2016, 153)

Ici aussi, on remarque une forme d'optimisme qui risque de dissimuler de profondes inégalités de satisfaction. Dans une société inégalitaire, suivre les usages et les lois est justement le meilleur moyen de ne pas satisfaire le maximum de citoyens, encore moins l'ensemble d'entre eux. L'argument de la présomption en faveur des conventions sociales est aussi assez faible puisqu'au sein d'une société pratiquant l'esclavage ou la ségrégation (en vigueur au Sud des États-Unis au moment où James écrit), les conventions ne peuvent avoir une quelconque autorité morale en tant que conventions sociales.

Il serait probablement plus sage de penser le rapport aux conventions, aux habitudes et aux pratiques transmises et inscrites en nous sur le modèle proposé par Descartes pour sa morale par provision, dans la troisième section du *Discours de la méthode*.

La méthode *a priori* pour fixer la croyance qui consiste en l'usage de sa raison sans l'expérience ne correspond pas, comme l'a bien vu Peirce, à la bonne méthode scientifique capable de mettre fin aux doutes. Descartes semble incarner de façon exemplaire cette méthode individualiste et rationaliste en métaphysique et en sciences. Néanmoins, il ne la pratique pas en morale puisqu'en ces matières, il reconnaît que le jugement ne peut qu'être probable, ce qui revient à se reconnaître faillible même en cas de certitude.

La première maxime de la morale par provision est présentée de la manière suivante : « La première [maxime] était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays », ce qui paraît encourager le conservatisme moral. Mais toute la suite du paragraphe consiste à l'interpréter, le compléter et même le corriger. Descartes défend l'idée d'une correction des pratiques « [le] gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels [il aura] à vivre » (Descartes 2000).

À cause de la corruption des mœurs, Descartes opère un tri nécessaire parmi les coutumes et les lois en choisissant celles qui sont un juste milieu entre les excès et, plus précisément, celles qui sont pratiquées, et non simplement proclamées, par les plus sages. Ainsi, Descartes commence par accorder de l'autorité aux pratiques communes puis précise qu'il s'agit des pratiques d'un petit groupe d'individus reconnus comme des modèles moraux. En ce sens, Descartes est peut-être plus proche du sens commun critique que Peirce et C. Tiercelin qui pourtant s'en réclament. La morale étant de l'ordre de l'idéal et se présentant souvent comme un ensemble d'obligations et d'interdits, accorder une autorité fondamentale aux pratiques communes minore l'écart entre ce qui est et ce qui doit être. À l'inverse, la référence à des figures exemplaires, plus ou moins en rupture avec les pratiques de leur temps, est très commune. La figure de l'Abbé Pierre reste très populaire en France en tant que modèle éthique, même si les pratiques qu'il promouvait sont minoritaires.

Mais le pragmatisme évite un défaut de la position cartésienne : l'évaluation d'une pratique par un individu ne peut suffire. La confrontation des idées au sein d'une communauté de recherche assure que les croyances seront correctement fixées. On retrouve ici le problème de la pratique morale de référence qui permettrait d'évaluer de manière critique d'autres pratiques. Il n'existe pas de communauté facilement identifiable dont les pratiques et jugements serviraient de référence à laquelle confronter ses croyances morales pour les fixer. Pendant des siècles, la morale a été définie et régulée par des autorités et institutions religieuses et politiques, et le moins que l'on puisse dire est que la moralité de ces institutions fut l'exception plus que la règle. Aucune recherche systématique en éthique n'avait lieu, sauf sous le contrôle de cette méthode d'autorité pour fixer les croyances morales. À présent, il existe des communautés plus ouvertes de réflexion et de recherche en éthique, en particulier des communautés académiques ou militantes qui luttent pour assurer leur liberté d'expression et d'examen contre les traditionalistes qui se prétendent moraux. Leur ouverture produit des doutes nouveaux, inenvisageables antérieurement et loin d'être artificiels. C'est pourquoi ces communautés sont en général en rupture avec la transmission des pratiques communes, sans nier l'importance de la transmission de ce que « les mieux sensés » ont à offrir. Si l'on cherche un analogue de la communauté scientifique et de sa régulation des croyances à propos de ce qui est, il me paraît plus sage de se tourner vers ce qui se discute dans ces communautés plutôt que de chercher à retrouver en soi les pratiques du sens commun de sa tradition, même soumis à un examen critique.

4. Conclusion

Le scepticisme moral motivé par la conscience des désaccords moraux mène à nier la vérité et l'objectivité des croyances morales, c'est-à-dire à nier le cognitivisme moral. La réponse pragmatiste ne consiste pas à réaffirmer des principes moraux absolus ou catégoriques. Elle propose de revenir aux pratiques ordinaires, celles du sentimentalisme conservateur, à condition d'interpréter toute affirmation morale comme faillible. Nous avons cherché à défendre l'idée que le faillibilisme généralisé ne rendait pas compte de la fixation de croyances morales fondamentales et que la rupture avec les pratiques morales ordinaires devait jouer un rôle beaucoup plus fondamental dans la compréhension des problèmes moraux.

Bibliographie

- Descartes R., *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000.
Hare R. M., « What is wrong with slavery », *Philosophy & Public Affairs*, 1979, p. 103-121.
Klemperer V., *LTI, la langue du Troisième Reich*, Paris, Albin Michel, 1996.
Putnam H., *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, L'Éclat, 2004.
Tiercelin C., *Le Doute en question*, Paris-Tel-Aviv, L'Éclat, 2016.