

Faut-il craindre le relativisme moral?

Autor(en): **Schroeter, François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **55 (2008)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761204>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Faut-il craindre le relativisme moral ?

Le relativisme moral a incontestablement mauvaise presse. Une accusation de relativisme en matière de moralité équivaut bien souvent à une véritable condamnation morale. Être un relativiste, dans l'esprit de la majorité bien pensante, c'est faire preuve de laxisme là où une rigueur irréprochable semble plutôt requise, c'est être prêt à tolérer tous les abus ou presque dans des cultures autres que la nôtre. Quiconque adopte une position relativiste se voit immédiatement accusé, par exemple, de considérer comme moralement acceptable le statut de soumission radicale que doivent endurer les femmes dans nombre de cultures non occidentales. Aux yeux d'une grande majorité, c'est là une position absolument indéfendable.

Dans le discours philosophique également, le relativisme moral ne fait d'ordinaire pas recette. Dans la tradition analytique anglophone, en particulier, la position relativiste n'est bien souvent mentionnée que pour être immédiatement rejetée. Une théorie morale méritant d'être prise au sérieux devrait à tout prix éviter toutes conséquences relativistes.

Dans un important ouvrage récent,¹ David Wong entreprend de corriger ces préjugés négatifs et de redorer le blason du relativisme moral. Il convient de noter ici que la démarche de Wong n'est pas tout à fait isolée. D'autres représentants importants de la philosophie morale, je pense en particulier à Gilbert Harman,² ont en effet déjà proposé de très sérieuses défenses du relativisme. David Wong lui-même avait consacré à ce thème un ouvrage, il y a une vingtaine d'années.³ Pourtant, le nouveau livre de Wong apporte un degré de sophistication nouveau à la question du relativisme moral et offre donc une excellente occasion de reconsidérer les mérites de cette position morale très controversée.

1. UN RELATIVISME PLURALISTE MODÈRE

La défense que Wong propose du relativisme moral s'ouvre sur une description d'un phénomène à ses yeux particulièrement important et révélateur: le phénomène de l'ambivalence morale. Imaginez une situation où deux individus appartenant à des cultures différentes se trouvent dans une impasse argumentative. Pour prendre un exemple particulièrement cher à

¹ WONG, David B.: *Natural Moralities. A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford: Oxford University Press 2006. Toutes les références dans le texte sont à cet ouvrage.

² HARMAN, Gilbert: *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press 2000.

³ WONG, David B.: *Moral Relativity*. Berkeley: University of California Press 1984.

Wong, imaginez un occidental dont le code moral confère une importance particulière à l'autonomie individuelle, ainsi qu'aux droits et libertés personnelles, face à un asiatique dont l'approche morale privilégie l'appartenance au groupe et le respect de l'autorité familiale. Il sera bien difficile pour ces deux individus de s'entendre lorsqu'ils se demandent, 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. Bien plus, à mesure que chacun s'engage plus avant dans la compréhension de la perspective de l'autre, il se trouvera déstabilisé dans ses propres convictions morales. Lorsque l'occidental comprendra suffisamment la manière de voir de l'asiatique, par exemple, il perdra la certitude que c'est lui qui détient l'unique réponse correcte face au dilemme moral en question. C'est précisément cette réaction que Wong qualifie d'ambivalence morale. Nous remarquons que des personnes raisonnables et bien informées parviennent à des conclusions morales différentes des nôtres et toute conviction que nous aurions pu avoir de la supériorité de nos propres conclusions se trouve ébranlée (5). Il faut noter que Wong lui-même est un Américain issu d'une famille orientale. On peut donc imaginer que l'expérience d'ambivalence à laquelle il se réfère ait pour lui une signification toute particulière. Pourtant, Wong estime que le phénomène d'ambivalence qu'il décrit ne relève pas exclusivement de l'autobiographie: il s'agit à ses yeux d'un phénomène répandu auquel nous sommes tous confrontés quand nous entrons en dialogue avec des représentants de cultures étrangères ou avec des individus qui se soumettent à des codes moraux suffisamment différents des nôtres.

Wong estime que le relativisme moral est la position éthique qui est le mieux à même d'expliquer le phénomène de l'ambivalence morale. C'est là ce que la première partie de son livre (« I. Comment le pluralisme et le naturalisme donnent lieu à des moralités naturelles », 1-111) s'emploie à démontrer dans un argument complexe et ambitieux.

Wong commence par souligner les similarités qui unissent par-delà leurs divergences différents codes moraux. Il serait faux d'imaginer que les codes moraux appartenant à différentes cultures reposent sur des valeurs morales radicalement opposées. Manifestement, notre code moral occidental n'est pas exclusivement attaché au respect de l'autonomie individuelle ; il est également sensible aux intérêts du groupe. De même il serait erroné de croire qu'un code moral oriental, comme la morale de Confucius, n'accorde aucune importance aux libertés personnelles. Quand différents codes moraux s'opposent, c'est dans leur manière particulière de combiner un répertoire commun de valeurs. Cette conclusion est, bien entendu, également valable dans le cas des codes moraux qui s'opposent à l'intérieur d'une même communauté – comme les morales chrétiennes et libérales dans nos sociétés occidentales. Ces morales semblent s'opposer radicalement sur des sujets comme le statut moral de l'avortement. Pourtant, chrétiens comme libéraux reconnaissent l'importance de la protection de la vie hu-

maine et de la protection de l'autonomie individuelle. Leur désaccord concerne plutôt la manière de concilier ces deux types de valeurs morales quand, comme dans le cas de l'avortement, elles entrent en conflit.

L'approche de Wong me semble ici particulièrement pertinente. Quand occidentaux et orientaux ou chrétiens et libéraux entrent en dialogue la position de leurs interlocuteurs ne leur apparaît pas totalement incompréhensible. Chacun peut reconnaître que la position de l'autre se fonde sur des valeurs morales incluses dans son propre code moral. D'où l'impression, dans les cas d'ambivalence morale qui intéressent Wong, que l'autre est une personne parfaitement raisonnable, avec qui l'on partage une humanité commune. Cette impression se dissiperait s'il n'y avait pas convergence entre les interlocuteurs au sujet des valeurs morales fondamentales (imaginez par exemple un dialogue avec un Martien qui n'attacherait aucune importance ni à l'autonomie personnelle, ni aux intérêts du groupe). Wong a également raison d'insister sur le fait qu'il existe de multiples manières de concilier ces valeurs morales fondamentales lorsqu'elles entrent en conflit. Et c'est précisément notre assomption naïve qu'il n'existe qu'une manière correcte de combiner ces valeurs qui se trouve ébranlée lorsque nous tombons sous le coup de l'ambivalence morale. N'est-ce pas simplement faire preuve de dogmatisme et d'étroitesse d'esprit que de continuer alors à prétendre que les autres sont dans l'erreur? Ne faut-il pas plutôt conclure qu'il existe une multitude de codes moraux et que la vérité est plurielle en matière de moralité?

Wong veut nous convaincre qu'une réponse positive à ces questions s'impose. Plus précisément, le relativisme pluraliste qu'il défend pour le domaine moral affirme qu'il existe une pluralité de codes moraux vrais (xii). De ce fait, la même action peut être moralement bonne dans une société donnée (régie par un code moral spécifique) et moralement mauvaise dans une autre société (obéissant à un code moral différent). Selon Wong, la thèse universaliste selon laquelle il n'existe qu'une seule vraie moralité doit donc être rejetée. Cela ne signifie pourtant pas que la vérité morale soit simplement déterminée par le code moral en vigueur dans une société. Une telle position – que l'on pourrait qualifier de conventionalisme radical – rendrait impossible toute critique du code moral en vigueur dans une société: elle légitimerait donc toutes les distorsions racistes, sexistes ou autres qui corrompent les codes moraux en vigueur dans de nombreuses sociétés. Le relativisme pluraliste de Wong n'a pas ces conséquences fâcheuses. Selon Wong, les codes moraux actuellement en vigueur dans différentes sociétés sont imparfaits: ils doivent être critiqués et réformés. Mais cette critique, même poussée à sa limite idéale, ne conduira pas à un unique code moral valable pour toutes les sociétés. Les codes moraux occidentaux et orientaux, par exemple, continueront à diverger même lorsque toutes les ressources de la critique rationnelle auront été épuisées. La vérité morale est donc bien plurielle, mais elle n'est pas déterminée par les codes moraux dans leur état actuel, elle est

déterminée par les codes moraux dans leur état idéal après critique rationnelle.

La position défendue par Wong est ici particulièrement séduisante. Trop souvent, la philosophie morale s'est contentée d'opposer deux types d'approches: d'un côté l'universalisme et sa défense d'un unique code moral correct, et de l'autre le conventionnalisme radical qui identifie simplement la vérité morale avec le code moral en vigueur dans une société. Wong a raison de rejeter une telle dichotomie. Entre ces deux extrêmes, il y a place pour une position relativiste plus sophistiquée et plus modérée, une position qui, telle celle de Wong, rend possible la critique rationnelle des codes moraux actuellement en vigueur dans nos sociétés.

Pour consolider son approche, Wong doit bien sûr montrer dans le détail comment il est possible de critiquer un code moral en vigueur dans une société sans invoquer l'unique code moral correct auquel se réfèrent les défenseurs de l'universalisme. Une possibilité aurait été pour lui de fournir une analyse détaillée de divers codes moraux spécifiques et de montrer comment chacun de ces codes dispose de ressources critiques internes qui lui sont propres – comment par exemple les codes occidentaux ou orientaux peuvent être critiqués parce qu'ils comprennent des incohérences détectables en principe par leurs adhérents respectifs. Wong entreprend ici une démarche plus ambitieuse. Selon Wong, il est possible d'isoler d'importantes contraintes universelles, fondées dans la nature humaine, que tout code moral vrai doit satisfaire. Ce sont ces contraintes qui fournissent un important instrument critique et qui permettent de corriger en profondeur les codes moraux actuellement en place.

Une part majeure du livre de Wong (et en particulier toute sa seconde partie « Contraintes pour les moralités naturelles », 115–176) est dédiée à la recherche de ces contraintes universelles que tout code moral vrai doit à ses yeux satisfaire. Cette recherche s'inscrit dans une perspective naturaliste. Wong nous demande en effet de considérer la moralité comme un phénomène naturel, solidement ancré dans la nature humaine (d'où le titre du livre, « Moralités Naturelles »). À ses yeux, les sciences empiriques, et en particulier la psychologie et la sociologie, peuvent nous fournir d'importantes informations au sujet de la nature humaine que nous partageons tous et nous aider ainsi à spécifier, dans un esprit interdisciplinaire, les contraintes qu'un code moral doit satisfaire pour échapper à la critique rationnelle.

Un bref survol de cet important aspect du livre de Wong devrait suffire pour notre propos. Selon Wong, un code moral est une création sociale émergeant de nos besoins humains; ce n'est donc pas le produit d'un édit divin ou une structure, telle la composition chimique de l'eau, inscrite une fois pour toute dans l'univers. À ses yeux, cette création sociale a une fonction bien particulière: promouvoir la coopération sociale et l'épanouissement individuel de tous les membres du groupe (39–40). C'est dire qu'une recherche portant sur les conditions nécessaires à l'épanouissement

individuel devrait pouvoir permettre d'isoler certaines des contraintes que tout code moral vrai doit, d'après Wong, satisfaire. Si un code moral entrave l'épanouissement des membres d'une communauté – ou du moins d'un segment important de cette communauté – il ne peut être considéré comme vrai.

Quelques exemples permettront d'éclairer ici la démarche de notre auteur. D'après Wong, l'épanouissement individuel requiert une capacité d'agir de façon effective (« effective agency »). Plus précisément, un individu ne peut s'épanouir s'il ne dispose pas de la capacité d'établir des priorités raisonnables entre les diverses fins auxquelles il aspire et d'exécuter les actions qui doivent lui permettre de réaliser ces fins (119). Si un code moral entrave la capacité d'agir de façon effective de certains de ses individus, il doit donc être modifié. S'il s'avère, par exemple, que certaines formes d'oppression sociale (comme l'esclavage) sont incompatibles avec la capacité d'un individu d'établir et de réaliser un ordre de priorité raisonnable entre ses fins, ces formes d'oppression sociale ne peuvent être tolérées par aucun code moral vrai. De même, Wong estime que tout code moral doit promouvoir les relations interpersonnelles et en particulier les relations familiales (130–143). Wong s'appuie sur des études empiriques pour démontrer que le développement d'une capacité d'agir de façon effective requiert pour l'enfant un climat social et familial suffisamment harmonieux. Le maintien d'un tel climat social et familial est donc à ses yeux une contrainte universelle que doit satisfaire tout code moral méritant d'être considéré comme vrai.

Les contraintes universelles que Wong énumère permettent donc de critiquer les codes moraux actuels, mais elles ne suffisent bien évidemment pas à isoler l'unique code moral correct auquel se réfèrent les défenseurs de l'universalisme moral. Il existe aux yeux de Wong de multiples manières différentes de satisfaire ces contraintes universelles et il serait donc erroné de croire que les codes moraux de différentes cultures convergeront une fois qu'ils auront tous satisfait ces contraintes. Orientaux et occidentaux, chrétiens et libéraux, continueront à souscrire à des codes moraux différents, même après avoir poussé à sa limite idéale la critique de leurs codes actuels.

2. FAUT-IL SE DEBARRASSER DE L'UNIVERSALISME MORAL ?

Il faut reconnaître à Wong le mérite d'avoir conféré une crédibilité nouvelle au relativisme moral. Son développement d'un relativisme accordant une place de choix à la critique rationnelle permet certainement de calmer certaines des inquiétudes qui accompagnent traditionnellement toute position relativiste. Défendre une position relativiste ce n'est pas nécessairement tolérer comme moralement justifié le traitement que le Taliban inflige aux femmes – ce traitement ne satisfaisant manifestement pas les conditions d'épanouissement personnel que Wong place au cœur de la mo-

ralité. De plus, pour tous ceux qui acceptent une perspective naturaliste et considèrent la moralité comme une construction sociale, le relativisme modéré défendu par Wong peut apparaître particulièrement séduisant. Il semble en effet plausible que la nature humaine génère d'importantes contraintes que tout code moral doit satisfaire pour être vrai, mais il serait surprenant que ces contraintes suffisent à isoler un unique code moral correct auquel tous les êtres humains devraient se soumettre. Continuer dans ces conditions à souscrire à une forme d'universalisme moral, n'est-ce pas en fin de compte faire preuve d'arrogance intellectuelle et prétendre sans aucune justification que ses propres convictions morales sont universellement valables ?

Je crois qu'il serait prématuré de tirer une telle conclusion. Wong a certes réussi à établir le relativisme comme une approche cohérente de la moralité qui mérite d'être prise au sérieux et qui ne peut être simplement rejetée sous prétexte qu'elle légitime toutes les horreurs dans les cultures autres que les nôtres. Mais cela ne signifie pas que nous devons souscrire au relativisme. Il reste à voir si le relativisme offre la *meilleure interprétation* de notre discours moral et de ses conditions de vérité. Malgré tous les efforts de Wong, je pense que les défenseurs de l'universalisme moral continueront à penser que la position relativiste n'est pas tenable.

Considérons le cas du conflit opposant les défenseurs des morales chrétiennes et libérales au sujet de l'avortement. Comme tous les relativistes, Wong estime que chrétiens et libéraux disent tous deux la vérité quand ils affirment, respectivement, que l'avortement est moralement interdit et que l'avortement est moralement acceptable. Le chrétien dit la vérité parce que son jugement doit être interprété comme signifiant « l'avortement est interdit par le code moral chrétien ». En revanche, le jugement du libéral doit être interprété comme signifiant « l'avortement est acceptable selon le code moral libéral ».⁴ 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 nomade du Sahara déclarant « il ne fait pas froid ici (= dans le Sahara) ». Si ces 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 dans le Sahara. De même, et c'est là le prix que le relativiste doit 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 se disputent au sujet de

⁴ Quand je parle de code moral chrétien ou libéral, j'entends ici code moral chrétien ou libéral soumis à une critique rationnelle maximale (fondée sur les contraintes universelles que Wong propose pour tout code moral vrai). Comme nous l'avons vu, Wong estime qu'un code particulier ne peut être vrai que lorsqu'il a été soumis à une telle critique rationnelle. J'assume ici, comme le fait Wong, 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.

l'avortement. L'un parle de ce que requiert la morale chrétienne, l'autre de ce que requiert la morale libérale.

Traditionnellement, les défenseurs de l'universalisme moral considèrent ce problème comme l'objection décisive contre toute forme de relativisme moral. Le relativisme moral est peut-être une position cohérente, mais il ne propose pas une interprétation plausible de nos jugements moraux : nous n'utilisons tout simplement pas notre vocabulaire moral d'une manière relativiste. Quand nous entrons en discussion avec des interlocuteurs qui ont des convictions morales différentes des nôtres, nous assumons que nous parlons tous précisément de la même chose et que nous tentons de découvrir ensemble la vérité unique au sujet du statut moral de l'avortement. C'est dire que nous semblons accepter une interprétation universaliste de nos jugements moraux.

Wong s'applique à répondre à cette objection centrale au relativisme moral (76–80). Selon lui, chrétiens et libéraux sont simplement dans l'erreur quand ils estiment que leurs jugements moraux respectifs portent précisément sur le même sujet. Et cette erreur peut aisément s'expliquer. En effet, l'idée universaliste selon laquelle il existe une unique réponse vraie à toutes les questions morales a une longue histoire. Elle est selon Wong 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. 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 plurielle lorsqu'il comprend qu'elle est 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 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 également 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 : « Roger Federer gagnera Roland Garros » et « Roger Federer ne gagnera pas Roland Garros »). 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 simplement ces deux types de conflits quand il assume que chrétiens et libéraux se contredisent dans leurs jugements moraux. À son avis, chrétiens et libéraux entrent dans un conflit d'ordre pragmatique (recommandant et interdisant la même action, par exemple 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 des experts en matière de sémantique!

Il convient de saluer ici l'effort de Wong, dans sa tentative de répondre à l'objection centrale traditionnellement adressée au relativisme et d'expliquer pourquoi le sens commun est à son avis dans l'erreur quand il assume que les défenseurs de différents codes moraux se contredisent dans les débats moraux. Pourtant, je doute fort que sa réponse ne réussisse à convaincre les défenseurs de l'universalisme moral.

On ne peut pas se débarrasser aussi facilement que Wong semble le croire de l'intuition centrale de l'universalisme moral – à savoir que les adhérents à différents codes moraux se contredisent quand ils débattent 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 forment des jugements moraux. En concluant que chrétiens et libéraux parlent de sujets différents, le relativisme moral de Wong occulte 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 n'est possible que si nous assumons, avec les défenseurs de l'universalisme, que nous parlons tous de la même chose quand nous formons nos jugements moraux. Et assumer que nous parlons de la même chose, c'est supposer qu'il existe une moralité commune que nous tentons tous de découvrir ensemble. La position universaliste ne doit donc 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 universaliste 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 au sérieux leur contribution et la considérerai comme un défi pour mes propres convictions. Si par contre j'affirme, avec le défenseur du relativisme, que la vérité morale est plurielle et reflète, suivant les circonstances, les codes moraux particuliers de différents sous-groupes, je serai beaucoup moins facilement interpellé par les positions qui sont en dissonance avec les miennes. Je ne serai pas tenté 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. Je conclurai qu'en matière de moralité nous pouvons simplement choisir des voies différentes.

Je crois donc qu'il faut rejeter la tentative, certes élégante, de Wong de réduire les conflits moraux à de simples conflits pragmatiques dénués de toute référence à une vérité morale commune. Les participants à des débats moraux 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 repose pas sur une erreur: elle est fondée sur une des fonctions les plus fondamentales de notre vocabulaire moral – permettre la comparaison et l'intégration de vues opposées et 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.

Wong répondra peut-être en invoquant le phénomène d'ambivalence morale sur lequel s'ouvre son livre. La recherche d'une vérité morale commune est certes une entreprise louable, mais elle se trouve bien souvent confrontée à des impasses argumentatives radicales. Le défenseur de l'universalisme ne sous-estime-t-il pas l'importance de telles impasses?

Je ne crois pas que le défenseur de l'universalisme doive nier l'existence d'impasses argumentatives ou du phénomène d'ambivalence qui peut en découler. Le défenseur de l'universalisme ne prétend pas que toutes les questions morales ont une solution déterminée. Peut-être que nombre de nos disputes morales ne peuvent pas être résolues de façon rationnelle. Ce

que le défenseur de l'universalisme nie, par contre, c'est que la simple existence d'impasses justifie une interprétation relativiste de notre discours moral. À ses yeux, il est totalement exagéré de conclure que différents groupes parlent de sujets différents simplement parce que ces groupes ne peuvent s'entendre sur certaines questions morales. Le défenseur de l'universalisme peut proposer ici une réponse beaucoup plus modérée : chrétiens et libéraux parlent du même sujet, ils ont raison de croire qu'ils se contredisent dans leurs discussions, mais il n'y a peut-être pas de réponse rationnelle à certaines des questions au sujet desquelles ils débattent.

Pour terminer, et pour mieux rendre justice à l'attrait du relativisme moral et de la défense qu'en propose Wong, j'aimerais souligner une importante limite de ma critique. Dans ma critique du relativisme, j'ai concentré mon attention sur le cas d'un conflit entre chrétiens et libéraux, deux sous-groupes appartenant à une même communauté linguistique (le français). Je n'ai pas considéré le cas de deux cultures radicalement isolées l'une de l'autre (notre culture occidentale et, par exemple, une culture aborigène coupée de notre monde moderne). Il n'est pas clair que l'argument que j'ai esquissé ici en réponse au relativisme défendu par Wong s'applique également à un tel cas. En effet, nous ne partageons pas un langage commun avec de telles cultures isolées. De ce fait, il est peut-être plus difficile de défendre dans ce cas l'intuition selon laquelle nous parlons exactement du même sujet que les aborigènes dans nos jugements moraux et nous entrons donc en contradiction avec eux (en fait, il est probable que certaines cultures n'ont pas de termes qui soient de parfaits synonymes de notre vocabulaire moral). 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. Cela dit, ma critique touche néanmoins un point central de la position relativiste défendue par Wong. En effet, le relativisme moral est en premier lieu une thèse au sujet du discours moral de notre langage (dans le cas présent le français). J'ai suggéré que, dans une même communauté linguistique, et même si différents sous-groupes adoptent des codes moraux différents, une interprétation relativiste du discours moral reste confrontée à des problèmes particulièrement importants.

Abstract

This article examines the recent resurgence of moral relativism in the work of authors like Gilbert Harman and David Wong. It argues that moral relativists have not succeeded in deflating the central problem for their approach : making sense of the phenomenon of moral disagreement.