

Étude critique : le pragmatisme : solution au problème morale de la modernité?

Autor(en): **Poltier, Hugues**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **44 (1994)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381526>

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.

ÉTUDE CRITIQUE

LE PRAGMATISME: SOLUTION AU PROBLÈME MORAL DE LA MODERNITÉ¹ ?

HUGUES POLTIER

Résumé

Etude critique de Morale et Modernité, cet article présente et discute le projet de son auteur de défendre l'idée d'une morale pragmatiste et intuitionniste. Restituant la pensée de l'auteur, il expose les arguments en faveur d'une conception pragmatiste de la vérité morale et ceux en faveur du recours à l'intuition pour découvrir le contenu de nos obligations morales. Dans une brève note critique, enfin, il suggère que le pragmatisme semble incapable d'échapper tout à fait au reproche de relativisme.

La réflexion morale contemporaine est prise entre les deux écueils de l'universalisme formel et de l'historicisme relativiste. Dans le sillage de Kant, certains voient le principe ultime de la morale dans l'autonomie de la volonté et la forme de son agir définie par l'impératif catégorique. Frappés par l'extrême diversité des cultures, les autres jugent exorbitante cette prétention de la raison. Car enfin, comment pourrait-elle imaginer *a priori* tous les conflits

¹ CHARLES LARMORE, *Morale et modernité* (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1993. Composé d'une collection d'essais, dont certains ont été rédigés directement en français au cours de l'année 1991-1992, année pendant laquelle l'A. a travaillé au CREA à Paris comme maître de recherches. Les chiffres entre parenthèses renvoient tous à ce livre. Né en 1950, Charles Larmore, est professeur à l'Université Columbia à New York et auteur de *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Profitons au passage de saluer la décision des Presses Universitaires de France de créer, à l'initiative de Monique Canto-Sperber, cette nouvelle collection «Philosophie morale». Son objectif est de «contribuer à la redéfinition de la philosophie morale comme discipline de recherche, technique et conceptuelle, et permettre aussi une meilleure intelligence des problèmes et inquiétudes de notre temps». Son programme de publication semble à la hauteur de ces ambitions puisque, outre la traduction de quelques classiques de la philosophie morale anglophone (H. Sidgwick, T. H. Green, F. H. Bradley, G. E. Moore) et de quelques études plus récentes (entre autres D. Parfit, B. Williams, T. Nagel), il comprend encore des ouvrages consacrés aux problèmes éthiques que soulèvent les pouvoirs d'intervention accrus de la médecine.

moraux qui peuvent survenir et leur trouver la solution appropriée? Leur résolution, disent-ils, ne peut être conçue d'un point de vue externe, mais suppose au contraire la prise en compte des valeurs et de la perspective de ceux qui sont concernés. Concrète, la raison pratique ne s'exerce que dans un contexte qu'il est essentiel de prendre en considération. Ce scepticisme à l'égard des pouvoirs de la raison présente cependant l'inconvénient de déboucher sur une sorte de relativisme: ce qui est bon pour nous ne l'est pas nécessairement pour les autres. Le jugement moral semble paralysé. En l'absence de critère transcendant, nous ne pouvons pas plus critiquer nos pratiques que celles des autres. Semblablement à nous, ils sont attachés à leurs mœurs parce qu'elles sont constitutives de leur identité et de leur raison de vivre.

En une époque dominée par l'accroissement de la communication à l'échelle planétaire, ce résultat n'est guère satisfaisant. Quelles que soient leurs différences, les sociétés sont désormais condamnées à la coexistence. Aussi se trouvent-elles dans la nécessité de régler les différends susceptibles de dégénérer en conflit ouvert. L'exigence d'une morale universelle, acceptable par tous, est plus forte que jamais.

L'intérêt du livre de Larmore est précisément de proposer une réponse à la question du fondement et du contenu de la morale. La crédibilité d'un tel projet est suspendue à deux conditions: établir la plausibilité de l'objectivité de la morale, et indiquer une issue à l'aporie du relativisme et du rationalisme. Ce n'est qu'une fois ces deux obstacles levés que la tentative de décrire la nature de nos obligations morales pourra intervenir. L'A. aborde ces thèmes successivement, non sans avoir au préalable précisé sa conception de la philosophie dans un chapitre introductif. Cette enquête sur la nature de la morale est suivie d'une dernière partie consacrée à la philosophie politique où il défend un libéralisme politique très voisin de celui de Rawls. Dans la discussion qui suit, je me borne à présenter et discuter la thèse de l'A. sur la nature et le contenu de la morale. Je me concentre tout particulièrement sur son idée que le pragmatisme constitue la solution capable de dépasser le conflit du relativisme et du rationalisme.

Le pragmatisme, issue à la crise morale de la modernité

Le diagnostic de Larmore sur la crise contemporaine associe le thème wébérien de l'avènement de la modernité comme «désenchantement du monde» à une critique de l'attachement des Lumières au projet d'un savoir inconditionné. Tout s'est passé comme si, dans le moment même où on récusait l'idée d'une source transcendante, on s'était empressé de lui substituer un fondement, immanent certes, mais tout aussi absolu. L'indépendance à l'égard des contingences du devenir dont jouissait autrefois la divinité est désormais l'apanage de la raison. Forgeant le projet d'un arrachement radical de la raison

à l'histoire, les Lumières en sont ainsi venues à concevoir l'idée d'une morale purement rationnelle, ne devant rien à la création historique des hommes. Aux yeux de l'A., cette aspiration, vaine et illusoire, ne peut que déboucher sur des controverses gratuites et sans fin. C'est que, purement formelle, simple capacité de cohérence, la raison est incapable de donner naissance à une morale substantielle, même minimale (p. 78-80). Selon lui, l'erreur des Lumières est donc de répéter l'exigence métaphysique d'une morale purement *a priori*, dont la garantie serait précisément d'être dépourvue de tout apport d'une tradition particulière.

La critique de l'A., on le comprend, vise l'obsession de la fondation ultime. Le problème de la connaissance morale ne consiste pas à remonter à un fondement indubitable dont on pourrait ensuite tout déduire. A l'encontre d'une position largement répandue, l'A. ne considère pas que l'objet de la philosophie soit constitué par l'*a priori*. Pour autant, elle ne doit pas non plus être abandonnée purement et simplement à la tradition ou à la forme de vie qui compose son terreau. En un mot, la solution réside à ses yeux dans un effort pour surmonter la dichotomie de la raison et de l'histoire. La fécondité de la philosophie dépend de l'abandon de cette idée forgée par les Lumières selon laquelle le propre de la raison consiste en un pouvoir d'arrachement aux traditions. Il en appelle ainsi, et c'est tout le sens de son chapitre introductif, à «un retour au pragmatisme américain de C. S. Peirce, W. James et J. Dewey» (p. 8), pragmatisme qui, s'empresse-t-il de préciser, n'est pas celui de Rorty ! Et comme l'abandon de l'idée d'un fondement dernier de la connaissance ne signifie pas, plus, ne *doit* pas signifier que l'on peut dire n'importe quoi – car sinon, que signifierait la philosophie ? –, il en appelle encore à ce qu'il appelle «l'éthique de la pensée» qui n'est rien d'autre que notre devoir de penser comme il faut et d'assumer la possibilité de l'erreur par la recherche de la clarté² (p. 14) .

La force et la plausibilité du pragmatisme qu'il défend tient pour lui au fait que, si d'un côté nous ne croyons plus en la possibilité d'une théologie rationnelle, de l'autre, nous sommes de plus en plus sceptiques à l'égard de l'ambition des Lumières de nous faire retrouver notre humanité originelle par le biais d'un arrachement radical à notre humanisation au sein d'une culture

² La seule reconnaissance de cette «éthique de la pensée» suffit à réfuter la négation de l'objectivité de la morale par le naturalisme. En effet, la thèse centrale de cette doctrine est l'identification du réel aux seuls faits physiques et psychologiques. En affirmant la *vérité* de cette thèse, et en ajoutant en outre qu'on ne *devrait* considérer comme réel que ce qui sert dans l'explication causale, le naturalisme invoque des faits *normatifs*. Ce faisant, il reconnaît l'existence de normes cognitives qui s'imposent à nous indépendamment de nos préférences. Or ce fait normatif n'est lui-même ni physique ni psychologique. Le naturalisme est donc auto-réfutatif. Il n'y a par ailleurs aucune raison de penser que, s'il y a des normes cognitives, il ne devrait pas y avoir de normes morales. Sur ce point, voir surtout p. 32-5.

particulière³. L'enseignement de cette double impasse est que nous devons abandonner l'idée que la distinction du vrai et du faux – ou tout au moins de ce qu'il est raisonnable de croire et de ce qu'il serait déraisonnable de croire – a pour condition nécessaire la possession d'un absolu. On connaît le fameux mot de Nietzsche: Dieu est mort, tout est permis. Cette idée que le manque de l'absolu devrait nous conduire à pouvoir faire et dire n'importe quoi ne correspond nullement à notre expérience. Nous ne pensons pas plus avoir le droit de tuer, voler, mentir que nous ne nous croyons justifiés à dire n'importe quoi. La seule existence de la philosophie en est une preuve suffisante. Nous nous accordons au fond tous sur l'observation qu'il y a des idées auxquelles il est raisonnable de donner notre créance et ce, simplement parce que nous n'avons aucune raison d'en douter.

D'une certaine manière, on pourrait dire que la conception pragmatiste de la philosophie invite à une démarche exactement inverse de celle de Descartes. Au doute méthodique, il oppose qu'en elle-même, l'origine contingente de nos croyances n'est pas une raison suffisante pour penser qu'elles peuvent être fausses ni pour exiger leur justification. Et, ajoute-t-il, lorsque je découvre des raisons de douter d'une croyance, je ne peux comprendre et élucider les raisons et la portée de ce doute qu'à *partir* des croyances que j'ai et dont je continue de ne pas douter. Bref, en philosophie morale comme en d'autres domaines, la raison n'est capable d'argumenter qu'à l'intérieur de croyances existantes (p. 81) – ces croyances ne pouvant par ailleurs pas être considérées comme simplement «rationnelles». Sans croyances préalables, aucun raisonnement, aucune argumentation ne seraient possibles. Aussi convient-il d'accepter de partir de ces croyances dont on n'a aucune raison de douter et dont nous savons bien que nous les avons en vertu d'un héritage historique contingent. Il convient de réaliser, en d'autres termes, que la raison ne «consiste [pas] à se hausser au-dessus de l'histoire» (p. 248).

Trois principes moraux hétérogènes

Les vues exposées jusqu'ici concernent avant tout la méthode que doit emprunter une philosophie morale pragmatiste. En bref, elles énoncent que, pour découvrir le fondement et la nature de la morale, il nous faut revenir sur nos croyances les plus communes et nous demander quelles sont celles dont nous ne saurions douter. La «preuve» avancée par Larmore pour justifier l'objectivité de la morale s'inspire très directement de ce propos. Lorsque je mets en question la validité objective de la morale, je me demande si les lois les plus fondamentales auxquelles je me plie ne pourraient pas être identifiées

³ Sur ce thème, voir le très bel essai de ROBERT LEGROS, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990.

à des préférences contingentes, susceptibles d'être différentes. Revenant ainsi sur les interdictions les plus générales – celles portant sur le meurtre, la cruauté, le vol, la tromperie, etc. –, je réalise très vite n'être pas en mesure d'envisager un monde dans lequel elles n'auraient pas la valeur de normes s'imposant à moi indépendamment de mes préférences. Sur ce point, donc, l'A. s'accorde tout à fait avec Kant. Comme lui, il pense que la loi morale est un «fait de la raison», un «fait que nous découvrons immédiatement dans notre conscience, sans pourtant être capable de le justifier par autre chose» (p. 59). La validité objective de ces impératifs est donc l'objet d'une sorte d'intuition morale que rien ne saurait mettre en cause.

Si l'A. s'accorde avec Kant sur l'objectivité indubitable de la loi morale ainsi que sur son caractère impératif, il se sépare de lui sur la portée qu'il convient de reconnaître à cette découverte. Pour Kant, on s'en souvient, elle établit la légitimité d'une morale strictement rationnelle. Pour l'A. en revanche, elle montre qu'en dernière analyse, nous ne pouvons que nous reposer sur nos intuitions. Poursuivant dans cet esprit son enquête sur le contenu de la loi morale, l'A. va s'éloigner plus sensiblement encore de Kant.

Depuis Kant, on a tendance à identifier l'idée d'une morale impérative avec l'ensemble des obligations déontologiques. Leur caractère distinctif est d'être strictement relatives à l'agent: elles sont ce que je dois ou ne dois pas faire en vertu de ce que me montre l'exigence de l'universalisation de la maxime de mon action – et ce, indépendamment de la question de savoir ce que les autres en feront. Pour l'A., cette interprétation des commandements de la morale est trop étroite. Nul doute, ces obligations déontologiques existent bien. Mais à côté d'elles, existent encore des obligations «particularistes» et «conséquentialistes». Les premières sont celles que nous avons en vertu de nos liens particuliers à certaines personnes (famille, proches, amis, collègues, étudiants, etc.) et institutions, alors que les secondes consistent en notre devoir de faire ce qui, globalement, produira le plus grand bien⁴.

La reconnaissance de ces trois groupes distincts d'obligations a une conséquence décisive: il faut définitivement abandonner l'espoir placé en une théorie morale systématique offrant la solution juste à n'importe quel conflit (p. 105). A réfléchir en effet sur les rapports qu'entretiennent ces trois principes moraux, nous devenons vite sensibles à leur hétérogénéité radicale: ni dérivables les uns des autres, ni réductibles à l'un d'entre eux, ils peuvent donc entrer en conflit. Dans les situations les plus douloureuses il nous est impos-

⁴ Certains s'étonneront peut-être: l'utilitarisme n'est-il pas le type même d'une conception téléologique? C'est là, affirme Larmore, un malentendu. Certes, la visée de l'utilitarisme est effectivement un bien, mais, du point de vue des agents, cette doctrine se présente comme un devoir, dont la maxime pourrait se formuler ainsi: en toutes circonstances, agis de manière à maximiser le bien de tous ceux qui sont affectés par ton action.

sible, quelque option que nous retenions, de nourrir la certitude d'avoir bien agi. De façon moins abrupte, disons que, puisque nous, modernes, ne pouvons plus voir en Dieu la source ultime de la morale, nous ne pouvons plus non plus nourrir la certitude de la conciliation entre ces trois principes: ainsi, je n'ai aucune raison de penser que ma détermination à ne pas violer le principe déontologique de l'interdiction du mensonge s'accordera, *in fine*, avec la réalisation du plus grand bien lorsque j'ai sous mon toit un juif et que des soldats nazis me demandent si je n'en ai pas vu un. En d'autres termes, à supposer que nous accordions la priorité au principe déontologique, nous ne pouvons avoir «l'assurance que c'est ainsi que le principe subordonné sera le mieux respecté: ce n'est pas une hiérarchie qui concilie, mais une hiérarchie qui sacrifie» (p. 105).

Sans doute ne sommes-nous pas complètement démunis pour réfléchir sur la manière de résoudre ces conflits. Ainsi, nous pouvons distinguer différentes sortes de bien et les hiérarchiser selon leur importance, et du même coup, selon leur degré d'obligation respectif. De même, toutes les obligations déontologiques n'ont pas la même importance: ne pas tuer, ne pas voler, ne pas tromper possèdent une urgence que n'ont pas le devoir de ne pas mentir et celui de tenir une promesse. Toutes ces réflexions et appréciations sur le poids respectif de ces différents devoirs débouchent, certes, sur des «règles empiriques». Mais ces dernières, faut-il s'empresser de dire, ne peuvent prétendre constituer une «théorie». Leur sens est de déterminer à quelle condition les exigences conséquentialiste et déontologique doivent l'emporter sur le principe de partialité et quand le principe conséquentialiste devrait l'emporter sur le déontologique (p. 117). Mais, encore une fois, elles ne peuvent servir que de guide pour la réflexion de cas en cas. Et en dernière analyse, ce que montre l'A., c'est qu'en matière morale rien ne pourra jamais nous dispenser d'exercer notre jugement.

Si la reconnaissance de l'hétérogénéité de nos obligations morales ne me paraît pas soulever d'énormes difficultés, en revanche la solution pragmatiste avancée par l'A. pour dépasser l'aporie du rationalisme et du relativisme ne manquera pas de susciter le plus grand scepticisme. Car, même si on concède que, de fait, il est vrai que, pour penser, nous n'avons pas d'autre recours que de faire fond sur les croyances dont nous ne saurions douter, il reste que cela ne constitue en rien une garantie de leur validité. D'où viennent en effet ces croyances? La récusation par l'A. du programme rationaliste le contraint à situer leur origine dans l'expérience et, plus largement, dans la situation historique particulière où se forge notre identité. Ultimement, reconnaît-il ainsi, la source législative réside dans notre forme de vie (p. 85), c'est-à-dire dans l'univers de croyances qui nous a faits tels que nous sommes et qui est l'horizon de tous nos raisonnements. Si le fondement historique et contingent de la morale est ainsi bien éclairé, et si, en tant qu'horizon indépassable de nos pensées, il ne peut être pratiquement remis en question de manière sérieuse,

il n'en reste pas moins que sur le plan théorique, le scepticisme reste une attitude possible : pourquoi donc, pourrait-on demander, devrait-on croire en la *vérité* de cette morale dont nous avons besoin et que nous ne pouvons mettre en doute dans notre vie ? Comment, par ailleurs, allons-nous arbitrer les conflits de croyance qui opposent différentes formes de vie ? Lorsque s'affrontent deux croyances ultimes inconciliables, quelle voie s'ouvre à nous ? Ainsi, entre un fondamentaliste pour qui la parole révélée constitue la seule autorité légitime et un moderne pour qui la possibilité d'une solution passe par la discussion rationnelle, on voit mal quelle conciliation est pensable. Enfin, ces doutes n'épargnent pas la morale minimale universelle que l'A. prétend mettre en lumière par le biais d'une analyse de nos convictions les plus fondamentales. Car, même si on reconnaît l'existence de ces trois groupes d'obligations morales, la controverse sur leur hiérarchisation semble ne pas pouvoir connaître de fin – ce que l'A. admet lorsqu'il affirme l'impossibilité d'une théorie morale complète. Mais alors toutes les difficultés habituelles resurgissent. Pour revenir une dernière fois à l'exemple du fondamentaliste, celui-ci peut bien reconnaître la validité générale de l'interdiction de tuer, mais ajouter qu'elle est subordonnée au respect de la parole sacrée et que l'importance de cette obligation est telle que sa violation mérite la mort. Dans le cadre théorique qui est le sien, j'avoue ne pas bien voir quelle solution satisfaisante l'A. peut offrir à un tel conflit. Son seul recours – fragile ! – serait, je crois, de mettre en doute la sincérité du fondamentaliste.

La morale pragmatiste et intuitionniste de l'A. ne semble donc pas en mesure de s'imposer comme la solution théorique au problème de la morale. En dépit de ses faiblesses, cette théorie conserve néanmoins une certaine plausibilité en raison, il est vrai, moins de sa force intrinsèque, que des lacunes des positions adverses. Car l'objection de formalisme vide contre la morale kantienne subsiste, de même que le reproche de paralysie morale peut à bon droit être maintenu contre l'historicisme. Sur ce point, je crois que l'A. a raison et que, même s'il échoue dans sa tentative, il en montre en revanche bien la nécessité. Ne serait-ce que pour cette contribution, il mérite d'être lu et discuté par tous ceux que préoccupe la question morale.

