

Université de Montréal

La décidabilité morale au regard de la métaéthique

Par

Jean-Philippe Ducharme

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.) en philosophie, option recherche

Montréal, décembre 2022



Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

La décidabilité morale au regard de la métaéthique

Présenté par

Jean-Philippe Ducharme

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Jean Grondin

Président-rapporteur

Denise Celentano

Membre du jury

Jonathan Simon

Membre du jury

Résumé

Notre pratique morale ordinaire, l'éthique normative ainsi que l'éthique appliquée présupposent que nos questions morales sont décidables non arbitrairement. Autrement dit, ces activités présupposent qu'il existe des réponses non arbitraires à nos questions morales. Le présent travail de recherche vise à questionner ce présupposé en explorant les réponses des trois principales familles de théories métaéthiques, soient le réalisme moral, l'antiréalisme moral et le constructivisme métaéthique, à la question « Les questions morales sont-elles décidables de manière non arbitraire? ». Notre but n'est pas de déterminer quelle théorie métaéthique est la meilleure, mais plutôt d'évaluer la possibilité que les questions morales soient décidables non arbitrairement. Nous défendons que le réalisme moral semble compatible avec la décidabilité des questions morales et qu'au contraire, l'antiréalisme ainsi que le constructivisme semblent plus difficilement compatibles avec la décidabilité morale. Nous défendons également que l'indécidabilité des questions morales, un problème pratique engendré par ces cadres métaéthiques, implique une aporie bien gênante. Si *a priori* on admet que ces trois familles de théories métaéthiques sont équiprobables, on pourrait alors affirmer grossièrement que nous avons deux chances sur trois de faire face, en pratique, au problème de l'indécidabilité morale et donc à l'aporie qu'elle implique. Cela justifiera pour nous l'intérêt d'explorer la possibilité d'une solution à cette aporie. Nous proposerons donc l'hypothèse selon laquelle la pratique du questionnement moral de manière aporétique, considérée comme une activité non cognitive, implique une certaine manière d'être qui n'est pas arbitraire.

Mots-clés : Philosophie, métaéthique, éthique, décidabilité morale, indécidabilité morale, aporie, réalisme moral, antiréalisme moral, constructivisme métaéthique.

Abstract

Our ordinary moral practice, normative ethics and applied ethics presuppose that our moral questions are decidable non-arbitrarily. In other words, these activities presuppose that there are nonarbitrary answers to our moral questions. This very research aims to question this presupposition by exploring the answers of the three main families of metaethical theories, namely moral realism, moral antirealism and metaethical constructivism, to the question "Are moral questions decidable non-arbitrarily?". Our goal is not to determine which metaethical theory is the best, but rather to assess the possibility that moral questions are decidable non-arbitrarily. We will defend that moral realism seems to be compatible with the decidability of moral questions and that, on the contrary, antirealism and constructivism seem less compatible with moral decidability. Also, we will argue that the undecidability of moral questions, a practical problem generated by these metaethical frameworks, would involve a troublesome aporia. If *a priori* we admit that these three families of metaethical theories are equiprobable, we could then roughly affirm that we have two out of three chances to face the problem of moral undecidability and therefore the aporia it implies. This will justify for us the interest of exploring the possibility of a solution to this aporia. We will therefore propose the hypothesis according to which the practice of moral questioning in an aporetic way, considered as a non-cognitive activity, implies a certain way of being that is not arbitrary.

Keywords: Philosophy, metaethics, ethics, moral decidability, moral undecidability, aporia, moral realism, moral antirealism, metaethical constructivism.

Table des matières

Remerciements	1
Introduction	3
Chapitre 1 : L'émergence d'une aporie.....	7
1.1 Le domaine moral et ses implications	7
1.1.1 Des questions d'ordre pratique.....	8
1.1.2 Des réponses catégoriques.....	9
1.1.3 Des décisions non arbitraires	11
1.2 Le réalisme moral, l'antiréalisme et la décidabilité morale	14
1.2.1 Le réalisme et la possibilité de la décidabilité morale.....	15
1.2.2 L'antiréalisme et le problème de l'indécidabilité	20
1.3 Entre des questions indécidables et l'impossibilité pratique de ne pas décider : l'aporie de Marc Aurèle	27
Chapitre 2 : Un constructivisme pour éviter l'aporie de Marc Aurèle?	30
2.1 Différents constructivismes métaéthiques	30
2.2 Le constructivisme kantien, le constructivisme humien et la décidabilité morale	34
2.2.1 Le constructivisme kantien.....	34
2.2.2 L'insuffisance d'un universalisme pour décider non arbitrairement les questions morales.....	36
2.2.3 Le constructivisme humien.....	37
2.2.4 Les traits relativistes du constructivisme humien et l'indécidabilité morale	39
2.3 L'indécidabilité et l'incapacité générale du constructivisme à éviter l'aporie	41
Chapitre 3 : L'effet de l'aporie de Marc Aurèle	43
3.1 Que faire de l'aporie de Marc Aurèle?.....	43
3.2 La négation de l'aporie comme « absence de pensée »	45

3.2.1 La « pensée » et l'« absence de pensée » chez Hannah Arendt.....	46
3.2.2 Le dogmatisme et le relativisme comme absence de pensée.....	48
3.2.3 Le questionnement éthique aporétique et la pensée.....	50
3.3 « Comment vivre? » : Quand poser la question c'est y répondre.....	52
Conclusion.....	56
Bibliographie.....	59

Remerciements

Je ne pourrais envisager ces remerciements sans mentionner d'abord Christine Tappolet qui a accepté de me soutenir et de m'encadrer dans la réalisation ce mémoire. Merci à Christine pour ses précieux conseils et pour ses corrections judicieuses. Je la remercie également de m'avoir fait confiance dans l'élaboration de mes idées, étant donné qu'elles n'étaient certainement pas très claires lorsque je lui ai présenté le projet la première fois. En somme, merci de m'avoir accompagné dans ma formation et durant la rédaction de mon mémoire.

Je remercie également mes parents, ma tante Jocelyne, ma tante Johanne ainsi que Gabrielle pour leur appui grandement apprécié. Je remercie en plus Gabrielle pour ses relectures de certains passages peu clairs et pour ses corrections linguistiques. Je remercie aussi mon ami François-Olivier pour les discussions fort intéressantes que nous avons partagées, portant de près ou de loin sur le contenu de mon mémoire.

Je tiens aussi à remercier toutes les personnes qui m'ont questionné sur son contenu, me forçant donc à vulgariser au mieux mes idées. Vous m'avez aidé à les clarifier pour moi-même et à en faire ce qu'elles sont dans le présent texte.

Je remercie également tous mes professeurs, enseignants, professeures et enseignantes, tous les auteurs et autrices ainsi que toutes les têtes pensantes qui auront contribué à mon développement intellectuel et personnel tout au long de mon parcours menant à la rédaction de ce mémoire de maîtrise. Un merci spécial à Luc Bouchard-Pigeon, à Ruth Tallman et Hank Green, ainsi qu'à Thibaut Giraud pour m'avoir si bien introduit à la philosophie. Un autre merci à Émilie Cantin sans qui peut-être ce mémoire n'aurait été qu'une page blanche.

Finalement, je tiens à remercier mon ami Cédric. Seul lui sait pourquoi.

Suppose, César, que tu puisses atteindre la sagesse de Cléanthe ou de Zénon, il te faudra cependant prendre à contrecœur le manteau de pourpre et non pas le manteau de rude laine des philosophes.

Fronton, *Correspondance*, à Antonin Auguste, Sur l'éloquence, II, 11.

Quelle évidence ! Impossible d'imaginer un autre genre de vie qui convienne autant à la vie philosophique que celle où tu te trouves présentement.

Marc Aurèle, *Pensée*, Livre XI, VII

[S]i la faculté de penser connaît une « aversion naturelle » à l'égard de ses propres conséquences en tant qu'« axiomes certains », alors on ne peut être en droit d'espérer aucun mode de conduite définitif, aucune proposition morale ou aucun commandement de l'activité de penser, et encore moins une nouvelle définition, supposée décisive, de ce qu'est le bien et de ce qu'est le mal. [...] Dès lors, la question est inévitable : comment quelque chose de pertinent pour le monde dans lequel nous vivons peut-il surgir d'une entreprise qui n'aboutit à rien concrètement ? Une réponse, s'il en existe une, ne peut provenir que de l'activité de penser, de l'activité elle-même, de son exécution, ce qui signifie que nous devons remonter aux expériences plutôt qu'aux doctrines.

Hannah Arendt, *Considérations morales*.

Introduction

Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Jean-Paul Sartre partage une anecdote qui fait réfléchir. Il raconte qu'au cours de la Seconde Guerre mondiale, un de ses étudiants est venu lui demander conseil afin de le sortir d'un dilemme important qui le plongeait dans l'indécision. Le jeune homme se demandait s'il devait s'engager dans les Forces Françaises Libres en espérant aller au front participer à la libération de sa patrie et du même coup venger la mort de son frère tombé au combat, ou plutôt s'il devait rester chez lui auprès de sa mère qui n'avait plus que lui pour prendre soin d'elle.

Pris dans ce dilemme, on imagine facilement le genre de questions qui pouvait passer par l'esprit du jeune homme : « Quelle est la bonne chose à faire? ». Et son souci de trouver une *bonne* réponse à sa question, souci qu'on remarque au travers de son indécision, laisse transparaître le caractère normatif de son dilemme. Plus précisément, on comprend qu'il s'agit d'un dilemme moral.

Le problème rencontré ici reposait sur la difficulté à choisir ou décider, puisque le jeune homme semblait avoir de la difficulté à départager les raisons de choisir l'une ou l'autre option. Le problème reposait aussi sur la contrainte du temps, car celui-ci n'allait pas s'arrêter pour le jeune homme, la guerre n'attendrait pas sa décision pour se poursuivre et le besoin de sa mère ne disparaîtrait pas non plus pendant ce temps. C'est bien le propre d'un dilemme de rendre les décisions difficiles. Malgré tout, en se posant la question « Quelle est la bonne chose à faire? », le jeune homme espérait bien trouver une réponse, et pas n'importe quelle réponse, la *bonne* réponse, la réponse correcte, adéquate, juste, celle pour laquelle il serait le plus justifié de choisir. Et c'est en demandant conseil à son professeur de philosophie qu'il espérait trouver cette réponse, sans doute en espérant qu'il lui donne des *raisons* de choisir une option plutôt qu'une autre.

Malheureusement pour l'étudiant, Sartre ne lui donna pas de raison pouvant l'aider à choisir entre les deux options. En effet, le philosophe argumente plutôt qu'il n'est pas possible de « décider *a priori* de ce qu'il y a à faire » (1996 : 66), que la responsabilité revenait à son étudiant de créer sa propre réponse, sa propre morale. Est-ce que cela veut dire qu'il n'y avait pas de bonne (ou de mauvaise) réponse à sa question? Ou bien qu'il n'y a tout simplement pas de réponse

possible, si ce n'est qu'une réponse arbitraire? Sartre soutiendrait plutôt que la bonne réponse serait celle que le jeune homme choisirait avec sincérité, peu importe ce que serait le choix effectif.

Cependant, bien que cette réponse puisse nous paraître judicieuse dans des cas où, par exemple, on devrait choisir entre un parapluie bleu ou un parapluie jaune pour se protéger de la pluie, elle peut être plus problématique dans des cas qui nous semblent plus importants, comme le dilemme dont on vient de parler, lorsqu'on l'aborde d'un point de vue moral. En effet, on a l'impression qu'il doit y avoir une réponse non arbitraire à la question « Quelle est la bonne chose à faire? ». C'est bien ce que nos intuitions nous disent lorsqu'on porte un jugement sur les actions d'une personne en disant qu'elle ne devrait pas faire telle ou telle chose. Et c'est aussi ce que présupposent les théories d'éthique normative qui cherchent des réponses systématiques à la question « Quelle est la bonne chose à faire? » ou plus généralement « Quel genre de personne devrait-on être? » et « Comment vivre? ». Nos intuitions, nos pratiques quotidiennes et l'éthique normative (ou la morale) supposent toutes que ces questions ont au moins une bonne réponse, même si elle ne paraît pas toujours évidente (ce n'est pas pour rien qu'il existe des dilemmes moraux).

Malgré tout, le propos de Sartre (et ma propre difficulté à répondre à ces questions) me fait demander s'il est effectivement possible de décider *a priori* de ce qu'il faut faire, ou même simplement de le décider de manière non arbitraire. Autrement dit, est-il possible que les questions morales aient des réponses non arbitraires, c'est-à-dire, des réponses que nous serions justifiés de choisir et qui nous permettraient ainsi de décider de ce qu'il faut faire sur la base des raisons d'agir que nous avons? En ce sens, dire qu'une question morale est décidable serait de dire qu'il existe une réponse, un choix, non arbitraire à cette question. De là, je formulerais la question suivante : *les questions morales sont-elles décidables de manière non arbitraire?*

C'est cette question qui ouvrira la réflexion du présent texte. Pourquoi cette question? Simplement parce qu'à première vue il semblerait problématique, dans nos vies pratiques, qu'il n'y ait pas moyen de décider les questions morales (n'oublions pas le pauvre jeune homme qui était pris d'indécision face à son dilemme), ou de les trancher en cas de désaccord. Il est donc légitime, il me semble, d'espérer que les questions morales soient décidables et qu'on ne soit pas

pris d'indécision. Mais rien n'empêche que cette problématique se révèle être réelle et qu'en fait les questions morales soient indécidables. Le cas échéant, il nous faudra comprendre les implications de cette problématique.

Pour aborder cette question, je me tournerai vers la métaéthique. Mais avant de poursuivre sur ce sujet, permettez-moi une petite parenthèse. Je tiens à souligner que le questionnement qui nous occupera tout au long de ce texte repose sur une présupposition importante dont on devra s'abstenir de défendre rigoureusement parce que cela pourrait monopoliser tout l'espace que nous avons. La présupposition en question est le fait qu'il y ait un sens à dire qu'on peut décider ou choisir ce que l'on fait, qu'on a un libre arbitre si vous préférez. Il me semble que de ne pas présupposer cela rend autrement tout le questionnement éthique et métaéthique qu'on s'appête à faire vain ou inutile, car à quoi bon se demander « Quelle est la bonne chose à faire? » si l'on ne peut même pas choisir ce que l'on fait? Il me semble qu'en général, lorsqu'on se pose la question, c'est parce qu'on désire faire la bonne chose. Et puisque la question de savoir si nous sommes complètement déterminés ou que nous avons la capacité de choisir nos actions (ou de les influencer) n'est pas réglée dans les débats philosophiques, je préfère penser et agir, dans cette incertitude, selon l'idée que j'exerce minimalement une influence sur mes actions, sinon que je peux effectivement les choisir. Il me paraîtrait plus grave, d'un point de vue éthique, de prendre la posture inverse et éviter les questionnements éthiques, surtout si le libre arbitre se révélait être vrai après coup.

Laissons cette question épineuse de côté et revenons à notre question et à la manière de l'aborder. Comme mentionné, nous allons parler de métaéthique. Ce sous-domaine de la philosophie morale, qui s'intéresse à des questions portant sur la morale sans elles-mêmes être des questions morales (Jaquet et Naar, 2019: 12), nous fournira diverses théories qui tentent de décrire quels sont les fondements de la morale ou qui tentent d'expliquer qu'il n'y a peut-être pas de tels fondements. La question des fondements est importante, car elle permet du même coup de déterminer si nos justifications peuvent être fondées ou non, s'il y a des raisons non arbitraires qui peuvent nous aider à choisir, ce qui pourrait déterminer la décidabilité ou l'indécidabilité des questions morales.

Il existe plusieurs théories concurrentes en métaéthique. Puisque l'intention de la présente recherche n'est pas de déterminer laquelle de ces théories est la meilleure, mais bien de déterminer si les questions morales sont décidables et d'en évaluer les implications pratiques, nous aborderons les trois familles de théories métaéthiques qui occupent principalement aujourd'hui les débats en métaéthique, sans tenter de les défendre ou de les invalider. Nous aborderons donc, en premier lieu, la famille de théories souvent considérée la plus intuitive, soit le réalisme moral. Nous verrons que le réalisme moral peut être compatible avec la décidabilité morale. Ensuite, nous aborderons la famille de théories s'opposant naturellement au réalisme moral, soit l'antiréalisme. Nous verrons que les différentes formes d'antiréalisme semblent difficilement compatibles avec la décidabilité morale. Autrement dit, les questions morales seraient indécidables dans un cadre antiréaliste. Nous verrons aussi que cela implique une aporie qui peut être bien gênante. Malgré cela, il nous restera à aborder une troisième famille de théories ne correspondant ni au réalisme ni à l'antiréalisme, soit le constructivisme moral ou métaéthique. Toutefois, nous verrons également que le constructivisme ne semble pas échapper à l'aporie engendrée par l'antiréalisme, car nous verrons que l'indécidabilité morale persiste dans un cadre constructiviste.

Devant la situation où deux familles de théories sur trois engendrent une aporie problématique, nous tenterons d'explorer une nouvelle manière de considérer cette aporie de sorte qu'elle ne soit plus problématique. Nous tenterons d'entrevoir cette aporie non pas comme un simple problème théorique, mais plutôt comme le moteur d'une pratique, celle de l'éthique. Et l'hypothèse que nous tenterons d'explorer est celle où cette pratique aporétique pourrait en fait être une réponse aux questions plus générales comme « Quel genre de personne devrait-on être? » et « Comment vivre? ». Il s'en suivrait alors qu'au moins ces questions morales pourraient être décidables dans des cadres antiréalistes ou constructivistes. Tout cela reste à ce stade bien flou, j'en conviens, mais mon travail au travers des pages qui suivront sera justement d'éclairer tout cela et de vous guider du mieux que je le pourrai à travers ma réflexion.

Mais avant d'entrer dans les théories métaéthiques, nous prendrons le temps d'explicitier un peu plus en quoi consiste le domaine moral, celui sur lequel porte notre question initiale : « Les questions morales sont-elles décidables de manière non arbitraire? ».

Chapitre 1 : L'émergence d'une aporie

1.1 Le domaine moral et ses implications

Comme nous allons nous intéresser à la décidabilité des questions morales, il va de soi de clarifier d'abord la nature du domaine moral. Avant de considérer certaines de ses caractéristiques (du moins celles correspondant à la manière dont on comprend l'idée de domaine moral dans le présent texte), permettez-moi quelques remarques préliminaires.

Premièrement, il est important de mentionner qu'*a priori* nous n'aurons pas besoin, ici, de procéder à une distinction conceptuelle entre les termes « morale » et « éthique ». Ceux-ci seront considérés équivalents, même si une distinction s'est déjà montrée pertinente, notamment en philosophie chez des auteurs comme Paul Ricœur et Bernard Williams, ainsi qu'en sciences humaines et sociales (je pense par exemple à l'anthropologie et au livre de Raymond Massé, *Anthropologie de la morale et de l'éthique*). Les termes « éthique » et « morale » seront donc utilisés de manière interchangeable, à moins de spécifications contraires.

Deuxièmement, la clarification du concept de domaine moral ne vise pas de définition exhaustive, car, comme le mentionnent Bernard et Joshua Gert (2020), ainsi que David Wong (2019 : 4-5), il semble impossible de donner une définition stricte qui englobe tous les usages du concept de morale, autant descriptifs que normatifs. Pour notre part, nous aborderons plutôt un usage normatif du concept de domaine moral, parce que, comme nous le verrons, se poser des questions comme « Comment agir? » ou « Comment vivre? » montre qu'on présuppose déjà qu'il y ait une ou plusieurs bonnes réponses à ces questions et, par conséquent, également des moins bonnes. En ce sens, nous n'aborderons pas la morale en décrivant les différents systèmes moraux existants, il s'agira plutôt de caractériser le domaine moral en tant que domaine normatif.

Troisièmement, bien que selon certains (par exemple Wong, 2019 : 1) le domaine moral puisse être caractérisé en faisant appel à son contenu, c'est-à-dire en explicitant le genre d'attitudes ou de comportements prescrits par nos jugements moraux (par exemple le jugement qu'il est mal de mentir), nous n'allons pas emprunter cette voie. En effet, il me semblerait difficile de proposer des caractéristiques du domaine moral qui soient à la fois substantielles et non

controversées, et sur lesquelles nous pourrions asseoir notre compréhension du domaine moral¹. Pour cette raison, notre spécification de celui-ci sera plutôt formelle. Autrement dit, nous allons nous intéresser aux caractéristiques des questions morales et des jugements moraux en eux-mêmes plutôt que sur ce qu'ils portent. Cela deviendra, je l'espère, plus clair quand nous aborderons plus spécifiquement certaines de ces caractéristiques.

1.1.1 Des questions d'ordre pratique

Le domaine moral est un domaine pratique. Même si un grand nombre d'ouvrages et de personnes ont porté des réflexions sur la morale, le bien et le mal, le juste et l'injuste, la vertu et le vice, cette activité théorique a toujours eu, et aura toujours, une visée avant tout pratique. C'est bien ce que rappelle Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* : « [L]e présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien) » (II-2, 1103b). Cela se remarque également en portant simplement attention aux questions à caractère moral qu'on peut se poser, telles que celles mentionnées en introduction : « Comment agir? », « Quel genre de personne devrait-on être? » et « Comment vivre? ».

En ce sens, le domaine moral est sujet aux contraintes de la pratique. Notamment, réaliser une action à un moment particulier vous contraint de ne pas réaliser certaines autres actions au même moment. Si vous tournez à gauche, vous ne pouvez pas tourner à droite au même moment. Cela a une importance pour le domaine moral, car cette contrainte pratique vous force à choisir entre différentes situations n'ayant pas nécessairement le même poids moral. Et le choix peut être difficile. Rappelons-nous l'étudiant de Sartre : s'enrôler pour participer à la libération de son pays et venger son frère ou rester auprès de sa mère pour prendre soin d'elle durant ses vieux jours? Ces choix sont exclusifs dans ce contexte, on ne peut pas faire les deux en même temps.

¹ Je pense, par exemple, au débat entre maximalisme et minimalisme moral, autour de la question de savoir si le domaine moral doit comprendre seulement les actions qui concernent les autres ou également des actions dirigées envers soi-même. À ce sujet, voir Ruwen Ogien (2007; 2008).

En reprenant cet exemple, on peut remarquer une autre contrainte, qui elle aussi résulte du fait que le domaine moral est un domaine pratique. Cette contrainte est celle du temps et de l'impossibilité de ne pas choisir. Brièvement, il s'agit d'abord du fait que le temps ne s'arrête pas, que le flot des actions possibles et impossibles est changeant, et qu'une fois que des événements adviennent, ceux-ci ainsi que leurs conséquences demeurent inchangeables (ce qui ne veut pas dire que certains événements et leurs conséquences ne peuvent pas être contrebalancés par d'autres événements). Si vous cassez un œuf, celui-ci ne deviendra pas une poule. Également, cela fait en sorte qu'inévitablement vous « choisirez » (en un sens large), car même si vous tardez à décider comment agir, votre absence de décision et d'action aura des effets, en l'occurrence souvent de faire perdurer le statu quo. Il ne s'agit toutefois pas de dire que commettre une action volontairement et s'abstenir de décider comment agir sont nécessairement équivalents du point de vue moral. On peut penser, par exemple, qu'il est plus grave moralement de causer volontairement la mort de quelqu'un que de le faire involontairement en omettant d'agir pour sauver cette personne. Ce que je cherche à dire, finalement, est que s'abstenir de choisir a autant d'effets qu'agir à proprement dit. Ce n'est pas parce qu'on ne prend pas de décision que rien n'advient dans le monde en conséquence de notre indécision. Encore une fois, si l'étudiant de Sartre ne faisait que se poser la question « Comment agir? » sans pour autant y répondre, son indécision ferait en sorte que la guerre se passerait sans lui et que sa mère resterait seule sans soins. Une telle absence de décision impliquerait des conséquences moralement importantes, quelque chose qu'on remarque d'autant plus en considérant la question plus générale de savoir « Comment vivre ». En effet, il est trop tard, à la fin d'une vie, pour décider comment elle aurait dû être vécue.

1.1.2 Des réponses catégoriques

Supposons que, si je savais jouer au tennis, l'un d'entre vous, me voyant jouer, me dise : « Vous jouez bien mal » et que je lui réponde : « Je sais que je joue mal, mais je ne veux pas jouer mieux », tout ce que mon interlocuteur pourrait me dire serait : « Ah bon, dans ce cas, tout va bien. » Mais supposez que j'aie raconté à l'un d'entre vous un mensonge extravagant, qu'il vienne me dire : « Vous vous conduisez en goujat » et que je réponde : « Je sais que je me conduis mal, mais de toute façon, je ne veux aucunement mieux me conduire », pourrait-il dire alors : « Ah bon, dans ce cas, tout va bien »? Certainement pas; il dirait : « Eh bien, vous *devez* vouloir mieux vous conduire. » (Wittgenstein, 2008 : 10)

Cet exemple tiré de la *Conférence sur l'éthique* (1929) de Ludwig Wittgenstein me paraît bien illustrer le caractère catégorique des jugements qu'on considère souvent comme les plus représentatifs du domaine moral. En effet, cela se remarque par le contraste entre les réactions aux deux comportements du joueur de tennis. En premier lieu, on considère un comportement qui ne paraît pas avoir d'importance morale, celui de jouer bien ou non au tennis. Cela importe seulement relativement à l'objectif que vous poursuivez en faisant cette activité. Si vous désirez être un joueur ou une joueuse de tennis professionnel, alors il vous faut atteindre un certain niveau de jeu, une certaine habileté technique, etc. Cela correspond à un impératif de forme hypothétique, c'est-à-dire un énoncé qui « représente la nécessité pratique d'une action possible, en tant qu'elle constitue un moyen de parvenir à quelque chose d'autre que l'on veut » (Kant, 1994 : 88 / 1785, §414). Autrement dit, c'est un « si vous voulez x (une fin), alors vous devez faire y (un moyen). ».

Ce que la seconde situation de l'exemple de Wittgenstein, la situation qui paraît avoir un poids moral, semble montrer, c'est que l'éthique ou la morale ne correspond pas à une structure hypothétique. Le joueur de tennis qui a menti de manière extravagante ne devrait pas bien se conduire en raison d'une fin optionnelle, ou encore en raison d'un de ses désirs qu'il aurait pu ne pas avoir. Il le doit parce que c'est ce qui est nécessairement et objectivement requis, indépendamment d'autres objectifs qu'on pourrait avoir (Kant, 1994 : 88 / 1785, §414). En reprenant la distinction kantienne entre les impératifs hypothétiques et les impératifs catégoriques, qui ne dépendent pas de l'existence d'une fin que se donne l'agent, on peut dire que le joueur de tennis doit bien se conduire catégoriquement, qu'il le veuille ou non et quelles que soient ses fins. C'est ce que la morale requiert de lui, indépendamment de toutes fins ou tous désirs qu'il pourrait avoir.

Il me semble que c'est par ce caractère catégorique de la réponse « Eh bien, vous *devez* vouloir mieux vous conduire » que l'on comprend, dans l'exemple de Wittgenstein, lequel des comportements du joueur de tennis a effectivement une valeur morale. Si cette réponse avait été attribuée au fait de mal jouer au tennis, alors on aurait pu penser que l'interlocuteur est un peu étrange pour nous, selon nos comportements moraux habituels, ou bien que dans ce scénario le fait de bien ou mal jouer au tennis a une valeur morale.

Et il me semble que c'est aussi en un sens catégorique qu'on pose la question « Comment agir? », du moins quand cette question est posée d'un point de vue moral. En effet, on pourrait très bien la comprendre différemment, en un sens hypothétique, par exemple en se demandant comment agir si on désire devenir joueur ou joueuse de tennis professionnelle. Ce serait toutefois dans les réponses qu'on donne aux questions morales (même si l'on ne les pose pas forcément de manière explicite) que ce caractère catégorique se manifeste, il me semble, de la manière la plus probante. Ces « réponses » catégoriques qu'on donne ordinairement aux questions morales se manifestent dans nos manières d'agir et nos attitudes par rapport à elles, et dans les jugements que l'on porte. Reprenons l'exemple de Wittgenstein. Lorsque l'interlocuteur blâme le joueur de tennis pour avoir menti et l'enjoint à mieux agir, il ne tient pas en erreur le joueur parce qu'il a pris les mauvais moyens en vue d'une fin, il le tient en erreur parce qu'il n'agit pas en fonction de la bonne fin. Au contraire, lors de la première situation où l'interlocuteur fait remarquer au joueur qu'il joue mal, il fait remarquer que son moyen, disons sa technique, n'est pas convenable pour la fin d'être un joueur professionnel. Après avoir compris que le joueur ne visait pas cette fin, l'interlocuteur se rétracte en disant « Ah bon, dans ce cas, tout va bien ». En somme, les questions morales se rapportent en dernière instance aux fins. Leurs réponses sont catégoriques. Autrement dit, on se demande quelle fin devrait ultimement guider nos actions. Et en ce sens, on pourrait dire que ces réponses aspirent à ne pas être arbitraires. Nous y reviendrons.

Toutefois, il est important de mentionner qu'il n'est pas certain que les réponses aux questions morales et que le domaine moral en sa généralité soient effectivement catégoriques. Il y a des philosophes telles que Philippa Foot (1972) qui ont mis en doute le caractère catégorique de la morale, défendant plutôt que les jugements moraux qui se présentent comme des impératifs catégoriques seraient en fin de compte des impératifs de forme hypothétique. Cependant, c'est tout de même de manière catégorique que le domaine moral se présente normativement à nous dans son usage ordinaire. Et c'est cette compréhension phénoménale du domaine moral que nous conserverons pour la suite de notre réflexion.

1.1.3 Des décisions non arbitraires

Simon Blackburn (2021: 2-3), dans *Ethics – A Very Short Introduction*, décrit nos comportements moraux de cette manière : « nous notons et évaluons, et comparons et admirons, et revendiquons et justifions. Nous ne 'préférons' pas simplement ceci ou cela isolément. Nous

préférons que nos préférences soient partagées; quand elles sont importantes pour nous, nous les changeons en exigences envers les uns et les autres. » (ma traduction) Suite à ce dont on vient de discuter dans la précédente section, j'ajouterais à cet extrait que les exigences qu'on tient les uns envers les autres ont un caractère catégorique. En effet, lorsqu'on exige quelque chose de quelqu'un en un sens moral, on demande à cette personne de réaliser cette chose indépendamment de si elle désire ou non la réaliser, indépendamment d'autres objectifs dont cette exigence serait un simple moyen pour les atteindre, car ce qui est exigé est la bonne chose à faire, ce qui est juste, adéquat ou vertueux, ce qui *doit* être fait.

Toutefois, comment faire valoir ces exigences pour qu'elles puissent être reconnues de tous et de toutes comme ayant une autorité catégorique? Il ne suffit pas que quelqu'un proclame que de faire l'action x est ce qui est moralement la chose à faire pour qu'effectivement on reconnaisse que c'est ce qu'on doit faire d'un point de vue moral. Il faut bien que quelque chose supporte une telle exigence, du moins c'est bien ce qu'on cherche à voir lorsqu'on demande à une personne de nous donner des raisons d'agir conformément aux exigences qu'elle aurait envers nous. On lui demande de justifier ou de nous montrer des évidences, des faits, simplement quelque chose² qui pourrait nous faire dire « Ah! Voilà pourquoi je devrais agir de cette manière! » Et pour que ce qui vient fonder ces exigences ait vraiment une autorité catégorique, il faut bien également que cette fondation soit (ou se présente comme) indépendante des intérêts et volontés de chacun et chacune, qu'elle soit autrement dit objective. De là, il s'en suivrait que les exigences morales ne se présentent pas comme étant arbitraires. En effet, s'il est par exemple moralement requis que vous ne contiez pas de mensonge extravagant parce que mentir de la sorte

² Je reste volontairement très vague sur ce « quelque chose » qui permettrait de montrer ou de fonder qu'il faut moralement agir d'une manière plutôt qu'une autre, car ce « quelque chose » est très changeant d'une théorie morale à l'autre. Ce peut être les conséquences d'une action, ce peut être un principe général découvert par la raison, ce peut être le modèle abstrait d'une personne vertueuse, ce peut être la volonté divine, etc. ou plus généralement, ce peut être des faits moraux observables empiriquement ou qu'on atteint par notre intuition. Généralement, ces tentatives de démonstration sont considérées comme relevant de la justification morale, telle qu'étudiée en épistémologie morale (à ce sujet, voir Tappolet, 2004; Campbell, 2019; Tramel, s. d.). Mais il me paraissait nécessaire de rester volontairement vague au sujet de ces choses qui montrent ou fondent, car, pour certains et certaines philosophes (tel que Hermann, 2015, 2018 et Johnson, 2019) influencées par la philosophie de Wittgenstein dans son *De la certitude*, la justification morale finie par s'arrêter non pas sur quelconques raisons morales évidentes, comme pourrait défendre les fondationnalistes, ou parce que les différentes raisons morales se supportent entre elles, comme défendent les cohérentistes; la justification morale s'arrête parce qu'il ne fait tout simplement plus de sens de devoir donner d'autres raisons. Ce qui montre ultimement que x est la chose morale à faire n'est pas de l'ordre de la justification, ce n'est pas une connaissance morale. Ne pouvant pas m'étendre sur ce débat, j'ai préféré rester vague sur la nature de ce qui pourrait conférer une certaine forme de justification aux actions morales.

est objectivement mal, alors cette exigence ne repose pas arbitrairement sur la volonté de quelqu'un.

Ce caractère non arbitraire du domaine moral s'applique également aux décisions morales. Lorsqu'on pose les questions « Comment agir? » ou « Comment vivre? » en un sens moral et qu'on attend des réponses catégoriques à ces questions, on s'attend à ce que ces réponses soient fondées de la même manière que les exigences qu'on porte les uns envers les autres. Pour décider comment agir moralement, je cherche à me convaincre avec des raisons non arbitraires. Je cherche à prendre une décision non arbitraire. Les décisions morales se présentent donc comme des décisions non arbitraires.

* * *

Pour résumer le tout brièvement, le domaine moral se présente à nous comme un domaine pratique, concernant ultimement la ou les fins de nos actions (ou manières d'être), parmi lesquelles les actions bonnes, justes, adéquates, vertueuses, somme toute les actions morales, sont non arbitraires. Reprenons une fois de plus l'exemple de l'étudiant de Sartre. L'étudiant ne s'interrogeait pas sur la bonne chose à faire simplement d'un point de vue théorique, c'était bien pour agir selon la réponse à sa question qu'il se la posait. Et par les contraintes de la pratique, choisir un des deux choix de son dilemme impliquait l'impossibilité de choisir l'autre. De là l'importance de faire le bon choix, chose qu'il cherchait à savoir, non pas pour un quelconque but qu'il se donnait, mais plutôt simplement parce que cette bonne chose à faire serait la bonne chose à faire, indépendamment de ses buts et de ses désirs. Finalement, comment cherchait-il à faire ce choix, comment décider? À l'aide de raisons non arbitraires qu'il venait chercher en demandant conseil à son professeur de philosophie.

Toutefois, est-ce que ces exigences du domaine moral peuvent vraiment être remplies? Peut-on donner des réponses non arbitraires aux questions morales? Est-ce que quelque chose peut venir non arbitrairement fonder nos réponses à ces questions? S'il y a un désaccord au sujet des décisions morales, y a-t-il quelque chose, un critère, qui permet de trancher non arbitrairement le désaccord? En somme, les questions morales sont-elles décidables non arbitrairement? C'est ce que nous tenterons de voir dans ce qui suit. Avant cela, prenons tout de même soin de noter que cette question pourtant cruciale n'a, à ma connaissance, guère été

considérée de manière directe. Pour cette raison, je ne pourrai pas asseoir mon argumentation sur des débats ainsi qu'une littérature qui porte directement sur la question qui nous intéresse.

1.2 Le réalisme moral, l'antiréalisme et la décidabilité morale

Comme mentionné en introduction, s'interroger sur la décidabilité des questions morales ne correspond pas à une question morale en elle-même. En effet, en éthique normative, soit la discipline qui s'intéresse à déterminer les principes généraux de la morale et son contenu substantiel, comme en éthique appliquée, la sous-discipline qui s'intéresse à répondre à des questions morales spécifiques telles que « Est-il moralement permis de consommer de la viande? », on présuppose déjà que ces questions sont décidables non arbitrairement parce qu'on présuppose que certains jugements moraux sont vrais et d'autres faux (Dittmer, s. d.), qu'il y a de bonnes réponses à nos questions morales et qu'il est possible d'être dans l'erreur. Cela est le cas si également on exclut la possibilité qu'il y ait des dilemmes moraux insolubles. Il est donc nécessaire de présupposer la décidabilité des questions morales, sinon il semblerait que l'éthique n'aurait plus le sens qu'on lui donne ordinairement. Dit autrement, il ne ferait plus de sens de se poser les questions « Comment agir? », « Comment vivre? », « Est-il permis de consommer de la viande? », etc. d'un point de vue moral.

Pour répondre à notre question, il sera pertinent de s'intéresser à la métaéthique, laquelle s'interroge justement sur les présupposés qu'on tient en éthique normative et appliquée, ou plus largement sur ce qu'est l'éthique. Il ne sera toutefois pas question de plonger dans les débats internes de la métaéthique et de départager quelle théorie est vraie et quelle théorie est fausse, puisque de tenter de trancher ces questions nous éloignerait trop de notre propre but. De plus, l'espace nous serait de toute manière insuffisant pour un traitement approfondi de ces débats difficiles³. Il sera plutôt question de faire une sorte d'inventaire général des réponses que la métaéthique peut offrir à notre question et d'en examiner les implications pratiques. Je suis ici de l'avis d'Aristote sur l'aspect pratique que doit prendre notre démarche. En effet, c'est bien ce qui me motive à entreprendre cette recherche. Ordinairement, on se pose des questions morales

³ Pour un aperçu général des questions et débats en métaéthique, on peut consulter Fisher (2014), van Roojen (2015), Jaquet et Naar (2019), Olson (2019), DeLapp (s. d.), le *Manuel de métaéthique* dirigé par Ophélie Desmons, Stéphane Lemaire et Patrick Turmel, ou *The Routledge Handbook of Metaethics* dirigé par Tristram McPherson et David Plunkett.

en espérant pouvoir y répondre de manière non arbitraire. Cette activité qui fait sens pour nous est ébranlée par l'idée qu'il n'est peut-être pas possible de trouver les réponses attendues, des réponses correspondant également au présupposé fondamental dans le domaine moral. Il serait donc rassurant de mettre au clair la possibilité de répondre de manière non arbitraire aux questions telles que « Comment vivre? ».

Donc, pour notre sorte d'inventaire, nous aborderons les trois grandes familles de théories en métaéthique, sans toutefois être exhaustifs par rapport à chacune d'elle. En effet, nous n'avons pas l'espace pour cela, et de plus il ne sera pas pertinent de plonger dans trop de détails. Pour ce faire, nous suivrons un ordre qui paraît aller de soi et qui est assez simple en commençant par la famille réaliste qui est souvent considérée la plus intuitive ou celle qui est présupposée par défaut. Ensuite, nous aborderons la famille de théories s'opposant le plus radicalement au réalisme, soit l'antiréalisme. Déjà là, nous rencontrerons un problème qui fera émerger une aporie, laquelle sera mise en lumière à la fin du chapitre. Ce ne sera qu'au chapitre suivant que nous aborderons la troisième famille de théorie, le constructivisme, espérant qu'elles puissent être exemptes des difficultés rencontrées par l'antiréalisme.

1.2.1 Le réalisme et la possibilité de la décidabilité morale

« Réalisme moral » est un terme générique qui désigne un vaste ensemble de théories métaéthiques se prononçant différemment sur les thèses possibles dans les différentes branches de la métaéthique, soit la sémantique morale, qui porte sur la signification des termes moraux, l'épistémologie morale, qui porte sur la connaissance morale et les moyens d'y parvenir, l'ontologie morale, qui porte sur l'existence des faits moraux ainsi que leur nature, et enfin la psychologie morale, qui porte sur l'origine et la nature de nos jugements moraux, de nos émotions morales et de notre motivation. On appelle donc « réaliste » différentes combinaisons des thèses sémantiques, épistémologiques, ontologiques et psychologiques. Toutefois, l'élément souvent considéré commun entre les différentes versions du réalisme moral demeurera la thèse ontologique. Pour un réaliste moral, il existe des faits moraux tels que la torture est mal (ou des vérités morales, des propriétés, des entités, des relations, etc.) et ces faits sont objectifs en ce sens que leur existence ne dépend pas des croyances, des attitudes ou des jugements qu'on peut avoir à propos d'eux (Brink, 2010 : 14, 17; Fisher, 2014 : 55; Kim, s. d.). Notre but étant de présenter de manière générale le réalisme moral en tant que famille de théories métaéthiques, nous allons

donc nous concentrer sur cet élément commun. De plus, c'est cette branche ontologique de la métaéthique qui nous intéresse davantage pour répondre à notre question.

Pour cette raison, je prendrai quelques instants pour clarifier de quoi il est question lorsqu'on parle d'ontologie morale. François Jaquet et Hichem Naar (2019 : 14) en donnent une idée claire : « [l'ontologie morale] concerne le monde lui-même plutôt que le tableau qu'en dépeint le langage et notre esprit [soit ce qu'on dit du monde et ce qu'on en pense] : 'Les faits moraux existent-ils?' et, si oui, 'Quelle est leur nature?', 'Dépendent-ils de nos attitudes, de nos préférences, de nos opinions ou de notre culture?' ou 'Découlent-ils d'une décision divine?'. » Cette branche de la métaéthique nous intéresse, car nous cherchons à savoir, d'une famille de théories métaéthiques à l'autre, s'il y a quelque chose de non arbitraire qui peut fonder nos décisions et jugements moraux.

En ce qui concerne le réalisme moral, celui-ci répond positivement à la première question posée par Jaquet et Naar en affirmant l'existence de faits moraux. Les réalistes ne sont toutefois pas tous et toutes d'accord sur la nature de ces faits moraux. Deux formes de réalisme se distinguent à ce sujet : le naturalisme et le non-naturalisme. Le premier défend que les faits moraux se rapportent à des propriétés, des relations ou des entités dites naturelles en ce sens qu'elles appartiennent au monde observable, celui étudié par les sciences empiriques telles que la physique, la chimie, la biologie, la psychologie, l'anthropologie, etc. Le fait que la masse atomique du carbone est d'approximativement 12 unités atomiques ou le fait qu'il y a ou non en ce moment un chat couché sur le tapis du salon sont des faits naturels. Un réaliste naturaliste pourrait donc défendre par exemple que la propriété « bon » est identique ou réductible⁴ au plaisir, lequel est observable empiriquement et quelque chose dont on peut faire l'expérience. En ce sens, le fait que l'amitié est bonne serait un fait naturel, selon cette perspective, parce qu'elle apporte du plaisir. Pour une défense du réalisme naturaliste, on peut consulter Peter Railton (1986). En ce qui concerne le non-naturalisme, celui-ci défend au contraire que les faits moraux se rapportent à des propriétés, des relations ou des entités qui ne sont pas de l'ordre du monde

⁴ Il existe une césure parmi les naturalistes, certains défendent un réductionnisme, c'est-à-dire que les propriétés morales se réduisent à des propriétés non morales, et certains défendent un non-réductionnisme, c'est-à-dire que les propriétés morales sont des propriétés naturelles qui ne peuvent pas être réduites à des propriétés non morales. Il n'est pas nécessaire pour notre propos d'aborder davantage le sujet. Pour plus de détails, voir David Rochelau-Houle (2017) et Peter Railton (2018).

observable, qui ne sont pas étudiées par les sciences empiriques. Les faits non naturels peuvent donc se rapporter à des vérités non empiriques comme ce sur quoi se concentrent les sciences formelles telles que les mathématiques ou l'informatique. Pensons par exemple au fait que $2 + 2 = 4$, il n'est pas nécessaire de réaliser des expériences sur le monde observable pour arriver à cette conclusion. La question de savoir de quelle sorte de réalité métaphysique il est question en ce qui concerne les propriétés morales comme « bien », « juste », « vertueux », etc. est une question qui ne nous est pas pertinente de clarifier ici. Toutefois, pour une défense contemporaine du réalisme non naturaliste, on peut se référer à David Enoch (2011).

Malgré cette distinction, ces deux formes de réalisme s'accorderont pour dire que les faits moraux ne dépendent pas de nos attitudes, de nos préférences, de nos opinions ou de notre culture. Ils se rapportent à une réalité objective indépendante de nous. Si par exemple l'énoncé « le meurtre est mal » décrit un fait moral, celui-ci serait semblable, par exemple, au fait qu'il y a un chat sur le tapis ou au fait que $2 + 2 = 4$. Si on demande à quelqu'un s'il est moral d'assassiner quelqu'un, s'il y a un chat sur le tapis ou quelle est la somme de $2 + 2$, il sera possible de répondre de manière non arbitraire à ces questions en « pointant », en « montrant » les faits. En ce sens, le réalisme moral rend possible la décidabilité morale. Si le réalisme moral est vrai, il est possible de décider non arbitrairement les questions morales. Si le réalisme moral est vrai, il est possible pour l'étudiant de Sartre de décider moralement s'il doit s'enrôler ou s'il doit rester auprès de sa mère (ou s'il doit faire toute autre chose). En fait, la décidabilité des questions morales n'est simplement pas une question intéressante à poser dans un cadre réaliste, car celui-ci présuppose déjà qu'il existe des réponses non arbitraires à nos questions morales. En effet, puisque pour le réaliste il existe des faits moraux objectifs, il suffit d'en prendre connaissance pour trancher les questions morales de manière non arbitraire.

Cependant, n'allons pas trop vite. Le réalisme moral n'est pas exempt de potentielles complications au regard de la décidabilité morale. En effet, parmi les débats et questionnements en métaéthique, celui du scepticisme moral n'épargne pas la famille réaliste. Admettre qu'il existe des faits moraux n'est pas suffisant pour que les questions morales soient *effectivement* décidables non arbitrairement. Il semble nécessaire que ces faits moraux soient connaissables de quelque manière. Autrement dit, si je ne peux pas savoir quelle est la bonne chose à faire, je ne pourrai

pas non plus décider non arbitrairement de faire cette chose plutôt qu'une autre, et ce, même s'il serait vrai que je doive moralement faire cette chose.

Le problème du scepticisme rencontré ici ne relève pas de l'ontologie morale, mais plutôt de l'épistémologie morale, la branche de la métaéthique qui s'intéresse à la connaissance morale, sa possibilité et à la possibilité de la justification de nos jugements, ainsi qu'à la manière qu'on peut atteindre ces connaissances si celles-ci sont atteignables (Jaquet et Naar, 2019 : 14). Et il est important de clarifier que dans le cadre réaliste dont on discute présentement, c'est bien de ce scepticisme dont il est question et non pas d'un scepticisme à propos de l'existence des faits moraux qui est défendu par certains et certaines antiréalistes. Dans cet autre cas, il s'agit d'un scepticisme ontologique ou métaéthique, comme le désigne John L. Mackie (1977: 16) en parlant de sa théorie de l'erreur, laquelle met en cause l'existence des faits moraux eux-mêmes. Nous y reviendrons.

En acceptant le réalisme moral, par exemple parce qu'il fournirait la meilleure explication des phénomènes moraux comme ils nous apparaissent communément, pourquoi alors douter de notre possibilité de connaître les faits moraux? Ce doute est soulevé par divers arguments qui ne sont pas nécessairement concluants (et le but ici n'est pas de le vérifier), mais qui portent tout de même à réfléchir. Un premier argument repose sur l'observation de désaccords moraux. Par exemple, est-il moral de torturer une personne terroriste pour obtenir des informations permettant de sauver la vie de personnes innocentes? Les réponses non consensuelles à ce genre de questions peuvent mener à la conclusion qu'on ne connaît pas vraiment les réponses morales et qu'en fin de compte on ne peut pas espérer non plus les connaître, parce qu'aucun argument jusqu'à ce jour n'aurait réussi sans équivoque à trancher le débat. Évidemment, présenté de cette manière, il y a un saut argumentatif, mais on voit bien d'où le doute peut provenir. Un autre argument repose sur les chaînes infinies de justification. Pour que je sache que l'énoncé factuel A est vrai, tel que « le commerce d'organes pour la transplantation est mal », il faut que ma croyance en sa vérité soit justifiée, disons par un autre fait B, la logique marchande induit une aliénation du bien qu'est la santé. Mais pour que je sache que le fait B est vrai, il faut que ma croyance en sa vérité soit justifiée elle aussi, disons par le fait C, la santé est un droit fondamental inaliénable. La chaîne s'allonge formant ainsi une suite de faits qui justifient les précédents. Si la chaîne continue indéfiniment, alors comment m'assurer

que ma croyance du fait A, même si elle est vraie, est en définitive justifiée et ainsi affirmer qu'il s'agit d'une véritable connaissance⁵ plutôt qu'une simple croyance reposant sur un fait X injustifié? Dans l'impossibilité de trouver un fondement certain à mes croyances, je n'arriverai pas à connaître quelconque fait moral.

Il existe diverses réponses à ces arguments, des réponses que je ne détaillerai pas ici. Mais brièvement, on peut mentionner qu'un ou une réaliste pourrait admettre l'impossibilité de connaître définitivement les faits moraux, mais défendre toutefois que nos recherches tendent toujours vers eux et qu'on peut faire raisonnablement confiance en nos croyances qu'on cherche à justifier même si celles-ci sont faillibles. C'est ce qu'on pourrait appeler une position faillibiliste. De plus, on pourrait refuser le problème de la chaîne infinie de justification en défendant qu'il existe des faits qui se justifient eux-mêmes, des sortes d'évidences qu'on connaît intuitivement et qui servent de fondement à l'édifice de la justification. Ce serait la position d'un intuitionniste comme George Edward Moore (1903) par exemple. On peut autrement défendre que les faits se justifient entre eux, formant un système cohérent de justification. David O. Brink (2010 : chp.5) défend justement un réalisme moral cohérentiste. Également, on pourrait éviter les problèmes de régressions infinies en défendant que les connaissances morales ne sont pas atteintes par des inférences, mais plutôt par certaines facultés perceptives telles qu'un sens moral, comme l'a défendu Francis Hutcheson (1725), ou encore par nos émotions, comme le défend Christine Tappolet (2000).

Finalement, notre but n'est pas de défendre le scepticisme ou de défendre la position contraire, mais plutôt de montrer que le débat au sujet de la décidabilité morale existe, même si l'on défend le réalisme moral. Ainsi, il semble nécessaire que le réalisme moral montre que la connaissance des faits moraux est atteignable, ou du moins qu'on peut raisonnablement tendre vers elle pour qu'effectivement les questions morales soient décidables non arbitrairement dans un cadre réaliste. Le seul point qu'on peut faire valoir, en fait, c'est que cette décidabilité morale est théoriquement possible si le réalisme moral est vrai.

⁵ Selon la définition classique de la connaissance comme étant une croyance vraie justifiée. À ce sujet, voir Ichikawa et Steup (2018, 1) et Hetherington (s. d., 5a).

1.2.2 L'antiréalisme et le problème de l'indécidabilité

Semblablement au terme « réalisme », « antiréalisme » est un terme générique désignant une famille de théories métaéthiques. On la comprend généralement par son opposition à la famille réaliste. Il y a toutefois différentes manières de s'y opposer. Si le réalisme moral est compris, comme nous l'avons présenté, comme défendant la thèse selon laquelle les faits moraux existent, et ce, de manière objective, on peut s'opposer au réalisme en niant l'existence de tels faits moraux ou bien en affirmant que de tels faits, bien qu'ils puissent exister, ne sont pas objectifs (Joyce, 2021).

Les positions défendant la seconde option sont variées et Richard Joyce (2021) les regroupe sous l'appellation « non-objectivisme ». Celle-ci regroupe autant différentes théories dites subjectivistes que certaines formes de constructivisme. Puisque le chapitre 2 traitera de la famille des théories constructivistes, nous laisserons de côté la discussion à ce sujet pour le moment. Je ne couvrirai pas non plus de long en large les théories subjectivistes. Une des raisons est que les différentes variantes du subjectivisme moral me semblent porter des ressemblances ou des implications semblables aux théories constructivistes⁶ que nous examinerons de prêt. Ici, je présenterai brièvement la version du subjectivisme qui me semble avoir les meilleures chances de répondre positivement à notre question initiale.

La théorie subjectiviste en question est celle de l'observateur idéal. Avant d'expliquer en quoi consiste cette version du subjectivisme, clarifions ce qu'est le subjectivisme en général. Tel que mentionné plus haut, le subjectivisme est un antiréalisme parce qu'il nie l'objectivité des faits moraux. En effet, bien que selon ces théories les faits moraux existent, ceux-ci ne se rapportent pas à des propriétés objectives indépendantes de nos attitudes envers elles. Ces faits moraux se rapportent au contraire aux attitudes subjectives de personnes ou de groupes de personnes (Jaquet et Naar, 2019 : 67-68). Par exemple, le fait qui consiste à être admirable de participer à la libération de la France occupée par les nazies pourrait se rapporter à l'attitude d'approbation qu'aurait la population française sous l'occupation. Disons que cette dernière approuve ou

⁶ À mon sens, le subjectivisme relativiste porte des ressemblances avec le constructivisme humien, et le subjectivisme de l'observateur idéal porte des ressemblances avec le constructivisme kantien. On pourrait même comparer l'observateur idéal à une personne placée derrière le voile d'ignorance rawlsien (la comparaison tient si on considère la théorie de Rawls comme étant proprement un constructivisme kantien). Les subjectivismes et les constructivismes sont toutefois des théories métaéthiques différentes.

valorise la libération de sa patrie. Ce serait donc parce qu'une personne ou qu'un groupe de personnes (la population française dans ce cas) aurait une attitude concordant avec le fait décrit que ce fait serait vrai. Dans le cas de la théorie de l'observateur idéal, les faits moraux décrivent les attitudes d'approbation et de désapprobation d'un observateur parfaitement rationnel, parfaitement informé de la situation concernée, et parfaitement impartial. Alors, pour que la participation à la libération de la France soit effectivement admirable, il faudrait qu'il soit vrai qu'un observateur idéal l'approuve. Ainsi, pour décider comment agir, il faut se demander ce qu'un observateur idéal approuverait et désapprouverait. Est-ce que cette décision pourrait être non arbitraire? Ce pourrait être possible, si on accepte que l'impartialité de l'observateur idéal est suffisante⁷ pour garantir le caractère non arbitraire de ses approbations et désapprobations. Supposons que cela soit vrai, il pourrait tout de même paraître étrange de formuler l'idée d'un subjectivisme non arbitraire⁸.

Cependant, une menace sceptique me semble planer, encore une fois, au-dessus d'une telle théorie. En effet, il ne me semble pas suffisant d'affirmer que les décisions morales d'un observateur idéal impartial seraient non arbitraires pour qu'*effectivement* les questions morales soient décidables non arbitrairement pour un agent donné. Il me semble qu'on doit pouvoir connaître ou avoir accès de quelque manière aux attitudes de cet observateur idéal pour qu'en pratique il soit possible pour nous de décider comment agir moralement. Toutefois, le caractère idéal de cet observateur ne le rend, d'un autre côté, pas très utile du point de vue de la pratique. Personne n'est en réalité parfaitement rationnel, ni parfaitement informé, ni parfaitement impartial, et personne ou groupe de personnes ne semble pouvoir prétendre avoir accès aux attitudes morales d'un tel être idéal. Pour cette raison, les questions morales seraient indécidables dans le cadre de la théorie de l'observateur idéal, à moins peut-être de défendre encore une fois une thèse faillibiliste. Effectivement, on pourrait défendre que, bien qu'on ne puisse pas avoir accès avec certitude aux attitudes morales d'un observateur idéal, on puisse au moins tendre vers elles et avoir raisonnablement confiance en nos croyances concernant ces attitudes, bien que ces croyances soient faillibles.

⁷ Enoch (2011 : 40) suggère justement qu'il y a une relation étroite entre impartialité et objectivité.

⁸ Je ne peux pas m'éterniser au sujet des théories subjectivistes, mais Jacquet et Naar (2019 : 95-96, 100-102) suggèrent que la théorie de l'observateur idéal ainsi que la théorie du commandement divin semblent devoir présupposer un objectivisme moral pour ne pas tomber dans l'arbitraire. Ces théories ne seraient alors possiblement pas de véritables antiréalismes ou bien elles tomberaient dans l'arbitraire.

Laissons ces théories de côté et tournons-nous vers l'autre versant de l'antiréalisme, un peu plus radical, pour sa part, celui qui nie l'existence des faits moraux. Pour représenter ce versant antiréaliste, j'aborderai une théorie qui nie explicitement l'existence des faits moraux, soit la théorie de l'erreur morale. Je n'aborderai donc pas les théories expressivistes, qui défendent que le langage moral exprime des attitudes évaluatives, ainsi que les théories prescriptivistes, qui défendent que le langage moral exprime des prescriptions, soit des théories dites non cognitivistes, qui défendent que le langage moral n'exprime pas d'énoncés pouvant être évalués selon le critère du vrai et du faux. Nous n'aborderons pas ces théories parce qu'elles défendent avant tout des thèses sémantiques et psychologiques sans nécessairement se prononcer explicitement sur les questions ontologiques⁹, lesquelles nous intéressent davantage pour répondre à notre question.

La théorie de l'erreur morale¹⁰, qui remonte à John L. Mackie (1977), présente deux thèses dont la conjonction implique que nos pratiques morales sont erronées. La première thèse est d'ordre sémantique et psychologique, elle décrit la nature de notre langage moral et de nos états mentaux s'y rapportant. Cette thèse est dite cognitiviste parce qu'elle défend que ce qu'on veut dire en énonçant des jugements moraux, comme « le meurtre est mal » ou « il ne faut pas torturer », prend la forme d'un énoncé factuel, lequel est apte à être vrai ou faux, apte à exprimer une connaissance morale objective, et surtout, apte à correspondre à un fait moral objectif. La seconde thèse, d'ordre ontologique, défend pour sa part qu'il n'existe rien dans le monde qui puisse correspondre aux affirmations morales qu'on prononce, qu'il n'existe pas de faits moraux objectifs. En ce sens, tous les jugements moraux seraient faux parce que rien de ce qu'ils décrivent n'existe en réalité. Ce serait comme de dire qu'un dragon ou quelque créature mythologique existe, lorsqu'en fait ce n'est pas le cas. Dire cela serait faux. De là l'erreur. On peut bien dire et croire que le meurtre est mal si on veut, mais rien n'existe pour nous permettre de défendre que ce jugement moral est vrai. En fait, aucune affirmation morale positive n'est possible.

Par conséquent, il me semble, dans ce cas, difficile d'envisager que les questions morales soient décidables non arbitrairement. En effet, sans l'existence de quelconques faits moraux, de

⁹ Pour un aperçu de ces théories et des débats entre cognitivisme et non-cognitivisme, vous pouvez consulter Ayer (1988), Fisher (2014, chp.2), Bedke (2018), van Roojen (2018), Jaquet et Naar (2019, chp.1) et Joyce (2021, 3.2).

¹⁰ Pour une présentation plus détaillée ou une défense de la théorie de l'erreur morale, vous pouvez consulter Mackie (1977, chp.1), Joyce (2001), Fisher (2014, chp.3), Olson (2014; 2018) et Jaquet et Naar (2019 : 17-19, chp.V).

quelconque réalité morale pouvant fonder nos jugements, nos décisions ne peuvent reposer que sur des croyances fausses ou des préférences subjectives. Et la théorie de l'erreur ne propose pas d'autres fondements ou critères non arbitraires¹¹. Cela me semble bien problématique si l'on veut trancher un dilemme ou un désaccord moral, ou tout simplement décider comment agir, sans faire appel simplement à des choix ou préférences arbitraires. Autrement dit, il semble, à première vue, que la théorie de l'erreur (et on peut penser que cela est vrai plus généralement de l'antiréalisme moral) n'a pas simplement des implications théoriques, mais également des implications pratiques. Si le domaine moral implique que nos questions morales aient des réponses catégoriques non arbitraires pour qu'on prenne nos décisions et agisse conformément à ces réponses, et si les seules réponses qu'on puisse formuler sont arbitraires, alors nos décisions et nos actions le seront aussi. Dans la mesure où ultimement nous chercherions à agir moralement, nous serions pris et prises dans cette recherche, contraints et contraintes à l'inaction. Ce n'est pas un problème nouveau, du moins, c'est en une formulation semblable que les philosophes dogmatiques de l'antiquité accusaient les philosophes sceptiques. On les accusait d'*apraxia* (ἀπραξία), d'impossibilité d'agir, parce que la position sceptique ne reconnaissait pas de critère permettant de déterminer rationnellement ce qu'il convient ou ce qu'il ne convient pas de faire (Lévy, 2004 : 1727; Pellegrin, 2010 : 24-25).

Cependant, le problème pratique que je tente de soulever, celui de l'indécidabilité des questions morales, ne semble pas si évident que ce qu'il m'apparaît pour la théorie de l'erreur¹². Il me paraît donc pertinent de montrer qu'il semble effectivement y avoir un tel problème si on accepte la théorie de l'erreur. Pour ce faire, je présenterai deux raisons s'opposant au fait qu'il n'y a pas un tel problème pratique et je tenterai de montrer que ces raisons ne sont pas concluantes.

La première raison niant le problème pratique de l'indécidabilité morale est que la métaéthique n'aurait pas ou très peu d'implications pour l'éthique normative et appliquée ou nos

¹¹ Il me semble que les théories non cognitivistes, si on les considère effectivement comme des théories antiréalistes, sont sujettes au même problème, parce que, pour ces théories, la morale reposerait sur des attitudes relatives aux agents moraux. Et si ces théories non cognitivistes défendent également la thèse ontologique qu'il n'y a pas de vérités morales, qu'il n'y a rien d'objectif dans le monde auxquelles se rapporteraient nos attitudes morales, alors ces attitudes ne semblent pas pouvoir justifier non arbitrairement nos actions morales.

¹² En fait, ce problème et plus largement notre question de départ, « Les questions morales sont-elles décidables non arbitrairement? », ne semblent pas non plus être considérés, du moins explicitement, par les personnes qui défendent des théories métaéthique en général.

pratiques morales. Cela impliquerait que l'indécidabilité morale ne serait qu'une conséquence théorique de la théorie de l'erreur et non pas un problème pratique. C'est ce que semblerait nous montrer Mackie (1977) avec son livre *Ethics : Inventing Right and Wrong* dans lequel il défend sa théorie de l'erreur au premier chapitre, pour ensuite se concentrer à défendre une théorie normative dans les chapitres subséquents, comme si sa thèse métaéthique n'impliquait pas que la théorisation normative qu'il effectue était erronée. Cependant, une manière de faire sens de cette apparente contradiction chez Mackie serait, à l'instar de Selim Berker (2019), d'interpréter la position de Mackie non pas comme une théorie de l'erreur niant l'existence de tous faits moraux (de ce que Mackie nomme « valeurs morales »), mais niant plutôt l'existence de faits moraux objectifs (« valeurs morales objectives », chez Mackie). On pourrait alors comprendre la position de Mackie comme une forme de non-objectivisme. Dans ce cas, il pourrait être sensé de tenir une telle position tout en soutenant des thèses normatives. Il s'en suivrait que l'exemple que représente Mackie ne montre pas en fait qu'une théorie de l'erreur telle que présentée ci-haut n'a pas d'implications pour l'éthique normative. Il y a une autre manière de faire sens de la position de Mackie. Elle n'est pas sans lien avec la seconde raison de nier le problème pratique de l'indécidabilité morale, c'est pourquoi nous allons maintenant traiter de celle-ci.

Cette seconde raison appuie l'hypothèse défendue ici, selon laquelle la théorie de l'erreur (ou sans doute plus largement les thèses métaéthiques) a des implications pour l'éthique normative et appliquée ainsi que pour notre pratique morale¹³. Cependant, cette raison soutiendrait que la théorie de l'erreur impliquerait en fait qu'il n'y a plus de sens à faire de l'éthique, parce qu'aucun de nos jugements éthiques ne serait vrai, et donc il n'y aurait plus de sens également de s'inquiéter de l'indécidabilité des questions morales. Cette dernière serait tout de même une conséquence théorique de la théorie de l'erreur sans toutefois être un problème pratique. Ce serait là une position abolitionniste, en ce sens qu'en acceptant la théorie de l'erreur il nous faut abolir la morale, abolir nos croyances et jugements moraux, comme nous devrions semblablement abolir nos croyances envers des créatures mythologiques sachant qu'elles sont inexistantes. Et cette position abolitionniste peut être attirante si on pense que beaucoup de conflits portant sur des enjeux moraux reposeraient sur des croyances morales fausses. Mais la théorie de l'erreur implique-t-elle nécessairement que l'on doive abolir la morale?

¹³ Pour une défense de la thèse selon laquelle certaines théories métaéthiques, dont la théorie de l'erreur, ont des implications normatives ou des implications pour l'éthique normative, voir Shroeder (2018).

La position abolitionniste n'est pas la seule position qu'on peut prendre relativement à ce que nous devrions faire de la morale aux vues de la théorie de l'erreur. On peut voir dans la morale, au contraire des abolitionnistes, quelque chose d'utile à la cohésion sociale, à la coopération, au bon fonctionnement de nos sociétés, à notre bien-être, en somme, quelque chose qui serait dans notre intérêt de conserver, telle quelle ou en modifiant nos attitudes par rapport à elle. C'est en ce sens qu'on peut comprendre pourquoi Mackie défend une position normative après avoir défendu une théorie de l'erreur. Il serait rationnel de continuer à entretenir nos pratiques morales (ce qu'on appellerait une « position conservatiste ») ou de prétendre avoir des pratiques morales (ce qu'on appellerait une « position fictionnaliste »)¹⁴, pour des raisons prudentielles, c'est-à-dire des raisons se rapportant à ce qui est bien pour nous, à notre bien-être¹⁵. La morale permettrait par exemple de vivre dans une société plus sécuritaire ou plus égalitaire, ce qui serait souhaitable pour notre propre bien-être.

S'il est alors préférable de conserver la morale, est-ce que la conséquence théorique qu'est l'indécidabilité des questions morales devient un problème pratique pour la théorie de l'erreur? À première vue, on doit affirmer que non, car si la prudence est le critère qui nous permet de déterminer quelle théorie morale est la plus utile et donc celle que l'on doit accepter, alors une fois qu'on choisit la théorie morale qui convient, on pourra décider les questions morales relativement à cette théorie. Par exemple, si l'on prétend que le meurtre est moralement mal, parce qu'il est mieux pour nous de vivre dans une société où il est raisonnable de penser qu'on ne risque pas de se faire assassiner au coin de la rue, et qu'ainsi on prétend que cela constitue une vérité morale, alors relativement à cette fiction utile il ne sera pas arbitraire d'agir en fonction de ces prétendues vérités morales.

Toutefois, tout cela n'est pas si évident. Et il y aurait beaucoup de choses complexes à discuter, des enjeux qui pourraient nous éloigner du problème central dont je veux traiter. C'est pourquoi je devrai rester relativement bref. D'abord, mentionnons que la conception de la morale que considère la théorie de l'erreur semble plus restreinte que ce qu'on a présenté en début de chapitre. En effet, il s'agirait d'une conception uniquement sociale de la morale, laquelle exclut

¹⁴ Je ne pourrai pas traiter ici de tous les détails de ces positions. On pourra alors se référer à Fisher (2014, chp.10) et Jaquet et Naar (2019 : 198-216).

¹⁵ Au sujet de la prudence et du bien-être, voir Hughes (1998) et Fletcher (2016).

de son domaine tout ce qui se rapporte à soi-même, incluant son propre bien-être (Bloomfield, 2013 : 455)¹⁶. Donc cette conception exclurait la prudence du domaine moral. Toutefois, une telle caractérisation du domaine moral n'est pas la seule présente parmi les différentes théories morales. Les éthiques eudémonistes¹⁷ (du grec ancien εὐδαιμονία qu'on traduit souvent par « bonheur », « bien-être », « épanouissement »), pour leur part, accordent non seulement une place centrale à ce qui concerne notre bien-être, mais elles ne distinguent pas nécessairement le domaine prudentiel du domaine moral. Cela pourrait poser un problème pour les théories de l'erreur traitant la morale comme erronée, mais justifiant son utilité en invoquant des principes prudentiels. Si ces principes prudentiels faisaient en fait partie de la morale, alors la justification prudentielle de l'utilité de la morale devrait être considérée comme erronée elle aussi. Si les théories de l'erreur rejettent les faits prudentiels parce qu'ils sont erronés aussi, alors il me semble que l'indécidabilité morale devient un problème pratique et plus seulement une conséquence théorique pour la théorie de l'erreur. Cela serait le cas parce que s'il n'y a même pas de faits objectifs qui peuvent me guider à agir dans mon propre intérêt, pour mon propre bien-être, et que ces faits sont aussi de nature morale, alors il ne sera pas possible de décider non arbitrairement comment mener ma vie. Cela reste tout de même discutable.

Ensuite, on peut toutefois accepter que la morale se limite à ses considérations sociales et que la prudence est un domaine distinct. Cependant, les théories de l'erreur défendant l'utilité de la morale sur des principes prudentiels semblent présupposer que le domaine prudentiel n'est pas normatif au même sens que le domaine moral, que les faits prudentiels ne sont pas des obligations catégoriques, mais plutôt des impératifs hypothétiques¹⁸ (Fletcher, 2021 : 161, 163). Encore une fois, ce n'est pas la seule caractérisation du domaine prudentiel qui soit défendue. Guy Fletcher, dans son livre *Dear Prudence*, défend justement la thèse selon laquelle la prudence est normative au même sens que la morale est normative. Cela pourrait aussi poser un problème pour les théories de l'erreur traitant la morale comme erronée, mais justifiant son utilité sur des principes prudentiels portant des caractéristiques qui seraient semblablement erronées. Si ces principes prudentiels sont aussi erronés, alors la justification prudentielle de l'utilité de la morale devrait être erronée elle aussi. Si les théories de l'erreur rejettent alors les faits prudentiels parce

¹⁶ Pour une discussion des différentes conceptions de la morale, comparant les morales antiques et modernes, voir Gordon (s. d.).

¹⁷ À ce sujet, voir Beaton et Whiting (2013).

¹⁸ Jaquet et Naar (2019 : 199) affirment explicitement cette présupposition.

qu'ils sont eux aussi erronés, alors il me semble que l'indécidabilité morale devient un problème pratique pour la théorie de l'erreur pour la même raison mentionnée ci-haut.

En somme, défendre que la conséquence théorique qu'est l'indécidabilité morale n'est pas un problème pratique pour la théorie de l'erreur, soit parce que la métaéthique n'a pas de conséquences pratiques, soit parce que la théorie de l'erreur abolie tout simplement la morale et tous ses problèmes pratiques, ou soit parce que la morale se subordonne à la prudence, ne semble pas concluant. Du moins, c'est loin de constituer une évidence. Les théories antiréalistes considérées ici, et très probablement la famille des théories antiréalistes plus généralement, se retrouvent alors largement à la merci du problème de l'indécidabilité morale. Plus précisément, il n'est pas clair que la théorie de l'erreur s'en sauve ni qu'une théorie subjectiviste comme celle de l'observateur idéal est immunisée contre un argument sceptique.¹⁹

* * *

Récapitulons brièvement. Nous avons vu que la famille réaliste a le potentiel de rendre les questions morales décidables non arbitrairement. Nous avons toutefois soulevé que pour que cette potentialité soit effective, il fallait que le réalisme moral se défende des menaces sceptiques. Autrement, les questions morales seraient indécidables non arbitrairement. Nous avons vu également que la famille antiréaliste a, au contraire, plutôt le potentiel de rendre les questions morales indécidables. Finalement, nous avons présenté l'indécidabilité morale comme un problème pratique, semblable à l'*apraxia* sceptique, un problème à considérer sérieusement. Nous verrons dans la section suivante que ce problème d'indécidabilité morale, en conjonction avec les implications pratiques de la morale, fait émerger une aporie, laquelle pourrait être bien embarrassante.

1.3 Entre des questions indécidables et l'impossibilité pratique de ne pas décider : l'aporie de Marc Aurèle

L'« aporie de Marc Aurèle » n'est pas une aporie (du grec ancien ἀπορία, signifiant « sans issue ») théorisée par l'empereur romain et philosophe *Marcus Aurelius*, né en 121 et mort

¹⁹ De plus, si on inclut les théories expressivistes et prescriptivistes dans la famille antiréaliste, celle-ci me paraît être encore plus sujette au problème de l'indécidabilité (voir ci-haut la note 11).

en 180²⁰. Il m'apparaissait simplement plus intéressant de donner un nom, un visage, à l'aporie dont je souhaite traiter. J'ai choisi Marc Aurèle pour illustrer cette aporie, non pas en m'appuyant directement sur son stoïcisme²¹ mais plutôt en m'intéressant au personnage historique qu'il représente. Celui-ci est, somme toute, surprenant. En effet, il n'est pas commun de voir à la tête d'un vaste empire un chef d'État versé dans la philosophie, et encore moins commun que ce chef d'État préférerait mener une vie de philosophe plutôt que d'avoir une telle position politique.

Le caractère « aporétique » de la vie de Marc Aurèle tient justement, selon moi, à cette relation entre la tentative de concilier vie philosophique et responsabilité politique. Nous avons là une personne qui cherchait à pratiquer un mode de vie idéal, lequel lui semblait inatteignable, surtout lorsque la réalité de ses fonctions n'était que contrariétés. Ces mêmes fonctions qu'il tentait de réaliser selon son idéal stoïcien ne semblaient pas pouvoir se conformer au mode de vie philosophique souhaité. Mais Marc Aurèle, en bon stoïcien qu'il voulait être, ne pouvait pas non plus se détourner de son destin, celui d'être empereur.

D'un côté, il semble que ce mode de vie philosophique ne pouvait que nuire à sa responsabilité d'empereur : « Comment celui qui ne peut que désirer le juste et le bon pouvait-il en même temps affronter les difficultés du pouvoir? » (Boudon-Millot, 2020 : 85). « La philosophie ne risquait-elle pas en effet d'engendrer la pusillanimité? [...] [L]a philosophie ne risquait-elle pas d'amener Marc à des prises de position philosophiquement correctes mais inadmissibles au regard de la raison d'État? » (Roman, 2013 : 56). Et de l'autre côté, il semble que le rôle d'empereur, pour lequel Marc Aurèle était destiné depuis son jeune âge, ne pouvait que rendre impossible de véritablement vivre en philosophe : « Adopter le 'manteau... de rude laine' du philosophe était possible à n'importe qui, mais, dans le cas de Marc Aurèle, le 'manteau de pourpre'²² ne pouvait être écarté. » Marc Aurèle s'est dit également à lui-même dans ses *Pensées* : « [T]u ne peux prétendre avoir vécu ta vie en tant que philosophe —pas même durant ta vie d'adulte. Tu peux voir par toi-même, et comme beaucoup d'autres, à quel point tu es éloigné de la philosophie. [...] Et ta position est aussi un obstacle. [...] Tu as erré partout et finalement réalisé que tu n'as jamais trouvé ce que tu recherchais : comment vivre. [...] » (Livre VIII, 1)²³

²⁰ Pour une biographie de Marc Aurèle, voir Roman (2013) et Boudon-Millot (2020).

²¹ Pour une présentation du stoïcisme de Marc Aurèle, voir Hadot (2019) et Sellars (s. d.).

²² Cela symbolise le manteau impérial.

²³ Ma traduction de la traduction anglaise de Gregory Hays.

Quelle est donc cette « aporie de Marc Aurèle » dont je veux traiter? Cette aporie émerge de la rencontre du problème de l'indécidabilité morale et des contraintes pratiques du domaine moral que nous avons vues en début de chapitre. Revoyons un peu notre cheminement. Nous avons débuté avec un dilemme moral, celui de l'étudiant de Sartre. Ce dilemme s'est présenté comme une difficulté à choisir parce que l'attitude morale nous pousse à chercher des réponses catégoriques et non arbitraires. Cette difficulté à choisir reposait sur une question : « Comment agir? ». Nous nous sommes donc interrogés à propos de la possibilité de répondre aux questions morales, la possibilité de décider non arbitrairement comment agir, comment vivre. Nous avons vu la possibilité qu'en fait ce genre de question soit indécidable. Cependant, le domaine moral n'étant pas simplement un domaine théorique mais surtout un domaine pratique, cela nous pousse à devoir trouver une réponse, à décider, à agir. Par contre, ce processus de décision ne se terminant jamais, ou du moins ne pouvant pas se terminer non arbitrairement, nous serions contraints et contraintes à l'inaction. Toutefois, la morale, étant toujours un domaine pratique, nous rappelle qu'on ne peut pas ne pas choisir et qu'en fait cette inaction sera aussi en quelque sorte une décision. Rappelons-nous encore l'étudiant de Sartre. S'il reste assis à chercher indéfiniment comment agir, ce serait comme s'il avait choisi de ne pas participer à la guerre ni de prendre soin de sa mère.

D'un côté, nous cherchons des réponses non arbitraires à nos questions morales, lesquelles en étant indécidables nous mènent à l'inaction. Mais on ne peut pas rester dans l'inaction parce que la pratique nous contraint à choisir et à agir. De l'autre côté, on choisira et on agira certainement, mais notre action ne pourra pas reposer sur une décision morale. Agir moralement semble alors impossible. De là l'aporie, ou comme il me plaît de l'appeler, l'aporie de Marc Aurèle.

Cette aporie me semble certainement embarrassante et il faudra s'en préoccuper si par exemple l'antiréalisme moral se révélait être vrai. Avant de se préoccuper de l'aporie (au chapitre 3), il nous reste à traiter de la famille constructiviste et de son positionnement par rapport à la décidabilité morale.

Chapitre 2 : Un constructivisme pour éviter l'aporie de Marc Aurèle?

2.1 Différents constructivismes métaéthiques

Le constructivisme est un cas particulier parmi les familles de théories métaéthiques. C'est pourquoi on lui consacrerait un chapitre. Le constructivisme est particulier pour deux raisons. D'abord, il se positionne lui-même par rapport aux deux pôles qu'on a vus au chapitre précédent. En effet, le constructivisme s'est en partie développé en opposition au débat entre réalisme et antiréalisme moral. C'est donc comme une troisième voie, une alternative, que se présente le constructivisme. Nous n'aborderons pas, pour notre part, les raisons menant à la recherche d'une telle troisième voie, car nous n'avons pas présenté le réalisme et l'antiréalisme de manière à expliciter leurs avantages et inconvénients théoriques. Rappelons-le, nous n'avons pas pour objectif de départager quelle théorie métaéthique est la meilleure d'un point de vue théorique. Nous avons plutôt pour but de donner la chance à toutes de se positionner par rapport à notre question de départ à propos de la décidabilité morale.

Le constructivisme est également un cas particulier, car sa prétention à être une troisième famille de théories métaéthiques est remise en question. D'un côté, on considère les théories constructivistes comme simplement des théories normatives, comme celles de John Rawls ou Thomas Scanlon, qu'on désignerait aussi par le terme de contractualisme ou de constructivisme local/restreint (Côté-Vaillancourt, 2016, 1a; Barry, 2018 : 385; Jezzi, s. d., 2b). Suivant cette idée, le constructivisme moral ne serait pas lui-même une famille de théories métaéthiques, il présupposerait en fait une théorie métaéthique réaliste ou antiréaliste. D'un autre côté, on considère que le constructivisme peut être une théorie métaéthique, mais pas une alternative au réalisme ou à l'antiréalisme²⁴. Le constructivisme serait une variante de l'un ou

²⁴ Relativement à l'antiréalisme, nous avons mentionné au chapitre 1 que la version de l'antiréalisme nommée « non-objectivisme » incluait certaines formes de constructivisme. C'est en partie en ce sens qu'on refuse souvent au constructivisme le titre de théorie métaéthique indépendante. Toutefois, si on limite le spectre de la famille antiréaliste à sa thèse ontologique (les faits moraux n'existent pas), à laquelle le constructivisme s'oppose explicitement (le constructivisme se positionne surtout par rapport au scepticisme métaéthique ou à l'expressivisme), on pourrait alors déterminer que le constructivisme est effectivement différent de l'antiréalisme. De plus, nous verrons que le constructivisme défend et comprend le concept d'objectivité un peu différemment que le réalisme moral. C'est pourquoi le constructivisme pourrait se distinguer aussi des autres théories non objectivistes et donc être une théorie indépendante.

l'autre (Barry, 2018 : 392; Jezzi, s. d., 4). Le cas échéant, on pourrait supposer que le constructivisme n'apporterait pas vraiment d'éléments nouveaux au portrait que nous avons dressé au chapitre 1 par rapport aux réponses qu'offrent le réalisme et l'antiréalisme à notre question de recherche. Cependant, pour l'intérêt de notre réflexion, il sera préférable d'assumer que le constructivisme peut être effectivement une famille de théories métaéthiques à part entière, une véritable alternative au réalisme ainsi qu'à l'antiréalisme.²⁵

Qu'est-ce donc que le constructivisme métaéthique? Dans sa forme la plus générale, le constructivisme défend qu'il y a des faits moraux, mais que ceux-ci ne correspondent pas à une réalité indépendante de nous, comme le défend le réalisme moral, ni ne correspondent à une description de nos attitudes subjectives, comme le défend le subjectivisme. Ces faits moraux seraient construits, constitués par nous. Au sein de la famille de théories constructivistes, il y a toutefois différentes manières de caractériser cette construction. Les deux caractérisations les plus notables dans la littérature sont la caractérisation procédurale et la caractérisation du point de vue pratique.

« [Un constructiviste procédural] pense qu'il y a des réponses aux questions morales *parce qu'il y a des procédures correctes pour y parvenir.* » (Korsgaard, 1996b : 36; ma traduction) Ces réponses, ces vérités morales ou ces faits moraux sont donc construits par des procédures, et sont dits corrects parce qu'ils sont le résultat de procédures correctes. Qu'est-ce qui fait en sorte qu'une procédure est correcte? Cela dépend de la version particulière du constructivisme qui est défendue. Une procédure pourrait être dite correcte, par exemple, parce qu'elle résulterait d'une entente entre personnes se conformant à des standards de rationalité ou de raisonabilité (Lenman et Shemmer, 2013 : 2). En admettant que le jugement « le meurtre de personnes innocentes est mal » renvoie à un fait moral, cela voudrait dire non seulement que ce jugement est le résultat d'une procédure correcte, mais aussi que le fait moral résulte du processus de construction en question. Quelle procédure? Quels faits moraux? Cela dépend des auteurs et autrices. On pourrait nommer au passage les différentes formulations de l'impératif catégorique

²⁵ Pour une présentation générale du constructivisme et des débats sur son statut en tant que théorie métaéthique ou son opposition au réalisme ainsi qu'à l'antiréalisme, on peut consulter Street (2010) James (2013), Côté-Vaillancourt (2016), Barry (2018), Desmons (2019), Bagnoli (2021) et Jezzi (s. d.).

kantien²⁶ tel que « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » (Kant, 1994 : 97 / 1785, §421) qui nous enjoint donc à suivre une procédure, l'universalisation de nos maximes. On peut nommer également la méthode de l'équilibre réfléchi de Rawls²⁷ qui est elle-même une procédure de décision. L'important n'est toutefois pas ici d'élaborer au sujet de ces procédures particulières. Retenons seulement l'idée générale : il n'y a pas de vérités morales indépendantes de procédures correctes (Street, 2010 : 366).

Avant de passer à la seconde caractérisation du constructivisme, je me permets brièvement d'évaluer ce qu'implique un constructivisme procédural par rapport à la décidabilité morale, car il me semble qu'on pourra en parler plus brièvement qu'en ce qui concerne la caractérisation du point de vue pratique. Mentionnons, avant tout, que notre question de départ, « Les questions morales sont-elles décidables de manière non arbitraire? », n'est pas vraiment discutée dans la littérature à propos du constructivisme métaéthique. Il s'agit donc ici d'essayer de comprendre et d'explicitier les implications de telles théories par rapport à la décidabilité morale. Alors, il me semble que si une version procédurale du constructivisme métaéthique était vraie, cela impliquerait, à première vue, que les questions morales sont décidables non arbitrairement. Cela serait le cas parce qu'il existerait de bonnes et de mauvaises réponses aux questions morales, les bonnes réponses étant celles résultant des procédures de constructions. En quoi ces réponses ne seraient-elles pas arbitraires? La raison en est que le résultat d'une procédure ne dépendrait pas de ma simple volonté, de mes désirs, etc. pour être correct. Ce résultat serait une réponse correcte parce qu'il serait issu nécessairement d'une procédure correcte. Illustrons cela par une analogie : si le résultat d'une recette de cuisine (une procédure) est un pain aux bananes, ce n'est pas simplement parce que j'ai voulu que ce soit le résultat de ma recette, c'est plutôt parce que cette recette implique nécessairement, que je le veuille ou non, que le pain aux bananes en est le résultat (si évidemment je suis correctement la recette). En ce sens, la procédure est le critère qui permettrait de construire et d'évaluer non arbitrairement des réponses aux questions morales.

²⁶ Cela n'est valable que si on défend la position de Kant comme un constructivisme. À ce sujet, voir Bagnoli (2021, 2.1).

²⁷ Au sujet de l'équilibre réfléchi, voir DePaul (2013).

Cependant, comment déterminer quelle procédure est correcte? Dans la mesure où différentes procédures sont proposées, comment décider non arbitrairement laquelle utiliser? Repensons à la procédure kantienne d'universalisation des maximes et à la méthode de l'équilibre réfléchi de Rawls. Supposons que ces procédures ne construisent pas les mêmes vérités morales. Alors, comment déterminer laquelle employer? « [I]l n'est pas évident de déterminer quelles contraintes épistémiques devraient guider notre adoption de telle procédure mise en avant par tel philosophe, plutôt que de telle autre » (Côté-Vaillancourt, 2016, 1c). Existe-t-il une métaprocedure pour déterminer laquelle est correcte? Le cas échéant, on ne ferait que déplacer la difficulté du choix de la procédure correcte au choix d'une métaprocedure correcte. Faudrait-il alors une méta-métaprocedure pour choisir la métaprocedure correcte? Dans de telles circonstances de régression infinie de choix de procédures, il ne semblerait plus que les questions morales soient décidables non arbitrairement, faute de critère non arbitraire permettant de choisir une procédure de construction des vérités morales plutôt qu'une autre. La difficulté du constructivisme procédural semble ici de formuler un critère non arbitraire pour déterminer quelle procédure est correcte sans que ce critère soit indépendant de nous et qu'il devienne, de ce fait, difficile de défendre le constructivisme comme étant effectivement distinct du réalisme moral. Pour éviter cette difficulté, sans emprunter la voie du réalisme moral pour arrêter cette régression, il me semble que le constructivisme procédural devrait montrer qu'il existe une et une seule procédure de construction qui est convenable, ou bien qu'il existe une équivalence entre toutes celles qui existent (par exemple, en montrant qu'elles arrivent toutes aux mêmes résultats), éliminant de fait le besoin de choisir la procédure correcte. Cela ne semble pas évident à montrer et il me semble alors que la décidabilité des questions morales dans le cadre d'un constructivisme procédural n'en est pas non plus une conclusion évidente.

De son côté, la caractérisation du point de vue pratique défend que la vérité d'un jugement normatif provient du fait que ce jugement est impliqué par le point de vue pratique (Street, 2010 : 367). Autrement dit, évaluer le monde, porter des jugements de valeur, des jugements normatifs, vouloir certaines fins, c'est se positionner dans un point de vue pratique; et faire ce genre de chose, caractérisé par certains critères formels, impliquerait des standards d'exactitude : les critères permettant de déterminer si un agent évalue ou n'évalue pas, fait des jugements ou n'en fait pas, etc. donc s'il est dans un point de vue pratique ou s'il ne l'est pas. Du moment où on se trouve dans un point de vue pratique, celui-ci impliquerait des vérités normatives (Street, 2010 :

366-369). Pour cette forme de constructivisme, il n'existe pas de standards d'exactitude permettant de construire des vérités normatives au dehors de points de vue d'êtres déjà engagés dans des pratiques évaluatives ou normatives (évaluer, juger, etc.). S'il y a des procédures impliquées dans la construction, celles-ci ne servent que d'heuristiques pour mieux comprendre ce qu'implique le point de vue pratique concerné (Street, 2010 : 366; Côté-Vaillancourt, 2016).

Puisque la caractérisation du point de vue pratique peut s'incarner de différentes manières, il sera pertinent d'aborder plus spécifiquement des théories constructivistes particulières. Nous prendrons donc le temps de présenter plus en détail, quoique non pas de manière exhaustive, la version kantienne du constructivisme ainsi que la version humienne, qui sont les théories constructivistes métaéthiques de la caractérisation du point de vue pratique les plus défendues²⁸. C'est relativement à ces versions du constructivisme que nous évaluerons plus en détail la décidabilité des questions morales dans un cadre constructiviste. Avant de poursuivre, rappelons l'idée générale du constructivisme du point de vue pratique : il n'y a pas de vérités morales indépendantes d'un point de vue pratique (Street, 2010 : 366).

2.2 Le constructivisme kantien, le constructivisme humien et la décidabilité morale

2.2.1 Le constructivisme kantien

Quand on parle de constructivisme kantien, on ne parle pas nécessairement de la philosophie morale de Kant, même si on interprète parfois les propos de ce dernier comme défendant un constructivisme moral. Quand on parle de constructivisme kantien, on se réfère plus souvent à la position défendue par Christine Korsgaard (1996a; 1996b) qui, effectivement, s'appuie entre autres sur Kant. Il n'est pas toujours clair, par contre, que cette version du constructivisme puisse être rangée dans la caractérisation du point de vue pratique. En effet, dans la littérature secondaire, on peut croiser des interprétations du constructivisme de Korsgaard comme étant un constructivisme de type procédural. Notons par exemple les propos de Aaron

²⁸ Il existe d'autres formes de théories constructivistes dont on pourrait parler, mais elles ne sont pas nécessairement des théories métaéthiques ou des constructivismes de la caractérisation du point de vue pratique, ou elles n'occupent tout simplement pas encore une assez grande partie des débats portant sur le constructivisme pour qu'on s'y attarde. Nous allons donc, en partie en raison de l'espace qui nous est imparti, ne pas approfondir au sujet de ces autres versions du constructivisme. Je tiens tout de même à en mentionner quelques-unes : il y a des constructivismes rawlsien, hobbesien, évaluatif, aristotélicien et nietzschéen, entre autres (Côté-Vaillancourt, 2016, 2; Bagnolie, 2021, 4; Jezzi, s. d., 1).

James (2013 : 3) qui explique que « ce qui rend les énoncés moraux vrais pour le constructivisme kantien c'est le verdict d'un raisonnement approprié » (ma traduction), lequel peut être compris comme une procédure. Également, c'est en tant que constructivisme procédural qu'Ophélie Desmons (2019 : 214-216) et Carla Bagnoli (2021, 2.2) interprètent la position de Korsgaard. À vrai dire, c'est tout de même avec raison qu'elle est interprétée de la sorte. En effet, Korsgaard a déjà décrit elle-même sa position comme un « réalisme procédural » (Korsgaard, 1996b : 35), pour lequel les vérités morales sont issues d'une procédure correcte plutôt que basées sur des découvertes dans le monde.

Toutefois, selon Sharon Street, il faut comprendre que dans le constructivisme kantien en général, incluant celui de Korsgaard, la notion de procédure n'est pas centrale. Elle défend l'idée qu'en fait le cœur de cette position est la notion de point de vue pratique (Street, 2010 : 366). S'il est effectivement question de procédure dans le constructivisme kantien, il ne s'agit que d'heuristiques permettant de révéler ce qui est impliqué par notre point de vue pratique. Desmons (2019 : 215) pointe aussi dans cette direction (sans toutefois affirmer la même idée que Street). Elle explique, en s'appuyant sur Korsgaard (1996b : 120-122), que la procédure permettant de construire les normes morales se base sur nos identités pratiques, plus particulièrement sur notre identité fondamentale, celle d'être humain, qui constitue chez Korsgaard notre point de vue pratique. Autrement dit, nous avons diverses identités pratiques qui sont contingentes, par exemple, dans mon cas je suis un étudiant en philosophie, un frère, un auxiliaire d'enseignement, etc. Ces identités pratiques me donnent des raisons d'agir de certaines manières. Et c'est parce qu'en fait ces identités reposent sur mon identité pratique d'être humain, qui a besoin de raisons pour agir, que je suis capable de reconnaître les raisons d'agir impliquées par mes identités pratiques particulières. C'est ce qui me constitue en tant qu'agent rationnel. Cette identité d'être humain, contrairement à nos multiples autres identités pratiques contingentes (qui peuvent correspondre à nos relations interpersonnelles, nos fonctions professionnelles, nos pratiques religieuses, etc.), ne se réfère à aucun contexte particulier. Ainsi, la notion d'identité invoquée caractérise formellement notre point de vue pratique en décrivant les caractéristiques nécessaires pour s'engager dans ce point de vue. Ce dernier, dans le constructivisme de Korsgaard, correspond à celui d'un agent rationnel, un agent faisant correctement usage de sa raison pratique. Ici, on pourrait possiblement réinterpréter la formulation de James (2013 : 3), « ce qui rend les énoncés moraux vrais pour le constructivisme kantien c'est le verdict d'un raisonnement

approprié », comme faisant plutôt référence au point de vue pratique d'un agent rationnel. Les vérités morales seraient issues du point de vue d'un agent rationnel raisonnant correctement. Elles sont, autrement dit, impliquées par ce point de vue pratique et nos raisonnements, qu'on peut assimiler à une procédure permettant d'explicitier de manière déductive cette implication.

Du fait que l'usage de notre raison ne dépendrait d'aucun contexte et ne dépendrait pas des contenus de nos raisonnements, le constructivisme kantien défend que le point de vue pratique (celui d'un agent rationnel) implique que nous arriverons aux mêmes conclusions, aux mêmes vérités morales, peu importe le point de départ de notre raisonnement, peu importe nos attitudes ou nos désirs. En cela, pour le constructivisme kantien, les réponses aux questions morales seraient universelles.

2.2.2 L'insuffisance d'un universalisme pour décider non arbitrairement les questions morales

Le projet du constructivisme kantien consiste à offrir une théorie métaéthique pour laquelle il y a des vérités morales objectives et qui en même temps ne sont pas indépendantes de nous. L'universalisme de la raison, constituant notre agentivité, garantirait que les faits moraux construits soient eux aussi universels. Semblablement au réalisme moral, le constructivisme kantien, s'il est vrai, semble pouvoir répondre affirmativement à notre question de départ sur la décidabilité morale. En effet, bien que les vérités morales dépendraient de nous, le caractère universel de notre rationalité morale serait ce qui supporterait non arbitrairement nos réponses aux questions morales. Pour le constructivisme kantien, il y aurait de bonnes et de mauvaises réponses à nos questions morales déterminées non arbitrairement par ce qui constitue nécessairement notre point de vue pratique universel, soit notre identité d'être humain comme agent rationnel. En cela, on pourrait dire que les questions morales sont décidables non arbitrairement dans le cadre du constructivisme kantien.

Cependant, n'allons pas trop vite. Semblablement encore une fois au réalisme moral, le constructivisme kantien n'est pas exempt de potentielles difficultés par rapport à la décidabilité morale. En effet, il ne suffit pas d'affirmer que le point de vue pratique implique des faits moraux non arbitraires pour qu'en pratique, il soit effectivement possible de construire des vérités morales de ce genre. On peut même se demander s'il est possible d'identifier des faits moraux universels lorsqu'en pratique, nous sommes toujours placés dans des points de vue particuliers.

Et même si des auteurs et autrices proposent de tels faits moraux impliqués par notre rationalité, on peut se demander si ces auteurs et autrices ne se méprennent pas quant à leur universalité. « Selon cette critique, loin d'identifier des universaux et leurs présupposés nécessaires, les tentatives [constructivistes] kantiennes [expliciteraient] en réalité des identités morales particulières, soit des identités certes répandues, mais liées au contexte moderne, libéral, démocratique, égalitaire, pacifiste, etc. Ce faisant, les [constructivistes] kantiens [identifieraient] possiblement des principes moraux valides, mais ce ne [serait] pas réellement des conséquences transcendantales de l'agentivité ou de la rationalité de tout agent, mais plutôt des conséquences de leur contexte moral particulier. » (Côté-Vaillancourt, 2016, 2a) Il n'est donc pas clair qu'on soit en mesure d'effectivement identifier des principes moraux substantiels qui ne soient pas contingents. Cette critique est semblable à celle que nous avons faite à la théorie subjectiviste de l'observateur idéal. Il semble tout aussi difficile d'identifier les implications universelles de l'agentivité rationnelle que de connaître les approbations et désapprobations d'un observateur idéal. Il n'en demeure pas moins que cette critique n'implique pas non plus que pour le constructivisme kantien il soit impossible de décider non arbitrairement les questions morales. Si le constructivisme kantien parvenait à identifier effectivement des faits moraux universels, alors les questions morales seraient décidables non arbitrairement. Cela reste toutefois à être démontré.

2.2.3 Le constructivisme humien

Quand on parle de constructivisme humien, on ne parle pas particulièrement de la position qu'aurait défendue David Hume. Toutefois, le constructivisme humien ne porte pas son nom sans raison. Il s'est élaboré en opposition au constructivisme kantien en partageant l'idée de Hume (à laquelle Kant s'opposait), selon laquelle la raison n'est pas suffisante pour nous donner des raisons d'agir et des principes moraux (Hume, 1993 : 49-65 / 1740). En effet, pour Hume, les raisons d'agir sont motivantes, elles nous motivent à agir. Cependant, la raison est pour sa part inerte, c'est-à-dire qu'elle ne nous motive pas à agir. Ce sont nos désirs qui le peuvent.

Pour le constructivisme humien, contrairement au constructivisme kantien, le point de vue pratique caractérisé formellement n'est pas suffisant pour nous donner des raisons d'agir et des vérités morales substantielles (Street, 2010 : 370; Côté-Vaillancourt, 2016, 2b). Il faut

également prendre en compte nos désirs contingents. C'est là aussi une critique du constructivisme kantien qu'on aurait pu formuler par rapport à la décidabilité morale. Explicitons d'abord la critique : « [S]i l'on devait véritablement s'en tenir à une démarche transcendantale, sans la moindre considération pour le contexte culturel et historique, il est peu plausible que l'on puisse arriver à davantage qu'une poignée de principes si abstraits qu'il ne serait pas possible de départager les débats éthiques réels en s'y limitant, si tant est même qu'on arrive à définir quelque contenu que ce soit. » (Côté-Vaillancourt, 2016, 2a) On pourrait même dire qu'« on ne peut malheureusement pas déduire quoi que ce soit à partir de la seule raison décontextualisée, à partir de raisonnements abstraits complètement distincts du contexte moral des personnes réelles (qui ont un point de vue beaucoup plus complexe et contingent que les sujets idéalisés mis en scène par les kantien). [...] [L]a simple capacité formelle de poser un jugement moral ne suffit pas à décliner des jugements moraux substantiels et incontournables, même les grands principes généraux d'autonomie, de dignité et de respect. » (Côté-Vaillancourt, 2016, 2b) Également, selon Bagnoli (2016 : 1233) : « il est largement admis que pour préserver une conception indépendante du raisonnement, le constructivisme doit endosser une procédure complètement dépourvue de contenu, qui pour cette exacte raison renonce à ne prescrire aucune morale. » (ma traduction) Si en effet le constructivisme kantien ne parvient pas à construire effectivement des principes moraux substantiels ou du moins ne permet pas qu'en pratique on en construise qui soient universels, il semble alors difficile de décider non arbitrairement les questions morales. Toutefois, restons charitables. Si pour évaluer la question de la décidabilité morale relativement aux théories métaéthiques, il faut les supposer comme étant vraies, alors il faut présumer que le projet du constructivisme kantien est au moins théoriquement possible.

Revenons à notre propos sur le constructivisme humien. Il ne faut pas, au regard de la critique adressée au constructivisme kantien, considérer que la caractérisation formelle du point de vue pratique n'est pas importante pour le constructivisme humien. Elle n'est simplement pas suffisante. Selon Sharon Street (2010; 2012) qui est, on pourrait dire, la « porte-étendard » du constructivisme humien et celle qui en a inventé le nom, le point de vue pratique est celui d'un être qui considère ou juge qu'une chose ou une autre a de la valeur (Street, 2010 : 366). Il ne s'agit pas de dire que cet être découvre que telle chose ou telle autre a de la valeur (ce qui correspondrait plutôt à une position réaliste), mais plutôt qu'il *confère* de la valeur à telle ou telle chose (Street, 2010 : 370-371). Pour savoir ce qui découle d'un point de vue pratique particulier, il faut

considérer d'abord quels sont les jugements de valeurs qui sous-tendent ce point de vue pratique. Il s'ensuit que les vérités morales (ou plus largement les vérités normatives) qui en découlent sont celles qui s'accordent avec un point de vue pratique particulier, lequel est constitué d'un ensemble de désirs cohérents entre eux.

Cela implique que le critère de vérité des énoncés se rapportant aux faits moraux est la cohérence de ces énoncés entre eux ainsi que de ceux se rapportant aux faits non moraux, au sein d'un point de vue pratique particulier. Il ne s'agit donc pas d'un critère de correspondance des énoncés moraux à des entités naturelles ou non naturelles indépendantes de nous (comme ce serait le cas pour le réalisme moral). Les seuls standards d'exactitude, les seuls critères, permettant d'évaluer les jugements moraux (de dire s'ils sont vrais ou faux) sont ceux issus de points de vue pratiques particuliers. Cela implique aussi que si deux personnes n'ont pas le même ensemble de valeurs comme point de départ ou qu'une même personne changeait de point de vue pratique, ces personnes ne reconnaîtraient pas nécessairement les mêmes vérités morales (Street, 2010 : 370). En somme, pour construire les vérités morales qui seront relatives à des points de vue pratiques particuliers, il faut expliciter ce qui est impliqué par ces points de vue pratiques particuliers.

2.2.4 Les traits relativistes du constructivisme humien et l'indécidabilité morale

Contrairement au constructivisme kantien, il me semble qu'il est peut-être un peu plus facile de répondre à la question de la décidabilité morale pour le constructivisme humien. En effet, bien que cette version du constructivisme conserve une notion de vérité morale, il m'apparaît qu'elle ne peut pas garantir que les questions morales soient décidables non arbitrairement. La raison à cela provient du caractère relativiste du constructivisme humien, qu'on présente parfois comme un risque ou une difficulté de cette théorie (Desmons, 2019 : 227-232) ou parfois comme quelque chose que le constructivisme humien assume simplement (Jezzi, s. d., 2c; Street, 2010 : 371). Quand on parle des traits relativistes du constructivisme humien, il est question de l'importance, pour cette version du constructivisme, de la contingence des points de vue pratiques particuliers (Desmons, 2019 : 229). Rappelons-le, la caractérisation formelle du point de vue pratique n'est pas suffisante pour construire les vérités morales, car il faut prendre également en compte les désirs particuliers des agents, quels que soient ces désirs. En ce sens, les vérités morales sont relatives aux points de vue pratiques particuliers. Pour illustrer cela, Street

(2010 : 371) propose le cas hypothétique d'un Caligula (qui est historiquement un empereur romain dépeint comme ayant commis des actes cruels) idéalement cohérent avec lui-même. Imaginons donc que ce Caligula, tout à fait cohérent avec ses autres valeurs et les vérités non morales, valorise au plus haut point la torture d'autres personnes pour son propre plaisir. Étant donné que cet agent est parfaitement cohérent, il faudra admettre que de torturer les autres pour le plaisir est une vérité morale selon le point de vue de Caligula, et ce, même si on pourrait être en désaccord avec lui.

En définissant les critères de vérité des faits moraux construits comme relatifs aux points de vue pratiques particuliers, le constructivisme humien permet certes de décider les questions morales non arbitrairement à l'*intérieur* de ces points de vue pratiques : il y a en effet des réponses morales impliquées nécessairement, pour raisons de cohérence interne, par un point de vue pratique, bien que l'agent placé dans ce point de vue le reconnaisse ou non (Barry, 2018 : 390). Le constructivisme humien n'est donc pas un subjectivisme²⁹ (Desmons, 2019 : 230) et il semblerait que les vérités morales ne sont pas arbitraires. Cependant, il demeure toujours possible de se demander quel point de vue pratique adopter, et ce choix, pour sa part, ne peut qu'être arbitraire. Effectivement, si nos seuls critères permettant de déterminer comment agir sont relatifs à des points de vue particuliers, ces mêmes critères ne pourront pas servir à évaluer dans quel point de vue il faut moralement se placer. Reprenons l'exemple, présenté dans l'introduction, de l'étudiant de Sartre qui devait choisir entre s'enrôler dans les Forces Françaises Libres pour participer à la libération de sa patrie ou bien rester auprès de sa mère dans le besoin. Si par exemple le point de vue pratique dans lequel je suis placé impliquait que la chose morale à faire pour l'étudiant de Sartre serait de rester auprès de sa mère et que d'un autre côté le point de vue pratique de son collègue impliquerait qu'il faille plutôt aller à la guerre, l'étudiant de Sartre n'aurait pas de critère à sa disposition lui permettant de choisir non arbitrairement entre mon point de vue pratique et celui de son collègue.

²⁹ Il peut toutefois être pertinent de noter que le subjectivisme relativiste, pour lequel les vérités morales sont relatives aux énoncés d'approbation ou de désapprobation d'un agent quelconque (voir Jacquet et Naar, 2019 : 70-88), aurait des conclusions très semblables au constructivisme humien en ce qui concerne la décidabilité morale. Comment déterminer non arbitrairement quelles approbations ou désapprobations suivre pour guider nos actions morales? Il me semble qu'un subjectivisme relativiste ne parvient pas à nous permettre de décider non arbitrairement les questions morales.

Les constructivistes humiens pourraient répondre que l'étudiant de Sartre n'a qu'à rechercher quels sont les fondements de son propre point de vue pratique pour en expliciter les implications et déterminer lequel des choix disponibles est cohérent avec ce point de vue pratique³⁰. Il me semble toutefois que ce n'est pas en ce sens que l'étudiant de Sartre se questionne lorsqu'il se demande « Quelle est la bonne chose à faire? ». Il ne cherche pas à savoir ce qui est la bonne chose à faire relativement à son point de vue pratique (qu'on peut supposer constitué de valeurs dérivées de sa condition d'être humain, de sa situation historique et socioculturelle, etc.) mais bien ce qui est la bonne chose à faire catégoriquement. Par rapport au constructivisme humien, c'est comme si l'étudiant de Sartre se demandait « quel point de vue pratique choisir? ».

On représente souvent la conception fondationnaliste de la vérité comme un édifice où les différentes vérités reposent sur celles placées en dessous d'elles, jusqu'aux fondations de l'édifice. Pour le cohérentisme (n'oublions pas l'importance de la cohérence pour le constructivisme humien), on remplace l'édifice par un radeau, pour reprendre une image souvent invoquée en épistémologie pour illustrer le cohérentisme, où toutes les planches (les vérités) se supportent mutuellement. Enlevez une planche et le radeau coule. Avec différentes planches, on peut construire toutes sortes de radeaux qui peuvent flotter. Alors, si j'arrive dans un grand port aux innombrables radeaux, me sera-t-il possible de choisir non arbitrairement sur lequel voguer? Devant un ensemble de points de vue pratiques cohérents, m'est-il possible d'en choisir un de manière non arbitraire pour en dériver des vérités morales? Au regard de ce qui a été discuté, il me semble que non. Et cela, je pense, impliquerait que les questions morales seraient indécidables non arbitrairement dans un cadre constructiviste humien.

2.3 L'indécidabilité et l'incapacité générale du constructivisme à éviter l'aporie

La famille constructiviste regroupe des positions variées. Du constructivisme procédural au constructivisme du point de vue pratique, lui-même représenté par diverses positions, nous aurons vu qu'il n'est pas toujours évident de répondre à la question de la décidabilité morale de manière certaine. N'en demeure pas moins qu'un portrait global peut être tracé : l'indécidabilité

³⁰ Par ailleurs, on peut se demander s'il est possible qu'en fait certains dilemmes moraux puissent persister même de manière interne à des points de vue pratiques, en ce sens qu'il ne serait pas incohérent que deux branches d'un dilemme moral soient impliquées par un point de vue pratique, mais que ce soient en fait les contraintes pratiques qui font en sorte que deux situations moralement bonnes (ou simplement de même valeur) sont en « compétition » dans notre décision de comment agir.

des questions morales guette largement le constructivisme métaéthique. Nous aurons vu d'abord que le constructivisme procédural n'a pas encore démontré qu'il n'existe qu'une seule procédure vraiment valide ou que toutes les procédures convergent vers les mêmes vérités morales. Ensuite, nous avons exposé la nécessité du constructivisme kantien de montrer qu'on puisse effectivement identifier des faits moraux universels. Finalement, nous avons argumenté que le constructivisme humien n'offre simplement aucun critère permettant de décider non arbitrairement les questions morales. Le constructivisme métaéthique occupe donc une posture semblable à celle de l'antiréalisme. Il fait face, de manière générale, au problème de l'indécidabilité morale. De ce fait, le constructivisme métaéthique fait également face à l'aporie de Marc Aurèle. Que faire de cette situation maintenant? Nous tenterons d'y répondre au chapitre suivant.

Chapitre 3 : L'effet de l'aporie de Marc Aurèle

3.1 Que faire de l'aporie de Marc Aurèle?

Je me suis interrogé au sujet de la décidabilité des questions morales au regard des trois grandes familles de théories métaéthiques afin de dresser le panorama de la possibilité ou de l'impossibilité de l'éthique normative et de l'éthique appliquée, sans avoir pour but de déterminer quelle théorie métaéthique est vraie. Plus simplement, j'ai posé la question de la décidabilité des questions morales afin de savoir si nous pouvons espérer ou non avoir des réponses non arbitraires à nos questions morales. Rappelons-nous que l'éthique, pour faire sens, présuppose que les questions morales sont décidables, au sens qu'il doit être possible de leur donner des réponses qui soient non arbitraires. Alors il est légitime d'espérer qu'elles le soient effectivement et il est légitime d'espérer pouvoir trouver des réponses à nos questions et éviter ainsi un certain embarras.

Cet embarras, nous lui avons donné un nom : *l'aporie de Marc Aurèle*. Nous avons vu qu'elle est impliquée par de nombreuses théories métaéthiques, toutes celles faisant face au problème de l'indécidabilité morale. En traçant de gros traits, on peut dire que deux familles de théories métaéthiques sur trois, soit l'antiréalisme et le constructivisme, impliquent inévitablement l'aporie de Marc Aurèle. Et cette proportion exclut le fait que le réalisme moral peut aussi la rencontrer s'il ne peut répondre aux arguments sceptiques. Si *a priori* on admet que ces trois familles de théories sont équiprobables, on peut affirmer grossièrement que nous avons deux chances sur trois de faire face en pratique au problème de l'indécidabilité morale ainsi qu'à l'aporie de Marc Aurèle. Il me semble alors que sans même montrer que l'antiréalisme ou le constructivisme est vrai, il est d'intérêt que l'on considère l'aporie de Marc Aurèle sérieusement et qu'on tente d'y trouver une solution.

D'abord, on peut vouloir remédier à cette situation en évitant ou en dissolvant l'aporie. Il me semble qu'on pourrait suggérer trois stratégies. Pour la première, on éviterait de tomber dans l'aporie en tentant de montrer que le réalisme moral est vrai et que les arguments sceptiques ne tiennent pas. De cette manière, on montrerait que les questions morales sont effectivement décidables et qu'il n'y a pas lieu de s'inquiéter de tomber dans l'aporie. Certaines personnes

pourraient même considérer que le réalisme moral, en s'accordant théoriquement avec la décidabilité morale, a un avantage sur les autres familles de théories métaéthiques. Cela nous fournirait en quelque sorte une raison supplémentaire en faveur du réalisme moral. Je ne suis toutefois pas certain qu'une difficulté pratique comme l'aporie de Marc Aurèle puisse être un point en défaveur de la validité théorique de l'antiréalisme ou du constructivisme. Ce n'est pas parce qu'on souhaiterait, pour des raisons pratiques, que les questions morales soient décidables qu'elles le sont nécessairement. Le fait qu'on souhaiterait pouvoir transformer chimiquement du plomb en or et que l'alchimie serait en concordance avec cette possibilité pratique ne pèse pas dans la balance de la validité théorique de l'alchimie. Malheureusement pour nous qui souhaiterions changer chimiquement du plomb en or, il est possible que la théorie la plus crédible implique qu'on ne le puisse pas. De la même manière, il se peut que la théorie métaéthique la plus crédible théoriquement implique qu'on ne puisse pas décider non arbitrairement les questions morales. Cela n'enlève tout de même pas l'avantage pratique qu'a le réalisme moral sur les autres théories métaéthiques. Et comme on présume *a priori* qu'elles sont toutes équiprobables, il serait légitime de mettre des efforts à montrer que le réalisme moral est vrai pour éviter l'aporie de Marc Aurèle.

Cette même stratégie pourrait également être appliquée à la théorie de l'observateur idéal ainsi qu'au constructivisme kantien si on montre également que ces théories peuvent surmonter leurs difficultés respectives, à savoir la difficulté de connaître ce qu'approuverait un observateur idéal et la difficulté d'identifier des principes moraux véritablement universels découlant du point de vue pratique d'agents rationnels.

La seconde stratégie consiste en la dissolution de l'aporie, c'est-à-dire montrer que ce n'est pas un vrai problème. Nous en avons esquissé les contours au chapitre 1 lorsqu'on parlait de la théorie de l'erreur morale. Si par exemple on montrait que la théorie de l'erreur est vraie, particulièrement sa version abolitionniste, et donc qu'il n'y a pas de sens de faire de l'éthique parce que notre croyance en celle-ci est fautive, alors il n'y aurait pas plus de sens de se demander si les questions morales sont décidables ou non. Cependant, comme nous l'avons vu, il n'est pas si évident pour la théorie de l'erreur de se défaire de cette question. N'en demeure pas moins que l'abolitionnisme nous offre potentiellement la possibilité de dissoudre l'aporie de Marc Aurèle.

La troisième stratégie, pour sa part, consiste à remettre en cause la caractérisation du domaine moral faite au début du chapitre 1. En argumentant par exemple que les jugements moraux ne sont pas catégoriques et que la morale ne pose pas de questions dont les réponses doivent absolument être non arbitraires, on pourrait montrer que le problème de l'indécidabilité morale, tel qu'il est posé, est un faux problème. De cette manière, l'aporie de Marc Aurèle serait dissoute. Ce ne serait pas une stratégie illégitime, en ce sens qu'on peut effectivement proposer des raisons en faveur d'autres caractérisations du domaine moral. Toutefois, on peut se demander si en faisant cela on arriverait à une conception du domaine moral avec laquelle l'éthique normative et appliquée ne pourrait pas non plus être en accord. On peut tout de même garder la porte ouverte pour cette stratégie.

Qu'en est-il au-delà de ces trois stratégies? À mon sens, le fait qu'on ait grossièrement deux chances sur trois de devoir faire face à cette aporie est suffisant pour considérer les cas où l'on devra inévitablement lui faire face. On peut bien tenter de l'éviter, mais qu'advient-il si en dernière analyse on ne peut pas? Qu'advient-il si l'antiréalisme ou le constructivisme (en particulier la version humienne) est vrai? Que peut-on faire de cette aporie? Y a-t-il un moyen de la résoudre dans ces cadres métaéthiques? Je tenterai de « jouer le jeu » et d'explorer la possibilité de résoudre l'aporie de Marc Aurèle dans les cadres antiréalistes et constructivistes, ou plus simplement dans n'importe quel cadre métaéthique où les questions morales sont indécidables de manière non arbitraire. Autrement dit, je tenterai de voir si malgré l'aporie de Marc Aurèle il est possible de décider non arbitrairement les questions morales. Mon pari est que certaines questions morales sont en effet décidables non arbitrairement si on accepte cette aporie. Ma stratégie sortira à proprement dit du cadre conceptuel de la métaéthique, car j'irai chercher inspiration chez Hannah Arendt.

3.2 La négation de l'aporie comme « absence de pensée »

Hannah Arendt, née en 1906 et décédée en 1975, est une importante philosophe³¹ et politologue du 20^e siècle³². Reconnue notamment pour ses écrits politiques, elle n'est toutefois

³¹ Arendt ne se considérait pas elle-même comme étant une philosophe, mais elle a tout de même soutenu en 1929 une thèse de doctorat en philosophie à l'Université d'Heidelberg, sous la direction de Karl Jaspers. Elle a également étudié la philosophie auprès d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger qui aura été très influent pour Arendt.

³² Pour un portrait bref de la vie et de la pensée d'Arendt, voir Walsh (2020), d'Entreves (2022), et Yar (s. d.).

pas connue pour avoir écrit des travaux dans le domaine de la métaéthique. Elle s'est tout de même exprimée au sujet de la morale ou de l'éthique (je rappelle qu'on utilise, dans ce texte, ces termes de manière interchangeable), et peut-être qu'en portant plus attention on trouverait tacitement des propos métaéthiques. Toutefois, il est clair qu'Arendt n'envisage pas explicitement notre question, ni notre problème, ni notre aporie. Ce sont tout de même ses écrits qui m'ont inspiré la voie que nous allons prendre pour tenter de résoudre l'aporie de Marc Aurèle.

Arendt nous aidera à comprendre différemment le questionnement éthique, à le comprendre comme une activité, et plus particulièrement comme une activité qui ne vise pas de résultats au dehors d'elle-même³³. Ce serait une activité ayant toutefois des effets sur ceux et celles qui la pratiquent. De cette manière, avec cette autre compréhension, nous pourrions envisager une sorte de solution à l'aporie de Marc Aurèle. Il s'agira alors pour nous d'explicitement la notion de « pensée » chez Arendt, sans en faire toutefois l'exégèse, pour y comparer analogiquement le questionnement éthique.

3.2.1 La « pensée » et l'« absence de pensée » chez Hannah Arendt

Le concept de la « pensée » a été traité avec attention par Arendt, comme en témoigne son dernier ouvrage, *The Life of the Mind* (1977-1978), dont le premier volume se consacre entièrement à l'activité de penser. L'intérêt d'Arendt pour la pensée, nous dit-elle, est venu notamment de son observation d'Otto Adolf Eichmann à son procès qu'elle rapporte dans son livre *Eichmann à Jérusalem*. Ce ne sera toutefois pas la pensée d'Eichmann qu'elle observa, mais plutôt une « curieuse inaptitude à penser » (Arendt, 2014 : 28). Comme quoi le mal engendré par Eichmann n'aurait pas été le fruit de pensées diaboliques, mais celui d'une absence de la pensée. De là est venue à Arendt une question : « l'activité de penser en elle-même, l'habitude de tout examiner et de réfléchir à tout ce qui arrive, sans égard au contenu spécifique et sans souci des conséquences, cette activité peut-elle être de nature telle qu'elle 'conditionne' les [êtres humains] à ne pas faire le mal? » (Arendt, 2014 : 30, mes italiques) C'est en voulant répondre à cette question qu'Arendt s'enquit à conceptualiser la pensée, et du même fait l'absence de pensée.

³³ Ici, Arendt reprend la distinction aristotélicienne entre l'action, la *praxis* (πρᾶξις), dont la fin est en elle-même, et la production, la *poiesis* (ποίησις), dont la fin est hors d'elle-même. À ce sujet, voir Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VI-4, 1140) et Arendt (1998 : 195-196; 2014 : 35-36, 55).

Arendt, en s'appuyant sur Kant, distingue d'abord la pensée de la connaissance (nous le verrons plus loin, c'est là un point important pour nous). Penser ce n'est pas connaître. L'activité de penser ne produit pas de connaissance, elle ne produit pas de certitude, rien de définitif. En fait, la pensée ne produit pas de choses extérieures à elles-mêmes, ce n'est pas un acte transitif (en un sens grammatical). Ce que « produit » la pensée, ce n'est que la pensée elle-même. Autrement dit, la pensée n'est pas, pour Arendt, un acte cognitif³⁴ (Arendt, 1978 : 123-124; 2014 : 36-37, 43). C'est-à-dire que la pensée ne détermine pas le vrai ou le faux. En fait, elle s'interroge sur le sens des choses. En somme, « [p]our Arendt, penser équivaut à une quête pour comprendre le sens de notre monde, à l'activité incessante et agitée de questionner ce que nous rencontrons. La valeur de la pensée n'est pas qu'elle donne des résultats positifs que l'on peut tenir pour acquis, mais qu'elle remet sans cesse en question le sens que nous donnons aux expériences, aux actions et aux circonstances. » (Yar, s. d., 7; ma traduction) Alors, comment se pratique la pensée? C'est sous forme de dialogue, autant un dialogue intérieur avec soi-même qu'un dialogue avec autrui (Arendt, 1978 : 187). Dans tous les cas, l'idée de dialogue est centrale; il s'ensuit que la pensée implique nécessairement une pluralité. Ce n'est pas pour rien qu'Arendt, pour illustrer son propos, a choisi la figure de Socrate. En effet, ce dernier sonde en profondeur les opinions des Athéniens sur la place publique, sans pour autant engendrer de nouvelles connaissances.

Bien que la pensée ne produise comme tel rien d'autre que de la pensée, cela ne l'empêche toutefois pas d'avoir des effets. D'abord, la pensée aurait pour effet de nous « paralyser » ou de nous mettre dans l'embarras, et ce, de deux manières (Arendt, 2014 : 61). D'une part, lorsqu'on pense, nous dit Arendt, on s'arrête de faire ce qu'on était en train de faire. Pour me questionner, pour réfléchir, je dois prendre un temps d'arrêt qui en quelque sorte me « paralyse ». D'autre part, le questionnement de la pensée rend incertaines les choses qui nous paraissaient certaines³⁵, la pensée « détruit » les certitudes et, de ce fait, nous paralyse ou nous met dans l'embarras de ne plus savoir comment agir sans nos repaires qu'étaient nos certitudes. Toutefois, mettre en pratique notre pensée, pratiquer l'activité de penser, n'aurait pas qu'un effet

³⁴ Il ne faut pas comprendre « cognitif » au sens que donnent les sciences cognitives à ce terme, c'est-à-dire ce qui se rapporte au traitement de l'information.

³⁵ Il me semble qu'Arendt a en tête des certitudes psychologiques ou épistémiques, dans le sens que ce sont des connaissances certaines. Mais il me semblerait intéressant d'y ajouter le sens que donne Wittgenstein au mot « certitude » dans son *De la certitude* et de voir dans l'activité de penser une activité capable de mettre au jour les certitudes sous-jacentes à nos pratiques.

paralysant. La pensée serait aussi ce qui permet, selon Arendt, de nous conditionner à ne pas faire le mal, car la pensée est ce qui permet de nous préparer à une autre activité de l'esprit, le jugement (Arendt, 2014 : 87). Il n'est pas absolument nécessaire (et il n'est pas possible non plus) ici d'approfondir le sujet de la conceptualisation du jugement chez Arendt³⁶. L'important pour nous est surtout d'avoir un modèle d'activité qui, bien qu'elle ne produise pas de connaissance, puisse avoir des effets, car nous verrons que le questionnement éthique peut être compris semblablement à la pensée ou comme une forme de pensée. Nous y reviendrons.

En conceptualisant la pensée, Arendt a aussi attiré l'attention sur son revers, l'« absence de pensée ». On ne pense pas toujours et certaines personnes semblent pratiquement ne jamais penser. Arendt a notamment Eichmann en tête en affirmant cela. Il faut dire que la non-pensée semble une attitude tellement recommandable en politique et en morale (Arendt, 2014 : 65). Quand il est temps d'agir, la pensée et son effet paralysant ne sont pas des plus utiles, pourrait-on dire. N'oublions toutefois pas que pour Arendt la pensée a pour effet de préparer notre jugement, un acte qu'on pourrait difficilement dissocier de la morale et de l'action politique. L'absence de pensée n'est donc pas le simple fait d'interrompre momentanément nos pensées pour agir, mais plutôt le fait de ne pas du tout mettre en pratique sa pensée, chose qu'Arendt pensait possible. Bien des gens intelligents ne feraient pas usage de leur pensée (Arendt, 2014 : 38, 84). Faire usage de son intelligence, ou de son entendement comme faculté de connaître, ce n'est pas la même chose que penser. Et à mon sens, cette attitude de non-pensée ou d'absence de pensée peut prendre forme notamment dans deux positions : le dogmatisme et le relativisme.

3.2.2 Le dogmatisme et le relativisme comme absence de pensée

Le dogmatisme, en son sens non péjoratif, désigne l'attitude selon laquelle il y a des principes ou des vérités certaines, indubitables, universelles, absolues, auxquelles nous avons accès. Une fois les vérités ou les principes découverts, on peut s'appuyer sur ces dogmes pour établir de nouvelles connaissances et pour mener à bien nos actions. Dans le contexte moral, le dogmatisme est l'attitude selon laquelle on peut déterminer comment on devrait agir dans des

³⁶ Au sujet de la conceptualisation de l'activité de juger chez Arendt, vous pouvez consulter Arendt (1982; 2021 : 343-353), Passerin (2022, 5) et Yar (s. d., 7).

cas particuliers en nous appuyant sur des principes ou des vérités morales qu'on sait être certaines.

En tenant ces certitudes pour acquises, le besoin de penser, au sens utilisé par Arendt, disparaît. Questionner les dogmes, en douter, n'a simplement pas de sens si on les sait être certains. En ce sens, dans l'attitude dogmatique, on s'abstient de penser, on ne fait qu'appliquer les dogmes. Ça ne veut pas dire qu'on s'abstient de connaître, car, rappelons-le, la pensée et la connaissance ne sont pas la même chose pour Arendt. Dans l'attitude dogmatique, on peut évidemment chercher à connaître ce qu'impliquent les certitudes ou comment appliquer les dogmes.

Pour sa part, le relativisme, lui aussi en un sens non péjoratif, désigne l'attitude selon laquelle s'il y a des principes ou des vérités, celles-ci sont relatives à des points de vue ou des cadres particuliers sans qu'aucun point de vue ne prévale sur un autre. Chaque point de vue a ses principes, ses vérités, et il est possible de s'appuyer sur celles-ci pour établir de nouvelles connaissances et pour mener à bien nos actions relativement au point de vue concerné. Dans le contexte moral, cette attitude peut se manifester dans la reconnaissance que deux personnes ou groupes de personnes peuvent ne pas partager le même point de vue sur les questions morales, sans pour autant qu'il y ait une erreur, car il n'y a pas de critère commun pour évaluer chacun des points de vue. Chacun d'entre eux a, relativement à lui-même, raison d'affirmer que telle chose est bonne et telle autre chose est mauvaise. Tous les points de vue moraux sont en quelque sorte valables.

Cette attitude correspond également à une absence de pensée. En effet, le relativisme ne nous encourage pas à questionner ce qui est considéré comme certain pour nous et à l'examiner au regard d'autres points de vue. Même si nos pratiques morales ne correspondent pas à celles d'un autre point de vue, il n'y a pas de sens à devoir questionner nos propres pratiques autant que celles des autres, car aucun point de vue ne peut prétendre être meilleur qu'un autre. Notre point de vue est tout aussi valable que n'importe quel autre. C'est comme si dans le relativisme chaque point de vue représente son propre dogmatisme. C'est ce qui, du moins, me semble être le cas. Penser ne serait donc pas non plus nécessaire.

Bien que ce soient des présentations un peu caricaturales du dogmatisme et du relativisme, l'idée générale demeure que l'activité de pensée ne correspond pas à une attitude qui tient pour acquises certaines certitudes. Questionner incessamment ce qui se présente à nous est bien le *modus operandi* de la pensée.

3.2.3 Le questionnement éthique aporétique et la pensée

Depuis le début du présent texte, l'éthique, ou plus spécifiquement le questionnement éthique, a été considéré relativement à ses résultats, relativement aux réponses qu'on espère pouvoir obtenir. En effet, en posant la question de savoir si les questions morales sont décidables de manière non arbitraire, on se demandait s'il existait des réponses non arbitraires aux questions morales. En quelque sorte, c'est comme si on se demandait si un ou des jugements moraux pouvaient satisfaire adéquatement nos questions morales. Autrement dit, c'est comme si on se demandait si on pouvait trouver un jugement tel que celui exprimé par l'énoncé « il faut vivre de la manière *x* » qui satisfasse non arbitrairement une question morale comme « Comment vivre? ». Notre attention était portée sur les réponses, les résultats du questionnement moral plutôt que sur le questionnement moral en lui-même.

Dans le contexte où l'on fait face à l'aporie de Marc Aurèle, nous avons vu qu'on ne peut espérer, en posant nos questions morales, obtenir des réponses qui satisfassent ce questionnement de manière non arbitraire. Notre questionnement ne semble pas produire ou ne pas pouvoir produire de réponses non arbitraires, il ne semble pas produire de vérités morales, car les questions morales sont, semble-t-il, indécidables. Ce questionnement est voué à tourner indéfiniment en rond ou à s'arrêter arbitrairement. Le fait que les questions morales soient indécidables pourrait mettre fin au questionnement s'il ne s'agissait que d'un questionnement théorique. On admettrait qu'on ne peut trouver de réponse à nos questions et cela mettrait fin à l'enquête. Mais le caractère pratique des questions morales est ce qui nous entraîne à toujours chercher des réponses à ces questions. N'arrivant pas à en trouver qui ne soit pas arbitraire, on se retrouve à la manière des sceptiques à suspendre notre jugement³⁷ et à poursuivre indéfiniment notre enquête.

³⁷ La suspension du jugement ou *epochè* (ἐποχή) est un concept important du scepticisme antique. « La forme 'je suspends mon jugement' signifie pour nous que le sujet est incapable de dire à quelle chose il convient d'accorder ou au contraire refuser créance. [...] Le terme de 'suspension du jugement', ou 'epochè', vient de l'état de suspension

On retrouve ici, à mon sens, l'effet paralysant ou embarrassant de la pensée conceptualisée par Arendt. C'est bien là un effet que le questionnement moral aporétique partage avec la pensée. Cela tiendrait du fait que ces deux activités ne produisent pas de résultats hors d'elles-mêmes (elles sont intransitives en un sens grammatical) : la pensée ne produit pas de connaissance et le questionnement moral aporétique ne produit (ou ne découvre) pas de principes, de normes, d'obligations, de valeurs ou de vérités morales. En un sens, on pourrait dire que le questionnement moral ne produit pas de connaissances morales et par le fait même n'est pas, comme la pensée, de nature cognitive. Cela ne veut toutefois pas dire que la pensée et le questionnement moral ne peuvent pas être à propos de connaissances. Cela veut simplement dire que ces activités ne produisent pas de connaissances.

En comparant le questionnement moral à la pensée, on pourrait alors comparer, par analogie, le revers du questionnement moral à l'absence de pensée. On s'abstiendrait de penser en arrêtant notre questionnement éthique. C'est ce qu'on ferait en adoptant une attitude dogmatique ou relativiste, c'est-à-dire en nous appuyant sur des dogmes, sur un cadre moral particulier ou un ensemble de valeurs particulières qu'on tiendrait pour certaines, ou du moins tel qu'il ne ferait pas de sens de les questionner. Cela aurait bien l'avantage à première vue de résoudre notre problème d'indécidabilité, mais ces solutions seront toutes arbitraires si on a déjà admis les implications de l'aporie de Marc Aurèle. S'en remettre à une solution arbitraire, comme une solution dogmatique ou relativiste, ce serait nier le questionnement moral, feindre de véritablement tenter d'y répondre, ce serait faussement résoudre l'aporie.

Ce que je tenterai de proposer, comme solution à l'aporie de Marc Aurèle, ne peut donc pas reposer sur la négation de l'aporie, sur l'« absence de pensée ». Pour que la solution à cette aporie ne soit pas arbitraire, il sera nécessaire de maintenir le questionnement moral. Ce que je suggère, ainsi, c'est que la solution repose sur le questionnement moral. Il sera toutefois paradoxal de vouloir résoudre l'aporie en la maintenant, j'en conviens. Je tenterai tout de même d'illustrer comment en ne niant pas l'aporie on pourra répondre de manière non arbitraire à certaines questions morales.

propre au jugement qui se trouve dans l'impossibilité d'affirmer ou de nier en raison de la force égale propre aux objets de sa recherche. » (Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 196)

3.3 « Comment vivre? » : Quand poser la question c'est y répondre

Imaginons que nous sommes l'étudiant de Sartre, que nous sommes devant le choix d'aller à la guerre pour notre patrie ou de rester auprès de notre mère dans le besoin. Ce choix est important pour nous et dans l'idée qu'il y a un choix meilleur qu'un autre, qu'il y a une bonne décision à prendre, nous nous questionnons : « Comment agir? », « Quelle est la bonne chose à faire? ». De la manière dont nous posons nos questions, la réponse qu'on attend a tacitement un caractère catégorique et non arbitraire, car nous ne cherchons pas n'importe quelle réponse. Nous cherchons la *bonne* réponse, en un sens absolu, une réponse qu'on pourra fonder à l'aide de quelques raisons, faits, évidences ou principes pour nous convaincre nous-mêmes ou quiconque que c'est ce qu'on doit faire. Cependant, supposons que nos investigations métaéthiques nous révèlent que nos questions morales sont indécidables de manière non arbitraire, qu'on ne pourra pas trouver de réponses qui satisfassent notre questionnement moral. Notre quête est alors vouée à l'échec, mais ça ne veut pas dire qu'elle disparaît pour autant. Le problème de l'indécidabilité ne fait pas en sorte qu'on accorde moins d'importance à ce qui advient dans le monde par nos choix ainsi que nos actions et celles des autres. Pour agir moralement, on ne peut toutefois pas remédier à une solution arbitraire en adoptant une attitude dogmatique ou relativiste. Ces solutions n'auraient simplement pas de valeur morale. Alors il faut continuer à chercher une réponse.

En nous questionnant irrémédiablement, en nous demandant s'il faut aller à la guerre ou rester auprès de notre mère (ou même faire toute autre chose), sans nous arrêter sur une décision, nous finirons par faire ni l'une ni l'autre de ces choses. Toutefois, les contraintes du domaine pratique finiront par tout de même nous faire « décider », en quelque sorte, comment agir, qu'on le veuille ou non. En effet, en suspendant notre jugement, c'est comme si nous avions décidé de ne pas aller à la guerre ou de ne pas aider notre mère, car dans la « paralysie » ou l'embarras de notre questionnement nous ne nous engageons pas à agir en faveur d'une action plutôt qu'une autre. Mis à part celle que nous faisons à cet instant. En fait, en nous abstenant de choisir, c'est comme si nous avions choisi malgré tout de maintenir ce que nous étions en train de faire avant que ce choix se présente à nous. C'est comme si nous avions choisi de maintenir le *statu quo*. Mais ce « choix », en un sens du terme qui ne requiert pas de décision à proprement dit ou d'intention, parmi tous les autres choix qu'on aurait pu faire, est tout aussi arbitraire. On ne

pourra pas trouver de raisons, de faits, d'évidences ou de principes pour le défendre de manière non arbitraire. Rester dans l'indécision n'est donc pas non plus une option. Dès lors, comment agir moralement si aucune option ne peut être non arbitraire, ni même celle où on s'abstient de choisir? Toutes personnes dans cette situation seraient alors forcées d'agir arbitrairement et d'échouer à agir moralement. Que faire devant cette impasse?

Il me semble qu'il nous faille nous résoudre au fait que nos actions particulières, nos choix à un moment particulier, seront nécessairement arbitraires (si évidemment l'indécidabilité morale se révèle être vraie). Toutefois, en acceptant l'aporie de Marc Aurèle et ses implications, notre attitude, notre manière d'être, notre caractère, face à nos actions particulières ne sera pas, pour sa part, arbitraire. Accepter cette aporie, c'est s'engager perpétuellement à poser encore et encore nos questions morales, à remettre en cause les réponses particulières que nous y donnerons, des réponses qu'on ne peut pas considérer comme définitives. Mais accepter cette aporie c'est aussi devoir se commettre momentanément à faire des choix particuliers qui seront *in fine* arbitraires mais non pas décisifs, car on ne peut pas rester dans l'indécision et faire de cet état arbitraire une réponse systématique à nos questions morales. Ces choix momentanés que nous ferons amèneront, il me semble, un tournant *politique* à nos questions morales, en ce sens qu'il ne s'agira plus de mesurer nos décisions particulières à un critère absolu, non arbitraire, mais à nos intérêts particuliers et pluriels. Ce n'est toutefois pas affirmer que l'éthique sera absorbée par le politique, car l'éthique en tant que manière d'être ou manière de vivre caractériserait notre manière de nous engager dans nos décisions particulières.

Nous avons vu avec Arendt que la pensée est une pratique qui a certains effets. Ce serait le cas également du questionnement moral aporétique. Celui-ci constituerait une pratique générale ayant l'effet embarrassant de remettre en cause nos certitudes, effet qui s'arrêterait momentanément pour laisser place à des décisions particulières arbitraires. Mais les effets de ce questionnement ne s'arrêteraient pas là. Il me semble qu'une pratique de l'éthique comme questionnement aporétique entraînerait des effets sur notre caractère. En effet, il me semble que l'aspect aporétique de l'éthique se montrerait dans des traits de caractère tels que l'humilité, la réflexivité, l'attention, la curiosité, ou l'ouverture, soit autant d'attitudes qu'on associe ordinairement aux vertus morales. Autrement dit, mettre en pratique l'aporie de Marc Aurèle nous entraînerait, me semble-t-il, à avoir un regard réflexif sur nos certitudes ou croyances

morales, à considérer que nous ne détenons pas nous-mêmes de réponses absolues à nos questions morales, et à chercher des réponses possibles, chercher à comprendre comment différentes réponses peuvent avoir un sens relativement à nos questions. Et considérant que cette pratique puisse constituer une manière de vivre et que ces traits de caractère puissent constituer une manière d'être qui ne sont pas arbitraires, il me semble que cela puisse être une réponse non arbitraire aux questions morales « Comment vivre? » et « Quel genre de personne devrait-on être? », posées en un sens général.

Il ne s'agit toutefois pas de dire que vivre en pratiquant le questionnement moral de manière aporétique et que d'être une personne humble sont des vérités morales. À mon sens, ces réponses ne peuvent s'énoncer tels des faits figés. Elles sont plutôt ce que nous *montre* l'aporie de Marc Aurèle *lorsqu'on la met en pratique*. Ce sont ses effets, ses effets sur nous. Affirmer qu'il faut être une personne humble ou attentive parce que c'est la bonne manière d'être c'est, en quelque sorte, nier l'aporie de Marc Aurèle. Pour y répondre, il faut la mettre en pratique. Et puisque mettre en pratique l'aporie de Marc Aurèle est la seule solution qui, à mon sens, ne soit pas arbitraire lorsqu'on y fait face, ses effets ne le seraient pas non plus. Du moment qu'on s'engage dans l'aporie, on est en train de la résoudre, du moins partiellement. Seulement, pour y parvenir, il faut continuer de s'engager dans l'aporie. Si on s'arrête, on perd notre solution. Cela peut paraître absurde, j'en conviens. Mais ce que je tente de dire c'est que les réponses aux questions morales (plus particulièrement « Comment vivre? » et « Quel genre de personne devrait-on être? ») que nous apporte l'aporie de Marc Aurèle ne sont pas le résultat final du questionnement moral en tant que pratique cognitive. Les réponses que nous apporte l'aporie sont les effets de sa pratique. En un sens, ce qui importe n'est pas tellement ce que nous « dit » l'aporie. En fait, elle ne « dit » rien, elle ne permet pas d'affirmer absolument que telle chose est bonne et telle chose est mauvaise. Ce qui importe est plutôt ce qu'elle nous *montre*, soit une manière d'être ou une manière de vivre qui n'est pas arbitraire, une éthique aporétique.

* * *

J'avais choisi le personnage historique de l'empereur-philosophe (ou peut-être préférerait-il qu'on l'appelle le « philosophe-empereur »), Marc Aurèle, pour imager l'aporie qui a émergée au premier chapitre. Je ne l'ai quand même pas choisi au hasard. En effet, la figure de Marc Aurèle

est encore pertinente lorsqu'il est question d'illustrer la résolution de l'aporie. Bien que le philosophe-empereur ait témoigné de sa difficulté à concilier une vie philosophique idéale et sa vie politique, cherchant à véritablement vivre en philosophe sans révoquer ses inévitables responsabilités d'empereur, il me semble qu'il nous aura tout de même montré, par sa pratique, qu'il aura en quelque sorte résolu sa situation aporétique.

Marc Aurèle a bel et bien pris le manteau de pourpre de l'empereur, mais n'en déplaie à Fronton³⁸, choisir entre le manteau de rude laine des philosophes et le manteau de pourpre se sera révélé être un faux dilemme. Marc Aurèle nous aura montré, en un sens métaphorique, qu'on peut porter le manteau des philosophes sous le manteau de pourpre. Bien qu'il lui fût impossible de mener une vie de philosophe à la cour, cela n'aura pas empêché l'empereur de pratiquer des exercices philosophiques dans la solitude de ses quartiers où il rédigeait ses *Pensées*. Et bien que ses exercices philosophiques n'aient pas produit de guide d'action dans la sphère politique, elles auront eu certainement des effets transformateurs sur Marc Aurèle et sa manière de jouer son rôle d'empereur. « Pour Marc Aurèle, la philosophie ne propose [...] pas de programme politique. Mais il attend d'elle qu'elle le forme, qu'elle le prépare, grâce aux exercices spirituels qu'il accomplit, à mener son action politique dans un certain esprit, selon un certain style. » (Hadot, 2019 : 485) C'est ainsi qu'il aura pu être empereur à la manière d'un philosophe. C'est en s'examinant et se critiquant lui-même, sans cesse cherchant à vivre bien, qu'il sera malgré tout parvenu à vivre philosophiquement, sans pourtant qu'il puisse échapper à ses fonctions d'empereur et devenir son idéal stoïcien.

Pour notre part, nous ne sommes pas empereurs ou impératrices et nous ne cherchons pas nécessairement à mener une vie de philosophe. Mais nous sommes bien l'*imperium* de nos pratiques, situation dont on ne s'échappe pas non plus, et, en posant nos questions morales, c'est bien une manière d'agir, une manière d'être, ou une manière de vivre que nous cherchons. Bien que nos questions soient sans réponse, on se trouve à en offrir une par nos pratiques aporétiques. C'est bien là l'effet de l'aporie de Marc Aurèle.

³⁸ Fronton, professeur de rhétorique de Marc Aurèle et même un de ses proches amis, écrit à son élève lors de leur correspondance : « Suppose, César, que tu puisses atteindre la sagesse de Cléanthe ou de Zénon, il te faudra cependant prendre à contrecœur le manteau de pourpre et non pas le manteau de rude laine des philosophes <...> » (Fronton, *Correspondance, à Antonin Auguste, Sur l'éloquence*, II, 11).

Conclusion

Nous arrivons maintenant au terme de notre recherche, laquelle, je l'espère, aura pu être moindrement éclairante et utile. Elle permettra au moins de répondre à la question que nous nous sommes enquis d'examiner : « Les questions morales sont-elles décidables de manière non arbitraire? » Il a été difficile d'offrir une réponse unanime à cette question, étant donné que les différentes théories métaéthiques n'ont pas toutes les mêmes implications en rapport à la décidabilité morale. Nous aurons vu que le réalisme moral semble permettre la décidabilité des questions morales, s'il évite les arguments sceptiques. En effet, l'existence de faits moraux et la possibilité de leur connaissance permettraient de répondre à nos questions morales sur la base de ces faits. Au contraire, nous aurons vu que l'antiréalisme, niant l'existence de tels faits, semble en général rendre les questions morales indécidables. Et il en serait de même pour le constructivisme métaéthique qui ne semble pas pouvoir garantir que les faits moraux construits soient non arbitraires. Il faudrait toutefois garder certaines réserves en ce qui concerne le constructivisme kantien dont le projet est théoriquement compatible avec la décidabilité morale. L'indécidabilité morale, qui est une conséquence théorique de ces familles de théories métaéthiques, serait également un problème pratique. Celui-ci, confronté aux exigences pratiques de l'éthique, nous l'avons vu à la fin du chapitre 1, engendrerait l'aporie de Marc Aurèle qui est bien gênante à première vue.

Cependant, bien que cela soit le portrait qu'on ait initialement tracé, on peut maintenant envisager, à l'issue de nos réflexions, qu'il soit possible que les questions morales telles que « Quel genre de personne devrait-on être? » et « Comment vivre? » soient décidables de manière non arbitraire, quelle que soit la famille de théories métaéthiques défendue (du moins parmi celles dont nous avons traité). En effet, l'hypothèse de solution que nous avons proposée, inspirée par Hannah Arendt et sa compréhension de la pensée comme une activité non cognitive ayant des effets sur ceux et celles qui la pratiquent, suggère que l'indécidabilité morale et l'aporie qu'elle engendre impliqueraient, lorsqu'on la met en pratique, une certaine manière d'être ou une certaine manière de vivre qui ne serait pas arbitraire. Nos réponses particulières aux questions morales seront peut-être, pour leur part, arbitraires mais notre attitude, notre manière d'être, notre caractère par rapport à elles, ne le seront pas.

La présente recherche pourrait tout de même être approfondie dans sa généralité sachant que je n'aurai pas été exhaustif dans ma présentation des théories métaéthiques. Je n'ai pas consacré non plus énormément d'espace à chacune d'entre elles et il est possible que des détails pertinents à notre investigation m'aient échappés. Également, je n'ai couvert que les familles de théories métaéthique les plus discutées. Il en existe d'autres et il existe également d'autres conceptions philosophiques qui pourraient avoir des outils conceptuels pertinents pour aborder notre question initiale. Je n'ai pas, par exemple, considéré avec attention la réponse que pourrait donner Sartre, ou l'existentialisme en général, à notre question, même si j'en fais mention dans l'introduction. Rappelons que pour Sartre il n'est pas possible de décider *a priori* de ce qu'il faut faire, qu'il faut en fait inventer nos réponses, choisir notre morale (Sartre, 1996 : 66). Ce que nous dit également Sartre (1996 : 66-67) est que ce choix n'est pas gratuit et qu'on peut porter des jugements sur les choix d'autrui à partir d'un critère logique de cohérence que serait la bonne ou la mauvaise foi (Sartre, 1996 : 68-69). Je ne poursuivrai pas le développement de cette idée, ce n'est pas le lieu pour ça, mais on voit bien qu'il aurait été possible de mener notre questionnement autrement qu'en passant par la métaéthique de tradition analytique comme nous l'avons fait. Cela n'enlève rien à la pertinence de notre travail et ouvre en fait la porte à des recherches complémentaires.

À ce sujet, l'éthique aporétique proposée comme solution à l'aporie de Marc Aurèle au chapitre 3 appelle elle aussi à des recherches complémentaires. Par exemple, si une version de l'antiréalisme moral, du constructivisme ou même du réalisme en conjonction au scepticisme épistémologique est vraie et qu'on accepte notre solution, on peut se demander ce qui advient de l'éthique normative ainsi que de l'éthique appliquée. J'ai l'impression que parmi les théories morales existantes, l'éthique des vertus³⁹, qui met de l'avant les notions de vertu ainsi que de caractère moral et qui ne propose pas de réponses systématiques aux questions morales, serait la mieux disposée à s'accorder avec l'éthique aporétique. Mais peut-être aussi qu'il serait préférable d'adopter une posture antithéorique⁴⁰, qui récuse l'élaboration de principes abstraits à appliquer dans les cas particuliers et qui favorise plutôt l'exploration de nos pratiques éthiques quotidiennes. J'envisage très bien qu'on puisse faire cette exploration de nos pratiques morales ordinaires, guidé par notre questionnement moral aporétique et l'attitude qu'il engendre, pour

³⁹ Pour une présentation générale de l'éthique des vertus, voir Hurthouse (2022) et Athanassoulis (s. d.).

⁴⁰ Au sujet de l'antithéorie en morale, voir Laugier (2001).

mettre en lumière ce qui a de l'importance morale pour nous à un moment particulier et nous aider à décider comment agir dans ce contexte. Il y a aussi la possibilité que les questions morales particulières prennent un tournant politique, transformant du même coup l'éthique normative et l'éthique appliquée. Il s'agit là de plusieurs pistes de réflexion qui devront rester, pour l'instant, sujettes à l'examen.

Au-delà de cette question, il y aurait bien d'autres recherches complémentaires qu'on pourrait mentionner, mais je ne digresserai pas plus afin de nous permettre d'effectivement conclure. Pour ma part, je suis satisfait du chemin que nous avons emprunté et de la manière dont nous avons abordé l'aporie de Marc Aurèle. Il m'arrive souvent d'avoir de la difficulté à faire des choix, on pourrait même me comparer au personnage de Chidi dans la série télévisée *The Good place* (un personnage très indécis). Alors, il peut être rassurant de penser que mes choix moraux particuliers n'ont pas à être définitifs et que l'attitude éthique puisse, en fin de compte, résider dans la pratique du questionnement.

Bibliographie

- ARENDDT, Hannah. (1978). *The Life of the Mind – Thinking*. Harcourt, Inc.
- (1982). *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. The University of Chicago Press.
- (1998/[1958]). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- (2014). *Considérations morales*. Éditions Payot & Rivages.
- (2021). « Transition », dans *Penser librement*. Éditions Payot & Rivages. p. 343-353.
- ARISTOTE. (2007). *Éthique à Nicomaque*, Jean Tricot (trad.). Librairie Philosophique J. Vrin.
- ATHANASSOULIS, Nafsika. (sans date). « Virtue Ethics », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/virtue/>. Consulté le 19 décembre 2022.
- AURELIUS, Marcus. (2002). *Meditations*, Gregory Hays (trad.). Modern Library.
- (2018). *Pensée pour soi*, Catherine Dalimier (trad.). Flammarion.
- AYER, A. J. (1988). « Critique of Ethics and Theology », dans Geoffrey Sayre-McCord (dir.), *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press. p.27-40.
- BAGNOLI, Carla. (2016). « Kantian Constructivism and the Moral Problem », *Philosophia*, vol. 44. p.1229-1246. DOI : 10.1007/s11406-016-9745-4.
- (2021, été). « Constructivism in Metaethics », Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>.
- BARRY, Melissa. (2018). « Constructivism », dans Tristram McPherson et David Plunkett (dir.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. p.385-401.
- BEATON, Ryan Stuart et WHITING, Jennifer. (2013). « Eudaimonism », dans Hugh LaFollette (dir.), *International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell Publishing Ltd. DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee292.
- BEDKE, Matthew S. (2018). « Cognitivism and Non-Cognitivism », dans Tristram McPherson et David Plunkett (dir.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. p.292-307.
- BERKER, Selim. (2019). « MACKIE WAS NOT AN ERROR THEORIST », *Philosophical Perspectives*, vol. 33. p.5-25. <https://doi.org/10.1111/phpe.12123>.
- BLACKBURN, Simon. (2021). *Ethics – A Very Short Introduction* (2^e éd.). Oxford University Press.

- BLOOMFIELD, Paul. (2013). « ERROR THEORY AND THE CONCEPT OF MORALITY », *Metaphilosophy*, vol. 44, no. 4. p.451–469. <http://www.jstor.org/stable/24441773>.
- BOUDON-MILLOT, Véronique. (2020). *Marc Aurèle*. Presses Universitaires de France.
- BRINK, David O. (2010). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624612>.
- CAMPBELL, Richmond. (2019, hiver). « Moral Epistemology », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-epistemology/>.
- CÔTÉ-VAILLANCOURT, François. (2016), « Constructivisme métaéthique (A) », dans Maxime Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*. <https://encyclo-philo.fr/constructivisme-metaethique-a>. Consulté le 26 février 2021.
- D'ENTREVES, Maurizio Passerin. (2022, automne). « Hannah Arendt », dans Edward N. Zalta et Uri Nodelman (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/arendt/>.
- DELAPP, Kevin M. (sans date). « Metaethics », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/metaethi/>. Consulté le 3 mars 2021.
- DEPAUL, Michael. (2013). « Reflective Equilibrium », dans Hugh LaFollette (dir.), *International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell Publishing Ltd. DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee197.
- DESMONS, Ophélie. (2019). « Le Constructivisme moral », dans Ophélie Desmons, Stéphane Lemaire et Patrick Turmel (dir.), *Manuel de métaéthique*. p.191-232.
- DITTMER, Joel. (sans date). « Applied Ethics », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/applied-ethics/>. Consulté le 6 août 2022.
- ENOCH, David. (2011). *Taking Morality Seriously : A Defence of Robust Realism*. Oxford University Press.
- FISHER, Andrew. (2014). *Metaethics – An Introduction*. Routledge.
- FLETCHER, Guy. (2016). *The Philosophy of Well-Being: An introduction*, (1re éd.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315745329>.
- (2021). *Dear Prudence: The Nature and Normativity of Prudential Discourse*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198858263.001.0001>.

- FOOT, Philippa. (1972). « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *The Philosophical Review*, vol. 81, no. 3. p.305–16. <https://doi.org/10.2307/2184328>.
- FRONTON. (2003). *Correspondance*, Pascale Fleury (trad.) et Ségolène Demougin (collab.), Éd. bilingue, fragments. Les Belles Lettres.
- GERT, Bernard et GERT, Joshua. (2020, automne). « The Definition of Morality », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition/>
- GORDON, John-Stewart. (sans date). « Modern Morality and Ancient Ethics », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/modern-morality-ancient-ethics/>. Consulté le 26 mai 2021.
- HADOT, Pierre. (2019). *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (10^e éd.). Librairie Générale Française.
- HERMANN, Julia. (2015). *On Moral Certainty, Justification and Practice*. Palgrave Macmillan London.
- (2018). « Moral Certainty », dans Hugh LaFollette (dir.), *International Encyclopedia of Ethics*. John Wiley & Sons Ltd. DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee855.
- HETHERINGTON, Stephen. (sans date). « Knowledge », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/knowledg/>. Consulté le 2 septembre 2022.
- HUGHES, Gerard J. (1998). « Prudence », dans *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis. DOI : 10.4324/9780415249126-L078-1.
<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/prudence/>.
- HUME, David. (1993/[1740]). *Traité de la nature humaine, III – La morale*. Flammarion.
- HURSTHOUSE, Rosalind et PETTIGROVE, Glen. (2022, hiver), dans Edward N. Zalta et Uri Nodelman (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ethics-virtue/>.
- HUTCHESON, Francis. (2015/[1725]). *Recherche Sur L'origine De Nos Idées, De La Beauté Et De La Vertu*, Balmès Anne-Dominique (ed.), [nouvelle éd.] ed. Bibliothèque Des Textes Philosophiques. Librairie philosophique J. Vrin.

- ICHIKAWA, Jonathan Jenkins et STEUP, Matthias. (2018, été). « The Analysis of Knowledge », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>.
- JAMES, Aaron. (2013). « Moral Constructivism », dans Hugh LaFollette (dir.), *International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell Publishing Ltd. DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee082.
- JAQUET, François et NAAR, Hichem. (2019). *Qui peut sauver la morale?*. Ithaque.
- JEZZI, Nathaniel. (sans date). « Constructivism in Metaethics », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/constructivism-in-metaethics/>.
 Consulté le 15 mai 2021.
- JOHNSON, Jeremy. (2019). « Hitting Moral Bedrock », dans B. De Mesel et O. Kuusela (dir.), *Ethics in the Wake of Wittgenstein*, (1re éd.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315181172>.
- JOYCE, Richard. (2001). *The Myth of Morality*. Cambridge University Press.
- (2021, hiver). « Moral Anti-Realism », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/moral-anti-realism/>.
- KANT, Emmanuel. (1994/[1785]). *Métaphysique des mœurs I*. Flammarion.
- KIM, Shin. (sans date). « Moral Realism », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/moralrea/>. Consulté le 6 août 2022.
- KORSGAARD, Christine. (1996a). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>.
- (1996b). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511554476>.
- LAUGIER, Sandra. (2001). « Pourquoi des théories morales ? L'ordinaire contre la norme », *Cités*, vol. 5, no. 1. p.93-112. <https://doi.org/10.3917/cite.005.0093>.
- LENMAN, James et SHEMMER Yonatan. (2013). « Introduction », dans James Lenman et Yonatan Shemmer (dir.), *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199609833.003.0001>.
- LÉVY, Carlos. (2004). « Scepticisme jusqu'au XVIII^e siècle », dans Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire D'éthique Et De Philosophie Morale*, (4e éd.). Éditions Quadrige, Dicos Poche. Presses Universitaires de France. p.1724-1732.

- MACKIE, John L. (1977). *Ethics : Inventing Right and Wrong*. Penguin Books.
- MOORE, George Edward. (1971/1903). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- OGIEN, Ruwen. (2007). *L'éthique aujourd'hui – Maximalistes et minimalistes*. Éditions Gallimard.
- (2008). « Qu'est-ce que l'éthique minimale ? », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 140, no. 2/3. p.107–17. <http://www.jstor.org/stable/44360941>.
- OLSON, Jonas. (2014). *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford University Press.
- (2018). « Error Theory in Metaethics », dans Tristram McPherson et David Plunkett (dir.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. p.58-71.
- (2019). « Metaethics », dans Hugh LaFollette (dir.), *International Encyclopedia of Ethics*. John Wiley & Sons Ltd. DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee491.pub2.
- PASSERIN, Maurizio. (2022, automne). « Hannah Arendt », dans Edward N. Zalta et Uri Nodelman (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/arendt/>.
- PELLEGRIN, Pierre. (2010). « Introduction », dans Cicéron, *Les Académiques*, José Kany-Turpin (trad). Flammarion. p.7-66.
- RAILTON, Peter. (1986). « Moral Realism », *The Philosophical Review*, vol. 95, no. 2. p.163-207. <http://www.jstor.org/stable/2185589>.
- (2018). « Naturalistic Realism in Metaethics », dans Tristram McPherson et David Plunkett (dir.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. p.43-57.
- ROCHELAU-HOULE, David. (2017). « Réalisme moral (A) », dans Maxime Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*. <https://encyclo-phil.fr/realisme-moral-a>. Consulté le 6 août 2022.
- ROMAN, Yves. (2013). *Marc Aurèle : L'empereur paradoxal*. Éditions Payot & Rivages.
- SARTRE, Jean-Paul. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Éditions Gallimard – folio essais.
- SELLARS, John. (sans date). « Aurelius, Marcus », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/marcus-aurelius/>. Consulté le 10 janvier 2022.
- SEXTUS EMPIRICUS. (1966). « Hypotyposes, I, 196 », dans Jean-Paul Dumont (trad.), *Les Sceptiques grecs*. Presses Universitaires de France.

- SHROEDER, Mark. (2018). « Normative Ethics and Metaethics », dans Tristram McPherson et David Plunkett (dir.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. p.674-686.
- STREET, Sharon. (2010). « What is Constructivism in Ethics and Metaethics? », *Philosophy Compass*, vol. 5. p.363-384. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x>.
- (2012). « Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason », dans James Lenman et Yonatan Shemmer (dir.), *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199609833.003.0003>.
- TAPPOLET, Christine. (2000). *Émotions et valeurs*. Presses universitaires de France.
- (2004). « Épistémologie », dans Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire D'éthique Et De Philosophie Morale*, (4e éd.). Éditions Quadrige, Dicos Poche. Presses Universitaires de France. p.656-662.
- TRAMEL, Peter. (sans date). « Moral epistemology », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/mor-epis/>. Consulté le 9 octobre 2021.
- VAN ROOJEN, Mark. (2015). *Metaethics – A Contemporary Introduction*. Routledge.
- (2018, automne). « Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>.
- WALSH, Philip. (2020). « Hannah Arendt », dans George Ritzer et Chris Rojek (dir.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. JohnWiley & Sons, Ltd. DOI : 10.1002/9781405165518.wbeosa063.pub2.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2008/[1929]). *Conférence sur l'éthique*. Éditions Gallimard – folio plus philosophie.
- WONG, David. (2019). « Definition of Morality », dans Hugh LaFollette (dir.), *International Encyclopedia of Ethics*. John Wiley & Sons Ltd. DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee671.pub2.
- YAR, Majid. (sans date). « Hannah Arendt (1906–1975) », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <https://iep.utm.edu/hannah-arendt/>. Consulté le 21 novembre 2022.