

am 11. 2935. 7

Université de Montréal

L'amoraliste est-il possible ?

par

Stéphanie Therrien

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître es arts (M.A.)
en philosophie

Juillet, 2001

©Stéphanie Therrien, 2001



B

29

U54

2002

v.004

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

L'amoraliste est-il possible ?

Présenté par
Stéphanie Therrien

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Daniel Weinstock, président-rapporteur
Mme Christine Tappolet, directrice de recherche
Mme Ryoa Chung, membre

Mémoire accepté le : ..28.. novembre ..2001.....

Sommaire

En 1994, Micheal Smith écrivait, dans le texte *The Moral Problem*, avoir cerné l'ensemble des thèses, plausibles, dont l'apparente inconsistance causerait tous les désaccords et les divergences d'opinion en métaéthique contemporaine. Le trilemme moral, comme il l'a appelé, peut selon lui être résolu par un argument internaliste. Cette solution a été, cependant, la cible de multiples objections.

Le travail qui suit a pour mandat premier d'analyser le débat entourant une des objections les plus intéressantes à la solution de Smith : l'exemple d'un agent amoraliste proposé par David Brink (1986). Alors que l'internalisme défend un lien nécessaire entre la moralité et la motivation à agir, l'amoraliste serait un agent qui effectue des jugements moraux, véritables, mais qui ne lui fournissent jamais de motivation.

La question principale du texte qui suit sera celle de la possibilité d'un agent qui effectue des jugements moraux qui n'ont pas de conséquences sur sa motivation à agir. Est-ce qu'un agent (rationnel ou non) peut poser un véritable jugement moral, prendre conscience de son jugement et, pourtant, ne sentir aucune motivation à agir dans le sens de la prescription de son jugement ? Est-ce qu'un agent peut juger «je dois absolument éviter tout homicide» et se sentir au même moment motivé à tuer un être humain ?

Bien qu'à première vue la réponse négative à cette question semble assez intuitive et que l'amoraliste soit évacué assez rapidement par la conception de la moralité du sens commun, le premier chapitre du texte soulignera l'étonnante difficulté de prouver l'impossibilité d'un tel agent. Pour ce faire, les différentes versions de l'internalisme et les problèmes particuliers que pose l'internalisme aux versions principales de cette théorie seront définis. Pour la théorie internaliste générale, les conséquences de cette incapacité d'évacuer la possibilité de l'amoraliste sont très importantes et la menace du contre-exemple est grande étant donné le rôle de l'internalisme dans la solution de Smith au problème

moral fondamental. L'enjeu philosophique de la question est donc très important. Si la preuve de la possibilité de l'amoraliste était établie, il faudrait se demander, comme le souligne Brink, à quoi sert réellement la moralité si son influence sur la motivation et sur l'action n'est pas nécessaire.

Le deuxième chapitre du texte et les conclusions que nous proposerons ne permettrons pas, cependant, d'établir cette preuve. L'objectif de ce second chapitre est tout autre : à l'aide de l'approche différente qu'utilise John Deigh (1995) et à partir d'une définition plus psychologique de l'amoraliste, je proposerai un argument soutenant l'impossibilité de trancher le débat qui entoure la possibilité de l'amoralisme. Pour y arriver, je tenterai de mettre en évidence l'impasse inévitable auquel aboutit le débat entourant cette question si on s'en tient, pour la résoudre, à des arguments purement philosophiques.

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1. POUR ET CONTRE L'INTERNALISME	
<i>Introduction.....</i>	13
1.1. LA POSSIBILITE DE L'AMORALISTE.....	15
1.1.1. <i>Amoraliste et internalisme fort.....</i>	16
1.1.2. <i>Amoraliste et internalisme faible.....</i>	20
1.1.3. <i>Deux questions distinctes.....</i>	22
1.2. POUR ET CONTRE L'INTERNALISME.....	23
1.2.1. <i>La réponse de Hare.....</i>	24
1.2.2. <i>La réponse émotiviste exprimée par Thomson.....</i>	27
1.2.3. <i>La réponse de Smith et l'analogie avec les couleurs.....</i>	41
1.3. L'ARGUMENT DE L'AGENT VERTUEUX.....	46
1.3.1. <i>L'agent vertueux, une définition générale.....</i>	47
1.3.2. <i>L'agent vertueux dans l'argumentation de Smith.....</i>	48
1.3.3. <i>L'agent vertueux expliqué par Gerry Beaulieu.....</i>	53
Conclusion : le débat n'est pas tranché.....	58
CHAPITRE 2. L'AMORALISTE ET LE PSYCHOPATHE: L'APPROCHE DE DEIGH	
<i>Introduction.....</i>	61
2.1. LA QUESTION CONCEPTUELLE ET LA QUESTION PSYCHOLOGIQUE.....	63
2.1.1. <i>Un exemple d'argument conceptuel.....</i>	67
2.1.2. <i>L'impasse de l'approche conceptuelle.....</i>	70
2.2. QU'EST-CE QUE LE PSYCHOPATHE ?.....	72
2.2.1. <i>Quelques définitions générales.....</i>	72
2.2.2. <i>Le définition de John Deigh.....</i>	75
2.3. L'AMORALISTE FAIT-IL DES JUGEMENTS MORAUX VERITABLES ?	80
2.3.1. <i>Des jugements moraux de moindre maturité et le test d'universalisation de Kant.....</i>	84
2.3.2. <i>Le test d'universalisation : une opération cognitive pour laquelle l'internalisme serait vrai ?.....</i>	86
2.3.3. <i>La nécessité du sentiment d'empathie.....</i>	92
Conclusion : la philosophie ne peut résoudre le débat.....	100
CONCLUSION.....	105
SOURCES DOCUMENTAIRES	

Remerciements

Je remercie celle qui m'a soutenue, encouragée, inspirée et respectée pendant toute la période de la rédaction de ce mémoire. Christine, merci de m'avoir permis d'affronter ces nombreux moments où j'ai fait preuve d'un manque de motivation. Merci à mes parents et à Jean-François pour leur chaleur, leur sincérité et leur dévouement.

INTRODUCTION

Un problème moral fondamental

Est-ce que les jugements moraux que nous effectuons ont une influence nécessaire sur nos actions? Cette question paraît assez simple et sa réponse plutôt naturelle. Il semble évident que les jugements moraux aient une influence pratique, qu'ils se reflètent dans nos décisions et de manière plus générale dans nos vies. La conception actuelle de la psychologie humaine peut suggérer, de plus, que les jugements moraux reflètent les croyances que nous avons concernant la moralité. Il n'est pas clair pourtant que ce qu'on appelle des faits moraux, - auxquels nous aurions accès et qui guideraient nos actions - puissent exister véritablement.

En métaéthique, de telles propositions sont défendues et contestées par plusieurs auteurs depuis de nombreuses années, soulevant de grands problèmes philosophiques. Certains débats présentent des divergences et des désaccords si importants concernant ces questions qu'on peut avoir l'impression que les points de vue défendus sont irréconciliables.

Dans le texte *The Moral Problem*, Micheal Smith (1994) souligne l'importance de ces divergences d'opinion. Il rappelle, par exemple, que certains auteurs défendent l'existence des faits moraux en soutenant que ce sont des faits qui ne diffèrent d'aucune façon des faits étudiés scientifiquement (Railton, 1986; Jackson, 1992). D'autre part, des auteurs affirment que les faits moraux existent mais qu'ils ne sont pas de même nature que les autres, qu'ils sont au contraire *sui generis* (Moore, 1903; McDowell, 1979; Sturgeon, 1985; Brink, 1989). Des auteurs proposent aussi l'existence des faits moraux en soutenant leur participation à l'explication causale des événements (Railton, 1986; Sturgeon, 1985; Brink, 1989). À l'opposé de ce discours, certains auteurs nient complètement la possibilité de

la causalité des faits moraux dont ils nient tout à fait l'existence (Ayer, 1936; Hare, 1952; Mackie, 1977; Blackburn, 1984).

On peut considérer aussi qu'il existe une relation nécessaire entre la motivation et les jugements moraux (Hare, 1952; Nagel, 1970; Blackburn, 1984; McDowell, 1985). Par contre, cette idée est rejetée par plusieurs auteurs qui affirment que cette connexion est externe et contingente (Foot, 1972; Scanlon, 1982; Railton, 1986; Brink, 1986). Finalement, on peut lire que l'exigence des jugements moraux est une exigence de la raison (Kant, 1786; Nagel, 1970; Darwall, 1983; Korsgaard, 1986). Et on peut lire aussi qu'il n'est pas nécessairement irrationnel d'agir de façon immorale, que l'évaluation morale se fait sur une base très différente de l'évaluation rationnelle (Hume, 1888; Foot, 1972; Scanlon, 1982, Williams, 1985, Harman, 1975).

Ce ne sont là que quelques exemples des désaccords que provoquent les questions de métaéthique contemporaines. Smith remarque l'importance de ces désaccords en soulignant l'absence, dans les discours, de pensée dominante. Les débats sont riches et arrivent à des conclusions bien souvent opposées: «The scene is so diverse that we must wonder at the assumption that these theorists are all talking about the same thing» (Smith, 1994: 4). Toutes ces oppositions et ces continuel désaccords, en métaéthique contemporaine, peuvent être expliqués, selon Smith. Il écrit que tous les problèmes importants découlent d'un problème fondamental qu'il nomme le trilemme moral («The moral problem», 1994).

Selon Smith, les désaccords les plus importants entre les auteurs métaéthiciens contemporains découlent d'une contradiction apparente concernant la moralité: d'une part, les jugements moraux semblent référer à quelque chose de réel qui a des conséquences pratiques et observables dans

nos vies. D'autre part, la justification de l'existence des faits moraux à l'origine de ce type de jugements est difficile à établir. Ces deux idées semblent donc incompatibles. Si on s'en tient à l'explication empirique de la moralité, on exprime alors une position irréaliste au sujet des faits moraux: on nie complètement leur existence. Cette avenue de rapprochement n'est pas simple puisqu'il faut ensuite réconcilier cet irréalisme avec une position soutenant que les jugements moraux consistent en l'expression de croyances concernant les faits moraux. Si les faits moraux n'existent pas, comment peut-on soutenir cette position cognitiviste des jugements moraux et comment justifier les pratiques morales? De manière plus précise, Smith s'inspire de McNaughton (1988 :23) et résume le problème moral à la base de tous les problèmes philosophiques de métaéthique sous la forme de ces trois propositions, apparemment inconsistantes (1994: 12):

Le trilemme moral

1. Les jugements moraux de la forme «il est juste que je pose l'action x» expriment le jugement d'un agent concernant un fait objectif, un fait à propos de ce qu'il est juste pour l'agent de faire.
2. Si un agent juge qu'il est juste pour lui de faire l'action x, alors, toute chose étant égale par ailleurs, cet agent est motivé à faire l'action x.
3. Pour être motivé à accomplir une action particulière, un agent doit posséder le désir d'une fin et la croyance selon laquelle l'action constitue un moyen d'atteindre cette fin. Ce désir et cette croyance sont, dans les termes de Hume, deux entités distinctes.

L'inconsistance de ces propositions pourrait être défendue: la proposition 1 suggère que les jugements moraux qu'effectue un agent expriment ses croyances à propos de faits moraux. Ces croyances sont, par la proposition 2, reliées de façon nécessaire à la motivation de l'agent et, par 3, reliées nécessairement à un désir. Mais la proposition 3 soutient qu'une telle

relation entre les croyances morales et les désirs n'existe pas. Ensemble, les propositions 1, 2 et 3 proposent une connexion nécessaire entre les croyances morales et les désirs mais la proposition 3 nie la possibilité de cette relation en soutenant que de croire que certains faits moraux soient justes est une chose, avoir des désirs concernant les actions qu'on désire effectuer en est une autre. Malgré cette apparente inconsistance, Smith présente un argument cherchant à montrer comment on peut rendre les trois propositions du trilemme compatibles.

L'enjeu premier des auteurs métaéthiciens est de rendre compte des pratiques morales. Le problème est que les pratiques morales ont deux caractéristiques qui ont des implications théoriques différentes: l'objectivité apparente de leur source et la part de croyance qu'elle contient. L'objectivité apparente des jugements moraux suggère d'une part que les faits moraux existent et que les jugements moraux expriment des croyances concernant ces faits.

Endosser l'existence des faits moraux permet donc la justification des pratiques discursives mais laisse par ailleurs inexpliquée la relation supposée entre les jugements moraux et les actions pour lesquelles l'agent a de la motivation. Et si, au contraire, on suppose que les jugements moraux constituent l'expression de nos désirs et que c'est pour cette raison qu'on les considère comme étant reliés à nos motivations, alors il devient difficile d'en justifier l'objectivité et d'affirmer que l'argumentation morale porte sur des faits réels. Il paraît donc nécessaire de choisir entre l'objectivité des jugements moraux et leur rôle pratique dans nos vies et nos décisions.

Après avoir considéré le problème moral fondamental, Smith remarque que cette conclusion de devoir choisir entre l'aspect objectif de la moralité et son aspect pratique est hâtive et qu'elle peut être évitée. Bien que

mon propos ne consiste pas ici à exposer la solution de Smith, il est intéressant de brièvement considérer les traits principaux de son argument. Selon lui, il est possible de développer une théorie qui réconcilie les caractéristiques d'objectivité et de nécessité pratique des jugements moraux (qu'on peut difficilement évacuer de leur définition sans heurter la conception qu'en a le sens commun). Smith réitère donc les deux premières propositions du trilemme moral. Il précise cependant la troisième proposition en développant une distinction entre deux types de raisons: les raisons normatives et les raisons motivantes.

À partir de cette distinction, Smith peut conserver une théorie huméenne selon laquelle les croyances et les désirs sont des entités distinctes. Ce que Smith remet en doute toutefois dans la théorie huméenne traditionnelle, c'est de considérer que les désirs d'un agent puissent être critiqués du point de vue rationnel. Ce rôle de justification rationnelle (relatif à la proposition 1 du trilemme) n'est pas abandonné, dans la solution de Smith, mais il est attribué aux raisons normatives. Ces raisons sont celles qui justifient de façon rationnelle les actions que pose l'agent.

C'est à partir de cette distinction, principalement, que Smith envisage la réponse au problème moral fondamental. En particulier, c'est en développant une théorie huméenne de la motivation revisitée impliquant une conception des faits moraux comme étant des faits qui concernent des raisons morales que nous partageons tous. Cette argumentation qu'utilise Smith pour résoudre le problème fondamental s'inscrit dans le cadre d'une théorie métaéthique plus générale appelée l'internalisme moral.

Internalisme moral

Si une personne juge qu'une chose est moralement bonne, il est intuitif de croire que, nécessairement, ce jugement aura une conséquence quelconque sur son action. La théorie métaéthique internaliste prend appui sur cette considération. D'une manière générale, l'internalisme des jugements moraux propose une relation nécessaire entre la moralité et la motivation ou les raisons d'agir d'un agent. En fait, comme le montre bien Micheal Smith (1994), cette théorie métaéthique peut être soutenue sous différentes versions, tout dépendant de son objet d'étude en théorie de l'action. Smith précise: «(...) internalism is a vague label in the philosophical literature, used to refer to several quite different claims about the connection between moral facts or judgments on the one hand, and having reasons or being motivated on the other » (Smith, 1994:60).

Toutefois, la théorie métaéthique internaliste ne vise pas tous les types de jugements moraux. Par exemple, aucune version de l'internalisme ne porte sur les jugements moraux évaluatifs. L'influence d'un jugement évaluatif du genre «ce serait bien que le parti communiste gagne les élections» sur l'action de l'agent qui effectue ce jugement n'est pas discutée. Bien sûr, un agent pourrait être motivé à faire quelque chose pour aider le parti à se faire élire, après avoir pris conscience de l'importance pour la société d'être gouvernée par ce parti. Pourtant, seuls les jugements moraux normatifs qu'effectue l'agent à propos de sa propre action, «je dois voter pour le parti socialiste» par exemple, sont concernés par l'internalisme de la moralité.

Toutes les versions possibles de l'internalisme soutiennent un lien nécessaire entre les jugements moraux normatifs exprimés à la première personne (ex.: «je dois voter pour le parti socialiste») concernant des actions possibles ou des options de l'agent et la motivation (ou les raisons d'agir) de

l'agent qui effectue le jugement. Elles ne concernent jamais les jugements normatifs du type «mon voisin doit voter pour le parti socialiste» ou «j'aurais dû voter pour le parti socialiste».

À travers les différents jugements moraux qu'elle concerne, l'internalisme peut prendre différentes formes. Il est important de distinguer tout de suite les thèses internalistes entre elles. Cela permet d'abord de saisir ce que sont et ce qu'impliquent chacune des thèses. Cela permet, ensuite, de mieux voir de quelle façon les thèses peuvent être reliées entre elles pour constituer, chez Smith par exemple, une théorie unique de la motivation.

Le tableau de la page suivante montre que l'internalisme peut établir trois relations différentes, qui sont à la base de la classification en trois groupes.¹ Chacune de ces relations peut concerner les faits moraux (il est juste que) ou les jugements moraux (je juge qu'il est juste que), ce qui définit la classification entre les thèses 1 et 2 de chaque groupe. Finalement, je pense qu'il y a lieu d'ajouter à la classification de Smith et de Beaulieu les possibilités de propositions internalistes qui évoquent une relation contingente et qui correspondraient à des énoncés empiriques. La relation internaliste peut être énoncée comme une vérité conceptuelle ou empirique, d'où la distinction entre les propositions C (pour énoncé conceptuel) et E (pour énoncé empirique).

¹ Cette classification est tirée en partie de Smith, 1994, et de Gerry Beaulieu (dans un article à paraître).

D'abord, l'internalisme peut concerner la moralité et les raisons d'agir (MR):

MR1C: Il est conceptuellement vrai que s'il est juste qu'un agent fasse l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ ;

MR2C: Il est conceptuellement vrai que si un agent juge qu'il est juste de faire l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ ;

MR1E: C'est une vérité empirique que s'il est juste qu'un agent fasse l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ ;

MR2E: C'est une vérité empirique que si un agent juge qu'il est juste de faire l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ ;

Ensuite, une théorie internaliste peut s'appliquer à la motivation et aux raisons d'agir (RM) (platitude selon Smith):

RM1C: Il est conceptuellement vrai que si un agent est motivé à faire l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ .

RM2C: Il est conceptuellement vrai que si un agent juge qu'il est motivé à faire l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ .

RM1E: C'est une vérité empirique que si un agent est motivé à faire l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ ;

RM2E: C'est une vérité empirique que si un agent juge qu'il est motivé à faire l'action ϕ , il a une raison de faire ϕ .

L'internalisme peut se rapporter aussi à la moralité et à la motivation (MM):

MM1C: Il est conceptuellement vrai que s'il est juste qu'un agent fasse l'action ϕ , il est motivé à faire ϕ .

MM2C: Il est conceptuellement vrai que si un agent juge qu'il est juste qu'il fasse l'action ϕ , il est motivé à faire ϕ .

MM1E: C'est une vérité empirique que s'il est juste qu'un agent fasse l'action ϕ , il est motivé à faire ϕ ;

MM2E: C'est une vérité empirique que si un agent juge qu'il est juste qu'il fasse l'action ϕ , il est motivé à faire ϕ .

De manière générale, la thèse internaliste qui s'applique aux raisons d'agir d'un agent et à la moralité (MR) est appelée le rationalisme moral. Celle qui se rapporte à la moralité et à la motivation d'un agent (MM) est souvent appelée la thèse de la nécessité pratique de la moralité. Elle peut prendre des formes plus ou moins fortes qu'on appelle alors l'internalisme faible ou l'internalisme fort. L'autre thèse, qui concerne les raisons d'agir d'un agent et sa motivation (RM), est plus intuitive. Selon Smith, c'est

même une platitude de croire que lorsqu'un agent éprouve de la motivation à agir, il possède nécessairement une raison d'effectuer cette action. Il n'est pas nécessaire de présenter ces versions de façon détaillée ici puisque nous y reviendrons à quelques reprises dans le texte qui suit.

Grâce à ces trois versions différentes de l'internalisme, Smith propose une théorie unique de la moralité qui propose de résoudre le problème moral. Toutefois, cette conception internaliste des jugements moraux et de la moralité ne fait pas l'unanimité chez les spécialistes de métaéthique. En fait, des solutions très différentes peuvent être présentées au problème moral fondamental. Smith regroupe certaines de ces réponses en trois groupes principaux (chacun rejetant une ou l'autre des trois propositions du trilemme): les thèses expressivistes, les thèses externalistes et la théorie non-huméenne de la motivation. Le texte *The Moral Problem* de Smith consiste en une défense de son argument au détriment de trois réponses générales qui prennent appui sur ces théories métaéthiques contemporaines. Nous reprendrons dans le détail plus loin certains arguments marquants de ces trois théories. Déjà, il est facile de voir en quoi elles sont différentes de la solution que soutient Smith.

Une objection particulièrement intéressante

La position expressiviste, bien qu'elle soit compatible avec l'internalisme, diffère beaucoup de la réponse de Smith puisqu'elle implique le rejet de la proposition 1 du trilemme moral. Pour des auteurs expressivistes (Ayer: 1936, Blackburn: 1984, Gibbard: 1990, par exemple) il est impossible que les jugements moraux expriment une croyance concernant un fait objectif. Par ailleurs, la position externaliste affirme que la proposition 2 du trilemme constitue un problème. David Brink (1986) et Philippa Foot (1972), par exemple, considèrent qu'une relation nécessaire entre les jugements moraux et la motivation ne peut être soutenue. Finalement, la théorie non-huméenne de la motivation (Nagel: 1970, McDowell: 1978, Platts: 1979, 1981, entre autres) soutient que l'affirmation 3 du trilemme tirée de la psychologie morale de Hume est fautive. La solution du problème moral fondamental réside, selon la théorie non-huméenne, dans le rejet de la proposition 3.

Si toutes les réponses au trilemme qu'examine Smith dans *The Moral Problem* sont intéressantes, une, en particulier, mérite clairement d'être analysées plus sérieusement. En effet, il me semble que Smith n'a pas réussi à évacuer complètement ni de manière convaincante l'objection externaliste à la thèse qu'il soutient.

Dans le troisième chapitre de son ouvrage, Smith aborde deux arguments externalistes qui contredisent certaines thèses internalistes. De manière générale, l'externalisme est une théorie morale qui s'oppose à la conception internaliste de la moralité. Elle consiste donc à montrer, en particulier, que MM est faux ; que les jugements moraux sont insuffisants à l'explication de la motivation et qu'un lien nécessaire entre ce type de jugements et la motivation n'existe pas. Pour soutenir l'absence de lien nécessaire entre les jugements moraux et la motivation, David Brink a présenté, en 1986 dans l'article «Externalist Moral Realism», un exemple d'agent amoraliste dont les jugements moraux ne fournissent pas de motivation à agir. Dans *The Moral Problem*, Smith rejette le contre-exemple d'amoralisme de Brink.

De mon point de vue, Smith évacue un peu trop rapidement la possibilité de ce type d'agent qui mériterait notre questionnement : est-ce qu'un agent qui effectue des jugements moraux sans que jamais ces jugements ne lui donnent de motivation à agir est possible ?

Plan de travail

La discussion qui entoure la possibilité de l'agent amoraliste est très intéressante et ses conséquences sont grandes. Si on n'arrive pas à montrer l'impossibilité d'un tel cas, la solution de Smith au trilemme moral n'est-elle pas menacée ? Comme le souligne Brink, considérer le cas de l'amoraliste de manière sérieuse est plus complexe que de le défendre uniquement contre l'objection expressiviste et entraîne des problèmes importants pour la conception générale de la moralité : "The problem is that (...) (Smith) does not take the amoralist's challenge seriously enough. We can imagine someone who regards certain demands as moral demands – and not simply as conventional moral demands – and yet remains unmoved (...). If we are to take the amoralist challenge seriously, we must attempt to explain why the amoralist should care about morality" (Brink, 1986 : 30). Cette question est intéressante et sera au cœur de nos réflexions tout au long du texte.

Dans le texte qui suit, j'examinerai la question de l'internalisme moral, dont les conséquences prennent toute leur importance étant donné son rôle dans le trilemme moral de Smith. Je tenterai, en particulier, de reprendre les arguments les plus pertinents du débat entourant la question de la possibilité de l'amoralisme. Je résumerai pour ce faire l'identification précise du problème que pose le contre-exemple et les différentes versions de l'internalisme qu'il menace. Les réponses de R.M. Hare (1952), de Judith Jarvis Thomson (1996) et de Micheal Smith (1994) seront ensuite abordées et confrontées. Ensuite, puisque les arguments concernant l'amoralisme ne nous permettront pas de trancher le débat entre internalisme et externalisme, nous tenterons d'y arriver en abordant le cas de l'agent vertueux. Ce type d'agent se présente comme l'antagoniste de l'amoraliste puisqu'il est toujours motivé par ses jugements moraux. Malheureusement, nous verrons, grâce à un argument de Gerry Beaulieu (à paraître), que l'argument n'est pas décisif puisque la position externaliste permet de rendre compte de la motivation de l'agent vertueux de manière aussi convaincante que l'internalisme.

La première partie du texte se conclura donc sur une note d'indécision : que l'agent amoraliste soit possible et qu'il permette de trancher le débat entre internalisme et externalisme, aucun argument convaincant ne nous permettra, à ce stade, de le prouver. C'est en outre ce qu'on tentera d'atteindre dans le deuxième chapitre en utilisant l'approche différente que suggère John Deigh dans l'article «Empathy and Universalizability» (*Ethics*, 1995). Nous examinerons de façon beaucoup plus détaillée le cas de l'agent amoraliste, que les psychologues et les psychiatres étudient sous l'appellation de psychopathe. Nous verrons la définition qu'adopte John Deigh et nous montrerons, sur la base de son argumentation, pourquoi la philosophie n'est pas en mesure de résoudre la question de la possibilité de l'amoralisme. Je suis d'accord avec Deigh pour suggérer que jusqu'à ce que l'examen psychologique plus approfondi et plus précis du psychopathe ne sera pas effectué, aucune des positions internaliste et externaliste ne pourra être considérée comme étant l'explication par excellence de la motivation de façon convaincante et définitive.

Le texte qui suit n'a donc pas comme objectif de mettre en place un argument qui permette de rejeter l'objection amoraliste de façon définitive

pour défendre la solution de Smith ni de prouver la possibilité de l'amoralisme en défaveur de la position internaliste. Je tenterai plutôt de soutenir, sur la base d'un argument quelque peu différent des arguments plus marquants du débat classique internalisme/externalisme, que la métaéthique arrive nécessairement à une impasse dans ce débat. En particulier, je tenterai de montrer qu'il est impossible de prouver ou de rejeter définitivement la proposition selon laquelle l'amoraliste n'effectue pas de véritables jugements moraux si on s'en tient, pour y arriver, à des arguments purement philosophiques.

CHAPITRE 1

POUR ET CONTRE L'INTERNALISME

Introduction

Comme nous l'avons abordé dans l'introduction de ce texte, il existe plusieurs formes de théories internalistes. Par exemple, une des versions de l'internalisme s'applique à la relation qu'entretiennent les jugements moraux et la motivation. Puisque le fondement de la théorie est l'explication de cette relation, cette version internaliste consiste à dire qu'un agent qui juge juste pour lui d'accomplir x dans les conditions C sera motivé à faire x lorsque les conditions C se présenteront. Cette thèse est généralement considérée comme étant l'expression de l'internalisme fort. Une version cependant plus faible de l'internalisme peut également être défendue. Elle soutient qu'un agent qui juge juste d'accomplir x dans les conditions C ou bien sera motivé à x lorsque les conditions C se présenteront ou bien fera preuve d'irrationalité pratique.

Cette seconde vision des jugements moraux, l'internalisme faible, propose une étroite connexion entre les jugements moraux d'une personne et sa motivation d'accomplir l'action qu'elle juge juste. Cette conception n'est cependant pas la plus forte qu'on puisse soutenir puisqu'elle laisse ouverte la possibilité d'une faiblesse de la volonté ou, plus généralement, d'un manque de rationalité pratique. De son côté, la première, celle que nous appelons la thèse internaliste forte, soutient que chaque fois que les conditions C se présentent, l'agent sera motivé à accomplir l'action x qu'il juge juste d'accomplir lorsque les conditions C se présentent.

De manière générale, on peut dire que les thèses internalistes sont assez intuitives. Au premier abord, la question du rôle des jugements moraux semble assez simple: les jugements moraux guident nos actions et nous permettent de faire le choix de nos actions. Il n'y a qu'un pas à faire, de là, pour conclure à l'internalisme, qu'il soit faible ou fort. Pourtant, la question est très complexe et le rôle exacte des jugements moraux est loin d'être clair. Nous reconnaissons agir le plus souvent selon ce que nous dicte notre sens moral. Toutefois, nous rencontrons constamment dans notre

entourage des cas précis où bien qu'un agent juge juste d'accomplir une action, il manque de motivation lorsque les conditions appropriées se présentent. Ce genre de situation est un indice de la complexité de la question du rôle des jugements moraux.

Ce chapitre aborde la question de la nécessité des jugements moraux en examinant d'abord un contre-exemple: l'agent amoraliste dont les jugements moraux ne fournissent qu'occasionnellement des motivations correspondantes. Dans un premier temps, ce type d'agent amoraliste, proposé par David Brink (1986) et discuté entre autres par Judith Jarvis Thomson (1996), est expliqué en montrant de quelle façon l'exemple amoraliste constitue une menace pour deux versions particulières de l'internalisme. À partir de cet éclaircissement des questions que soulève l'agent imaginé par Brink, j'aborderai le débat plus en profondeur. La seconde section de ce chapitre présente certains arguments marquants du débat entre les défenseurs de la théorie internaliste et ceux de la théorie externaliste de manière générale (sans distinction des versions particulières). La question principale que je discuterai est celle de savoir si l'amoraliste est un contre-exemple pertinent à l'internalisme.

Nous verrons que la réponse à cette question est très ambiguë parce que les arguments ne sont pas conclusifs. En fait, les arguments présentés dans cette section nous poussent à conclure que l'amoraliste, s'il est possible, ne saurait être un contre-exemple déterminant dans le débat puisqu'on ne peut pas conclure que l'amoraliste effectue des jugements moraux véritables. Cette section constitue un point crucial du débat qui nous amène à adopter un angle nouveau.

Dans la troisième section, j'aborderai donc un argument très différent: celui de l'agent vertueux. Puisque le cas de l'amoraliste ne permet pas de faire avancer le débat, je discuterai de la proposition d'un autre contre-exemple susceptible de résoudre le problème. Il s'agit du cas de l'agent vertueux, l'antagoniste de l'amoraliste. Si l'agent dont les jugements moraux n'impliquent pas nécessairement de motivation ne permet pas de trancher entre deux théories des jugements moraux, le cas de l'agent

vertueux dont les motivations suivent toujours les jugements moraux y arrive peut-être.

Le cas de l'agent vertueux, d'abord proposé par Smith (1994), devait à l'origine suggérer l'idée selon laquelle l'internalisme est la seule théorie permettant d'expliquer le comportement d'un certain type d'agents ; en l'occurrence, les agents vertueux. Nous verrons pourtant que certains arguments, tels celui de Beaulieu (à paraître), nous permettent de fournir une explication externaliste plausible. En définitive, le chapitre se termine sur cette note d'indécision: le débat entre internalisme et externalisme sera plus clair mais, selon moi, il demeure irrésolu et insoluble. Cela est en tout cas vrai si on en reste aux arguments présentés.

1.1 LA POSSIBILITE DE L'AMORALISTE

Bien que nous pensons, intuitivement, toujours agir selon nos jugements moraux, des exemples qui remettent en question la nécessité de cette affirmation se présentent quelques fois autour de nous. Prenons l'exemple d'une personne que nous appellerons Isabelle. Supposons que cet agent juge moralement correct pour elle d'être ponctuelle tous les jours au travail. Bien qu'elle soit tout à fait convaincue qu'elle doit, chaque jour de travail, arriver au bureau à l'heure, il arrive certains matins où elle n'éprouve aucune motivation à le faire, de sorte qu'elle arrive en retard. Le point ici n'est pas de souligner le fait que certains matins elle ne réussisse pas physiquement à être à l'heure au bureau mais bien de montrer qu'il existe certains cas où malgré une forte conviction morale, une motivation correspondante n'est pas présente.

Cet exemple de la situation d'Isabelle ne constitue pas une objection à l'internalisme sous toutes ses formes. Il faut voir que l'internalisme ne se réfute pas d'un bloc. Évidemment, chaque version de l'internalisme nécessite un contre-exemple particulier. De façon hypothétique, pourtant, l'exemple d'Isabelle peut effectivement présenter un problème tant pour une conception d'internalisme fort que d'internalisme faible. Par rapport à l'internalisme fort, Isabelle constituerait un contre-exemple s'il est juste de

dire qu'elle a effectué un véritable jugement moral sans ressentir de motivation correspondante. Pour menacer l'internalisme faible, il faudrait non seulement montrer qu'Isabelle n'a pas de motivation correspondante mais qu'en plus, elle ne souffre pas d'irrationalité pratique.

En fait, le type de situation que vit Isabelle peut être considéré de plusieurs manières. Un défenseur de l'internalisme fort dirait, par exemple, qu'il ne pouvait s'agir d'un véritable jugement moral puisque, selon cette théorie, si Isabelle avait vraiment jugé juste d'être ponctuelle, sa motivation à l'être serait perceptible toutes les fois où elle a à se rendre au travail. Pourtant, même si l'idée selon laquelle la motivation suit nécessairement tout jugement moral semble intuitivement très forte, elle ne semble pas permettre de rendre compte de toutes les situations où un agent manque de motivation à faire ce que son jugement moral lui propose de faire, tous les cas où un agent fait preuve de faiblesse de la volonté. D'un autre côté, comme nous l'avons déjà mentionné, l'internalisme faible implique plutôt que l'agent soit nécessairement conduit à la motivation dictée par son jugement sauf dans les cas où il fait preuve d'irrationalité pratique. À ce niveau, la question devient donc celle de savoir si Isabelle est irrationnelle quand elle n'est pas motivée à arriver à l'heure. Pour discuter de la possibilité d'émettre un contre-exemple à certaines versions de l'internalisme, il est nécessaire d'aborder ces théories de façon indépendante.

1.1.1. Amoraliste et internalisme fort

Ce qui est à la base de l'internalisme fort, c'est l'idée selon laquelle il n'existe aucun agent (rationnel ou non), même seulement possible, qui ne soit jamais motivé à faire ce qu'il juge devoir faire. Ce qui est soutenu c'est que le concept particulier du jugement moral inclut en lui-même le concept de motivation. Nous avons vu, plus haut, que l'internalisme fort se résume par l'affirmation suivante¹:

¹ Pour simplifier et alléger le texte, nous utiliserons dans la suite du texte le sigle IF pour désigner internalisme fort et If pour internalisme faible.

IF: si un agent juge qu'il est moralement tenu de faire l'action x dans les conditions C, alors cet agent sera motivé à faire x lorsque les conditions C se présenteront (Smith, 1994: 61).

L'idée d'un agent dont les jugements moraux ne seraient pas accompagnés de la motivation correspondante est donc tout à fait impossible, selon l'internalisme fort, puisqu'il est du concept de jugement moral lui-même que la motivation soit présente. Pour les défenseurs de cette théorie, le jugement moral ne fait pas qu'accompagner de façon nécessaire la motivation : il *contient* en lui la motivation. Une situation où la motivation ne serait pas fournie par le jugement moral serait donc impossible.

Il faut voir ici que de croire que la réalité morale n'existe pas ne constitue qu'une des nombreuses formes de scepticisme qu'on peut rencontrer dans les écrits d'éthique. Il existe cependant d'autres formes de scepticisme (le scepticisme peut concerner la réalité morale, la vérité morale ou la possibilité de la connaissance morale) et le type de conception morale que développe David Brink (1986) fait partie de l'une de ces formes. On peut, en effet, présenter une théorie morale sceptique en acceptant l'existence des faits moraux mais en mettant en doute leur autorité rationnelle et leur pouvoir de motivation. Selon Brink, l'hypothèse d'un agent amoraliste est l'expression d'une telle forme de scepticisme moral. Il envisage la possibilité d'un type d'agent qui effectue certains jugements moraux qui lui sont connus (il est conscient de ce qu'il juge correct de faire pour lui-même et se voit sous l'obligation morale d'agir en ce sens) mais qui ne ressent jamais de motivation correspondante.

Si l'agent que postule Brink est possible, il mettrait clairement en péril la version internaliste qui nous intéresse ici. L'absence systématique de motivation correspondant aux jugements moraux de l'agent menace l'internalisme fort. Une telle situation contredit également la position internaliste faible si, sans éprouver de motivation correspondant à son jugement, l'agent ne souffre pas d'irrationalité pratique.

Pour mieux comprendre cette distinction, reprenons l'exemple d'Isabelle. Elle juge qu'elle doit être ponctuelle, ce jugement moral de

devoir respecter les autres en arrivant à l'heure où elle est attendue lui est connu et senti, mais ne lui fournit pas toujours la motivation d'être à l'heure. Dans certains cas, le jugement moral du type «je dois être à l'heure» ne semble avoir aucun impact sur ce qu'elle a envie de faire.

Si un tel agent amoraliste est envisageable, il est donc possible qu'il existe au moins un cas où les jugements moraux manquent à fournir une motivation et donc, à jouer un rôle sur l'action. Judith Jarvis Thomson, dans *Moral Objectivity* (1996), décrit quatre types d'amoralisme à l'aide d'exemples. Ces quatre agents sont tout à fait fidèles à la description de l'amoralisme que nous avons reprise. Ils effectuent tous les quatre des jugements moraux mais la motivation correspondante n'est jamais, dans leur cas, fournie directement par leur jugement. Dans certaines situations, ils veulent effectivement faire ce que leur jugement moral dicte de faire mais jamais cette motivation ne découle nécessairement du jugement moral.

Le premier type amoraliste qu'elle présente, Thomson l'appelle Very Chilly (Très Froid). Les seules préoccupations de cet agent, les seuls désirs qu'il a, concernent sa propre personne². Toutes les actions qu'il effectue sont donc motivées par ce seul but final de favoriser sa propre qualité de vie. Par exemple, Very Chilly peut très bien effectuer le jugement moral «je dois aider les personnes âgées en difficulté lorsque j'en rencontre une». Cependant, puisque ses seules envies sont celles de se faire plaisir à lui-même, et que c'est ce but final plutôt que ses jugements moraux qui lui procurent motivation, si Very Chilly est motivé à aider la vieille dame qu'il voit en difficulté dans la rue ce n'est pas causé par son jugement moral.

De son côté, Chilly (Froid) se soucie de lui-même mais aussi des personnes composant sa famille proche. Ainsi, son désir principal est de favoriser le bien-être de tous les membres de sa famille mais de personne en dehors de ce cercle. Bien qu'il juge «je dois être poli avec mes employés», Chilly n'est pas motivé en accord avec ce jugement puisque les actions qui le motivent sont uniquement celles qui font plaisir aux gens de sa famille.

²On peut dire que l'égoïsme psychologique, une thèse que l'on fait remonter à Hobbes dans le *Léviathan*, serait vrai de cet agent.

Warm (Chaud) le troisième caractère amoraliste proposé par Thomson, s'occupe des gens de sa famille proche et de quelques personnes supplémentaires qui constituent un groupe de personnes assez précis. Comme son but final ne concerne que l'intérêt de ces personnes, tout ce qui ne participe pas à l'amélioration de leur bien-être ne le motive pas nécessairement à agir.

Comme Very Warm (Très Chaud), qui s'occupe du bien-être de tout le monde, Warm agit parfois selon ce qu'il juge devoir faire. Cependant, lorsque cela se produit, les motivations des amoralistes ne découlent pas de leurs jugements moraux. Ils accomplissent ce geste non pas parce que leur motivation est fournie de manière nécessaire par leur jugement moral mais plutôt parce que ce geste contribue à leur objectif final. Ils sont motivés, dans certains cas, à faire l'action proposée par leur moralité mais la motivation vient de leur objectifs particulier (qui n'a rien à voir avec le jugement moral).

Si Thomson développe ces quatre types de personnalités, c'est d'abord et avant tout pour montrer qu'il ne faut pas penser que l'amoraliste se confond avec l'égoïste. L'amoraliste n'est pas nécessairement un malfaisant qui agit uniquement en vertu de ces jugements concernant son propre intérêt et, donc, qui agit à l'encontre de ses jugements moraux. En effet, il arrive qu'un amoraliste soit motivé à faire ce qu'il doit faire. Mais qu'il soit égoïste ou altruiste, ses motivations sont indépendantes de ses jugements moraux. La question que soulève Thomson avec ses quatre personnages est, fondamentalement, celle de savoir si un amoraliste est un agent possible ou non.

Les quatre agents que proposent Thomson jugent devoir faire x. Mais s'ils sont motivés à le faire, ce n'est pas du fait de ce jugement. Leur motivation découle du désir d'obtenir quelque chose d'autre. Pour tenter de répondre à la question de la possibilité des amoralistes décrits par Thomson, prenons l'exemple d'Isabelle. Si elle jugeait «je dois arriver à l'heure» et qu'elle était un agent amoraliste comme nous le décrivons, ou bien elle serait motivée à être à l'heure ou bien son jugement moral ne lui fournirait

aucune motivation. Dans ce deuxième cas, il est possible qu'Isabelle arrive tout de même tôt au travail mais cette action serait causée, en fait, par une tout autre motivation.

Imaginons qu'Isabelle ait envie d'une promotion et qu'elle croit qu'en étant toujours ponctuelle elle améliore ses chances d'y arriver. Elle arriverait donc au travail à l'heure dans l'optique d'une situation finale telle qu'une promotion. Expliqué de cette façon, il ne semble pas problématique de défendre la possibilité d'une personne dont les jugements moraux ne fournissent pas nécessairement de motivation. L'exemple d'Isabelle nous donne, pour le moins, une description plausible des caractéristiques des personnages de Thomson.

1.1.2. L'amoraliste et l'internalisme faible

Comme nous l'avons déjà souligné au début de ce chapitre, une version faible de l'internalisme concerne principalement le lien qu'entretiennent les jugements moraux et la motivation à l'action correspondante. De manière générale, on peut dire que cette thèse internaliste faible repose sur l'affirmation suivante:

If: si un agent juge qu'il est juste pour lui d'accomplir l'action x dans les conditions C, alors ou bien cet agent fera x lorsque les conditions C se présenteront, ou bien il agira en faisant preuve d'irrationalité pratique (Smith, 1994: 61).

Cette idée fondamentale repose sur la connexion conceptuelle qui lie les jugements moraux et la motivation correspondante. Pourtant, ce lien conceptuel n'est pas absolu comme c'est le cas de la thèse internaliste forte. Essentiellement, *If* suppose le même lien entre jugements moraux et motivation que *IF* (internalisme fort). La faiblesse de *If* par rapport à *IF* réside en l'exception qu'elle considère: les jugements moraux qu'un agent fournissent toujours une motivation correspondante sauf dans des cas de faiblesse de la volonté ou d'irrationalité pratique. Il est évidemment plus difficile de réfuter la thèse de l'internalisme faible à cause de cette possibilité de faiblesse de la volonté qu'elle laisse ouverte. Un contre-

exemple qui présenterait le cas d'un agent qui effectue des jugements moraux, qu'il en prenne conscience, qui ne ressente pourtant pas de motivation adéquate concernant cette action particulière ne serait pas adéquat pour réfuter la thèse de l'internalisme faible. Il faudrait montrer, en plus, que l'agent de cet exemple est rationnel bien que ne possédant pas une motivation imposée par son jugement moral.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, il n'est pas certain que Very Chilly et ses trois variantes ne fassent pas preuve, n'étant pas motivés par leurs jugements moraux, d'irrationalité pratique. C'est en fait ce que défendrait un externaliste. Un tenant de la thèse internaliste faible prétendrait au contraire, nous l'avons vu, que les jugements moraux ont une exigence pratique dans ce sens qu'ils conduisent toujours à l'action sauf dans les cas d'irrationalité.

L'intérêt de l'argumentation de Thomson réside en cette proposition de la possibilité d'agents amoralistes qui soient, au contraire, décrits comme étant des agents rationnels. Ils ont un but final qui leur fait envie (se faire plaisir, s'occuper de leur famille proche, de leur famille proche plus quelques personnes particulières ou de tout le monde) et les motivations qu'ils ont d'agir sont provoquées uniquement par ce but final. Il n'y a pas d'adéquation entre ce qu'ils veulent faire et ce qu'ils font effectivement. Par contre, et c'est en cela que ces exemples d'agents menacent la théorie de l'internalisme faible, les jugements moraux qu'ils effectuent n'ont aucune portée sur les actions qu'ils posent. Ce qu'il faut comprendre, particulièrement dans le cas de Warm et de Very Warm, c'est que lorsque ces personnages agissent de façon bienveillante ou gentiment, ce n'est pas parce qu'ils veulent faire ce qu'ils jugent devoir faire (par exemple, être poli uniquement parce qu'ils jugent qu'il faille être poli) mais uniquement pour récolter les fruits de ces actions (bien que Warm et Very Warm aient des motivations altruistes).

Pour utiliser une fois de plus l'exemple d'Isabelle, s'interroger sur la possibilité d'une telle personne par rapport à l'internalisme faible implique de se demander si elle ne souffrirait pas d'irrationalité pratique.

Isabelle juge moralement devoir être ponctuelle. Elle effectue un jugement moral consciemment et pourtant, sa motivation ne correspond pas à ce jugement. Peut-on conclure en son irrationalité pratique?

1.1.3. Deux questions distinctes

Il est facile de voir que les thèses internalistes orientent chacune le débat dans des directions différentes. Nous ne reprenons ici que deux des différentes versions de l'internalisme. Cependant, si chaque version de cette théorie générale était abordée, on pourrait dégager pour chacune le type de contre-exemple nécessaire pour la réfuter. Certains exemples, particulièrement intéressants, constituent une menace pour plusieurs versions internalistes. Par rapport à l'internalisme fort, on cherche à déterminer avec l'exemple de l'amoraliste, s'il est possible de juger devoir faire x et ne pas être motivé à le faire. Par contre, la thèse de l'internalisme faible questionne la rationalité de l'agent qui ne ressent pas la motivation correspondant à son jugement moral.

Le contre-exemple que cherche à établir Brink, tout comme Thomson avec les agents Chilly et ses trois frères, sont des cas intéressants à explorer. D'une part, nous avons souligné leur caractère plausible (la possibilité qu'ils soient vraisemblables). Avec l'exemple d'Isabelle, on peut en effet constater qu'il est possible, du moins à première vue, qu'une personne effectue des jugements moraux, qu'elle en soit consciente, mais que ces jugements ne donnent pas lieu à une motivation adéquate pour l'action. Nous avons déjà établi, par ailleurs, que la possibilité de la vraisemblance d'un personnage qui implique que l'internalisme fort soit réfuté n'implique pas pour autant la vraisemblance de l'exemple comme objection à l'internalisme faible. Dans ce cas-ci, qu'Isabelle ne soit pas motivée à agir par son jugement de devoir moralement arriver à l'heure mais plutôt par son désir de promotion pourrait constituer une menace à l'internalisme fort. Par ailleurs, une thèse internaliste faible ne nierait pas la possibilité d'un tel manque de motivation mais décrirait cette situation comme un cas d'irrationalité pratique.

La possibilité des agents amoralistes de Brink et de Thomson constitue toutefois, quelque soit la forme d'internalisme qui soit visée, une menace importante. Si l'agent amoraliste se révélait véritablement plausible, il faudrait en effet reconnaître la difficulté de déterminer l'impact réel des jugements moraux. Si l'amoralisme est possible, il est difficile de justifier toute thèse selon laquelle les jugements moraux ont une influence quelconque sur l'action. Les jugements moraux n'auraient donc aucun rôle pratique nécessaire.

1.2. POUR ET CONTRE L'INTERNALISME

Puisque l'agent amoraliste constitue une menace importante pour plusieurs formes de théories internalistes, comme nous l'avons montré dans la section précédente, nous considérerons, dans cette section, la façon dont les défenseurs de l'internalisme le conçoivent. Les arguments internalistes contre l'exemple amoraliste sont nombreux. Pour représenter globalement le débat que constitue cette question, j'aborderai ici les arguments les plus connus et les plus discutés. Dans un premier temps, je reprendrai la réponse de R.M. Hare. Par la suite, je présenterai la réfutation de l'argument de Hare en utilisant la réponse de Judith Jarvis Thomson qui montre que les thèses émotivistes, qui impliquent une vision internaliste des jugements moraux, conduisent à certains problèmes conceptuels insurmontables. Thomson argumente donc en faveur des thèses externalistes. Concluant que l'amoraliste est difficilement envisageable, elle souligne tout de même la possibilité d'un tel agent.

Finalement, la dernière partie de cette section contient une analogie proposée par Micheal Smith. Les jugements moraux y sont comparés à une catégorie de jugements non-moraux: les jugements de couleurs. L'analogie ne constitue pas réellement un argument en faveur de l'internalisme mais elle clarifie tout de même des éléments importants du débat. Malgré les distinctions posées entre les différentes versions de thèses internalistes et la particularité des objections qui les concernent, cette

section aborde la relation entre l'amoralisme et l'internalisme de façon générale et sans distinction entre les formes de théories. Les exemples de Brink et de Thomson, entre autres, représentent une menace pour l'internalisme dans son essence. Ils sont développés pour mettre en doute la relation de nécessité qu'entretiennent les jugements moraux et la motivation. En ce sens, il est pertinent de les considérer sous un angle internaliste général et sans se limiter à une ou l'autre des théories qui endossent une relation nécessaire entre ces deux éléments.

1.2.1. La réponse de Hare

Les personnages de Brink et de Thomson sont des contre-exemples intéressants à l'internalisme mais cette menace peut évidemment être compromise par la preuve convaincante de leur impossibilité. À première vue, on pourrait en effet être tenté de considérer le comportement amoraliste simplement comme un cas de faiblesse de la volonté ou d'acrasie (pour utiliser le terme plus ancien). C'est ainsi qu'une première critique internaliste peut se développer. J'aurai un comportement acratique si, après avoir jugé que «je ne dois pas voler autrui» et après avoir reconnu que je suis dans l'obligation morale de ne pas me laisser aller à dérober les objets de valeur de mes amis, je prenne tout de même la décision de voler.

D'autre part, un autre agent sera lui aussi acratique si, après avoir jugé devoir étudier très longtemps pour son examen, prenne la décision de se distraire et de laisser tomber l'étude. Dans ces deux cas, l'agent porte un jugement (qu'il soit prudentiel ou moral) et agit autrement. Après l'action, les deux situations conduisent à une certaine forme de remords ou, du moins, de conflit intérieur. L'agent se dira «pourquoi ai-je agi de la sorte? Je considère devoir étudier, je le juge sincèrement mais j'agis autrement. Je regrette de n'avoir pas suivi mon jugement premier et de n'avoir pas étudié.»

La question est donc de savoir ici s'il y a une différence entre l'amoralisme et l'acrasie. L'agent acratique se définit habituellement comme étant celui qui, bien qu'il juge devoir faire x, manque de volonté et agit contrairement aux prescriptions de ses jugements. L'acrasie dont il

souffre est un phénomène assez général qui ne concerne pas uniquement les actions basées sur les jugements moraux qu'il pose mais aussi toutes les actions engendrées par ses jugements pratiques (incluant les jugements de prudence). De l'avis de nombreux philosophes, l'agent acratique se définit également par le questionnement, l'inconfort qu'il ressent par rapport à son action et à la relation qu'elle entretient avec son jugement. C'est en tout cas ce que disent certains. Et c'est une conception qui rend compatible acrasie et internalisme.

Ainsi, la différence fondamentale qu'on comprendrait tout de suite entre un cas de faiblesse de la volonté et celui de l'amoraliste se définirait par le sentiment de conflit intérieur que ne ressentirait pas du tout l'amoraliste, d'une part, et, d'autre part, le caractère irrationnel d'une faiblesse de la volonté qui peut difficilement être attribué à l'amoralisme. D'abord, contrairement à l'acratique, l'amoraliste effectue certains jugements moraux et agit tout à fait indépendamment de ces jugements sans subir aucune pression de la part de ceux-ci et sans ressentir aucun tiraillement au moment de la décision ni sentiment de regret ou de mauvaise conscience après avoir accompli l'action.

Ensuite, nous avons déjà dit quelques mots quant au caractère rationnel de l'amoraliste. On peut en effet suggérer de distinguer l'acratique de l'amoraliste sur la base de l'irrationalité des décisions de l'acratique. Ce dernier effectue certains jugements moraux, désire faire ce qu'il doit faire mais agit cependant de façon contraire. De son côté, l'amoraliste ne tient tout simplement pas compte de ses jugements moraux lors de sa prise de décision, ces jugements ne lui procurent aucune motivation et il ne désire pas faire ce qu'il doit faire. En ce sens, l'amoraliste, s'il existe, ne fait preuve d'un manque de rationalité.

La réponse la plus partagée à l'hypothèse de l'amoraliste est probablement celle qui consiste à dire que l'amoraliste ne présente pas de véritable menace pour la théorie de la relation nécessaire entre moralité et motivations parce qu'il n'effectue pas de véritables jugements moraux. Bien que leurs arguments soient complètement différents, Micheal Smith et R.M.

Hare s'entendent sur ce point : pour constituer un contre-exemple aux versions fortes de l'internalisme, il faudrait trouver un cas d'agent qui effectue des jugements moraux mais qui n'est jamais motivé à agir par ces jugements. Selon Hare, l'amoraliste, ne peut représenter ce contre-exemple puisque ses jugements moraux ne sont pas véritables.

Dans le texte *The Languages of Morals* (1981), Hare développe une critique de ce genre contre l'hypothèse amoraliste. Sa réponse consiste à dire qu'en fait, l'amoraliste n'est pas possible et ne pourrait être concevable puisque qu'il n'effectue pas de véritables jugements moraux ; ce qui revient à dire que l'amoralisme au sens strict est impossible. L'amoraliste dont parlent Brink et Thomson ne juge pas véritablement les actions comme étant bonnes et mauvaises dans un sens fort mais simplement dans un sens entre guillemets où « bon » et « mauvais » réfèrent à la croyance populaire ou jugements moraux le plus souvent admis. Cette suggestion semble très prometteuse. Lorsque l'agent amoraliste de Brink ou de Thomson affirme qu'il pose un jugement moral en disant qu'accomplir x est juste pour lui dans les conditions C et qu'il ne se sent toutefois aucunement engagé à agir conformément à ses jugements, Hare répond que cet agent a plutôt simplement jugé qu'accomplir x est conforme à ce que la plupart des gens jugent juste d'accomplir lorsque les conditions C se présentent. « x-ing is in accordance with what other people judge to be right » (Hare, 1952: 163).

Si nous reprenons l'exemple d'Isabelle, Hare dirait que cet agent ne juge pas vraiment « il est bien d'être ponctuel ». Isabelle considère seulement un jugement populaire concernant la ponctualité et conclut « il est "bien" d'être ponctuelle » et, de cette constatation, juge qu'elle « doit » être ponctuelle. Ce que juge Isabelle, c'est que la plupart des gens jugent qu'il est bien d'être ponctuel. On peut donc accepter l'exemple d'Isabelle et le fait qu'elle ne soit pas motivée par son jugement sans pour autant devoir rejeter l'internalisme, en ce sens, puisque l'agent a jugé qu'il était « bien » de faire x et non pas bien au sens fort. Si Isabelle avait vraiment jugé qu'elle devait faire x, elle aurait été motivée à le faire, selon Hare.

Hare souligne donc que si l'agent amoraliste ne ressent pas de motivation particulière d'agir selon les prescriptions de ses jugements, ce n'est pas une preuve que l'internalisme est faux, c'est simplement parce qu'il n'a pas véritablement effectué de jugements moraux. L'objection amoraliste n'en est pas une, au fond, puisque la nécessité de motivation des jugements moraux ne concerne pas le cas des jugements sociaux qui seraient en conflit avec les choix d'un individu en particulier mais uniquement le cas des jugements moraux que porte un agent sur ces propres actions (nous l'avons souligné dans l'introduction).

1.2.2. La réponse émotiviste exprimée par Thomson

La suggestion de Hare est, selon moi, très intéressante. Affirmer que le contre-exemple externaliste n'en est pas un clarifie davantage la thèse internaliste. La nécessité pratique des jugements moraux devient, avec cet argument, plus difficile encore à mettre en doute. À première vue, présenter un cas où un agent effectue un jugement moral dont il ne retire aucune motivation semble suffisant. Une thèse qui affirme qu'un jugement moral fournit toujours, par définition donc, une motivation, on pense à première vue la réfuter en montrant un cas où un jugement ne parvient pas à motiver.

Cependant, l'argument de Hare oriente le débat dans une direction un peu différente. Hare soutient que les jugements moraux motivent toujours. Ne doutant pas de la conclusion, Hare nie une prémisse de l'argument. Si un jugement moral ne motive pas, c'est qu'il n'est pas véritable. Pour répondre à Hare et argumenter en faveur de l'externalisme, il devient nécessaire de s'interroger sur la nature des jugements moraux de l'amoraliste.

Judith Jarvis Thomson cherche à montrer que l'hypothèse de l'agent externaliste (qui effectue des jugements moraux réguliers) est concevable, bien qu'il soit très peu probable qu'elle soit vraie. Elle arrive à cette conclusion par un argument qui prend sa source dans l'analyse des postulats d'une théorie qui implique un lien nécessaire entre jugements moraux et les motivations correspondantes: l'émotivisme. Thomson

s'appuie d'abord sur les thèses qui ont, les premières, été inspirées de la théorie émotiviste. En particulier, les thèses concernant le sens moral défendues par Hume, qu'on peut considérer comme étant le père de l'émotivisme, servent son argument. Thomson utilise une version émotiviste (qui implique la nécessité de motivation des jugements moraux) pour montrer que l'émotivisme, s'il ne conduit pas à une impasse, est tout de même loin d'aller de soi. Puisque l'émotivisme implique une vision internaliste des jugements moraux, Thomson conclut que la menace externaliste est véritable, que l'agent amoraliste est concevable. Plutôt que d'en fournir une preuve, Thomson adopte la stratégie contraire: montrer qu'une théorie internaliste qui rejette l'exemple, telle l'émotiviste, est problématique. Pour mieux comprendre son argumentation, il est intéressant de reprendre ici les grandes lignes de l'émotivisme.

L'émotivisme est avant tout une théorie sémantique (voir, par exemple, Ayer, 1936). Le jugement moral «a est bien» est, selon les défenseurs de cette théorie, du même type que «hourra!» ou «wow!»; ces trois types de propositions ne sont pas des jugements dans le sens où nous l'entendons la plupart du temps. Les énoncés moraux n'expriment rien de plus que des émotions. Bref, ce que propose comme point de départ une théorie émotiviste est une révision de la conception commune des jugements moraux: plutôt que d'affirmer qu'une personne croit qu'il est bien de faire x, une telle théorie suggère que cette personne a une attitude favorable, une émotion agréable ou positive par rapport à x. On peut facilement faire un lien entre ce genre de conception et le scepticisme moral et supposer que l'émotivisme ait pu être inférée de considérations sceptiques. En effet, si on considère qu'il n'existe aucun fait moral, il devient impossible d'avoir un accès quelconque à de tels faits, de sorte qu'il pourra sembler naturel de nier que les jugements moraux soient cognitifs. L'émotivisme relève, en ce sens, du scepticisme moral: il n'y a pas de fait moral et ce que nous appelons jugements moraux ne sont rien d'autres que des attitudes subjectives, susceptibles de nous motiver. Pour un défenseur de l'émotivisme, le jugement moral consiste en une attitude non-cognitive et

motivante. Le tenant émotiviste juge inconcevable qu'il existe des états mentaux qui soient à la fois des représentations (des croyances, par exemple) et des désirs ; les jugements moraux ne peuvent avoir cette double nature.

On comprend aisément ce que cette théorie partage avec l'internalisme. Puisqu'il y a identité entre jugement et attitude motivante (ou, plutôt, puisqu'il n'existe rien d'autre que des motivations), le fait de dire que les jugements moraux conduisent nécessairement à la volonté d'agir n'est pas du tout problématique. Au contraire, l'émotivisme semble être une théorie encore plus forte que l'internalisme et c'est une des doctrines qui implique l'internalisme. En effet, si les jugements moraux ne sont rien d'autres que des émotions, des attitudes par rapport à une action, il est probablement vrai de dire que chaque fois que j'effectue un jugement moral, une motivation à agir en ce sens se présente.

Comme le dit Hume «la moralité a une influence sur les actions» (Hume, 1739: Livre III, section I). Plusieurs auteurs ont interprété cette phrase de Hume comme soulignant que les croyances morales ont une véritable force motivationnelle et qu'elles poussent les gens à agir. Toutefois, il est clair que cette affirmation ne mentionne nullement que toutes les propositions morales ont nécessairement le pouvoir de motivation. Par exemple, si je considère la proposition «Isabelle doit se lever tôt demain matin car elle a un examen», il est fort probable que je ne sois motivée à aucune action directement correspondante au fait qu'Isabelle doive se lever tôt. En fait, le seul jugement qui serait motivant (si l'internalisme est correct) est «je dois réveiller Isabelle tôt demain matin». Ce qu'il faudrait donc garder de l'affirmation de Hume c'est que les jugements moraux qui concernent la première personne (du singulier ou du pluriel) motivent l'agent qui effectue ce jugement à agir conformément. Par exemple,

si S juge que S doit faire x alors cette croyance motive S à faire x .

Ainsi formulée, l'affirmation de Hume selon laquelle «le sens moral excite les passions et engendre l'action» (1739: Livre III, section I) ne propose pas que tous les jugements moraux entraînent une motivation mais que les

jugements qui concernent directement le sujet qui se trouve dans la situation d'avoir une croyance particulière le motivent à agir. Cette idée conduit toutefois à une proposition assez forte : le fait que S juge que S doit faire x contient en soi son désir de faire ce qu'il doit faire.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, cette idée est tout à fait celle qui est à l'œuvre dans les théories internalistes. Pourtant, avant de faire des liens entre l'émotivisme et le débat internalisme et externalisme, voyons un peu sur quelles propositions repose cette théorie que discute Judith Jarvis Thomson. Voici comment cette dernière caractérise l'émotivisme:

E1 : Effectuer un jugement moral est possible mais cela ne peut consister qu'en la possession d'une attitude favorable ou défavorable. (Thomson, 1996: 112)

Comme Thomson le note, à partir de cette première affirmation, un tenant de l'hypothèse émotiviste jugera nécessaire d'endosser E2.

E2 : Le jugement qu'effectue S selon lequel «S doit faire x» motive en lui-même S à faire x.

Il est évident que cette affirmation soit l'équivalent parfait de la thèse internaliste forte puisqu'elle propose que le jugement moral inclut la motivation et qu'un agent est forcément motivé lorsqu'il pose un jugement moral du type «je dois x». On comprend aisément pourquoi un émotiviste est forcé de l'endosser. Supposons qu'on accepte E1 pour dire que le jugement moral se réduit à l'attitude favorable face à une action et qu'on respecte l'idée selon laquelle les faits moraux n'existent pas (les jugements moraux affirmatifs ne sont rien d'autre que des émotions en faveur d'une action). Ce faisant, il nous semblera très naturel de défendre E2, qui propose que la motivation est contenue dans le jugement moral.

Néanmoins, comme le souligne Thomson, on pourrait accepter E1 et nier E2. Ainsi, il serait possible de montrer que l'attitude favorable que possède S concernant x peut le motiver mais peut aussi y manquer. Dès lors, dans le cas où cette attitude positive motive S à faire x, il est important de remarquer que ce n'est jamais en elle-même. Ce type de réponse est probablement celui que tiendrait un externaliste. Ainsi, si la disposition A

motive S à faire x, ce n'est qu'étant donné tout un ensemble de désirs que possède S, dont celui de faire ce qu'il doit faire. Selon cette idée, le désir de faire ce qu'il doit faire n'est pas inclus dans le jugement de ce qu'il doit faire (ou dans l'attitude positive) mais peut, dans certains cas, l'accompagner et c'est uniquement dans ce cas que A motive S à x .

La position externaliste amène donc un point intéressant ici, celui de montrer que E2 n'est pas impliqué nécessairement par E1 même si on suppose que les jugements moraux soient liés à des attitudes positives subjectives. Comme le souligne Thomson, pour soutenir que le concept de jugement moral implique directement la motivation, l'émotivisme doit absolument soutenir que

E3 : la croyance de S de devoir faire x contient en elle-même le désir de S de faire ce qu'il doit faire (Thomson, 1996: 114).

Comme le montre Thomson dans *Moral Objectivity*, une des objections classiques à E3, et donc, par le fait même, à l'internalisme fort, souligne le fait que certaines personnes jugent devoir faire une action et qu'ils n'actualisent pas cette action. Il s'agit là d'un fait qui ne contredit pas E3. Cette réponse n'est pas une objection très forte contre l'émotivisme et, par le fait même, contre l'internalisme puisque E3 ne propose pas que l'agent qui croit devoir faire x *fait* effectivement x. Ce qu'elle suggère, en revanche, c'est que les agents désirent faire x lorsqu'ils jugent devoir faire x. Mais il n'est pas exclu par cette affirmation que ces agents désireraient plus intensément faire y. En fait, la lecture de E3 devrait suggérer que les agents désirent faire ce qu'ils doivent faire (puisque ce désir est inclus dans leur jugement) sans nier la possibilité que cette motivation ne soit pas la plus forte. Thomson le souligne: «It (E3) says only that people who believe they ought to do a thing want to do what they ought to do. Which is compatible with their wanting more strongly to do something else instead. Accepting E3 requires accepting only that the believer in a measure wants to do what he ought to do, not that he overwhelmingly, or even very much, wants to do what he ought to do.» (Thomson, 1996: 117)

Si on accepte E3, on pourrait dire par exemple que Isabelle juge se trouver dans l'obligation morale d'être polie avec son patron, par le fait même qu'elle ait le désir de rester polie avec son patron mais qu'elle ait, au même moment, le désir encore plus fort d'arriver en retard (si on était d'accord pour dire qu'être en retard est impoli). Isabelle pourrait donc avoir le désir d'être polie mais au même moment avoir celui encore plus intense de ne pas l'être et d'arriver en retard et effectivement faire l'action elle-même d'arriver en retard. Thomson soutient que E3 n'exclut pas ce genre d'exemple.

Ce que E3 ne propose pas non plus, selon Thomson, c'est qu'en jugeant devoir faire x , S a le désir de faire x . En fait, le jugement de S contient plutôt le désir de faire ce qu'il doit faire. Cette petite différence en est une importante pour montrer qu'on ne pourrait pas objecter à E3 le fait qu'elle implique qu'on ait un jugement et un désir indépendant de ce jugement. Ce que propose E3 c'est que mon jugement de devoir aider toute personne pauvre inclut systématiquement mon désir de faire ce que je dois faire. Il serait donc erroné d'objecter à E3 un contre-exemple tel que le fait que je sache que je dois aider les pauvres et qu'au même moment je n'aie aucune envie d'aider les pauvres qui m'entourent dans la rue.

Bref, si on veut attaquer la conception émotiviste, on devra se tourner vers une façon de montrer la possibilité d'un cas où une personne aurait un jugement moral véritable mais, au même moment, aucune envie de faire ce qu'elle doit faire. Si on accepte E3, il semble que si Isabelle juge devoir être polie avec sa mère, par exemple, il est impossible qu'au même instant elle dise n'avoir aucune envie de faire ce qu'elle doit faire puisque ce désir est contenu dans le jugement. Mais on peut protéger E3 contre cette objection. Bien qu'Isabelle n'ait apparemment aucune envie de faire ce qu'elle doit faire, on peut constater qu'en faisant une action alternative qui lui faisait envie, elle éprouve un sentiment de culpabilité ou, du moins, d'inconfort ou de mécontentement d'avoir eu envie de faire cette action plutôt que celle qu'elle jugeait devoir faire. Ainsi, dans le cas où une personne aurait de l'envie pour une action autre que celle qu'elle devrait

faire à l'instant où elle pose un jugement moral, ce désir serait toujours accompagné d'un malaise. C'est ce sentiment qui vient en aide aux tenants de E3 puisqu'il prouve que le désir d'Isabelle de faire ce qu'elle doit faire, bien que de moindre intensité, était tout de même présent (malgré sa propre impression d'avoir aucune motivation pour cette action).

Une autre façon de soutenir E3 consiste en un questionnement de la première partie de l'affirmation: S juge qu'il doit faire x. En effet, si on soutient qu'un jugement s'accompagne toujours d'un désir de faire ce qu'il faut faire et qu'en contre-exemple on nous présente le cas d'Isabelle qui n'a pas ce désir, une réponse possible consiste à montrer qu'en réalité elle n'effectue pas *vraiment*, dans ce cas, le jugement moral qu'elle devrait faire x. On montrerait donc ainsi que le contre-exemple n'en est pas un puisqu'il ne prouverait pas un cas où l'antécédent d'une proposition serait vrai alors que le conséquent serait faux. On revient donc, encore une fois, à la question de la possibilité de l'amoralisme.

On peut se questionner au sujet de ce que serait en fait cette pensée si ce n'est pas vraiment un jugement de devoir faire x. Une option d'interprétation s'offre peut-être aux défenseurs de E3 (pour sauver leur théorie de la menace du contre-exemple). En s'inspirant de Hare, on pourrait dire qu'il s'agit en fait d'une croyance morale qui ne serait pas intériorisée par Isabelle mais plutôt par son entourage. Cette croyance renfermerait ce que les gens qu'Isabelle connaît croient qu'elle doive faire. Ainsi décrite, il s'agit là d'un jugement, certes, mais entre guillemets (comme le soutient Hare) puisqu'il n'est pas véritablement construit du jugement personnel de l'agent. On ne pourrait pas défendre que c'est un jugement moral, mais plutôt que c'est une croyance sociale. L'important ici est de voir que pour sauver E3 et plusieurs autres thèses émotivistes de la critique, il est primordial de conserver l'élément de jugement moral et c'est tout à fait ce que cette alternative permet de réaliser. En effet, on ne soutient pas qu'il est faux qu'Isabelle juge devoir se lever tôt. Au contraire, le jugement est véridique mais il s'agit d'un jugement entre guillemets, qui n'est donc pas moral.

Comme nous l'avons déjà noté, cette avenue est intéressante mais il est important de revenir à ce qui est à l'œuvre derrière E3. Elle soutient que chaque fois que S effectue le jugement de devoir faire x, ce jugement contient la motivation de S de faire ce qu'il doit faire. Cette idée implique une thèse assez forte. Si on la retourne et on l'explique à l'envers, elle signifie qu'il est impossible qu'une personne qui effectue un jugement moral ne veuille pas faire ce qu'elle doit faire. Comme le montre Thomson, cette nouvelle formulation conduit à E4 :

E4 : si S juge devoir faire x, il est impossible qu'il ne veuille jamais faire ce qu'il doit faire (Thomson, 1996: 118).

Pour réfuter E4, ce qui serait un moyen de contredire E3, il faudrait donc montrer qu'une personne puisse faire des jugements moraux et qu'en même temps, elle ne soit jamais motivée à faire ce qu'il doit faire. En d'autres termes, il faudrait pouvoir montrer que ses jugements ne s'accompagnent jamais d'un tel désir. Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce contre-exemple serait un obstacle important pour les thèses internalistes en général puisqu'il propose un cas où les jugements moraux ne motivent pas l'agent à faire ce qu'il doit faire, qu'ils n'ont pas de conséquences sur l'action. Le contre-exemple qu'il faut trouver est donc celui de l'agent qui ne voudrait jamais faire ce qu'il doit faire. En imaginant une telle personne, on se questionne évidemment à savoir sur quelle base cette personne ferait les choix qui conduisent ses actions.

Cette question est d'autant plus importante qu'elle va à l'encontre du sens commun (on suppose normalement que les jugements moraux jouent un rôle important dans nos choix et dans nos actions). Une des réponses possibles à cette question est de dire que lorsqu'un tel agent juge devoir faire x, il n'a aucun désir de faire ce qu'il doit faire mais fait tout de même x dans le but d'atteindre une fin qui implique l'accomplissement de cette action.

Si nous reprenons l'exemple d'Isabelle, il faudrait, pour réfuter E3, pouvoir imaginer qu'Isabelle ait pour fin de faire beaucoup de sous. La fortune est donc ce qu'elle vise à long terme. Cette réalisation en nécessite

plusieurs autres: respecter les consignes de son patron en est un exemple. Ainsi, lorsque les conditions se présentent, Isabelle sait qu'elle doit respecter son patron. Non parce qu'elle juge se trouver sous l'obligation morale de le respecter mais bien parce qu'elle désire une fin que cette façon d'agir lui procurera dans l'avenir. Elle n'est donc pas motivée à faire ce genre d'actions pour elles-mêmes mais, de façon dérivée, pour obtenir autre chose. Isabelle juge effectivement devoir respecter les consignes de son patron et pourtant, au même moment, elle ne ressent aucune motivation à faire ce qu'elle doit faire. Malgré cette absence de motivation, elle accomplira les actions que son jugement moral lui prescrit. Des exemples de ce genre de situations sont nombreux. Il s'agit de cas où le désir de faire ce que l'on juge devoir faire dépend du désir que l'on a d'une fin.

Est-ce qu'Isabelle décrite comme accomplissant ce qu'elle doit faire en vue d'une fin tout autre est véritablement un contre-exemple à E3? Le problème qu'on rencontre ici, encore une fois, est celui de savoir si le concept de jugement moral dont traite E3 est le même que celui de l'exemple qu'on évoque. Si Isabelle ne veut jamais faire ce qu'elle juge devoir faire, il faut tout de même qu'elle soit en mesure de déterminer quelle est cette action qu'elle juge devoir faire bien qu'elle n'ait jamais eu de désir pour aucune action qu'elle devait faire. Si Isabelle n'a jamais et n'a jamais eu dans le passé le désir de faire ce qu'elle devait faire, on peut supposer qu'elle n'a pas de jugement quant à ce qu'elle devrait faire. Isabelle utilise peut-être les jugements de son entourage toutes les fois où elle dit juger devoir faire une action. Pour un internaliste qui endosse la définition du jugement moral qui inclut la motivation d'agir, le cas d'Isabelle ou de tout autre amoraliste pourrait s'expliquer par le fait que si cet agent n'est jamais motivé par ses jugements moraux c'est parce qu'il n'effectue jamais de tels jugements. Ainsi, on propose l'idée selon laquelle pour être capable de déterminer ce que l'on doit faire, il faut parfois (ou du moins une fois dans sa vie) désirer faire ce que l'on doit faire.

Cependant, pour que le contre-exemple soit convainquant, il faut d'abord le rendre cohérent. Pour Isabelle, bien qu'elle n'ait que des

jugements entre guillemets sur ce qu'elle doit faire, il est tout de même naturel et non pas contradictoire de supposer qu'elle soit capable de faire la différence entre ce qu'elle-même juge bien d'accomplir et ce que son entourage en pense. Elle doit donc être en mesure de reconnaître ce qui représente sa propre croyance de la croyance entre guillemets ou du moins différencier les deux concepts. Le point ici est de montrer que si on lui expliquait la différence entre jugements moraux et jugements sociaux, bien qu'elle n'en ait jamais effectués, Isabelle pourrait concevoir la différence entre le jugement moral et celui entre guillemets. Sur le plan théorique, Isabelle est tout à fait en mesure de se représenter mentalement la différence entre ces deux types de jugements et c'est tout ce qui compte ici.

L'enjeu pour celui qui veut défendre E3 est de montrer que le contre-exemple d'Isabelle n'en est pas un puisqu'il ne s'agit pas dans son cas de jugements moraux (elle n'a jamais voulu faire ce qu'elle jugeait devoir faire) mais de jugements entre guillemets et qu'Isabelle ne peut les mettre en question (puisque'il s'agit véritablement de «jugements»). Mais est-ce vraiment impossible pour Isabelle de constater qu'il y a une différence entre ce qu'elle croit profondément devoir faire et ce que son entourage juge qu'elle doit faire et d'analyser ce deuxième jugement en se demandant si son entourage a un jugement moral justifié ou non quant à ce qu'elle devrait faire? Il est sans doute vrai de dire que parfois, elle croit faire un vrai jugement moral alors qu'il s'agit seulement d'un jugement entre guillemets. Mais, encore une fois, le point important pour Thomson est de dire qu'Isabelle sera capable de faire une différence conceptuelle entre son jugement moral et celui des autres.

Cette différenciation paraît effectivement possible à réaliser pour un agent tel que l'amoraliste, mais les défenseurs de E3 doivent montrer qu'une telle analyse de sa part est impossible. Cependant, le saut semble facile à faire. Une fois qu'on admet qu'Isabelle est en mesure de faire une distinction entre jugements entre guillemets et jugements moraux et qu'elle est consciente du fait qu'elle n'a jamais véritablement effectué de ces derniers, il n'est pas problématique de supposer qu'elle sera en mesure

d'analyser ses jugements pour qu'ils deviennent des jugements moraux. Supposons qu'Isabelle juge qu'il est «bien» de faire x, ce jugement étant celui que les autres effectuent, et qu'elle prend conscience que la plupart du temps ses jugements sont entre guillemets. Il n'est pas difficile, alors, de supposer qu'elle sera capable d'analyser son «jugement» en se demandant s'il est moralement justifié pour elle ou non. En se prêtant à cette réflexion, Isabelle s'approprierait le jugement qui deviendrait, au terme de son analyse, un jugement moral.

Par exemple, supposons qu'Isabelle juge que d'être polie est «bien» en croyant que ce jugement est son propre jugement moral. Supposons également que je lui explique la différence entre jugements moraux et jugements sociaux et que je lui apprenne que, jusqu'à maintenant, elle n'a fait que des jugements entre guillemets. Si Isabelle est capable de comprendre la distinction entre ces deux types de jugements et qu'elle regarde tous ses jugements comme des jugements sociaux, il est probable qu'elle sera en mesure d'évaluer la justification de ces jugements. Elle se dira : «devoir être polie est une conduite préconisée par les autres que je me suis appropriée comme jugement personnel. Si je regarde cette proposition de manière objective, suis-je prête à dire que ce jugement est justifiable ? Est-ce que devoir être polie est une conduite que je juge moralement nécessaire ?» En faisant cet exercice, bien qu'Isabelle conclut toujours dans le même sens que ses jugements sociaux (donc sans pouvoir se détacher des jugements de son entourage) Isabelle s'approprie ce jugement qui devient un véritable jugement moral.

L'objection des défenseurs de E3 à ce stade du débat consiste à dire que puisque les «jugements» d'Isabelle ne la motivent jamais à agir, le concept de devoir faire une action est tout à fait vide de sens pour elle puisqu'il est complètement détaché de la pratique. Pourtant, telle que nous l'avons décrite, Isabelle semble avoir une bonne idée de ce qu'elle doit faire : elle associe à ce concept des actions particulières. Cependant, il ne s'agit jamais de jugement de devoir faire une action pour elle-même qui exerce sur elle un désir ou une motivation. Le fait qu'Isabelle puisse juger

que pour respecter son patron elle doit être à l'heure est un exemple de cas où Isabelle semble très bien comprendre ce que «devoir» signifie pour elle. Évidemment, c'est un cas où ce qui est en cause est une obligation conditionnelle (correspondant à un impératif hypothétique) mais il n'est pas farfelu de supposer qu'il pourrait en être de même pour les jugements moraux. Une telle personne est certes difficile à imaginer mais d'un point de vue théorique, il ne semble pas impossible de supposer qu'Isabelle puisse croire devoir nécessairement respecter les personnes plus vieilles qu'elle mais que, par ailleurs, elle n'ait aucune envie de faire ce qu'elle doit faire (ne pas contredire son patron même quand il a tort, rester polie avec sa mère, etc.). Thomson conclut en ces termes: «(...) It remains the case that my four characters are, if not impossible, very unlikely. They are mentally divided in a curious way. By hypothesis, each has a full-fledged body of beliefs about what he ought to do; but by hypothesis also, in the case of each, his beliefs are sealed off from, or float free of, everything else in his life that bears on the choices he makes» (Thomson, 1996: 123).

Ainsi, l'amoraliste apparaît comme un agent qui, contrairement à la grande majorité des gens, ne serait jamais influencé par ses jugements moraux dans son choix d'action à poser. Ces jugements seraient, comme nous l'avons montré, épiphénoménaux, dans le sens où ils n'ont pas d'impact causal. Contrairement à la plupart des gens, qui effectuent des jugements moraux qui ne sont pas tels, tous les jugements moraux qu'effectue l'amoraliste sont épiphénoménaux. Aucun autre type d'agent ne présente cette caractéristique si difficile à concevoir. Pour la plupart d'entre nous, nos jugements moraux ne sont pas sans effet, sans impact sur les actions. Cet agent nous semblerait donc, à première vue, impossible justement à cause de ce caractère épiphénoménal. Cependant, comme le souligne toujours Thomson, montrer que nos jugements moraux ne sont pas épiphénoménaux ne nécessite nullement la démonstration du fait que ces jugements impliquent ou contiennent en eux-mêmes la motivation d'agir: «Making out that that our moral beliefs are non-epiphenomenal does not

require making out that our believing we ought to do a thing contains our having want (...)» (Thomson, 1996: 123).

Ainsi, montrer que nous jugeons devoir faire x et qu'au même instant nous voulons faire x et nous voulons faire ce que nous devons faire n'implique pas le fait que nos jugements contiennent notre motivation d'agir. Au contraire, c'est précisément le fait que cette motivation que nous éprouvons soit indépendante de notre jugement moral qui donne à nos jugements moraux ce caractère non épiphénoménal. Si les jugements moraux contenaient en eux la motivation, celle-ci ne serait donc pas un effet des jugements mais un élément de sa composition. Pour que les jugements moraux soient non épiphénoménaux (qu'ils causent un effet sur l'action) ils ne doivent pas être eux-mêmes la motivation mais doivent en être indépendants.

Avant de poursuivre avec les obstacles supplémentaires que les tenants d'une thèse externaliste rencontreraient en soutenant qu'une personne telle qu'Isabelle est possible, il est important de revenir sur ce que nous avons mentionné quant à la position émotiviste. D'abord, il faut voir que ce que nous avons montré ici, l'exemple d'Isabelle (l'amoraliste proposé par Brink ou la famille de Chilly et de ses frères pour Thomson) comme contre-exemple à la proposition E3 réduit la possibilité d'argumenter en faveur de la thèse non-cognitivistique selon laquelle les jugements moraux n'ont pas de fonction cognitive, qu'ils ne sont rien d'autre que des motivations à agir. Si nous concluons dans le sens de Thomson pour soutenir que l'amoraliste est possible, bien que très peu probable, l'internalisme fort serait touché par ce contre-exemple puisqu'il soutient que les jugements moraux contiennent la motivation d'agir. Résumons le parcours que nous avons emprunté en reprenant les trois affirmations qui nous ont servi à montrer les difficultés qu'entraînent une certaine lecture de thèses émotivistes.

L'affirmation commune sur laquelle la plupart des tenants de thèses émotivistes se basent est la suivante:

E1: Il existe en fait une chose telle qu'un jugement moral, mais le fait pour une personne de poser un jugement moral n'est en fait rien d'autre que d'avoir une attitude en accord ou désaccord par rapport à une action (attitude favorable ou défavorable).

À partir de cette affirmation, les défenseurs émotivistes acceptent:

E2: Le jugement moral qu'effectue S de devoir faire x en lui-même motive S à faire x.

Accepter E2 est toutefois problématique puisque nous avons montré qu'elle implique nécessairement

E3: Le jugement moral que pose S selon lequel S doit faire x contient en lui-même le désir de S de faire ce qu'il doit faire

Et que, pour défendre E3, il faut montrer

E4: Il est impossible qu'une personne effectuant des jugements moraux n'ait jamais le désir de faire ce qu'il doit faire.

Comme nous l'avons proposé, E4 (donc, par le fait même, E2 et E3) est vraie uniquement s'il est vrai de dire qu'il est impossible qu'un agent amoraliste soit concevable. En effet, cet agent sert de contre-exemple à E2, il faut donc rejeter E3 et E4 si on ne peut montrer qu'il est absolument impossible. Ainsi, la seule chose que puisse affirmer un défenseur de l'émotivisme, comme de l'internalisme d'ailleurs, serait qu'effectuer un jugement moral est équivalent au fait d'avoir une disposition favorable à l'égard d'une action (que cette disposition soit actualisée ou non).

Or, il est très différent de proposer une identité entre jugements moraux et motivations et une identité entre jugements moraux et attitudes favorables. Donc, pour ce qui est du caractère motivationnel des jugements moraux et de leur influence sur les actions que l'on pose, l'internalisme doit trouver un moyen d'éviter les conséquences de E2 et E3 avant de pouvoir affirmer qu'il y a un lien nécessaire entre ce qu'un agent juge devoir accomplir et ce pour quoi il a de la motivation. Mais dans le contexte actuel de notre discussion, les tenants d'une thèse internaliste telle que l'hypothèse émotiviste ne semblent pas être en mesure de réfuter l'hypothèse d'un agent amoraliste, un exemple de cas où aucun lien nécessaire entre jugements

moraux et motivations ne peut être soutenu. C'est ce que conclut Thomson en montrant que l'émotiviste est une théorie qui est loin d'aller de soi.

1.2.3. La réponse de Smith et l'analogie avec les couleurs

Nous avons déjà mentionné que, pour épargner les thèses internalistes d'un contre-exemple tel que celui de l'agent amoraliste, la réponse la plus courante consistait à dire que ce type d'agent, même s'il était possible, ne pourrait réfuter les thèses internalistes parce qu'il ne pose pas de véritables jugements moraux. En effet, même si l'amoraliste de Brink ou de Thomson était concevable, ce que réussit à montrer Thomson avec l'argument que nous avons repris dans les dernières lignes, il ne constitue pas vraiment un contre-exemple à la thèse qui soutient que les jugements moraux contiennent la motivation d'agir. Pour en être un, il faudrait que l'agent amoraliste présente un cas de personne qui effectue des jugements moraux mais qui ne ressent jamais de motivation à agir en accord avec ces jugements. Si les défenseurs de l'internalisme arrivaient à montrer que l'amoraliste ne pose pas de jugements moraux véritables, l'argument n'en serait pas un et la théorie internaliste ne serait plus menacée par ce contre-exemple.

Cette stratégie, nous l'avons vu, est celle qu'adopte Hare. Son argumentation vise à montrer qu'effectivement, l'amoraliste ne pose pas de jugements moraux. Il propose en alternative la thèse selon laquelle les jugements que poserait cet agent seraient des jugements sociaux, ou des jugements moraux mais effectués par l'entourage de l'agent. Bien que son argument repose sur une idée complètement différente, Michael Smith semble d'accord avec le point de vue de Hare, du moins pour affirmer avec lui que les amoralistes n'effectuent pas véritablement de jugements moraux.

Selon lui, les défenseurs de la nécessité du rôle pratique des jugements moraux procèdent de la bonne façon en soutenant le fait que les amoralistes ne posent pas de véritables jugements normatifs lorsqu'ils emploient les termes moraux. Toutefois, Smith ne va pas jusqu'à tenter de leur attribuer aucune autre forme de jugements, contrairement à ce que propose Hare. Il exprime son opposition à cette suggestion de Hare en ces

termes: «The point is not that amoralists really make judgments of some other kind: about what other people judge to be right and wrong, for example. The point is rather that the *very best* we can say about amoralists is that they try to make moral judgments but fail» (Smith, 1994: 68). Les deux auteurs seraient donc prêts à s'entendre pour dire que les amoralistes tentent véritablement d'effectuer des jugements moraux mais n'y arrivent pas.

Pour établir l'impossibilité pour un amoraliste de poser de tels jugements, il est pertinent de reprendre brièvement une analogie qui peut être construite avec le cas des jugements de couleurs. À ce stade du débat entre les défenseurs de la théorie de l'internalisme des jugements moraux et ceux de l'externalisme qui nient la nécessité d'un lien entre croyances, jugements et motivations, le problème est d'abord de déterminer si les amoralistes posent de véritables jugements moraux et, si oui, quelles en sont les conditions. Pour ce faire, on peut tenter d'établir un parallèle avec la question de savoir si certains agents posent de véritables jugements concernant les couleurs et sous quelles conditions il serait possible de l'affirmer. Michael Smith utilise lui-même cette analogie au troisième chapitre de *The Moral Problem* (1994).

Après avoir dressé les grandes lignes de l'analogie des jugements de couleurs, nous serons en mesure de constater sa pertinence au sein du débat concernant l'internalisme des jugements moraux. En fait, il n'est pas clair que la mise en parallèle des questions de jugements de couleurs permette réellement de trancher le débat. Pourtant, l'examen des grandes lignes de l'argumentation du problème de ce type de jugements permet de clarifier les thèses soutenues dans le cas des jugements moraux et de leur implication au niveau de la motivation.

L'analogie prend sa source dans un cas imaginé par Shoemaker. La situation est celle d'une personne aveugle de naissance qui semble avoir appris à utiliser les termes désignant les couleurs employés par ceux qui voient. Supposons qu'on ait fourni à cette personne aveugle une machine lui permettant de ressentir au toucher les propriétés de réflexion des surfaces

des objets. Le point important ici consiste à remarquer que cette personne utilise les mêmes vocables de couleurs en désignant les mêmes extensions que les voyants et, encore plus important, que cet emploi se base sur ce qui pourrait être les mêmes propriétés que celles qui mènent les voyants à les employer. La question la plus importante est de savoir si elle a les mêmes concepts qu'une personne voyante. En fait, une thèse assez naturelle, bien qu'elle serait rejetée par Shoemaker, consiste à dire que pour apprendre le terme *rouge*, il faut être confronté à des objets rouges. Mais cette exigence n'est pas suffisante. L'agent qui apprend le terme rouge doit nécessairement avoir eu l'expérience visuelle d'objets rouges pour posséder le concept de rougeur.

Le parallèle entre cette situation et celle des amoralistes est flagrant et très utile pour comprendre pourquoi Smith ne cherche pas à attribuer une forme de jugements particuliers aux amoralistes. Dans le cas de la personne aveugle, il est évident pour Smith qu'elle est en mesure d'utiliser avec beaucoup de précision et de manière fiable les termes de couleurs, tout comme il accorde aux amoralistes la capacité d'utiliser les termes moraux adéquatement. En attribuant ce type de propriété à un objet, il est évident que la personne aveugle n'exprime pas les jugements de couleurs que poseraient les voyants s'ils étaient face à cet objet. En disant par exemple « cette pomme est rouge », la non voyante ne veut pas dire « cette pomme est jugée rouge par ceux qui voient » puisqu'elle associe elle-même le terme de couleur aux propriétés de l'objet qu'elle perçoit (non pas par la vue mais grâce à la machine).

Il est important de souligner ici que plusieurs théoriciens refuseraient d'affirmer que cette personne effectue de véritables jugements de couleurs. En fait, malgré sa facilité avec le langage des couleurs et bien qu'elle utilise les termes adéquatement, la personne non voyante semble incapable de procéder à de tels jugements tout simplement parce qu'elle ne possède pas tout à fait les concepts de couleurs. Encore une fois, le parallèle est facile à établir. Les amoralistes sont en mesure, selon les défenseurs de l'externalisme, d'effectuer des jugements normatifs qui ne les motivent pas.

Par contre, selon les tenants d'une thèse internaliste, ces agents sont en mesure d'utiliser le langage moral, ou du moins quelque chose de très proche (les mêmes sons, mais pas les termes, à supposer qu'on identifie un terme en fonction de sa signification), mais ne possèdent pas vraiment les concepts moraux qui leur permettraient de porter des jugements normatifs, d'où leur incapacité à porter ces jugements et, par le fait même, d'être motivés par ceux-ci.

Selon Smith, la personne aveugle qui dit «cette pomme est rouge» ne porte pas de jugements sur ce que les voyants jugeraient. Toutefois, son énoncé portant sur les couleurs n'a pas la même signification. Le terme *rouge* dans la bouche de la personne aveugle a la même extension que le terme ordinaire rouge, mais n'a pas la même signification parce que le concept n'est pas le même. Parallèlement, Hare soutient, nous l'avons vu, qu'un agent amoraliste juge qu'il est «juste» pour lui d'accomplir l'action x dans les conditions C et c'est ce qu'il peut faire de mieux dans son impossibilité à posséder les concepts nécessaires à ces jugements.

L'argument des défenseurs de l'internalisme nous place devant un problème très intéressant puisqu'il ne semble pas y avoir de solution évidente, du moins à première vue. Les défenseurs de l'internalisme fort nient la possibilité pour les amoralistes de procéder à des jugements moraux ; ce qui revient à nier la possibilité même des amoralistes. Pour le prétendre, ils se basent sur le fait que ces agents ne possèdent pas les concepts moraux nécessaires. La faculté de posséder des termes de couleurs, par exemple, repose selon Smith sur le fait que l'état psychologique exprimé par l'agent, par le jugement de couleur qu'il porte, semble impliquer l'expérience visuelle appropriée. «(...) a subject has mastery of colour terms (moral terms), and thus really makes colour judgements (moral judgements), only if, under certain conditions, being in the psychological state that we express when we make colour judgements (moral judgements) entails having an appropriate visual experience (motivation)» (Smith, 1994: 70).

Évidemment, ce n'est pas vrai de chaque jugement de couleur qu'il doit se baser sur une expérience de couleur. Dans le cas des amoralistes, un internaliste pourrait soutenir qu'il faudrait, pour posséder les termes moraux, que les jugements moraux qu'ils évoquent impliquent nécessairement la motivation relative à ces jugements. De l'avis de Smith, bien que cette thèse peut être défendue par plusieurs tenants de l'internalisme, elle ne constitue pas l'argument fondamental de la théorie internaliste. S'interrogeant sur la pertinence de l'analogie dans le débat, Smith serait d'accord pour dire qu'il est circulaire de prétendre que les amoralistes ne sont pas motivés par leurs jugements parce qu'ils ne possèdent pas de véritables jugements moraux, cela parce qu'ils ne possèdent pas les concepts moraux appropriés et que la raison nous poussant à croire qu'ils ne possèdent pas ces concepts soit leur manque de motivation par leurs jugements.

Cette remarque que nous apportons concernant l'apparente circularité de ce genre d'argument internaliste, Smith l'exprime également après avoir analysé plus en détails l'analogie. Le cas des jugements de couleurs n'apporte peut-être pas d'argument précis au débat concernant les jugements moraux. Il est donc important de noter que malgré le fait qu'il traite de cette analogie, Smith ne semble pas du tout croire qu'elle suffise à construire un argument faisant la preuve de l'incompétence de l'amoraliste en matière de jugements moraux. Il termine son analyse en concluant: «(...) those who accept the practicality requirement do not accept the account of what it is to have mastery of moral terms that makes this prejudicial interpretation of the amoralist's use of moral terms appropriate. What this suggests is that, in order to adjudicate the debate with Brink, what we really need is an independent reason for accepting one or the other account of mastery» (Smith, 1994: 70).

L'argument qui, selon lui, est davantage susceptible de faire la différence, nous le verrons dans la section suivante, se base sur le cas de la personne vertueuse. En fait, le problème est que, selon Smith, il n'y a pas de moyen de trancher la question de savoir si les jugements moraux et les concepts moraux sont comme les concepts de couleurs ou non. Il conclut

que l'analogie avec les concepts de couleurs n'est pas décisive. Évidemment, les défenseurs d'une théorie externaliste affirment, de leur côté, que le fait que certains individus aveugles de naissance soient capables d'utiliser les termes de couleurs et que cet emploi se base sur les mêmes propriétés des objets que celles qui fondent le jugement des voyants est un indice que ces agents possèdent les concepts. Avant d'aborder un autre argument du débat, il est important de rappeler, bien qu'on l'ait déjà mentionné, que la conception externaliste ne consiste pas à dire que les jugements moraux n'influencent jamais la motivation mais plutôt que cette implication n'est pas nécessaire. C'est un motif au même titre que plusieurs autres éléments de l'état psychologique de l'agent ; il n'y a pas de lien interne ou nécessaire entre jugements moraux et motivation mais il peut y avoir des relations contingentes dues à la présence d'un désir de faire ce qui est juste, par exemple.

1.3. L'ARGUMENT DE L'AGENT VERTUEUX

La section précédente nous amène à un constat: pour déterminer qu'un amoraliste n'accède pas aux concepts moraux, il est nécessaire pour les internalistes de trouver une raison indépendante. Par exemple, il est possible, et c'est ce que fait Micheal Smith, de présenter un argument en faveur de la thèse selon laquelle les conséquences pratiques des jugements moraux constituent une condition nécessaire à la possession des concepts déterminants dans le processus cognitifs de jugement moral. Il tente d'établir, par cet argument, que le point de vue des défenseurs de la thèse internaliste est préférable à celui de ceux qui admettent l'existence des amoralistes puisque la position de ces derniers n'est pas en mesure de rendre compte du cas des personnes vertueuses.

Cette section aborde en détails l'argument de l'agent vertueux. D'abord, il est important de tracer les grandes lignes de l'argument en définissant ce type d'agent et en fournissant quelques exemples. Ensuite, il sera intéressant de préciser en quoi l'argument permet de défendre l'internalisme. Pour ce faire, je reprendrai principalement les propos de

Micheal Smith, qui utilise lui-même l'argument de l'agent vertueux au chapitre 3 de *The Moral Problem*. Nous terminerons cette discussion d'une manière critique en utilisant la réponse externaliste de Gerry Beaulieu. Cette réponse nous aidera à conclure que l'argument n'est pas plus décisif que le cas de l'amoraliste puisqu'une explication externaliste arrive à expliquer le cas tout autant que celui d'un défenseur de l'internaliste.

1.3.1 *L'agent vertueux, une définition générale*

Il est possible pour tous de constater que les changements de motivations d'un agent sont souvent précédés d'un changement dans ses jugements moraux, du moins chez les personnes vertueuses, qu'on appelle aussi *bonnes*. Tant les défenseurs de thèses externalistes qu'internalistes peuvent constater que lorsque le jugement moral d'une personne vertueuse change, une nouvelle motivation s'ensuit. Pour illustrer ce fait, utilisons un exemple qui ne fait pas intervenir les jugements moraux, mais qui se transpose facilement à ce niveau. En supposant que je sois une bonne étudiante, il se peut que je juge juste d'étudier quelques heures avant un examen et que, parallèlement, je sois motivée, chaque fois que j'aie à passer un examen, à accomplir ce que commande ce jugement. Imaginons qu'une autre personne arrivait à me convaincre qu'il est beaucoup plus efficace de ne pas étudier le jour même d'une évaluation et que j'en vienne à trouver moi-même très énervant d'étudier juste avant un examen et qu'il est plus efficace d'étudier au plus tard la veille d'une épreuve. Admettons que je sois vertueuse (si on peut parler de vertu dans ce cas), alors ma motivation ne sera plus d'étudier jusqu'à la dernière minute mais elle suivra mon nouveau jugement concernant cette question.

Évidemment, cet exemple est intéressant bien qu'il ne concerne pas un jugement moral mais plutôt un jugement prudentiel. Les deux cas sont cependant semblables. Dans le cas du jugement prudentiel, l'exemple est aisément compris et accepté. Le point qu'amène l'argument au niveau du jugement moral est aussi évident. Supposons que je juge être sous l'obligation morale de vouvoyer toutes les personnes qui me sont

étrangères. Ce jugement, jusqu'à maintenant, m'a toujours fourni la motivation nécessaire et j'ai toujours, effectivement, vouvoyé les personnes que je ne connaissais pas (la première fois que je leur ai adressé la parole, par exemple).

Mon jugement moral de faire preuve de respect pour les étrangers en les vouvoyant (à supposer que le vouvoiement soit une marque de respect) me motive à agir en conséquence. Imaginons maintenant que quelqu'un me fasse prendre conscience qu'il est beaucoup plus acceptable de ne pas vouvoyer les hommes dans la trentaine, bien que je ne les connaisse pas du tout, puisqu'en général, le vouvoiement les insulte en les faisant sentir trop âgés (supposons que ce soit le cas). Si cette personne arrive véritablement à me convaincre qu'il est préférable de tutoyer ces personnes, mon jugement moral en sera changé et deviendra: je suis dans l'obligation morale de vouvoyer (au premier abord) les gens que je ne connais pas, à l'exception des hommes dans la trentaine. Si je suis une personne vertueuse, ce nouveau jugement provoquera une nouvelle motivation. La prochaine fois que quelqu'un me présentera un homme dans la trentaine, ma motivation ne sera plus celle de le vouvoyer par politesse mais elle sera cohérente avec mon nouveau jugement moral.

1.3.2. *L'agent vertueux dans l'argumentation de Michael Smith*

Ce que Smith soutient, c'est qu'en acceptant la thèse de l'internalisme des jugements moraux et de la motivation, en acceptant que *si S juge qu'il doit faire x dans les conditions C, S est motivé à faire x lorsque les conditions C se présentent*, on est en mesure de fournir une explication acceptable de ce genre de cas. Le changement subit des motivations de l'agent vertueux s'explique par le fait que les croyances morales engendrent elles-mêmes les motivations correspondantes.

Selon Smith, endosser l'internalisme est la meilleure façon, sinon la seule, d'expliquer cette situation. En particulier, puisque la version la plus faible de l'internalisme permet certains cas de faiblesse de la volonté (des cas où l'agent vertueux change son jugement mais où la motivation manque

à suivre par manque de volonté) cette explication est particulièrement convaincante. Selon l'explication de l'internalisme faible, lorsque je jugeais devoir vouvoyer les gens nouveaux que je rencontrais, si j'avais manqué de motivation à le faire dans un cas où je voyais quelqu'un pour la première fois, j'aurais alors fait preuve d'irrationalité pratique. Lorsque j'ai pris conscience de mon nouveau jugement, à noter que ce jugement est tout à fait incompatible avec le premier (on ne peut juger devoir vouvoyer tout le monde et juger au même instant devoir tutoyer certaines personnes), je suis motivée en conséquence sinon, encore une fois, je suis irrationnelle. Ainsi, on constate facilement que la thèse internaliste, et en particulier celle de l'internalisme faible, explique de façon convaincante ce phénomène de l'agent vertueux.

Tout comme la théorie internaliste la plus forte, l'explication internaliste faible conserve, et c'est primordial pour Smith, le fait que l'agent vertueux soit motivé à faire ce que ses jugements concluent juste de faire de façon non dérivée. En d'autres termes, ma motivation nouvelle n'est pas le fruit d'un désir portant sur une fin autre (telle celle de faire ce que je dois faire, quelle que soit l'action en question). Smith qualifie ce genre de désir dérivé de *de dicto*. En changeant ma motivation d'étudier le matin même d'un examen pour la motivation de faire ma dernière révision la veille, j'obtiens un intérêt non dérivé en faveur du fait de ne pas étudier à la dernière minute. C'est ce genre de désir que Smith appelle *de re*. Selon cette conception, si un agent juge qu'il est nécessaire d'accomplir x lorsque les conditions C se présentent, et qu'il ne souffre d'aucune forme de faiblesse de la volonté, alors cet agent sera motivé de manière non dérivée à accomplir x lorsque les conditions C se présenteront; où une motivation non dérivée est la motivation directement causée par un jugement.

Dans ce cas-ci, il s'agit effectivement d'une motivation non dérivée puisque je ne suis pas motivée à réviser pour la dernière fois la veille de l'examen parce que j'ai un désir indépendant de faire plaisir à mon ami qui m'a donné le conseil mais simplement parce que c'est la prescription de mon jugement concernant l'étude la plus efficace. Il en va de même pour le

jugement moral. Si je suis motivée à tutoyer les hommes de trente ans, ce n'est pas parce que je désire faire ce que je dois faire mais simplement parce que mon jugement moral selon lequel je dois les tutoyer me fournit la motivation de tutoyer ces personnes. Je juge qu'il est bien de les tutoyer et je suis motivée à le faire.

De l'autre côté, si on adopte le point de vue externaliste qui nie cette conséquence nécessaire des jugements moraux, on nie du même coup que les jugements moraux fournissent à eux seuls une motivation. Pour expliquer le cas de l'agent vertueux, on ne peut, selon ce point de vue, soutenir que le changement de jugement implique le changement de motivation de manière nécessaire. Il faut cependant que les tenants de l'externalisme soient en mesure d'expliquer ce changement qui semble nécessaire chez les agents vertueux pour éviter que l'argument conduise à conclure que l'internalisme est la seule thèse valable. Une des façons externalistes d'expliquer le comportement de l'agent vertueux est de présupposer un désir fondamental chez la personne vertueuse: celui de faire ce qu'il faut faire, ce qui est juste de faire.

L'agent vertueux, du point de vue externaliste, se présente donc comme étant un agent qui a le désir non dérivé de faire ce qu'il doit faire, il ne désire pas le faire pour obtenir quelque chose en retour ou pour atteindre un but final autre. Ainsi, si quelqu'un arrive à faire changer mon jugement, lorsque ma motivation de vouvoyer tout le monde change pour devenir celle de tutoyer certaines personnes, ce n'est plus un désir non dérivé mais plutôt un désir dérivé de mon désir final de faire ce que je dois faire. La conception externaliste soutient donc que l'agent vertueux ne souhaite pas vouvoyer les autres parce que c'est ce que lui indique son jugement moral mais parce qu'il a le désir de faire ce qu'il doit faire et que son jugement lui prescrit qu'il doit vouvoyer telle et telle personne.

Comme Brink l'explique, ce désir de faire ce que je dois faire dépend de certains traits psychologiques particuliers. « What about a virtuous person, for whom moral belief appears sufficient to motivate? This is only because virtuous people have certain well-developed psychological

profiles that are already structured by various cognitive and conative states. The virtuous has beliefs about what justice, rights, etc. requires of agents and has long-standing aims to be just etc. When the virtuous person adds to her background psychological states beliefs about what these moral categories require in particular circumstances, she may be motivated to act but this will be due to the background beliefs » (Brink, 1997 : 14-15)

Évidemment, cette façon de concevoir les choses relève d'un désir *de dicto* et non pas *de re*. La motivation n'est pas celle d'agir immédiatement en fonction de mes jugements moraux mais plutôt de poser l'action adéquate ou bonne, quelle qu'elle soit. Donc, ce qui fait qu'une personne est qualifiée de vertueuse repose, selon l'externalisme, sur cette motivation de poser la bonne action quelle qu'elle soit. En d'autres termes, on peut dire que ce qui caractérise la bonne personne c'est le fait de se préoccuper uniquement d'accomplir l'action juste.

Selon Smith, cette explication du changement de motivation de l'agent vertueux n'est pas satisfaisante et présente au contraire des problèmes importants. Il souligne que ce que nous proposerait le sens commun et ce que nous avons en tête intuitivement en pensant aux personnes bonnes, c'est précisément que les agents de ce type se distinguent des autres parce qu'ils désirent accomplir les actions justes. Ils accomplissent ensuite ces actions pour elles-mêmes et non pas de manière dérivée dans un but particulier.

Considérer ces personnes comme étant motivées qu'étant donné un désir autre implique de leur attribuer de ce que Smith appelle un «fétichisme», une tendance qui ne cadre pas du tout avec la conception de personne vertueuse normalement utilisée. Smith formule cette objection en ces mots: «For commonsense tells us that if good people judge it right to be honest, or right to care for their children and friends and fellows, or right for people to get what they deserve, then they care non-derivately about these things. Good people care non-derivately about honesty, the weal and woe of their children and friends, the well-being of their fellows, people getting what they deserve, justice, equality, and the like, not just on thing : doing

what they believe to be right, where this is read *de dicto* and not *de re*. Indeed, commonsense tells us that being so motivated is a fetish or moral vice, not the one and only moral virtue» (Smith, 1994 : 75).

L'argument de Smith contre l'externalisme qui repose sur le cas de l'agent vertueux s'apparente beaucoup, en fait, à celui de Bernard Williams (1976) contre la thèse de l'impartialité morale. En résumé, Williams soutient qu'une personne qui serait motivée par ce qu'elle juge être l'action juste ne serait pas motivée du tout, à la limite, puisqu'elle passerait trop de temps à peser cette question et à délibérer pour savoir comment agir. Dans le texte *Persons, Character and Morality*, Williams propose l'exemple d'un homme confronté à un incendie où sont prisonnières deux personnes: un parfait inconnu et sa propre épouse. Williams rejette toute thèse qui endosserait l'impartialité morale en suggérant que si cet homme se demandait laquelle des deux personnes il devrait sauver du feu, il ne sauverait finalement personne puisque les deux victimes auront amplement le temps de brûler avant qu'il ne soit convaincu de la bonne action à poser. En fait, le point de Williams est que cette personne aurait une pensée de trop. Pour bien faire, elle devrait simplement être motivée à sauver son épouse, ce qu'une morale impartiale ne pourrait justifier (Williams, 1976 dans 1981, 1-19).

Comme Smith le souligne, cette idée de la *pensée de trop* semble s'appliquer à la réponse externaliste quant aux changements de motivation de la bonne personne. Parallèlement à l'argument de Williams, Smith soutient que l'externalisme ne peut expliquer la motivation de l'agent vertueux tel que décrit par le sens commun parce qu'il postule, en un sens, une pensée de trop. L'agent vertueux expliqué de façon externaliste aurait, par cette façon de penser, des problèmes d'ordre émotionnel: il subit une forme d'aliénation de la part de ses intérêts moraux. Plutôt que d'être préoccupé directement par le bien-être des gens qui l'entourent, il a un désir supplémentaire de faire ce qu'il faut faire et est motivé par les actions qui découlent de ce désir premier. Cette description de l'agent vertueux n'est pas plausible, selon Smith, et ne correspond pas à la définition généralement

admise par le sens commun de la bonne personne. En plus d'être fétichiste, la personne vertueuse serait handicapée dans son choix d'actions. À vouloir identifier la bonne action, elle serait en continuelle délibération, comme l'agent devant l'incendie dans l'exemple de Williams.

1.3.3. *L'agent vertueux expliqué par Gerry Beaulieu*

Gerry Beaulieu est d'accord avec Smith pour dire que l'explication de l'agent vertueux comme étant fétichiste de l'action la plus juste moralement n'est pas la bonne. Cependant, Beaulieu tente de proposer une alternative d'explication externaliste. Il essaie d'expliquer le cas de la personne vertueuse sans prendre appui sur l'internalisme faible tout en évitant, contrairement à Brink, ces conclusions problématiques. Beaulieu juge en effet très plausible de faire appel, et c'est ce que ne peuvent éviter les explications externalistes, à un désir de faire ce qu'il faut faire. La cause du problème n'est pas, selon lui, de le postuler mais de supposer que les agents vertueux dérivent leurs jugements moraux de ce désir.

Beaulieu propose une explication complètement différente des motivations d'un agent vertueux. Il propose d'abord que l'agent vertueux possède tout un ensemble de désirs et de jugements moraux. Il a donc des désirs de faire des actions précises, telles que les actions honnêtes, gentilles, patientes, par exemple. Parmi ses désirs, l'agent vertueux a celui de faire les actions qui favorisent le bien-être des gens qui l'entourent. Alors que, selon Smith, l'externalisme propose que ce désir de veiller au bonheur de ses amis est dérivé du désir de faire ce qu'il faut faire, celle de Beaulieu le place plutôt au même rang que tous les autres désirs de l'agent vertueux. Ainsi, l'agent vertueux ne possède pas uniquement un désir moral de faire ce qu'il faut faire mais, au contraire, il désire faire les actions sympathiques *et* faire ce qu'il faut faire.

Certains auteurs, tels que Terence Cueno, par exemple (*An Externalist Solution to the Moral Problem*, 1999) utilisent cette idée d'ensemble de désirs moraux pour réfuter l'argument de Smith selon lequel la conception de l'internalisme faible des jugements moraux peut seule

rendre compte des changements de motivations des agents vertueux. Cependant, l'utilisation de cette seule conception n'est pas suffisante pour y arriver. Beaulieu le reconnaît et présente l'exemple de Bob pour le confirmer. Bob est un de ces agents tout à fait ordinaires (une personne plus normale que particulièrement vertueuse) qui possède tout un ensemble de désirs moraux. Parallèlement à ces désirs, Bob a aussi des jugements moraux, tels celui-ci : «je dois assister ce soir à la joute de baseball de mon fils». Bob a un intérêt non dérivé pour le bien-être de son fils. En effet, il s'agit d'un intérêt non dérivé puisque Bob est motivé à faire le bonheur de son fils dans le seul but du bonheur de son fils (il n'a pas cette motivation parce qu'elle découle d'une autre motivation mais bien pour elle-même). Il est donc motivé à faire les actions qui favorisent le bonheur de son fils, quelles qu'elles soient.

Après avoir pris conscience de devoir assister au match de son fils Jack, Bob procède à une profonde réflexion et constate : «je dois être à une importante réunion ce soir à laquelle j'ai promis d'assister». Après cette réflexion, Bob a deux motivations en même temps, soit celle de rendre Jack heureux et celle de tenir sa promesse face à ses collègues. Comme le souligne Beaulieu, ces deux désirs ne sont pas dérivés d'un désir plus général de poser le bon geste. Cependant, supposons que Bob ait une envie tellement grande de faire plaisir à son fils et de le supporter qu'il manque de motivation à tenir sa promesse bien que, pourtant, il a un nouveau jugement quant à ce qu'il doit faire ce soir : Bob juge se trouver sous l'obligation morale de tenir parole et de se présenter à la réunion.

Ce que montre l'exemple de Bob, c'est qu'un agent ordinaire peut posséder tous les désirs moraux appropriés et pourtant, ne pas ressentir la motivation correspondante lorsqu'il change de jugement quant à ce qu'il doit faire. Ici, bien que Bob ait le désir d'être honnête et le jugement final de devoir être à la réunion, son changement de jugement n'est pas accompagné d'un changement de motivation et, donc, la motivation de Bob n'est pas correspondante à son jugement quant à ce qu'il est correct de faire. La situation que nous venons de décrire est plausible même au sein d'une

explication internaliste puisqu'il s'agissait là de Bob, un être qui n'est pas spécialement vertueux et qui peut manquer de volonté dans certaines situations.

Le cas que nous essayons d'expliquer, en bout de ligne, est très différent puisque contrairement à Bob, la personne vertueuse ne manque jamais d'être motivée conformément à ses jugements moraux lorsque ceux-ci changent. Comme Beaulieu le suggère, nous avons besoin d'autre chose dans la caractérisation de la motivation pour expliquer cette fiabilité des jugements moraux. Mais si on considère, comme le font les défenseurs d'une thèse externaliste, que les jugements moraux tels que «je juge devoir faire x» ne causent pas en eux-mêmes la motivation, pour expliquer le fait que la personne vertueuse a toujours envie d'agir conformément à ses jugements de ce type il est nécessaire de faire appel au désir de faire ce qu'il faut faire. Il apparaît clairement qu'avec l'idée d'un ensemble de désirs moraux - plutôt que celle d'un seul dont tous les autres seraient dérivés - nous ne sommes toujours pas en mesure d'expliquer le cas de la personne vertueuse d'un point de vue externaliste.

Beaulieu admet, avec Smith, que le désir de faire ce qu'il faut faire est finalement nécessaire dans l'explication si on veut conserver l'idée que les jugements moraux ne contiennent pas et ne fournissent pas systématiquement les motivations de l'agent vertueux. Cependant, il ne conclut pas avec lui que ce désir rend les motivations de cet agent fétichistes ou que l'agent vertueux expliqué de façon externaliste présente des problèmes émotionnels. En fait, le désir de faire ce qu'il faut faire est un désir moral au même titre que tous les autres et non pas celui dont découlent tous les autres. Dans le groupe des désirs moraux de l'agent vertueux, les désirs sont indépendants les uns des autres.

Dans le cas de Bob, nous avons vu que sa motivation d'assister à la joute est plus forte que celle d'aller en réunion parce que son désir de supporter Jack a été plus fort que son désir de tenir promesse et d'être honnête. Supposons maintenant avec Beaulieu que Bob a aussi, parmi son ensemble de désirs, celui de faire ce qu'il faut faire. Comme Beaulieu le

souligne, ce désir permet une explication du changement de motivation des deux manières suivantes.

D'abord, le désir de faire la bonne action peut être perçue comme une «poussée» supplémentaire. Bob effectue le jugement moral de devoir aller à la réunion. Il possède le désir de tenir sa promesse d'y être. Après son changement de jugement moral, Bob a une motivation supplémentaire d'assister à la réunion puisqu'il possède maintenant, avec cette nouvelle explication externaliste, le désir de faire ce qu'il faut faire. Bob juge (c'est son dernier jugement) que la bonne action à poser est celle de se rendre à sa réunion. Tout seul, ce jugement jumelé aux désirs de Bob ne sont pas suffisants pour le motiver à y être puisque son désir de faire plaisir à Jack est plus intense que son désir d'être honnête. Cependant, jumelé au désir de faire ce qu'il faut faire, puisque Bob juge devoir aller en réunion, la motivation la plus forte devient celle d'assister à la réunion. Il est clair que Bob se trouvait devant deux désirs contradictoires. Ce qui permet de trancher et qui fournit la poussée supplémentaire est le désir de faire ce qu'il doit faire. Ce désir ajouté à son ensemble de désirs et après son dernier jugement, Bob, maintenant agent vertueux, est motivé à se rendre à la réunion.

Il me semble que Smith trouverait cette explication de l'attitude de Bob comme étant encore trop fétichiste pour être celle d'un agent vertueux. Il est vrai que son désir d'être honnête et de tenir les promesses qu'il a faites n'était pas suffisant pour lui fournir la motivation correspondante à son dernier jugement. Il fallait introduire quelque chose d'autre. Ainsi, le désir de faire ce qu'il doit faire ajouté au jugement qu'assister à la réunion est la bonne action à faire, les désirs poussant à agir conformément au jugement moral deviennent plus intenses que le désir seul de faire plaisir à Jack. C'est en ce sens qu'on peut parler de «poussée» motivationnelle supplémentaire. Le désir d'être honnête était présent, tout ce que le nouveau désir permet c'est d'en accentuer l'intensité; ce qui revient cependant à dire que le désir d'être honnête n'était pas suffisant et que Bob, l'agent vertueux est aussi fétichiste que l'agent vertueux de Brink.

En fait, cette nouvelle explication de Beaulieu n'améliore pas tellement le portrait de l'agent vertueux : il ne correspond pas encore tout à fait à la conception du sens commun. Beaulieu le reconnaît: «Perhaps Smith might still find this description of the virtuous agent too fetishistic. After all, while Bob is partly motivated by his non-derivative desire to be an honest man and keep his promises, that desire is not enough. We have to ascribe him "one more thought", as it were, the desire to do the right thing. So we might try, instead, characterizing the desire to do the right thing as a constraint on other first-order moral desires» (Beaulieu, à paraître).

La deuxième façon de considérer l'explication de Beaulieu basée sur l'ajout du désir de faire ce qu'il faut faire consiste à voir ce désir comme étant celui d'éviter ce qu'il ne faut pas faire. Plutôt que de considérer de façon fétichiste devoir toujours faire ce qu'il faut faire, Bob se trouverait dans la situation suivante: il a deux désirs opposés, l'un est plus intense que l'autre mais il ne correspond pas à son jugement concernant ce qu'il doit faire. Puisque son désir de faire plaisir à son fils est le plus fort, Bob est motivé à assister au match. Mais supposons que Bob possède aussi, parmi ses désirs, celui d'éviter de faire des actions répréhensibles. Dans ce cas, après avoir jugé que la bonne action à faire est celle de se rendre à la réunion, puisque Bob a le désir d'être honnête ajouté à celui d'éviter de mal faire, il sera motivé à se rendre à la réunion bien que son envie de supporter Jack soit plus grand. Pour nous aider à mieux comprendre cette subtilité qu'il propose, Beaulieu suggère une analogie : celle de la douleur.

Éviter la douleur c'est, par exemple, un désir que j'ai. Évidemment, c'est un désir indépendant de tout le reste de mes désirs, il n'est pas celui qui implique tous les autres. Par exemple, il serait farfelu de considérer que j'étudie la philosophie parce que je désire éviter la douleur. Cependant, si je prenais conscience que la philosophie me donne ces maux de tête si horribles qui me font souffrir, bien que ma passion et mon désir d'étudier la philosophie soient plus forts que mon désir d'étudier quelque autre matière que ce soit, à cause de la présence de ce désir que j'ai d'éviter la douleur, mon désir de poursuivre ma formation sera probablement réduit.

De la même manière, le désir très grand de Bob de faire plaisir à Jack sera réduit parce qu'il désire éviter de faire la mauvaise action (sur le plan moral). Dans son cas, il a déjà évalué la question et son jugement est clair: la meilleure action à poser est celle d'assister à la réunion. Sa motivation suivra son jugement - non pas, comme le dirait un internaliste parce que le jugement inclut la motivation, mais - grâce à l'intervention du désir de ne pas commettre la mauvaise action.

Contrairement aux précédentes, cette explication externaliste de la fiabilité des jugements moraux à procurer les motivations correspondantes aux agents vertueux ne semble pas contredire la conception du sens commun de ce type d'agents. En effet, ce n'est pas parce que je désire éviter la douleur que j'en fais un désir fétichiste, que je ne suis motivée qu'en fonction de ce désir et que tout ce que je fais, je le fais en gardant en tête ce but final. Bob a lui aussi beaucoup de désirs moraux différents. Celui d'éviter la mauvaise action l'aide dans certaines situations à être motivé par un ou l'autre de ses désirs lorsque certains sont contradictoires. Bob n'est pas fétichiste de la bonne action.

Conclusion : le débat n'est pas tranché.

Finalement, on pourrait croire que le désir qu'ajoute Beaulieu à l'agent vertueux de chercher à éviter la mauvaise action peut jouer ces deux rôles: celui de pousser l'agent vertueux vers l'un ou l'autre de ces désirs conflictuels ou celui de le freiner dans son désir de faire une action qu'il juge moins bonne qu'une autre (pour laquelle il a également du désir). Que ce soit un désir qui s'ajoute à celui qu'il possède ou un désir qui bloque certains autres, je crois qu'il est possible de le considérer d'importance comparable aux autres désirs qu'il possède et, donc, nullement fétichiste. Cette conception ne semble pas, à mes yeux, contredire la conception de l'agent vertueux que se forme le sens commun.

Nous avons vu que c'est là tout l'argument de Smith: l'externalisme n'est pas en mesure de rendre compte de la personne vertueuse telle que le sens commun la conçoit. Il tente d'établir que la

position externaliste est problématique à ce niveau. La solution à ce problème se trouve du côté de la thèse de l'internalisme faible: l'agent vertueux a nécessairement des désirs portant directement sur les actions qu'il doit accomplir (ce qui est *de re* et non pas *de dicto*) sauf dans les cas exceptionnels de faiblesse de volonté. Selon Smith, cette explication est la seule en mesure de soutenir le lien évident entre les jugements moraux de la personne bonne et ses motivations d'agir. Smith avait préalablement conclu que les amoralistes (comme la personne aveugle) ne peuvent avoir accès aux concepts pertinents pour porter des jugements moraux (des jugements de couleur) puisque, en fait, il découle de cette analyse de la motivation de la personne vertueuse que la motivation postulée par l'internalisme faible est une condition nécessaire à la possession des concepts moraux.

Que les défenseurs de la possibilité de l'amoralisme tentent de rejeter la théorie internaliste sur la base de la capacité d'un agent amoraliste d'agir contrairement à ce que commandent ses jugements moraux n'est pas valide, selon Smith. Tentant de montrer que la nécessité des motivations correspondant aux jugements moraux en était une condition nécessaire, nous avons vu que Smith possède une raison de soutenir que l'amoraliste ne possède pas les concepts moraux. C'est pour cette raison que Smith rejette la possibilité d'un agent amoraliste: ses motivations ne sont pas liées de manière nécessaire à ses jugements moraux parce qu'il n'effectue pas de jugements moraux.

Cependant, comme nous venons de le montrer grâce à l'explication de Gerry Beaulieu, il n'est pas nécessaire d'utiliser l'internalisme faible pour expliquer l'impact des jugements moraux dans l'action de l'agent vertueux. En effet, bien qu'il faille reconnaître que les jugements moraux conduisent systématiquement à la motivation correspondante chez les personnes vertueuses, il n'est pas nécessaire de postuler que ce sont ces jugements qui *produisent* la motivation. Smith souligne que c'est, par défaut, la seule explication de la situation de l'agent vertueux qui soit possible. Cependant, nous avons maintenant un argument permettant de fournir une explication externaliste à ce genre d'exemple. Cette explication

rend tout à fait compte du fait que les jugements moraux motivent systématiquement les agents vertueux sans cependant impliquer le fait que ces motivations soient incluses dans les jugements. De plus, elle résiste à la pire crainte de Smith : celle de rendre l'agent vertueux fétichiste et différent de l'idée que s'en fait le sens commun.

Dans l'explication externaliste, les jugements moraux retrouvent un statut semblable à toutes les autres formes de jugements. Ils permettent à l'agent d'être motivé, certes, mais qu'étant donné l'ensemble de ses désirs. Que ce soient les agents vertueux ou les autres, les gens ont des désirs moraux. Juxtaposés aux jugements concernant ce qu'il est préférable de faire, ces désirs sont parfois contradictoires. C'est à ce stade que le désir de faire la bonne action ou encore d'éviter la mauvaise permet d'être toujours motivé conformément à notre dernier jugement moral. On peut conclure avec Beaulieu comme suit: «And we care about doing the right thing (and avoiding the wrong thing), especially when these other desires conflict. This, I believe, accounts for why moral judgments typically motivate, and does so in such a way that does not compromise the virtuous agent's emotional integrity» (Beaulieu, à paraître).

Cette conclusion que je soutiens avec Beaulieu nous mène à un point crucial du débat: l'argument de l'agent vertueux ne peut constituer une arme qui trancherait définitivement le débat. Les deux théories de la motivation que nous étudions présentent des explications cohérentes de la motivation de cet agent. Pour continuer à avancer dans le débat et éclaircir un peu mieux la possibilité de l'amoralisme et, par le fait même, la supériorité de l'une des deux théories, une approche ou une argumentation différente doit être envisagée. C'est ce que nous ferons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 2

L'AMORALISTE ET LE PSYCHOPATHE: L'APPROCHE DE DEIGH

Introduction

Le problème de l'amoraliste, comme nous l'avons décrit au chapitre 1, présente un contre-exemple à l'internalisme, dans ses versions faibles ou plus fortes. En fait, si la possibilité de l'amoraliste était prouvée de façon évidente, cet agent constituerait une menace très importante aux théories internalistes qui supposent un lien nécessaire entre la moralité et la motivation. Présenté par des opposants à l'internalisme tels que Brink (1986) et Thomson (1996), l'agent amoraliste est celui pour qui la motivation après un jugement moral fait défaut. En ce sens, l'amoraliste peut sembler présenter un manque par rapport à l'agent normal décrit par la théorie internaliste ou, encore plus clairement, par rapport à l'agent vertueux. Malheureusement, le premier chapitre n'a pas permis d'identifier cette preuve incontestable de la possibilité d'un agent amoraliste. De plus, ni l'internalisme ni l'externalisme ne se démarque par une conception convaincante de l'amoralisme. À ce stade, donc, rien ne permet de résoudre le débat.

Comme nous l'avons constaté, le cas de l'agent vertueux ne permet pas non plus de trancher entre ces deux théories puisque tant des auteurs défenseurs de thèses externalistes qu'internalistes arrivent à expliquer le cas de l'agent vertueux. Les deux explications sont évidemment différentes mais rien ne semble prouver la supériorité de certains postulats puisqu'ils conduisent tous à une conception plausible de l'agent vertueux. La conclusion du chapitre 1 a montré la difficulté de cerner la meilleure explication du rôle des jugements moraux sur la motivation de l'agent vertueux d'un point de vue métaéthique.

Toutefois, le cas de l'amoraliste est quelque peu différent. En fait, s'il est approprié de croire que l'amoraliste présente effectivement un manque quelconque - une connexion entre jugements et motivations qui est

présente chez les agents normaux qui ne se produirait pas dans son cas, par exemple - il faudrait, pour régler le débat, être en mesure de déterminer plus précisément ce défaut. Il faudrait, par exemple, déterminer quelles sont les caractéristiques particulières de ses jugements moraux et celles de ses motivations. On pourrait ainsi les mettre en parallèle avec celles des jugements moraux des agents normaux.

De la même façon, pour que l'exemple de l'amoraliste soit une réfutation valable de la thèse internaliste, nous avons vu qu'il ne doit pas être celui d'un agent qui présente un problème de rationalité. En effet, si l'amoraliste souffrait d'irrationalité pratique, ce type d'agent pourrait être expliqué au sein d'une théorie endossant l'internalisme faible. Bref, pour réfuter la thèse affirmant que les jugements moraux fournissent nécessairement des motivations correspondantes sauf dans des cas d'irrationalité, il faut trouver un cas d'agent qui effectue un véritable jugement moral, n'est aucunement motivé en conséquence mais qui ne souffre pourtant pas d'irrationalité pratique.

Pour qu'il y ait espoir de prouver ou de nier la possibilité d'un tel cas, il est nécessaire de clarifier tout d'abord ce qu'on entend par *devoir* et de façon plus précise, ce qu'on entend par *jugement moral* lorsqu'on soutient par exemple qu'Isabelle juge devoir faire x. Comme la métaéthique procède de telle façon qu'il est difficile d'arriver à un accord quant à ce genre de signification, c'est en tout cas la conclusion qu'on peut tirer du chapitre 1, il semble qu'on ne pourra jamais juger véritablement de la vérité de la thèse internaliste.

En fait, ce qui devient le plus difficile à éviter, c'est l'impasse conceptuelle dans laquelle nous plonge la métaéthique. Le chapitre 2 a pour objectif de sortir de cette impasse. Il proposera toutefois, en bout de ligne, l'idée selon laquelle l'exemple de l'amoraliste ne peut être vérifié qu'à l'aide d'une recherche psychologique. Je présenterai cette conclusion, qui est aussi celle de John Deigh dans l'article "Empathy and Universalizability" paru dans la revue *Ethics* de juillet 1995. Selon Deigh, en se concentrant sur l'analyse conceptuelle, la discipline métaéthique

permet difficilement de savoir si les jugements de bon et de mauvais qu'utilisent les agents normaux sont différents de ceux que porte un agent particulier tel que l'amoraliste et, si oui, en quoi le sont-ils. Il en va de même pour la question de savoir si les jugements moraux de l'amoraliste sont véritables et s'il attribue les mêmes propriétés morales aux actions que les agents normaux lorsqu'ils affirment *devoir* faire x.

Deigh conclut que le débat ne peut être tranché d'un point de vue purement métaéthique en s'appuyant sur des arguments différents de ceux abordés au chapitre 1. Avant de reprendre cette argumentation pour montrer l'impasse de la métaéthique (dans la section 2 du chapitre), il est important d'établir préalablement quelques distinctions. D'abord, la section 2.1 établit une distinction entre vérité conceptuelle et vérité empirique. Bien que cette distinction ne soit pas propre au débat qui nous intéresse, il est pertinent de montrer de quelle façon elle précise la question de l'internalisme et de quelle façon elle est nécessaire à l'argument de Deigh. Cette distinction posée entre deux niveaux de questionnement et l'impasse du niveau conceptuel expliquée, la définition précise de l'amoraliste sera abordée. La deuxième partie de cette section du chapitre 2 est entièrement destinée à la notion de psychopathe: le type d'agent étudié empiriquement qui ressemble le plus à l'amoraliste. La description détaillée à l'aide d'exemples précis du comportement du psychopathe sera utile à la troisième section du chapitre où, sur la base des arguments de Deigh, je suggérerai la nécessité de faire appel à la psychologie (l'analyse empirique) de l'agent psychopathe. L'analyse empirique permettrait, selon moi, mieux que l'analyse conceptuelle de déterminer avec précision si ses processus cognitifs lui permettent d'effectuer les jugements pour lesquels une version internaliste de la motivation puisse être vraie. Avant de considérer les raisons justifiant une telle conclusion, certaines distinctions s'imposent toutefois.

2.1. LA QUESTION CONCEPTUELLE ET LA QUESTION PSYCHOLOGIQUE

Dans le chapitre 3, "The Externalist Challenge", du texte *The Moral Problem*, nous avons déjà souligné que Smith entreprend de défendre deux

conceptions internalistes (qu'il appelle la thèse de l'exigence pratique des jugements moraux et le rationalisme). Avant de les défendre contre les attaques externalistes, Smith reprend une distinction importante proposée par John Mackie. Il suggère une distinction entre deux affirmations qu'un tenant de la thèse rationaliste serait en mesure de formuler. Il s'agit, d'une part, d'une affirmation conceptuelle et, d'autre part, d'une proposition substantielle (Mackie, 1977: 27-31). De manière générale, Mackie veut ainsi proposer une théorie de l'erreur qui consisterait à dire que toute pensée ou parole morale est corrompue parce qu'elle contient la présupposition erronée selon laquelle il y aurait véritablement dans le monde certains faits normatifs objectifs.

Pour ce faire, Mackie commence par poser la question de l'existence de faits moraux objectifs et remarque que pour y répondre on doit d'abord aborder la question conceptuelle. Il faut premièrement définir ce qu'on entend par fait moral, par obligation, par fait normatif. La discussion à ce niveau peut, selon Mackie, être très riche en argumentation concernant le concept qu'il est préférable d'endosser. Il serait possible, en fait, de ne jamais être en mesure de déterminer quel est le concept de fait moral qui soit juste. Toutefois, si on y arrive, ce concept de fait moral bien en place, il faut aborder la question substantielle de savoir s'il existe effectivement quelque chose dans le monde qui corresponde à ce concept.

Pour illustrer cette distinction que propose Mackie, Micheal Smith suggère de comparer cette façon de procéder à celle qu'on adopterait en réfléchissant à une question telle que celle de l'existence des sorcières ou des esprits. «We can best introduce this distinction by way of an analogy. Suppose we are interested in whether or not there are any witches. How are we to go about answering our question ? First, we must ask a conceptual question. What is our concept of a witch? (...) Then, second, we must ask a substantive question. That is, having now fixed on what our concept of a witch is, we must ask whether there is anything in the world instantiating our concept of a witch » (Smith, 1994: 64).

Mackie procède de cette façon dans ses raisonnements concernant les faits moraux. Il pose d'abord la vérité conceptuelle telle que si les agents sont tenus d'accomplir x dans les conditions C , alors il y a une exigence de rationalité pour tout agent de faire x lorsque C se présentent. Puis, il remarque que ce concept n'est pas identifiable à aucun fait réel dans notre monde. Il propose donc l'affirmation substantielle selon laquelle il n'existe aucune exigence de rationalité pour les agents qui se trouvent dans les conditions C . Ces affirmations posées, Mackie peut évidemment conclure que les agents ne sont pas moralement tenus d'accomplir x lorsque les conditions C se présentent. (Smith, 1994 :65) Mackie argumente ainsi contre l'objectivisme moral. Selon lui, aucun fait moral qui soit valable pour tous les êtres humains n'existe; aucun concept moral n'a de valeur objective. Ainsi, il conclut qu'aucun agent ne doit affirmer se trouver sous une obligation morale relevant de la rationalité.

Cependant, pour Smith dans *The Moral Problem* comme pour les questions qui nous intéressent ici, le point important n'est pas tellement la conclusion de Mackie mais bien la distinction qu'il suggère entre les deux niveaux de propositions découlant d'une thèse internaliste. Comme le précise Smith, il est possible de défendre l'une de ces affirmations sans avoir à discuter de l'autre et sans, ce faisant, ne laisser de question en suspens. Par exemple, reprenons l'analogie des sorcières. Si je me questionne quant à l'existence des sorcières, je peux limiter mon questionnement au concept de sorcière lui-même. La question que j'aborderais dans ce cas est celle de la définition du concept précis de sorcière qu'il faille adopter. D'un autre côté, si je tente de résoudre la question substantielle de l'existence des sorcières, il me faudra vérifier si, dans les faits, il existe quelque chose correspondant au concept de sorcière auquel j'adhère.

Dans le cas de la thèse de la nécessité des conséquences pratiques des jugements moraux, il est évident qu'elle découle et qu'elle ne concerne que l'affirmation conceptuelle. Que la proposition substantielle soit vraie ou fausse n'altère en rien l'argumentation en faveur de cette thèse. C'est ce que

conclut Smith en ces mots: « Even if we accept the rationalists' conceptual claim, we must still go on to defend the rationalists' substantive claim. And conversely, even if we deny the rationalists' substantive claim, we must still engage with the rationalists' conceptual claim.(...) For note that the stronger internalist claim -what I have called "rationalism"- is simply a claim about our concept of rightness: it is a claim about the content of an agent's judgments which such concepts are true. » (Smith, 1994 :65)

La distinction entre les deux niveaux de questionnement concernant la motivation et le rôle des jugements moraux est très simple. Plusieurs auteurs reconnaissent la différence entre le niveau conceptuel et le niveau empirique de leur discussion. Par exemple, dans son article *Empathy and Universalizability* (1995) entre autres, John Deigh note de façon marquée cette distinction entre deux catégories de questions: le niveau conceptuel et le niveau empirique. Deigh remarque d'abord que la question de savoir si un jugement moral concernant ce qu'il est juste de faire a une influence nécessaire sur les actions que pose l'agent qui l'effectue n'est pas nouvelle. En fait, il s'agit là d'une question qui a intéressé les penseurs depuis de nombreuses années bien qu'une formulation en ces termes du problème soit plus récente. Déterminer l'influence pratique ou la participation des jugements dans la prise de décision et l'action a été la préoccupation première au sein de plusieurs débats historiques bien que ce soit toujours, aujourd'hui, une des questions de métaéthique les plus importantes.

Le point important que souligne Deigh est l'absence de consensus concernant cette question abordée sur le plan conceptuel, le niveau qu'adopte les métaéthiciens. Ses propos sont clairs: «(...) If we treat the question from within metaethics, we cannot expect to get very far toward determining whether being a psychopath entails some deficiency in one's faculties of moral judgment» (Deigh, 1995: 746).

Pour savoir si les jugements moraux fournissent en eux-mêmes une motivation d'agir, par exemple, les auteurs commencent par analyser les concepts impliqués dans cette question. Ils ont d'abord discuté de ce qu'est un jugement moral, ou, pour être plus précis, du concept de jugement moral

qu'il faudrait accepter. Pour ce faire, ils ont cherché à déterminer ce que les termes *juste* et *devoir* signifient lorsqu'ils sont employés pour exprimer des jugements moraux. Cependant, puisque la détermination de ces concepts n'a pas fait, jusqu'à maintenant, l'unanimité parmi les métaéthiciens, la question de savoir ce que les jugements moraux impliquent au niveau de l'action, - ou encore celle de savoir quelles sont les caractéristiques particulières des jugements moraux qui soient à l'origine de leur influence sur l'action - est une question qui semble confinée à l'insolubilité.

En distinguant le niveau conceptuel de la question de l'internalisme du niveau empirique, on peut soutenir l'idée selon laquelle le débat entre internalisme et externalisme ne serait susceptible d'être résolu que d'un angle de réflexion empirique. Pour illustrer cette distinction et l'impasse conceptuelle du discours, j'utiliserai ici un argument de Ralph Wedgwood (d'un article à paraître).

2.1.1. Un exemple d'argument conceptuel

En analysant le problème du rôle des jugements moraux dans la motivation, Wedgwood se consacre principalement à l'approche conceptuelle du problème. Bien que ses réflexions soient logiques et pertinentes, il est évident qu'elles ne sont pas en mesure de fournir d'argument décisif ni de réponse tranchante entre les deux théories opposantes. En reprenant les grandes lignes de son argumentation, nous constaterons que Wedgwood s'en tient au niveau conceptuel du débat et que c'est pour cette raison particulière qu'il est incapable de prouver la supériorité de l'internalisme.

Dans un article à paraître prochainement, Wedgwood se donne pour objectif de défendre une vision internaliste de la motivation. Cependant, il considère que plusieurs formes d'internalisme sont problématiques et rejette, entre autres, la version internaliste contenue dans l'affirmation I2.

I2: Admettant que S soit rationnel, si S juge qu'il est inacceptable du point de vue moral de faire x alors S aura une motivation de ne pas faire x.

Wedgwood montre qu'il est impossible que I2 soit nécessairement vrai. Il propose comme contre-exemple à cette affirmation la supposition suivante: admettons que je juge moralement inadmissible de tuer des êtres humains et que je juge que le génocide est mal. Pourtant, il n'est pas sûr que je ressente la motivation de ne pas commettre de génocide. Je considère probablement impossible de le faire mais il semble problématique d'affirmer que, nécessairement, j'éprouve la motivation de ne pas commettre de meurtre.

Bien qu'il accepte la théorie internaliste générale et qu'il défende la thèse selon laquelle les jugements moraux impliquent nécessairement les motivations correspondantes, Wedgwood nie la thèse défendue par Smith et propose plutôt de dire que x doit désigner, non pas toute action envisageable par l'agent, mais bien toute action que l'agent considère comme une option d'action dans sa situation actuelle. Ainsi, puisque je ne vois pas le génocide comme étant une option véritable dans ma vie et que je ne considère pas la possibilité d'en commettre un dans les jours ou les années à venir, il est aisé de comprendre pourquoi je n'ai aucune espèce de motivation pour cette action. Pour que la thèse internaliste I2 soit vraie, il est donc nécessaire, pour Wedgwood, de modifier le concept de l'action susceptible de fournir une motivation contenu dans I2.

Le fait de conserver un concept de l'action tel celui que contient I2 ne permet pas, en effet, de proposer une forme véritable de théorie internaliste. I2 permet d'identifier certaines actions pour lesquelles il n'est pas vrai de dire que la motivation de ne pas commettre l'action est présente nécessairement après le jugement. Pour les actions telles celle de commettre un génocide, cette motivation n'est pas donnée automatiquement. De la même manière, il ne semble pas qu'aucune extension de l'affirmation I2.1 soit vraie de façon nécessaire :

I2.1 : En supposant que S soit rationnel, si S juge que de faire x ennuie une personne P, alors S aura la motivation de ne pas faire x .

Ici encore, il est possible que I2.1 soit vraie pour plusieurs personnes et au sujet de plusieurs actions différentes. Cependant, cette proposition ne

permet pas de conclure que les jugements moraux soient nécessairement des sources de motivations pour tous les agents et pour toute action. Quelque chose diffère tout de même entre I2 et I2.1 : le contenu du jugement moral qui est impliqué est différent.

Si les défenseurs de I2 tels Michael Smith sont prêts à soutenir que I2 est nécessairement vrai, contrairement à I2.1, on pourrait en conclure que la distinction importante à faire entre ces deux affirmations se situe au niveau du concept de jugement auquel I2 fait appel (il est moralement inacceptable pour moi de faire x). Toutefois, ce n'est pas la seule explication possible. Il s'agit peut-être uniquement de la façon dont on utilise le concept de jugement ou plutôt ce qu'on entend par « rationnel ». Autrement dit, il serait possible de soutenir que si S est rationnel et qu'il juge que x ennuie une personne particulière, alors S sera nécessairement motivé à ne pas faire x.

Le concept de rationalité qu'on choisit d'utiliser peut donc faire la nécessité ou la contingence d'une thèse concernant les jugements moraux: on pourrait utiliser un concept d'irrationalité qui désigne le fait qu'un agent jugeant qu'une action est mauvaise ait la motivation de ne pas faire cette action. Il est clair, donc, que la thèse I2 est nécessairement vraie dans tous les cas. Au contraire, si le concept d'irrationalité fait référence à la cohérence et à la non contradiction des jugements et croyances, par exemple, I2 ne serait vraie que de façon contingente.

Cependant, bien qu'en changeant la signification de ce concept d'irrationalité, on arrive à soutenir la justification de cette forme d'internalisme, ce qu'il est important de saisir c'est qu'une telle analyse ne conduit, en bout de piste, qu'à déterminer une ou quelques caractéristiques de l'agent rationnel : il est motivé à agir en conformité avec ses jugements moraux. Cette nécessité ne fournit pourtant aucune explication quant à la nature véritable de ces jugements, bien que ce soit cette question que tente de résoudre la théorie métaéthique de l'internalisme. De même, l'analyse et la réinterprétation du concept de jugement peut aider les tenants de I2 à montrer la nécessité de la transmission de motivation des jugements

moraux. Mais cette explication demeure conceptuelle et les tenants d'une thèse opposée pourrait, pour la réfuter, revendiquer une signification tout autre de ce même concept qui impliquerait la conclusion inverse. Dans ce cas, les deux thèses sont plausibles et justifiables et il devient difficile de trancher. Au fond, choisir une forme d'internalisme ou une autre se réduit au choix d'interprétation d'un concept.

Pourtant, le point important à souligner ici n'est pas que ces deux groupes de réponses partagent des postulats de départ similaires et qu'elles s'opposent de façon telle qu'il est difficile de trancher à savoir laquelle est vraie. Ce qu'on peut soutenir, selon moi, c'est le fait qu'en procédant uniquement par l'analyse des concepts, bien que le choix des concepts ne soit pas arbitraire, la question soit déplacée et que la nature des jugements moraux et leurs fonctions (par rapport à tout autre jugement qu'effectue un agent) ne soient pas déterminés.

2.1.2 L'impasse de l'approche conceptuelle

La question de départ concernant les propriétés des jugements moraux de l'amoraliste par rapport à ceux d'un agent normal ne reçoit de réponse qu'en vertu des concepts qu'on choisit d'inclure dans l'explication. Toutefois, pour qu'une réponse soit véritablement satisfaisante, il faudrait qu'elle rende compte des comportements propres à l'amoraliste et à sa façon de penser. Or, il semble que ces données empiriques sur l'amoraliste ne permettent pas de pencher davantage vers une explication métaéthique plutôt qu'une autre puisque, encore une fois, ces explications ne relèvent que de la signification qu'on choisit d'accorder aux termes qu'on utilise en parlant de ce type d'agents.

L'analyse conceptuelle qui constitue la méthode par excellence de la résolution de problème de métaéthique, quoique très intéressante en soit, nous conduit à cette impasse. C'est à cette conclusion qu'arrive aussi John Deigh. La question qui nous préoccupe est celle de déterminer si les jugements moraux des amoralistes sont véritables ou si, au contraire, ils diffèrent de ceux que posent les agents normaux. Si on se contente du point

de vue conceptuel, la question de l'internalisme semble insoluble. Cependant, Deigh propose une solution à cette impasse.

Il existe peut-être, en effet, une façon de trancher la question de l'internalisme et de voir si le contre-exemple amoraliste de Brink, entre autres, en est un véritable: dépasser le niveau conceptuel et poser la question d'un point de vue empirique. Deigh propose d'imaginer que l'amoraliste effectue des jugements concernant les bonnes et les mauvaises actions en utilisant des concepts de devoir et de juste qui ne lui permettent pas de ressentir de motivation correspondante ni de remords de ne pas en avoir. Plutôt que de poser la question de savoir si cette utilisation des termes qui ne permettent pas de recevoir une motivation implique une incapacité à effectuer des jugements moraux véritables, Deigh soutient qu'il faut faire appel à la psychologie. C'est ainsi seulement qu'on pourrait voir quelles opérations cognitives permettent ce genre de jugements.

À partir de cette liste des différentes opérations cognitives susceptibles de fournir des jugements moraux véritables, il faudrait vérifier si l'utilisation des termes «devoir» et «juste» (je dois faire cette action parce qu'elle est bonne du point de vue moral) des amoralistes rendent impossible une ou l'autre de ces opérations.

À l'opposé, la métaéthique (qui s'intéresse à la vérité conceptuelle) s'interrogerait dans le but de déterminer quelle opération cognitive est nécessaire aux jugements moraux véritables. Pour Deigh, la seule question qui nous fasse avancer dans le débat de l'internalisme relève de la psychologie morale de l'agent (qui cherche une vérité empirique). Il faudrait analyser un cas d'amoralisme de manière empirique pour déterminer si les opérations cognitives qui conduisent à des jugements moraux qu'il effectue permettent ou non d'être motivé dans le même sens et si non, si des sentiments de remords seraient automatiquement présents. Deigh le formule de cette façon: «To be more exact, it is a question of whether some cognitive operations that yield judgments of what it is right to do and what one ought to do also yield motives to act in accordance with those

judgments and liabilities to feelings of shame, regret, or remorse over failures to heed them» (Deigh, 1995 :747).

Avant de reprendre l'argumentation exacte de Deigh et de montrer en quoi le niveau conceptuel du débat est insoluble, je trouve important de décrire plus précisément le contre-exemple potentiel à l'internalisme: l'amoraliste. Pour décrire empiriquement ce type d'agent, il est utile d'analyser son comportement et ses caractéristiques particulières. C'est à cet examen que se prête Deigh dans l'article *Empathy and Universalizability* et c'est sur quoi nous porterons notre attention dans la prochaine section.

2.2 QU'EST-CE QUE LE PSYCHOPATHE ?

Tel que proposé par Brink (1986) entre autres, l'exemple d'un agent amoraliste s'apparente beaucoup aux cas psychiatriques appelés psychopathes. La question de la définition précise du psychopathe est nécessaire à l'argumentation de Deigh qui suggère l'utilisation d'une recherche psychologique pour trancher la question de l'internalisme. L'analyse de cette définition est intéressante bien qu'elle semble, nous le verrons dans les sections qui suivent, extrêmement difficile à poser.

2.2.1 Quelques définitions générales

Depuis quelques années, toutes les acceptions de ce terme telles que «psychopathie» ou «personnalité psychopathique» ont été utilisées de façon tellement générale et floue que ces termes ont finalement été délaissés des juristes et psychiatres. Outre les psychiatres anglo-saxons qui en conservent généralement l'utilisation (tels que Sidney Crown, Graham Rooth ou H. R. Rollin, par exemples), les termes de psychopathe et de psychopathie laissent dorénavant la place à une appellation tout aussi imprécise: celle de déséquilibre psychique. Cette appellation, on la divise généralement entre les déséquilibres simples et complexes. On pourrait reprocher au terme psychopathie de désigner la presque quasi majorité des problèmes de comportement.

Qu'on associe ce terme aux affections malsaines de l'esprit ou à toutes les formes de sociopathies définies par plusieurs psychiatres américains comme étant des maladies conduisant le sujet à se faire souffrir lui-même ou son entourage social, il semble que cette catégorie soit trop large. En effet, si la psychopathie est la maladie mentale qu'il faille attribuer à tous les agents que certains spécialistes appellent sociopathes ou à tous ceux qui font preuve d'affections morbides de l'esprit, la plupart des gens déséquilibrés mentalement se trouveraient psychopathes. En fait, il semble que l'appellation psychopathe devienne un espèce de fourre-tout où des cas en plusieurs points différents se côtoient. Le fait de caractériser un agent de psychopathe ne permettrait pas de déterminer, en soi, ce qui est précisément particulier à cette maladie.

Cependant, délaissier le terme psychopathie au profit de celui de déséquilibre psychique ne semble pas effacer cette lacune. En effet, la définition la plus acceptée de cette catégorie n'est pas tellement plus précise: «état psychique permanent, indépendant de toute atteinte psychotique et qui se manifeste par l'impossibilité, pour le sujet, de se donner et de suivre un plan d'existence harmonieux, conforme à ses véritables intérêts et adapté aux exigences de la vie en société » (Gregory, 1987 :1110 tiré de Porot, 1984).

Comme on l'a mentionné un peu plus haut, ce deuxième terme désignant la même maladie que celui de psychopathie a deux niveaux. On distingue en fait le déséquilibre psychique simple du déséquilibre complexe. Le premier groupe, celui des déséquilibres simples, regroupe des symptômes si différents de hyper-émotivité, de cyclothymie, de paranoïa dite constitutionnelle, d'instabilité psychomotrice, de schizoïdie et d'épileptoïdie, qu'il est difficile de saisir précisément ce qu'il caractérise. Ces symptômes peuvent tout à fait s'exclure les uns des autres. Un agent qui souffre de paranoïa n'est pas forcément atteint d'épileptoïdie et il est difficile de voir en quoi ces deux déséquilibres se rejoignent pour se retrouver dans la même catégorie pathologique qu'on appelle déséquilibre psychique. Cependant, rares sont les psychiatres qui, aujourd'hui, seraient

prêts à admettre que ces symptômes sont les signes de maladies mentales aussi graves que les psychoses ou les névroses.

C'est la même chose en ce qui concerne le deuxième groupe - les déséquilibres complexes - qui contient quatre sous-groupes de symptômes. Tout ce que ces signes de troubles émotifs ont en commun est inclus dans la définition de départ du déséquilibre psychique en tant qu'inadaptation aux exigences de la vie en société; que cette impossibilité d'inadaptation se révèle sous forme de perversité sexuelle, de vandalisme, de mythomanie ou de manie incendiaire.

Le point important à considérer demeure la confusion quant à cette notion qui conduit, en bout de ligne, au problème médico-social. Puisque chaque psychiatre et chaque psychanalyste semblent avoir son propre concept de psychopathie, chacun cherche également à découvrir quelle est la véritable source de ces troubles chez chaque patient en particulier et le traitement potentiel de ce déséquilibre. Finalement, le concept reste vague et général et cette appellation de psychopathe joue un rôle de catégorie pour les patients difficiles à classer sous les catégories précises déjà existantes. Les agents psychopathes se révèlent donc par la négative comme étant socialement inaptes sans pour autant présenter les signes pathologiques de névroses ou de psychoses.

Sur le plan juridique, une telle catégorie est très utile et il n'est pas surprenant de constater qu'elle fasse partie de certains textes de loi. Toutefois, bien qu'un agent accusé de meurtre se révèle inapte à vivre en société (déséquilibré psychique) et qu'on plaide pour lui le statut psychopathique, il ne peut pas, forcément, être traité de la même manière qu'un sujet aliéné, par exemple. Rien ne pousse cependant les spécialistes à affirmer hors de tout doute que ce genre de sujet soit totalement inapte à vivre en société. Tout ce qu'on peut dire, en effet, c'est qu'il y a certaines manifestations de difficultés à s'adapter à l'environnement social. Ainsi, il est possible de soutenir que le psychopathe, ou déséquilibré, est en mesure de vivre en société habituellement mais qu'il peut se présenter des situations

dans lesquelles il n'arrive pas à se retenir d'entrer en conflit avec la société qui l'entoure.

Le psychopathe s'adapterait donc, la plupart du temps, sans problème à son environnement. Cependant, il échouerait à l'occasion dans cette entreprise ce qui ferait de lui un déséquilibré psychique en comparaison avec le sujet névrosé ou victime de psychose. Si cette description est la bonne, on peut alors supposer que les sources du déséquilibre sont bien antérieures aux manifestations de problèmes sociaux de l'agent. Bien que ces manifestations relèvent souvent de l'agressivité et de l'absence d'affection, la source en est peut-être, comme le suggère Bergeret dans *La Personnalité normale et pathologique* (1985), une déficience dans le système psycho-éducatif. Ainsi, on peut supposer que les souffrances de l'agent sont très antérieures aux symptômes et que, probablement, l'agent psychopathe se retrouve à plusieurs reprises dans sa vie confronté à des contradictions entre ce qu'il juge devoir faire et ce pour quoi il a de la motivation. Si les hypothèses de psychiatres contemporains (tels que Porot, Gregory, Bergeret et Schneider) sont exactes, on comprend un peu mieux pourquoi les psychopathes ne ressentiraient pas de remords ou de regret et pourquoi leur comportement ne serait pas toujours en contradiction avec ce qu'il juge bien ou mal.

2.2.2. *La définition de John Deigh*

Bien que les concepts de déséquilibre ou de psychopathie ne soient pas expliqués plus précisément et de manière plus convaincante, cette idée de déficience sociale continue toujours à intriguer et à passionner tant les artistes, les juristes que les psychiatres ou analystes. Des intervenants de plusieurs disciplines cherchent à démystifier ces phénomènes de folie passagère ou, comme la psychiatrie anglaise l'a appelée, de folie morale (moral insanity). Bien que, pour l'instant, un concept de «psychopathe» assez large et flou, désignant un ensemble de pathologies pas très graves soit utilisé, John Deigh opte pour sa part pour une définition beaucoup plus fine du terme. Un psychopathe a, selon lui, des déterminations particulières

et un comportement caractéristique. Avant d'argumenter en faveur d'une analyse empirique des caractéristiques du psychopathe, il prend appui sur le sens commun et sur les exemples dans la littérature et le cinéma pour montrer que le psychopathe a un comportement nettement caractérisé. Nous reprenons ses remarques concernant ce type d'agents puisque, par la suite, nos réflexions se baseront sur la définition précise que Deigh adopte.

Deigh commence son article *Empathy and Universalizability* (1995) en remarquant l'engouement récent pour tous les cas de psychopathologie. Il semble en effet y avoir une fascination importante assez répandue pour les personnages psychopathes décrits aussi bien au cinéma qu'en littérature. Des exemples de telles personnalités fictives ne manquent pas et Deigh mentionne entre autres les personnages de Truman Capote et de Robert Walker dans les films *In Cold Blood* et *Strangers in a Train*. Bien que ces exemples de Deigh soient fictifs, ils nous seront très utiles à comprendre la définition de la psychopathologie la plus précise développée actuellement.

À première vue, on pourrait associer les cas de psychopathologie à tous les comportements irrationnels. Cependant, comme le montre bien ces deux exemples cinématographiques, ces personnages sont en mesure de raisonner, de prédire les conséquences de leurs actes, comprendre les lois et les normes de leur société, prévoir les sentences de la violation de ces lois qui leur seraient accordées. Le psychopathe a toutes ces capacités de raisonnement et il les utilise pour décider des actions qu'il désire poser. Contrairement à d'autres conceptions erronées du sens commun, le psychopathe peut être un agent très intelligent, qui raisonne aussi efficacement que tout autre personne.

Pourtant, le psychopathe se différencie nettement de l'agent normal. Bien qu'il ne soit pas nécessairement criminel ou meurtrier, ce type d'agent est particulièrement amoral. Comme le souligne Deigh, le psychopathe n'est pas forcément victime de ses impulsions, il ne réalise pas toujours les méfaits qu'il a en tête. Il ne se caractérise pas non plus comme un agent violent et enragé qui fait le mal pour faire le mal, par pur plaisir. Au contraire, le psychopathe paraît effectuer de véritables jugements moraux et

il semble être en mesure de déterminer ce qu'il considère juste de faire parallèlement à ce qui est mauvais. Ces jugements moraux semblent intériorisés par le psychopathe et ne pas se réduire, contrairement à ce qu'on pourrait croire à première vue, aux jugements acceptés par leur entourage social. Toutefois, le psychopathe se distingue nettement des agents normaux par l'absence de motivation à agir selon ses jugements moraux dans certaines situations et de remords d'agir contrairement à ces jugements.

L'exemple qu'utilise Deigh pour différencier l'agent souffrant de psychopathie de celui souffrant d'autres formes de maladies mentales conduisant à des comportements criminels est très utile. En effet, l'œuvre de Truman Capote, *In Cold Blood*, décrit en détails deux personnages ayant commis différents crimes qui s'engagent à voler et à enlever la vie à une famille entière choisie aléatoirement. Quoique cette œuvre soit fictive et que ces personnages relèvent de l'imagination de l'auteur ils sont tout à fait plausibles et on ne saurait remettre en question la possibilité de tels profils psychologiques en question. Ces deux exemples de personnages sont d'autant plus intéressants qu'ils permettent de clarifier cette notion de psychopathe puisque, comme le souligne encore Deigh, cette appellation est utilisée souvent de façon très large pour désigner un peu toutes les formes de désordre psychologique entraînant des comportements socialement problématiques.

Le premier personnage de Capote s'appelle Richard Hickock. Il présente une attitude très frivole, très superficielle comparativement à son allié Perry Smith. Ce dernier n'est pas identifié comme étant psychopathe. En effet, Smith présente des comportements sociaux déficients et une inclination au crime violent. Cependant, il ne présente pas les caractéristiques fondamentales qu'on attribue actuellement au psychopathe. C'est en ce sens que l'œuvre de Capote nous est utile dans la description du psychopathe typique. Il présente en contraste deux personnes enclines au meurtre et criminelles pour montrer, de cette façon, que le psychopathe peut être identifié et que cette appellation ne s'applique pas à tous les malfaisants sans exception. Ces deux exemples de personnages nous suggèrent, comme

le montre Deigh, que le psychopathe (Hickock dans le texte de Capote) est différent de certains autres criminels (tels que Perry Smith).

Dans l'histoire de Capote, deux criminels décident de commettre un vol important ensemble. Ils choisissent au hasard une maison habitée par des gens financièrement à l'aise et y entrent par infraction la nuit pour leur voler de l'argent. En ce qui nous concerne, ces éléments fictifs ne sont guère intéressants si ce n'est que pour la situation psychologique dans laquelle se trouvent les deux criminels. Dans l'énervement du crime, le psychopathe se distingue aisément du criminel violent. C'est ce que montre Truman Capote dans son récit imaginaire: une description psychologique de deux profils mis en parallèle. Le profil du psychopathe se définit ainsi plus clairement. Smith est un homme qui vit parfois dans le rêve. Dans une situation très intense, il semble souvent perdre toute prise sur la réalité. Lorsque lui et son acolyte se présentent dans la maison pour commettre un vol, il fait preuve d'un comportement sauvage qui ne ressemble en rien à son attitude habituelle. Il faut voir ce débordement d'émotions violentes comme une preuve du caractère changeant de ce personnage. En effet, depuis toujours, Smith sent en lui la présence d'une rage folle sur le point d'exploser. C'est pour lui comme si une très forte violence se contenait et qu'il pouvait en avoir conscience sans savoir pourtant à quel moment précis cette bombe pourrait exploser. Toutefois, bien qu'il soit porteur de violence extrême, la plupart du temps Smith est capable de sympathie et de sentiments fraternels. Il a une affection très intense pour certaines personnes et se prend d'amitié véritable pour son partenaire de crime.

Smith se compare donc à l'agent « normal » dans la majorité des événements de sa vie. Il s'en distingue cependant lorsque la rage qu'il porte se révèle et que son agressivité l'emporte. Dans ces moments, et c'est le cas lorsqu'il arrive sur les lieux du vol, il fait preuve de comportement tout à fait sauvage et sans limite. Alors que Hickock ne souhaite que voler leurs victimes, Smith perd complètement la tête. Comme nous le mentionnions plus haut, dans certains cas d'intensité et de nervosité particulières, Smith perd contact avec la réalité; il semble vivre dans le rêve ou du moins

complètement détaché de ses croyances et jugements profonds. Il agit très impulsivement, sans réfléchir et comme s'il n'était guidé que par la violence qu'il refoulait. Son esprit semble complètement vide de toute prise de conscience, de tout contrôle: dans ces moments, Smith n'a plus aucun jugement moral ou autre, il agit en commettant des erreurs rationnelles très importantes (il laisse des traces de son crime) et il n'a plus de désir non plus. Il semble victime et esclave de la violence qui le conduit. Ainsi, alors que Hickock vole et veut partir, Smith explose et tue tous les habitants de la maison sans raison, sans désir de vengeance.

Ainsi décrit, il est clair que Smith n'est pas un psychopathe. Smith est un malade, certes, qui démontre une capacité à juger et à être motivé conformément à ces jugements la plupart du temps. Dans certains cas, il n'arrive plus à effectuer aucun jugement moral (de la même manière qu'il ne peut plus déterminer ce qu'il désire vraiment). Dans certains cas, donc, Smith n'est plus lui-même mais il est à demi inconscient et ne pose plus aucun jugement d'aucune sorte. À l'opposé, Hickock ne perd jamais cette prise sur le réel. Il ne fait pas preuve d'aucune explosion; son comportement est toujours égal et il ne semble pas du tout enclin à la violence. Au contraire, il a une attitude plutôt frivole et il semble avoir des émotions un peu bornées et mesquines. Il n'éprouve de sentiment profond pour personne; il ne développe, au fil du temps, aucune véritable amitié ni aucune relation de confiance que ce soit. S'il s'allie avec Smith, ce n'est que pour des fins criminelles puisqu'il voit, en Smith, toute la violence nécessaire aux crimes réussis. Ces desseins de Hickock témoignent encore ici de la distinction entre lui et l'autre: le psychopathe qu'il est garde la tête froide et continue de juger, d'analyser et de réfléchir même pendant ses crimes. En fait, si toutes ces caractéristiques de Hickock sont possibles, si un agent tel que Hickock est envisageable, c'est cet agent qui constitue une menace aux thèses internalistes. Il semble effectuer des jugements moraux en ne ressentant aucune motivation correspondante. Il agit contrairement aux prescriptions de ses jugements, de son propre aveu: "J'ai toujours pensé que de tuer un homme est la pire chose que puisse faire un être humain. Je le

pense toujours et même dans cette maison de malheur je savais profondément que le meurtre était une chose mauvaise. Pourtant, j'ai tué cette famille de mes propres mains. J'étais comme un loup affamé qui tue par nécessité mais aussi en ayant envie de le faire (Truman Capote, *In Cold Blood*). Smith quant à lui ne présente pas de contre-exemple à l'internalisme. Un défenseur de cette thèse expliquerait le comportement de Perry Smith en soulignant qu'il n'effectue pas de jugements moraux au moment où la rage le gagne.

En résumé, les caractéristiques propres à Hickock, le psychopathe, sont issues en général de troubles émotifs spécifiques. Ces troubles émotifs sont donc la cause, entre autres, de l'incapacité du psychopathe d'entrer en véritable relation d'amitié. Le manque de sentiments profonds du psychopathe se révèle aussi par son incapacité à toute forme d'attachement, de loyauté ou d'amour que ce soit. Il ne ressent pas non plus de remords ou de regret après avoir commis ses gestes criminels par exemple. En fait, dans toutes les situations qu'il rencontre, le psychopathe ne semble jamais éprouver de problème de conscience, il ne sent jamais fautif du point de vue moral.

2.3. L'AMORALISTE FAIT-IL DES JUGEMENTS MORAUX VÉRITABLES?

Tel qu'on l'a décrit à l'aide d'exemples tels que Hickock, le personnage de Truman Capote, le psychopathe se caractérise par son manque de motivation accompagnant ses jugements. Puisque le cas du psychopathe est abordé ici comme un contre-exemple à la thèse internaliste, avant de conclure à la pertinence de l'exemple, il est nécessaire de le regarder de plus près. En ce sens, la section précédente du texte apporte un éclaircissement quant à la définition la plus acceptée du sujet psychopathe du point de vue de son comportement. C'est cette définition du psychopathe que nous utiliserons dans la suite du texte, une des définitions les plus intéressantes du terme et aussi celle qu'utilise Deigh, en gardant toujours en

tête le flou théorique et la définition plus large que nous soulignons en début de chapitre.

Hickock, le psychopathe, semble effectuer des jugements moraux et ne pas être motivé en conséquence. Qu'il ne soit pas motivé, cela se vérifie assez bien. Mais est-ce si évident de dire que le psychopathe effectue des jugements moraux? Après une caractérisation des propriétés comportementales de l'agent psychopathe, on en connaît plus quant aux conséquences de ses processus cognitifs. Il est toujours difficile, toutefois, de cerner avec précision ces processus. Si, après une analyse plus en profondeur, on en venait à conclure que ses jugements moraux sont réels, il faudrait chercher à en connaître les caractéristiques. Est-ce que les jugements moraux du psychopathe sont en tous points semblables aux jugements moraux des agents qui en ressentent les motivations correspondantes?

La question qui nous intéressera dans les prochaines lignes est celle de la possibilité, pour le psychopathe, d'effectuer des jugements moraux. La thèse externaliste propose l'exemple du psychopathe pour montrer qu'il est possible que les jugements moraux n'aient jamais de conséquences pratiques pour un agent. Au fond, si les jugements moraux n'ont aucune incidence ni sur ses actions ni sur ses motivations, on peut se demander pourquoi le psychopathe ferait de tels jugements. Quelle est l'utilité de ces jugements, quelle en est la raison d'être?

Pour nous guider dans cette entreprise d'évaluation des jugements du psychopathe, nous utiliserons la stratégie de réflexion que propose John Deigh dans l'article *Empathy and Universalizability* (1995). Ayant suggéré que l'internalisme abordé par la métaéthique conduit à l'impasse conceptuelle, Deigh propose d'analyser le problème selon une démarche psychologique. Selon sa conception des choses, il est nécessaire, tout d'abord, de cerner les jugements moraux (tous les jugements concernant ce qui est bien ou mal de faire) pour lesquels l'internalisme serait vrai. Ces jugements posés, on sera en mesure de vérifier quelles sont les opérations cognitives qui provoquent ces jugements (pour lesquels l'internalisme

fonctionne). Ensuite, on pourra voir si ces opérations sont liées à des motivations. À ce point, la question de l'internalisme sera réglée. Ce qu'il faudrait chercher à connaître par la suite, c'est le type d'internalisme que cette méthode nous aura conduit à justifier. La conclusion que je développerai, qui va tout à fait dans le même sens que celle de Deigh, ne sera pourtant pas de cet ordre. En définitive, je conclurai, utilisant l'approche de Deigh, en proposant que le psychopathe souffre peut-être d'une défaillance cognitive l'empêchant de faire les jugements moraux. Il ne constituerait pas un contre-exemple à l'internalisme.

Pour soutenir une telle affirmation d'une défaillance cognitive du psychopathe, certaines hypothèses doivent être vérifiées. Examinant attentivement ces hypothèses, nous verrons que seul un examen empirique faisant appel à des méthodes propres à la psychologie et à la science cognitive et, donc, différentes de celles de la philosophie, pourraient confirmer ces hypothèses. Pour clarifier cette affirmation et l'utiliser pour conclure à l'insolubilité du débat philosophique de l'amoraliste, je reprendrai en détails les chemins qu'emprunte Deigh pour y arriver.

Procéder comme Deigh le suggère, en considérant les opérations cognitives qui provoquent les jugements moraux qui conduisent, à leur tour, à la motivation, constitue un traitement psychologique de la question de l'internalisme. Ce que le point de vue psychologique implique comme hypothèse c'est la possibilité d'une diversité de jugements moraux basée sur leur maturité. En fait, Deigh prend appui sur cette base en s'inspirant de la distinction que fait Kant entre les impératifs catégoriques et les impératifs hypothétiques. D'un côté, l'impératif hypothétique a une force de motivation relative à un désir dont la stimulation est indépendante de l'opération cognitive qui produit le jugement (cet impératif). De l'autre côté, l'impératif catégorique a une force motivationnelle en lui-même. Cette force ne lui est pas donnée par un désir, par quelque chose d'extérieur, donc, à la formation du jugement. Pourtant, l'impératif catégorique a cette capacité de fournir, par son unique actualisation, la motivation correspondante. En un sens, puisque l'un motive directement et que l'autre

motive que par l'intervention d'un désir indépendant, on peut conclure que ces jugements se distinguent par leur force, leur capacité de fournir la motivation. Ils ont une maturité différente qui les fait jouer un rôle différent sur le plan de la motivation.

Nous avons fixé comme premier objectif de définir quelles sont les opérations cognitives qui conduisent aux jugements moraux pour lesquels l'internalisme est vrai. Pour préciser la question qui nous intéresse, Deigh remarque que ce vers quoi on s'engage en traitant la question de l'internalisme d'un point de vue psychologique est de savoir si l'internalisme des impératifs catégoriques est applicable aux jugements qu'on aura préalablement identifiés. En vérifiant de cette manière pour quels types de jugements moraux l'internalisme est vrai, on présuppose donc une gradation des jugements, ou, du moins, la possibilité pour un agent de posséder la connaissance de ce qui est bien ou mal de différentes façons.

S'il ne s'agit pas carrément de différents types de pensées incompatibles, on peut tout de même parler de degrés de sophistication ou de maturité. En fait, si on considère que les jugements peuvent être plus ou moins matures, on pourrait croire par exemple que certains jugements relèvent d'une simple connaissance des standards moraux observés dans la communauté. D'autres jugements, au contraire, seraient effectués par des agents ayant développé des relations humaines plus profondes et plus intimes. Ces jugements relèveraient, de leur côté, de connaissances des raisons des standards moraux et de l'implication idéologique qu'ils véhiculent.

Si on s'en tenait à cette vision des jugements moraux, on pourrait soutenir qu'il existe certains jugements moraux pour lesquels l'internalisme de la motivation est vrai et d'autres jugements pour lesquels la motivation ne suit pas nécessairement. En supposant une gradation des jugements, on pourrait donc conclure que les agents pour qui les motivations font défaut après un jugement moral est un agent qui effectue des jugements moraux limités ou moins développés que d'autres. Ainsi, le psychopathe pourrait se définir comme étant un agent développé socialement de façon très restreinte

et effectuant des jugements moraux du premier niveau de maturité seulement. Ainsi, l'internalisme de certains jugements moraux serait vrai et le contre-exemple du psychopathe n'en serait pas un puisque ce dernier n'effectuerait pas les jugements moraux suffisamment matures pour qu'une motivation correspondante ne soit fournie.

Argumentant en ce sens, avons-nous réglé le problème de l'amoraliste ou n'avons-nous pas simplement déplacé le problème? Deigh souligne que cette conclusion consistant à dire que le psychopathe n'effectue pas les meilleurs jugements moraux, ceux qui conduisent à la motivation, n'est pas plus facile à poser que celle affirmant que les psychopathes n'effectuent pas de jugements du tout. Qu'est-ce qui prouve en effet que les psychopathes n'effectuent que des jugements de première maturité et qu'ils n'ont pas accès, contrairement aux autres, aux jugements les meilleurs? Pour évaluer la pertinence de cette question et pour vérifier si une réponse pourrait être développée, Deigh suggère d'analyser un peu mieux la définition des jugements moraux les plus matures. Pour ce faire, il utilise la conception kantienne des jugements moraux.

Dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Kant établit une distinction entre les jugements moraux. Cette distinction catégorise les jugements moraux en deux groupes: Kant différencie les jugements moraux sur la base de leur degré de maturité. Les jugements moraux qui relèvent du degré le plus important de maturité du bien et du mal sont identifiés comme étant les impératifs catégoriques, les jugements moins matures sont les impératifs hypothétiques. Sans entrer dans l'argumentation détaillée de Kant, il est utile à ce stade-ci de rappeler la méthode qu'il propose pour distinguer les jugements moraux les uns des autres.

2.3.1. Des jugements de moindre maturité: le test d'universalisation de Kant

Pour déterminer si les jugements moraux sont des impératifs catégoriques, qui motivent nécessairement, ou des impératifs hypothétiques qui ne contiennent pas en eux-mêmes les motivations correspondantes, Kant propose d'en vérifier l'intensité à l'aide d'un test particulier. Le test consiste

en l'application du critère d'universalisation de la prescription du jugement moral. Lorsque l'agent applique le critère à un jugement moral et que le jugement résiste au test, alors on peut considérer ce jugement comme relevant de la connaissance la plus profonde du bien et du mal. Dans ce cas seulement on se trouve en présence d'un impératif catégorique qui conduit nécessairement à une motivation adéquate. Le critère qui permet cette distinction en est un d'universalisation du jugement. Il consiste en la vérification des jugements tels que «je dois faire x» pour voir s'ils s'appliqueraient à tout agent dans une situation exactement semblable.

Si, par exemple, je me demande si mon jugement moral «je dois être ponctuelle à mon rendez-vous d'affaire» est un impératif catégorique, donc un jugement moral de grande maturité, je peux utiliser le critère d'universalisation. Le test posera alors cette question: est-ce que, dans la même situation exactement, tout agent serait tenu de tenir sa promesse en étant ponctuel? L'exemple est encore plus évident pour un jugement négatif. Si, par exemple, je me demandais si mon jugement «je ne dois pas manquer à mes promesses» résiste au test, je vérifierais si dans une situation semblable il est acceptable à mes yeux qu'un autre agent manque à sa promesse. Si je trouve ce manquement de la part d'un autre acceptable, je pourrai conclure que mon jugement n'était pas universel. Si, au contraire, je trouve tout à fait inacceptable pour quelqu'un d'autre qui se trouverait dans une situation semblable à la mienne de ne pas tenir sa promesse, alors mon jugement moral constitue un impératif catégorique qui contient en lui-même une motivation correspondante.

En fait, la façon précise d'appliquer le critère proposé par Kant est un peu controversée. Néanmoins, les conséquences de l'application du critère d'universalisation sont claires: renforcer la consistance dans la pensée pratique et le jugement moral. Par exemple, supposons que je juge devoir faire x lorsque les conditions C se présentent. Si je pose cette règle de conduite comme loi universelle et que je l'endosse comme telle, alors je ne peux pas, logiquement, m'excuser de ne pas commettre x lorsque les conditions C se présentent. De même, je ne peux pas commettre une action

que je blâmerais venant d'une autre personne dans les mêmes conditions. Ainsi, appliquer à tout le monde et comprendre l'action comme étant une loi universelle implique d'en faire une loi pour tous ceux se retrouvant dans une situation tombant sous la description contenue dans la règle.

Défini de cette manière, le test de l'universalisation constitue un filtre qu'un agent peut utiliser pour tester les raisons qu'il a d'agir selon son jugement moral. Si l'action (ou le jugement de devoir faire une action) échoue, si l'agent trouve une exception à la règle alors, sous peine d'être illogique, l'agent doit abandonner l'idée d'agir selon ce jugement. Prenons l'exemple d'Isabelle (utilisé au chapitre 1) et supposons qu'elle applique le test d'universalisation à son jugement de ne pas devoir arriver à l'heure au travail. Isabelle pourra examiner son jugement de cette manière: «je ne juge pas me trouver sous l'obligation morale d'arriver à l'heure ce matin au bureau. Est-ce que pour autant je juge que tout agent se trouvant dans cette situation précise ne serait pas tenu d'être à l'heure? Non. Je pense que les travailleurs sont obligés de respecter les ententes fixées avec leurs employeurs quant à l'entrée au travail. Malgré ça, je juge que ce n'est pas très grave que moi j'arrive en retard ce matin au travail.» Si on applique à la lettre le test proposé par Kant, la conclusion d'Isabelle dans ce cas-ci serait illogique. Isabelle juge ne pas être tenue moralement d'arriver à l'heure. Pourtant, elle n'arrive pas à faire de ce jugement une loi universelle valable pour tous les travailleurs dans la même situation qu'elle ce matin. Ainsi, Isabelle ne peut logiquement et de façon consistante juger pouvoir se permettre de retard ce matin.

2.3.2. Le test d'universalisation: une opération cognitive pour laquelle l'internalisme serait vrai?

L'application du critère d'universalisation apparaît donc comme étant le support à la fois d'un jugement de ne pas faire x et d'une motivation de s'abstenir de faire cette action. Donc, et c'est cette conclusion qui devient pertinente dans l'argumentation de Deigh, il existe au moins une opération cognitive qui, en même temps, provoque un jugement et motive l'agent à agir selon ce jugement: «It would appear, in other words, to be a cognitive

operation that can at once yield judgments of what one ought to do and motives to act in accordance with those judgments» (Deigh, 1995: 750). Si cette opération existe réellement, alors on pourrait tirer de l'éthique de Kant une conception de la connaissance la plus profonde du bien et du mal qui soit compatible avec l'internalisme. Toutefois, pour admettre l'existence de cette opération cognitive pour laquelle l'internalisme serait vrai, on doit accepter certaines conditions. Pour que le critère d'universalisation amène une opération cognitive qui soit internaliste, il faut que le désir d'être logique (ou consistant) soit un désir non dérivé de l'agent.

En effet, si le désir d'être logique ou d'éviter d'être illogique (éviter de juger *x* et de faire *y*) découle d'un désir autre qui serait acquis par l'agent, alors on ne pourrait pas conclure que l'opération cognitive effectuée lors du test fournisse en elle-même la motivation. On pourrait croire en fait que le désir de l'agent d'être logique provient d'un désir d'un autre ordre, celui d'être rationnel par exemple. Le désir d'être rationnel n'est pas inné mais acquis avec le temps. Deigh l'affirme en comparant ce désir à celui d'être à l'aise financièrement. Bien que plusieurs personnes conservent aujourd'hui l'impression que ce désir de posséder un peu d'argent soit essentiel à l'homme, il est évident que c'est un désir que l'agent obtient en grandissant en société. De la même manière, Deigh constate que le désir d'être rationnel est acquis par l'agent et non pas inné. S'il est vrai de dire que l'aversion d'un agent envers le fait d'être inconsistant dérive d'un désir autre - par exemple celui d'être rationnel- dans ce cas il faudrait dire que la motivation que l'application du critère d'universalisation implique est, ultimement, finalement externe (ou extérieure à l'opération cognitive qui produit le jugement).

Cette conclusion en faveur de l'externalisme de l'opération de l'application du critère est peut-être hâtive. On peut, en effet, soutenir que le désir d'être consistant ne découle d'aucun autre désir et qu'il est, au contraire, inné. Si on argumente en ce sens en soutenant que l'aversion envers l'inconsistance est inhérente à la raison, on doit conclure que l'esprit rationnel recherche spontanément la consistance logique. Cette conception

conduit à accepter le fait que l'internalisme des impératifs catégoriques, qui constituent les jugements moraux les plus matures qu'on puisse effectuer, est vrai. Ainsi, il est clair qu'accepter l'internalisme de l'application du test d'universalisation des jugements moraux repose sur la conception qu'on adopte de l'aversion envers l'inconsistance.

À ce sujet, l'interprétation la moins controversée consiste à dire que l'esprit humain tente toujours d'éviter les contradictions et ce de façon innée: «The least controversial is that the mind abhors contradiction» (Deigh, 1995: 751). Cependant, même si on adopte le caractère inné de la tendance à éviter la contradiction, cette raison est trop faible pour justifier la défense de l'internalisme de la motivation qui est donnée par l'application du critère d'universalisation. Cette raison est trop faible parce que décider d'agir à partir de jugements qui échouent le test n'entraîne pas une contradiction. C'est une inconsistance d'un autre ordre.

Pour clarifier l'inconsistance de cette situation, reprenons l'exemple de la ponctualité d'Isabelle. Isabelle peut juger devoir arriver à l'heure et éviter le plus possible les retards au bureau. Il est évident qu'Isabelle peut, un matin particulier, juger devoir être à l'heure et se chercher des excuses pour ne pas être à l'heure. Cette réaction peut être expliquée par un défenseur de l'internalisme qui dira que l'excuse qui est trouvée est là pour soulager la conscience et que donc, après tout, Isabelle a vraiment la motivation d'être à l'heure et ressent un remord de ne pas y arriver, d'où les excuses qu'elle se donne. Lorsqu'on souligne l'inconsistance de la réaction d'Isabelle, ce n'est pas de ce genre de réflexion dont on discute. On suppose plutôt qu'Isabelle se dira:

-«Je juge me trouver sous l'obligation morale d'être à l'heure tous les matins» (Isabelle a appliqué le critère d'universalisation pour arriver à ce jugement).

Après avoir effectué ce jugement, Isabelle a la motivation:

-«Je désire prendre mon temps et être tout de même en retard ce matin».

Contrairement à ce que pourrait répondre un tenant de l'internalisme, Isabelle ne fait pas ce jugement en se trouvant une excuse pour soulager ses remords mais plutôt en se disant:

-«Je peux le faire puisque, après tout, personne ne me verra entrer et ne prendra conscience de mon retard».

Dans ce genre de situation, l'agent juge que de faire x dans son cas serait incorrect puisque, dans une situation exactement semblable, il juge qu'un autre agent ne devrait pas le faire. En fait, les conclusions que fait cet agent sont arbitraires: il traite sa situation personnelle comme justification à son action mais il nie le fait que cette situation appliquée à d'autres soit arbitraire parce qu'elle manque d'uniformité (ou de régularité) et non pas qu'elle se contredit. C'est en ce point qu'on saisit la distinction entre inconsistance en tant que manque d'uniformité et inconsistance en tant que contradiction.

Évidemment, il y a quelque chose d'illogique à conclure comme cet agent. En fait, il y a quelque chose d'un peu arbitraire à juger que certaines raisons sont insuffisantes pour justifier l'action d'un autre mais le sont pour justifier la même action, dans la même situation lorsqu'il s'agit de soi. C'est donc illogique en vertu du principe de raison suffisante³. S'il ne s'agit pas de contradiction, comme le soutient Deigh, on pourrait interpréter l'aversion de l'esprit envers l'inconsistance comme une suggestion de la tendance de l'esprit à éviter l'arbitraire autant que la contradiction. Deigh le remarque: «(...) One could interpret the statement about the mind's inherent aversion to inconsistency as the thesis that the mind abhors such arbitrariness as well as contradiction» (Deigh, 1995: 752).

Si cette explication de l'esprit qui évite l'arbitraire autant que la contradiction plaît aux défenseurs de thèses rationalistes, elle est problématique pour les auteurs endossant le volontarisme. En effet, les défenseurs du volontarisme s'opposeraient à l'idée que le principe de la raison suffisante serait violé par tous les esprits rationnels. D'après la vision volontariste de la motivation, les gens semblent très bien vivre avec l'arbitraire de leurs décisions et avec l'absence de raisons pour les justifier.

On constate régulièrement des gens que l'on juge rationnel, désirer quelque chose un jour et trouver cette chose mauvaise le lendemain sans fournir, pour expliquer ce changement, de raison particulière. Pour les tenants de thèses volontaristes, le point important à soutenir est le suivant: la tolérance dont les gens font preuve face à l'inconsistance de leurs jugements n'entrave en rien leur rationalité. Ce ne sont pas tous les esprits, bien qu'ils soient rationnels, qui se sentent tenus de justifier les décisions et les jugements qu'ils posent qui sont, à différents degrés, arbitraires.

Deigh souligne la proposition volontariste qui soutiendrait que des agents rationnels manquent parfois de justification pour l'inconsistance de leurs jugements. Les défenseurs de thèses volontaristes remarqueraient, entre autres, qu'il est fréquent qu'une personne soit tout à fait mal à l'aise et se sente coupable de commettre une action alors que, la veille, elle la commettait sans remords. Deigh suggère par exemple le cas des soudains jugements de devoir ne pas faire d'excès dans la consommation. Certaines personnes peuvent se sentir injustifiées d'être impolies un jour et de ne pas avoir aucun remords le lendemain. D'autres pourtant, c'est le point central de l'argument volontariste, jugent leurs jugements passés et ceux du présent de façon tout à fait indépendante. Ainsi, l'incompatibilité des jugements effectués la veille avec ceux effectués aujourd'hui ne cause pas de malaise chez ces personnes qui considèrent leurs jugements comme étant indépendants les uns des autres.

Le principal point retenu par Deigh pour reprendre l'argumentation des défenseurs du volontarisme est le suivant: le premier type de personnes, qui souffre de malaise lorsque leurs jugements sont inconsistants ne sont pas plus rationnelles que le deuxième groupe qui n'ont qu'une conception différente de leurs jugements. Finalement, la tolérance dont les gens font preuve face à l'inconsistance de leurs jugements n'entrave nullement leur rationalité. Selon cette conception volontariste donc, une aversion au type d'arbitraire que provoque la violation du principe de la raison suffisante n'est pas interne. En fait, cette aversion ne peut être qu'extérieure à

l'opération cognitive dans laquelle le principe agit comme une contrainte sur les jugements et les décisions pratiques de l'agent.

Une vision volontariste telle que celle reprise ici par Deigh présente donc une importante distinction entre jugement et décision. La différence entre les deux repose sur le fait que la décision se détache des raisons sur lesquelles elle se base mais pas le jugement. Ce dernier serait inintelligible sans les raisons qui l'accompagnent. On ne pourrait pas affirmer «je dois faire x bien que je n'aie aucune raison de faire x». Ainsi, lorsque Isabelle juge «je dois être ponctuelle», elle ne peut être contrainte par le principe de raison suffisante puisque la décision se prend indépendamment des raisons qu'elle a de le faire ou non. Mais le principe doit la contraindre lorsque son jugement conclut qu'elle n'est pas tenue d'être ponctuelle aujourd'hui puisque son jugement concernant ce que les autres dans cette situation devraient faire conclut l'inverse. Si les circonstances de l'autre sont pareilles à celles de l'agent et que ces circonstances impliquent selon l'agent une action telle que celle d'être à l'heure, alors, par le principe de raison suffisante, le jugement de l'agent concernant son action devrait lui aussi conclure qu'il ne doit pas arriver en retard.

Puisque la conclusion que tire l'agent de sa compréhension de sa situation en comparaison avec celle des autres ne peut pas être détachée des raisons sur lesquelles elle se base, l'agent n'est pas libre d'ignorer ce principe. Si l'agent conclut au contraire qu'il doit prendre son temps et arriver en retard sans gêne, il fait preuve d'une plus grande inconsistance qu'une personne qui se sent contrainte d'appliquer les mêmes considérations sur elle-même que sur les autres. De plus, l'agent fait aussi preuve de réflexions embrouillées. Selon Deigh, l'absence d'aversion envers l'arbitraire du jugement permissif de l'agent implique une défaillance cognitive de sa part. Donc, en niant le fait que les jugements sont contraints par le principe de raison suffisante, l'explication volontariste décrit mal les jugements moraux. En effet, puisque certains agents ne semblent pas effectuer des jugements qui soient tous contraints par ce principe, il ne peut

être vrai de dire que les jugements moraux résultent naturellement de l'application du principe de raison suffisante.

Ces considérations confirment la prudence exprimée par Deigh à conclure la question de l'internalisme. Il remarque lui-même qu'il aurait été hâtif de conclure que l'internalisme est vrai de notre connaissance la plus profonde du bien et du mal, connaissance telle que représentée par le principe de moralité fondamental décrit par Kant. Le problème, selon lui, se résume au point suivant: si un agent peut voir que les circonstances de son action sont semblables et comparables aux circonstances des actions d'une autre personne, cet agent doit nécessairement posséder une sensibilité et une capacité d'objectivité particulière. Si nous revenons à la description du test d'universalisation, il est évident que l'agent qui effectue le test pose un certain jugement de valeur lorsqu'il s'interroge quant aux circonstances de son action. Lorsqu'il cherche à définir quelle devrait être l'action posée par un autre agent dans la même situation que lui, il doit d'abord définir ce qu'est cette situation dans laquelle il se trouve.

C'est à ce niveau que Deigh souligne la possible tendance égocentrique de l'agent. Deigh montre qu'il est impossible de déterminer les circonstances entourant une action sans en évaluer les conséquences pratiques. À partir de cette constatation, nous le verrons plus loin, il est facile de suggérer l'idée selon laquelle l'application du critère d'universalisation peut différer non pas en raison des différences dans la rationalité de certains agents mais dans leur tendance égocentrique respective.

2.3.3. La nécessité du sentiment d'empathie

Si nous reprenons l'exemple du retard, imaginons Isabelle qui réfléchit à sa situation. Elle tente de déterminer si une autre personne dans une situation exactement semblable à la sienne devrait ou non être ponctuelle. Pour conclure «je juge qu'il serait déplorable que tout autre agent dans ma situation décide de ne pas se soucier de l'heure de son entrée au travail», Isabelle a nécessairement dû se questionner concernant les conséquences pratiques de ce retard. Son jugement sera le résultat d'une

constatation telle que, par exemple, si tout agent dans ce genre de situation se permettait un retard, les entreprises auraient beaucoup de difficulté à fonctionner. Si elle travaille dans un bureau, elle se dira que si tout employé de bureau était en retard, les autres employés seraient blessés de son manque de respect, lui attribueraient une mauvaise réputation, par exemple. Cette réputation pourrait rapidement devenir insoutenable et entraînerait peut-être un congédiement ou un obstacle à l'avancement. De plus, du point de vue moral, elle considérerait que d'être en retard serait vu comme une marque d'impolitesse et que c'est une preuve de manque de respect et de manque de charité que de faire attendre les autres.

Après avoir considéré les conséquences pratiques du retard au travail, Isabelle se prête au test d'universalisation et conclut que les autres agents dans sa situation seraient moralement tenus d'être ponctuels. Pourtant, la motivation ne se fait pas sentir. Isabelle a cerné son jugement sincère d'être à l'heure, malgré cela elle a toujours la motivation de traîner en route. Deigh considère cette situation et l'explique par deux attitudes possibles dont peuvent faire preuve les agents qui se prêtent au test. D'abord, un agent peut manquer d'objectivité dans la comparaison de sa situation et de celle des autres. Par exemple, il peut considérer les intérêts des autres systématiquement moins valables que les siens. De la même façon, en se prêtant au test d'universalisation et en évaluant pour cela les conséquences pratiques de son action, l'agent peut voir les conséquences de son action dans sa situation comme étant moins graves que dans le cas de tout autre agent. Selon Deigh, dans ces deux explications, l'agent a une tendance égocentrique.

Si on reprend l'exemple du retard, il est facile de comprendre comment Isabelle réfléchirait si elle avait une tendance égocentrique comme celle que décrit Deigh. Elle se dirait, par exemple, «je suis fatiguée ce matin, j'ai beaucoup travaillé hier, je suis une employée modèle, etc.» Elle pourrait considérer ses intérêts personnels par rapport à l'action de prendre son temps comme étant plus importants que ceux d'une autre personne. Elle peut manquer d'objectivité et considérer que le fait de prendre son temps est

beaucoup plus bénéfique pour elle que pour n'importe qui d'autre dans la même situation. Autrement dit, elle considérerait les conséquences pratiques de l'action comme étant beaucoup moins graves si c'est elle qui pose l'action à cause de ses intérêts qui sont, selon cette conception des choses, beaucoup plus valables que ceux des autres. Certaines personnes semblent en effet, bien qu'étant rationnelles et considérant les autres comme telles et possédant des intérêts justifiés, avoir tendance à concevoir leur situation toujours plus dramatiquement que celles des autres. Elles concluent donc leur réflexion sur l'universalisation de leur action en se disant:

«Si un autre agent se trouvait dans ma situation, je juge qu'il serait tenu moralement d'être ponctuel.

«Par contre, cet autre agent n'aurait assurément pas la santé aussi fragile que moi, il peut se permettre de subir le stress de courir pour arriver à l'heure. Moi, ma paresse est justifiée parce que mes intérêts concernent davantage ma santé que la fortune et je sens que le fait de me presser ce matin serait très néfaste à ma santé qui est plus fragile que celle de quiconque.»

Un agent égocentrique peut ainsi arriver à justifier ses actions après l'avoir confronté au test d'universalisation et que le test se soit conclu par l'affirmation «je juge qu'un autre agent dans ma situation ne devrait pas commettre cette action».

De la même manière, sans accorder plus de poids à ses intérêts ou à la gravité de sa situation particulière, l'agent peut avoir une conception différente des conséquences pratiques de son action de celles de la même action posée par un autre agent. Isabelle pourrait être suffisamment sensible aux autres et objective pour juger qu'une autre personne puisse se trouver dans une situation en tous points semblables à la sienne. La tendance égocentrique peut néanmoins la conduire à juger «je ne suis pas tenue d'être ponctuelle» si l'évaluation des conséquences de l'action sont systématiquement moins importantes lorsqu'elle effectue elle-même l'action.

Par exemple, Isabelle peut juger que les autres agents dans sa situation devraient être ponctuels qu'étant donné les conséquences d'une action contraire (se faire remarquer par les autres employés, faire perdre des ventes à la compagnie, obliger des partenaires à se frapper le nez contre la porte sont quelques exemples).

Sa tendance égocentrique agit dans ce cas-là en la poussant à considérer les conséquences de son propre retard de manière moins sévère. «Si un autre agent se trouvait ma situation, il devrait être ponctuel parce que sinon, les autres employés seraient obligés de l'attendre, de perdre du temps, etc.» penserait Isabelle. «Dans mon cas, c'est différent puisque je suis certaine que personne ne remarquera mon arrivée et que, comme cela ne m'arrive que très rarement d'être en retard, les partenaires de l'entreprise me pardonneront sans peine s'ils doivent attendre quelques minutes.» À cause du caractère égocentrique de ses réflexions, Isabelle conclura qu'elle n'est pas tenue d'être ponctuelle malgré son jugement moral et les résultats du test d'universalisation.

Si on reprend les enjeux de ces considérations, on constate qu'elles sont tout à fait capitales. Au point de départ, Deigh envisageait le principe de raison suffisante comme étant un principe susceptible de prouver la possibilité de l'internalisme. Pourtant, malgré que le test d'universalisation fournisse une raison suffisante de commettre une action, la motivation n'est pas toujours présente. On ne peut donc pas conclure que l'internalisme soit vrai de ce principe. Pour prouver qu'il est vrai de soutenir l'internalisme d'au moins une opération cognitive, il faut montrer que cette opération s'accompagne toujours de la motivation correspondante. Pourtant, si l'exemple d'Isabelle est plausible, il semble bien que ce n'est pas le cas.

Selon Deigh, le problème à la base de cette conclusion négative est claire. Les agents, aussi rationnels les uns les autres, peuvent se concevoir eux-mêmes dans leurs relations avec les autres de plusieurs façons différentes. La façon égocentrique de se concevoir dans nos relations interpersonnelles conduit à juger de façon beaucoup plus sérieuse ses propres intérêts et désirs que ceux des autres. Selon Deigh pourtant, cette façon de

concevoir les mêmes situations de manière différente lorsqu'elles s'appliquent à soi n'est pas un indice d'irrationalité. L'exemple qu'il propose pour faire ressortir la tendance égocentrique de tout agent rationnel est intéressant. Son exemple en est un qui implique que, malgré un résultat négatif au test, la motivation est présente (situation qui, en soi, soulève la question de la rationalité de l'agent).

Dans certains cas, remarque Deigh, les autres agents sont perçus comme étant le prolongement de la personne qui se questionne quant à la valeur morale d'une action. Il semble que, dans certains cas, des personnes arrivent à concevoir d'autres agents non pas comme des personnes tout à fait indépendantes et autonomes mais plutôt comme des parties d'elles-mêmes. L'exemple de Deigh concerne les personnes mariées depuis de nombreuses années. Lorsqu'elles jugent que l'autre devrait faire x, la personne égocentrique pose ce jugement non pas en fonction des intérêts particuliers de l'autre mais en vue d'atteindre ses propres fins. Dans l'exemple des gens mariés, l'époux propose quelques fois à sa femme de commettre une action en jugeant «tu dois faire x». Lorsqu'elle le dit, cette personne juge sincèrement que l'autre doit moralement faire cette action. Cette explication, bien qu'elle préserve le caractère rationnel de l'agent égocentrique implique de considérer ses propres désirs comme étant plus importants que ceux des autres, alors que ce n'est peut-être pas le cas, objectivement.

Dans l'exemple des époux que propose Deigh, la femme, au restaurant, décide de manger un dessert, disons de la tarte. Ensuite, elle dit à son mari qu'il doit commander un autre dessert, supposons un gâteau au chocolat. Dans ce cas qui ne traite toutefois pas des jugements moraux, la tendance à considérer les autres comme des extensions de soi-même est évidente. La femme juge fermement que son mari doit choisir le chocolat. Son jugement est rationnel mais il ne prend pas en compte les désirs et les intérêts de son mari mais les siens propres. Elle le fait parce qu'elle veut goûter au dessert au chocolat.

L'agent égocentrique agirait de cette manière en effectuant ses jugements moraux: ses propres intérêts pesant toujours plus lourd dans ses réflexions que les intérêts d'autrui. En bout de ligne, cette tendance peut clairement mener l'agent égocentrique à ne pas considérer les autres comme des agents autonomes: dans la perception la plus égocentrique des choses, le seul agent autonome dans sa prise de décision est lui-même. Les autres, si l'agent égocentrique y réfléchit un peu, ne devraient agir que dans le but de satisfaire ses désirs personnels.

Un agent semblable à l'exemple de la femme mariée au restaurant est très plausible même au niveau des jugements moraux. On peut facilement imaginer qu'une personne rationnelle et sincère juge qu'un autre agent doit être ponctuel, par exemple, et que ce jugement soit biaisé par ses propres intérêts. En fait, selon Deigh, pour qu'un agent soit capable de faire le test d'universalisation de façon efficace, de faire le test que décrit Kant, il faut qu'il ait une caractéristique personnelle: la capacité d'empathie. «(...) If she regarded these purposes as this other person would, she would then see that they were worth pursuing and, having no reason to count them as less worthwhile than her own, would conclude that she and others ought no more interfere with his freedom and well-being than he and they ought to interfere with hers. But to arrive at this conclusion requires something besides applying the criterion of universalizability to her own judgment that others ought not to interfere with her freedom and well-being. It requires instead empathy with the person with whose freedom and well-being she judges that others ought not to interfere» (Deigh, 1995: 758).

Pour être en mesure de se placer véritablement dans une position objective afin d'effectuer le test d'universalisation, Deigh remarque donc que le critère d'universalisation d'une action n'est pas suffisant. L'agent doit également posséder une qualité d'empathie qui lui permette d'imaginer la perception des autres par rapport à certaines actions et de poser des jugements moraux concernant la poursuite de ces actions.

Deigh présente le sentiment d'empathie comme étant le seul sentiment qui permette à l'agent de ne pas être égocentrique; qui lui

permette de dépasser le stade de la perception égocentrique du monde. Deigh est toutefois conscient que le sentiment d'empathie partage plusieurs caractéristiques avec d'autres sentiments. Il en fournit donc une description détaillée. D'abord, il nous met en garde de confondre l'empathie de l'identification émotionnelle, l'interprétation erronée de l'empathie la plus facile à faire. Dans l'identification émotionnelle, l'agent s'identifie lui-même en s'imaginant à la place d'un autre, en prenant son point de vue des choses et en se projetant dans la vie de l'autre. Il se met complètement à la place d'un autre, il *devient* l'autre dans son imagination. Il s'identifie alors émotionnellement comme étant l'autre.

Le sentiment d'empathie implique lui aussi cette perception des choses à partir de point de vue d'un autre. Jusqu'ici, donc, l'empathie et l'identification émotionnelle sont semblables. Cependant, le sentiment d'empathie exige quelque chose de plus: l'agent doit être en mesure de s'imaginer comme étant participant à la vie de l'autre tout en gardant en tête sa propre identité. Ainsi, pour être empathique avec un autre agent, il faut pouvoir s'imaginer être à sa place et, en plus, ne jamais oublier sa propre personnalité. L'exemple, que donne Deigh pour distinguer les deux sentiments est celui de la personne qui en admire une autre (un sportif professionnel, dans son exemple) et qui s'associe à lui dans ses victoires et ses défaites. Il s'identifie tellement à son héros, il éprouve presque la même intensité d'émotions que l'idole lui-même. En s'identifiant à son héros, cet agent ne lui témoigne toutefois pas de compréhension ni d'empathie. En fait, il s' imagine qu'il est cette personne qu'il admire en s'oubliant lui-même.

Deigh remarque que cette façon de transposer son regard pour s'approprier les joies et les peines d'une autre personne (un personnage de téléroman, un chanteur populaire, etc.) n'exclut pas la possibilité de transposer du même coup sa tendance égocentrique. L'empathie se caractérise donc par le fait que l'agent reconnaisse l'autre dans son autonomie et son indépendance tout en gardant en mémoire ses intérêts et ses sentiments propres.

Cependant, l'empathie implique encore plus que de reconnaître l'autre comme un agent indépendant duquel on s'imagine prendre la place et concevoir le monde à sa façon. Si l'empathie se limitait à ces deux caractéristiques que nous avons évoquées jusqu'à maintenant, il serait difficile de voir pourquoi ce sentiment seul pourrait permettre de dépasser l'égoïsme. Pour Deigh, lorsque le sentiment d'empathie permet de passer outre la tendance égocentrique, c'est lorsque le sentiment devient plus mature. Ainsi, Deigh conçoit qu'on puisse éprouver un sentiment d'empathie plus ou moins mature et qu'à une maturité suffisamment faible d'empathie, une tendance égocentrique soit toujours présente. Deigh considère que l'empathie la plus prononcée, de son côté, ne peut permettre aucune forme d'égoïsme. (Deigh utilise encore ici les termes d'émergence et d'intensité. Nous poursuivrons quant à nous l'utilisation des termes *mature* et *faible*, comme dans la section précédente). L'agent qui aurait ce sentiment d'empathie mature prendrait conscience de sa propre participation dans la vie des autres. Ainsi, après avoir pris en considération le point de vue, la perception et les intérêts de l'autre et avoir conservé, ce faisant, sa propre identité, l'agent empathique pourrait prendre conscience de la possibilité pour lui d'agir de façon à favoriser les intérêts de l'autre. Il comprend que ses actions interviennent dans la vie de l'autre, qu'elles ont un effet sur le monde.

Cette façon de concevoir l'empathie implique de défendre une gradation de maturité du sentiment. Celui-ci aurait deux stades: la faiblesse du sentiment, où l'agent reconnaît le point de vue et son autonomie comme agent, et le stade d'empathie intense, où l'agent prend conscience du rôle de ses propres actions dans la vie de l'autre (dans l'atteinte de ses objectifs, etc.). Ce qui inspire Deigh à argumenter en faveur de la gradation d'intensité du sentiment d'empathie, c'est de constater que, dans les faits, le sentiment semble mûrir chez la plupart des gens, entre l'enfance et l'âge adulte. Les jeunes enfants sont capables de témoigner de la compréhension des sentiments des autres. Ils sont portés à écouter et à être particulièrement gentils avec les enfants qui leur confient leurs peines, par exemple. Ils sont

capables d'une première forme d'empathie, à l'évidence, puisqu'ils témoignent à leurs compagnons qu'ils partagent leurs sentiments tout en les considérant comme étant bien distincts des leurs.

Les jeunes enfants sont loin cependant d'imaginer qu'ils participent de la vie des autres en dehors du moment présent. En fait, un enfant qui ne possède pas encore une vision plus large de la vie que les situations immédiates considère son implication dans la vie des autres de la même manière. Autrement dit, puisque la compréhension de la vie d'un enfant se limite à l'enchaînement de différents moments présents, il est impossible pour lui d'imaginer qu'il fait partie de la vie d'un autre agent et que ses actions peuvent avoir des implications futures dans sa vie. Il peut se mettre à la place de son compagnon en gardant en tête qu'il est un agent distinct mais cette perception n'est possible pour lui qu'au moment présent. Cette conception de la continuité, de l'extension du moment présent s'acquiert après le premier sentiment d'empathie et permet à l'enfant qui a grandi d'atteindre une empathie plus intense.

Conclusion: la philosophie ne peut résoudre le débat

À partir de ces considérations concernant l'empathie, la résolution du débat entre internalisme et externalisme des jugements moraux prend une tournure définitive d'insolubilité. Si on accepte les caractéristiques de l'empathie que propose John Deigh, on peut supposer que les jugements moraux qui impliquent notre connaissance la plus profonde du bien et du mal entraînent un sentiment d'empathie sous sa forme la plus mature. Cette supposition a des conséquences assez importantes sur la conception qu'on adopte de la connaissance morale la plus profonde qu'un agent atteindrait lorsqu'il arrive à comprendre les raisons des standards moraux de son entourage. Cette conception implique que les jugements concernant ce qu'il est bien de faire ou ce qu'un agent doit faire seraient provoqués non pas par l'application du test d'universalisation mais par le sentiment empathique d'un agent pour un autre. Pour trancher le débat de la motivation, la

véritable question devient maintenant celle de savoir si l'internalisme peut être vrai des jugements moraux ainsi décrits.

Une certaine forme d'internalisme semble, à première vue, être vraie des jugements moraux qu'effectue une personne capable de prendre conscience du point de vue des autres et de leurs intérêts particuliers. Si nous reprenons encore une fois l'exemple d'Isabelle, supposons qu'au lieu d'effectuer le test d'universalisation pour déterminer si elle peut se permettre d'arriver en retard au bureau elle fait preuve d'empathie (en se plaçant à la place de son patron qui l'attend). Isabelle en arrivera à constater que les intérêts de son patron sont tels qu'il a besoin d'elle à l'heure précise. En étant empathique, Isabelle accorde de l'importance aux désirs et aux intérêts des autres, dans ce cas-ci son patron, et juge qu'elle est tenue, moralement, de ne pas interférer dans sa liberté et son bien-être. Le jugement moral d'Isabelle deviendra alors, semble-t-il, celui de participer à l'atteinte des objectifs de son patron, puisqu'elle les perçoit comme des intérêts qui ont de l'importance et, donc, qui doivent être atteints.

Pour arriver à cette conclusion, il est important de voir qu'Isabelle doit considérer son patron comme étant un agent indépendant et autonome, qu'elle possède toujours sa propre personnalité et ses propres objectifs. C'est grâce à cette reconnaissance de la distinction entre elle-même et son patron, des actions qu'ils sont respectivement en mesure de poser qu'Isabelle peut conclure qu'elle doit arriver à l'heure au bureau. Si Isabelle n'avait pas fait preuve de cette maturité d'empathie, elle aurait plutôt montré une identification émotionnelle envers son patron, elle aurait pris conscience des objectifs de son patron sans comprendre de quelle façon ses propres actions pouvaient permettre de les atteindre (en supposant qu'Isabelle considère ses objectifs comme ayant de l'importance).

L'exemple d'Isabelle souligne également un autre problème: pourquoi Isabelle, aussi empathique soit-elle envers son patron, abandonnerait-elle son propre intérêt d'arriver en retard (n'oublions pas qu'elle désire prendre son temps pour favoriser sa santé fragile) pour diriger ses jugements en faveur de l'atteinte des objectifs de son patron? Qu'est-ce

qui, dans le sentiment d'empathie, permet non seulement de dépasser l'égoïsme, mais, en plus, d'accorder plus de valeur aux intérêts des autres? En fait, l'empathie telle que décrite par Deigh ne peut fournir cette attitude. L'empathie la plus mature doit être combinée à la sensibilité d'un conflit possible entre les différents objectifs que l'agent aura à évaluer dans différentes situations. Donc, une conception des jugements moraux qui rend le sentiment d'empathie dans une forme mature nécessaire à ces jugements doit également inclure une sensibilité face aux conflits interpersonnels que devra affronter l'agent dans l'évaluation de l'importance des objectifs de chacun et d'une sensibilité à trouver un critère susceptible de résoudre de tels conflits.

C'est pour cette raison que Deigh conclut que la seule connaissance du bien et du mal qui permette de faire des jugements moraux quant à ce qu'un agent doit faire est insuffisante: «(...) It is a mistake to conclude that, in exercising this knowledge (the deeper knowledge of right and wrong that made empathy in its maturer form essential) one concludes directly from seeing another's purposes as worthwhile and realizing what action would help the person to accomplish those purposes that one ought to do that action» (Deigh, 1995: 762).

La question de l'internalisme, est donc, encore une fois, déplacée. Elle concerne maintenant l'internalisme des jugements moraux qui impliquent cette connaissance morale qui, premièrement, nécessite une empathie mature et, deuxièmement, une sensibilité envers les conflits interpersonnels et la nécessité de découvrir le critère permettant de résoudre ces conflits. Les jugements moraux dont on traite actuellement ne sont donc plus les jugements qui concernent ce qu'un agent doit faire pour atteindre ces objectifs (d'ordres moraux ou autres) ou les objectifs d'un autre agent qu'il juge plus important que les siens. Il s'agit de jugements moraux qui concernent la meilleure façon pour un agent de conserver les meilleures relations interpersonnelles possibles envers des gens avec qui des conflits concernant les objectifs les plus importants peuvent survenir.

On peut concevoir de tels jugements moraux selon Deigh. Plutôt, il lui semble possible d'imaginer l'esprit humain de telle sorte que l'atteinte et l'utilisation du sentiment d'empathie la plus mature inclut en elle-même la disposition à accepter un certain critère de médiation entre les objectifs des différents agents autonomes dans la vie desquels l'agent imagine jouer un rôle. Selon cette conception, il serait impossible pour l'agent qui est capable d'une empathie mature, d'accepter la mésentente ou le conflit concernant les objectifs les plus importants entre les siens et ceux d'autrui. La sensibilité aux désaccords et à la nécessité de trouver un critère pour les résoudre serait donc fournie par le sentiment empathique et serait, en ce sens, interne aux jugements moraux (qui eux-mêmes fournissent nécessairement le sentiment d'empathie).

Si l'agent psychopathe tel que nous l'avons décrit dans la section précédente est possible, donc, il est nécessaire de reconnaître en lui une déficience au niveau de sa capacité d'empathie. Pour soutenir l'internalisme des jugements moraux, nous avons souligné au début de ce chapitre la nécessité de montrer que le psychopathe n'est pas un agent normal, que les opérations cognitives normales conduisant aux jugements moraux qui fournissent la motivation le font directement et que, si un agent présente des jugements moraux qui n'y arrivent pas ce ne peut être qu'en raison d'une déficience cognitive dans les opérations qui provoquent les jugements moraux. Ce serait une façon, en fait, de montrer que le psychopathe n'effectue pas de véritables jugements moraux.

Grâce à l'argumentation de Deigh, on peut voir maintenant que cette défaillance ne peut que reposer sur l'impossibilité, pour le psychopathe, d'atteindre une intensité d'empathie supérieure. Comme le jeune enfant, le psychopathe considérerait l'autre de façon autonome et serait en mesure de considérer le point de vue de l'autre. (D'ailleurs, selon Deigh, cette capacité du psychopathe se constate facilement dans le cas des individus sadiques. Ceux-ci sont nécessairement capables de se mettre dans la peau de l'autre et c'est d'ailleurs parce qu'ils peuvent le faire qu'ils sont sadiques. La douleur qu'ils imaginent chez l'autre est la raison de leur plaisir.)

Le manque d'empathie chez un enfant, nous l'avons vu, s'explique par son manque de maturité dans sa conception du monde en général. Chez le psychopathe, un agent mature, le manque d'empathie ne peut provenir que de deux causes: un mauvais développement ou une régression à un point de vue égocentrique. Or, vérifier, falsifier ou prouver ces deux causes relèvent d'une autre discipline, telle que la psychologie morale ou la science cognitive. À ce stade de la question, la philosophie morale ne peut plus faire avancer la recherche. Il ne s'agit plus maintenant de constater des tendances, des régularités dans les comportements ou des contre-exemples abstraits. La seule façon de trancher le débat est de vérifier s'il est possible que des personnes présentent une défaillance psychologique au niveau de leurs opérations cognitives les empêchant d'atteindre un sentiment mature d'empathie, le sentiment nécessaire aux jugements moraux qui impliquent de manière nécessaire la motivation.

CONCLUSION

Si on résume tout le parcours que nous avons emprunté, ce qu'on peut d'abord remarquer c'est la richesse du débat entre internalisme et externalisme de la motivation. Débutant le texte en soulignant le caractère intuitif de la question de l'internalisme, la conclusion est très différente. Si, intuitivement, nous croyons être influencé par nos jugements moraux et que notre moralité est en relation nécessaire avec nos motivations, cette idée est difficile à justifier de façon tout à fait convaincante. Nous avons vu que la théorie internaliste défend la nécessité des jugements moraux à motiver l'agent qui les effectue et que, à l'opposé, les tenants de l'externalisme considèrent les jugements moraux comme étant une cause parmi d'autres de la motivation. Pour évaluer la question de la nécessité des jugements moraux, plusieurs angles d'argumentation ont retenu notre attention.

Le premier chapitre concluait en l'insolubilité de la question sur la base de l'exemple de l'agent vertueux. Après être arrivé à une égalité des théories internalistes et externalistes quant à l'explication de l'agent amoraliste, l'argument de l'agent vertueux semblait salubre. De manière intuitive, encore une fois, l'agent vertueux ne semblait pouvoir être expliqué que par une thèse défendant un lien nécessaire entre jugements moraux et motivation. Pourtant, avec l'argument de Gerry Beaulieu, ce débat s'est conclu sur une note d'indécision: les deux théories sont en mesure d'expliquer le cas de l'agent vertueux et le débat ne peut pas être tranché.

J'aurais pu, dans le deuxième chapitre, continuer l'examen du débat en abordant des arguments supplémentaires. Pourtant, une autre approche s'est imposée: celle de John Deigh. Grâce à l'argument de Deigh concernant la nécessité du sentiment d'empathie pour effectuer des jugements moraux (qu'on qualifie de normaux), nous avons une bonne raison de croire que le débat conceptuel sera sans fin, qu'il ne trouvera jamais d'aboutissement. Cette conclusion est intéressante parce qu'elle respecte les arguments déjà en place tout en apportant un point de vue nouveau sur la question: celui de l'examen psychologique du psychopathe.

Si les jugements moraux du psychopathe ne lui fournissent pas de motivation dans certaines situations, c'est peut-être parce qu'il éprouve une défaillance cognitive l'empêchant d'atteindre un sentiment mature d'empathie. Cette défaillance l'empêcherait donc d'effectuer les jugements moraux pour lesquels l'internalisme est vrai. Une défaillance cognitive de cet ordre ne peut dépendre que de deux causes: ou bien le développement empathique du psychopathe s'est arrêté à un stade d'émergence, ou bien le sentiment d'empathie a régressé, une fois sa maturité atteinte. Malheureusement, nos réflexions doivent s'arrêter ici. La philosophie n'est pas en mesure d'analyser ces deux hypothèses. Pour soutenir la théorie internaliste, il faudrait pouvoir montrer qu'une ou l'autre de ces hypothèses est vraie et que le psychopathe a réellement des problèmes cognitifs. Or, vérifier, prouver ou falsifier ces deux hypothèses n'est pas du ressort de la philosophie. Comment, en effet, la métaéthique ferait-elle pour discuter de la régression du sentiment d'empathie du psychopathe ou de sa stabilisation au stade d'émergence (d'empathie immature)?

Il me semble que ces questions relèvent entièrement d'une recherche au sein des disciplines de psychologie morale et de science cognitive. Ces domaines de recherche seront certainement plus en mesure de vérifier si la défaillance cognitive du psychopathe est possible. Cependant, je me demande si ces disciplines pourront résoudre le débat concernant l'internalisme. Au point où s'achève la discussion métaéthique que nous avons reprise, on cherche à déterminer si les hypothèses expliquant la défaillance du psychopathe sont vraies ou fausses. Est-ce que la psychologie morale peut vraiment nous aider dans cette démarche? À première vue, la réponse est clairement positive. Mais de quelle façon particulière cette discipline peut-elle résoudre le débat qui nous intéresse?

En fait, on peut prédire que les sciences plus exactes qui étudient la motivation concluraient que ces hypothèses sont possibles ou impossibles. Pourtant, montrer que l'hypothèse de la régression du développement de l'empathie du psychopathe est un phénomène possible ne réglerait pas la question de l'internalisme. Pour défendre la théorie (ou pour réfuter

pour réfuter l'objection externaliste) il est essentiel de montrer que le psychopathe éprouve *réellement* un problème cognitif et que sa capacité d'empathie est anormalement faible. Sinon, la possibilité d'un agent qui effectue des jugements moraux empathiques sans en éprouver de motivation ne pourrait pas être exclue de façon définitive. En fait, il faut noter qu'il y a une différence simple entre ce que pourrait montrer un philosophe et ce que pourrait montrer un psychologue: le premier cherche à soutenir que les jugements moraux sont nécessairement liés aux motivations (une vérité conceptuelle est nécessaire), tandis que le psychologue peut au mieux montrer que le jugement moral et la motivation sont souvent ou toujours (chez des êtres normaux) corrélés mais pas nécessaires au sens de la nécessité conceptuelle.

Je conclus tout de même dans le même sens que Deigh pour dire que des études de ce point de vue pourraient être bénéfiques aux discussions qui nous intéressent. La question qu'il faut cependant se poser est de quelle façon les disciplines de psychologie sociale et de science cognitive aborderaient la question et quelle tournure prendrait le débat concernant la possibilité de l'amoraliste en gardant toujours en tête le but final: celui de valider ou de réfuter la théorie internaliste des jugements moraux. Voilà encore un beau problème que les philosophes ont préparé pour les scientifiques et qui trouvera sa solution ailleurs qu'en philosophie.

SOURCES DOCUMENTAIRES

- Anscombe, G.E.M. 1957: *Intention*. Basil Blackwell;
- Ayer, A. J., 1936 : *Language, Truth and Logic*, Gollancz;
- Ayer, A.J., 1954 : «Freedom and Necessity» réimprimé dans Gary Watson Edition, *Free Will*, Oxford University Press, 1982, 15-23;
- Bergeret, P. 1985 : *La personnalité normale et pathologique*, Paris;
- Blackburn, S. 1984: *Spreading the Word*. Oxford University Press;
- Brink, D.O. 1984: «Moral Realism and the Skeptical Arguments from Disagreement and Queerness», *Australian Journal of Philosophy*. 111-25;
- Brink, D.O. 1986: «Externalist Moral Realism», *Southern Journal of Philosophy*, supplément. 23-42;
- Brink, D.O. 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press;
- Cueno, Terence, 1999 : *An externalist solution to the Moral Problem*, Cambridge University Press;
- Dancy, J. 1993: *Moral Reasons*. Basil Blackwell;
- Davidson, D. 1963: «Actions, Reasons and Causes», réimprimé dans Davidson 1980. 3-20;
- Davidson, D. 1970: «How is Weakness of the Will Possible?», réimprimé dans Davidson 1980. 21-42;
- Davidson, D. 1978: «Intending», réimprimé dans Davidson 1980. 83-102;
- Davidson, D. 1980: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press;
- Deigh, John, 1995 : «Empathy and Universalisability», *Ethics*, Juillet, 743-763;
- Evans, 1990 : «Molyneux's Question» dans *Collected Papers* :
- Foot, P. 1958: «Moral Arguments», réimprimé dans Foot 1978. 96-109;
- Foot, P.1972: «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», réimprimé dans Foot 1978. 157-73;
- Foot, P. 1978: *Virtues and Vices*. University of California Press;
- Gregory, Richard, 1987 : *Le cerveau, dictionnaire encyclopédique*, Oxford University, traduction française chez Robert-Laffont, 1992;
- Hare, R.M. 1952: *The Languages of Morals*. Oxford University Press;

- Harman, Gilbert (et Judith Jarvis Thomson), 1996 : *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Blackwell;
- Hart, H.L.A. 1961: *The Concept of Law*. Clarendon Press;
- Herman, Barbara, 1993 : *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Harvard University Press;
- Hobbes, D., 1651 : *Le Léviathan*, réimprimé chez Flammarion, 1985;
- Hume, David, 1888 : *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, 1968;
- Jackson, F. et Pettit, P. 1988 : «Functionalism and Broad Content», *Mind*. 381-400;
- Kant, Emmanuel, 1785 : *Fondation de la métaphysique des moeurs*, réimprimé chez Flammarion, Paris, 1994;
- Korsgaard, C. 1986: «Skepticism about Practical Reason», *Journal of Philosophy* 83. 5-25;
- Locke, John, 1968 : «The Triviality of Universalizability» dans *Philosophical Review* 78, 25-44;
- McDowell, J. 1978: «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», *Proceedings of the Aristotelian Society* volume supplémentaire. 13-29;
- McDowell, J. 1979: «Virtue and Reason», *The Monist*. 331-50;
- McDowell, J. 1985: «Values and Secondary Qualities» dans Honderich 1985. 110-29;
- Mackie, J.L. 1977: *Ethics : Inventing Right and Wrong*. Penguin;
- Mele, Alfred, 1996 : «Internalist Moral Cognitivism and Listlessness» dans *Ethics* 106, 727-53;
- Moore, G.E., 1903 : *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1993;
- Nagel, T., 1970 : *The Possibility of Altruism*, Oxford, Oxford University Press;
- Pettit, P. et Smith, M. 1990: «Backgrounding Desire», *Philosophical Review*. 565-92;
- Pettit, P. et Smith, M. 1993: «Practical Unreason», *Mind*. 53-79;
- Platts, M., 1979 : *Ways of Meaning*, Londres, Routledge and Kegan Paul;
- Platts, M., 1981 : «Moral Realism and the End of Desire» dans *Reference, Truth and Reality*, Boston, Routledge and Kegan Paul;
- Porot, P., 1984 : *Les psychopathologies*, Paris, Le Cerf;
- Railton, P., 1986 : «Moral Realism», *The Philosophical Review* 95, 163-207;

- Railton, P., 1988 : «Moral Explanation and Moral Objectivity», *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 175-81
- Sayre-McCord, G. 1988: *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press;
- Smith, M. 1994: *The Moral Problem*. Oxford, Blackwell;
- Smith, M. 1995: «Internalism's Wheel», *Ratio*, vol. 8. 277-302;
- Smith, M. 1996: «The Argument for Internalism: Reply to Miller», *Analysis*, vol. 56. 175-84;
- Smith, M. 1997: «In Defense of the *The Moral Problem* : A Reply to Brink, Copp, and Sayre-McCord», *Ethics*, vol. 108. 84-119;
- Stevenson, C.L., 1963 : «The Emotive Meaning of Ethical Terms» dans *Mind* 46 et aussi dans *Facts and Values*, Yale University Press;
- Sturgeon, N., 1985 : «Moral Explanations» dans *Morality, Reason and Truth*, Totowa, N.J. : Rowan and Allanheld;
- Sturgeon, N., 1998 : «Thomson Against Moral Explanations» dans *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 199-206;
- Thomson, J.J. 1996: *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Blackwell;
- Wedgwood, Ralph, 1997 : «Non-Cognitivism, Truth and Logic» dans *Philosophical Studies* 86, 73-91;
- Wiggins, D. 1991: *Needs, Values and Truth*, deuxième éd., Oxford, Blackwell.
- Williams, Bernard, 1976 : «Persons, Character and Morality» réimprimé dans Williams 1981, 1-19;
- Williams, Bernard, 1981 : *Moral Luck*, Cambridge University Press.