

Les faits moraux ont-ils un statut épistémique privilégié ? (Non)

Samuel Montplaisir*

Résumé

*L'objectif du présent article est de traiter de la question du scepticisme quant à la véracité des jugements moraux lorsque nous acceptons le réalisme moral. Plus particulièrement, je prendrai comme point de départ l'article de Ralph Wedgwood *The Moral Evil Demons*¹ afin de présenter les deux types d'arguments qui peuvent nourrir un scepticisme moral. Je tenterai alors de montrer que les réponses de Wedgwood sont loin d'être concluantes tout en soulignant l'importance pour le réaliste moral de répondre de façon satisfaisante au défi du scepticisme moral.*

L'émergence dans les dernières années du débat portant sur la question du désaccord épistémique a, sans grande surprise, mené à peu de consensus dans la communauté philosophique. À tout le moins fut-il reconnu qu'une nouvelle gamme de défis philosophiques émergeait du problème du désaccord épistémique, dont l'un d'entre eux porte sur les implications sceptiques de la notion de désaccord. Deux agents rationnels devraient-ils suspendre leur jugement sur une certaine proposition lorsque les arguments sont épuisés et les données présentées dans leur entièreté ? Puisque les désaccords sont chose fort commune (tout particulièrement dans notre discipline), répondre par l'affirmative à la précédente question alimente la position

* Étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal). J'aimerais porter mes remerciements à un évaluateur/une évaluatrice anonyme pour ses justes commentaires sur une première version de cet article.

¹ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons ».

sceptique qu'il faut suspendre son jugement sur la majorité des propositions portant sur le monde extérieur. Certains auteurs, notamment Ralph Wedgwood, avancent que les propositions portant sur des faits moraux bénéficient d'un avantage particulier quant aux arguments sceptiques soulevés dans le cadre des débats sur le désaccord. Malheureusement, les arguments présentés par Wedgwood ne sont pas à l'abri de la critique, comme j'entends le montrer ici.

Avant de débiter, il importe de souligner sur quelle toile de fond la présente discussion se projette. Tout au long du présent article nous supposerons, comme Wedgwood, que le réalisme moral est vrai. Cette thèse avance, simplement, qu'il existe des faits moraux et des valeurs morales indépendantes de nos attitudes à leur endroit. Notre échange avec Wedgwood portera donc plus spécifiquement sur notre capacité à prendre connaissance de ces valeurs et faits moraux.

1. Quelques clarifications

J'aimerais commencer par quelques clarifications, en débutant par ce que j'entends par « scepticisme moral ». Le terme est parfois employé comme un portemanteau pour désigner les positions philosophiques qui nient qu'il existe des valeurs de vérité aux jugements moraux indépendantes des agents et des communautés qui emploient lesdits jugements moraux. Un illustre exemple de cette forme de scepticisme est offert par John Leslie Mackie dans *Ethics : Inventing Right and Wrong*. Il écrit « [...] what I called moral scepticism is an ontological thesis, not a linguistic or a conceptual one² » et ajoute plus loin :

[...] the denial of objective values will have to be put forward not as the result of an analytical approach, but as an 'error theory', a theory that although most people in making moral judgments implicitly claim, among other things, to be pointing to something objectively prescriptive, these claims are all false. It is this that makes the name 'moral scepticism' appropriate³.

² Mackie, J. L. (1977), *Ethics : Inventing Right and Wrong*, p. 18.

³ *Ibid.* p. 35.

Naturellement, puisque je supposerai que le réalisme moral est vrai, le scepticisme moral que je tenterai d'examiner n'est pas celui de Mackie. Le scepticisme moral qui sera le sujet du présent exercice est plus proche de ce que l'on appelle le scepticisme épistémologique, qui est la position que, étant donné que les jugements moraux ont une valeur de vérité objective, nous ne pouvons pas connaître quels sont les jugements moraux qui sont vrais et quels sont ceux qui sont faux (ou, de façon moins forte, ne pas connaître la valeur de vérité d'une *majorité* de jugements moraux)⁴.

Nous examinerons deux arguments sceptiques présentés dans l'article de Wedgwood *The Moral Evil Demons*. Le premier reprend la forme classique des arguments sceptiques épistémiques et le deuxième se base sur les désaccords entre individus quant aux questions morales. Comme nous le verrons, ces deux arguments se recourent à plusieurs endroits.

2. L'argument par l'ignorance

Le premier argument que je veux examiner est celui tiré directement du concept des « malins génies moraux ». Selon Wedgwood, les malins génies moraux sont quoi que ce soit qui cause une erreur de jugement moral de telle sorte qu'elle est indétectable par celui ou celle qui est la victime du malin génie moral. Ceci peut se traduire par un endoctrinement particulier ou, de façon encore plus pernicieuse, des intuitions morales préthéoriques trompeuses. Comment, demande Wedgwood, pouvons-nous être confiants que nos jugements moraux sont corrects et non pas faussés par un malin génie moral ? Cette question s'inscrit en parallèle avec l'argument par l'ignorance des sceptiques épistémiques : si vous ne pouvez pas savoir que vous n'êtes pas la victime d'un malin génie (traditionnel), comment pouvez-vous savoir quoi que ce soit sur le monde extérieur, tel qu'il vous est rapporté par vos sens ?

Avant d'aller avant, il est important de souligner les différences entre un malin génie traditionnel et les malins génies moraux. La première différence, bien sûr, est le domaine d'application de ces types de génie. Alors que le malin génie traditionnel avait le pouvoir de produire chez la victime un ensemble cohérent de croyances

⁴ Nous reviendrons à cette distinction plus tard, dans de la section 5.

fausses concernant le monde extérieur, le malin génie moral ne produit qu'un ensemble cohérent de croyances *morales* fausses chez sa victime. Le deuxième point de divergence entre ces deux types de génies est le suivant : les malins génies traditionnels sont des fictions philosophiques. Ils ne servent qu'à présenter des cas fictifs qui sont censés montrer les tensions entre nos préceptes épistémiques. On ne considère qu'ils n'existent que dans des mondes possibles très éloignés du monde actuel. Les malins génies moraux, toutefois, sont présents dans le monde actuel⁵. Cela fait du problème des malins génies moraux un problème bien plus sérieux que celui des malins génies traditionnels, comme nous le verrons bientôt.

Maintenant, pourquoi sommes-nous justifiés de croire que les malins génies moraux sont à l'œuvre dans le monde actuel ? Ne sont-ils pas indétectables par leurs victimes ? Wedgwood avance que nous sommes capables de voir l'œuvre des malins génies moraux dans notre monde en vertu du très grand nombre de désaccords entre les individus quant aux questions morales. Le fait que nous soyons fréquemment en désaccord sur les questions morales est le résultat du fait que nous avons des intuitions morales préthéoriques incompatibles en vertu du fait que certains d'entre nous sont les victimes de malins génies moraux. Maintenant, quelques remarques sont de mise ici. Premièrement, les philosophes qui traitent de la question du désaccord ont tendance à exagérer la portée des désaccords. La plupart du temps, les intuitions morales des individus se recoupent assez facilement (très peu d'individus ne pensent pas que nous n'avons pas le droit de faire inutilement du mal à autrui ou d'abuser de la confiance d'autrui sans bonne raison). Deuxièmement, les désaccords qui nous intéressent ici ont pour cause des intuitions morales préthéoriques incompatibles. Ceci est à dire que la source des désaccords n'est pas à trouver dans le fait que l'un ou l'autre des individus en dispute est ignorant d'un fait non moral. Nous supposons (et supposerons dans le reste de cet article) que les agents en dispute sont dans une situation que Richard Feldman qualifie de « full disclosure⁶ », c'est-à-dire que les deux agents sont au courant de la dispute et qu'ils ont tous deux partagé toutes les informations

⁵ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 218.

⁶ Feldman, R. (2006), « Epistemological puzzles about disagreement », p. 220.

pertinentes entre eux. Par exemple, deux agents pourraient être en dispute sur la question de l'euthanasie, même s'ils partagent les mêmes informations factuelles relatives au développement actuel de la médecine, du discours légal qui traite de cette question, etc. Une telle dispute entre deux agents qui partagent les mêmes informations peut vraisemblablement émerger en raison, par exemple, du fait qu'ils ont bénéficié d'éducatons morales distinctes au cours de leur enfance.

Si les malins génies moraux sont à l'œuvre dans le monde actuel, ne devriez-vous pas suspendre votre opinion quant à la véracité de vos jugements moraux ? Pas nécessairement, avance Wedgwood. Dans *The Moral Evil Demons*, Wedgwood souscrit à une stratégie anti-sceptique qui fut employée par Ernest Sosa dans son analyse de la connaissance⁷ consistant à montrer que, même présentés à des scénarios sceptiques, nous n'avons pas de raison de douter de la véracité de nos croyances en vertu du fait qu'elles sont « sûres ».

Une croyance sûre est une croyance vraie qui est telle qu'il n'existe pas de monde possible proche dans lequel ladite croyance est fausse et où l'agent possède la même croyance. La condition de sûreté pour les croyances est censée prévenir les cas de Gettier dans le cadre des théories de la connaissance en prévenant les coups de chance dans l'acquisition de croyances vraies justifiées. Mais l'utilisation de la condition de sûreté fut également employée dans le cadre du scepticisme radical : ma croyance que j'ai des mains est sûre puisque les mondes possibles où je crois que j'ai des mains et où ce n'est pas le cas (par exemple, dans le cas où un neurologue fou s'est saisi de mon cerveau pour le placer dans une cuve) sont très éloignés.

Comment la notion de sûreté sert ici l'objectif de Wedgwood ? Dans le cas de l'une ou l'autre de nos croyances morales, il avance que « If this proposition is true, then it is presumably true at *all* worlds indeed [...]. So, if it is true, there is no nearby world in which it is false and you believe it⁸ ». Wedgwood évalue également une condition de sûreté plus exigeante que celle-ci, nommément, qu'en plus du fait que la croyance est sûre au sens décrit à l'instant, il ne faut pas qu'il existe de monde possible proche où une croyance similaire (mais fausse) ne soit crue en vertu d'une méthode d'acquisition de

⁷ Sosa, E. (1999), « How to defeat opposition to Moore ».

⁸ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 222.

croissance similaire à celle employée dans le monde actuel. Wedgwood répond à cette variation en soulignant que :

Perhaps your upbringing, your brain chemistry, and the cultural influences to which you have been subject have all been thoroughly salutary and benign. A world in which you were instead affected by a moral evil demon instead of these benign and salutary influences would be a world in which your whole life was significantly different from how it actually is; and such a world would presumably not be one of the relevant nearby worlds⁹.

Ainsi, il semble que nous n'ayons pas à mettre en doute la véracité de nos jugements moraux sur la base de la possibilité actuelle des malins génies moraux. Nous avons tout à fait raison de présumer que nos croyances sur les faits moraux sont « sûres » ou que les mondes possibles où nos méthodes d'acquisition de croyances sur les faits moraux sont tellement éloignés qu'ils ne sont tout simplement pas pertinents pour nos inquiétudes sceptiques.

3. Réplique à Wedgwood

Sans surprise, il serait peu probable qu'un sceptique moral soit convaincu par l'argument de Wedgwood. Afin d'offrir une réponse convaincante à Wedgwood, je vais examiner la clause la plus faible des conditions de Wedgwood, le fait que les croyances sur les faits moraux sont des croyances sûres. Reprenons l'argument de Wedgwood : si votre croyance sur un certain fait moral est vraie, alors elle est vraie dans tous les mondes possibles proches. Ainsi, si votre croyance est vraie, vous n'avez pas de raison d'en douter lorsque vous êtes confrontés à l'argument des malins génies moraux.

Je n'ai intuitivement aucun problème avec les implications modales des faits moraux. Le problème de la suggestion de Wedgwood, toutefois, est qu'elle ne fonctionne que si votre croyance sur un fait moral est vraie dans le monde actuel. Si votre croyance est fautive, cependant, elle n'est pas sûre (puisque'elle sera vraisemblablement fautive non seulement dans le monde actuel, mais

⁹ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 222.

également dans les mondes possibles proches). Prenons en exemple la situation suivante : vous discutez avec une collègue de la question de s'il est moralement permis de manger des animaux et vous adoptez la croyance qu'il n'est pas moralement permis de le faire. Votre collègue avance que vous devriez mettre en doute votre croyance en vertu du fait que vous êtes peut-être sous l'effet d'un malin génie moral (peut-être avez-vous acquis une éducation particulière menant à des intuitions morales erronées) et que vous ne pouvez pas rayer cette possibilité. Wedgwood avance que vous n'avez pas à craindre l'argument des malins génies moraux puisque les croyances morales vraies sont sûres en vertu de leurs propriétés modales. Si votre croyance est vraie, elle est vraie dans tous les mondes possibles proches. Le problème dans le cadre de votre débat avec votre collègue est que votre croyance ne peut être sûre que si elle est vraie. Or, il est tout à fait possible que votre croyance ne soit pas vraie. Imaginons que votre collègue adopte la croyance contraire à la vôtre : selon elle, il est moralement permis de manger des animaux. Manifestement, l'une des deux croyances s'opposant est fautive (et non seulement fautive, mais fautive dans tous les mondes possibles proches). Comment savoir que c'est bel et bien vous qui avez raison ?

C'est ici que la distinction entre les malins génies traditionnels et les malins génies moraux est cruciale. Dans les scénarios sceptiques qui font appel aux malins génies traditionnels, les croyances ciblées par le sceptique concernent le monde extérieur (par exemple « Je crois que j'ai des mains. »). L'avantage, c'est que les croyances ciblées par le sceptique traditionnel ne sont fautes que dans des mondes possibles très éloignés (comme ceux où je ne suis qu'un cerveau dans une cuve). Il s'ensuit que la plupart des croyances que nous avons sur le monde extérieur sont sûres. Dans le cas des malins génies moraux, il est supposé qu'ils existent bel et bien dans le monde actuel (comme en témoigne la prépondérance des désaccords sur des faits moraux)¹⁰. Il est donc tout à fait crédible que bon nombre de nos croyances sur les faits moraux soient fautes dans le monde actuel (contrairement à ma croyance que j'ai des mains). Rappelons, les malins génies moraux ne sont pas des fictions de philosophe. Le terme « malin génie moral » est un terme générique qui désigne toute source d'erreur sur des faits

¹⁰ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 220.

moraux qui est indétectable par l'individu qui en est victime. Il ne s'agit donc pas d'entités malveillantes comme les malins génies ordinaires, mais plutôt de circonstances particulières, comme une éducation morale qui induit chez son récepteur des intuitions morales trompeuses. Cela nous amène à poser l'objection suivante : si nos croyances concernant les faits moraux sont vraies, elles sont sûres. Mais rien n'indique qu'elles soient vraies. Reprenons notre exemple précédent quant à la question de s'il est moralement permis de manger des animaux. Lorsque vous arrivez à un désaccord (en « full disclosure ») avec votre collègue, il est clair que l'une de vos croyances sur cette question éthique est fautive. La présence d'un désaccord (supposons qu'il soit animé par des intuitions morales irréciliables) laisse présager d'un malin génie moral fut à l'œuvre¹¹. En vertu de la définition des malins génies moraux, il vous est impossible de savoir si c'est vous ou votre collègue qui s'avère être victime du malin génie moral. Pour ainsi dire, avancer que nous n'avons pas à douter de nos croyances simplement parce qu'elles pourraient être sûres si elles étaient vraies ne dit rien sur la vérité de nos croyances en premier lieu. Les propriétés modales des croyances sur les faits moraux ne semblent donc pas les protéger de l'argument des malins génies moraux une fois qu'il est établi que les malins génies moraux existent dans le monde actuel.

Mais peut-être que Wedgwood peut se tirer d'affaire en adoptant une position externaliste quant à ce qu'il est rationnel de croire. Selon une telle position, ce qui est rationnel pour un agent de croire dépend, en partie, de certaines considérations qui ne se réduisent pas aux états mentaux de l'agent. Ainsi, il serait rationnel pour vous de maintenir vos croyances quant aux faits moraux si vos croyances sont vraies, indépendamment de la présence des malins génies moraux dans le monde actuel. Cette option, malheureusement, n'est pas disponible pour Wedgwood : « One of the main assumptions that I shall make here is that a version of epistemologists call "internalism" about rationality is true. Roughly, this is the view that rationality supervenes on the relevant thinker's internal mental states¹² ». Puisque vous n'avez aucune raison de penser que vos croyances sur les faits moraux

¹¹ Ce que semble également penser Wedgwood, voir *Ibid*, p. 219-220.

¹² Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 230.

sont vraies, l'attitude doxastique rationnelle semble être la suspension du jugement¹³.

J'aimerais conclure cette section avec le parallèle suivant : supposons que je tente de déterminer si un certain argument logique assez complexe est valide alors que je suis sous l'effet d'une drogue qui diminue dramatiquement mes capacités de réflexion. Il serait surprenant qu'arrivant à une réponse sous ces conditions, je n'émette pas de doute à l'endroit de mon résultat en déclarant que si ma réponse est bonne, elle est bonne dans tous les mondes possibles proches. Le point est le suivant : le problème du scepticisme concerne la façon dont nous acquérons des croyances et la particularité des malins génies moraux est qu'ils posent la possibilité que nos croyances sur les faits moraux soient fausses non pas un monde possible éloigné, mais dans le monde actuel. Faire appel aux implications modales des faits moraux sur lesquelles portent nos croyances ne nous dit rien sur la véracité de ces dernières. La réponse de Wedgwood s'avère donc inefficace tant qu'il n'a pas montré que nos croyances sur les faits moraux dans le monde actuel sont vraies (ce qui est impossible, *ex hypothesi*).

Est-ce que les désaccords sur les questions éthiques posent un problème singulier quant à la connaissance des faits moraux ? Il m'apparaît que oui. La prépondérance des désaccords moraux témoigne de l'existence réelle des malins génies moraux. Il ne fait

¹³ Il pourrait être avancé qu'un agent ne devrait suspendre son jugement sur une proposition p que s'il a des données probantes à l'effet que sa croyance est fautive, faute de quoi il serait légitime pour notre agent de conserver sa croyance que p . Malheureusement, je pense qu'une telle option s'éloigne dramatiquement de ce que nous avons en tête lorsque nous pensons à un agent épistémique idéal. Premièrement, si un agent a des données probantes à l'effet que sa croyance que p est fautive, il m'apparaît normal d'exiger de l'agent qu'il ne se limite pas à une suspension du jugement, mais qu'il adopte la croyance que p , donné que les données probantes en question sont suffisamment fortes. Deuxièmement, rappelons que dans le cas d'une dispute où deux agents ont des croyances incompatibles, seulement trois options sont possibles : soit l'un des deux agents à raison, soit les deux ont tort. Dans le cas d'un désaccord, il apparaît que l'agent épistémique idéal devrait reconnaître qu'il n'a, au mieux, que 50% de chance d'avoir raison. Un tel pourcentage semble légitimer l'exigence que l'agent adopte une suspension du jugement.

aucun doute que bon nombre de désaccords tiennent du fait que l'un des deux partis ne possède pas autant d'information que l'autre. Mais il ne fait également aucun doute que bon nombre de désaccords sur des questions éthiques émergent du fait que les interlocuteurs ont des intuitions morales incompatibles. Ces dernières sources de désaccords tendent à montrer que les malins génies moraux tels que définis par Wedgwood existent bel et bien dans le monde actuel, ce qui les distingue des malins génies traditionnels. Cette dernière caractéristique, j'espère l'avoir montré, donne une force singulière aux arguments sceptiques quant aux faits moraux. Alors que les arguments sceptiques faisant appel aux malins génies traditionnels peuvent potentiellement trouver réplique à l'aide de la notion de croyance sûre, une telle stratégie ne peut pas fonctionner dans le cas des malins génies moraux.

4. Le problème du désaccord

Nous avons vu que la notion de désaccord entre pairs épistémiques jouait un rôle particulier dans notre argument, celui de rendre crédible le fait qu'il existe des malins génies moraux dans notre monde actuel. L'existence actuelle des malins génies moraux explique pourquoi il existe des désaccords persistants quant aux faits moraux (en provoquant, chez certains d'entre nous, l'acquisition d'intuitions morales préthéoriques erronées). Toutefois, l'existence seule du désaccord pourrait motiver des arguments sceptiques à l'effet qu'il nous faut suspendre notre jugement sur les faits moraux. Encore une fois, je ne porterai pas mon attention sur les défis que le désaccord moral soumet à la position du réalisme moral en tant que telle (que j'accepte par hypothèse dans le cadre du présent article), mais plutôt sur la question de si la présence actuelle de désaccords moraux doit nous conduire à la suspension du jugement quant à la véracité des jugements moraux que nous énonçons au quotidien.

Une position assez populaire dans les débats sur les désaccords, défendue par David Christensen¹⁴, Adam Elga¹⁵ et Richard

¹⁴ Christensen, D. (2007), « Epistemology of disagreement : The good news ».

¹⁵ Elga, A. (2007), « Reflection and disagreement ».

Feldman¹⁶, avance que, lorsque deux pairs épistémiques entrent en désaccord, il est rationnellement requis des deux individus de suspendre leurs jugements sur la question (tant qu'ils n'ont pas de raison indépendante de croire que l'autre pair n'a pas commis une erreur). Cette position est présentée par Wedgwood comme étant le principe de Sidgwick : « [...] if I find any of my judgments, intuitive or inferential, in direct conflict with a judgment of some other mind, there must be error somewhere : and if I have no more reason to suspect error in the other mind than in my own, reflective comparison between the two judgments necessarily reduces me to a state of neutrality¹⁷ ». Le cas des désaccords sur les faits moraux correspond bien au genre de désaccords auquel s'applique le présent principe. Il apparaît que, si certains désaccords moraux peuvent être résolus au cours d'actes dialectiques (« l'erreur » dont parle Sidgwick peut être mise en lumière via le dévoilement de certains faits empiriques dont l'un des deux pairs était ignorant, ou via une élaboration des positions défendues afin de dévoiler leurs incohérences, etc.), il est clair que bon nombre d'entre eux reposent sur des intuitions morales préthéoriques incompatibles. Faute de pouvoir distinguer quelles sont les intuitions morales préthéoriques correctes de celles qui ne le sont pas, il convient de suspendre son jugement sur ce genre de questions.

Wedgwood, toutefois, avance que même dans une situation où nous ne pouvons pas distinguer quelles sont les bonnes intuitions morales, il est rationnel de maintenir sa croyance en dépit du principe de Sidgwick. Pour ce faire, Wedgwood s'appuie sur Allan Gibbard¹⁸ quant à la « confiance fondamentale » qui est exigée de nous relativement à certaines sources d'informations. Selon Gibbard, il est rationnel pour nous de croire ce que nous indiquent certaines sources d'informations et ce, indépendamment du fait qu'elles sont épistémiquement soutenues par des raisons indépendantes indiquant la fiabilité de ces sources d'informations. Sans cette confiance fondamentale, nous n'aurions pas le nombre de croyances requises

¹⁶ Feldman, R. (2006), « Epistemological puzzles about disagreement ».

¹⁷ Sidgwick, H. (1907), *The Methods of Ethics*, p. 342.

¹⁸ Gibbard, A. (1990), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*.

pour mener à bien nos projets dans le monde. Reprenant Gibbard, Wedgwood avance que :

[...] we need to place such fundamental trust quite generally in all of one's "judgments": that is, even in the absence of any independent reason in favour of regarding one's beliefs as reliable, one should continue to rely on one's beliefs as though they really were reliable – at least so long as one does not have any special defeating reasons for thinking that one's beliefs are not reliable in the circumstances¹⁹.

Mais, à supposer que nous devons avoir une confiance fondamentale dans nos intuitions morales, ne devrions-nous pas également avoir une confiance fondamentale dans les intuitions morales d'autrui ? En quoi est-ce que nos intuitions morales diffèrent réellement des intuitions morales d'autrui en tant que sources d'informations méritant notre confiance fondamentale ? Wedgwood avance que nous ne devrions modifier nos attitudes doxastiques qu'en vertu de faits qui sont directement capables de nous mener à réviser nos attitudes doxastiques²⁰. Or, les états mentaux d'autrui ne peuvent pas directement nous amener à réviser nos attitudes doxastiques. Plutôt, ce sont nos croyances sur les états mentaux d'autrui qui peuvent nous amener à modifier nos attitudes doxastiques. Toutefois, comme nous pouvons le voir, nos intuitions morales et nos croyances quant aux intuitions morales d'autrui ne sont pas la même chose. Cela, selon Wedgwood, justifie le fait que nous n'accordions pas de confiance fondamentale aux intuitions morales des autres, contrairement à la nôtre : nous n'avons pas accès à leurs intuitions morales, seulement à nos croyances quant à leurs intuitions morales... et nos croyances quant aux états mentaux d'autrui ne méritent certainement pas une confiance fondamentale de notre part (contrairement à nos propres intuitions morales). Cela expliquerait pourquoi il est tout à fait rationnel de notre part de maintenir notre position en cas de désaccord sur les faits moraux, nous évitant par le fait même de sombrer dans une suspension du jugement généralisée à

¹⁹ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 238.

²⁰ *Ibid.*, p. 240.

toutes les questions portant sur les faits moraux qui seraient sujets de désaccords entre agents informés et rationnels.

5. Une deuxième réplique à Wedgwood

L'argument brille par son originalité. Malheureusement, plusieurs points laissés dans l'ombre méritent d'être éclaircis par Wedgwood. La première chose à éclaircir concerne la reprise de la notion de confiance fondamentale de Gibbard dans le cadre des désaccords moraux. Selon Gibbard, nous avons besoin d'un nombre suffisant de croyances pour survivre et mener nos projets. Or, nous n'aurions jamais un tel nombre suffisant de croyances si nous ne placions pas une confiance fondamentale en certaines sources d'informations. Il apparaît donc que la raison pour laquelle une certaine source d'information mérite notre confiance fondamentale est que nous n'aurions pas suffisamment de croyances pour mener nos projets cruciaux correctement. Maintenant, il est clair que l'exemple paradigmatique d'une telle source d'information est celui des sens. Nos expériences perceptuelles ne peuvent malheureusement pas être confirmées comme étant fiables par une autre source d'information. Toutefois, notre besoin criant d'acquérir des croyances via les sens afin d'aller de l'avant dans notre quotidien explique pourquoi nous leur accordons une confiance fondamentale.

Nous pouvons naturellement nous demander si un argument similaire peut être offert à l'endroit de nos intuitions morales. Est-ce que nos projets quotidiens dépendent tellement de nos croyances morales qu'il nous faut accorder une croyance fondamentale à nos intuitions morales? Wedgwood n'offre pas d'argument en faveur d'une réponse positive à cette question et il est tout à fait possible qu'une telle entreprise puisse s'avérer difficile. La raison en est qu'il est douteux que nous ayons besoin d'offrir une confiance fondamentale à nos intuitions morales. Imaginons qu'un agent n'ait pas de confiance fondamentale à l'endroit de ses intuitions morales : aurait-il un nombre suffisant de croyances pour vivre correctement au quotidien ? Il m'apparaît qu'un tel agent puisse tout à fait mener à bien ses projets quotidiens, même ceux qui requièrent d'adopter certaines attitudes à l'endroit de propositions morales. L'absence de confiance fondamentale à l'endroit d'une source d'information

n'implique pas qu'il faille en tout temps suspendre jugement sur ladite source d'information. Cela implique simplement qu'avant d'acquérir une croyance concernant une information provenant de ladite source, il faut s'assurer que la source d'information soit fiable (ou que l'information obtenue soit corroborée par des raisons indépendantes). Or, dans le cas des projets requérant des croyances morales, il m'apparaît tout à concevable que notre agent puisse les mener à bien même s'il n'accorde pas une confiance fondamentale à ses intuitions morales : peut-être peut-il dépendre d'actes de délibération avec les membres de sa communauté pour s'assurer que ses intuitions morales sont correctes et partagées. Si tel est le cas, il peut tout à fait mener à bien ses projets moraux sans accorder de confiance fondamentale à ses propres intuitions, tant qu'elles sont corroborées par ses pairs. Bien sûr, cela requiert de supposer que le témoignage des intuitions d'autrui constitue des raisons indépendantes de croire ce que nous indiquent nos propres intuitions morales. De façon similaire, un agent peut tout à fait suspendre jugement sur la véracité de ses intuitions morales et adopter une posture d'acceptation à l'endroit de celles-ci. Comme la notion d'acceptation est indépendante de celle de la croyance, ce projet est tout à fait possible. En effet, l'attitude d'acceptation à l'endroit d'une proposition consiste uniquement en le fait de traiter la proposition *comme* si elle était vraie sans porter jugement sur sa véracité (ce qui explique la raison pour laquelle les arguments sceptiques n'impliquent pas que nous ne pouvons pas vivre notre quotidienneté, comme le notaient les sceptiques pyrrhoniens)²¹. Il s'agit là d'une attitude répandue : nous l'avons nous-mêmes adoptée en ce qui a trait au réalisme moral au début de cet article. Nous avons supposé, pour notre projet d'évaluer les arguments de Wedgwood, que la thèse du réalisme moral est vraie. Dans le cadre de notre vie courante, nous pouvons simplement accepter certains faits moraux sans nécessairement y accorder créance, d'une façon similaire aux sceptiques pyrrhoniens qui acceptaient ce que leur indiquaient leurs sens sans donner leur assentiment. Puisque la croyance et l'attitude d'acceptation d'une proposition sont deux choses distinctes et que le projet sceptique ne s'applique ici qu'à la notion de croyance, la possibilité de mener à bien

²¹ Sextus Empiricus (1997), *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 67-69.

des projets en acceptant (sous toute réserve)²² ce qu'indiquent nos intuitions morales est encore à portée de main.

De façon plus sérieuse, une deuxième objection peut être lancée contre l'argument de Wedgwood. Supposons que nous devons, en effet, accorder une confiance fondamentale à nos intuitions morales, est-ce qu'il en résulte que nous devons en toute circonstance maintenir les croyances formées en vertu de cette source d'information ? Reprenons le passage crucial de Wedgwood :

[...] we need to place such fundamental trust quite generally in all of one's "judgments": that is, even in the absence of any independent reason in favour of regarding one's beliefs as reliable, one should continue to rely on one's beliefs as though they really were reliable – at least so long as one does not have any special defeating reasons for thinking that one's beliefs are not reliable in the circumstances²³.

Comme on peut le lire dans le passage, la confiance fondamentale que l'on accorderait aux intuitions morales n'est pas une confiance absolue. S'il devait s'avérer que nous avons des raisons de croire que nos intuitions morales ne sont pas fiables en la circonstance, il s'ensuit que nous devrions suspendre nos jugements quant aux informations que nous retirons de ces intuitions morales. Or, il semble clair que la présence des malins génies moraux pose une telle contrainte. Le fait qu'il existe des malins génies moraux témoigne du fait que nos intuitions morales ne sont pas fiables en la circonstance. En effet, la présence des désaccords moraux témoigne du fait que nos intuitions morales ne sont pas nécessairement fiables (manifestement, l'un des partis impliqués dans le désaccord se trompe et nous n'avons aucune façon de déterminer de qui il s'agit).

Reprenons l'analogie de la confiance fondamentale que nous avons dans les sens. Vous auriez certainement raison d'accorder une confiance fondamentale à vos sens. À moins de raison indépendante qui devrait vous faire douter de la fiabilité de vos sens dans une circonstance bien précise, vous auriez raison de former des croyances

²² Shah, N. et D. Velleman, J. (2005), « Doxastic deliberation », p. 512.

²³ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 238.

sur la base de cette source d'information. Mais supposons que vous et moi observions une course de chevaux et nous croyions percevoir deux choses différentes : vous croyez avoir vu Bucéphale passer la ligne d'arrivée en premier et moi je crois avoir vu Jolly Jumper arriver en premier. Il est vrai que les deux chevaux sont arrivés presque exactement au même moment. Le fait que nous soyons en désaccord sur qui a atteint la ligne d'arrivée semble être une raison de croire qu'en fin de compte, la situation n'offrait pas des conditions idéales pour acquérir des informations par les sens et donc, que la vue n'était pas fiable en la circonstance. L'analogie semble également tenir pour les intuitions morales : la présence d'un désaccord tend tout simplement à montrer que les intuitions morales ne constituent pas une source fiable d'information sur le sujet de dispute. Notons ici qu'il ne s'agit pas d'accorder aussi une confiance fondamentale aux intuitions morales des autres, comme le pressent Wedgwood²⁴. Ce dont il est question ici est plutôt le fait que les désaccords tendent à montrer que notre intuition morale est peut-être victime d'un malin génie moral et ne serait donc pas fiable quant au sujet de dispute. Le désaccord nous enjoint de suspendre notre jugement simplement parce qu'il nous indique que nos intuitions morales ne sont pas des sources d'information fiables.

Il est important de noter la portée relative de cet argument lorsqu'on le compare au premier argument que nous avons examiné. Le premier argument sceptique que nous avons défendu contre la réplique de Wedgwood conduisait à un scepticisme généralisé à l'endroit des faits moraux. Si effectivement la présence de malins génies moraux dans le monde actuel conduit à une forme de suspension du jugement, il est vraisemblable qu'elle s'applique à tous les jugements moraux qui sont motivés par des intuitions morales préthéoriques (bref, à tous les jugements moraux qui émergent des sources d'informations que les malins génies moraux peuvent altérer). Vraisemblablement, cela inclut tous les jugements moraux. Dans le cas du deuxième argument sceptique basé sur les désaccords, il semble qu'il ne soit rationnel de suspendre jugement que sur les faits moraux qui font l'objet de désaccords entre les pairs épistémiques. Dans les situations où un certain fait moral est fait l'objet d'un large

²⁴ Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons », p. 239.

consensus (par exemple, qu'il est mal de faire souffrir pour le plaisir ou qu'il est mal d'abuser de la confiance d'autrui sans excellente raison), on voit mal pourquoi nous devrions douter de la fiabilité de nos intuitions morales. Le deuxième argument sceptique, donc, suggère un scepticisme beaucoup plus restreint que celui défendu par le premier argument.

J'aimerais conclure cet article par une mise en perspective de la présente discussion. Dans le cadre des débats sur le réalisme moral, il est crucial pour le réaliste moral qu'il puisse donner des raisons de penser que nous pouvons acquérir des connaissances (ou, à tout le moins, des croyances justifiées) sur les faits moraux. Si les faits moraux sont des faits si inaccessibles que nous ne pouvons pas acquérir de connaissances à leur sujet, il devient difficile d'envisager pourquoi nous devrions supposer leur existence (d'autant plus si nous avons d'autres théories que celle dépendantes du réalisme moral pour justifier les jugements normatifs dans une communauté). La question du scepticisme moral est cruciale dans cette perspective puisqu'elle porte des complications pouvant s'étendre aux questions de métaéthique et d'éthique normative. Ainsi donc, en ce qui a trait à notre agir moral, les tenants de théories éthiques normatives ayant besoin d'assises solides au niveau métaéthique ont besoin d'établir des arguments à l'effet que les faits moraux existent et peuvent être connus. Manquer à l'un de ces deux devoirs, possiblement interreliés, ne suffira pas. À cet égard, je suis d'avis que, dans une rime du traité « Sur le Non-Être ou sur la Nature » de Gorgias, les faits moraux miroitent la question sophistique de l'Être : il est fort possible que les faits moraux n'existent pas. Et s'ils existent, ils ne sont pas connaissables.

Quant à la question de s'ils sont communicables, ici n'est pas le lieu où la question sera traitée.

Bibliographie

- Christensen, D. (2007), « Epistemology of disagreement : The good news ». *Philosophical Review*, vol. 116, n° 2, p. 187-217.
- Elga, A. (2007), « Reflection and disagreement ». *Noûs*, vol. 41, n° 3, p. 478–502.

- Feldman, R. (2006), « Epistemological puzzles about disagreement ». dans Stephen Hetherington (ed.), *Epistemology Futures*. Oxford University Press. p. 216-236.
- Gibbard, A. (1990), *Wise Choices, Apt Feelings : A Theory of Normative Judgment*. Harvard University Press.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics : Inventing Right and Wrong*. Penguin.
- Sextus Empiricus. (1997), *Esquisses pyrrhoniennes*. Trad. Pierre Pellegrin. Éditions du Seuil.
- Shah, N. et D. Velleman (2005), « Doxastic deliberation ». *Philosophical Review*, vol. 114, n° 4, p. 497-534.
- Sidgwick, H. (1907), *The Methods of Ethics*. Thoemmes Press.
- Sosa, E. (1999), « How to defeat opposition to Moore ». *Philosophical Perspectives*, vol. 13. p. 137-49.
- Wedgwood, R. (2010), « The moral evil demons ». dans Richard Feldman & Ted Warfield (eds.), *Disagreement*. Oxford University Press.