

Université de Montréal

Le particularisme moral

Par

Philippe Bélanger

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
maîtrise ès arts (M.A.) en philosophie

Mai, 2006

© Philippe Bélanger, 2006



B

29

U54

2006

v.031

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Le particularisme moral

présenté par :
Philippe Bélanger

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Wayne Norman
Président-rapporteur

Mme Christine Tappolet
Directrice de recherche

M. Peter Dietsch
Membre du jury

RÉSUMÉ

En philosophie morale, les particularistes défendent la thèse selon laquelle les principes moraux ne sont pas aptes à guider adéquatement nos actions. Jonathan Dancy (1983) a popularisé cette position en soutenant que la pertinence morale de chaque composante d'une situation particulière (qui constitue nos raisons d'agir) est entièrement dépendante du contexte dans lequel elle se trouve. Ainsi, aucune connaissance particulière ne pourrait être généralisée dans un principe moral apte à nous guider dans des situations futures. Ce texte présente une analyse critique des débats entourant cette doctrine et propose une forme de généralisme modéré.

Nous discuterons d'abord des motivations du particularisme ainsi que des options qui s'offre à ses partisans. Ensuite, il sera question des principales objections que cette théorie a suscité et de la possibilité de défendre le particularisme à l'aide des théories du traitement de l'information d'inspiration connexionniste. En effet, les arguments contre le particularisme portent généralement sur les conséquences néfastes qu'aurait la thèse de Dancy en ce qui concerne l'application de nos concepts moraux. La théorie classique en ce domaine suppose que chaque concept implique la possibilité de formuler une règle d'application, ce que ne semble pas pouvoir reconnaître un particulariste. Toutefois, la théorie classique de la conceptualisation est fortement critiquée par les partisans du connexionnisme, dont la théorie semble permettre de répondre aux critiques du particularisme. Finalement, nous verrons que cette réponse ouvre par contre la voie à la formulation de principes faillibles dont la pertinence semble difficile à rejeter même pour un particulariste radical.

Mots clés : Philosophie morale; Métaéthique; Principe; Justification; Concept; Raisonnement, Conceptualisation, Connexionnisme.

ABSTRACT

In moral philosophy, the particularists are those who defend the view that moral principles are not fit to serve as guides for action. Jonathan Dancy (1983) spread this view by saying that the moral significance of each part of a particular situation (that constitutes our moral reasons) is completely dependent of the context in which it appears. Hence, contextual knowledge cannot be generalized in a principle able to serve as moral guide for future situations. This essay presents a critical analysis of the debate over moral particularism and puts forward a weak form of ethical generalism.

First, we will discuss the particularists motivations and the possible alternatives that they may offer. Then, we will address the principal objections that this theory has encountered and the possibility to respond to them by reference to the connectionist model of information processing. Indeed, most of the arguments against this thesis consist in pointing out the harmful consequences that this theory would have on our ability to apply moral concepts. The classical view on this topic states that any concept implies the possibility of formulating some sort of application rule, which particularists seem forced to refuse. However, the classical view of conceptualization is highly criticized by connectionists, which in doing so seems to help respond to most critics of particularism. Finally, we will see that these responses open the door to the formulation of defeasible principles which cannot be easily rejected even by the most radical of particularists.

Key words: Moral philosophy; Metaethics; Principle; Justification; Concept; Reasoning; Conceptualization; Connectionism.

TABLE DES MATIÈRES

IDENTIFICATION DU JURY	ii
ABSTRACT	iii
RÉSUMÉ	iv
TABLE DES MATIÈRES	v
REMERCIEMENTS	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I — Qu'est-ce que le particularisme moral?	
Introduction	9
1. Le modèle déductiviste	12
2. L'incodifiabilité en éthique	14
2.1 La thèse aristotélicienne	16
2.2 Motivation, perception et rationalité	19
2.3 La thèse anti-intellectualiste	23
2.4 Incodifiabilité et particularisme	27
3. La nature holistique des raisons d'agir	28
3.1 Au-delà de l'incodifiabilité	30
3.2 Le problème de justification des principes contributifs	32
3.3 Holisme et particularisme	36
4. La portée du particularisme	38
4.1 Modération et dédoublement	41
4.2 La radicalisation du particularisme	43
Conclusion	45
CHAPITRE II — Particularisme et conceptualisation	
Introduction	47
1. L'argument de Hare	49
1.1 Survenance et généralisation	51

1.2 La réponse problématique de Dancy	52
2. Explication, variabilité et concepts moraux	55
2.1 Polarité et densité des concepts	56
2.2 Explication complète et concepts arétéiques	59
3. L'argument sémantique	62
3.1 Les concepts moraux et la reconnaissance des patterns naturels	64
3.2 L'argument sémantique et la conception classique	66
4. La modélisation connexionniste et la connaissance morale	68
4.1 Les prototypes	69
4.2 Les réseaux connexionnistes	72
4.3 Connexionnisme et particularisme	75
Conclusion	78
CHAPITRE III — La faillibilité des principes moraux	
Introduction	80
1. La portée de l'apport connexionniste	82
2. Les principes faillibles	86
2.1 Défaissabilité et variabilité	86
2.2 Les défaiseurs	89
2.3 La variété des principes moraux	92
2.4 Faillibilité et jugements moraux	96
3. Généralisme ou particularisme?	97
3.1 L'orientation de l'attention	98
3.2 La primauté de la perception	100
3.3 Éducation, disposition et sensibilité	102
3.4 La justification narrative	104
3.5 Exceptions et raisonnement moral	107
Conclusion	109
CONCLUSION GÉNÉRALE	111
BIBLIOGRAPHIE	115

REMERCIEMENTS

«La sagesse n'est jamais du côté de celui qui parle.»

— Amélie Nothomb (1995)

Je souhaite remercier en tout premier lieu ma directrice de recherche Christine Tappolet pour sa gentillesse, ses encouragements, sa rigueur, ses subventions, son enthousiasme et sa disponibilité. Je lui exprime toute ma reconnaissance et l'assure de mon amitié. Mille remerciements également à Jocelyne Doyon qui, grâce à ses prouesses administratives et son humanité, m'a facilité la vie à plusieurs reprises.

Toute ma gratitude va à Jonathan Dancy qui m'a généreusement fait transmettre une version électronique de son *Ethics without principles* avant sa parution en juin 2004. J'espère que le scepticisme dont je fais preuve face à ses positions ne masque pas l'admiration que j'ai envers son travail philosophique. Merci à Sarah Stroud pour la version préliminaire de son article «Principles in Moral and Practical Reasoning» qui fut important dans l'orientation de mes recherches. Merci également à Pekka Vayrynen et Ulrick Kihlbom pour avoir gentiment pris le temps de répondre à mes courriels.

La rédaction de ce mémoire s'est effectuée entièrement à Sept-îles entre les mois de juin et août des années 2002 à 2004 et fut complétée en juin 2005. Merci à mes parents et amis pour leur compréhension et leurs encouragements; Spécialement à ma mère, Nicole, ma première lectrice, ainsi qu'à Pierre Ducasse pour ses commentaires. J'ai également une bonne pensée pour mon père Wilfrid, ma sœur Marie-Hélène et Cathy-Soleil Cyr-Racine pour sa serviabilité. Merci à mes collègues enseignants du Cégep de Sept-Îles, particulièrement Hélène Plante et Pierre Couture qui m'ont accueilli, il y a trois ans, dans notre petit département de philosophie. Finalement, par-dessus tout, merci à Jacinthe pour sa patience et son amour...

Sept-îles, 4 septembre 2005...

*Pour mes parents, Nicole et Wilfrid...
ils m'ont appris, entre autres, qu'en
principe il peut être parfois préférable de
ne pas être à cheval sur ses principes.*

The great problem of the shifting relation between passion and duty is clear to no man who is capable of apprehending it; the question whether the moment has come in which a man has fallen below the possibility of a renunciation that will carry any efficacy, and must accept the sway of a passion against which he had struggled as a trespass, is one for which we have no master-key that will fit all cases. The casuists have become a byword of reproach; but their perverted spirit of minute discrimination was the shadow of a truth to which eyes and hearts are too often fatally sealed: the truth, that moral judgments must remain false and hollow, unless they are checked and enlightened by a perpetual reference to the special circumstances that mark the individual lot.

— George Eliot (1860)

INTRODUCTION

Une tradition très répandue en philosophie morale consiste à vouloir nous offrir un principe général de base pouvant garantir la validité des jugements éthiques. Les formulations classiques des théories utilitaristes et déontologiques sont exemplaires de cette tendance qui cherche à unifier le domaine moral sous une seule règle s'appliquant à tous les cas sans exception. L'une des stratégies les plus répandues visant à mettre en cause cette forme de monisme consiste à faire valoir l'existence des dilemmes moraux. En effet, la position traditionnelle que l'on oppose à ce genre de théorie est habituellement une forme ou une autre de pluralisme. Les dilemmes moraux nous forceraient alors à reconnaître une pluralité de principes, lesquels pourraient naturellement entrer en conflit dans des situations particulières. Le pluralisme en ce qui concerne les principes moraux permettrait donc de rendre compte de manière plus réaliste de la complexité de notre univers normatif. Évidemment, le pluralisme ne règle pas les questions soulevées par l'existence des dilemmes moraux, du reste le débat se poursuit toujours sur ces questions. Toutefois, plusieurs partisans de la thèse selon laquelle de tels conflits sont possibles ont dans le même élan remis en cause le rôle central accordé aux

notions déontiques de *devoir* et d'*obligation*,¹ et dans certains cas jusqu'à l'idée même de «théorie» morale.²

Parallèlement aux questions concernant les dilemmes moraux, se pose alors celle de savoir quel rôle doivent jouer les principes généraux en éthique. Ce débat découle naturellement du précédent. Les opposants sur cette question sont habituellement qualifiés soit de *généralistes* ou de *particularistes*. Le généralisme éthique constitue la position traditionnelle — regroupant autant des partisans du monisme que du pluralisme — défendant l'importance fondamentale des principes généraux pour toute théorie morale. Le particularisme quant à lui défend la thèse opposée selon laquelle nos jugements ne consistent pas en l'application de principes à des cas particuliers.³

On considère habituellement le texte «Virtue and Reason» de John McDowell comme étant la première formulation digne de mention de la position particulariste. En effet, dans sa défense d'une forme d'éthique de la vertu d'inspiration aristotélicienne, McDowell soutient que l'agent vertueux n'est pas celui qui applique de manière adéquate certaines règles morales mais plutôt celui dont la sensibilité permet une juste perception des faits moraux importants dans chaque situation particulière.⁴ Toutefois, force est de reconnaître que nous devons à Jonathan Dancy la formulation la plus élaborée de la thèse particulariste.⁵

¹ Cf. Foot, 1978 ; Williams, 1985.

² Cf. Williams, 1985.

³ Il est possible de considérer le particularisme comme une version extrême du pluralisme qui affirmerait l'existence d'autant de principes que de situations particulières.

⁴ Cf. McDowell, 1979.

⁵ Voir entre autres Dancy, 1993.

Prenant comme point de départ la position pluraliste de D. W. Ross, Dancy tente de démontrer que la pertinence morale de chaque composante d'une situation particulière est dépendante du contexte dans lequel elle se trouve. Il soutient ainsi qu'une raison d'agir de telle manière dans un cas peut très bien dans un autre contexte (étant en relation avec des propriétés différentes) être une raison pour agir de manière opposée. Aucune connaissance particulière ne pourrait alors être généralisée par un principe moral apte à guider nos actions. Agir selon des principes généraux serait une erreur selon Dancy, car ceux-ci détourneraient notre attention de ce qui compte vraiment, c'est-à-dire les caractéristiques de chaque situation particulière.

Il est à noter que la grande majorité des discussions autour du particularisme se concentre principalement sur la position de Dancy, ce dernier étant l'un des seuls à afficher ouvertement une bannière particulariste. Par contre, une critique plus modérée de la généralisation en éthique se trouve également chez de nombreux autres philosophes qui ont, chacun à leur manière, remis en question la pertinence des théories morales fondées sur un ensemble de règles et d'obligations, en soutenant que nos jugements moraux sont liés à la perception des cas particuliers et non à l'application de règles d'actions. Toutefois, plusieurs d'entre eux conservent la référence aux principes généraux, bien que leurs rôles apparaissent secondaires. Il n'est alors pas évident de délimiter la portée de la critique particulariste et d'en identifier les conséquences réelles. En ce sens, la

délimitation entre généralisme et particularisme mériterait sans aucun doute d'être définie plus précisément.

Nous retrouvons des contributions très intéressantes à ce débat dans la littérature récente en philosophie morale.⁶ Depuis les vingt dernières années, le particularisme a suscité de vives réactions et a certainement contribué à actualiser plusieurs enjeux dans différents domaines de la méta-éthique. Étrangement, il semble encore difficile de définir avec précision les caractéristiques principales d'une conception particulariste. En effet, outre celle de Dancy — et dans une moindre mesure de McDowell — très peu de possibilités semblent avoir été explorées, de sorte que les contours de cette doctrine apparaissent encore incertains. Le problème de définition du particularisme moral sera par conséquent un des principaux intérêts de ce mémoire. Il semble d'ailleurs pertinent de débiter dès maintenant par quelques remarques préliminaires.

Premièrement nous pouvons souligner que le particularisme moral ne propose pas à proprement parler une *épistémologie morale*. Il ne tente pas d'établir un critère de justification des croyances morales, mais affirme seulement que certaines de ces croyances (celles concernant les principes généraux) ne peuvent être justifiées. Il ne propose pas non plus de répondre à la question «comment devrions-nous agir?». Il se contente de souligner que la réponse à cette question ne peut consister en un ensemble de règles morales dont l'application garantirait la justesse de nos actions. Cette doctrine n'est alors ni une conception

⁶ Entre autres le recueil d'articles *Moral Particularism*, publié en 2000, sous la direction de Brad Hooker et Margaret Little.

épistémologique, ni une «théorie morale» comme nous l'entendons habituellement en éthique normative. Il est donc raisonnable de concevoir cette doctrine comme étant une conclusion méta-éthique, fondée sur un ensemble de thèses épistémologiques, ontologiques et sémantiques. Cela permet de supposer que le particularisme peut être soutenu à partir de points de vue méta-éthiques fort différents. En ce sens, nous pouvons affirmer que cette doctrine propose une certaine vision de ce que devrait être l'éthique, en l'occurrence autre chose qu'un ensemble de prescriptions ou une *théorie normative* au sens strict. Précisons toutefois que ce genre de conclusion n'est pas exclusive aux particularistes, certaines formes d'anti-théories peuvent aussi correspondre à cette description pour des raisons fort différentes.

Ensuite, notons que le particularisme est généralement associé à une position *intuitionniste* sur le plan épistémologique.⁷ Sur ce point, il est important de mentionner que ces thèses semblent toutefois être indépendantes. Peu importe la théorie privilégiée concernant la justification des croyances morales, il est possible de restreindre celle-ci en affirmant que la justification repose sur des croyances particulières. Cette thèse est compatible entre autres avec une épistémologie de type *contextualiste*.⁸ De plus, l'intuitionnisme n'est généralement pas particulariste.⁹ Il est évidemment possible pour un intuitionniste de défendre la

⁷ Principalement : Dancy, 1981; 1993 et McNaughton, 1988.

⁸ Cf. Kihlborn, 2002, pour une présentation intéressante et détaillée de la compatibilité entre le contextualisme et les thèses particularistes. Voir également : Bakhurst, 2000; et Timmons, 1996.

⁹ Cf. Sidgwick, 1874; Moore, 1903; Broad, 1930; Ross, 1930 et 1939. Plus récemment: Audi, 1996.

thèse selon laquelle ce sont nos croyances concernant les principes moraux qui sont au fondement de la justification de nos jugements particuliers. De même, il n'est pas impossible d'imaginer qu'un cohérentiste pourrait accepter la restriction particulariste, bien qu'il ne soit pas facile de concevoir une telle théorie.¹⁰

En ce qui concerne l'ontologie morale, le réalisme au sujet des valeurs (réalisme axiologique) semble avoir une compatibilité naturelle avec le particularisme. Mais là encore, il est évident que le réalisme n'implique pas une adhésion aux thèses particularistes. Par contre, il est difficile d'imaginer une théorie affirmant que la connaissance morale est une connaissance des faits particuliers, tout en soutenant que les valeurs particulières n'existent pas. En ce sens, un minimum de réalisme serait nécessaire puisque le cognitivisme moral, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la connaissance morale est possible, semble un préalable à la défense du particularisme.¹¹ Évidemment, il n'est pas totalement exclu qu'un non-cognitivist puisse adhérer au particularisme moral. Cependant, notons que l'ensemble des débats autour de cette doctrine semblent se dérouler entre des partisans du cognitivisme moral.¹²

Ce mémoire est composé de trois chapitres. Le premier est une présentation générale des motivations du particularisme moral. Je considère d'abord l'opposition de John McDowell au modèle déductiviste du raisonnement moral

¹⁰ Cf. Tännsjö, 1995.

¹¹ La conception *dispositionnaliste* de John McDowell en est d'ailleurs un très bon exemple. Cf. McDowell, 1985; Voir également, Kihlbom (2002) qui montre très habilement comment le particularisme pourrait être compris comme la conséquence d'une forme de dispositionnalisme.

¹² Je ne considérerai donc pas directement la position non-cognitivist dans le cadre de ce travail.

comme l'une des origines importantes de cette doctrine. Je présente ensuite comment Jonathan Dancy radicalise la position de McDowell en soutenant notamment la thèse voulant que nos raisons d'agir aient une nature holistique. Selon Dancy, il serait alors impossible de formuler des principes aptes à orienter nos actions. À la suite de cette présentation historique, je discute des problèmes de définition du particularisme moral. Je passe alors en revue les options possibles qui s'offrent aux particularistes et conclus que seule une version radicale comme celle de Dancy semble pouvoir se distinguer véritablement du généralisme moral.

Le second chapitre débute par une présentation des principales objections formulées contre le particularisme moral qui tentent de souligner les conséquences négatives qu'aurait cette doctrine en ce qui a trait à la conceptualisation et à la connaissance morale. J'explique du même coup comment les réponses de Dancy à ces critiques soulèvent de nombreuses difficultés. Il sera également question de la possibilité qui s'offre aux particularistes de soutenir leur position à partir de certaines considérations inspirées des approches connexionnistes en sciences cognitives. Il semble en effet que les principales objections avancées contre le particularisme pourraient trouver une réponse intéressante si l'on aborde la connaissance morale d'un point de vue connexionniste. De ce fait, les généralistes auraient sans doute avantage à adopter une stratégie différente de celle qui domine actuellement les débats autour du particularisme moral.

Pour terminer, le troisième chapitre a pour but de développer l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de position satisfaisante entre le particularisme radical de

Dancy et une forme minimale de généralisme moral. Par conséquent, il serait raisonnable de considérer le particularisme moral comme une position plus exigeante qu'il n'y paraît à prime abord. En ce sens, il sera question des principales objections avancées par Dancy contre le généralisme, afin de souligner comment une conception faillibiliste des principes moraux semble difficilement refusable pour le particularisme moral.

Ce mémoire pose donc un regard critique sur le particularisme moral, principalement en ce qui concerne la possibilité de formuler une version de cette doctrine qui soit à la fois originale et économique. En effet, il semble que si les particularistes veulent véritablement se démarquer de la tradition généraliste, ils doivent être prêt à en payer le prix, c'est-à-dire abandonner toutes références aux principes moraux. Toutefois, le particularisme pourrait bien s'avérer très inconfortable et difficilement justifiable; même si, a première vue, cette position peut apparaître comme une réponse satisfaisante face à l'apparente rigidité de sa concurrente généraliste.

CHAPITRE I

Qu'est-ce que le particularisme moral?

Moral Particularism, at its most trenchant, is the claim that there are no defensible moral principles, that moral thought does not consist in the application of moral principles to cases, and that the morally perfect person should not be conceived as the person of principle.

— Jonathan Dancy (2001)

Introduction

Nous disons souvent que nous avons des principes, qu'une chose va à l'encontre de nos principes ou que nous avons agi par principe. Qu'est-ce que nous voulons dire? Il semble que l'on signifie ainsi que nous possédons certaines croyances concernant ce qui est bien et ce qui est mal, ce que l'on se doit ou non de faire et sur les raisons qui devraient moralement motiver nos actions. En ce sens nos principes seraient ce qui oriente notre jugement moral et nos actions. Toutefois, nous disons également de certaines personnes qu'elles sont «à cheval sur leurs principes» en cherchant à souligner ainsi leur manque de flexibilité et souvent leur étroitesse d'esprit. Nous considérons parfois de manière négative les «hommes de principes», que l'on se représente comme des gens rigides, obstinés,

conservateurs et fort peu sympathiques aux malheurs des autres. En fait ce que l'on craint ce sont les débordements possibles causés par l'application aveugle de règles morales inflexibles par des gens qui ne prennent nullement en compte les particularités d'une situation. De plus, la vie humaine nous semble souvent trop complexe pour être simplement réduite à un ensemble de règles de conduite pouvant assurer la justesse de nos actions. Comme la romancière anglaise George Eliot l'écrit si bien dans *The Mill on the Floss* :

«All people of broad, strong sense have an instinctive repugnance to the men of maxims; because such people early discern that the mysterious complexity of our life is not to be embraced by maxims, and that to lace ourselves up in formulas of that sort is to repress all the divine promptings and inspirations that spring from growing insight and sympathy. And the man of maxims is the popular representative of the minds that are guided in their moral judgment solely by general rules, thinking that these will lead them to justice by a ready-made patent method, without the trouble of exerting patience, discrimination, impartiality, without any care to assure themselves whether they have the insight that comes from a hardly earned estimate of temptation, or from a life vivid and intense enough to have created a wide fellow-feeling with all that is human.» (Eliot, 1860, p. 628)¹

Ce qui manquerait aux gens de principes ce serait une forme de sensibilité indispensable à la prise en compte de tous les éléments pertinents d'une situation, particulièrement en la présence d'un dilemme moral. Dans des cas difficiles, nous avons l'impression qu'aucun principe théorique n'a la capacité de véritablement cerner la complexité de la vie humaine et n'est réellement essentiel, voire même utile, à la prise de décision morale. Autrement dit, dans une certaine mesure nous ne croyons pas que les règles ou les principes moraux peuvent être d'un grand secours face à de véritables dilemmes moraux, c'est-à-dire au moment où nous en

¹ Cf. Engel (2002). Jonathan Dancy cite ce passage, en allant même jusqu'à qualifier George Eliot de «Saint patron des particularistes»... Cf. Dancy, 1993, p.70-71.

avons vraiment besoin. En philosophie morale, nous nommons *particularistes* ceux qui ont pris le parti de défendre cette intuition.

Le particularisme moral peut être défini grossièrement comme étant la thèse affirmant l'inexistence des principes moraux.² À tout le moins, certains philosophes ont rejeté l'emploi des règles morales, ainsi que toute généralisation en éthique. En ce sens les particularistes ne croient pas que «l'homme de principes» représente un idéal moral. Au contraire, ils soutiennent que l'utilisation de règles morales est une erreur qui peut mener à de mauvaises décisions. L'intuition à la base de cette conception est alors que nos jugements moraux sont effectués au cas par cas, et dépendent ainsi de la perception des propriétés morales présentes dans chaque situation particulière, non de la simple application de tels ou tels principes généraux. Les particularistes soutiennent que les «généralités» nous font perdre la vigilance que nécessite la prise de décision éthique. Ce chapitre vise à présenter les principales propositions du particularisme moral. Nous pourrions ainsi déterminer avec plus de précision les caractéristiques essentielles de cette position et de sa critique des généralisations en éthique.

1. Le modèle déductiviste

La soi-disant «répugnance instinctive envers les hommes de maximes» dont nous parle Eliot correspond en philosophie à l'idée selon laquelle la prise de

² C'est à l'occasion en ces termes que Dancy décrit sa position. Cf. Dancy, 1983, p. 530.

décision éthique ne se résume pas simplement à la déduction d'une suite de jugements particuliers sur la base d'un ensemble de principes préétablis. Il apparaît en effet peu probable que ce que l'on nomme le modèle déductiviste du raisonnement soit valable en ce qui concerne ce que nous jugeons moralement devoir faire.

Une conception déductiviste de l'éthique soutient que derrière chaque conclusion ou jugement moral, se cache un argument souvent implicite ayant une forme déductive telle que:

Pour tout x , si x est y alors x est φ
 x est y
 Alors x est φ

La prémisse majeure du raisonnement est ce que l'on nomme une règle morale, c'est-à-dire une catégorie de principe dont la forme garantit la validité d'une conclusion concernant ce que nous devons faire ou juger.³ Selon ce modèle, il serait toujours nécessaire de référer à un argument déductif lorsque nous tentons de justifier nos jugements moraux. Si, par exemple, on me demande pourquoi je juge que Pierre a mal agi et que je réponds en référant au fait que «Pierre a menti», je présuppose que le mensonge est ce qui rend son action «mauvaise» et que, par conséquent, il est mauvais de mentir.

Ce faisant je réfère alors implicitement au raisonnement suivant :

Il est mauvais de mentir
 Pierre a menti
 Donc Pierre a mal agi

³ Cf. Stroud, 2003.

Selon cette conception, notre univers moral serait déterminé par de telles règles générales qui rendraient d'une certaine façon nos actions bonnes ou mauvaises, permises ou défendues, dignes de blâme ou de louange... La validité de notre jugement moral dépendrait alors de ces règles. Si cette action particulière est jugée mauvaise c'est parce que le mensonge est une mauvaise chose. Il découle donc de cette conception que la connaissance morale est une connaissance des principes généraux dont nos jugements sont l'application. Le modèle déductiviste implique donc une conception généraliste de la connaissance morale.

Le problème qu'a le sens commun — et le Dr. Kenn du roman de George Eliot⁴ — avec une conception de ce genre est que de telles règles ne semblent pas permettre d'exceptions, alors que dans les faits certaines circonstances paraissent nécessiter un mensonge. Par exemple, si un mensonge peut prévenir un meurtre, la règle selon laquelle «il est mauvais de mentir» perd sa pertinence. Quelqu'un se laissant guider en toute circonstance par de pareilles règles commettra forcément des erreurs. Dans ces conditions, soit le modèle déductiviste est inapproprié, soit nos règles morales nécessitent d'être spécifiées davantage afin de rendre compte des cas exceptionnels. Le problème que soulèvent les particularistes est justement qu'aucun principe ne semble avoir la capacité de tenir compte de toute la «mystérieuse complexité de nos vies» à laquelle font face les personnages de

⁴ Jean-Paul Sartre cite également le dilemme de Maggie Tulliver, l'héroïne du roman d'Eliot, et affiche la même réaction. Cf. Sartre, 1946, p. 72.

George Eliot. C'est en soulevant ce point que John McDowell a tenté de montrer les limites du modèle déductiviste.

2. L'incodifiabilité de l'éthique

Une option intéressante qui s'offre à ceux qui ont rejeté le modèle déductiviste est d'adopter plutôt un modèle perceptuel de la connaissance morale.⁵ Selon celui-ci, l'éducation et l'expérience rendraient les agents aptes à «voir» immédiatement qu'une chose est bonne ou mauvaise sans que leur jugement ne repose nécessairement sur un principe général.⁶ L'analogie avec la perception est souvent motivée par la reconnaissance de la nécessité d'élaborer une conception de l'éthique qui soit sensible au contexte de chaque situation et au caractère apparemment intuitif de nos jugements moraux. Ainsi, il est naturel semble-t-il d'associer au particularisme des auteurs qui défendent ce genre de conception.⁷ Notons toutefois qu'il est possible de soutenir l'analogie entre la connaissance morale et la perception tout en considérant essentielle la référence aux principes moraux.⁸ Toutefois, plusieurs philosophes, dont notamment John McDowell, ont défendu ce qui est convenu d'appeler la *thèse de l'incodifiabilité* afin de soutenir le modèle perceptuel.

De manière générale, cette dernière peut se résumer ainsi :

⁵ Cf. McDowell, 1998; Wiggins, 1998.

⁶ Herman, 2004.

⁷ Cf. Dancy, 1993 et 2000; Garfield, 2000; McDowell, 1979 et 1984.

⁸ Cf. Nussbaum, 1985 et 2000.

Thèse de l'incodifiabilité : Il est impossible de formuler un ensemble de propositions pouvant correspondre à la connaissance morale d'un agent.

Dans sa version la plus modérée cette thèse affirme que la connaissance morale est *non-propositionnelle*. Autrement dit, aucune règle morale ne pourrait être formulée de manière explicite. Par contre dans sa version la plus forte, la thèse de l'incodifiabilité affirme qu'il est impossible pour toute forme de principes généraux de régir notre univers moral. Cette formulation rejoint les versions plus austères du particularisme, selon lesquelles il n'y a rien de tel que des principes moraux. Pour sa part, McDowell semble privilégier la forme d'incodifiabilité la plus modérée.

Comme il s'agit là d'une thèse négative, affirmant l'impossibilité de quelque chose, elle apparaît difficilement défendable directement. En effet, il semble plus facile de démontrer qu'une chose est possible plutôt que soutenir son impossibilité. Dans le cas qui nous intéresse, les doutes que l'on puisse exprimer concernant les règles morales que nous formulons ne suffisent pas pour démontrer l'impossibilité de toute codification de l'éthique.

Afin de rendre cette thèse plausible, McDowell essaie donc de démontrer qu'elle est la conclusion naturelle de positions bien connues inspirées d'Aristote et de Wittgenstein. D'une part, il met de l'avant la thèse aristotélicienne selon laquelle l'éthique est une connaissance pratique; la vertu étant un *savoir-faire* — analogue à celui d'un artisan, d'un navigateur ou d'un médecin⁹ — dont l'acquisition relèverait de l'expérience et du développement de notre sensibilité

⁹ Ce genre d'analogie est fréquent dans l'*Éthique à Nicomaque* : Cf. Aristote, *ÉN*, Livre II, 1-2 et 4.

morale. Notre capacité à bien percevoir les enjeux moraux aurait alors la priorité sur la connaissance théorique des principes généraux.¹⁰ D'autre part, il se réfère à Wittgenstein, qui aurait selon lui contribué à écarter certains préjugés «intellectualistes», en soutenant que «suivre une règle» est une pratique qui ne saurait être codifiée, et que par conséquent la rationalité ne se réduirait pas à une simple application de règles préétablies.¹¹ Selon McDowell, si l'éthique correspond en fait à une pratique non-théorique et que la formulation de règles n'est pas essentielle à la rationalité, la codification de l'éthique n'apparaît plus comme un projet réaliste.

2.1 La thèse aristotélicienne

Indépendamment de la question de savoir si Aristote défend effectivement une forme de particularisme — bien que cette question ne soit pas sans intérêt¹² — nous pouvons affirmer à tout le moins que les théories morales actuelles de tendances néo-aristotéliennes semblent avoir une certaine affinité avec cette doctrine.¹³ Plusieurs, dont McDowell, soutiennent en effet la thèse aristotélicienne selon laquelle la vertu serait une connaissance non-théorique.¹⁴ Selon Aristote, il serait par conséquent inutile d'espérer atteindre en éthique la précision que nous

¹⁰ Cf. Nussbaum, 1985, p. 68 sq.

¹¹ Cf. McDowell, 1979, 1981 et 1984; ainsi que Wittgenstein, 1953, §202.

¹² Pour une réponse négative : Cf. Irwin, 2000.

¹³ Outre McDowell, 1979 : Cf. Wiggins, 1976a; Devereux, 1986; ainsi que Nussbaum, 1985.

¹⁴ Cf. Aristote, *ÉN*, 1107a29-32; 110918-23; 1126b2-4.

offrent les sciences théoriques. Il soutient d'ailleurs, qu'au niveau pratique, ce n'est pas de connaissances générales dont nous avons besoin, mais bien d'une capacité de discernement fondée sur l'expérience. Être un bon agent serait plutôt analogue au fait d'être un bon artisan. La pratique d'un art, nécessite en effet l'acquisition d'une habileté, d'un savoir-faire, qui ne pourrait être réduite à la connaissance d'un savoir théorique. En ce qui concerne l'éthique, cette connaissance correspondrait selon Aristote à la vertu, c'est-à-dire une disposition à bien agir selon les circonstances. Posséder une certaine vertu serait alors la capacité de fournir de bonnes réponses à certaines questions concernant la manière dont nous devons agir. Par exemple, être courageux c'est avoir une disposition à agir avec courage quand la situation l'exige. Selon McDowell, cette disposition serait une forme de connaissance car il s'agit d'une capacité que nous devons acquérir et non d'une réaction instinctive.¹⁵

Une des raisons de soutenir cette thèse est d'abord l'idée que l'acquisition d'un bon jugement moral ne procède pas de la même manière que l'apprentissage des principes théoriques en sciences. Par exemple, comme le souligne Aristote, il est naturel de penser que nous pouvons former de jeunes géomètres, la maîtrise des règles de la géométrie pouvant s'acquérir rapidement et dès un très jeune âge, alors qu'il est difficile d'imaginer de jeunes gens possédant l'expérience que nécessite le développement de notre sensibilité morale. L'éducation morale requiert de la maturité ce qui démontre selon Aristote que la connaissance morale n'est pas un

¹⁵ Cf. McDowell, 1979, p. 51.

savoir théorique. Sur ce point, il semble difficile pour les théories généralistes d'expliquer l'absence de jeunes prodiges en ce qui concerne la connaissance morale.¹⁶

Cette thèse est également intéressante car elle permet de rendre compte du fait que notre connaissance morale semble être liée d'une quelconque manière au développement de notre sensibilité. Martha Nussbaum, considère en ce sens, que les principes moraux manquent à la fois de précision et de flexibilité face à la complexité de notre univers moral, lequel apparaîtrait parfois indéfinissable et indéterminé.¹⁷ George Eliot soulignait également que nos jugements moraux nécessitent une part de discernement et la capacité de ressentir de la sympathie pour les autres, ce dont ne rendent pas compte les conceptions déductivistes. Selon McDowell, cette capacité de discerner les exigences de la situation serait par conséquent une forme de connaissance. Être courageux consisterait à savoir reconnaître une situation qui requiert un acte de courage. La sensibilité morale serait ainsi analogue selon McDowell à une faculté perceptive.¹⁸

Par contre, certains pourraient être sceptiques envers cette forme d'analogie avec les jugements perceptifs en considérant le fait que, contrairement à la perception, les jugements moraux nécessitent un apprentissage. Si la vertu est une perception, nous ne pourrions alors pas parler d'une «connaissance» morale au sens strict. Il serait alors pertinent de souligner la différence entre d'une part avoir

¹⁶ Cf. Garfield, 2000, p. 195.

¹⁷ Cf. Nussbaum, 1985, p. 68 sq.

¹⁸ Sur l'idée que la sensibilité morale est une perception : Cf. McDowell, 1985; et Nussbaum, 1985, 1989 et 1992.

la capacité de percevoir une chose et d'autre part la connaissance que l'on possède de cette chose.

Toutefois, il n'est pas si évident que la perception ne nécessite pas d'éducation. En effet, il semble plutôt être nécessaire de former nos sens afin d'avoir une bonne acuité perceptuelle. Il serait alors plausible de soutenir que nous apprenons à bien percevoir les enjeux moraux comme nous développons notre capacité à déguster le vin par exemple. D'ailleurs nous considérons qu'être un bon sommelier c'est connaître la manière de bien percevoir les variations subtiles qui font la particularité de chaque produit. Rien n'empêcherait alors de considérer la perception morale comme le produit d'une connaissance acquise par l'éducation.¹⁹

2.2 Motivation, perception et rationalité

L'objection classique que soulève ce genre de conception concerne toutefois la motivation. En effet, pour que la vertu soit considérée comme une forme de connaissance, cette «perception» doit correspondre de manière exhaustive aux raisons d'agir de l'agent vertueux, sans qu'aucun autre facteur explicatif ne soit nécessaire. Dans le cas contraire, il serait impossible d'affirmer que c'est cette connaissance qui explique l'action de l'agent.

Comme le note McDowell :

«On each of the relevant occasions, the requirement imposed by the situation, and detected by the agent's sensitivity to such requirements, must exhaust his reason for acting as he does. It would disqualify an action from counting as a

¹⁹ Cf. Nussbaum, 1985.

manifestation of kindness if its agent needed some extraneous incentive to comply with the requirement—say, the rewards of a good reputation. So the deliverances of his sensitivity constitute, one by one, complete explanations of the actions that manifest the virtue.» (McDowell, 1979, p. 52.)

McDowell soutient que seule la perception des exigences particulières d'une situation apparaît nécessaire afin de spécifier les motivations de l'agent courageux. Cette position «internaliste» au sujet de la motivation présuppose qu'une croyance morale est nécessairement motivante, ce qui n'est pas sans difficulté. En effet, il est possible d'imaginer une personne ayant la même perception des faits qu'un agent vertueux, mais qui agit de manière différente.²⁰ L'explication de ce phénomène forcerait alors à supposer que la simple perception des exigences d'une situation n'est pas suffisante et qu'il faut, en plus, posséder le désir d'agir conformément à cette exigence. Cette objection remonte à David Hume.²¹ Selon ce dernier, les croyances ne seraient pas aptes à susciter la motivation sans la présence d'un désir correspondant.

McDowell présente le problème de la manière suivante :

«[...] If a perception that corresponds to the virtuous person's does not call forth a virtuous action from this non-virtuous person, then the virtuous person's matching perception—the deliverance of his sensitivity—cannot, after all, fully account for the virtuous action that it does elicit from him. Whatever is missing, in the case of the person who does not act virtuously, must be present as an extra component, over and above the deliverance of the sensitivity, in a complete specification of the reason why the virtuous person acts as he does.» (McDowell, 1979, p. 54.)

Cela menace en effet la thèse, associée à Socrate (et préalable à celle d'Aristote), selon laquelle la vertu est une connaissance. La première option qui

²⁰ Cf. *Ibid.* p. 54.

²¹ Cf. Hume, 1739-1740, III, 1.

s'offre alors consiste, comme le fait Socrate, à refuser d'admettre que l'agent ne répondant pas à l'exigence de la vertu ait la même connaissance des faits que l'agent vertueux.²² Mais cette réponse n'est pas satisfaisante car, outre le fait qu'elle récuse une possibilité apparaissant pour le moins probable, elle fait reposer le vice sur l'ignorance causant ainsi un sérieux problème concernant l'attribution du blâme et de la responsabilité.

Quant à McDowell, il préfère suivre Aristote, lequel accepte quant à lui la première prémisse de l'objection. Une personne peut effectivement avoir la même connaissance des faits que l'agent vertueux sans pour autant répondre aux exigences de la situation. Cependant, cela ne veut pas dire que cette perception ne constitue pas l'ensemble des raisons d'agir de l'agent vertueux. Le facteur explicatif supplémentaire se situerait plutôt, selon Aristote, du côté de l'agent qui faillit à cette exigence; sa perception serait obscurcie par un désir d'agir autrement, lequel serait absent chez l'agent vertueux.²³ La différence entre eux s'expliquerait par la défaillance de l'agent qui n'est pas vertueux face à un désir absent chez l'agent vertueux.

Il y a toutefois une autre possibilité, celle d'une personne qui perçoit clairement les exigences de la situation et possède la croyance que «c'est la chose à faire», mais qui malgré cela agit de manière différente. Ce phénomène de faiblesse de la volonté — que l'on appelle également *acrasie* — ne saurait selon McDowell constituer une objection à l'approche aristotélicienne. Il y aurait selon

²² Cf. Platon, *Ménon*, 88c-89b.

²³ Cf. McDowell, 1979, p. 53 sq.

lui une différence importante entre la perception de l'agent vertueux et celle de la personne acratique. En effet, la perception des exigences d'une situation aurait pour effet chez l'agent vertueux de réduire au silence les raisons d'agir de manière différente. Ainsi, un acte de courage ne serait pas le simple produit d'une mise en balance de nos raisons d'agir, mais se présenterait à nous plus naturellement comme étant «la chose à faire». Une personne qui n'est pas vertueuse pourrait alors agir dans le même sens qu'une personne courageuse, la différence étant le fait qu'elle prend en compte des considérations superflues. La faiblesse de la volonté apparaît, selon McDowell, comme le produit d'un manque d'acuité au niveau de la sensibilité morale. La perception de l'agent *acratique* ne serait pas suffisamment dirigée sur les exigences de la situation.²⁴

Toutefois, McDowell semble considérer alors le phénomène de faiblesse de la volonté comme un simple manque de vertu. Pourtant le problème de l'acrasie soulève justement la possibilité qu'un agent vertueux puisse également, dans certaines circonstances, souffrir d'une telle faiblesse de volonté. Dans ce cas, le phénomène ne pourrait pas être expliqué par un manque au niveau de la perception morale. De plus, le phénomène de mise au silence des raisons d'agir demeure obscur. D'ailleurs si un tel phénomène se produit, on ne voit pas très bien pourquoi il ne serait réservé qu'aux agents vertueux. Autrement dit, soit il s'agit d'un phénomène difficile à expliquer, soit il s'agit d'un phénomène banal. Dans les deux cas, il ne permet pas d'apporter une explication au phénomène de l'*acrasie*.

²⁴ On retrouve cette idée chez Wiggins, 1976a.

Cela ne remet toutefois pas directement en cause l'idée que la connaissance morale n'est pas théorique mais plutôt une disposition à agir. Une objection plus sérieuse consiste à soutenir qu'une connaissance n'est rationnelle que si elle possède un contenu propositionnel.²⁵ Ainsi, nous croyons que pour qu'une action soit rationnelle, elle doit reposer sur des raisons d'agir susceptibles en principe d'être formulées de manière universelle. La connaissance morale devrait donc naturellement être celle des principes généraux orientant nos actions. Nous devrions alors être capables d'expliquer nos jugements moraux comme étant le produit de l'application de règles générales combinées à nos croyances concernant chaque cas particulier, de manière à reconstruire nos raisons d'agir selon un «syllogisme pratique» ayant une forme déductive. Il serait alors naturel d'isoler le contenu spécifique de la première prémisse du syllogisme, de manière à formuler les principes qui orientent nos actions. Par conséquent, nous ne pourrions pas rendre compte de la rationalité de nos jugements moraux sans l'adoption d'un modèle déductiviste de la connaissance morale.

2.3 La thèse anti-intellectualiste

Selon McDowell, ce modèle déductiviste a pour conséquence de restreindre le rôle de la sensibilité morale au niveau de la seconde prémisse ce qui ne permettrait pas d'expliquer rationnellement nos jugements moraux et notre

²⁵ Cf. McDowell, 1979, p. 57.

motivation à agir. Selon l'approche aristotélicienne, les généralistes sous-estimeraient le lien entre la conception morale de l'agent et la perception de la situation. La connaissance générale de la première prémisse du syllogisme pratique serait plutôt une disposition à agir.²⁶ Ce qui nous empêcherait d'accepter une telle conception de la raison pratique serait selon McDowell un préjugé concernant la nature même de la rationalité, lequel aurait été mis en évidence entre autre par Wittgenstein.

Le préjugé dont parle McDowell proviendrait du fait que nous adoptons implicitement une conception intellectualiste de la rationalité selon laquelle la connaissance de l'artisan serait d'une certaine manière moins «rationnelle» en comparaison à celle du géomètre. Une fois ce préjugé écarté, il devrait apparaître clairement selon McDowell que la thèse de l'incodifiabilité ne remet nullement en cause la rationalité de nos jugements moraux.

L'exemple classique de Wittgenstein est celui d'une personne prolongeant une série numérique {2, 4, 6, 8, ...} où il serait possible de formuler la règle «ajouter 2» afin d'expliquer son action.²⁷ Nous devons alors admettre qu'il est possible que la personne suit en fait une règle différente; «Ajouter 2 jusqu'à 1000, 4 jusqu'à 2000, 6 jusqu'à 3000 et ainsi de suite...». Wittgenstein dramatise alors la situation en soulevant la possibilité que la personne ayant reçu directement l'instruction «ajouter 2» poursuive la série après 1000 par {1004, 1008, 1012...} sans pour autant reconnaître avoir fait une erreur où suivre une nouvelle règle. Elle

²⁶ Sur le syllogisme pratique chez Aristote: Cf. Wiggins, 1976a et 1980.

²⁷ Cf. Wittgenstein, 1953; McDowell, 1979, p. 57 sq.; et 1984.

répondrait plutôt à notre désaccord, en affirmant qu'elle avait compris la directive de cette manière-là (c'est-à-dire: «ajouter 2 jusqu'à 1000, 4 jusqu'à 2000, ...»).

L'idée de Wittgenstein est que si pour appliquer correctement une règle nous devons savoir que de telles interprétations sont effectivement déviantes et avoir formulé toutes ces possibilités en pensée, alors cela signifie que pour suivre correctement une instruction simple comme «ajoute 2», nous devrions avoir une infinité d'application déviante à l'esprit.²⁸ Cela est bien évidemment absurde. Dans ces conditions donner des instructions serait un travail infini. Non seulement nous devrions donner la règle, mais aussi la règle d'interprétation de celle-ci, puis de celle-là, et ainsi de suite *ad infinitum*.

L'argument de Wittgenstein ne vise pas à semer le doute sur la confiance que nous avons concernant le fait de suivre effectivement une règle et agir avec constance dans son application, mais plutôt à préciser ce qui nous permet d'avoir cette confiance.²⁹ En effet, il serait pour le moins étrange de tenter de nous convaincre que lorsque nous continuons une série de chiffres, ou faisons une suite de calculs, nous n'avons aucune assurance qu'à chaque étape nous faisons effectivement «la même chose» en suivant la même règle. Après tout, lorsque nous suivons une règle, nous savons ce que nous faisons. Pour expliquer cette confiance nous pouvons postuler un mécanisme psychologique assurant la régularité de nos comportements. Toutefois, cette supposition mécaniste est justement le type de conception susceptible d'être réfuté par l'argument de

²⁸ Cf. Wittgenstein, 1953, §87; et 1969, §27-28.

²⁹ Cf. McDowell, 1979, p. 60.

régression. En effet, si nous postulons un tel mécanisme psychique, nous devons admettre que son fonctionnement exigerait la prise en compte de l'ensemble des comportements déviants susceptibles d'être rencontrés.³⁰ Selon McDowell, ce serait cette supposition qui nous ferait douter de la rationalité de nos jugements moraux si ceux-ci ne peuvent s'appuyer sur un ensemble de règles explicites.

Évidemment, les calculs mathématiques qu'implique la prolongation d'une série peuvent être reconstruits sous la forme d'un syllogisme déductif expliquant notre comportement. L'erreur, selon McDowell, serait de considérer ce fait comme une preuve de l'action sous-jacente d'un mécanisme psychique. Suivre une règle serait plutôt une pratique sociale. L'assurance que nous avons de poursuivre de la même manière reposerait ainsi sur le fait que nous partageons un ensemble de pratiques communes.³¹ De telles pratiques seraient généralement informelles et en majeure partie informelles. Si nous avons la capacité de suivre certaines règles sans faire d'erreur, alors nous poursuivons de la même manière car nous avons une connaissance procédurale de cette manière de faire. Nous avons internalisé un comportement que nous sommes incapables de formuler de manière propositionnelle. Il semble en effet que notre vie sociale renferme une foule d'aptitudes que personne ne semble apte à codifier, comme notre sens de l'humour

³⁰ *Ibid.* p. 59.

³¹ McDowell cite un passage célèbre de Stanley Cavell dans lequel il explique le fait que nous utilisons le langage avec constance de la manière suivante : «That on the whole we do is a matter of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of signification and of fulfillment, of what is outrageous, of what is similar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when a utterance is an assertion when an appeal, when an explanation—all the whirl of organism Wittgenstein calls “forms of life”.» (McDowell, 1979, p. 60.)

ou notre sentiment d'approbation. De même, un nombre incalculable d'activités ne nécessitent apparemment pas notre capacité à établir les règles régissant notre comportement, comme notre capacité à faire de la bicyclette par exemple.³² Selon Wittgenstein, notre compréhension de la façon dont s'applique une règle serait également une connaissance pratique de ce genre. McDowell, soutient qu'il en est de même pour l'éthique.

2.4 Incodifiabilité et particularisme

Selon McDowell, la connaissance morale serait un savoir pratique où les règles explicites sont absentes. L'argument de Wittgenstein permet ainsi à McDowell de soutenir à la fois la rationalité et l'incodifiabilité de nos jugements moraux. Si les pratiques sur lesquelles s'appuient les mathématiques (science rationnelle s'il en est) ne peuvent être codifiées, la rationalité de nos évaluations ne peut être mise en doute sur la base de leur incodifiabilité. Il ne s'agit toutefois pas d'une défense du particularisme, mais plutôt d'une tentative visant à solidifier la thèse de l'incodifiabilité face aux arguments non-cognitivistes. Comme le fait remarquer Roger Crisp, le fait d'écarter un préjugé ne constitue d'ailleurs pas un argument positif en faveur d'une thèse particulariste.³³

De plus, la thèse aristotélicienne voulant que la connaissance morale n'est pas un savoir théorique, mais plutôt une disposition à agir, n'implique pas qu'il est

³² Cf. Pollock, 1999, p. 125-127.

³³ Cf. Crisp, 2000, p. 24 sq.

impossible de formuler les principes sous-jacents à nos pratiques évaluatives. En réalité, le fait qu'une connaissance soit internalisée n'est pas une raison suffisante de croire qu'elle n'est pas codifiable ne serait-ce qu'en principe. Enfin, même si la formulation de ces règles semble extrêmement difficile ou même un travail infini, cela ne nous permet pas d'affirmer qu'elle est impossible. Nous devons donc conclure que l'incodifiabilité n'est pas suffisante afin de défendre une position particulariste.

3. La nature holistique des raisons d'agir

Selon Jonathan Dancy, le particularisme moral serait la conséquence générale de l'adoption d'une conception holiste au sujet des raisons d'agir. Selon cette thèse, chaque raison d'agir serait dépendante de l'ensemble des raisons d'agir présentes dans une situation. Ce qui signifie qu'une raison ϕ de faire A dans un cas peut très bien, dans un autre, être une raison pour ne pas faire A ou même une raison en faveur d'une action B, laquelle serait incompatible avec l'action A. Nous ne pourrions alors formuler un principe ayant la forme «si ϕ alors A» selon lequel, dans des circonstances normales, ϕ est une raison en faveur de A.³⁴

Dancy donne plusieurs exemples afin de rendre cette position plausible :

³⁴ Cf, Dancy, 1993, p. 60; et 2000, p.132 sq. Notons que Kihlbom (2002, p.49) qualifie cette thèse de «contextualisme métaphysique» et discute ainsi de la position «contextualiste» de Dancy. En ce qui me concerne, bien que cette terminologie semble à propos, je préfère pour des raisons de clarté conserver la dénomination originale de Dancy.

«Consider the suggestion that we have more reasons to have public executions of convicted rapists if the event would give pleasure both to the executioners and to the crowds that would no doubt attend. Surely this pleasure is a reason against rather than a reason for; pleasure at a wrong action compounds the wrong.» (Dancy, 1993, p. 61.)

Ou encore:

«I borrow a book from you, and then discover that you stolen it from the library. Normally the fact that I borrowed the book from you would be a reason to return it to you, but in this situation it is not. It isn't that I have *some* reason to return it to you and more reason to put it back to the library. I have no reason at all to return it to you.» (p. 59)

Selon Dancy, les raisons d'agir fonctionnent de manière différente selon les circonstances et aucun principe ne peut ainsi en rendre compte adéquatement. Cette thèse va plus loin que celle de l'incodifiabilité car non seulement elle implique le rejet du modèle déductiviste, mais elle remet également en cause la possibilité de former des principes généraux valables en éthique.

Mais ces exemples sont-ils convaincants? Walter Sinnott-Armstrong souligne avec raison que nous pourrions aisément complexifier nos principes afin d'éviter de tels contre-exemples. Par exemple, nous pourrions préciser que seulement les «plaisirs *innocents*» sont toujours une raison en faveur d'une action ou que nous devons toujours rendre ce que nous empruntons «à la personne qui en a la propriété *légitime*».³⁵ Les exemples de Dancy montreraient donc que les principes doivent être spécifiques, mais seraient insuffisants afin de nous convaincre que tous les principes auront nécessairement des exceptions ou que les raisons d'agir ont une nature holistique. Toutefois, les particularistes ont toujours

³⁵ Cf. Sinnott-Armstrong, 1999, p. 3-4.

la possibilité de revenir à la charge en exigeant que nos principes spécifient ce qu'est un «plaisir *innocent*» ou une «propriété *légitime*», en espérant démontrer à force d'exemples que tous les principes se doivent d'être «particularisés» afin d'être valables au point d'en être inutiles.

Toutefois, la stratégie consistant à bombarder ses adversaires d'exemples et de contre-exemples demeure d'une portée limitée du point de vue philosophique. C'est pourquoi Dancy propose plutôt de démontrer, d'une part, que la théorie de McDowell est incomplète, et d'autre part, que les positions alternatives les plus prometteuses sont insuffisantes afin de soutenir une conception généraliste de la connaissance morale.

3.1 Au-delà de l'incodifiabilité

La thèse de l'incodifiabilité, telle que formulée par McDowell, ne permet pas de rejeter toute forme de «généralités» et de soutenir que seules les connaissances particulières sont pertinentes en éthique. La cible de l'argument de McDowell est d'ailleurs le modèle déductiviste des jugements moraux. Si l'on définit des principes qui n'ont pas pour fonction d'être une prémisse dans un argument déductif, il serait possible de soutenir l'incodifiabilité tout en étant généraliste en ce qui concerne la connaissance morale.

Comme le souligne Jonathan Dancy, cette autre possibilité n'a pas été considérée par McDowell. En effet, certaines formes de généralisme s'opposent à la conception déductiviste des jugements moraux. Une telle théorie nous est

fournie par David Ross qui introduit une distinction entre ce qu'il nomme les devoirs *prima facie* et les devoirs ou les obligations *non-qualifiés*.³⁶ Selon Ross, nous avons un ensemble d'obligations *prima facie*, comme celle par exemple de ne pas mentir. Toutefois, «Tu ne dois pas mentir» ne peut être un principe s'appliquant à tous les cas, et notre jugement ne consiste pas dans l'application mécanique de tels principes. En effet, un autre devoir peut être présent dans la situation, comme celui de ne pas faire inutilement de peine à un enfant. Afin d'évaluer quelles obligations *prima facie* constituent notre devoir (*non-qualifié*), nous devons alors juger de la force de chacune et décider de l'action à poser.³⁷ Ce faisant, nous n'aurions accès à aucune règle d'action prédéterminée, notre décision dépendrait seulement de notre perception de la situation. Ross, en suivant ainsi Aristote, n'aurait aucun problème avec la thèse de l'incodifiabilité formulée par McDowell. Pourtant, comme Dancy le souligne, cette conception demeure tout de même une forme de généralisme, dans la mesure où elle fournit un ensemble de principes généraux, bien que leur application demeure pour ainsi dire indéterminée.³⁸ Les généralistes auraient donc la possibilité de reconnaître une forme d'incodifiabilité sans toutefois renoncer à la thèse selon laquelle la connaissance morale doit s'appuyer sur la maîtrise d'un ensemble de principes.

³⁶ Cf. Ross, 1930, p. 19 sq. et p.29. Une présentation de cette distinction se trouve chez McNaughton, 1988, pp. 197-199; Tappolet, 1996, pp. 446-447; ainsi que Hooker, 2000, p.4-5.

³⁷ Notons que le concept de «devoir *prima facie*» ne désigne pas chez Ross un devoir simplement «apparent». Contrairement à Searle (1980) Dancy considère que les devoirs *prima facie* sont pour Ross de véritables obligations.

³⁸ Cf. Dancy, 1993, p. 56.

Finalement, outre les problèmes que cause l'utilisation du concept d'agent vertueux en ce qui concerne la motivation et la faiblesse de la volonté, Dancy reproche à la théorie de McDowell de conserver un rôle important aux connaissances générales. Bien que la connaissance morale des agents vertueux ne soit pas nécessairement formulée explicitement, il semble que le fait de spécifier en quoi consistent les vertus ne soit pas sans intérêt pour le développement moral des agents.³⁹ Ainsi, la conception de McDowell n'empêcherait pas une certaine généralisation des raisons d'agir en fournissant un ensemble de principes *prima facie*, semblable à ceux que peuvent proposer les généralistes de type «rossien». Dancy considère par conséquent que la position de McDowell est sensible aux mêmes objections que celle de Ross.

3.2 Le problème de justification des principes contributifs

La théorie des devoirs *prima facie* de Ross permettrait d'identifier la contribution de certaines raisons d'agir à ce que nous devons faire *toutes choses considérées*. Ainsi cette théorie présuppose que chacune des raisons d'agir contribue toujours de la même façon à toutes les fois qu'elle est présente dans une situation, bien qu'elle ne soit pas nécessairement *décisive*, si une raison opposée est également présente. L'hypothèse de Dancy est que des principes contributifs que produit une théorie de ce genre ne peuvent être justifiés, ne serait-ce que

³⁹ À tout le moins, Aristote ne croyait probablement pas que l'*Éthique à Nicomaque* était un ouvrage inutile en ce sens. Cf. Irwin, 2000.

prima facie. La nature holistique des raisons d'agir ne permettrait pas de déterminer une quelconque constance dans la contribution faite par telle ou telle propriété au jugement global à porter sur une situation. La stratégie de Dancy consiste alors à soutenir la plausibilité de la conception holiste en tentant de démontrer que les principales tentatives de justification des devoirs ou des principes de type rossiens ne sont pas convaincantes.

La première option à envisager en ce qui concerne la justification des principes contributifs ou des devoirs *prima facie* est d'affirmer qu'ils sont le produit d'une induction. Dans plusieurs situations, nous remarquons par exemple que la présence d'un mensonge rend une action mauvaise, ce qui nous permettrait de conclure que le mensonge est mauvais. Il y a ici deux possibilités, soit l'induction est strictement énumérative soit elle est statistique. Si elle est strictement énumérative, c'est-à-dire que nous concluons, suite à la présence d'un échantillon significatif, que toutes les actions comportant un mensonge sont mauvaises, alors un seul exemplaire d'une bonne action comprenant un mensonge suffirait à invalider la conclusion. Par ailleurs, si l'induction est statistique, cela nous permettrait malgré les exceptions de conclure que, dans une proportion significative, les actions mensongères sont mauvaises. Par contre, comme le souligne Dancy, ces formes d'induction ne permettent pas de conclure qu'une propriété *contribue* à rendre une action bonne ou mauvaise. En effet, toutes les bonnes actions observées peuvent avoir lieu à 16h15, cela ne permet pas de dire que le fait qu'une action ait lieu à 16h15 rend cette action meilleure pour autant.

Dancy remarque également que lors d'une induction (énumérative ou statistique) l'augmentation du nombre d'échantillons observés contribue à accroître la confiance que nous avons dans la validité de la conclusion, alors qu'en ce qui concerne la contribution d'une propriété à la valeur d'une action, l'observation de plusieurs cas n'ajouterait que peu de validité à un principe moral.

Ross propose quant à lui une méthode d'«induction intuitive», qui n'est pas une inférence et qui permet de fonder nos principes moraux sur un seul exemplaire. Cette induction intuitive oriente notre attention sur un phénomène (φ est mauvais *prima facie*) susceptible d'être généralisé. Dancy identifie deux possibilités proposées par Ross concernant la manière dont nous pouvons procéder à une telle généralisation.

La première consiste à identifier une «tendance» :

- (1) Une action est un devoir *prima facie* en vertu d'être φ , ssi les actions φ ont tendances à être des devoirs *non-qualifiés*.⁴⁰

Selon Dancy, si l'on s'en tient à un cas particulier, rien ne semble nous permettre d'identifier une tendance de ce genre. En effet, une situation ne comporte presque jamais une seule propriété moralement signifiante. Parler en termes de tendance apparaît encore trop près des généralisations empiriques de l'induction énumérative.⁴¹ Si nous voulons déterminer si une propriété correspond à un devoir *prima facie*, nous devons avoir la possibilité d'isoler celle-ci des autres

⁴⁰ Cf. Dancy, 1983, p. 532-533; et 1993, p. 100 sq.

⁴¹ L'idée selon laquelle les principes généraux ont une tendance, ou représentent simplement une probabilité issue d'une projection statistique, est compatible avec une forme modérée de particularisme. Cf. Dancy, 1993, p. 103.

propriétés de la situation, afin de voir si elle est une candidate potentielle au statut de devoir *non-qualifié*.

La seconde possibilité serait alors la suivante :

- (2) Une action est un devoir *prima facie* en vertu d'être φ , ssi l'action φ serait un devoir *non-qualifié* sans la présence d'un autre devoir *prima facie* ou d'une autre propriété moralement signifiante.⁴²

Selon Ross, si une action est un devoir *prima facie* en vertu d'être φ , aucune propriété ψ peut empêcher cette propriété d'être un devoir *non-qualifié*, si ψ n'est pas elle-même une propriété moralement signifiante. Selon cette suggestion, il serait possible de savoir qu'une propriété peut être décisive, lorsqu'elle est la seule moralement signifiante dans la situation, et ce, même en présence d'une seule situation impliquant plusieurs propriétés. Encore une fois, le problème est qu'une propriété moralement signifiante ne vient pratiquement jamais seule. Selon Dancy, même en isolant cette propriété, on ne peut conclure, en la présence d'un seul cas, qu'elle garderait exactement la même pertinence si elle se retrouvait dans une situation où elle serait l'unique propriété moralement signifiante ou bien serait en relation avec des propriétés différentes.

Dancy pose la question en ces termes :

«Isn't there still a danger that a property could be such that, though if it were the only one it would decide the issue, it is not in fact among those which have any effect on the outcome at all? For instance, it might be that if *per impossibile*, an action's only relevant property is that it causes pleasure to someone, that property would determine its moral worth; but that in another, normal, complicated case that property does not affect the issue either way. If this is possible, Ross epistemology, though possible, is not correct. For what we notice when we notice that a property does 'make a difference' is not identical with what we notice when

⁴² Cf. Dancy, 1983, p.539.

we notice that a property, if it were the only relevant one, would determine the issue.» (Dancy, 1983, p.540-541.)

Si une propriété peut véritablement, selon l'expression de Dancy, «changer de polarité» en l'absence (ou en présence) d'autres propriétés, nous n'avons pas la possibilité de saisir la contribution que ferait une propriété en d'autres circonstances et donc de formuler un principe valable pouvant décrire comment la présence de cette propriété affecte l'ensemble d'une situation.⁴³ La conclusion de Dancy est qu'en l'absence de justification satisfaisante, nous n'avons aucune raison de croire que ces principes peuvent être valables.

3.3 Holisme et particularisme

Une autre objection de Dancy consiste à soutenir que la théorie des devoirs *prima facie* ne permet pas d'expliquer adéquatement le comportement des raisons d'agir suite à la mise en balance des obligations présentes dans une situation. Selon ce dernier, Ross ne tiendrait pas compte de la persistance des raisons qui ne possèdent pas la force nécessaire afin d'être décisives. Tout se passerait comme si, suite à la décision, elles perdaient leur influence. Pourtant, il est possible qu'une propriété conserve toute sa force malgré la défaite. Cette persistance semble d'ailleurs nécessaire afin de rendre compte, entre autres, de phénomènes comme le regret. Pour illustrer cette possibilité, Dancy utilise un exemple de Philippa Foot :

⁴³ Cf Dancy, 1993, p. 104.

le fait de déplacer un serpent venimeux est une action très dangereuse mais dans certaines circonstances, ne pas poser cette action représente un plus grand danger. Toutefois, cela n'enlève rien au danger que constitue la manipulation du serpent, cette propriété garde toute sa force malgré le fait qu'elle est nettement surpassée par une autre. Elle garde son importance, dans la mesure où elle déterminera la manière dont nous poserons notre action.⁴⁴

L'idée de Dancy n'est pas que Ross ne puisse aucunement rendre compte de ce phénomène, mais plutôt qu'il n'en rend pas compte adéquatement. Une fois qu'une raison a fait sa contribution, par exemple en diminuant l'appréciation que nous avons pour une action, elle ne pourrait garder toute sa force dans un contexte de mise en balance. Dancy semble penser que l'obligation de ne pas mentir aura diminué, dans le cadre de la théorie de Ross, si elle est surpassée par une autre obligation comme, par exemple, celle de porter secours à une personne en danger. Le regret ressenti suite au mensonge serait alors compréhensible jusqu'à un certain point, toutefois, ne contribuant pas «toute chose considérée» à l'action obligatoire, le fait de ne pas mentir n'aurait plus la force nécessaire afin de contraindre l'action.

On ne voit pourtant pas très bien pourquoi Ross devrait accepter cette position. Il pourrait très bien soutenir que dans un cas semblable nous avons l'obligation de faire des excuses aux personnes auxquelles nous avons fait des promesses que nous n'avons pas tenues, ou même dans certains cas obtenir le

⁴⁴ Cf. Dancy 1993, p. 111; ainsi que Foot, 1978.

pardon par une série d'engagements envers d'autres actions. Toutefois, l'argument de Dancy semble être que le regret ne peut être compris par la référence aux principes généraux. Le fait de ne pas tenir une promesse car une autre obligation est présente ne serait pas suffisante afin d'expliquer un phénomène comme le regret.⁴⁵ Selon Dancy, afin d'expliquer pourquoi dans certaines circonstances le fait de ressentir du regret est justifié, mais pas dans une autre situation, il faudrait aller au-delà des devoirs *prima facie* présent dans chaque cas. Cela supporterait, d'après Dancy, la thèse selon laquelle nos raisons d'agir ont une nature holistique. La présence du regret dépendrait de la structure de la situation, c'est-à-dire non seulement des éléments présents mais également des relations particulières qui les unissent. C'est pourquoi Dancy considère que la justification des jugements moraux devrait prendre une forme narrative. Ce serait seulement par la mise en forme d'un récit que nous pourrions rendre compte véritablement de la complexité d'une situation particulière. La narration aurait la flexibilité et la précision que les principes généraux n'auraient pas.⁴⁶

4. La portée du particularisme

Quelles conséquences aurait l'adoption du particularisme en ce qui concerne la manière dont nous concevons nos théories morales? Certains

⁴⁵ Cf. Dancy, 1993, p.110-111.

⁴⁶ Dancy(1993, p.112-113) ne donne toutefois que très peu de détails concernant cette forme de justification. Je reviens sur cette question au chapitre III.

soutiennent en l'occurrence qu'il n'y aurait aucune place pour la théorisation dans un cadre particulariste et associe cette doctrine à une forme d'anti-théorie.⁴⁷ Il est vrai qu'il semble difficile de voir comment une théorie normative peut véritablement être particulariste. Néanmoins, une théorie descriptive de l'éthique est évidemment envisageable dans le cadre de cette doctrine.⁴⁸ D'autres prétendent également que l'adoption généralisée du particularisme serait désastreuse sur le plan social.⁴⁹ Sur ce point, le particularisme n'implique aucune approche spécifique en ce qui concerne l'éthique sociale. Évidemment si l'on doute de la capacité des agents à juger justement sur le plan moral en l'absence de principes généraux, on doutera également des capacités du particularisme sur le plan collectif. Pour sa part, Dancy semble affirmer une certaine confiance dans la capacité des agents à juger au cas par cas.

À l'inverse, certains considèrent que les formes acceptables de cette doctrine sont trop modérées afin d'avoir un impact significatif, autre que le rejet de nos théories morales les moins raffinées. De ce point de vue, il n'y aurait pas de position intéressante entre les versions modérées du généralisme et le particularisme radical.⁵⁰ D'ailleurs, il semble en effet difficile de concevoir une version modérée de la position particulariste sans admettre une forme ou une autre de généralisme. Pour sa part, Dancy semble se contenter d'affirmer que l'adoption du particularisme ferait une différence importante dans la manière dont nous

⁴⁷ Cf. Canto-Sperber et Ogien, 2004, p.89 sq., Ogien, 2000; et Tännsjö, 1995.

⁴⁸ Dancy, 1993 et 2000.

⁴⁹ Cf. Hooker, 2000.

⁵⁰ Cf. Stroud, 2003.

concevons l'éthique, sans toutefois s'aventurer outre mesure sur la nature des changements qui pourraient ainsi être provoqué.

Enfin, non seulement les conséquences réelles de cette doctrine demeurent obscures, mais la nature même du particularisme semble difficile à définir. Certains distinguent différents niveaux de particularisme, partant d'une conception qui met en doute la possibilité de formuler explicitement certains types de principes, jusqu'au rejet de la pertinence de toute forme de connaissances générales en éthique. Une autre tendance consiste à fractionner le particularisme en différentes thèses chacune associée à une cible différente. C'est ainsi que l'on retrouve dans la littérature une variété de doctrine à saveur particulariste, selon que la théorie propose un ensemble de thèses au sujet des principes ou plus spécifiquement au sujet des règles morales, des raisons d'agir ou des propriétés morales, de la motivation, et ainsi de suite. Toutes ces distinctions visent habituellement à modérer la portée du particularisme. Certains auteurs adoptent une stratégie de fragmentation en considérant qu'il est plus facile de défendre cette doctrine à la pièce que d'un seul bloc.⁵¹ Par contre, notons qu'il n'est parfois pas évident de faire la distinction entre l'essentiel de cette position et les thèses desquelles elle serait supposée découler. Finalement, certaines de ces versions se présentent sous une forme étonnamment faible, il est alors difficile de saisir en quoi consiste la spécificité du particularisme moral.

⁵¹ Cf. Cullity, 2002; et Holton, 2002.

4.1 Modération et dédoublement

Il est possible de trouver dans la littérature plusieurs définitions passablement différentes de ce qu'est sensé d'être le particularisme moral. Un bon nombre de philosophes participant au débat autour de cette doctrine semblent prêts à segmenter celle-ci en au moins deux parties relativement distinctes.

Ainsi Cullity (2002) et Holton (2002) font chacun la distinction entre :

- (1) *Le particularisme au sujet des principes* : Aucun principe général ne peut déterminer les conditions nécessaires à une conclusion morale.

Et :

- (2) *Le particularisme au sujet des raisons d'agir* : Certaines raisons d'agir apportent une contribution variable à une conclusion morale selon les contextes.

Pour leur part, Rawling et McNaughton (2000) distinguent deux variantes à ce que Cullity et Holton nomment *le particularisme au sujet des principes*. La moins exigeante de ces thèses considère que les principes moraux sont insuffisants afin de juger des cas particuliers, alors que la version forte affirme simplement que les principes moraux n'existent pas.⁵²

Par ailleurs, ces auteurs semblent interpréter cette thèse, en suivant sur ce point Margaret Little (2000), comme si elle impliquait que le particularisme serait la doctrine considérant impossible toute tentative visant la codification de la relation entre les propriétés morales et les propriétés naturelles. Il leur est alors possible d'affirmer que le particularisme peut accepter les principes qui lient les

⁵² Cf. Rawling et McNaughton, 2000, p. 258.; Cette distinction est reprise dans une certaine mesure par Little, 2000, p.277 sq.

propriétés morales entre elles, tout en précisant qu'il est impossible d'établir un principe permettant de spécifier les conditions d'application de ces principes en termes naturels. Le particularisme pourrait alors être réduit à la thèse métaphysique selon laquelle il y aurait un fossé infranchissable entre les propriétés morales et les propriétés naturelles d'un état de choses ou d'une action.⁵³

Notons qu'il serait aussi possible de faire la distinction entre des versions plus ou moins fortes de particularisme au sujet des raisons d'agir, selon que l'on considère que certaines raisons varient ou que toutes le peuvent. Si l'on défend une version modérée de cette forme de particularisme, il est alors essentiel de préciser pourquoi certaines raisons d'agir varient alors que d'autres ne le font pas. Par exemple, il serait possible d'affirmer, à la manière de McNaughton ou de Little, que les propriétés morales ont une polarité stable, alors que les propriétés naturelles varient quant à elles dans leurs contributions au statut moral d'un état de choses ou d'une action.

Même Dancy n'est pas toujours constant dans la présentation qu'il fait des conditions auxquelles doit répondre une théorie afin d'appartenir au camp particulariste. Dans sa définition la moins restrictive, Dancy considère qu'est particulariste toute doctrine considérant que le raisonnement moral ne nécessite pas la formulation de principes généraux.⁵⁴ Tandis que dans sa formulation la plus

⁵³ Je discute de cette question au chapitre suivant.

⁵⁴ Dancy, 1999 et 2000.

sélective le particularisme serait la thèse selon laquelle il n'existe pas de principes valables en éthique.⁵⁵

4.2 La radicalisation du particularisme

La catégorisation de Holton et Cullity ne permet pas de distinguer de manière satisfaisante le particularisme des versions les plus faibles de la position généraliste. Rappelons que la critique du modèle déductiviste n'est pas forcément incompatible avec certaines versions du généralisme, comme la théorie des devoirs *prima facie* de Ross.⁵⁶ Les formes modérées du particularisme au sujet des principes ne semblent pas suffisamment menaçantes afin d'inquiéter un généraliste quelque peu conciliant. Cela est également valable en ce qui concerne les suggestions de Rawling et McNaughton. Il semble que les mêmes remarques peuvent leur être appliquées, bien que parfois ces auteurs considèrent qu'une théorie comme celle de Ross restreint suffisamment la portée des principes moraux pour être considérée comme une forme faible de particularisme.⁵⁷ Par contre, Dancy refuse cette catégorisation en affirmant plutôt que la théorie de Ross constitue une version exemplaire du généralisme qu'il propose de rejeter.

Quant au particularisme au sujet des raisons d'agir, il s'agit en fait d'une thèse concernant leur nature holistique qui en elle-même ne semble pas permettre

⁵⁵ Dancy, 2001.

⁵⁶ Cf. *supra*, section 2.4; et Stroud, 2003.

⁵⁷ Cf. McNaughton et Rawling, 2000, p. 258.

de refuser toute forme de généralisme. Même sa version la plus forte, selon laquelle aucune raison ne fait toujours la même contribution au jugement moral concernant un état de choses ou une action, ne semble pas à elle seule impliquer un particularisme radical. Il faudrait en effet démontrer de surcroît que la variabilité des raisons d'agir ne peut être saisie par un principe.⁵⁸

En ce qui concerne la caractérisation de Little, elle confondrait selon Dancy la remise en cause de certaines positions naturalistes et le particularisme moral. Grosso modo, le naturalisme affirme que toutes les propriétés morales (ou ensemble de propriétés) morales peuvent ultimement être réduits à une propriété (ou un ensemble de propriétés) naturelles. Selon certaines versions de cette position, les propriétés morales seraient constituées par des propriétés naturelles ou encore identiques à celles-ci. Il serait alors possible d'établir des règles de correspondance entre les propriétés morales et les propriétés naturelles. De telles règles ayant la forme «Si x alors φ » pourraient garantir qu'une description adéquate des faits non-moraux nous permettrait de déduire une certaine conclusion morale. Selon Little, le particularisme serait la thèse selon laquelle aucun principe ne suffit à saisir la relation entre les propriétés morales et naturelles.⁵⁹ Toutefois, comme le remarque Dancy, il est encore une fois possible de défendre cette thèse tout en proposant une théorie généraliste de la connaissance morale. Le fait de

⁵⁸ Jackson, Pettit et Smith (2000) semblent admettre la nature holistique des raisons d'agir tout en rejetant le particularisme moral. Je présente leurs arguments au chapitre suivant.

⁵⁹ Little, 2000, p.278-279.

douter de la possibilité de réduire les propriétés morales aux propriétés naturelles ne suffit donc pas pour être particulariste.

Le particularisme propose donc une position plus radicale encore que celles dont nous venons de parler. Afin de se distinguer des formes les plus conciliantes de généralisme, le particularisme doit alors soutenir minimalement que les principes moraux, en admettant qu'ils existent, ne sont pas nécessaires afin que nous puissions juger de la valeur d'un état de choses ou d'une action. Ainsi nous pouvons définir le particularisme radical de la manière suivante :

Particularisme fort : aucun principe n'est requis afin d'orienter moralement nos actions.

C'est d'ailleurs dans une tentative visant à maintenir l'originalité de sa position que Dancy définit de cette manière l'enjeu du débat sur le particularisme moral.⁶⁰

Conclusion

Nous avons vu que l'intuition à la base du particularisme moral est la remise en cause de la conception traditionnelle de l'éthique selon laquelle la possession d'un ensemble de principes permettrait de garantir la validité de nos jugements moraux concernant un état de choses ou une action. Il est toutefois important de souligner qu'il semble y avoir une différence à ne pas négliger entre le rejet d'un modèle déductiviste du raisonnement moral et l'abandon de toute

⁶⁰ Cf. Dancy, 2004.

forme de généralisme éthique. Nous avons constaté le passage de l'un à l'autre dans les critiques de Dancy formulées contre la position de McDowell. Par la suite, une brève typologie des thèses habituellement associées aux particularistes, nous a permis de conclure qu'il semble raisonnable de penser que cette doctrine pourrait très bien ne pas permettre de gradation sans risquer de se retrouver associée à une forme faible de généralisme. C'est pourquoi les versions modérées du particularisme apparaissent vulnérables et c'est également ce qui explique que la cible des attaques généralistes est principalement la théorie de Jonathan Dancy. Ce sont d'ailleurs ces critiques qui feront l'objet du second chapitre.

CHAPITRE II

Particularisme et conceptualisation

One's ability to recognize instances of cruelty, patience, meanness, and courage, for instance, far outstrips one's capacity for verbal definition of those notions. [...] All told, moral cognition would seem to display the same profile or signature that in other domains indicate the activity of a well tune neural network underlying the whole process.

— Paul M. Churchland (1996)

Introduction

Si les particularistes veulent présenter une conception originale et féconde, susceptible de changer en profondeur la manière dont nous abordons les questions morales, ils doivent alors défendre une version radicale de leur théorie. Comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, ils ne semble pas y avoir de position confortable entre le généralisme et le particularisme radical. D'ailleurs, la position de Dancy, qui consiste à défendre le particularisme en soutenant la thèse selon laquelle les raisons d'agir ont une nature holistique, constitue à l'heure actuelle la version la plus extrême et la plus intéressante de cette doctrine.

Toutefois, l'on remarque que chez Dancy, la défense de cette thèse qui n'est à vrai dire qu'un argument en faveur du particularisme, prend souvent le pas sur la présentation des avantages qu'apporterait l'adoption d'une conception de l'éthique qui ne repose pas sur la formulation d'un ensemble de principes moraux. Les particularistes donnent ainsi l'impression que seule la nature holistique des raisons d'agir milite en faveur de leur position, bien qu'en réalité il est possible d'accepter cette thèse sans en adopter les conclusions particularistes. Il est alors permis de se demander si une stratégie plus prometteuse ne consisterait pas pour les particularistes à chercher à élaborer un modèle plausible du raisonnement et de la connaissance morale qui permettrait de remettre en cause plus directement la pertinence d'une référence à un ensemble de principes moraux. Si ces principes sont inutiles, comme l'affirme McNaughton,¹ les particularistes auraient avantage à soutenir qu'il est au moins possible que, dans les faits, nous n'en utilisions pas.

En ce sens, Jay Garfield (2000) indique, dans une note sur le sujet, qu'il serait intéressant pour les particularistes de se référer, concernant certaines questions, à la littérature psychologique portant sur le raisonnement et la formation des concepts. Il ajoute également que les modèles du traitement de l'information de type connexionniste, de plus en plus répandus en science cognitive, pourraient apporter un support empirique au particularisme moral. Une telle stratégie n'est pas nouvelle; nous sommes en effet conscients depuis un certain temps de

¹ Cf. McNaughton, 1988, p.190.

l'importance que constitue le développement de nos connaissances en psychologie morale afin d'élaborer une conception réaliste de l'éthique.²

Par contre, il ne peut s'agir, même dans le meilleur des cas, d'une preuve de la validité d'une théorie comme le particularisme. Car, même si les particularistes réussissent à nous convaincre que dans les faits, la référence aux principes moraux n'est pas essentielle, cela ne démontre pas qu'elle n'est pas préférable. Pour cette raison, les particularistes ne peuvent se réfugier dans des démonstrations empiriques et doivent par conséquent ne pas abandonner le projet visant à démontrer, qu'étant donné la nature holistique de nos raisons d'agir, des principes moraux valables n'existent pas.

Ce chapitre vise à illustrer comment la référence aux modèles connexionnistes permettrait de répondre à certaines des objections qui ont été avancées jusqu'à présent contre le particularisme moral.

1. L'argument de Hare

La toute première objection formulée contre la forme de particularisme radical défendue par Dancy, est étrangement antérieure à la formulation de cette théorie. En effet, Richard Hare formule son désormais célèbre *prescriptivisme universel* — la thèse selon laquelle les jugements moraux sont à la fois universels

² Cf. Anscombe, 1958; Flanagan, 1991 ou encore Clark, Friedman et May, 1996.

et prescriptifs — en soutenant entre autre que les jugements moraux ayant un contenu descriptif sont forcément universalisables.

Selon la formulation de Hare :

«[...] it follows from the definition of the expression 'descriptive term' that descriptive judgements are universalizable in just the same way as, according to my view, moral judgements are. It is impossible consistently to maintain that moral judgements are descriptive and that they are not universalizable. To put the matter more starkly: a philosopher who rejects universalizability is committed to the view that those moral judgements have no descriptive meaning at all. Though there have been, no doubt, philosophers who are willing to go as far as this, they certainly do not include many of those who have declared themselves against universalizability.» (Hare, 1963, p.16-17.)

Il soutient que si les concepts (ou propriétés) moraux ne sont pas indépendants des concepts (ou propriétés) non-moraux, deux situations semblables doivent nécessiter un même jugement moral. Autrement dit : «If you call X a good Y , you are committed to the judgement that anything which is like X in the relevant respect is also a good Y »³. Il appelle alors «particulariste» la thèse qui rejette la relation de survenance (*supervenience*) entre «l'évaluatif» — ou les concepts et propriétés *axiologiques* — et le «descriptif» — ou les concepts et propriétés *naturels*.

L'objection universaliste est alors que, à moins de soutenir que les propriétés morales, comme celle d'être une *bonne* action, sont *sui generis* (non-naturelles et non-analysables), la thèse de la survenance implique l'universalisabilité des raisons d'agir. Si l'on admet qu'une chose est bonne parce qu'elle possède un certain nombre de propriétés (naturelles) P_1-P_n qui la rendent bonne, alors on doit admettre que toute chose possédant P_1-P_n sera également

³ *Ibid.*, p.18.

bonne. Toutefois, selon Dancy, Hare surestimerait la portée de son argument; la thèse de la survenance ne serait pas suffisamment forte pour forcer le particulariste à accepter la conclusion du prescriptivisme universel de Hare.

1.1 Survenance et généralisation

La thèse de la survenance des propriétés axiologiques sur les propriétés naturelles est généralement admise. Elle décrit une relation ontologique de dépendance asymétrique entre des propriétés ou des classes de propriétés.⁴ Dans sa formulation la plus simple, elle peut être définie ainsi :

Survenance : Une propriété axiologique (ou un ensemble de propriétés axiologiques) survient ou est survenante sur une propriété naturelle (ou un ensemble de propriétés naturelles) d'une chose, ssi il ne peut y avoir de changement au niveau axiologique sans qu'il y ait de changement dans les propriétés naturelles.⁵

Comme le souligne Hare, cette relation implique que toutes choses exactement semblables au niveau des propriétés naturelles seront exactement semblables au niveau des propriétés axiologiques. Tout cela semble juste mais d'une portée très limitée. La réponse évidente des particularistes est qu'il n'y a pas deux situations exactement semblables, et que par conséquent la survenance n'est pas une menace à la variabilité des raisons d'agir. En effet, si elle est *globale*, c'est-à-dire si la relation de survenance concerne l'ensemble des propriétés d'un état de choses, il ne peut y avoir deux propriétés survenantes ayant la *même* base

⁴ Dokic, 2000.

⁵ Cf. Engel, 1994; Moore, 1922; Dancy, 2000.

de survenance, car il n'y a pas deux situations exactement semblables. La relation de survenance devrait alors être *locale*, c'est-à-dire qu'elle doit concerner un ensemble limité de propriétés, par exemple P_1-P_n , sur lesquels survient une propriété axiologique. C'est seulement dans la mesure où nous considérons la relation de survenance comme *locale* qu'il nous est permis de soutenir la thèse selon laquelle, si la présence de P_1-P_n rend un acte *bon*, la présence de P_1-P_n contribuera toujours à rendre un acte *bon*.

1.2 La réponse problématique de Dancy

La plupart des particularistes s'accrochent facilement de cette conception de la survenance. La première option qui s'offre à eux est de soutenir que cette relation de survenance ne permet pas de déterminer des règles de correspondance conditionnelle telle que «si P_1-P_n alors φ » afin de définir les concepts axiologiques en termes naturels. Les mêmes propriétés axiologiques pouvant survenir sur des bases naturelles fort différentes, il n'y aurait pas de correspondance codifiable entre elles :

«[...] supervenience is so weak, nothing in the doctrine implies that a given non-moral difference (say, the difference between being just and unjust) need always be found in the same nonmoral difference. [...] While the moral properties of actions, then, are in some sense determined by their natural features there is no pattern discernible outside the evaluative practice to how those individual determinations add up.» (Little, 2000, p. 281)

Une option complémentaire consiste à soutenir avec Dancy que la présence d'une propriété P_{n+1} , qui dans une situation n'est pas pertinente, peut dans une

autre, changer la polarité d'un ensemble de propriétés P_1-P_n . La présence de P_{n+1} rendrait impossible la généralisation de la relation entre P_1-P_n et un jugement moral, puisque $(P_1-P_n)+P_{n+1}$ nécessite une autre conclusion.

C'est pour cette raison que Dancy rejette la conception *locale* de la survenance, en soutenant que la survenance n'est qu'une relation globale entre l'ensemble des propriétés naturelles d'une situation et ses propriétés axiologiques. Selon ce dernier, la thèse de la survenance serait alors vraie mais triviale donc d'aucune utilité.⁶ Il préfère ainsi parler d'une relation de *résultance* entre les propriétés naturelles et les propriétés axiologiques. Sans entrer dans les détails, notons qu'il s'agit d'une relation plus forte que celle de survenance. En effet, selon Dancy les propriétés naturelles seraient d'une certaine manière constitutives des propriétés axiologiques :

«This is the relationship which we are talking about when we say that one property of an object exists 'in virtue of' another or some others. [...] A dangerous cliff is dangerous in virtue of some other properties it has, perhaps its steepness and the fiability of its surface. A table is a table in virtue of other properties, and so on.» (Dancy, 1993, p. 74)

Dancy poursuit :

«Sometimes there is only one way for an object to get a resultant property [...]. But there are different ways of getting to be dangerous, and different tables are tables in virtue of different properties. Crucially, of course, we will be wanting to say that moral properties such as being right or bad are resultant properties, and that there are different ways in which different actions get to be right.» (*Ibid.*)

⁶ Cf. Dancy, 1993, p. 79.

Le fait que la justesse d'une action soit constituée par ses propriétés naturelles (et/ou d'autres propriétés axiologiques⁷), n'est donc pas une garantie que la justesse d'une autre action soit constituée des mêmes propriétés naturelles. Lorsque l'on dit de telles ou telles propriétés qu'elles rendent une action juste, nous disons que les propriétés de cette action particulière constituent ou sont d'une certaine manière identiques à sa justesse. L'identité entre la justesse et les propriétés qui la constituent ne serait donc pas une relation entre *types* de propriétés mais entre des propriétés particulières, des *tokens*; dans ce cas, on pourrait parler également de *tropes* (les instances particulières d'une qualité) :

«There is a certain temptation to see what we might call the 'resultant base' for this property here as *what it is* for this object to have that property. If we make that move we have adopt a sort of 'token identity' theory of resultance, according to which the resultant property is *constituted* here by this resultance base and there by that one.» (Dancy, 1993, p.75.)

Cette thèse est pour le moins controversée. Dancy abandonne en fait la thèse de la survenance au profit d'une position encore plus exigeante, celle d'une relation d'identité «qui résiste à l'analyse»⁸ entre les propriétés naturelles et les propriétés axiologiques.

Il semble à première vue que ce soit cher payé pour tenter de sauver une forme radicale d'incodifiabilité. La différence apparaît considérable entre, d'une part, la relation qui unit une table et les propriétés qui la constituent, et d'autre

⁷ Selon Dancy, il y aurait différents niveaux de résultance, certaines propriétés axiologiques résulteraient de propriétés naturelles, et pourraient à leur tour constituer, avec d'autres propriétés (naturelles ou axiologiques), la «base de résultance» d'autres propriétés axiologiques, créant ainsi ce qu'il nomme un «arbre de résultance». Cf. Dancy, 1993, p.75.

⁸ *Ibid.*, p.74.

part, celle qui lie la justesse d'une action et les propriétés naturelles de celle-ci. D'ailleurs, comme nous le verrons, le fond du problème que soulève l'argument de Hare demeure entier. Comment un particulariste peut-il rendre compte du fait qu'en parlant d'une action juste, il semble que nous référons à ce que cette action a en commun avec les autres actions justes?⁹ Il est en effet plausible qu'un jugement moral ne porte jamais simplement sur une situation, mais également sur la relation de similitude qu'elle entretient avec d'autres situations du même type.¹⁰

2. Explication, variabilité et concepts moraux

Nous avons noté au chapitre précédent, les limites évidentes de la distinction entre deux formes de particularisme, l'une au sujet des raisons d'agir et l'autre au sujet des principes moraux. Sans procéder à un tel dédoublement de la doctrine particulariste, il semble tout de même utile de distinguer entre ce que l'on pourrait appeler les deux stades de l'argument particulariste de Dancy. Le premier est la thèse selon laquelle les raisons d'agir ont une nature holistique, le second consiste à affirmer que, de ce fait, aucun principe moral n'est utile ou même valable.

La première étape de cette stratégie prête le flanc à une très grande variété de charges. Certains soutiennent l'idée que l'adoption d'une conception holistique des raisons d'agir aurait des conséquences désastreuses en ce qui concerne la

⁹ Cf. Little, 2000, p. 299.

¹⁰ C'est ce que soulève l'argument sémantique de Jackson, Pettit et Smith (2000).

justification de nos jugements moraux.¹¹ D'autres ont plutôt tenté de démontrer qu'une telle conception était simplement fausse ou incomplète.¹² On peut citer dans cette catégorie plusieurs tentatives visant à modérer la portée des exemples de Dancy qui cherchent identifier certaines propriétés dont la polarité semble stable, ou à répondre aux particularistes en les inondant de contre-exemples.¹³

Toutefois, les arguments qui semblent les plus pertinents consistent à souligner que la nature holistique des raisons d'agir ne permet pas d'expliquer la manière dont nous formons nos jugements moraux. Expliquer pourquoi nous croyons qu'une chose est bonne ou mauvaise, nécessiterait ultimement la référence à certaines raisons qui ne sont pas variables dans leur contribution à la valeur d'un état de choses ou d'une action. Il s'agirait ainsi d'une condition nécessaire à notre capacité de conceptualisation morale.

2.1 Polarité et densité des concepts moraux

Une première objection intéressante consiste à souligner le fait que même si l'apport des propriétés naturelles d'un état de choses ou d'une action peuvent varier, au moins certaines propriétés constituent toujours une raison en faveur (ou à l'encontre) d'une action. La version la plus solide de cette thèse, consiste à

¹¹ Cf. Raz, 2000; Hooker, 2000; Tännsjö, 1995;

¹² Cf. Crisp, 2000; Cullity, 2002; Raz, 2000, Stroud, 2004.

¹³ Cf. Crisp, 2000; Gay, 1985; Hooker, 2000; Sinnott-Armstrong, 1999;

affirmer que les propriétés morales associées aux concepts axiologiques «denses» (selon la célèbre distinction de Bernard Williams) n'ont pas une polarité variable.¹⁴

Nous distinguons habituellement les propriétés correspondant aux concepts axiologiques *denses* comme «courageux», «honnête» ou «cruel», des propriétés correspondant aux concepts *fins* comme «bon» ou «mauvais». Dancy accepte certainement cette distinction et reconnaît par conséquent que les concepts fins sont plus généraux que les concepts denses.¹⁵ En effet, il soutient que *bon* et *mauvais* constitue le dernier niveau de la résultante des propriétés morales sur les propriétés naturelles.¹⁶ Selon Dancy, le fait qu'une chose soit *mauvaise* résulte de sa possession de propriétés plus spécifiques, lesquelles incluent les propriétés axiologiques relatives aux concepts denses. Par contre, il refuse de considérer cela comme une preuve que ces concepts conservent toujours la même polarité. La relation entre concepts généraux «fins» et concepts spécifiques «denses» serait variable, tout comme celle entre propriétés naturelles et propriétés axiologiques.¹⁷ Dancy semble croire que la gentillesse d'une action peut dans certaines circonstances, non seulement ne pas être suffisante afin de garantir qu'il s'agisse d'une bonne action, mais également contribuer à rendre cette action mauvaise; par

¹⁴ On retrouve cette distinction entre «*thick*» et «*thin*» appliquée aux concepts moraux chez Williams, 1985, ch. 8-9; Cf. Dancy, 1993, p. 115-116. En français, nous traduisons souvent ces notions par les termes «*épais*» et «*fins*». Personnellement, je préfère traduire l'expression «*thick concepts*» par «concepts denses» et ainsi parler de la *densité* des concepts plutôt que de leur *épaisseur*.

¹⁵ Cette distinction recoupe ainsi celle qu'établit Susan Hurley entre les concepts axiologiques généraux et concepts axiologiques spécifiques. Cf. Hurley, 1989, p.11.

¹⁶ Cf. Dancy, 1993, p. 15-16.

¹⁷ Je laisse de côté les concepts déontiques. Il est raisonnable de penser que si une personne perçoit un acte comme généreux, elle perçoit par le fait même une obligation ou un devoir *prima facie*.

exemple, en présence d'un désir égoïste. Le défi qui est lancé aux généralistes est d'expliquer les raisons les poussant à croire qu'une propriété quelconque (naturelle ou dense) garde la même polarité dans l'ensemble des cas où elle est présente.¹⁸

Toutefois, il semble qu'il s'agisse là d'une erreur. En effet, comme l'a remarqué d'ailleurs McDowell, le fait qu'une action comporte un désir égoïste suffit pour que nous cessions de la considérer comme une manifestation de gentillesse. Elle ne serait pas bonne *prima facie* (ou mieux «*pro tanto*») du fait d'être gentille mais mauvaise «*toute chose considérée*» (*in toto*) parce qu'elle comporte un désir égoïste. Cette action ne compte simplement plus comme une action gentille au sens strict. Qu'une action soit gentille implique qu'elle ne soit pas égoïste et qu'elle soit bonne *pro tanto*.

Il serait donc faux de prétendre que les propriétés associées aux concepts moraux denses puissent changer de polarité. Il semble qu'il faille d'ailleurs reconnaître avec Little que la relation stable avec les concepts fins comme «bon» et «mauvais» est constitutive du fait d'être des concepts moraux denses :

«Thick moral features differ from nonmoral ones precisely because, so identified, they are guaranteed of carrying a given valence of moral significance (part of what it is to *count* as a moral feature, to earn the status as a moral feature so identified, is to count as a moral reason of a given direction). (Little, 2000, p.289.)

McNaughton et Rawling concluent dans le même ordre d'idée :

«Moral judgement is then aided by the fact that we know the valences of thick properties—we know on which side of the scale to weight them. We have already mentioned justice, fidelity and gratitude, but there are many other examples. That an act is cruel mean or dishonest counts against it; that it is kind, generous, or honest counts in its favour. [...] It is not just that it is helpful to look at them first

¹⁸ Cf. McNaughton et Rawling, 2000, p. 273.

because they often counts; there counting is central to there being thick *moral* concepts.» (McNaughton et Rawling, 2000, p. 273.)

La réponse qui semble la plus prometteuse est d'affirmer que dans le cas des propriétés axiologiques denses leur polarité serait fixée *a priori*. Ainsi, des propriétés comme le courage, la générosité et l'honnêteté sont de bonnes choses *pro tanto*, alors que la méchanceté et la cruauté sont mauvaises *pro tanto*. Aucune induction énumérative ne serait dans ce cas nécessaire, ces propositions étant des vérités conceptuelles.¹⁹ Cette stratégie diffère également de l'«induction intuitive» telle que présentée par Ross. Nous n'essayons pas d'établir un lien empirique entre des propriétés, mais simplement de reconnaître les rapports conceptuels qu'entretiennent nos concepts axiologiques.

2.2 Explication complète et concepts arétéiques

Plusieurs auteurs, notamment Roger Crisp (2000) et Joseph Raz (2000), ont pour leur part suggéré que les exemples de variabilité des raisons d'agir cités par Dancy réfèrent à des cas où l'explication donnée des raisons de l'action des agents est incomplète. Selon eux, les raisons d'agir ne peuvent avoir une nature holistique car, si tel était le cas, une véritable explication des actions d'un agent serait impossible. Si un ensemble de raisons explique une action dans un cas et pas dans un autre, c'est que l'explication est incomplète. Il devrait y avoir, selon eux, une raison supplémentaire qui permettrait de rendre compte du phénomène.

¹⁹ Cf. Tappolet, 2000, p. 235-236.

Dancy accepte qu'en comparant deux actions, nous devrions pouvoir identifier une quelconque différence si le jugement moral est différent. Mais, selon lui, la différence pourrait être la présence d'une raison dont l'absence n'était pas parmi les raisons d'agir en premier lieu. Pour prendre un exemple classique, le fait que nous ayons promis d'aider un ami est une raison de faire cette action, sauf dans certains cas où la promesse a été faite sous la menace. Toutefois, remarque Dancy, l'absence de menace ne fait pas partie des raisons que nous avons habituellement de tenir une promesse. Par conséquent, une différence observée en comparant deux cas où il y a eu une promesse ne peut servir à généraliser une raison d'agir. De plus, un principe comme «tu dois tenir tes promesses sauf si elles ont été faites sous la menace» devrait également tenir compte de la différence qu'il y a entre deux promesses issues de la menace, mais dont l'une doit être respectée; par exemple si un dictateur promet (sous la menace) de ne pas tuer des innocents.²⁰

Roger Crisp a soutenu que Dancy n'identifiait pas la véritable différence entre deux actions. Selon lui, les cas de variabilité des raisons d'agir que proposent les particularistes ne font référence qu'à ce qu'il nomme des «raisons secondaires» et non à des «raisons ultimes».²¹ Ces dernières permettraient d'expliquer les apparentes variations dans la «valence» de nos raisons d'agir.

Voici un exemple cité par Dancy :

«I have long supported whoever was who said that the real objection to foxhunting is the pleasure that the hunters get out of it... If killing foxes is necessary for the safety and survival of other species, I — and several million

²⁰ Comparer avec McNaughton et Rawling, 2000, p. 270.

²¹ Cf. Crisp, 2000.

others — will vote for it to continue. But the slaughter ought not to be fun.»²²
(Dancy, 1993, p. 61.)

D'après Crisp, il suffit afin d'éviter l'ambiguïté que soulèvent les comparaisons entre les raisons secondaires, de référer aux concepts arétéiques (de vices et de vertus).²³ La *générosité*, l'*intégrité*, l'*honnêteté*, la *bienveillance* ou le *courage* se distinguent des autres concepts axiologiques plus généraux, comme *beau*, *mauvais*, *admirable*, *plaisant*, *triste* ou *drôle*, en ce qu'ils sont relatifs à une action ou un agent plutôt qu'à la description d'un état de choses. En réalité, les concepts arétéiques concernent plus directement l'évaluation morale du caractère de l'agent et seraient ainsi plus déterminants en ce qui concerne la valeur d'une action. Crisp considère donc les «vertus» comme des *raisons ultimes*. Par exemple, la chasse peut être considérée comme un acte malveillant ou cruel lorsqu'il consiste à simplement tuer un animal pour le plaisir. C'est pour cette raison qu'ultimement une action plaisante peut être mauvaise *pro tanto* parce qu'elle procure un plaisir cruellement. Il est alors possible, selon Crisp, de soutenir qu'une explication des raisons d'agir devra référer aux concepts arétéiques afin d'être complète.²⁴ Ces derniers ne variant pas, ils pourraient alors servir de «garantie explicative», si l'on peut s'exprimer ainsi.

²² L'extrait cité est de Roy Hattersley (The *Guardian*, 21 April 1990).

²³ Cf. Crisp, 2000, p. 36-39

²⁴ *Ibid.*

3. L'argument sémantique

Les opposants au particularisme moral ont tendance à concentrer principalement leurs efforts sur la thèse, ardemment défendue par Dancy, concernant la nature holistique des raisons d'agir. Une autre stratégie consiste à affirmer que même en supposant que cette thèse soit juste, elle n'est pas suffisante afin de soutenir les prétentions particularistes. L'argument des particularistes consiste à affirmer qu'étant donné la nature holistique des raisons d'agir, il est impossible de codifier la relation entre un ensemble de propriétés et le statut moral d'un état de choses. Ils acceptent généralement la thèse selon laquelle les propriétés morales d'un état de choses consistent en ses propriétés non-morales ou descriptives, bien qu'elles ne se réduisent pas nécessairement à celles-ci. Comme nous l'avons vu, ils admettent la relation de survenance globale entre les propriétés naturelles et les propriétés axiologiques.

Rappelons que Margaret Little considère que les particularistes se distinguent en soutenant la thèse selon laquelle la relation entre l'«évaluatif» et le «descriptif» ne peut être établie et exprimée sous la forme de propositions linguistiques ou de quelque autre manière : «To understand the real lesson of particularism is to understand that there is reason to doubt the existence of *any* codifiable generalities linking moral and non-moral properties.»²⁵ Bien que Dancy n'accepte pas cette caractérisation du particularisme, ne considérant pas qu'il

²⁵ Little, 2000, p. 288.

s'agit là d'une thèse centrale de cette doctrine, il admet soutenir une forme d'incodifiabilité de ce genre. Tout comme McNaughton et Rawling, qui rejettent le holisme radical de Dancy en soutenant l'invariabilité des propriétés associées aux concepts moraux denses, considèrent également qu'il n'y a aucun moyen d'établir des règles de correspondance entre ces concepts et un ensemble de propriétés naturelles. Ils affirment, par exemple, concernant la fidélité: «The notion of fidelity is thus, as one would have expected, a thick moral concept that cannot be fully explicated in purely non-moral terms.»²⁶

Selon Frank Jackson, Philip Pettit et Michael Smith (2000), la question qui se pose alors est de savoir si les propriétés morales surviennent avec constance, selon un *pattern*, ou si la connexion entre l'axiologique et le naturel est aléatoire. Selon eux, si la survenance suit un *pattern*, nous devons avoir par conséquent la possibilité de saisir les conditions d'application de nos concepts moraux et d'en extraire des règles générales nous permettant de juger des cas particuliers. La connaissance de ces conditions serait d'ailleurs essentielle afin que nous puissions utiliser nos concepts de manière correcte. C'est ce que nous appellerons *l'argument sémantique* contre le particularisme.

²⁶ McNaughton et Rawling, 2000, p. 270.

3.1 Les concepts moraux et la reconnaissance des *patterns* naturels

Jackson, Pettit et Smith observent d'abord que si la relation entre l'axiologique et le naturel est aléatoire, il est difficile de voir comment, après avoir été exposés à une série de cas, nous pourrions saisir les conditions d'application des termes comme *courageux*, *bon* ou *méprisable*, pour ensuite pouvoir les utiliser adéquatement dans de nouvelles situations :

«We noted earlier that if the connection between descriptive way things are and moral ways things are is a random one, then it is impossible to see how could have come to grasp moral concepts by exposure to, or reflection on, a finite number of cases.» (Jackson, Pettit et Smith, 2000, p. 89.)

Dans ces conditions, soit le particularisme reconnaît l'existence d'un pattern liant le «naturel» à l'«évaluatif» et doit alors admettre la pertinence des principes moraux, soit la thèse qu'il défend est celle d'une connexion aléatoire; et dans ce cas les particularistes se retrouveraient à défendre une forme de scepticisme au sujet de la signification de nos concepts moraux. Ils en concluent alors que le particularisme est faux, ou se réduit simplement — en soutenant que l'application des principes peut souvent être problématique — à une forme de pluralisme. Ce dernier étant de toute évidence compatible avec le généralisme, on ne verrait alors plus la pertinence de la thèse particulariste.

Par ailleurs, Jackson, Pettit et Smith sont conscients que les particularistes soutiennent également la thèse de l'incodifiabilité. Selon cette dernière, il se peut très bien qu'il y ait un pattern mais que celui-ci soit insaisissable. En ce sens, la relation entre les états de choses naturelles et les propriétés axiologiques aurait une

certaine constance, bien que celle-ci ne puisse en aucun cas être réduite à un ensemble de règles ou de principes généraux. Le généralisme éthique s'attaque alors à cette position en affirmant qu'un pattern méconnaissable soulève exactement les mêmes difficultés qu'un pattern inexistant.²⁷ En effet, si cette connaissance était impossible, nous ne pourrions pas saisir les conditions nécessaires à l'application de nos concepts moraux, ce qui ne diffère pas de la situation où le pattern serait absent et la connexion aléatoire :

«[If the connection is a random one...] We might know that some descriptive similarities or other were germane to question of distribution of moral properties, but if we could not know which they were, we would not know which similarities we could properly regard as germane. Moreover, the suggestion is an open invitation to scepticism: if there is a descriptive pattern that settles what is right but we cannot know it, we cannot know what is right.» (Jackson, Pettit et Smith, 2000, p.89.)

L'argument sémantique s'appliquerait alors exactement de la même manière à la thèse de l'incodifiabilité et forcerait ainsi les particularistes à reconnaître la nécessité d'une certaine connaissance des constantes et la formulation de règles liant la description des propriétés naturelles aux termes évaluatifs. Le risque qui nous menace en soutenant malgré cela une position particulariste serait de nous couper des fondements de notre compétence linguistique. Car, si l'on en croit l'argument sémantique, la validité de la thèse de l'incodifiabilité signifierait que nous serions incapables de juger du caractère *injuste*, *admirable* ou *courageux* d'une action, ne pouvant connaître les règles d'application adéquates de ces concepts moraux.

²⁷ Cf. Jackson, Pettit et Smith, 2000, p. 89.

3.2 L'argument sémantique et la conception classique

Notons que Jackson, Pettit et Smith reconnaissent que le pattern peut être difficile à saisir, mais cela ne change pas le fait que selon eux il doit y en avoir un :

«We can all agree that there are cases where it is indeterminate whether or not some concept or term applies (and this is consistent with there being a pattern, because it can be indeterminate whether or not a pattern is exemplified), but only a meaning sceptic accepts wholesale indeterminacy.» (Jackson, Pettit et Smith, 2000, p. 88)

Nous devons reconnaître que l'absence d'un pattern est très peu probable et causerait en effet un certain problème pour l'application des concepts moraux. Cependant, il n'est pas facile de savoir si la thèse de l'incodifiabilité entraîne nécessairement les mêmes difficultés. En effet, la théorie concernant la structure des concepts, sous-jacente à cet argument sémantique, affirme que la possession d'un certain nombre de règles d'application est préalable à l'utilisation de nos termes évaluatifs. Cette approche «classique» de la structure des concepts ne fait pas l'unanimité et ne semble pas elle-même exempte de difficultés.²⁸

La théorie classique semble faire preuve de la même forme d'intellectualisme reprochée par McDowell aux conceptions déductivistes du raisonnement moral. Elle pourrait être alors au prise avec les mêmes critiques. En effet, si toute règle explicite peut être appliquée de manière incorrecte, il serait donc nécessaire d'avoir une règle de second ordre précisant la manière dont les

²⁸ Cf. Clark, 1989 et 1996; Johnson, 1993 et 1996; Churchland, 1996; ainsi que Lacks, 1996.

règles d'application de nos concepts doivent être mises en pratique. Mais encore, afin de garantir la bonne application de cette règle de second ordre, il serait alors nécessaire d'avoir une règle de troisième ordre précisant la manière dont les règles de second ordre doivent elles-mêmes s'appliquer. Nous serions par conséquent en présence d'une régression à l'infini.²⁹

Toutefois, ce genre de critique n'est peut-être pas fatal pour la conception classique. En effet, même si les règles explicites peuvent mener à une régression vicieuse, cela ne signifie pas que l'application de nos concepts ne suit effectivement aucune règle. Bien que des règles seraient implicites à nos pratiques, il serait toujours possible d'identifier le pattern que nous suivons dans l'application de nos concepts.³⁰ Ainsi, nous aurions la possibilité de rendre explicite, dans nos principes moraux, les conditions d'application de nos concepts axiologiques.

Il semble, par contre, y avoir un saut dans le passage entre l'identification d'un pattern et la formulation de règles d'application. Comme le souligne Wittgenstein, il est toujours possible de formuler une règle avec laquelle une mauvaise application d'un concept serait cohérente. L'identification d'un pattern unifiant les utilisations que nous faisons de nos concepts serait alors insuffisante afin de déterminer une règle décrivant la manière dont nous *devons* appliquer ces concepts. Il est d'ailleurs raisonnable de penser qu'une bonne application puisse échapper à la règle ou qu'une mauvaise application s'y introduise.

²⁹ Cf. *Supra*, chapitre I, section 2.3.

³⁰ Cf. Jackson, Pettit et Smith, 2000, p. 83 sq.

4. La modélisation connexionniste et la connaissance morale

Depuis les travaux de Rosch (1975), la notion de *concept* a énormément évoluée. Pour la conception classique, les concepts sont à la fois des représentations linguistiques et des spécifications de conditions nécessaires et suffisantes servant de règles d'application. Plusieurs remettent en question cette conception en proposant une approche plus dynamique, qui rendrait notamment compte du caractère évolutif des concepts qu'utilisent les êtres humains, plutôt que de rechercher les normes idéales et immuables de la catégorisation. Ainsi, nous considérons de plus en plus les concepts comme des constructions adaptatives qui, dans un esprit darwinien, sont utiles aux organismes dans leurs interactions avec un milieu naturel ou social.

Ce changement de conception semble avoir certaines répercussions importantes sur le débat entre particularistes et généralistes. À tous le moins, il pourrait certainement remettre en cause les présupposés de l'argument sémantique en ce qui concerne la conceptualisation et la connaissance morale. Certains ont même envisagé qu'en considérant nos concepts moraux comme ayant une structure semblable à celle des *prototypes*, les particularistes pourraient répondre plus facilement à la plupart des objections présentées précédemment.³¹ Il apparaît donc important de préciser en quoi consiste ce changement de conception et

³¹ Cf. Garfeild, 2000; Dancy, 2004 et Kihlbom, 2002, p. 90.

évaluer quelles peuvent en être les conséquences favorables pour le particularisme moral.

4.1 Les prototypes

On entend généralement par *prototype* le membre d'une catégorie constituant un modèle permettant d'identifier d'autres membres de cette catégorie par la reconnaissance de certaines propriétés saillantes communes à tous. En ce sens, si l'on me demande d'expliquer ce qu'est un outil, je répondrais sans doute plus spontanément en utilisant l'exemple d'un marteau plutôt que celui d'un fer à souder ou d'une scie sauteuse. Le marteau est en effet un meilleur prototype d'outils. Les choses qui nous sont les plus familières servent habituellement de modèles afin d'identifier d'autres membres de la même catégorie. Un prototype compris ainsi est relativement variable. Ce qui correspond à un «bon exemplaire» de quelque chose dépend en grande partie de notre culture, de notre milieu de vie et d'autres facteurs semblables. Par exemple, un pigeon peut être un prototype d'oiseau pour un citadin alors qu'un pêcheur habitant un village côtier identifiera plus volontiers un goéland. Par contre très peu de gens penseront d'abord à certains représentants moins répandus de l'espèce, une outarde, un huard ou un macareux par exemple, ou alors atypiques comme un manchot ou une autruche. Il y a tout de même un nombre relativement limité de bons exemplaires, ceux-ci

correspondant aux membres les plus *stéréotypés* d'une catégorie donnée. Nous nommerons donc ce genre de prototypes des «stéréotypes».

Par contre, nous pouvons également concevoir les prototypes comme des schémas ou des ensembles issus du croisement entre des faisceaux de traits particuliers. Selon cette conception, lorsque nous pensons à un oiseau nous ne référons pas à un exemplaire réel, mais plutôt à quelque chose de plus abstrait (un type bâtard de bipède ailé de taille moyenne, plus ou moins coloré, qui ne correspond en fait à aucun oiseau particulier). Un prototype serait alors une projection statistique, rassemblée sous la forme d'un exemplaire artificiel, des propriétés les plus saillantes recueillies dans les nombreux cas particuliers dont nous avons fait l'expérience.³² C'est en ce sens que la possession du concept «oiseau» ne nécessiterait pas l'acquisition d'un certain nombre de règles définissant ce qu'est un «oiseau» et la formulation des conditions nécessaires à l'application du concept. Celle-ci étant davantage une reconnaissance de pattern qu'une maîtrise de conditions nécessaires et suffisantes.

Cette manière de concevoir notre structure conceptuelle se distingue donc de la théorie classique. Les prototypes et les stéréotypes permettraient de constater qu'il existe une structure interne à l'intérieur des concepts ou des catégories de concepts. Par exemple, à l'intérieur de la catégorie «oiseau», le pigeon est plus près du prototype et plus central dans la catégorie que l'autruche ou le macareux. De plus, l'attribution d'un concept ne serait alors pas une simple question de tout

³² Pour une présentation des prototypes : Cf. Clark, 1996, p. 110-111.

ou rien. Autrement dit, le fait qu'une chose entre sous un concept ne nécessite pas de correspondance parfaite à une définition ou à des conditions nécessaires et suffisantes. Ainsi, elle relève plutôt de ce que Wittgenstein appelait une *ressemblance de famille*.³³

Si nous revenons aux concepts moraux, nous voyons — contrairement à la thèse présumée par l'argument sémantique — que l'utilisation de ceux-ci n'implique pas nécessairement une conception généraliste de l'éthique. Malgré leurs caractères généraux, les concepts tels que *juste*, *admirable*, *mauvais* ou *courageux* peuvent être compris comme ayant une forme prototypique ne nécessitant pas la définition de conditions nécessaires et suffisantes afin d'en saisir l'application. Notons par ailleurs que cette conception n'implique pas une relation aléatoire entre les propriétés descriptives et évaluatives, mais ne nécessite pas non plus que cette relation puisse être codifiée. En effet, si l'on considère les concepts moraux comme étant des prototypes, un particulariste n'aurait aucune raison de ne pas accorder aux avocats de la doctrine généraliste que la relation de survenance suit un certain pattern, tout en rappelant que celui-ci constitue cependant un chiasme incodifiable (bien qu'il soit reconnaissable). Par conséquent, la structure prototypique de nos concepts moraux semble pouvoir être utilisée afin de soutenir le particularisme moral. En effet, dans la mesure où il est raisonnable de penser que nos concepts ont effectivement une telle structure, non seulement le recours aux règles morales dans l'attribution d'un concept n'apparaîtrait plus essentiel,

³³ Cf. Wittgenstein, 1953 et 1958.

mais encore, c'est la validité d'un raisonnement moral fondé sur des principes généraux qui pourrait bien perdre une bonne part de sa justification.³⁴

Est-ce toutefois suffisant pour passer sous le rasoir d'Occam l'ensemble de nos règles morales? Pour répondre à cette question, et ainsi évaluer la pertinence d'une structure conceptuelle de forme prototypique pour la défense du particularisme moral, nous devons d'abord voir si un modèle de la connaissance morale utilisant de tels prototypes peut véritablement faire l'économie des règles et principes moraux. Le recours aux théories développées en sciences cognitives permettra peut-être de nous éclairer sur le rôle de la généralisation à l'intérieur de nos raisonnements moraux.

4.2 Les réseaux connexionnistes

L'une des théories compatibles avec la conception que nous venons de présenter est la théorie connexionniste du traitement de l'information. Il s'agit d'une théorie computationnelle proposant un modèle interactif et distribué de l'information qui vise notamment à expliquer le fonctionnement de notre appareil cognitif de manière réaliste, en accord avec les connaissances acquises des neurosciences. Pour ce qui nous intéresse ici, le connexionnisme fournit un cadre théorique dans lequel la structure prototypique des concepts se trouvent illustrées de manière convaincante. Pour bien comprendre les implications de la théorie

³⁴ Par contre : Cf. Johnson, 1993, p. 104-107; et Clark, 1996, p. 120-124.

connexionniste en ce qui concerne le raisonnement moral, nous devons d'abord présenter brièvement un portrait sommaire de cette conception.³⁵

Tout d'abord, notons que cette théorie s'inspire du fonctionnement neuronal du cerveau, lequel est constitué d'un réseau de connexions synaptiques stimulées selon la variation du niveau d'intensité des influx nerveux. Lorsqu'elles sont activées selon différentes configurations, ces connexions se modifient, permettant le traitement de nouvelles informations. De même, le connexionnisme modélise cette structure en nous présentant le fonctionnement de l'esprit selon un réseau constitué d'unités et de connexions. Cette manière de concevoir le traitement de l'information dans un système de réseau flexible permet de rendre compte de manière économique des processus complexes de notre appareil cognitif. Celui-ci est alors représenté comme un ensemble de connexions liant des unités de traitement qui, lorsqu'elles sont stimulées, se retrouvent activées selon une certaine configuration. Nous pouvons sans doute simplifier en insistant sur la «base prototypique» de cette théorie. Prenons notre concept d'«oiseau»; celui-ci correspondrait à un réseau spécifique de connexion entre un certain nombre d'unités, chacune représentant une caractéristique particulière.³⁶ En présence d'un stimulus «pigeon» certaines de ces unités seraient alors activées selon des intensités différentes, permettant ainsi la reconnaissance de l'oiseau. La configuration des connexions reliant les unités activées en présence d'un pigeon

³⁵ Pour plus de précisions : Cf. Clark, 1989 et 1996; Churchland, 1996; et Lacks, 1996.

³⁶ Ces caractéristiques sont souvent «sous-linguistiques». Contrairement à la théorie classique, l'approche connexionniste ne nécessite pas que nous possédions les termes correspondant aux saillances. Ceux-ci seraient par contre essentiels afin de définir les règles d'application de nos concepts généraux.

serait alors différente de celle en action face à un canard ou un pinson. Chaque unité correspondant à une saillance de l'objet perçu (ou de l'«intranant»), la reconnaissance de la chose se ferait alors par la variation dans la mise en action des connexions. Dans un réseau, les configurations possibles correspondant à la catégorie «oiseau» sont alors chacune liées à une unité «sortante» bien particulière («pigeon», «goéland», «outarde»...).

De cette manière, si la configuration «pigeon» est celle la plus généralement sollicitée dans le réseau «oiseau», celle-ci correspondra vraisemblablement dans ce système, au *stéréotype* «oiseau» alors que le *prototype* de l'oiseau sera construit par l'activation des unités présentes dans la moyenne des activations du réseau ornithologique. De plus, lorsque ce dernier est confronté à un stimulus inédit, par exemple un macareux, la configuration des connexions activées peut permettre la reconnaissance de l'intranant «stimulus-macareux» comme étant un membre de la catégorie «oiseau», même si celui-ci ne correspond à aucune configuration reconnue auparavant. L'apprentissage se fait alors par l'activation répétée de cette configuration qui est mise en lien avec une nouvelle unité sortante «macareux»; laquelle sera sollicitée lors de la mise en action d'une configuration se rapprochant du prototype construit suite à ces expériences de macareux. De cette manière, le connexionnisme diffère sensiblement du modèle classique nécessitant l'acquisition et la maîtrise d'un ensemble de règles ou de principes essentiels afin de rendre possible le jugement dans chacun des nouveaux

cas. En effet, au fil des expériences un réseau bien construit permettrait une réponse instantanée qui ne nécessiterait pas de processus déductifs très élaborés.

4.3 Connexionnisme et particularisme

Au plan éthique, cela signifie qu'il est possible que la connaissance morale se construise davantage en faisant appel à l'exposition d'exemples concrets et par l'expérience de nouvelles situations, plutôt que par l'acquisition de principes abstraits et de règles générales.³⁷ Le réseau a d'ailleurs une possibilité de complexification quasi illimitée, qui pourrait ainsi rendre compte des différences subtiles entre des cas pourtant en apparence similaires.³⁸ Notons sur ce point qu'un des éléments importants d'un réseau connexionniste est la variabilité de l'intensité dans l'activation des différentes unités. Cela correspond au niveau des saillances dans la perception des éléments les plus significatifs d'une situation donnée. Le réseau permet ainsi de reconnaître les variantes liées à la force avec laquelle s'imposent à nous certains aspects d'un cas particulier. Cela permet aussi de voir la possibilité que dans des contextes différents ceux-ci puissent être tenus au silence par d'autres saillances. D'ailleurs, les avocats de la conception généraliste semblent incapables de rendre compte de situations atypiques par la théorie classique de la structure conceptuelle. De telles variations semblent d'ailleurs difficilement codifiables.

³⁷ Cf. Clark, 1996, p. 114.

³⁸ *Ibid.*

C'est concernant de tels cas que la flexibilité du connexionnisme semble avantageuse comparativement aux conceptions classiques. En effet, les inévitables exceptions aux règles morales pourraient trouver une place adéquate dans une approche prototypique. Les situations atypiques, par exemple certains actes courageux mais violents ou bien sans danger, semblent pouvoir aisément être intégrées à un réseau de connexions par l'activation d'un certain nombre d'unités, laquelle produit ainsi une configuration s'éloignant certes du «courage» prototypique mais permettant tout de même d'identifier le phénomène comme un acte courageux le cas échéant. De même, deux situations qui semblent entièrement différentes pourraient susciter des réactions ou des jugements identiques. Par exemple, «un homme insultant violemment une jeune femme» et «un enfant qui se moque de l'apparence physique d'un camarade de classe» pourraient activer des configurations d'unités n'ayant rien d'autre en commun que d'être en lien avec un jugement de méchanceté. De tels exemples apparaissent en effet difficilement compatibles avec un modèle définissant une série de conditions nécessaires à l'application d'un concept. Le connexionnisme fournit dans ces cas, un cadre théorique d'apparence beaucoup plus flexible.

Finalement, en ce qui a trait au raisonnement moral, le modèle connexionniste semble avoir des conséquences importantes concernant le rôle des principes en éthique. En effet, la modélisation en réseau fait ressortir le caractère intuitif de nos jugements moraux. L'activation des différentes unités procède davantage d'une attention aux saillances des situations particulières, plutôt qu'à

l'application logique de règles générales par des raisonnements et des séries de déductions complexes. Le particularisme moral trouverait donc un allié important dans l'approche connexionniste en sciences cognitives. En effet, la structure prototypique de la conceptualisation de laquelle elle s'inspire semble permettre d'éviter les dommages que pourrait causer l'argument sémantique contre le particularisme. Grâce au modèle connexionniste, nous pourrions garantir la constance dans l'utilisation de nos concepts moraux sans pour autant renoncer à la thèse de l'incodifiabilité.

Les particularistes pourraient même ajouter que dans un cadre connexionniste, cette thèse n'est plus d'ailleurs d'une importance cruciale. En effet, si notre appareil cognitif est véritablement structuré en réseau de connexions, alors, le fait que les patterns soient codifiables, ne changerait en rien la manière dont notre apprentissage et nos raisonnements moraux fonctionnent dans les faits. De plus, cette conception est compatible avec la thèse particulariste selon laquelle une raison d'agir de telle manière dans une situation particulière, peut constituer une raison d'agir autrement, ou de ne pas agir du tout, dans un autre contexte. D'ailleurs, il semble que le connexionnisme pourrait apporter à ce phénomène une explication permettant de soutenir de manière plus convaincante la doctrine particulariste.

Conclusion

La stratégie qui apparaît la plus lucrative pour le particularisme radical est d'adopter une conception du raisonnement moral inspiré des approches connexionnistes. Ce faisant, il se trouve semble-t-il mieux équipé afin de répondre de manière satisfaisante à l'argument sémantique de Jackson, Pettit et Smith. Si l'application de concepts procède par reconnaissance de patterns, plutôt que par conditions nécessaires et suffisantes, le particularisme n'implique alors pas nécessairement le scepticisme en ce qui concerne la signification de nos concepts moraux. De même, les objections s'inspirant de R. M. Hare concernant les implications de la survenance des propriétés axiologiques sur les propriétés naturelles semblent également avoir moins d'emprise sur le particularisme dans le contexte d'une théorie connexionniste. Le fait de reconnaître des similitudes entre des actions justes, par exemple, n'impliquerait pas forcément la capacité d'identifier explicitement les éléments communs sur lesquels repose cette similitude et ainsi la formulation d'un principe général. Enfin, il semble également que d'un point de vue connexionniste, la référence à des raisons qui ne soient pas variables dans leurs contributions à la valeur d'un état de choses ou d'une action, ne soit plus une condition apparaissant nécessaire à notre capacité de conceptualisation morale.

Face à tout cela, il paraît raisonnable de conclure que les généralistes auraient sans doute avantage à changer à leur tour de stratégie. Plutôt que de

brandir le spectre d'une ruine complète de nos capacités cognitives sur le plan moral en l'absence de principes, les généralistes pourraient plus modestement exiger des particularistes une justification de leur remise en cause de l'utilité des principes moraux. Car en admettant que ceux-ci ne soient pas absolument nécessaires à la connaissance morale, il reste à savoir pourquoi il serait préférable de nous en passer.

CHAPITRE III

La faillibilité des principes moraux

By the method of exclusion, I had arrived at this result, for no other hypothesis would meet the facts.

— Sherlock Holmes¹

The whole function of thought is to create habits of action.

— Charles Sanders Pierce (1878)

Introduction

Ce chapitre vise à appuyer l'idée, avancée précédemment, selon laquelle il n'y a pas de place pour une forme modérée de particularisme moral.² Je propose ici d'examiner la possibilité d'une forme très faible de généralisme en considérant que les principes moraux sont faillibles et peuvent par conséquent s'avérer dans certains cas être faux. Certains particularistes (parfois même Dancy)³ considèrent qu'accepter l'existence de tels principes n'est pas incompatible avec l'essentiel de leur doctrine. Ces principes seraient tellement faibles qu'ils ne pourraient jouer le

¹ Conan Doyle, 1887.

² Cf. *supra*, chapitre I, section 4.2.

³ Cf. Dancy, 1985.

rôle que veulent leur donner les théories généralistes. Toutefois, les particularistes soutiennent que tous principes risque de détourner notre attention des faits moraux importants des situations particulières. Les principes faillibles tomberaient ainsi dans la catégorie «inutile» ou encore «nuisible» selon la caractérisation avancée par McNaughton : «Moral particularism take the view that moral principles are at best useless, and at worst a hindrance, in trying to find which is the right action.»⁴ La question est alors de savoir si une conception faillibiliste des principes moraux peut être suffisante pour assurer la pertinence des généralisations en éthique.

Je ne propose pas dans ce chapitre une défense proprement dite de ce qu'on pourrait appeler le généralisme faible (ou faillibiliste). Le généralisme étant simplement *per contrario* la thèse selon laquelle au moins certains principes sont utiles au jugement moral, il peut prendre une très grande variété de forme allant des versions les plus radicales aux plus faibles. Par conséquent, afin d'en soutenir une variante faillibiliste (peut-être la plus faible possible), il faudrait défendre cette conception contre tous les autres modèles de généralisme dont certains semblent somme toute fort concurrentiels.

L'objectif ici est plus modeste. Je commence par suggérer que les particularistes ne peuvent que difficilement refuser la formulation d'une version faible de généralisme, et ce même avec l'appui d'une conception de la connaissance morale inspirée des approches connexionnistes du traitement de l'information. Je propose ensuite une série d'arguments en faveur d'une telle

⁴ McNaughton, 1988, p.190; Cf. également Dancy, 2001.

conception en soulignant certains de ses avantages par rapport au particularisme radical de Dancy.

1. La portée de l'apport connexionniste

Rappelons la distinction que nous avons observée en présentant la position de McDowell, entre une version faible de l'incodifiabilité selon laquelle les principes ne sont pas formulables, et une version forte qui elle affirme directement l'inexistence de tels principes.⁵ La première permettait à McDowell de rejeter le modèle déductiviste du raisonnement moral. L'argument sémantique, quant à lui, s'attaquait à la forme la plus radicale d'incodifiabilité, en tirant les conséquences de la relation de survenance entre les propriétés naturelles et axiologiques. En effet, seule l'absence d'un pattern unifiant la catégorie des actes justes permettait de soutenir l'impossibilité de formuler des principes moraux. Par contre, l'argument étant de nature sémantique, sa conclusion est qu'il doit y avoir un pattern codifié explicitement afin que nous puissions former et appliquer nos concepts moraux. Les particularistes répondent, avec justesse semble-t-il, que les théories de types connexionnistes nous permettent de penser qu'il n'est pas nécessaire (ni possible) de codifier avec exactitude le pattern unissant certaines catégories de concepts. La thèse intéressante défendue par les particularistes serait alors que la connaissance morale n'est pas propositionnelle, c'est-à-dire que nous

⁵ Cf. *supra*, chapitre I, section 2.2.

savons reconnaître les patterns et appliquer nos concepts, même si nous ne pouvons décrire explicitement la manière dont nous procédons. Nous sommes capables de reconnaître un acte juste quand nous en voyons un, même si nous sommes incapables de dire précisément en quoi consiste la justice.

Bien que cela permettrait aux particularistes de répondre à plusieurs objections, il est permis de se demander si cela est suffisant pour écarter toutes formes de généralisme. Les modèles connexionnistes servent entre autres à rendre compte de notre capacité de généralisation, d'emmagasiner d'information et de reconnaissance de patterns naturels. Les particularistes peuvent soutenir qu'un réseau est possiblement apte à répondre de manière adéquate à de nouvelles situations sans l'acquisition ou la formulation de principes explicites. Toutefois, cela ne démontre pas l'absence de principes mais indique seulement le fait que les agents ne doivent pas nécessairement avoir de tels principes à l'esprit afin d'agir en conformité avec ceux-ci. De la même manière, faire de la bicyclette nécessite de suivre certaines règles, même si le cycliste moyen n'a pas nécessairement ces règles à l'esprit lorsqu'il fait une randonnée. D'ailleurs, il est fort probable qu'il soit incapable de les formuler, même sommairement.⁶ D'autre part, rien dans la théorie connexionniste n'empêche la formulation de principes sommaires permettant de rendre compte des expériences acquises par un agent. Selon l'expression d'Andy Clark : «The summary linguistic formulation, on this account, is a rough marker that we use to help monitor the behavior of our trained-up

⁶ Cf. Pollock, 1999, p.127 sq.

network.»⁷ Si ces principes peuvent être utiles d'une quelconque façon, il est difficile de voir pourquoi nous devrions nous en passer.

En effet Clark soutient que, même dans un cadre connexionniste, un agent moral doit posséder les capacités cognitives nécessaires à la formulation de certains principes explicites. Selon ce dernier, cette capacité serait essentielle pour que les agents puissent travailler en collaboration afin de trouver des solutions aux problèmes moraux. Ce n'est pas parce que la connaissance morale d'un agent n'est pas susceptible d'être réduite ou pleinement reconstruite par un ensemble de règles, que celles-ci n'entre pas en jeu dans les échanges collectifs essentiels à la formation d'un réseau apte au raisonnement moral. Il est en effet fort probable que la collaboration entre agents est une condition nécessaire au développement de notre connaissance morale. Cette collaboration impliquerait, selon Clark, la formulation sommaire de principes sur lesquels s'engagent les discussions :

«[...] it is only in the context of thinking about genuinely collaborative moral activity that the true power and value of principle-involving moral discourse becomes visible. Summary moral rules and maxims act as flexible and negotiable constraints on collaborative action. Such rules and principles by no means exhaustively reflect our moral knowledge, but they are expertly constructed guides and signposts that makes possible the cooperative exploration of moral space.» (Clark, 1996, p.124.)

Ainsi selon Clark, il faudrait considérer les principes moraux de manière dynamique. Ils serviraient de balises en attirant notre attention sur des éléments importants de notre univers moral et en permettant d'enclencher des processus de discussion avec d'autres agents.⁸ Les principes seraient ainsi sujets à être remis en

⁷ Clark, 1996, p. 120.

⁸ Cf. Clark, 1996, p.122.

cause et reformulés afin d'accommoder une diversité de point de vue dans le but d'atteindre des solutions communes (qui ne sont pas nécessairement elles-mêmes l'adhésion à un principe commun).⁹

Finalement, la simple reconnaissance de patterns qu'implique la connaissance morale individuelle nécessite également, selon Clark, la capacité d'ajuster et de rectifier notre jugement. Pour ce faire, la référence à des principes pourrait s'avérer fort utile. Clark précise d'ailleurs :

«In addition to the basic, fluent pattern-recognition-based responses exemplified by a trained connectionist net, the human expert relies on a second skill. This is the ability to spot cases in which these fluent responses are not serving her well. Such recognition (a kind of second-order pattern recognition) is crucial since it can pave the way for remedial action. And it is especially crucial in the moral domain. Here, surely, it is morally incumbent on us not to be hostage to our own fluent daily responses, no matter how well "trained" we are. We must be able to spot situation [...] in which these fluent responses are failing to serve us. The effect of formulating some explicit maxims and guidelines provides us with a comparative resource in a sense external to our own online behaviors. This resource is neither binding nor a full expression of our moral knowledge, but it can act as a signpost alerting us to possible problems. The advanced moral agent [...] needs to use every means available to sustain successful performance.»
(*Ibid.*, p. 122.)

Il semble en effet que si des principes moraux peuvent servir de balises pouvant nous guider dans nos jugements, le fait qu'ils ne correspondent pas à une codification complète de notre connaissance morale apparaît secondaire.

Si des êtres comme nous ont besoin de distinguer les actes de générosité des actes cruels et développent des stratégies permettant de bien agir, il est difficile de voir pourquoi la formulation, même sommaire, de principes moraux pourrait s'avérer inutile. Dans la mesure où ces principes peuvent nous aider à rectifier nos jugements et rechercher entre nous des solutions à nos dilemmes moraux, il

⁹ *Ibid.*

semble raisonnable de nous permettre d'en faire usage. De ce fait, le connexionnisme n'empêcherait donc pas la défense d'une position généraliste.¹⁰

2. Les principes faillibles

Comme nous l'avons vu, plusieurs fonctions peuvent être assignées aux principes moraux. Ces derniers peuvent permettre la révision de nos jugements, le partage de nos expériences et surtout orienter de manière significative nos actions. Par contre, nous devons admettre que des principes «stricts» qui ne supportent aucune exception apparaissent problématiques et présupposent une conception déductiviste du raisonnement moral, nécessitant elle-même la possibilité de codifier explicitement notre connaissance.¹¹ Nous avons vu que cette forme de généralisme apparaît vulnérable et sujette à une foule de contre-exemples. La question qui se pose alors est de savoir comment nos principes peuvent être suffisamment flexibles pour résister aux exceptions tout en gardant leur pertinence en ce qui concerne le raisonnement moral.

2.1 Défaisabilité et variabilité

En prenant pour acquis que les particularistes reconnaissent l'existence d'un pattern unissant les différentes occurrences des actions bonnes et mauvaises,

¹⁰ Voir également : Johnson 1993 et 1996.

¹¹ Cf. Kilbom, 2002, p.36.

il est difficile de voir comment ils pourraient nous empêcher de soutenir qu'il est possible, du moins en théorie, de formuler un principe y correspondant. Les particularistes peuvent au mieux répondre que la complexité de tels patterns est si grande que la formulation de principes sera infiniment complexe et qu'elle n'est d'ailleurs pas essentielle à notre capacité de juger des questions morales. Les modèles connexionnistes nous offrent une explication raisonnable des processus de reconnaissance de patterns à l'œuvre en ce qui concerne nos jugements moraux. Toutefois, cette réponse n'est pas totalement satisfaisante pour décourager les généralistes parmi les plus persévérants. En fait, si l'on conserve une ambition modeste, il est permis d'espérer qu'en observant certaines bonnes actions, nous soyions capables d'en extraire quelques similarités. Autrement dit, le fait que la reconnaissance de patterns ne nécessite pas de formulation explicite ne signifie pas qu'elle n'est pas possible, ne serait-ce que sommairement.

Le problème que soulève Dancy face à ce genre de manœuvre est qu'il serait éventuellement impossible de déterminer quelles sont les propriétés pertinentes du point de vue moral. Dancy donne l'exemple d'un homme qui après avoir heurté accidentellement une femme avec sa voiture, transporte cette dernière à l'hôpital, prend en charge ses frais médicaux, lui rend visite à tous les jours et ainsi tente dans la mesure du possible de réparer les dommages qu'il a involontairement causés. Selon Dancy, nous serions portés à approuver les actions de cet homme, sauf si l'on apprend qu'il n'est pas motivé par le regret mais par le désir de séduire cette femme sous le nez de son mari. L'idée de Dancy est que

l'approbation de l'action ne peut être conditionnelle à l'absence d'une propriété, dans ce cas l'intention de séduction. Si tel était le cas, il faudrait tenir compte de toutes les possibilités imaginables et vérifier leur absence avant de juger d'un cas particulier.¹² Selon Dancy, la comparaison entre des situations différentes ne peut nous permettre d'identifier une série finie de propriétés dont la polarité morale serait stable. L'universalisation de l'apport d'une propriété ne serait possible qu'en considérant l'ensemble des propriétés présentes dans une situation; c'est-à-dire, l'ensemble de la base de survenance. Les principes engendrés par cette universalisation seraient, souligne Dancy, à la fois inutiles et sans véritable pertinence : «And the question is whether a stable stopping point can be found short of this trivializing result.»¹³

Ce phénomène s'expliquerait selon Dancy par la présence de défaiseurs (*defeaters*) qui rendrait impossible l'universalisation des raisons d'agir; c'est-à-dire, la généralisation de la relation entre un ensemble de propriétés et un jugement moral particulier :

I cannot possibly be obliged to make the same judgement wherever that limited set of properties recurs. For there may in a new case be a strong reason against the judgement which was not present in the first case — a defeater, as we might call it. This defeater may have been present all along; in the first case it was not enough to defeat the reason in favour, but it is present to a greater degree in the second case, and there it is strong enough to defeat what would otherwise be enough reasons on the other side. » (Dancy, 1993, p. 80.)

Il s'agit ici de l'argument classique en faveur de la thèse concernant la nature holistique des raisons d'agir. Le problème n'est pas simplement qu'un principe

¹² Notons que cet argument est analogue à ceux de Wittgenstein. Cf. *supra*, chapitre I, section 2.3 et chapitre II, section 3.2.

¹³ Dancy, 1993, p. 81.

puisse être surpassé par la présence d'un autre principe ou être annulé par une certaine propriété de la situation. Le problème selon Dancy est que dans certains cas de tels principes peuvent simplement se révéler faux. Dancy affirme que parfois le mensonge est une bonne chose *pro tanto*. La présence de certains défaiseurs renverserait la polarité de nos raisons d'agir (ou de certaines propriétés).

2.2 Les défaiseurs

Dancy considère que la nature holistique des raisons n'est pas un phénomène particulièrement étrange associé à nos raisons d'agir mais est constitutive de la nature même des raisons et que dans le cas des raisons épistémiques personne ne remet ce fait en question. Utilisant un exemple classique, il affirme :

«For instance, suppose that it currently seems to me that something before me is red. Normally, one might say, that is a reason (*some* reason, that is, not necessarily sufficient reason) for me to believe that there is something red before me. But in a case where I also believe that I have recently taken a drug that make blue things look red and red things look blue, the appearance of red-looking thing before me is reason for me to believe that there is a blue, not a red, thing before me. It is not as if it is some reason for me to believe that there is something red before me, but that as such a reason it is overwhelmed by contrary reasons. It is no longer *any reason at all* to believe that there is something red before me; indeed it is a reason to believe the opposite.» (Dancy, 2000, p. 132.)

La présence d'un défaiseur, comme la croyance selon laquelle nous sommes sous l'effet d'une drogue, pourrait ainsi renverser l'apport d'une raison de croire quelque chose (par exemple la perception d'un objet rouge qui habituellement est une raison de croire en la rougeur de cet objet). Nous appelons défaiseurs, des

raisons de croire qui s'opposent (ou «défont») les raisons *prima facie* que nous avons d'agir ou de soutenir une croyance. En ce qui concerne les croyances perceptuelles par exemple, nous pouvons identifier au moins trois types de défaiseurs potentiels, selon l'effet qu'ils peuvent avoir sur nos raisons de croire ou d'agir. Les premiers sont des raisons qui «entravent» nos raisons *prima facie*. Par exemple, si un matin je crois que ma conjointe arrive à la maison sur la base des bruits que j'entends provenant de l'extérieur, le fait que je crois également qu'elle est partie au travail et qu'elle ne rentre habituellement pas avant l'heure du dîner, est un défaisseur de ma croyance. Afin d'être justifié de croire qu'aujourd'hui elle rentre plus tôt à la maison, je devrai acquérir une raison supplémentaire appuyant la première. Ma première raison de croire est ainsi entravée dans la mesure où j'ai également une raison d'en douter.

D'autres défaiseurs ne font pas simplement entraver ou soulever un doute face à une croyance quelconque mais constituent plutôt une raison d'abandonner littéralement cette croyance. Ce sont donc des défaiseurs qui «surpassent» une raison *prima facie*. Par exemple, le fait de promettre quelque chose est une raison *prima facie* de faire cette chose. Cette raison peut être entravée par d'autres considérations — si certaines circonstances me font douter de la valeur de cette action — ou encore être surpassée par une autre raison, si par exemple, je ne peux remplir ma promesse car je dois prendre soin de mon enfant gravement malade. (Ce cas est analogue à un conflit d'obligations, comme ceux de Ross dans sa théorie des devoirs *prima facie*.)

Finalement, certains autres défaiseurs «annulent» simplement les raisons *prima facie* d'agir ou de croire. Ceux-ci sont d'ailleurs les plus intéressants dans la mesure où ils coupent littéralement l'herbe sous le pied de nos raisons. L'exemple de Dancy entre d'ailleurs dans cette catégorie. En effet, une expérience de rouge est une raison *prima facie* de croire qu'un objet est effectivement rouge, sauf en présence d'un défaiseur qui annule cette dernière, comme le fait de croire être sous l'effet d'une drogue qui joue sur notre perception des couleurs.¹⁴

Notons qu'un défaiseur peut aussi annuler l'effet d'un autre défaiseur. Si Pierre veut me corriger en affirmant qu'un objet que je perçois bleu est rouge, mais que je crois Pierre daltonien, alors je n'ai évidemment pas de raison de me fier à son expérience. Finalement, certaines limitations du sujet percevant peuvent également jouer le rôle de défaiseur. Si je suis moi-même daltonien, j'ai évidemment une raison de croire qu'un objet n'est peut-être pas rouge, malgré mes premières impressions, tout comme le fait d'être colérique est une raison de ne pas se fier à ses impulsions. Ces défaiseurs sont pour ainsi dire des raisons permanentes pour plusieurs personnes de douter de certaines de leurs raisons *prima facie* de croire ou d'agir. Nous pouvons également penser à des cas plus extrêmes de schizophrénie et autres dérèglements physiologiques ou psychologiques pouvant également être considérés comme des défaiseurs.

Dancy en conclut que les raisons de croire sont variables car elles ont une nature holistique et qu'il serait ainsi étrange de penser qu'en ce qui concerne les

¹⁴ Sur ces questions : Cf. Pollock, 1986.

raisons d'agir (ou qu'au niveau moral) les choses se passent autrement. Toutefois, le problème lié au fait qu'il y ait des défaisers potentiels de mon expérience de rougeur n'est pas suffisante pour douter du fait qu'habituellement une expérience de rouge est une raison de croire qu'un objet est effectivement rouge. La présence possible d'un défaiseur nous pousse simplement à reconnaître que notre connaissance générale concernant les choses apparaissant rouge est faillible mais aucunement qu'elle n'est pas justifiée, du moins de manière *prima facie*.¹⁵

2.3 La variété des principes moraux

Dancy considère qu'au niveau moral, la présence de défaiseurs nous forcerait à complexifier nos principes. Nous serions ainsi forcés selon lui d'inclure une série de clauses particulières afin de rendre compte de tous les cas (et il y en a peut-être une infinité) où un défaiseur peut être présent, ce qui est apparemment impossible. De tels principes seraient sans doute aussi complexes et spécifiques qu'une description complète de chaque situation particulière. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces principes seraient vrais mais inutilisables. En effet, une description complète d'une situation, en admettant qu'une telle chose soit possible, serait à la fois sans intérêt et impossible à appliquer dans un autre contexte.

¹⁵ Je laisse de côté la question de savoir comment elle est justifiée, le problème soulevé par Dancy ne concernant que la généralisation.

Une autre possibilité serait de limiter la prise en compte des exceptions en incluant dans nos principes — ne serait-ce qu’implicitement — une clause *ceteris paribus*. Cette dernière permet de spécifier l’apport d’une propriété ou d’un ensemble de propriétés lorsque les autres propriétés ne changent pas.¹⁶ Ces principes prennent habituellement une forme analogue à celle-ci: «Toutes choses étant égales, nous ne devons pas infliger volontairement de la douleur inutile aux autres.» Toutefois, bien que les particularistes admettent sans problème que si rien ne change, une propriété ferait exactement la même contribution, ils refusent d’accepter que ces principes puissent être valables pour d’autres situations sans être davantage spécifiques. En soulignant la relation entre une propriété et un jugement moral, un principe *ceteris paribus* ne ferait rien de plus, selon les particularistes, qu’identifier la propension ou la tendance qu’a une propriété d’être une raison *prima facie*. Cette dernière pouvant être contrée par un «défaiseur-annulateur» qui ne lui permettrait pas de faire sa contribution, ces principes nécessiteraient donc des spécifications supplémentaires. Autrement dit, un principe muni d’une clause *ceteris paribus* s’apparenterait de très près aux devoirs *prima facie* de Ross et ne pourrait ainsi rendre compte du fait que dans certains cas une propriété n’est pas en mesure de faire sa contribution habituelle au statut moral *in toto* d’un état de choses ou d’une action.¹⁷ Non seulement un principe pourrait être

¹⁶ Cf. Kilhbom, 2002, p.39; et Little, 2000, p.88.

¹⁷ Dancy parle de «principes contributifs». Cf. *Supra*, chapitre I, section 3.2.

surpassé par un autre mais il pourrait également, selon Dancy, se voir entièrement invalidé par la présence d'un défaiseur.¹⁸

Une seconde possibilité est toutefois envisageable, celle de principes *pro tanto* qui établissent une relation entre des propriétés morales, plutôt qu'entre des propriétés naturelles et un jugement moral.¹⁹ Par exemple, «La méchanceté est mauvaise *pro tanto*» indiquerait une relation stable entre le fait qu'une chose soit méchante et le fait qu'elle soit mauvaise ou qu'elle compte comme une raison de ne pas faire une action. Il ne semble pas possible d'imaginer un défaiseur qui annulerait la contribution de la méchanceté au jugement moral sur un état de choses ou une action. Bien que Dancy soutienne qu'une propriété morale dense puisse changer de polarité, il apparaît plus probable qu'en ce qui concerne ces propriétés la polarité soit fixée *a priori*. En effet, il semble raisonnable de penser qu'il est constitutif du fait d'être une propriété dense, d'avoir telle ou telle polarité. Toutefois nous devons reconnaître que la portée des principes *pro tanto* semble extrêmement limitée. Il est même possible de se demander si ces principes sont susceptibles de nous apprendre quoi que ce soit de nouveau concernant les jugements moraux que nous devrions porter sur un état de choses ou une action. D'ailleurs le problème de l'application de ces concepts denses nécessite peut-être à son tour la formulation de principes supplémentaires.

Une stratégie beaucoup plus simple et fructueuse consiste à reconnaître que nos principes sont faillibles, c'est-à-dire qu'ils peuvent s'avérer faux (et non

¹⁸ Cf. Dancy, 2000, p.132.

¹⁹ Cf. *supra*, chapitre II, section 2.1.

seulement surpassés comme les devoirs *prima facie* de Ross) en présence d'un défaiseur. C'est d'ailleurs la stratégie que nous employons en ce qui concerne les croyances perceptuelles. Nous pensons en effet qu'une expérience de rouge est habituellement une raison *prima facie* de croire qu'une chose est rouge sauf en présence d'un défaiseur. La chose importante ici est qu'il n'est pas nécessaire, afin que notre croyance générale concernant les expériences de rouge soit justifiée, d'avoir une liste complète de défaiseurs potentiels à l'esprit ou même d'en connaître la majorité. Il pourrait être suffisant, par exemple, d'avoir un principe affirmant simplement que «typiquement» il est mauvais de mentir, même si cela ne s'avère pas vrai dans tous les cas. Le fait que dans certaines situations atypiques la contribution du mensonge au jugement à porter sur un état de choses soit annulée par la présence d'un défaiseur, ne change ainsi rien au fait que dans la majeure partie des situations possibles le fait qu'une action soit un mensonge est une raison de ne pas poser cette action. Ainsi, ces «principes faillibles» s'apparenteraient à ce que l'on a coutume d'appeler des «*rules of thumb*». ²⁰ Nous pourrions également parler en termes de «présomption». Qu'une chose soit un mensonge nous permet de présumer que nous ne devrions pas la faire. Il s'agirait ainsi d'une «raison présomptive» en défaveur de cette action. ²¹ Quoi qu'il en soit, ces principes faillibles étant probablement la forme la plus faible de principes que l'on puisse formuler, ils semblent avoir la flexibilité nécessaire afin d'éviter les

²⁰ Kihlbom parle quant à lui de «cannons» en soulignant l'analogie entre ces principes et des canons en esthétique. Cf. Kihlbom, 2002, p.37.

²¹ Cf. Cullity, 2002; Holton, 2002; et Little, 2000.

principales objections particularistes liées à la présence de défaiseurs potentiels. Il reste à savoir s'ils ont suffisamment de force pour guider nos actions.

2.4 Faillibilité et jugements moraux

La formulation de principes faillibles correspond à la codification sommaire que nous recommandait Andy Clark afin d'assurer le bon fonctionnement d'un agent moral, autant en ce qui concerne la révision de ses propres jugements que la recherche collective de solution à des problèmes moraux. Rappelons que des principes faillibles n'ont pas pour objectif de codifier le raisonnement moral ou de correspondre de manière exhaustive à la connaissance morale d'un agent. En ce sens, leur fonction n'est pas de servir de prémisse à des raisonnements déductifs concernant l'évaluation d'un état de choses ou d'une action. Le but n'est pas non plus de formuler des conditions nécessaires et suffisantes à l'application de nos concepts moraux. Toutefois, il semble à première vue que les principes faillibles puissent jouer un rôle important dans nos jugements moraux. Formés de manière inductive, ils permettraient de transférer les acquis des expériences d'un cas à un autre et de guider l'action individuelle. Ils peuvent également être utiles pour transmettre des informations entre agents ou pour justifier rapidement une action en identifiant clairement les raisons nous ayant poussés à agir.

Finalement, dans des cas typiques, il semble plus efficace d'utiliser des principes comme ceux-ci plutôt que d'évaluer chaque cas comme s'il s'agissait

d'une situation entièrement nouvelle. D'ailleurs dans certains cas, ils sont la meilleure explication que nous ayons à notre disposition, ou le seul critère disponible nous permettant de juger de manière relativement fiable de l'action à poser. Il est en effet permis de se demander si sans la formulation de principes sommaires nous ne nous retrouverions pas quelques fois dans une situation analogue à celle de l'âne de Buridan — condamnés à l'inaction face à un choix urgent en l'absence de critères permettant une prise de décision rapide.²² Les principes faillibles pourraient alors servir de balises d'une grande utilité.

3. Généralisme ou particularisme?

Si le particularisme désire maintenir sa position, en affirmant que les jugements moraux doivent se faire au cas par cas, sans l'apport d'aucune sorte de principes moraux issus de généralisations basées sur des situations antérieures, ils doivent également s'attaquer à une conception faillibiliste des principes moraux. Car, comme le souligne Margaret Little, les particularistes ne peuvent accepter de tels principes sans sombrer dans une sorte de «schizophrénie rhétorique» en devant soutenir à la fois que rien ne peut être transféré d'un cas à un autre, tout en acceptant qu'une certaine forme de généralisation soit possible.²³ Dancy refuse

²² Cf. Dennett, 1995, p.571 sq. : Une objection semblable est traditionnellement soulevée contre les principales formulations des théories kantiennes et utilitaristes dont l'application des principes serait jugée fastidieuse, complexe, irréaliste ou inefficace, dans les contextes pressants de la vie quotidienne.

²³ Cf. Little, 2000, p.296.

d'ailleurs de considérer comme «particulariste» une théorie compatible avec la formulation de principes faillibles.²⁴ Nous verrons brièvement pour quelles raisons, en présentant les principaux arguments avancés par les particularistes contre la possibilité d'une forme minimale de généralisme.

3.1 L'orientation de l'attention

La principale objection de Dancy face à cette proposition faillibiliste est d'affirmer qu'elle ne permet pas de formuler des principes véritablement utiles :

« The suggestion I want to make is that a moral principle amounts to a reminder of the sort of importance that a property *can* have in a suitable circumstance. [...] There is no substitute for the sort of detailed attention to each new case, which an appeal to principles might lead us to shirk. If there are moral principles, on this account, their role is only to act as reminders.» (Dancy, 1985, p. 151-153.)

Tout ce que pourraient faire des principes faillibles c'est de nous rappeler qu'il est possible, par exemple, qu'un mensonge soit une raison *pro tanto* de croire qu'une chose est mauvaise; ce qui, selon Dancy, ne serait pas suffisant pour constituer une théorie généraliste. Connaître un principe qui peut se révéler faux, sans savoir quand il sera faux, ne serait donc pas d'un grand secours. De plus, toujours selon Dancy, les principes nous inciteraient à regarder dans la mauvaise direction. Ainsi, si l'on croit que le mensonge est mauvais *pro tanto* nous serions incités à porter notre attention sur le mensonge alors que, dans certaines circonstances, l'essentiel

²⁴ Cf. Dancy, 2004, chap.6.

serait ailleurs.²⁵ Ce qui détermine le statut d'une action (même de manière *pro tanto*) n'est peut-être pas contenu dans le principe, et ce dernier ne nous permettrait pas de le voir.

Dancy semble avoir tout à fait raison si l'on considère strictement une utilisation déductive des principes. Toutefois, il est possible de considérer que le fait de reconnaître la faillibilité de nos principes moraux nous incite au contraire à chercher la présence d'un défaiseur, plutôt qu'à se concentrer exclusivement sur le mensonge. Il est en effet plausible de croire qu'il en va des jugements moraux comme des jugements perceptuels. Après avoir rencontré quelques cas exceptionnels, nous vérifions d'abord la présence d'exceptions avant de juger définitivement d'une situation nouvelle.²⁶ Nous chercherions ainsi à prendre nos principes en défaut afin de s'assurer qu'ils soient valables dans le cas qui nous occupe. En ce sens, il est difficile de voir comment les principes nous inciteraient à regarder dans la mauvaise direction.

Ce que Dancy semble avoir à l'esprit est l'idée que nos principes nous donneraient une confiance excessive dans nos jugements moraux, comme si les situations antérieures seraient garantes des situations futures. Si cela est vraiment ce que soutiennent les particularistes, il semble possible de répondre que le risque potentiel d'erreur d'un principe qu'on sait être utile, ne semble pas être une raison suffisante d'en rejeter l'usage. D'ailleurs, il s'agit sans doute d'une question empirique, mais le fait de reconnaître la faillibilité des principes moraux nous

²⁵ Cf. Dancy, 1993, p.64.

²⁶ Cf. Pollock, 1986.

permet de croire raisonnablement que ceux-ci inciteraient par eux-mêmes à la vigilance concernant la présence possible de défaiseur.

3.2 La primauté de la perception

Les particularistes peuvent tenter de s'accommoder du modèle faillibiliste du raisonnement moral en affirmant qu'il constitue justement le genre de raisons qui les motivent à abandonner le généralisme moral, en considérant que les jugements moraux procèdent au cas par cas. Le particularisme serait alors, non pas la thèse selon laquelle il n'y a pas de principes mais plutôt celle affirmant que les principes sont secondaires. Toutefois, il n'est pas facile de voir quel sens peuvent donner les particularistes à cette thèse. Soit elle signifie que les principes ne sont jamais utiles, ce qui n'est pas évident à démontrer, soit elle se réduit à la thèse plus faible selon laquelle les principes moraux ne remplacent pas l'attention qu'un agent doit porter aux cas particuliers.

Encore une fois, il semble que les particularistes doivent soutenir une doctrine radicale afin de se distinguer du généralisme. En effet, en soutenant que la perception de cas particuliers prime sur la connaissance de principes généraux, les particularistes ne menacent pas sérieusement l'essentiel de la position généraliste. Il n'y a rien dans la thèse selon laquelle nos jugements moraux découlent d'une juste perception des faits pertinents d'une situation particulière, qui pourrait justifier le rejet pur et simple de toute référence aux principes moraux. Si le

problème que soulignent les particularistes concerne la priorité que nous devrions accorder à la perception des faits particuliers sur l'application des principes généraux, il faudrait d'abord spécifier en quoi consiste cette priorité. En effet, l'acceptation de principes faillibles est tout à fait compatible avec la thèse selon laquelle nous devrions faire davantage confiance à notre perception morale des cas particuliers (peu importe en quoi elle consiste), plutôt qu'à nos principes moraux habituels.²⁷ D'ailleurs, le fait que nous reconnaissons la faillibilité de nos principes présuppose une attention particulière à la perception du contexte spécifique de chaque situation. Autrement dit, c'est parce que le généralisme reconnaît cette forme de priorité à la perception morale, qu'il admet le caractère faillible des principes moraux et considère que de telles généralisations sommaires demeurent tout de même valables et nécessaires.

Toutefois, peut-être que la thèse de la primauté de la perception devrait être interprétée différemment. Au moins deux autres possibilités semblent possibles. Il est en effet permis de soutenir que la perception a une priorité sur les principes, en affirmant que le jugement moral est une réponse adéquate à une perception morale plutôt que le produit d'un raisonnement susceptible d'être reconstruit explicitement. Ainsi les principes ne seraient que de grossières simplifications, la connaissance morale étant analogue à une capacité perceptuelle qui ne nécessite pas la formulation de principes explicites.²⁸ La seconde interprétation, qui est très près de la précédente, serait la thèse selon laquelle le développement de nos

²⁷ Cf. Nussbaum, 1985, 1987, et 2000.

²⁸ Cf. McDowell, 1979 et 1981.

capacités morales est davantage le produit de l'exposition à des cas concrets que l'acquisition simplement théorique d'un ensemble de principes généraux. Nous avons affaire dans ce cas à une objection concernant l'éducation morale, la perception aurait ainsi une priorité pédagogique.

Sur ces questions, il semble possible pour les généralistes de rappeler la compatibilité de l'approche connexionniste et la formation de principes faillibles. Ces derniers en effet n'impliquent pas que les jugements moraux soient réductibles à une application mécanique de règles explicites. Toutefois, il est tout de même important de s'interroger plus longuement sur leur rôle pédagogique.

3.3 Éducation, disposition et sensibilité

Il semble raisonnable de combiner les deux dernières remarques afin d'en extraire une objection contre la conception faillibiliste des principes moraux. Les particularistes pourraient soutenir que les principes faillibles ne peuvent pas remplacer le développement de la sensibilité morale qu'une exposition à des cas particuliers permet d'acquérir. Le but de l'éducation morale serait alors le développement d'une disposition stable à bien agir pour laquelle l'acquisition de principes faillibles ne serait d'aucune utilité.

Face à cette objection, les généralistes se doivent de rappeler les véritables implications de la formulation de principes faillibles. Ceux-ci ne sont pas forcément liés à un modèle intellectualiste des jugements moraux, qui ne laisserait

aucune place aux dispositions émotionnelles. Il est possible en effet de soutenir que l'adhésion à certains principes implique au contraire l'expression d'une sensibilité ou d'une disposition émotionnelle particulière face à certains faits moraux.²⁹ Selon cette interprétation, accepter un principe moral serait le signe d'une reconnaissance du fait que nous sommes prêts à être motivés par certaines raisons et donc de la possession d'une disposition émotionnelle particulière. D'ailleurs, bien que la formation d'une disposition n'est généralement pas le produit du raisonnement, la formulation de règles sommaires semble pouvoir servir à structurer notre compréhension des faits moraux importants et notre réaction à ceux-ci. Ainsi, le fait d'accepter certains principes moraux pourrait contribuer à structurer de manière significative notre disposition à agir et notre sensibilité morale.

Sur ce point, les particularistes pourraient accepter une certaine utilité des principes en ce qui concerne l'éducation morale, tout en soulignant du même souffle que l'agent compétent et mature est celui pour qui le développement de sa sensibilité et l'acquisition d'une disposition stable à agir rendent justement inutile la référence aux principes. Ces derniers seraient l'outil du novice qui s'appuie sur ces piètres palliatifs à défaut d'une disposition suffisamment bien formée. Plusieurs analogies sont habituellement utilisées pour souligner qu'en éthique, comme dans d'autres domaines, la formation de règles a pour seule utilité de

²⁹ Cf. Väyrynen, à paraître.

guider les débutants jusqu'à ce que l'expérience les pousse à agir par eux-mêmes sans référence aux règles préétablies.

Le développement d'une habilité semble en effet se dérouler ainsi dans plusieurs domaines où l'on doit apprendre à dépasser la simple application de règles fixes et incomplètes. Par contre, si l'on considère que les principes moraux sont faillibles, il apparaît plus raisonnable de considérer que l'expérience amène une meilleure compréhension des principes plutôt que leur abandon. Le développement d'une disposition à agir peut être compris comme une capacité à bien saisir le sens d'un principe afin de mieux identifier les cas exceptionnels, plutôt qu'une forme d'émancipation de l'attachement à ces principes. D'ailleurs, dans les faits, les gens ne semblent pas prêts à abandonner leurs principes face aux cas d'exceptions, mais apparaissent plutôt considérer que leur expérience enrichit leur compréhension de ceux-ci par une reconnaissance de la complexité des faits moraux.

3.4 La justification narrative

Une objection d'un autre ordre pourrait être formulée par les particularistes, en soulignant que des principes faillibles ne permettent pas de justifier adéquatement nos jugements moraux. Selon Dancy la justification morale devrait être *narrative* plutôt que *déductive*. Il affirme ainsi :

«To justify one's choice is to give the reasons one sees for making it, and to give those reasons is just to lay out how one sees the situation, starting in the right

place and going on to display the various salient features in the right way; to do this is to fill in the moral horizon. One is rather appealing to others to see it [...] the way one sees it oneself, and appeal consists in laying out that way as persuasively as one can. The persuasiveness here is the persuasiveness of narrative : an internal coherence in the account which compels assent. We succeed in our aim when our story sounds right. Moral justification is therefore not subsumptive in nature, but narrative.» (Dancy, 1993, p.113.)

En effet, il est vrai que dans certains cas nous «mettons en intrigue», comme disait Paul Ricœur (1990), les circonstances de nos actions pour bien faire comprendre — ou bien comprendre nous-mêmes — les raisons de nos actions. Nous pouvons accorder aux particularistes qu'il s'agit d'une suggestion très intéressante. Une narration apparaît effectivement plus précise qu'un argument déductif et semble permettre une meilleure compréhension des éléments significatifs de chaque contexte particulier. Plusieurs ont d'ailleurs souligné l'importance de la littérature pour notre compréhension morale.³⁰ Pour certains celle-ci serait au moins aussi apte que les théories morales à produire des explications susceptibles d'éclairer de manière significative notre compréhension morale. En ce qui concerne les particularistes, il serait possible de soutenir que la narration permet de partager les expériences, rôle pour lequel les généralistes considèrent nécessaire la formation de principes sommaires. Dans ce cas, les principes faillibles ne remplaceraient qu'imparfaitement la narration — ou la «mise en intrigue» — essentielle à la justification et à la véritable compréhension de notre univers moral.

Cette suggestion semble d'autant plus intéressante qu'elle consacre le rejet du modèle déductiviste de la connaissance morale et pourrait permettre de prendre

³⁰ Cf. DePaul, 1988 et Nussbaum, 1990. Notons que Dancy quant à lui semble sceptique en ce qui concerne l'apport des cas fictifs au raisonnement moral concret. Cf. Dancy, 1985.

en considération de manière plus exhaustive les éléments constitutifs d'une situation particulière. Toutefois, Dancy n'est pas précis sur ce qu'il considère être une bonne narration. Il se contente de souligner qu'elle doit être convaincante et que sa cohérence n'est pas suffisante pour justifier une action, toute narration appelant par définition la cohérence.³¹ Il est alors difficile de voir comment cette thèse pourrait contraindre le généralisme à abandonner les principes faillibles. De plus, il est possible de soutenir que derrière chaque narration se cache un argument déductif, ou encore, que la comparaison entre des narrations doit permettre la formulation de principes sommaires. D'ailleurs, le choix des éléments jugés pertinents pour la narration semble présupposé de tels principes. À tout le moins, nous pouvons exiger semble-t-il que l'on tire une morale de chaque récit, c'est-à-dire une conclusion générale qui ramène une narration à son principe essentiel pouvant servir de point de comparaison dans des situations futures.

Finalement, il semble possible pour un généraliste d'accepter la thèse selon laquelle la narration possède un pouvoir de justification sur le plan moral, tout en rejetant qu'il soit impossible d'en tirer des généralisations susceptibles d'orienter nos actions. Notons également qu'un généraliste n'a aucun problème à reconnaître l'apport de la littérature et de l'art en général dans le développement de nos capacités morales. Nous pourrions même affirmer que l'exposition à certaines œuvres constitue un apport important à l'expérience nécessaire pour la formation

³¹ Cf. Dancy, 1993, p.113.

et la compréhension de certains principes. Plusieurs expériences ne pouvant pas être «vécues» autrement.

3.5 Exceptions et raisonnement moral

Une dernière objection des particularistes pourrait être que les principes, même faillibles, reconduisent les généralistes vers une conception déductiviste du raisonnement moral. Autrement dit, les particularistes pourraient soutenir que la seule utilité que peut avoir un principe dans le raisonnement est de figurer dans les prémisses d'une déduction. Les principes faillibles seraient simplement la reconnaissance qu'aucun principe n'est apte à remplir ce rôle, car une quantité infinie d'exceptions ne peuvent être prises en considération explicitement. Ainsi, des principes faillibles pourraient certes être formulés mais ne rempliraient aucune fonction en ce qui concerne le raisonnement moral. Celui-ci ne pourrait être qu'une approche cas par cas des éléments significatifs de chaque situation particulière.

Par contre, il semble qu'en adoptant cette position les particularistes se méprendraient sur la nature des principes faillibles et la fonction qu'ils sont destinés à remplir. Si les principes ne sont que des balises, ils n'ont pas forcément besoin de jouer le rôle de prémisses dans des déductions. En fait, il est possible que l'adoption de ces principes nous oblige à modifier la manière dont nous concevons le raisonnement moral. Comme nous l'avons vu, les théories

connexionnistes nous incitent d'ailleurs à revoir le modèle déductiviste. Une possibilité intéressante serait de concevoir le raisonnement moral comme l'utilisation d'une méthode d'exclusion, selon laquelle nous chercherions à la fois la formulation sommaire de principes et la prise en défaut de ces mêmes principes, par une attention particulière à la présence possible de défaiseurs. Face à un nouveau cas, nous apporterions une part de notre expérience par des principes correspondant aux cas typiques que nous connaissons bien et auxquels nous savons répondre sans hésitation. Mais ce que nous chercherions serait la présence de différences significatives qui pourraient nous amener à un jugement opposé à notre principe. Ainsi l'adoption d'une conception faillibiliste des principes moraux impliquerait une stratégie négative en ce qui concerne le raisonnement moral et la théorisation en éthique. Cette stratégie illustre la relation dynamique qui semble exister entre la formulation des principes et les situations particulières. Ces principes ayant pour fonction de nous aider à prendre des décisions fiables et éclairées, il semble raisonnable de tenter, autant que faire se peut, de les adapter le plus possible aux circonstances particulières auxquelles nous devons faire face.

Évidemment, certains cas peuvent être particulièrement difficiles ou entièrement nouveaux, sans commune mesure avec ceux que nous connaissons bien. Toutefois, même dans ce cas, il est raisonnable de croire qu'une part de généralisation soit à l'œuvre. Nous chercherions à raffiner notre perception et notre jugement en tentant de formuler des principes servant d'hypothèses pour mieux saisir «la mystérieuse complexité de nos vies», pour reprendre les mots de

George Eliot. Il est possible que nous procéderions alors, face à ce mystère, un peu comme Guillaume de Baskerville, le détective franciscain d'Umberto Eco :

«— Adso, dit Guillaume, résoudre un mystère n'est pas la même chose qu'une déduction à partir de principes premiers. Et ça n'équivaut pas non plus à recueillir une bonne quantité de données particulières pour en inférer ensuite une loi générale. Cela signifie plutôt se trouver en face d'une, ou deux, ou trois données particulières qui apparemment n'ont rien en commun, et chercher à imaginer si elles peuvent être autant de cas d'une loi générale que tu ne connais pas encore, et qui n'a peut-être jamais été énoncée.»

[...]

«Mais alors, osais-je commenter, vous êtes encore loin de la solution...

— J'en suis très près, dit Guillaume, mais je ne sais pas de laquelle.

— Donc vous n'avez pas une seule réponse à vos questions?

— Adso, si tel était le cas, j'enseignerais la théologie à Paris.

— À Paris, ils l'ont toujours la vraie réponse?

— Jamais, dit Guillaume, mais ils sont très sûrs de leurs erreurs.

— Et vous, dit-je avec une infantile impertinence, vous ne commettez jamais d'erreurs?

— Souvent, répondit-il. Mais au lieu d'en concevoir une seule j'en imagine beaucoup, ainsi je ne deviens l'esclave d'aucune.»

(Eco, 1980, p. 311 et 313.)

Conclusion

Ce chapitre avait pour but de souligner comment une conception faible du généralisme, en s'accordant aux conséquences d'une conception connexionniste de la connaissance morale, pouvait formuler des principes faillibles susceptibles de servir de guides dans nos jugements moraux. De tels principes sont d'ailleurs difficiles à refuser même pour les particularistes radicaux; leur principale objection au généralisme étant justement que tout principe est sujet à être pris en défaut dans certaines circonstances. Si les généralistes acceptent de

formuler leurs principes en tenant compte de leur faillibilité, les particularistes se trouveront contraints de développer une nouvelle stratégie. Soit en réussissant à démontrer que de tels principes ne permettent pas de guider nos actions, soit en formulant leur thèse de manière à accepter les principes faillibles tout en maintenant l'essentiel de leur doctrine. Dans les deux cas, nous devons reconnaître que le résultat semble ne pas pouvoir être une position très confortable.

Somme toute, le particularisme moral laisse un sentiment étrange du fait qu'il semble suggérer qu'il est préférable de guider nos actions sur le principe, qu'en principe, il n'y a pas de principes moraux aptes à guider nos actions... Une dose modérée de généralisme pourrait permettre d'apaiser ce malaise, tout en répondant aux principales angoisses que suscite l'image inflexible des «hommes de principes».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Je soupçonne cependant qu'il n'était pas très capable de penser. Penser c'est oublier les différences, c'est généraliser, abstraire. Dans le monde surchargé de Funes il n'y avait que des détails, presque immédiats.

— Jorge Luis Borges (1942)

Le récit «Funes ou la mémoire» de Borges, raconte l'histoire étrange d'un homme qui suite à un accident de cheval développe une capacité perceptive et une mémoire absolument infaillible : «[...] Non seulement Funes se rappelait chaque feuille de chaque arbre de chaque bois, mais chacune des fois qu'il l'avait vue ou imaginée».¹ Par contre, il était incapable de former des idées générales. Irénée Funes était ainsi prisonnier des faits particuliers parce qu'il avait une conscience extrême des différences entre chaque cas, ce qui l'empêchait d'apercevoir des similarités d'ordre plus général. Sa capacité de conceptualisation et de généralisation était donc grandement affectée par la précision de sa perception et son immense capacité d'emmagasiner des informations. Par conséquent :

«Non seulement il lui était difficile de comprendre que le symbole générique *chien* embrassât tant d'individus dissemblables et de formes diverses; cela le gênait que le chien de trois heures quatorze (vu de profil) eût le même nom que le chien de trois heures un quart (vu de face).» (Borges, 1942, p. 117.)

¹ Borges, 1942, p.116.

Notons que dans la fiction de Borges, Funes ne perçoit pas son état comme une incapacité, mais plutôt comme une bénédiction qui l'aurait réveillé d'une sorte de sommeil perceptuel. Il est en effet en contact direct avec l'ensemble des phénomènes qui l'entourent. Nous pourrions dire qu'il est hypersensible à la réalité.

En philosophie morale, les particularistes sont ceux qui, comme Funes, ont développé une conscience aigüe de la complexité de notre réalité quotidienne et ont pris le parti d'y confronter les vagues généralisations que constituent nos principes moraux. Par conséquent, le particularisme moral peut être défini comme la thèse selon laquelle ces principes moraux ne sont pas justifiés et n'ont pas la capacité de guider nos actions adéquatement. Plusieurs considérations sont susceptibles de motiver une telle prise de position. En ce qui concerne John McDowell et Jonathan Dancy, nous avons vu qu'il s'agit principalement d'une reconnaissance de l'apparente incodifiabilité de nos pratiques évaluatives. Dans le cas de Dancy, celle-ci est supportée par une théorie affirmant la nature holistique de nos raisons d'agir. Selon cette dernière, chacune des raisons que nous avons d'agir dans une situation particulière serait dépendante du contexte dans laquelle elle se trouve quant à sa contribution à notre jugement global. Ainsi, le fait qu'une situation possède certaines propriétés qui rendent mauvaise une action particulière, ne signifie pas que toute action semblable, dans une situation où ces mêmes propriétés sont présentes, devra également être jugée mauvaise. C'est pourquoi,

selon Dancy, une évaluation au cas par cas serait une stratégie plus fiable que de se laisser guider dans nos jugements par des principes moraux préétablis.

La majorité des objections formulées contre le particularisme consiste à souligner le rôle essentiel des principes en ce qui concerne le raisonnement moral et plus précisément notre capacité de conceptualisation. Pourtant, comme nous avons pu l'observer, l'adoption d'un modèle de la connaissance morale d'inspiration connexionniste permettrait sans doute aux particularistes de répondre de manière satisfaisante à ces objections tout en proposant une vision réaliste de la nature de nos concepts moraux et de leurs fonctions. Il serait d'ailleurs intéressant que les débats entourant le particularisme moral s'enrichissent des développements récents en sciences cognitives, particulièrement en ce qui concerne la psychologie morale et les théories du raisonnement. Non seulement les particularistes y trouveraient leur avantage, mais c'est l'ensemble des débats qui pourraient s'en trouver renouvelés de manière substantielle. Rappelons que les généralistes pourraient ainsi être amenés à développer des stratégies susceptibles de répondre adéquatement aux principales doléances des particularistes, même des plus radicaux.

En ce sens, la position qui apparaît la plus avantageuse en réponse au particularisme moral semble être une forme modérée de généralisme proposant une conception faillibiliste des principes moraux. Il s'agit de l'hypothèse qui a été développée dans ce mémoire car elle semble permettre au généralisme d'intégrer les principaux avantages d'une attention aux faits particuliers sans abandonner la

fiabilité qu'offre la référence aux principes généraux. Si l'objectif du particularisme moral est de nous proposer une stratégie adéquate pouvant guider nos jugements moraux, ses partisans ne peuvent que difficilement nous refuser toute forme de généralisation. Devant cette position, les particularistes font face à un dilemme; soit ils acceptent un minimum de généralisations au risque de perdre l'originalité de leur position, soit ils maintiennent que des principes faillibles ne sont pas utiles afin de guider nos actions et qu'il est préférable de juger au cas par cas. Alors, il est permis de se demander si en réalité une simple attention aux faits particuliers — même si elle est aussi précise que dans le cas de Funes — nous permettrait de prendre des décisions et d'agir efficacement.

Quoi qu'il en soit, le particularisme moral est sans aucun doute une noble cause qui mérite d'être défendue. L'objectif de ce mémoire était d'explorer les débats autour de cette doctrine et d'en souligner l'importance pour notre compréhension de ce qui oriente nos prises de décisions morales. Somme toute, les particularistes ont réussi à mettre sérieusement en doute les conceptions naïves du rôle des principes généraux dans le raisonnement moral, ce qui ne peut qu'avoir un impact positif sur la manière dont nous formulerons à l'avenir nos théories morales.

BIBLIOGRAPHIE

- Anscombe, G. E. M., 1958, «Moderne Moral Philosophy», *Philosophy*, vol. 33, repr. in R. Crisp et M. Slote (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 26-44.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.
- Audi, R., 1996, «Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics», in W. Sinnott-Armstrong et M. Timmons (eds.), *Moral knowledge?*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bakhurst, D., 2000, «Ethical Particularism in Context», in Hooker and Little (2000), 157-177.
- Borges, J. L., 1942, «Funes ou la mémoire», trad. P. Verdevoeye, in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957 et 1965, pp. 109-118.
- Broad, C. D., 1930, *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Brink, D. O., 1994, «Moral Conflict and its Structure», *The Philosophical Review*, 103, 215-247.
- Canto-Sperber, M. (dir.), 2001, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3^e éd., Paris, Presses Universitaires de France.
- Canto-Sperber, M. et Ogien, R., 2004, *La philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Churchland, P. M., 1996, «Neural representation of the social world», in L. May, M. Friedman, A. Clark (eds.), *Mind and Morals. Essays on Cognitive Science and Ethics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 91-108.
- Churchland, P. M., 2000, «Rules, Know-How, and the Future of Moral Cognition» in R. Campbell and B. Hunter, (eds), *Moral Epistemology Naturalized*, *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary volume XXVI.
- Clark, A., 1989, *Microcognition*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Clark, A., 1996, «Connectionism, Moral Cognition, and Collaborative Problem Solving», in L. May, M. Friedman, A. Clark (eds.), *Mind and Morals. Essays on Cognitive Science and Ethics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 109-125.

- Conan Doyle, A., 1887, *A Study in Scarlet*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Crisp, R., 2000, «Particularizing Particularism», in Hooker and Little (2000), 23-47.
- Cruz, J. et J. Pollock, 1999, *Contemporary Theories of Knowledge*, 2nd ed., Lanham, Rowman & Littlefield.
- Cullity, G., 2002, «Particularism and Presumptive Reasons», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 76, 169-90.
- Dancy, J., 1981, «On Moral Properties», *Mind* 90, 367-85.
- Dancy, J., 1983, «Ethical Particularism and Morally Relevant Properties», *Mind* 92, 530-47.
- Dancy, J., 1985, «The Role of Imaginary Cases in Ethics», *Pacific Philosophical Quarterly* 66, 141-53.
- Dancy, J., 1993, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell.
- Dancy, J., 1999, «Defending Particularism», *Métaphilosophy* 30, 25-32.
- Dancy, J., 2000, «The Particularist's Progress», in Hooker and Little (2000), 130-56.
- Dancy, J., 2001, «Moral Particularism» Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>).
- Dancy, J., 2004, *Ethics Without Principles*, Oxford University Press.
- Dennett, D., 1995, *Darwin est-il dangereux. L'évolution et les sens de la vie*, trad. P. Engel, Paris, Odile Jacob, 1995 (*Darwin Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of life*, New York, Simon & Schuster).
- DePaul, M. R., 1988, «Argument and Perception: The Role of Literature in Moral Inquiry», *The Journal of Philosophy*, 85, 552-565.
- Devereux, D., 1986, «Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge», *Review of Metaphysics*, 29, 483-504.
- Eco, U., 1980, *Le nom de la rose*, trad. J.-N. Schifano, Paris, Grasset, 1982 (*Il nome della rosa*, Milan, Fabbri-Bompiani).
- Eliot, G., 1860, *The Mill on the Floss*, London, Penguin Book, 2003.
- Engel, P., 2002, «La rationalité est-elle incodifiable?», *Philosophia Scientiae* vol. 6, n°2, 91-107.

- Foot, P., 1978, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkley, University of California Press.
- Flanagan, O., 1991, *Psychologie morale et éthique*, trad. S. Marnat, Paris, Presse Universitaire de France, 1996 (*Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press)
- Garfield, J., 2000, «Particularity and Principle: The Structure of Moral Knowledge» in Hooker and Little (2000), pp. 178-204.
- Gay, R., 1985, «Ethical Pluralism : A reply Dancy's "Ethical Particularism and Morally Relevant Properties"», *Mind* 94, 250-262.
- Goldman, A. H., 1988, *Moral Knowledge*, Londres et New York, Routledge & Kegan Paul.
- Goldman, A. I., 1993, «Ethics and Cognitive Science», *Ethics*, 103, 337-360.
- Hare, R. M., 1963, *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- Harman, G., à paraître, «Moral Particularism and Transduction.» To appear in the 2005 issue of *Philosophical Issues*, a supplement to *Nous* (revised July 6, 2004).
- Holton, R., 2002, «Principles and Particularisms», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 76, 191-209.
- Hooker, B. W., 2000, «Moral Particularism — Wrong and Bad», in Hooker and Little (2000), 1-23.
- Hooker, B. W. and Little, M. (eds.), 2000, *Moral Particularism*, Oxford, Oxford University Press.
- Hume, D., 1739-1740, *A Treatise of Human nature*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985.
- Hurley, S., 1989, *Natural Reasons*, Oxford, Oxford University Press.
- Irwin, T. H., 2000, «Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory», in Hooker and Little (2000), 100-129.
- Jackson, F., Pettit, P., and Smith, M., 2000, «Ethical Particularism and Patterns», in Hooker and Little (2000), 79-99.
- Johnson, M., 1993, *Moral Imagination. Implication of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University of Chicago Press.

- Johnson, M., 1996, «How Moral Psychology Changes Moral Theory», in L. May, M. Friedman, A. Clark (eds.), *Mind and Morals. Essays on Cognitive Science and Ethics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 45-67.
- Kihlbom, U., 2002, *Ethical Particularism. An Essay on Moral Reasons*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- Kripke, S., 1982, *Règles et langage privée : introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1996 (*Wittgenstein. On Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell).
- Lacks, B., 1996, *Langage et cognition, l'approche connexionniste*, Paris, Hermès.
- Little, M., 2000, «Moral Generalities Revisited», in Hooker et Little (2000), 276-304.
- McDowell, J., 1978, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 52, 13-29; repr. in. McDowell (1998), 77-94.
- McDowell, J., 1979, «Virtue and Reason», *The Monist*, 62, 331-50; repr. in. McDowell (1998), 50-73.
- McDowell, J., 1981, «Non-cognitivism and Rule-following», in S. Holtzman and C. Leich (eds), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London, Routledge and Kegan Paul, 141-62; repr. in McDowell (1998), 198-218.
- McDowell, J., 1984, «Wittgenstein on Following a Rule», *Synthese*, 58, 325-363; repr. in. McDowell (1998), 222-62.
- McDowell, J., 1985, «Values and Secondary Qualities», in T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*, London, Routledge and Kegan Paul, 110-129; repr. in. McDowell (1998), 131-150.
- McDowell, J., 1998, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press.
- McNaughton, D. A., 1988, *Moral Vision*, Oxford, Blackwell.
- McNaughton, D. A. et Rawling, P., 2000, «Unprincipled Ethics», in. Hooker et Little (2000), 256-75.
- Moore, G. E., 1903, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nagel, T., 1979, «The Fragmentation of Value», in *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 128-141, repr. in. C. W. Gowens (ed.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Oxford University Press, 1987, 174-187.
- Nagel, T., 1986, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press.

- Nothomb, A., 1995, *Les Catilinaires*, Paris, Albin Michel.
- Nussbaum, M., 1983, «Flawed Crystals : James's *Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy», *New Literary History*, 15, 25-50, repr. in. Nussbaum (1990), 125-147.
- Nussbaum, M., 1985, «The Discernment of Perception : An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, I, 151-201, repr. in. Nussbaum (1990), 55-105.
- Nussbaum, M., 1987, «'Finely Aware and Richly Responsible' : Literature and Moral Imagination», in. A. Cascardi (ed.), *Literature and the Question of Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 169-191, repr. in. Nussbaum (1990), 149-167.
- Nussbaum, M., 1989, «Perceptive Equilibrium : Literary Theory and Ethical Theory», in. R. Cohen (ed.), *The Future of Literary Theory*, London, Routledge, Chapman, and Hall, 58-85, repr. in. Nussbaum (1990), 169-194.
- Nussbaum, M., 1990, *Love's Knowledge*, New York, Oxford University Press.
- Nussbaum, M., 1992, «Les émotions comme jugements de valeurs», trad. F. Deschamps-Herzberg et P. Paperman, in P. Paperman et R. Ogien (dir.), *La couleur des pensées, Raison Pratiques*, 6, 1995, 19-32 («Emotion as Judgments of Value», *The Yale Journal of Criticism*, vol. 5, n°2, 201-12).
- Nussbaum, M., 2000, «Why Practice Needs Ethical Theory : Particularism, Principle, and Bad Behaviour», in Hooker et Little (2000), 227-55.
- Ogien, R., 1996, «Normes et valeurs», in M. Canto-Sperper (2001), 1110-21.
- Ogien, R., 2001, «Théories et anti-théories», in M. Canto-Sperper (2001), 1205-12.
- Pierce, C. S., 1878, «How to make our ideas clear», *Popular Science Monthly*, 12, pp. 286-302.
- Platon, *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, (2^e éd.) 1993.
- Pollock, J., 1986, «A Theory of Moral Reasoning», *Ethics*, 96, 506-523.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, rev. ed., 1999.
- Raz, J., 2000, «The Truth in Particularism», in Hooker et Little (2000), 48-78.
- Reader, S., 1997, «Principle Ethics, Particularism, and Another Possibility», *Philosophy*, 72, 269-92.

- Ricœur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Rosch, E., 1973, «Natural categories», *Cognitive Psychology*, 4, 328-350.
- Rosch, E. et C. B. Mervis, 1975, «Family resemblances: studies in the internal structure of categories», *Cognitive Psychology*, 7, 573-606.
- Ross, W. D., 1930, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Ross, W. D., 1939, *Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press.
- Sartre, J.-P., 1946, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.
- Searle, J., 1980, «Prima-Facie Obligations», in Z. Van Straates (éd.), *Philosophical Subjects : Essays presented to P. F. Strawson*, Oxford, Clarendon Press.
- Shafer-Landau, R., 1997, «Moral Rules», *Ethics* 107, 584-611.
- Sidgwick, H., 1874, *The Methods of Ethics*, London, MacMillan, 7th ed., 1962.
- Sinnott-Armstrong, W., 1999, «Some Varieties of Particularism», *Metaphilosophy* 30, 1-12.
- Sinnott-Armstrong W. et M. Timmons (eds.), 1996, *Moral knowledge?*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stroud, S., 2003, «Principles in Moral and Practical Reasoning», CPA Annual Congress, Halifax. .
- Tännsjö, T., 1995, «In Defence of Theory in Ethics», *Canadian Journal of Philosophy*, 25, 571-93.
- Tappolet, C., 1996, «Les dilemmes moraux et les devoirs *prima facie*», in M. Canto-Sperber (2001), 443-48.
- Tappolet, C., 2000, *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Thomson, J. J., 1996, «Moral Objectivity», in G. H. Harman et J. J. Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass., Blackwell.
- Timmons, M., 1996, «Outline of a Contextualist Moral Epistemology». In Sinnott-Armstrong et Timmons (1996), 293-325.
- Tolhurst, W., 1990, «On the Epistemic Value of Moral Experience», *The Southern Journal of Philosophy*, 29, 67-87.

- Väyrynen, P., à paraître, «Usable Moral Principles», in M. Lance, M. Potrc, et V. Strahovnik, *Challenging Moral Particularism*, New-York, Routledge, 2006.
- Walker, M. U., 1987, «Moral Particularity», *Métaphilosophy*, 18, 171-185.
- Wiggins, D., 1976, «Deliberation and Practical Reason», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 29-51; repr. in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkley, University of California Press, 1980, 221-240.
- Wiggins, D., 1980, «Weakness of Will Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkley, University of California Press, 241-265.
- Wiggins, D., 1987, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell.
- Williams, B., 1985, *Ethics and the limits of philosophy*, London, Fontana.
- Williams, B., 1988, «What does Intuitionism Imply?», in J. Dancy, J. Moravcsik, C. C. W. Taylor (eds.), *Human Agency: Essays for J. O. Urmson*, Palo Alto, Standford University Press.
- Wittgenstein, L., 1953, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, New York, Macmillan, 3rd ed., 1968.
- Wittgenstein, L., 1958, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965. (*The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell).
- Wittgenstein, L., 1969, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976. (*On Certainty*, Oxford, Blackwell).