

Fonder objectivement la morale : une vaine tâche ?

François Doyon, *Université de Montréal*

Il n'y a qu'un seul problème moral vraiment sérieux et c'est le meurtre. Tuer cet homme devant moi, ou consentir à ce qu'il soit tué, c'est ce que, ultimement, doivent accepter les tenants du relativisme. Au-delà de cette paraphrase de Camus, il nous faut tout de même admettre que ceux qui se prétendent relativistes ont parfois du mal à accepter les ultimes conséquences de leur position. En effet, Louis P. Pojman¹, qui prétend avoir toujours eu tendance à être relativiste, a constaté que de plus en plus de ses étudiants sont relativistes. Fait intéressant, plusieurs de ces supposés relativistes s'opposent en même temps à l'avortement, à la peine de mort et soutiennent que le suicide est immoral. Pojman remarque la même tension entre l'adoption du relativisme et le maintien de positions morales absolutistes parmi ses collègues enseignants. Pojman confesse avoir lui-même de la difficulté à être absolument relativiste. Le relativisme moral peut sembler plausible, mais peu de personnes semblent disposées à en accepter toutes les implications. La plupart des auteurs qui ont au moins la lucidité de reconnaître l'absurdité du relativisme tentent par la suite de trouver un fondement objectif (basé sur des « faits empiriques »), à défaut d'être absolu (dédit d'un principe premier transcendantal), à la morale.

À partir d'une critique du naturalisme éthique de Pojman, je tenterai de montrer qu'il est possible d'éviter le relativisme éthique sans qu'il soit nécessaire de fonder la morale ou de disposer d'un critère moral absolu, l'exigence de fondation absolue en morale n'étant que l'importation illégitime d'un modèle épistémique objectiviste s'appliquant aux sciences de la nature et que tente d'imiter la philosophie pour se donner une apparence de rigueur. J'aimerais montrer qu'il n'est pas nécessaire de prouver que les principes moraux sont objectifs et même qu'il n'est pas vraiment possible de le prouver en montrant que, contrairement à ce que soutient Pojman,

ce n'est pas la nature humaine qui implique la moralité, mais plutôt la moralité elle-même qui fonde notre humanité.

Je commencerai par exposer la conception et la critique du relativisme que Pojman développe dans son article intitulé « A Critique of Ethical Relativism² » afin de dégager ses présupposés concernant les buts de l'éthique et le rapport qu'il pose entre la morale et la nature humaine. Je montrerai ensuite pourquoi je considère que Pojman a une conception étroite de l'éthique qui en restreint la nature et qui inverse son rapport avec la nature humaine.

Le relativisme selon Pojman

Voyons d'abord l'argument relativiste³ que Pojman dégage de la définition du relativisme qu'il emprunte à John Ladd dans *Ethical Relativism* :

- 1) La moralité d'une action variant d'une société à une autre, il n'existe pas de critère moral universel.
- 2) La moralité des actes d'un individu dépend de la société à laquelle il appartient.
- 3) Par conséquent, il n'y a pas de critère moral objectif ou absolu valable pour tous, en tout temps et en tous lieux.

La première thèse est celle de la diversité morale (*diversity thesis*). Ce n'est qu'un énoncé décrivant le fait que la moralité varie d'une société à l'autre et qu'il ne semble pas y avoir de principe moral commun à toutes les sociétés. La seconde thèse est celle de la dépendance de la moralité à la culture (*dependency thesis*). Elle affirme que la moralité dépend de la société. La moralité serait un produit de la culture et de l'histoire. Selon les relativistes, il existe des différences fondamentales entre les cultures. Ils justifient cette opinion en faisant appel à la thèse de l'indétermination de la traduction, thèse selon laquelle il existe une relativité conceptuelle entre les langues qui empêche de traduire dans notre langue la conception du monde d'une culture ayant une langue qui diffère de la nôtre. À cela s'ajoute la thèse selon laquelle la morale dépend d'une convention sociale. Le relativiste, à partir de ces prémisses, conclut que puisque la moralité varie d'une culture à l'autre et qu'elle est déterminée par

la culture, il ne peut donc y avoir de principe moral valable universellement. À partir de cette définition générale du relativisme, Pojman en distingue deux formes particulières, le subjectivisme et le conventionalisme.

Pour les subjectivistes, la moralité ne dépend pas de la société, mais plutôt des individus. Le jugement moral est en quelque sorte un jugement de goût. Chacun a droit à son opinion morale et chaque position est équivalente. Cette forme de relativisme rend le concept de moralité inutile, car elle empêche le jugement critique. Avec le subjectivisme, les notions de bien et de mal perdent leur sens évaluatif, n'étant plus que des préférences personnelles : « If it is correct, then morality reduces to aesthetic tastes about which there can be neither argument nor interpersonal judgment⁴. »

Le subjectivisme conduit donc à des conséquences absurdes, car il réduit le jugement moral à un jugement de goût qu'on ne peut critiquer. Cette conception de la moralité entre en contradiction avec celle selon laquelle la moralité a pour fonction de régler nos relations interpersonnelles. Le subjectivisme moral étant solipsiste, il ne permet pas à la moralité d'exercer sa fonction sociale.

Selon le conventionalisme, il n'y a pas de principe objectif. Les principes moraux valides sont ceux justifiés par leur acceptation sociale. Reconnaisant l'origine sociale de la moralité, le conventionalisme ne conduit pas aux conséquences absurdes du subjectivisme.

Le conventionalisme implique une attitude de tolérance envers les autres cultures. En effet, si la moralité dépend de la culture et qu'il n'existe pas de critère objectif nous permettant de critiquer la moralité d'une autre culture, alors nous devons être tolérants envers la moralité des autres cultures. Mais si la moralité dépend de chaque culture, pourquoi nous faudrait-il être tolérants ? Devoir être tolérant envers les autres cultures implique que le principe moral de tolérance échappe au relativisme : « If morality simply is relative to each culture, then if the culture does not have a principle of tolerance, its members have no obligation to be tolerant⁵. » Le conventionalisme semble donc se contredire lui-même. De plus, il empêche la critique des autres cultures : les actes d'Hitler supportés par son peuple sont

tout aussi moraux que ceux de Mère Thérèse. Le conventionalisme condamne également toute critique interne de la société car ce serait aller à l'encontre de ce qui est collectivement accepté : autrement dit, la foule a toujours raison. Et l'individu qui s'oppose à l'opinion de la foule a toujours tort. Cela implique que les lois sont toujours légitimes et que la désobéissance civile est toujours immorale.

Le conventionalisme a également de la difficulté à définir la notion de culture, surtout dans une société pluraliste qui comporte plusieurs sous-cultures qui valorisent des principes moraux incompatibles. Le conventionalisme pourrait répondre que l'individu doit alors choisir la sous-culture à laquelle il appartient. Mais il devient alors possible de justifier n'importe quel principe simplement en formant une micro sous-culture qui l'approuve. Le conventionalisme semble donc n'être qu'une forme de subjectivisme.

Le relativiste conventionaliste a également besoin de montrer que tous les principes moraux ne sont que des choix culturels. Le seul argument plausible pour justifier cette position, selon Pojman, serait la thèse quinienne de l'indétermination de la traduction. Les cultures et les langues seraient si fondamentalement étrangères les unes aux autres qu'il serait impossible d'en transférer les concepts et les principes de l'une à l'autre. Cette thèse est contredite par l'expérience, car ce n'est pas parce que certains éléments d'une langue sont parfois intraduisibles que toute traduction est impossible. On peut donc supposer qu'il existe une nature humaine, ce qui permet le transfert de principes moraux entre les cultures. De toute façon, la thèse de l'indétermination de la traduction ne conduit pas chez Quine au relativisme ; c'est même plutôt le contraire⁶. En effet, même s'il est possible que plusieurs hypothèses de traduction incompatible soient correctes, que chaque discours puisse avoir sa propre vérité, Quine n'affirme nulle part que l'on peut savoir s'il existe réellement des mondes vécus différents à partir de la thèse de l'indétermination de la traduction. Cette thèse nous montre seulement qu'il est impossible de connaître le monde vécu de la culture étrangère, qu'il soit identique ou non au nôtre. Comme l'écrit Bruno Ambroise :

Fonder objectivement la morale : une vaine tâche ?

Quine ne dit pas qu'il est impossible que la langue étrangère véhicule une autre vision du monde ; il montre au contraire que dans l'absolu c'est une éventualité admissible : mais sa démonstration implique conjointement que si cela arrive, nous ne pouvons de toute façon pas le savoir parce nous interprétons *toujours* une langue étrangère en fonction de notre propre langue et qu'ainsi nous ne retrouvons jamais dans la langue étrangère traduite que nos propres catégories linguistiques puisque nous ne pouvons tout simplement pas nous placer dans l'absolu⁷.

Autrement dit, affirmer comme le font les relativistes que les cultures sont fondamentalement différentes entre elles n'a pas de sens. La thèse de l'indétermination de la traduction n'est donc pas un argument plausible pour justifier le relativisme.

Critique de l'objectivisme moral : la révolte et le fantôme de Descartes

Pojman va maintenant tenter de montrer qu'il est raisonnable d'adopter un objectivisme éthique modéré sans avoir à faire appel à une justification religieuse. Il se fonde plutôt sur notre intuition commune et sur un argument naturaliste.

Il tient cependant à distinguer l'objectivisme moral de l'absolutisme moral. En effet, il n'est pas nécessaire pour l'objectivisme de poser certains principes comme absolus, comme c'est le cas par exemple avec l'impératif catégorique kantien. Il tient seulement à montrer que s'il y a au moins un seul principe moral partagé par toutes les cultures, alors le relativisme moral est probablement faux⁸. Il prend pour exemple la supposition qu'Hitler n'est pas d'accord avec le principe selon lequel il est mal de torturer quelqu'un pour le plaisir. La position d'Hitler ne remet pas en cause notre adhésion totale à ce principe mais nous pousse plutôt à considérer Hitler comme un être moralement déficient ou irrationnel. Et si nous rencontrons les membres d'une tribu qui s'amuse à torturer les gens pour le plaisir, nous les jugerons barbares et primitifs plutôt que d'admettre qu'ils ont peut-être raison. Il nous semble évident que des principes comme celui nous interdisant de faire souffrir inutile-

ment autrui sont essentiels au maintien de l'harmonie sociale, qui est, selon Pojman, le but de l'éthique. « Principles like the Golden Rule (suitably qualified), not killing innocent people, treating equals equally, truth-telling, promise-keeping, and the like are central to the fluid progression of social interaction and to the resolution of conflicts, which is what ethics is about [...]⁹. » Ces principes, évidents par eux-mêmes, sont donc objectifs, même si leur application peut varier selon le contexte.

Pojman peut donc construire l'argument objectiviste suivant¹⁰ :

- 1) Il existe une nature humaine qui implique des besoins et des intérêts universels.
- 2) Les principes moraux sont rationnellement déterminés par les besoins et les intérêts des êtres rationnels.
- 3) Certains principes satisfont mieux que d'autres les intérêts et les besoins humains.
- 4) Ces principes peuvent être considérés comme étant des principes moraux objectivement valides.
- 5) Par conséquent, puisqu'il existe une nature humaine, il existe un ensemble de principes moraux s'appliquant à l'humanité tout entière.

Afin de fonder son objectivisme, Pojman présuppose que la morale a pour fonction de satisfaire les intérêts des êtres humains et d'assurer le bon fonctionnement de la société. Il doit aussi présupposer qu'il existe une nature humaine universelle afin que les intérêts que doit satisfaire la morale soient universellement partagés. Comme nous pouvons le constater, il y a beaucoup de présupposés dans la thèse de Pojman. Premièrement, il semble confondre l'objectivité avec l'universalité. Selon moi, qu'un intérêt puisse être universel n'implique pas qu'il se montre de façon objective. Le concept d'objectivité implique plus que l'universalité, il implique toute la manière qu'a un phénomène de se montrer, ce qui est loin de se réduire à son caractère universel. Autrement dit, l'universalité d'un intérêt n'implique pas nécessairement sa manifestation sur le plan empirique : l'universel ou le plus fondamental n'est pas nécessairement objectivable. Deuxièmement, Pojman postule l'existence d'une nature humaine commune mais sans nous montrer pourquoi

une telle nature devrait exister. Ce n'est donc, selon moi, qu'un postulat métaphysique. Troisièmement, Pojman déclare sans aucune justification que le but de la morale est d'assurer le bon fonctionnement de la société par la satisfaction des intérêts fondamentaux des êtres humains. Pourtant, rien ne nous empêche de penser que la morale pourrait avoir une fonction plus élevée et plus essentielle que celle d'assurer le bon fonctionnement d'une société. Mais ce que je considère comme étant le présupposé le plus important de Pojman, c'est celui selon lequel on ne peut éviter le relativisme qu'en prouvant qu'il existe des principes moraux objectifs. Admettre que l'on doit fonder la morale pour éviter le relativisme n'est, selon moi, qu'un autre préjugé de l'éthique philosophique contemporaine.

Il aurait pourtant été possible d'éviter le relativisme sans postuler au départ l'existence d'une nature humaine. Albert Camus, dans *L'homme révolté*, montre au contraire que c'est l'existence de valeurs universelles qui donne à penser qu'il existe une nature humaine. L'évidence de l'existence de valeurs morales universelles précède celle de l'existence d'une nature humaine. Jean Grondin, dans son essai *Du sens de la vie*, poursuit le raisonnement de Camus en montrant que la morale ne peut pas se fonder sur la nature humaine parce que c'est la nature humaine qui se fonde sur la morale. On ne peut fonder ce qui nous fonde. Je vais tenter de montrer plus en détails comment les réflexions de Camus et de Grondin sur la morale peuvent mettre en lumière les faiblesses des thèses de Pojman.

Voyons d'abord comment la révolte, suivant l'expression de Paul Ricœur, peut être une « valeur fondatrice d'humanité¹¹ ». Au début de son essai, Camus tente de donner une définition de l'homme révolté et d'assigner un contenu à la notion de révolte. Au risque d'être tautologique, Camus pose d'emblée qu'un révolté, c'est un homme qui dit non. Cette négation est en même temps une affirmation, car le non du révolté signifie, selon Camus, l'existence d'une limite à ne pas dépasser, de quelque chose à respecter. La révolte implique un jugement de valeur : « En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même¹². »

Camus précise que ce jugement de valeur est « si peu gratuit, qu'il le maintient au milieu des périls¹³ ». Le révolté fait volte-face en opposant ce qui est à ce qui devrait être. Camus résume ainsi son intuition en écrivant : « toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur¹⁴ ».

Est-ce vraiment une valeur ? L'esclave qui se révolte prend soudain conscience qu'il y a une part en lui-même qu'il doit faire respecter : « [...] il la met alors au-dessus du reste et la proclame préférable à tout, même à la vie. Elle devient pour lui le bien suprême¹⁵. » Si l'individu est prêt à se sacrifier pour faire respecter ce droit qu'il défend, c'est qu'il juge que ce droit dépasse sa propre vie et qu'il le place au-dessus de lui-même. C'est donc une valeur dont on a l'intuition qu'elle est commune à tous les hommes. Cette valeur qui déborde l'individu lui donne une raison d'agir au péril de sa vie. Cette affirmation de valeurs universelles donne à penser qu'il existerait une nature humaine : « L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver¹⁶ ? »

Camus fait le raisonnement inverse de celui de Pojman : alors que le second déduit de son postulat de l'existence d'une nature humaine des valeurs universelles, le premier part du fait de la révolte en montrant que la volonté de défendre au péril de sa vie des valeurs qui nous dépassent implique l'existence d'une nature humaine. La position de Camus me semble plus rigoureuse que celle de Pojman, car il évite de postuler au départ l'existence d'une nature humaine pour justifier l'existence de valeurs morales universelles. Il part plutôt de l'existence d'un sentiment bien réel, la révolte, pour montrer que ce sentiment présuppose l'existence de valeurs morales universelles.

Mais ces valeurs sont-elles vraiment universelles ? Selon Camus, le sentiment de révolte n'est pas égoïste, car nous pouvons nous révolter de l'injustice subie par nos adversaires¹⁷. La révolte révèle ce qui est toujours à défendre en tout homme. Mais pourquoi alors le sentiment de révolte n'est-il pas commun à toutes les cul-

tures ? Un primitif de l'Afrique centrale n'a sans doute pas la même notion de révolte qu'un Occidental. La révolte ne semble pas se trouver dans les cultures dominées par le mythe. « Si, dans le monde sacré, on ne trouve pas le problème de la révolte, c'est qu'en vérité on n'y trouve aucune problématique réelle, toutes les réponses étant données en une fois¹⁸. » L'homme imprégné par le mythe ne peut se révolter, car il n'a pas conscience de ses droits, toute inégalité dans les faits étant justifiée et légitimée par le mythe. En effet, selon Camus, « l'esprit de révolte n'est possible que dans les groupes où une égalité théorique recouvre de grandes inégalités de faits¹⁹ ». La révolte n'est possible que si l'individu s'interroge sur sa condition et prend conscience de ses droits. Je pense, donc je me révolte, « je me révolte, donc nous sommes²⁰ ». La révolte est dans l'existence concrète de l'homme l'équivalent du *cogito* cartésien dans l'ordre de la pensée : « Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur²¹. »

L'analyse des mouvements de révolte de l'histoire, de Spartacus aux récentes manifestations contre la mondialisation, devrait donc permettre de dévoiler des valeurs et des principes moraux universels qui seront sans doute les mêmes que ceux que Pojman jugeraient essentiels au bon fonctionnement d'une société et, partant, « objectifs ».

L'analyse de Camus nous permet de voir que Pojman pose le problème de l'objectivité des valeurs à l'envers. En effet, c'est parce qu'il existe des valeurs universelles qu'il existe une nature humaine et non pas parce qu'il existe une nature humaine qu'il existe des valeurs universelles. La morale ne se fonde pas sur la nature humaine, c'est plutôt la morale qui la fonde. C'est aussi la thèse que défend Jean Grondin au chapitre IX de son essai intitulé *Du sens de la vie*.

Grondin remet en question la nécessité de fonder les principes moraux à partir d'un critère absolu. Selon lui, le relativisme ne serait qu'un faux problème engendré par le préjugé moderne selon lequel tout principe moral doit être fondé absolument pour être valide. Je tenterai maintenant de montrer comment Grondin en vient à soutenir une telle affirmation.

Pour Grondin, la morale n'a pas à être nécessairement fondée, car c'est elle qui nous fonde. Selon lui, les principes moraux sont si fondamentaux qu'ils échappent à toute fondation. Vouloir fonder le plus fondamental, c'est « succomber à un cartésianisme de la fondation²² ». Cette expression désigne la tendance de toute la philosophie moderne à ne tenir pour légitime et valide que ce qui peut être fondé sur un premier principe évident par lui-même, comme le *cogito* de Descartes. La relation entre la vérité et l'exigence de fondation remonte bien sûr au moins jusqu'aux Grecs pour qui il importe de rendre raison des opinions. Mais, remarque Grondin, Platon et Aristote n'ont jamais dit « qu'une opinion ou une connaissance ne valait *que si elle avait fait l'objet* d'une fondation expresse²³ ». Platon et Aristote avaient la lucidité de reconnaître que les premiers principes ne peuvent être fondés, car sinon ils ne seraient pas vraiment premiers. C'est ainsi que Grondin définit un principe moral : « un point de départ si évident qu'il ne peut pas ne pas être présupposé comme condition de notre humanité et qu'il serait absurde de vouloir fonder à son tour²⁴ ». En effet, si aucune valeur morale ou aucun principe éthique n'a jamais pu faire l'objet d'une déduction ultime, c'est peut-être justement parce que ces valeurs et ces principes sont si fondamentaux qu'ils échappent à toute tentative de fondation. Supposer que n'est validé que ce qui a fait l'objet d'une fondation explicite est sans doute présomptueux. « Si cela est présomptueux, c'est que l'on présuppose que la validité *dépend* de la saisie ou de l'intelligence d'une certaine chaîne de raison²⁵. »

Pour Grondin, le relativisme moral et la crise des valeurs ne sont que des fantômes. Le relativisme n'existe que si l'on exige une fondation scientifique des valeurs. La reconnaissance de l'évidence de certains principes moraux comme l'interdit de tuer est constitutive de la condition humaine. C'est pourquoi Grondin juge que la fondation de tels principes est inutile. Cette volonté de fonder la morale « ne résulte-t-elle pas d'une obsession hypercartésienne, hyperintellectualiste, qui est le fait d'une exacerbation de l'exigence scientifique de démonstration et de vérification ? Comme si la compassion, comme si la sollicitude, comme si l'amour et l'affection dépendaient de ce type de fondation²⁶ ! »

Nous n'avons pas à fonder ce qui, toujours déjà, nous fonde. Mais qu'entend-on par cette notion de fondement ? Grondin distingue deux acceptions de la notion de fondement. Il y a d'abord ce qu'il appelle le fondement instrumental, celui que l'on peut effectivement maîtriser lorsque l'on explique, par exemple, la raison d'être d'une chose. C'est à ce type de fondation qu'appelle le principe de raison suffisante formulé par Leibniz dans ses *Essais de théodicée*. Il englobe les principes de causalité, de finalité et tout autre principe nécessaire à l'explication d'un phénomène. Une autre acception de la notion de fondement, selon Grondin, est celle du fondement ultime, si fondamental qu'il ne peut lui-même être fondé. Par exemple, le langage est si fondamental que toute science du langage ne peut se déployer qu'à partir du langage lui-même. La mise à distance méthodologique est donc impossible en ce qui concerne l'étude du langage, malgré toute la vaine prétention d'objectivité de la linguistique et de la philosophie du langage. Ce type de fondement impossible à fonder est problématique pour l'intelligence moderne du fondement : « [...] on ne peut l'instrumentaliser, on ne peut en acquérir une saisie à distance, on ne peut se l'approprier puisque, depuis toujours, [...] il circonscrit l'espace de nos consciences et de ce que nous sommes²⁷. »

En somme, la morale, pour Grondin, est si fondamentale qu'elle ne peut être fondée. On ne peut que la recevoir et l'appliquer. La morale ne devient philosophie que par dérivation. « Ce sont d'abord les poètes, les rhapsodes et les rhéteurs du monde grec et romain qui ont chanté l'éthique de l'honneur et de la gloire, et les prophètes des grandes religions qui ont donné voix à l'éthique de l'amour²⁸. »

Pour Grondin, le relativisme n'est donc qu'un faux problème engendré par le cartésianisme débridé de la philosophie contemporaine, logicisée à outrance. Pojman exprime, bien que de façon très rudimentaire, une explication semblable de la popularité du relativisme. Selon lui, l'attrait du relativisme peut être causé par le fait que les positions éthiques sont toujours classées comme si l'absolutisme et le relativisme étaient les seules alternatives possibles. Le relativisme semble donc toujours plus plausible lorsqu'il est comparé à un modèle de savoir qui semble impossible. Il est cependant

possible d'avoir une morale objective sans être pour autant absolutiste.

Il y a aussi confusion entre les énoncés descriptifs et les énoncés normatifs. La constatation empirique de l'existence du relativisme culturel ne permet pas de conclure logiquement au relativisme moral. Enfin, poursuit Pojman, le relativisme est déjà présupposé dans la définition courante de l'éthique. Cette définition se réduit, en effet, à définir l'éthique comme l'ensemble des principes d'action d'un individu ou d'un groupe tout en restant neutre quant à la nature du Bien. Le Bien n'apparaît donc pas comme étant l'épanouissement de l'être humain et l'harmonie sociale comme le sous-entend Pojman tout au long de son texte.

Pojman semble en effet avoir une conception instrumentale de l'éthique. Les principes moraux doivent servir les intérêts et les besoins de l'humanité. Pour certains philosophes, comme Kant, la moralité est totalement distincte des intérêts ou des besoins humains. Au contraire, selon l'éthique kantienne, une action ne peut être morale si elle sert un intérêt. La seule motivation à agir moralement doit être la volonté d'accomplir son devoir par respect de la loi morale.

Conclusion

Le naturalisme éthique de Pojman se veut une solution de rechange permettant d'éviter les écueils du relativisme moral. Mais en voulant trouver un fondement objectif à la morale, Pojman se voit contraint d'accepter plusieurs prémisses insuffisamment justifiées, telles que considérer l'éthique comme le moyen d'assurer le bon fonctionnement de la société, de postuler l'existence d'une nature humaine commune qui détermine des intérêts et des besoins universellement partagés. J'ai voulu pour ma part laisser entrevoir avec l'aide de Camus et de Grondin qu'il est peut-être préférable de combattre le relativisme en montrant seulement que la moralité est toujours déjà présupposée dans toute existence humaine et qu'elle est si fondamentale qu'il est vain et surtout absurde d'espérer en trouver le fondement. On peut cependant se demander si les valeurs affirmées par le sentiment de révolte analysé par Camus sont vraiment

universelles, car nous n'avons pas vraiment montré qu'elles ne peuvent pas être arbitraires ou culturellement déterminées. Cette thèse présuppose en effet que les émotions sont des jugements de valeur et cela reste fort discutable²⁹. Et même si Grondin avait raison d'affirmer que l'on ne peut fonder la morale, comment savoir quels sont ces principes qui fondent notre humanité ?

Peut-être que l'analyse de pratiques universelles permettrait, comme le montre Peter Winch en ce qui concerne le langage, de dégager les présupposés moraux qui les rendent possibles.

1. Professeur de philosophie à l'United States Military Academy à West Point, Louis P. Pojman a publié, entre autres, *Philosophy: The Pursuit of Wisdom*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1993 ; *Environmental Ethics*, revised, 2nd edition, Wadsworth, 1998 et *Global Political Philosophy*, New York, McGraw-Hill, 2002.

2. Louis P. Pojman (éd.), *Ethical Theory*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1989, pp. 24-32.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. *Ibid.*, p. 26.

5. *Ibid.*, p. 27.

6. « Relativisme et engagement ontologique chez Quine. Retour sur les thèses quiniennes de l'indétermination », *Actes du colloque de Barbizon, septembre 1999*, « Science et engagement ontologique ». En ligne : <http://philosophiascientiae.free.fr/vol1/ambroise.PDF>. Site consulté le 6 mars 2004.

7. *Ibid.*, p. 8.

8. Pojman semble ici confondre la notion d'objectivité avec celle de consensus.

9. Louis P. Pojman (éd.), *Op. cit.*, p. 30.

10. *Ibid.*, p. 31.

11. Paul Ricœur, « L'Homme révolté de Camus », *Christianisme social*, 1952, n° 5-6, p. 233.

12. Albert Camus, *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 423.

13. *Ibid.*, p. 423.

14. *Ibid.*, p. 424.

Commentaires

15. *Ibid.*, p. 424.
16. *Ibid.*, p. 425.
17. *Ibid.*, p. 426.
18. *Ibid.*, p. 430.
19. *Ibid.*, p. 429.
20. *Ibid.*, p. 432.
21. *Ibid.*, p. 432.
22. Jean Grondin, *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 2003, p. 97.
23. *Ibid.*, p. 99.
24. *Ibid.*, p. 100.
25. *Ibid.*, p. 100.
26. *Ibid.*, p. 102.
27. *Ibid.*, p. 105.
28. *Ibid.*, p. 105.
29. Voir à ce sujet Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Voir aussi Christine Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, coll. « Philosophie Morale », 2000.