

Extension philosophique :

Comment l'appréciation morale de nos propres réactions et émotions est-elle normée par les valeurs sociales en cours ?

A-L'adéquation morale de soi à soi

a-Les rapports de la raison et de la sensibilité ; le « point de convenance »

Comme l'exprime Gilbert Ryle dans Jane Austen and the Moralists : « Jane Austen is a moralist and her moral ideas derived, directly or indirectly, knowingly or unknowingly, **from Shaftesbury** »

Il souligne trois points communs entre Austen et le philosophe anglais Lord Shaftesbury (né en 1671, mort en 1713), théoricien des sentiments moraux :

1-l'enchevêtrement des pensées moraliste et esthétique

2-le recours au concept de mind (esprit), qui trouvera sa fortune dans la philosophie de l'esprit analytique contemporaine

3-le vocabulaire avec lequel elle parle de la société et des gens

Tous deux s'intéressent à la nature humaine (qu'est-ce que l'homme ?) : le comprendre, c'est saisir les liens dans lesquels il s'inscrit. Shaftesbury définit l'homme comme un système psycho-affectif constitué de corps et de membres, appartenant à des ensembles plus vastes : l'espèce humaine, un réseau holistique « vivant » constitué des plantes et des animaux, un réseau cosmique régissant l'ordre du monde. « There never was a time when humans lived individually outside of social arrangements ».

Dans ses Caractéristiques des hommes, des mœurs, des opinions, des époques (1711), Shaftesbury souligne l'interconnectedness (interconnectivité) et la sympathy (sympathie) qui lient les hommes, dont le but moral est d'être « profitables à autrui ». Austen se

souvent de cet objectif puisqu'elle fait clairement de ses romans un manifeste pédagogique du devenir-soi, plus nuancé et réfléchi que tous les conduct-books (livres de bonnes manières) qui avaient cours en son temps (ces livres prétendaient apprendre aux individus comment se comporter, souvent avec une dimension genrée, essentialiste et figée). Austen y est hostile ou, à tout le moins, se montre plus que dubitative sur leur efficacité.

Lawrence Klein, dans Moral discourse and cultural politics in early 18th.-century England, dit que pour Shaftesbury, « vertue required training and work » et que « for him, discussion of philosophy was inextricable from matters of politeness, manners, good-breeding, refinement, taste and conversation ». La vertu véritable pour Shaftesbury trouve sa valeur en elle-même et ne saurait être « prudentielle », c'est-à-dire se réduire à un calcul égoïste de nos intérêts. La vraie vertu est autonome, elle vise la bienveillance désintéressée des actions.

Shaftesbury est le fondateur du **sentimentalisme** : en philosophie, cela recouvre un ensemble de thèses selon lesquelles **nos états affectifs jouent un rôle décisif dans notre capacité à formuler et comprendre les jugements de valeur, en particulier les jugements moraux et esthétiques**. Ce courant met en avant l'importance de nos émotions et sentiments dans notre rapport aux valeurs, contrairement au rationalisme qui insiste sur l'importance de la raison.

Nos états affectifs-émotions, sentiments, désirs-seraient donc au cœur de nos évaluations morales ou esthétiques : cette approche est née en Angleterre avec **Shaftesbury et Francis Hutcheson** (en Ecosse ; 1694-1746), autour de la **théorie du « sens moral »**.

La première thèse de ce courant est de nature **psychologique** : le système psycho-affectif humain conditionne la capacité à produire des jugements évaluatifs. La morale comme l'esthétique sont descriptives, elles rendent compte de nos dispositions naturelles à

percevoir les choses, les actions et le monde d'une certaine façon et à les interpréter comme nous le faisons à partir de notre sensibilité.

La seconde thèse est de nature **épistémique** : nos états affectifs constituent notre accès principal aux valeurs ou propriétés axiologiques des choses ; ils sont donc source de connaissance morale ou esthétique, indépendamment du recours à la raison. En quoi s'agit-il d'une source fiable ? Certains états affectifs ne tendraient-ils pas à biaiser notre jugement de valeur ?

La troisième thèse est de nature **métaphysique** : les valeurs sont des propriétés dont l'existence dépend de nos états affectifs, loin de renvoyer à un absolu (comme dans le réalisme moral ou l'intuitionnisme, où les valeurs existent indépendamment de nos états psychiques, de notre esprit et déterminent dans l'absolu la conduite à adopter ; fût-ce absurdement même en l'absence de toute existence d'un monde humain. Les valeurs, ou l'impression qu'elles existent, ne sont liées qu'à nos états affectifs. Le bien serait une propriété qui n'existerait que dans la mesure où nous avons certaines dispositions à la sensibilité).

Les rationalistes, eux, placent dans la raison la capacité à émettre des jugements moraux dont la **valeur épistémique** est première (connaissance du bien et du mal). Pour les sentimentalistes, expliquer les faits évaluatifs suppose donc l'invocation d'une nature humaine, qui permet à partir d'un certain nombre de constantes biologiques et psychiques, une observation empirique. Le langage lie le caractère évaluatif des descriptions morales aux émotions qui en sont la cause ; ainsi est-il impossible d'imaginer une créature qui pourrait comprendre ou émettre des jugements de valeur sans avoir jamais éprouvé la moindre émotion, ni avoir hérité en amont la valeur commune attribuée aux mots dans une société donnée. Pour expliquer notre capacité à produire de tels énoncés évaluatifs, Shaftesbury crée le **concept de « sens moral »** (battu en brèche par Hume et Smith comme non nécessaire car ces philosophes pensent

qu'on peut évaluer moralement les actions à partir de la seule capacité à sympathiser avec autrui).

Dans son Enquête sur la vertu et le mérite, Shaftesbury définit la vertu comme l'ensemble des actions qui concourent au bien privé et public ; c'est, comme chez Aristote, une médiété entre deux excès (par défaut et par excès). La raison est surtout une capacité de réflexion dont le travail engendre des affections du second degré par rapport à nos affections premières : je me hais jaloux, par exemple, par son entremise. Le **sens moral** ne serait ni un sixième sens, ni une « faculté sensible » comme le goût ou la vue, mais le travail opéré par la raison sur nos passions, afin de les analyser et d'en tirer une évaluation cognitive objective au regard de ce que nous croyons du bien et du mal.

Hutcheson systématise l'usage du terme dans Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu (1725) : nous avons tendance à évaluer les actions d'autrui de manière désintéressée, et sommes sensibles au désintéressement dans la valeur axiologique intrinsèque que nous conférons aux comportements moraux. Nous sommes naturellement disposés à éprouver la qualité morale d'autrui car « le sens moral est la faculté de percevoir la bienveillance d'un agent dans ses actions ». C'est une disposition à établir des évaluations sur le comportement d'autrui et le nôtre de manière désintéressée, même si elles peuvent être perturbées par l'intérêt ou la satisfaction personnelle. La raison en elle-même ne peut pas percevoir les relations entre les idées qui viennent des sens : elle peut déterminer dans quelle mesure une action contribue au bien d'un individu, de la société, ou la nature des motifs qui y ont poussé l'agent ; mais le jugement axiologique est le produit du sens moral. Hutcheson sépare bien vertu épistémique et vertu axiologique, capacité de connaissance et sens de la valeur. Le sens moral ressemblerait donc à la faculté esthétique, plutôt qu'à une déduction mathématique. Il possède l'autorité d'un « sens » à proprement parler et évalue la « qualité » d'une action sans déduction logique. Il ne suppose pas

non plus d'idées innées sur le bien et le mal. C'est une disposition à « approuver ou désapprouver certains comportements, comme nous sommes naturellement disposés à approuver certaines formes harmonieuses, indépendamment de toute idée rationnelle d'harmonie ».

Nos émotions sont donc dépourvues de qualités cognitives, car non susceptibles d'être vraies ou fausses dans l'absolu : ceci laisse donc toute latitude à l'interprète pour estimer que c'est peut-être l'imprégnation par le contexte social et la première socialisation, dans ce cas, qui permettent à l'agent de référencer ses évaluations morales à des critères communs, vus comme objectifs mais relatifs en réalité à un certain état de la culture.

C'est l'interprétation et le prolongement qu'Adam Smith, se fondant sur les analyses de Hume, donne de cette thèse, en éliminant le caractère vaguement mystérieux du « sens moral » : nous avons naturellement tendance à **sympathiser avec les sentiments d'autrui**, et ainsi, **nous apprenons rapidement, dans le contexte social, à nous situer** par rapport à des agissements dont nous pouvons évaluer le caractère statistiquement utile ou nuisible, en terme d'effets, et dont nous déduisons rapidement s'il convient ou non de les encourager par l'éducation et l'exemple. « Les esprits des hommes sont des miroirs les uns pour les autres » : la relation spéculaire entre les émotions d'autrui et les miennes nous rend sensible au sort d'autrui. Nous acquérons donc une tendance à louer la vertu et à blâmer le vice, approuvant dans la première ce qui concourt à l'émergence de sentiments paisibles et heureux chez les autres, et condamnant dans le second ce qui trouble l'harmonie sociale. Lorsque nous approuvons moralement la vertu et nous en réjouissons, nous participons aussi par sympathie à la gratitude qu'éprouve celui qui a reçu un bienfait d'autrui-et notre sentiment de plaisir en est renforcé. **La genèse de nos évaluations provient donc du fait que nous sommes capables de partager les émotions de ceux qui jouissent des bienfaits de la vertu ou de ceux qui sont victimes**

du vice. La sympathie est donc une opération de l'imagination qui produit de l'identité-une identité abstraite mais fondamentale- **entre moi et autrui, et permet de rendre compte de manière économique de nos évaluations morales. Ainsi, nous imaginons aisément la réaction d'autrui face à une situation** que nous avons vécue et nous nous efforçons de **voir par là si notre attitude est appropriée** ou non : **c'est ce qu'Adam Smith appelle le « point de convenance », c'est-à-dire le point neutre ou objectif de référence-**celui d'un **spectateur impartial-** **à partir duquel les autres pourraient partager nos émotions.** Une douleur trop grande, comme une froideur inhumaine, ne seraient dans cette optique guère partageables, **excédant trop la valeur moyenne** à partir de laquelle une émotion est compréhensible. Le « point de convenance » est largement conditionné par le milieu dans lequel j'évolue : dans un milieu particulièrement faisandé, je pourrais en arriver à ne plus m'indigner de la débauche si celle-ci apparaît comme une norme sociale unanimement pratiquée. **La « convenance d'une émotion », selon l'évaluation d'un agent moral, est donc dépendante des émotions majoritaires dans un contexte donné.** Nos interactions sociales nous apprennent à **corriger naturellement nos réactions émotionnelles,** car nous **nous imaginons peu à peu un spectateur impartial qui naît de la confrontation et de la comparaison des points de vue, sensibilités, interprétations divergentes des uns et des autres.** Les « émotions appropriées » sont **celles qu'éprouverait à notre place un spectateur impartial qui évoluerait dans le même milieu que nous et bénéficierait de la même éducation, de la même imprégnation** historico-culturelle.

Cet antirationalisme considère, comme le dit Hume, que « la moralité est plus sentie que jugée ». « Il n'y a rien qui par soi-même soit estimable ou méprisable, désirable ou haïssable, beau ou laid : tous ces attributs viennent de la constitution et de la structure particulière des sentiments et affections humaines. Même dans le cas où l'esprit agit tout seul, lorsqu'éprouvant un sentiment de blâme ou

d'approbation, il déclare un objet laid ou haïssable, un autre beaucoup plus aimable, même dans ce cas, ces qualités ne sont pas réellement dans les objets, mais relèvent du sentiment de cet esprit qui blâme ou approuve ».

B-La prolongation du débat dans la philosophie analytique contemporaine et la « justesse des sentiments »

-Alfred Ayer, Language, Truth and Logic (1936) ou Charles Stevenson, Ethics and language (1937) reprennent ces conclusions dans ce qu'on appelle la « théorie hourrah-bouh » : les jugements moraux ou évaluatifs en général sont l'expression de réactions affectives ; ils n'ont pas de valeur cognitive, car l'expression d'émotions n'est ni fausse ni vraie. En fait, ces énoncés sont descriptifs : ils n'expriment que notre attitude au regard de certains faits. **On peut seulement leur conférer la capacité d'influencer autrui** (Cf. Lady Russell et Ann). Les jugements moraux constituent **une éthique dont le caractère majeur est non pas cognitif mais persuasif** : l'« éthique », ou ce que nous nommons ainsi, a une valeur majoritairement sociale, comme méthode de persuasion et de mise en conformité des individus à un **devoir-être et devoir-ressentir socialement acceptable**. La persuasion est donc l'effet majeur que produit la production, par des individus dépendants d'un ensemble social, de jugements et d'évaluations éthiques.

-Les **théories émotiviste et expressiviste** désignent, en philosophie, au XXème et XXIème siècle, un ensemble de thèses selon lesquelles **la signification des jugements moraux n'est pas de décrire des faits mais d'exprimer des états mentaux non cognitifs**.

Allan Gibbard considère que **les jugements moraux n'expriment pas directement des émotions, mais notre adhésion à l'égard des normes qui gouvernent les émotions qu'il convient d'éprouver** dans certaines situations données : « Nous pensons qu'il existe quelque chose comme la **justesse des sentiments** et que les sentiments moraux portent sur la justesse des sentiments ; c'est-à-dire **ce que**

nous sommes censés éprouver dans certains contextes » : dans quelles circonstances devons-nous nous sentir coupables ou éprouver de la rancune ? Quelles normes sommes-nous justifiés d'endosser ? Une **attitude est rationnelle s'il est justifié de l'endosser au regard du contexte** social et émotionnel global dans lequel nous évoluons : selon cette position, certains sentiments moraux sont justifiés, d'autres non. Julien d'Arms et Daniel Jacobson proposent cette expérience de pensée : imaginons que ma mère, malade d'Alzheimer, fasse peser sur ma famille un poids moral de plus en plus insupportable en perdant son autonomie et en devant acariâtre. Je place ma mère dans une maison de retraite et suis convaincue que ma décision est bonne ; mais je ne puis m'empêcher d'en ressentir de la culpabilité. Ma culpabilité a-t-elle du sens ? Si oui, c'est que mon action n'était pas bonne -or ici, il est à la fois rationnel de considérer que l'action était la meilleure souhaitable tout en acceptant que je puisse ressentir tout de même de la culpabilité et de la souffrance. La rationalité seule est donc une notion trop lâche pour justifier nos sentiments moraux.

Dans leur « théorie de la sensibilité », John MacDowell et David Wiggins (1998) font de la sensibilité un genre de pouvoir perceptif : « une capacité à détecter et répondre à quelque chose qui est une partie de la fabrique du monde ». Nous remarquons le caractère offensant d'une remarque comme nous notons la couleur rouge : ce sont a priori des propriétés. Pourtant, s'il y a consensus sur les couleurs, le désaccord fréquent sur les valeurs rend d'emblée ce rapprochement discutabile. **Notre sensibilité aux valeurs nécessite une éducation plus longue : la sensibilité désigne donc un ensemble de dispositions affectives développée par l'entremise de discussions, expériences, échanges. Nos désaccords enrichissent notre perspective évaluative en en étendant la palette.** Les « valeurs sont litigieuses : il y a quelque chose à apprendre des personnes à l'égard desquelles notre sentiment premier est le désaccord ». Les philosophes retrouvent ici l'intuition de Smith et Hume selon laquelle

les échanges nous poussent à sortir de notre perspective pour imaginer le « point de convenance » susceptible de faire autorité pour déterminer si nos émotions sont appropriées ou non face à une situation donnée. Les « théoriciens de la sensibilité » trouvent tout à fait acceptable que **la sensibilité puisse se raffiner au cours du temps ; puisse parvenir à développer un sens de la justice et de l'humour plus accentués, comme l'amateur d'art exerce son œil par la fréquentation des œuvres.** Ainsi, une promenade en forêt sera-t-elle l'occasion, pour le connaisseur des animaux, de découvrir des traces de leur passage qui ne font pas forcément sens pour tout le monde. Ceux dont les « dispositions affectives sont les mieux développées seraient plus à même de discerner les réponses émotionnelles appropriées aux situations » : ces philosophes ne refusent donc pas la possibilité de décerner à une personne référente la possession d'une sagesse psychologique, toute en délicatesse, qui lui permettrait éventuellement de se faire l'arbitre de dilemmes moraux ou de conseiller les autres...(Cf. Lady Russell et Ann).

Pour savoir **quelle valeur possède une situation ou un objet, je devrais réciproquement savoir ou observer quelle émotion devrait lui être associée.** La difficulté consiste à évaluer correctement les « **conditions de correction** » de nos émotions : c'est-à-dire **les conditions sous lesquelles une émotion peut être dite correcte ou appropriée face à une situation.** Ils proposent donc un « sentimentalisme rationnel », où « **nos réponses émotionnelles seraient « correspondantes aux raisons** » : il faudrait donc identifier une classe de raisons pertinentes pour évaluer le caractère correct de nos émotions.

Cette analyse de valeurs en termes d'**attitudes appropriées s'appelle FAA : Fitting Attitudes Analysis** et trouve son origine chez Franz Brentano, dans L'origine de la connaissance morale et la doctrine du jugement correct (1889) : une **émotion correcte ou appropriée** nous permettrait de **prendre connaissance de la valeur d'un objet.** La peur

est appropriée si elle nous permet d'éviter un danger ; la tristesse en cas de pertes ; la colère en cas d'offenses ; la culpabilité en cas de fautes ; l'indignation en cas d'iniquité. Une émotion correcte ou appropriée représente donc valablement la valeur de son objet : « ma peur est correcte s'il existe bien des raisons de penser que je suis face à un danger ». **Les émotions ont des « conditions de correction »** : au cours d'un dîner, quel traitement émotionnel dois-je réserver à une plaisanterie qui s'exerce aux dépens d'un convive lambda, ou d'un convive dont j'attends des bienfaits ? Dans le premier cas, j'ai une raison morale de ne pas rire ; dans le second, « prudentielle » (car je crains de compromettre mes intérêts sinon) ; mais ces **raisons ne sont pas suffisantes pour ne pas me faire trouver la plaisanterie réellement drôle**, même si elle peut blesser. Ses **propriétés comiques en soi constituent une raison pertinente d'affirmer qu'elle est drôle (c'est une réaction correcte)** ; même si l'on peut penser que la bienséance m'oblige à ne pas manifester ostensiblement cette conclusion en maîtrisant la manifestation de mon amusement, lorsque nous avons aussi de bonnes raisons de ne pas l'exprimer. **La question de la « correction émotionnelle » ne porte donc pas sur les émotions qu'il conviendrait d'éprouver** : la honte est un sentiment déplaisant, mais elle n'est pas une raison suffisante pour savoir si ce que j'ai fait est honteux ou pas.

Wlodek Rabinowicz et Toni Ronnow-Rasmussen ont nommé **WKR problem (wrong kind of reasons problem)** le « problème du mauvais type de raisons » : il existe une classe de raisons purement émotionnelles, distinctes de nos raisons prudentielles ou morales. Les raisons émotionnelles dépendent :

-des normes. Une attitude sera jugée correcte à l'égard d'une situation parce que certaines normes m'encouragent à la manifester et à éprouver l'émotion connexe : comme par exemple la haine des Ilotes et leur meurtre à Sparte ; ne pas transgresser les lois aujourd'hui.

-les critères de correction de nos émotions sont avant tout pratiques, liées à nos relations interpersonnelles, à la poursuite de nos buts. Est-elle congruente avec la recherche de notre bien-être ? Avec les normes qu'un agent idéal pourrait endosser ?

Conclusion : La valeur d'un objet lui est donc essentiellement accordée par notre perspective évaluative : dans ce contexte, Bennett Helm note que la « perspective évaluative d'un sujet lui est conférée par l'ensemble des désirs, jugements, émotions, qui spécifient les choses auxquelles cet individu tient, et dont il se soucie ». L'abondance de pluies me laisse indifférente si je n'ai pas de jardin à soigner ; ou qu'Alfred parte à Reims si je ne l'aime pas n'a pas d'incidence sur le cours de ma vie. Ainsi, « nos émotions sont des évaluations basées sur des préoccupations » (concern-based construals). L'appréciation des mouvements de notre vie intérieure (émotions, réactions, comportements qui en découlent), et partant, l'évaluation morale de la personne que nous sommes, ne saurait se passer de ce que le contexte social nous a habitués à considérer comme « recevable » ou « acceptable » en termes d'expressions de la sensibilité (intensité, manifestation) dans la mesure où l'expérience plurielle de la sociabilité et l'observation d'autrui débouchent toujours sur l'émergence intériorisée d'une « moyenne émotionnelle », culturellement relative, à laquelle nous nous référons.