

**Université de Montréal**

**Constructivisme moral: la question de l'objectivité des faits moraux**

Par

Guillaume Soucy

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention  
du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie, option recherche.

Montréal, janvier 2018

Copyright Guillaume Soucy

## Résumé

Le présent mémoire se propose de faire le point sur cette question : est-ce que le constructivisme moral, particulièrement celui que défend Sharon Street, peut se présenter comme une position métaéthique convaincante et apte à répondre aux enjeux que soulève la question du réalisme moral et de l'objectivité des faits normatifs? Dans un premier chapitre, il sera donc nécessaire de déterminer ce en quoi constitue justement cette question du réalisme moral. Après avoir identifié les principales « avenues » entre réalisme et anti-réalisme, nous nous pencherons sur les enjeux particuliers qu'elle soulève d'un point de vue métaphysique, par rapport aux désaccords moraux, aux regards de l'épistémologie ainsi que de la psychologie morale. Nous pourrons alors conclure le chapitre sur une analyse de la position générale du constructivisme sur l'axe réalisme et anti-réalisme. Ensuite, une fois que sera bien maîtrisé ce qu'implique cet enjeu du réalisme moral, nous nous pencherons dans un second chapitre sur le détail de la pensée de Sharon Street. Seront alors abordés les arguments anti-réalistes au fondement de sa position, les réponses qu'aura reçues son article de 2006 et son argument du dilemme darwinien ainsi que la conception générale des faits moraux que défend la philosophe dans son constructivisme humien. Le second chapitre s'achèvera alors sur une analyse des implications normatives que pourrait comporter son constructivisme. En conclusion, nous pourrons en venir à déterminer si le constructivisme moral répond aux conditions que nous avons établies au début de notre démarche.

**Mots-clés :** Métaéthique, constructivisme moral, Sharon Street, réalisme moral, anti-réalisme, normativité.

## **Abstract**

This thesis will focus on the following question: can moral constructivism, particularly the one defended by Sharon Street, be considered a convincing metaethical view, able to answer in a distinctive way to the most important problems raised by the question of moral realism and the objectivity of normative facts? Accordingly, the first chapter will be dedicated to the understanding of what implies the question of realism. After having identified the principal alternatives between realism and antirealism, we will explore the main problems that the question raises from four different perspectives: metaphysics, moral disagreement, epistemology and moral psychology. The chapter will then be concluded on an analysis of the general position of moral constructivism regarding the realism/antirealism axis. Once the implications of the moral realism question understood, we will move in a second chapter to the details of Sharon Street's philosophy. Will be discussed the antirealist arguments at the foundation of her position, the answers given to her 2006 article and the Darwinian Dilemma argument and the general conception of normative facts she defends in her *Humean* constructivism. The chapter will end on an analysis of possible normative implications that her constructivism could have. In conclusion, we should be able to determine if moral constructivism meets the conditions we have established at the beginning of our work.

**Keywords:** Metaethics, moral constructivism, Sharon Street, moral realism, antirealism, normativity.

## Table des matières

<b>Résumé.....</b>	<b>i</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>ii</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Réalisme, anti-réalisme et constructivisme.....</b>	<b>5</b>
1.1 Point de départ: la présupposition du réalisme.....	5
1.2 Quatre avenues au débat.....	8
1.2.1 Réalisme moral.....	8
1.2.2 Non-cognitivism.....	9
1.2.3 Théorie de l'erreur.....	10
1.2.4 Constructivisme moral.....	11
1.3 Les enjeux de la question du réalisme.....	12
1.4 Métaphysique.....	15
1.4.1 L'argument de la question ouverte de Moore.....	16
1.4.2 L'exemple du naturalisme moral de Brink.....	20
1.5 Désaccords moraux.....	21
1.5.1 L'argument de l'implication morale de l'objectivité des faits normatifs d'Enoch .....	25
1.6 Épistémologie.....	28
1.6.1 L'exemple du non-naturalisme de Shafer-Landau.....	31
1.7 Psychologie morale.....	32
1.7.1 L'exemple de la théorie de l'erreur d'Olson.....	34
1.8 La question de l'objectivité et le constructivisme moral.....	37
1.8.1 Constructivisme moral : entre réalisme et anti-réalisme.....	39
1.8.2 Redéfinir le constructivisme.....	41
1.8.3 Distinguer constructivisme normatif et métaéthique.....	43

<b>2. Le constructivisme humien de Sharon Street.....</b>	<b>45</b>
2.1 Le dilemme darwinien.....	46
2.1.1 La prémisse évolutionniste.....	47
2.1.2 Le défi des réalistes.....	50
2.2 La première branche du dilemme: nier une relation.....	51
2.3 La deuxième branche du dilemme: affirmer une relation.....	54
2.3.1 La relation de détection (ou le <i>tracking account</i> ).....	54
2.3.2 Le scénario de l'adaptation (ou le <i>adaptive account</i> ).....	55
2.4 Objections et réponses à l'argument de Street.....	57
2.4.1 La taxonomie réaliste de Street.....	57
2.4.2 L'argument du troisième facteur, de la quasi-détection et de l'harmonie préétablie.....	61
2.4.3 Des conditions de vérité objectives.....	62
2.4.4 Répondre au dilemme darwinien.....	65
2.4.5 Des solutions satisfaisantes?.....	67
2.5 Réconcilier son point de vue pratique et théorique.....	71
2.6 Constructivisme et valeur.....	75
2.6.1 Distinguer constructivisme kantien et humien.....	75
2.6.2 L'argument de Korsgaard.....	77
2.6.3 Un constructivisme humien.....	81
2.6.4 Des implications inacceptables?.....	83
 <b>Conclusion.....</b>	 <b>88</b>
 <b>Bibliographie.....</b>	 <b>93</b>

## Introduction

Lorsque l'on parle d'éthique et de politique, nous avons le plus souvent en tête des problèmes bien spécifiques que pose la question de notre agir. Comment devrait-on répartir les richesses d'une société? Est-il mal de mentir? Doit-on préserver la nature pour les générations futures? Ces questions sont de l'ordre de problèmes plutôt normatifs, et sont le plus souvent essentielles à l'organisation du vivre en commun de nos sociétés. Par contre, vouloir y répondre n'est pas une tâche facile et semble même parfois une aventure bien périlleuse tellement il existe des points de vue divergents sur ces questions.

Cependant, étant donné la multiplicité des points de vue, vouloir répondre à de telles questions semble cacher un problème un peu plus général : les questions normatives ont-elles des réponses objectives? C'est-à-dire, y a-t-il une seule bonne réponse aux questions sur le bien et le mal par exemple?<sup>1</sup> Doit-on chercher à répondre à de telles questions de la même manière que nous répondons à des questions comme *est-ce que ce ballon est rond?* ou *quelle est la composition chimique de l'eau?* Ou alors est-ce que les réponses aux questions normatives doivent plutôt se voir comme subjectives, c'est-à-dire qu'elles dépendraient du contexte initial dans lequel serait posée la question ou encore de la personne qui y répondrait?

Dans le cas d'une question comme « Doit-on préserver la nature pour les générations futures? » on voit comment l'idée qu'il existe une réponse objective pourrait

---

<sup>1</sup> Il est à noter qu'à des fins de concision, à moins d'avis contraire, le présent ouvrage ne fera pas de distinction entre normativité et moralité. Cependant, si beaucoup d'auteurs choisissent de ne pas faire la distinction, elle apparaît de plus en plus comme un enjeu déterminant. Voir la section 2.6.3 du présent ouvrage et van Roojen (2015) section 14.1 pour une introduction sur le sujet.

avoir un impact déterminant sur la façon dont nous devrions organiser nos sociétés. Pourtant, ce n'est souvent pas l'enjeu qui nous apparaît le plus important. La question de savoir si les faits moraux comme « il est mal de mentir » ont une réalité objective peut sembler en effet quelque peu « métaphysique » et aura souvent été évitée par les philosophes éthiques et politiques. Toutefois, les philosophes qui cherchent à comprendre la nature de ces faits normatifs semblent de plus en plus nombreux et les questions de la métaéthique, cette discipline qui s'intéresse aux questions les plus générales de l'éthique, apparaissent maintenant difficiles à éviter.

Par exemple, l'on crédite souvent la pensée de John Rawls d'avoir ravivé l'intérêt pour les questions de philosophie politique dans la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle. La *Théorie de la justice* du philosophe aura en effet donné un cadre intéressant pour répondre aux questions normatives de son époque. Ce cadre, en ayant inspiré une suite d'adeptes et de critiques, nous suit d'ailleurs encore aujourd'hui. Il serait en effet difficile de ne pas reconnaître l'importance qu'a eue le constructivisme moral de Rawls et ses procédures d'élaboration des principes de justices. Mais si la pensée du philosophe se voulait une pensée politique normative, plusieurs philosophes l'ayant suivi ont voulu s'inspirer du paradigme constructiviste selon lequel les principes normatifs découlent d'une position pratique d'un agent (un agent idéal dans le cas de la pensée de Rawls) pour l'appliquer en quelque sorte à la nature même du phénomène de la moralité. Parmi ces philosophes, l'on compte par exemple Christine Korsgaard, Onora O'Neil, Carla Bagnoli et Sharon Street.

Cependant, si l'on doit reconnaître que la force des positions constructivistes normatives comme celles de Rawls a été démontrée et bien acceptée au sein de la philosophie politique et éthique, les positions constructivistes métaéthiques semblent quant

à elles avoir plus de difficulté à faire leur marque. Mark van Roojen par exemple, dans son introduction à la métaéthique, n'y consacre que quelques pages en fin de volume.<sup>2</sup> En effet, le constructivisme moral est parfois considéré comme une option peu claire et convaincante quant à la question du réalisme moral et beaucoup considèrent qu'elle n'est pas en mesure d'apporter de réponses satisfaisantes sur la nature de la moralité et des faits moraux, relevant plutôt d'une position morale substantielle que réellement métaéthique.<sup>3</sup>

Pourtant, Sharon Street s'emploie depuis quelques années à défendre ardemment le contraire. Pour la philosophe, il est plutôt question que le constructivisme moral soit non seulement une position métaéthique à part entière, mais qu'elle se trouve aussi parfaitement capable de répondre aux enjeux que pose la question du réalisme moral. Signe de l'intérêt que suscite son travail, ses articles, particulièrement « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value » publié en 2006, ont d'ailleurs fait l'objet de nombreuses discussions et réponses au sein de la communauté métaéthique.

Le présent mémoire se propose donc de faire le point sur cette question : est-ce que le constructivisme moral, particulièrement celui que défend Sharon Street, peut se présenter comme une position métaéthique convaincante et apte à répondre aux enjeux que soulève la question du réalisme moral et de l'objectivité des faits moraux? Tout d'abord, dans un premier chapitre, il sera nécessaire de déterminer en quoi consiste justement cette question du réalisme moral. Ainsi, après avoir identifié les principales « avenues » entre réalisme et anti-réalisme que peuvent prendre les réponses à cette question, nous nous pencherons sur les enjeux particuliers qu'elle soulève d'un point de vue métaphysique, par rapport aux

---

<sup>2</sup> van Roojen (2015), pp. 286-290.

<sup>3</sup> Voir par exemple Stephen Darwall, Allan Gibbard et Peter Railton (1992) ainsi que David Enoch (2009).

désaccords moraux, aux regards de l'épistémologie ainsi que de la psychologie morale. Chaque section sur les enjeux de la question du réalisme se conclura par un exemple paradigmatique d'argument sur le sujet que défend un métaéthicien notoire dans le but de donner un aperçu de l'étendue du débat. Nous pourrons alors conclure le chapitre sur une analyse de la position générale du constructivisme sur l'axe réalisme et anti-réalisme. Ensuite, une fois que sera bien maîtrisé ce qu'implique cet enjeu du réalisme moral, nous aborderons dans un second chapitre le détail de la pensée de Sharon Street. Sera d'abord discuté l'argument anti-réaliste du dilemme darwinien au fondement de sa position qu'elle élabore dans son article de 2006. Nous examinerons ensuite quelques réponses et objections qu'aura reçues l'argument, notamment celles de David Copp, David Enoch, Christine Tappolet et Mauro Rossi. Nous pourrons alors nous pencher sur la conception générale des faits moraux de la philosophe et les traits caractéristiques de sa position « humienne », soit entre autres sa défense de l'anti-réalisme et la dissociation qu'elle fait de son constructivisme de celui de Christine Korsgaard. Le second chapitre s'achèvera alors sur une analyse des implications normatives que pourrait comporter son constructivisme, comme celle de reconnaître la possibilité (théorique) de l'existence d'un être comme Caligula qui aurait de fortes raisons normatives de torturer les gens pour le plaisir. En conclusions nous pourrons alors en venir à déterminer si le constructivisme moral répond aux conditions que nous avons établies au début de notre démarche.

## **1. Chapitre un: Réalisme, anti-réalisme et constructivisme.**

Dans son texte « What is Constructivism in Ethics and Metaethics », Sharon Street avance que le premier rôle de la métaéthique doit être celui de réconcilier notre compréhension de la moralité avec notre compréhension naturaliste du monde. Cela établi, elle y propose ensuite que seul le constructivisme moral puisse venir à bout d'une telle tâche. Cette position semble au premier abord certes fort intéressante. Mais qu'est-ce que cela signifie au juste? La tâche que se propose le présent chapitre est de rendre compréhensible et d'évaluer une telle affirmation et ses implications. Quels sont les enjeux que soulève ce rôle de la métaéthique? Et surtout, comparativement à quoi le constructivisme serait-il plus en mesure de nous fournir une compréhension de la moralité en harmonie à notre compréhension naturaliste du monde? En effet, avant même de pouvoir s'intéresser au constructivisme moral en lui-même et à la pensée de Street, il semble nécessaire de passer par une étude des enjeux et positions auxquels veut répondre le constructivisme, lui qui est souvent perçu comme une *troisième voie* dans le débat sur le réalisme.

### **1.1 Point de départ: la présupposition du réalisme**

Lorsqu'il est question d'argumenter au sujet de la nature de la moralité, plusieurs penseurs s'entendent sur l'idée que le point de départ de notre réflexion devrait être notre expérience morale en elle-même. Dès lors, bon nombre de penseurs réalistes nous diront que pour la plupart des gens, ce qui ressort de leurs expériences morales c'est l'impression

évidente que leurs jugements moraux et les propositions morales qui en découlent portent sur des faits réels et objectifs. En effet, il semble intuitif de considérer qu'une personne qui jugerait qu'une action *X* soit mal, ou injuste, ou encore à éviter, sera sous la forte impression qu'il est *vrai* que l'action *X* soit mal, ou injuste, ou à éviter, et que cela est un fait objectif, un peu à la manière des faits naturels comme la rondeur d'un ballon ou encore la masse d'une personne. Il serait ainsi possible de rapporter ces faits en des termes de vérité ou de fausseté selon ce qu'il nous apparaît. Qu'il s'agisse de la question du meurtre par exemple, il est sûrement vrai qu'il nous semblera pour la plupart d'entre nous qu'il est absurde de défendre que ce n'est pas un fait objectif qu'une telle action soit moralement condamnable. Ainsi en va-t-il d'ailleurs pour bon nombre de nos intuitions morales. Lorsqu'on croit que quelque chose est bien ou mal, bon ou mauvais, juste ou injuste, on croit souvent qu'il est vrai de penser ainsi, que ce sont des faits objectifs. Tel serait donc le constat à partir duquel les penseurs réalistes croient que notre réflexion sur la nature de la moralité devrait débiter: nos jugements moraux et propositions morales nous semblent porter sur des faits objectifs ou rapporter des faits objectifs, et que de ces faits, il semble évident que certains doivent être vrais. C'est ce que nous pouvons appeler *la présupposition du réalisme moral*.<sup>4</sup> Par **réalisme moral**, il serait donc possible d'entendre la chose suivante: les courants de pensée qui défendent l'idée selon laquelle nos jugements moraux semblent porter sur des faits objectifs (ou rapporter des faits objectifs) évaluables en termes de vérité et de fausseté, et que de ces jugements moraux, certains peuvent être vrais.

Une nuance importante doit toutefois être apportée ici. S'il est possible de considérer que ce qui unit les penseurs réalistes c'est cette idée que les jugements moraux

---

<sup>4</sup> Brink (1989)

peuvent être vrais, donc unis dans ce qu'on appelle leur *cognitivism*<sup>5</sup>, il serait faux cependant de croire qu'il existe un consensus chez ces penseurs sur la question de savoir ce qui rend une proposition morale vraie ou fausse, et encore moins sur lesquels de nos propositions ou jugements moraux sont effectivement vrais. Comme nous le verrons d'ailleurs plus loin dans ce chapitre, l'existence des désaccords moraux est même une des principales raisons pour lesquelles d'autres penseurs refuseront la présupposition du réalisme moral et défendront plutôt un *anti-réalisme*.

D'ailleurs, selon ces anti-réalistes, il serait plutôt de mise de remettre en question l'idée selon laquelle la nature de la moralité telle que conçue par les réalistes puisse s'intégrer harmonieusement à notre conception *naturaliste* du monde. C'est-à-dire que pour les anti-réalistes, une pensée moderne cherchant à s'expliquer le monde que par ses causes naturelles devrait avoir de la difficulté à concevoir l'existence de faits moraux objectifs. Pour ces derniers, l'idée du *réalisme* en tant que tel, c'est-à-dire la croyance que les faits *X* existent d'une manière *indépendante* de nos attitudes, de nos croyances ou même de notre esprit comme les faits naturels, est une notion problématique lorsqu'elle est appliquée aux faits moraux. Selon eux, la remise en question de l'idée du réalisme des faits moraux doit occuper une place centrale dans le débat sur la nature de la moralité. L'**anti-réalisme moral** pourrait donc se définir comme le courant de pensée philosophique qui *réfute* la croyance selon laquelle les faits moraux, et donc aussi les propriétés morales, existent *indépendamment* de nos attitudes, nos croyances ou de notre esprit.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Par cognitivism il est donc entendu l'idée selon laquelle les jugements moraux puissent être évaluables en termes de vérité et de fausseté. Comme nous le verrons plus loin, si les réalistes s'accordent sur leur cognitivism, tous les cognitivismes ne sont pas nécessairement réalistes.

<sup>6</sup> Joyce (2016)

Au cœur de ce débat fondamental entre réalisme et anti-réalisme, se trouve alors la question de savoir quel est le rapport entre les faits moraux et les faits naturels. En d'autres mots, peut-on concevoir les faits moraux de la même manière que nous concevons les faits naturels comme semble vouloir le présupposer notre expérience morale?

## 1.2 Quatre avenues au débat

Nous voyons ainsi un peu mieux en quoi consiste ce rôle de la métaéthique dont parle Sharon Street. Le débat sur le réalisme moral semble en effet chercher à savoir s'il est possible de concilier notre compréhension naturaliste du monde et ce que semble présupposer notre expérience morale. Ce qu'implique la question sera bien sûr exploré en détail dans la suite de ce chapitre, mais pour l'instant, voyons quelles sont les principales réponses possibles à ce problème.

### 1.2.1 Réalisme moral

Une première façon de répondre à la question est d'avancer que notre compréhension naturaliste du monde *peut* bel et bien s'accommoder de l'idée que nos propositions morales et jugements moraux portent sur des faits objectifs (ou rapportent des faits objectifs) et que certains de ces faits *sont vrais* indépendamment de nos attitudes ou dispositions face à ces faits<sup>7</sup>. Une telle position est caractéristique des pensées qu'on dit du **réalisme moral**.

---

<sup>7</sup> Une nuance importante et potentiellement problématique qui deviendra plus claire par la suite de ce chapitre. Pour l'instant, considérons qu'il est possible d'avancer que le fait de la rondeur d'un ballon soit

Russ Shafer-Landau par exemple caractérise le réalisme moral comme l'idée selon laquelle il existe des vérités morales indépendamment du fait que des agents peuvent avoir des perspectives ou préférences singulières (ou hypothétiques). Pour le philosophe, ces vérités morales ne sont donc pas le produit de ce qu'un agent, réel ou hypothétique, les aurait ratifiées, mais plutôt découlent de standards moraux vrais et possiblement *évidents en soi*, mais sur lesquels il est possible de se tromper.<sup>8</sup>

### 1.2.2 Non-cognitivism

Il est aussi possible d'avancer qu'il est erroné de croire au réalisme moral puisque nos jugements moraux et propositions morales n'auraient pas pour fonction de rapporter la vérité sur des faits moraux, mais auraient plutôt d'autres fonctions, par exemple celles d'exprimer des attitudes ou émotions, ou encore de prescrire certaines actions, etc. Cette position serait plutôt celle des pensées anti-réalistes qu'on appelle le **non-cognitivism**.

A. J. Ayer aura défendu par exemple qu'un terme moral n'ait pour autre fonction que d'exprimer une émotion vis-à-vis d'une action. Pour le philosophe, à l'intérieur d'une proposition morale comme « voler est mal », le terme *mal* ne fait qu'exprimer une désapprobation de l'acte de voler. Les termes moraux n'auraient qu'une fonction d'exclamation, un peu à la manière d'une ponctuation, et n'ajouteraient aucun contenu factuel à la proposition. Ainsi pour Ayer, affirmer « Voler est mal » reviendrait à dire « Voler!!! », où les points d'exclamation auraient pour rôle d'exprimer la désapprobation ressentie face à l'action. Des termes comme *bon*, *mal* ou *juste* ne seraient autre chose que

---

*vrai* indépendamment de nos attitudes ou disposition face à ce fait, par exemple que quelqu'un ne croit pas que le ballon soit rond.

<sup>8</sup> Shafer-Landau (2003), pp. 15-16, 245-266

des expressions devant être comprises comme « Bhou! » ou « Ah! », et ne peuvent donc être reconnus comme vrais ou faux.<sup>9</sup>

### 1.2.3 Théorie de l'erreur

Il est aussi possible de croire qu'il est erroné de défendre une vision réaliste de la moralité en affirmant, contrairement à ce que défendent les non-cognitivistes, que nos jugements moraux et le langage moral en général ont bel et bien pour fonction de rapporter la vérité sur des faits, mais que cependant cela se base sur une *erreur*. Ainsi, il n'existerait tout simplement pas de telles choses que des propriétés morales ou de faits moraux, une proposition morale ne serait donc jamais vraie (ni fausse). Cet anti-réalisme donnera ainsi lieu à des positions qu'on dira de la **théorie de l'erreur**.

Comme le note Mark van Roojen, il est possible de comparer la position des défenseurs de la théorie de l'erreur face à la moralité à celle des athées face à la question du divin.<sup>10</sup> John Mackie par exemple aura défendu qu'il serait en effet plutôt *étrange* qu'il existe des propriétés morales objectives qui devraient intrinsèquement influencer notre comportement, comme le fait qu'on devrait rechercher à faire ou à approuver une chose peu importe notre psychologie ou notre condition, *parce que* ce serait bien. Pour le philosophe, cela reviendrait à postuler l'existence de formes platoniciennes, comme celle du bien, dont la simple connaissance de son existence devrait pousser tout individu à la rechercher, ce qu'il considère inadmissible. Pour Mackie, il faudrait plutôt se rendre à l'évidence que lorsque notre langage moral attribue des propriétés morales aux faits et aux

---

<sup>9</sup> Ayer (1956), pp. 144-157.

<sup>10</sup> Van Roojen (2015), p.75

objets, ce ne serait en fait qu'une *erreur* que de croire que de telles choses existent réellement.<sup>11</sup>

#### 1.2.4 Constructivisme moral

Enfin, si l'on suit la réflexion de Sharon Street, une autre voie s'offre face à ce problème. Il serait aussi possible d'affirmer que notre compréhension naturaliste du monde *peut* effectivement s'accommoder de l'idée que nos jugements moraux et propositions morales portent sur des faits (ou rapportent des faits) et que certains de ces jugements et propositions puissent être vrais, mais cela *seulement* à partir d'un point de vue pratique d'un agent et de ce qu'il implique, en dehors duquel il n'existerait aucune vérité normative. Cette position serait ainsi celle des défenseurs du **constructivisme moral**.

Comme nous l'avons vu, bien qu'il s'agisse d'une thèse en philosophie normative et non pas d'une position à proprement dite métaéthique, la théorie de la justice de John Rawls<sup>12</sup> est sans aucun doute l'exemple le plus connu de constructivisme moral. Sharon Street en présente l'aspect constructiviste comme suit : selon la pensée rawlsienne, la vérité des propositions concernant la justice sociale et politique dans une société libérale démocratique consiste en ce qu'elles sont *impliquées par* et découlent du point de vue pratique de la *position originale*. Cette position originale dans laquelle devrait pouvoir se trouver tout agent idéal implique certains jugements normatifs et certains principes

---

<sup>11</sup> Mackie (1977), chapitre 1.

<sup>12</sup> Rawls (1971)

explicites à la culture politique libérale démocratique comme la reconnaissance de la liberté et de l'égalité des individus peu importe leur race, sexe, classe ou leurs talents.<sup>13</sup>

Le tableau qui vient d'être dressé des positions possibles face au problème de la nature de la moralité n'est bien évidemment pas exhaustif, mais présente en quelque sorte les quatre grandes familles des pensées métaéthiques.<sup>14</sup> Chacune de ces familles donnera lieu à une multitude de conceptions particulières ayant ces grandes déterminations comme point commun, mais qui seront même souvent incompatibles entre elles! Reste alors la tâche d'étudier plus en détail les différentes formes que prennent ces conceptions et ce qui les appuie, mais d'abord, voyons ce qui motive à la base un tel débat et tant de divergences philosophiques.

### 1.3 Les enjeux de la question du réalisme

S'il est vrai comme plusieurs l'affirment que nous avons intuitivement l'impression du réalisme de notre moralité, comment se fait-il alors qu'il n'existe pas de consensus sur la chose? Pourquoi est-ce que les conceptions du réalisme moral ne jouissent-elles pas largement d'un appui comme celui dont profite de la science par exemple? La réponse est simple. Ce que défend le réalisme moral soulève un nombre important de problèmes philosophiques que beaucoup de penseurs considèrent irréconciliables avec leur vision du monde. Notamment, une des premières difficultés que rencontrent les défenseurs du

---

<sup>13</sup> Street (2010), p.368. Nous verrons à la section 1.8.3 que la philosophe fait une différence entre les philosophies constructivistes *restreintes* (normatives) et les philosophies constructivistes métaéthiques et ce que cela implique.

<sup>14</sup>À des fins de concision, il n'a pas été question ici de la nuance (importante) entre réalisme naturaliste et réalisme non-naturaliste, mais plutôt de l'idée générale de *réalisme* puisqu'elle est au cœur de notre démarche. La distinction sera faite à la section 1.4 ce chapitre.

réalisme est probablement le simple fait qu'il est difficile de défendre une telle chose que *la* position du réalisme moral comme s'il existait un consensus quant à ce qu'est le réalisme, ou encore comme s'il n'y avait qu'une seule forme de réalisme.

Par exemple, contrairement à ce que nous avons pu le laisser entendre jusqu'à présent, il n'existe pas de consensus chez les philosophes sur la question de l'importance que devrait avoir la notion *d'objectivité* dans notre détermination de ce qu'est le réalisme.<sup>15</sup> Par objectivité des faits moraux, il est généralement entendu que les propositions morales et jugements moraux puissent être vrais *indépendamment de nos attitudes ou dispositions face à ces faits*, ou encore que la vérité des propositions et jugements moraux n'est pas le fait de ce qu'il est *jugé* que le fait soit vrai ou faux.<sup>16</sup> Cette clause de l'objectivité (souvent référée comme la question de l'indépendance à l'égard de l'esprit (*mind-independence*)) peut en effet porter à confusion et comporte en elle-même son lot de difficultés que bien des penseurs réalistes préfèrent éviter. Entre autres, bien qu'il ne s'agisse pas d'une tâche impossible, le simple défi de définir ce qui constitue un phénomène mental pose en lui-même une difficulté de taille à celui qui voudrait défendre que les faits moraux soient indépendants de tout phénomène mental (*mind independent*). Face à ce problème, une distinction est donc souvent faite entre **réalisme moral minimal** et **réalisme moral robuste**. La première forme de réalisme, celle que défend Sayre-McCord par exemple,<sup>17</sup> se caractérise par son engagement à réfuter le non-cognitivism et la théorie de l'erreur qui est commun à toutes les formes de réalisme. Un réalisme moral minimal serait donc une pensée avançant que les jugements de valeur et faits moraux peuvent être jugés en termes

---

<sup>15</sup> Voir Joyce (2016)

<sup>16</sup> Joyce (2016)

<sup>17</sup> Voir Sayre-McCord (1986)

de vérité, et que certains de ces jugements et faits peuvent être vrais, mais sans se prononcer en faveur d'une clause objectiviste stipulant qu'ils soient vrais *indépendamment de notre esprit*. Le réalisme moral minimal peut potentiellement laisser la porte ouverte à certaines formes de réalistes naturalistes par exemple.<sup>18</sup> Cependant, comme le note David Enoch<sup>19</sup>, certains penseurs verront en le réalisme minimal une possible compatibilité avec des formes de relativisme ou de subjectivisme moral que beaucoup de penseurs réalistes cherchent justement à réfuter. Le réalisme moral robuste sera donc une position défendant un *objectivisme moral* en plus de son cognitivisme et de sa réfutation de la théorie de l'erreur, c'est-à-dire qu'il défend l'idée qu'il existe des faits moraux objectifs et irréductibles, indépendants de toutes nos attitudes ou dispositions face à elles.<sup>20</sup> La question de l'objectivité sera abordée plus en détail dans la section 1.8 du présent chapitre, mais pour l'instant, considérons qu'à moins d'avis contraire, il sera possible d'entendre par *réalisme* autant un réalisme minimal qu'un réalisme robuste.

Parler de réalisme moral n'est donc pas sans soulever quelques difficultés. Il est alors de mise de mettre en lumière les enjeux principaux que soulève la question afin de pouvoir mieux saisir les avantages et les difficultés que comporte chaque position philosophique dans le débat. Quatre aspects de la réflexion sur le réalisme moral seront donc abordés ainsi que les principales questions et réponses qu'ils auront soulevées, soit la

---

<sup>18</sup> Voir Sayre-McCord (1986) p.3. Nous verrons à la section 1.4 de ce chapitre la différence entre réalisme naturaliste et réalisme non-naturaliste, mais dans le cas présent nous pouvons penser à une théorie qui voudrait que les faits moraux soient réductibles en termes de faits naturels comme des faits cognitifs par exemple.

<sup>19</sup> Enoch (2011), p.5

<sup>20</sup> Joyce (2016)

question métaphysique, la question des désaccords moraux, la question épistémologique et la question psychologique.<sup>21</sup>

#### 1.4 Métaphysique

Pour plusieurs, l'idée que nos jugements moraux et nos propositions morales portent effectivement sur des faits et caractéristiques du monde tout comme nos propositions non-morales pose un problème d'abord et avant tout d'ordre métaphysique, c'est-à-dire qu'elle pose un problème quant à notre conception de *ce qu'est le monde et ses constituants*. En effet, pour beaucoup, l'idée que des propriétés morales telles *juste, mal, et bon* puissent se voir considérées du même ordre que des propriétés non-morales comme *rond, ayant telle masse* ou encore *mesurant tant de centimètres* semble inadmissible. Pour ceux-ci, les propriétés morales seraient plutôt d'une autre nature que les propriétés non-morales. Ainsi, lorsqu'on s'exprime sur un évènement ou un objet en le qualifiant moralement, il ne s'agirait pas d'un discours de la même forme que lorsqu'on relate cet évènement ou cet objet en des termes non-moraux. Cette critique se fonde principalement sur ce qu'on appelle le naturalisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle seuls les faits reconnus par les sciences naturelles, comme la physique et la chimie (et selon une conception largement acceptée

---

<sup>21</sup> La métaéthique s'intéresse aussi bien évidemment aux questions de *sémantique*. Cependant, comme les dernières avancées en sémantique et la venue du *minimalisme* dépassent largement le cadre du présent travail, le sujet sera volontairement mis de côté. Comme le note Sayre-McCord, il semble en effet de plus en plus compliqué de pouvoir définir le réalisme de par « ce que signifient les propositions morales ». Pour plus de détails sur le sujet, voir la section 5 de Sayre-McCord (2011) et la note 8 de Street (2016).

aussi les sciences sociales et psychologiques) sont admissibles dans notre discours sur la réalité du monde.<sup>22</sup>

Ainsi, pour certains, le réalisme moral semble faire appel à des faits incompatibles avec les sciences dans sa description du monde. Cette critique contre le réalisme moral soulève ainsi une question fondamentale de l'ontologie morale qui divise encore aujourd'hui les métaéthiciens: peut-on rapporter ou réduire les propriétés morales et faits moraux en termes de propriétés naturelles et de faits naturels? Par exemple, la science admet qu'il nous est possible d'observer d'un objet ses propriétés physiques et chimiques et d'autres propriétés, telles la forme, la couleur, les composantes, la vitesse, les effets psychologiques, etc., mais peut-on considérer que des propriétés morales telles *bon*, *juste*, *mauvais*, etc., sont elles aussi des propriétés de cette sorte?

#### 1.4.1 L'argument de la question ouverte de Moore

G.E. Moore aura été un des premiers philosophes à élaborer sur cette question au tout début du 20<sup>e</sup> siècle. Dans le premier chapitre de son fameux traité *Principia Ethica*, Moore voulut réaffirmer qu'il était de la responsabilité de la science morale de ne pas seulement chercher à trouver le meilleur système éthique et de ne réfléchir qu'aux actions et aux comportements moraux, mais bien aussi de discuter de la question de la *vérité même* des affirmations morales. C'est pour cette raison que l'on considère parfois le texte comme fondateur de la métaéthique comme discipline philosophique. Pour le philosophe, il était essentiel pour le succès de la recherche morale de comprendre que pour savoir ce qui constituait une bonne conduite, il fallait d'abord et avant tout pouvoir répondre à la question

---

<sup>22</sup> Voir chapitre 4 de Shafer-Landau (2003) pour une discussion sur le sujet.

« qu'est-ce que le bien? »<sup>23</sup> Ainsi, c'est une recherche sur la nature même de la propriété de *bien* qui devait être faite et non pas simplement sur ce qui pouvait être qualifié *de bien*. En effet, G.E. Moore avançait dans son *Principia Ethica* que les philosophes qui l'avaient précédé avaient fait l'erreur de ne s'intéresser qu'aux questions concernant les actions et la conduite des individus et avaient ainsi confondu la question de savoir ce qu'est le bien avec la question de savoir ce qu'est une bonne conduite. Ce faisant, les philosophes éthiques auraient manqué à leur devoir et devaient reprendre le débat en orientant leurs discussions sur la question de la *vérité* des affirmations morales et de la nature des faits moraux.

Pour le philosophe, il ne s'agissait donc plus simplement d'affirmer que telle ou telle action est bien, c'est-à-dire qu'est-ce *qui est bien*, mais bien plutôt de savoir répondre à la question « qu'est que *le bien*? » Pour Moore, il faudrait ainsi plutôt savoir définir la propriété de *bien*, afin qu'on puisse par la suite se trouver en position de savoir s'il est vrai que *X est bien*. La réponse qu'il donne au problème qu'il soulève lui-même est toutefois des plus intrigantes. En effet, ce dernier avance dans son *Principia* qu'il est vain en quelque sorte de chercher à répondre à la question *What is Good?* (Qu'est-ce que le bien) puisque la notion de *bien* est selon lui une notion simple. Ce qu'il faut entendre ici par notion simple est que les concepts moraux seraient des concepts irréductibles, qu'ils ne pourraient être réduits en d'autres termes ou à d'autres concepts, à la manière de la notion de *jaune*.<sup>24</sup> De la même façon qu'il serait impossible d'expliquer à une personne la notion de jaune sans qu'elle n'en ait fait l'expérience, la notion de bien, selon Moore, ne pourrait se voir

---

<sup>23</sup>« What is good? » Moore 1903, p.55

<sup>24</sup> Il est à noter que le texte de Moore lui-même ne fait pas de distinction explicite entre les notions et concepts moraux et les qualités et propriétés morales. Bien qu'une telle distinction pourrait être déterminante sur la plausibilité de la thèse, une lecture charitable pourrait considérer qu'il est entendu que ce qui est vrai des concepts moraux le serait aussi des propriétés auxquelles ils se réfèrent.

expliquée de manière satisfaisante à quelqu'un qui n'en posséderait pas une connaissance préalable.<sup>25</sup> Cela découle, d'après le philosophe, de ce que le *bien* serait quelque chose qu'on doit d'abord et avant tout *percevoir*.

Ainsi, pour le philosophe, tenter de réduire les termes moraux comme *bon* ou *bien* en des termes naturels comme *ce qui est agréable* ou encore *ce qui bénéficie à la société* serait complètement erroné, puisque ces notions ne seraient jamais capables d'exprimer correctement ce que signifie la notion de *bien* ou de *bon*. Il appuya sa position sur ce qu'on identifie encore aujourd'hui comme l'argument de la question ouverte. L'argument aura d'ailleurs fait couler beaucoup d'encre depuis la publication du *Principia Ethica* et aura été interprété de plusieurs façons. Une des interprétations possibles va comme suit : il est impossible de donner une définition de la notion de *bon*, car peu importe la définition qu'on tentera d'en donner, il sera toujours possible de demander s'il s'agit d'une *bonne* définition.<sup>26</sup> Suivant ce raisonnement, on peut voir comment quelqu'un qui tenterait de défendre que la notion de *bon* serait équivalente à *ce qui est agréable* pourrait se voir répondre « mais est-ce que ce qui est agréable est bon? » et que la simple possibilité de la question démontre en quoi la notion de *bon* est différente de *ce qui est agréable*. Moore donne dans son texte l'exemple d'une philosophie qui voudrait défendre que *ce qui est bon est ce que nous désirons désirer*. Pour le philosophe, il est évident qu'une telle proposition

---

<sup>25</sup> Moore (1903), p. 59

<sup>26</sup> Dans les mots de Moore : « whatever definition be offered, it may be always asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good. To take, for instance, one of the more plausible, because one of the more complicated, of such proposed definitions, it may easily be thought, at first sight, that to be good may mean to be that which we desire to desire. Thus if we apply this definition to a particular instance and say 'When we think A is good, we are thinking that A is one of the things which we desire to desire,' our proposition may seem quite possible. But if we carry the investigation further, and ask ourselves 'Is it good to desire to desire A?' it is apparent, on a little reflection, that this question is itself as intelligible, as the original question 'Is A good?'... »

Moore (1903), p.67

ne peut être analytiquement vraie même si elle semble plausible, puisqu'il serait cohérent de demander « est-ce bon de désirer désirer *X*? »

Comme le note Mark van Roojen dans son introduction contemporaine à la métaéthique, l'argument de Moore est des plus complexes et aura suscité l'intérêt des meilleurs esprits philosophiques du dernier siècle,<sup>27</sup> il ne sera donc pas ici question de tenter d'en faire une analyse exhaustive. Mais il semble important pour la tâche que nous nous sommes donnée de souligner en quoi l'argument de Moore paraît soulever un enjeu capital quant à notre compréhension de la moralité. S'il est vrai que ce que relèvent les concepts du langage moral ne pouvaient se voir réduit à des faits ou des propriétés non-morales, cela impliquerait possiblement plusieurs choses. (1) D'abord, cela pourrait nous amener à défendre une compréhension *non-naturaliste* de la moralité, c'est-à-dire que nous nous retrouverions devant la nécessité de reconnaître un pluralisme ontologique en admettant l'existence de propriétés et de faits étrangers à ceux reconnus par la science. Notre compréhension du monde devrait ainsi inclure les propriétés et les faits naturels, et les propriétés et faits moraux dans une pensée qu'il serait possible d'appeler un réalisme moral non-naturaliste. (2) À l'opposé, en réponse à l'argument de Moore, il pourrait être tentant d'avancer plutôt que si les propriétés morales comme *bon* ou *bien* ne semblent pas pouvoir faire référence à des propriétés naturelles, c'est qu'en fait les propriétés morales n'existent tout simplement pas et ne font donc référence à rien dans le monde. Cet anti-réalisme est souvent motivé par un engagement ferme face au naturalisme philosophique, c'est-à-dire la reconnaissance des faits scientifiques comme seule possibilité d'explication du monde. Ce type de réponse prendra le plus souvent la forme soit d'un non-cognitivism

---

<sup>27</sup> Voir van Roojen (2015) section 2.5 pour une introduction aux problèmes que soulève l'argument de la question ouverte de Moore.

ou d'une théorie de l'erreur. (3) Cependant, plusieurs penseurs réalistes auront plutôt choisi de remettre en question l'argument de Moore et auront défendu que les propriétés morales *sont* réductibles à des propriétés naturelles, ou du moins compatibles avec les faits naturels, et qu'il n'y a au final nul besoin de choisir entre réalisme moral et naturalisme.

Bien qu'il resterait encore énormément de choses à dire sur l'argument de la question ouverte de Moore, on voit cependant déjà en quoi le texte célèbre du philosophe aura ouvert de façon explicite le débat contemporain sur le lien entre naturalisme et moralité. L'argument de Moore est encore aujourd'hui débattu, signe que la question n'est toujours pas réglée, mais alors que l'argument reste pertinent certes après plus d'un siècle, il est important de noter que de plus en plus de penseurs de la métaéthique le considèrent comme non décisif quant à la question de la possibilité du réalisme et que, de ce fait, le naturalisme moral n'est en rien considérée comme une position « marginale » dans le débat.<sup>28</sup>

#### 1.4.2 L'exemple du naturalisme moral de Brink

David Brink, par exemple, est de ces penseurs qui défendent cette forme de réalisme qu'on identifie comme le naturalisme moral. Dans son texte de 1984, le philosophe défend en effet l'existence de faits moraux objectifs, mais rejette le pluralisme ontologique de Moore et sa conception *sui generis* des faits moraux. En effet, selon lui, les faits moraux devraient plutôt être compris comme des faits *survenant* sur les faits naturels.

Dans sa théorie qu'il qualifie lui-même d'un *fonctionnalisme des valeurs morales*, Brink défend l'idée selon laquelle les faits moraux seraient en quelque sorte des faits

---

<sup>28</sup> Voir Sayre-McCord (2011)

concernant le bien-être et l'épanouissement humain.<sup>29</sup> Ainsi, les faits moraux seraient de la même nature que les faits admis par la science, seulement il faudrait leur reconnaître une relation de *survenance* par rapport aux faits naturels, c'est-à-dire qu'ils auraient une relation de constitution causale et de dépendance par rapport à ces faits.<sup>30</sup> Par exemple, de la même manière qu'il est possible de considérer certaines propriétés psychologiques, telle la douleur, comme survenantes à d'autres propriétés physiques, les propriétés de *bon*, de *bien* ou de *juste* seraient survenantes aux faits naturels promouvant le bien-être et l'épanouissement humain. Il serait alors du rôle de la théorie morale, nous dit Brink, de faire le lien entre les faits naturels et les faits moraux, même s'il admet l'aspect normatif d'une tâche comme celle de définir ce qui constitue le bien-être et l'épanouissement humain.

## 1.5 Désaccords moraux

On ne peut discuter de l'argument de la question ouverte de Moore sans souligner au passage qu'il soulève un autre enjeu important dans le débat sur le réalisme, soit la question des désaccords moraux. En effet, il semble que les réflexions du philosophe étaient avant tout motivées par le fait qu'il n'existe pas d'accord sur notre compréhension des propriétés morales comme *bien* ou *bon* ou *juste*. L'on pourrait croire que s'il y avait un consensus sur ce qu'est le *bien*, il n'y aurait sûrement aucun besoin de débattre sur la nature d'une telle propriété. Pour un philosophe comme Max Scheler par exemple, l'existence de désaccords moraux s'expliquait par le fait que les propriétés morales devaient être perçues

---

<sup>29</sup> Brink (1984), p. 115

<sup>30</sup> Brink (1984), p. 119

ou *intuitionnées* avant tout et que des erreurs pouvaient se produire dans notre perception ou notre intuition des faits moraux objectifs.<sup>31</sup> Cependant, pour bon nombre de philosophes, le simple fait de l'existence de désaccords moraux est considéré comme suffisant pour justifier un scepticisme face à l'idée du réalisme moral. En effet, il est possible de voir comment pour certains penseurs le fait qu'il n'existe pas de consensus sur lesquels de nos propositions morales ou de nos jugements moraux sont dans les faits *vrais*, ou même sur *comment* pouvoir atteindre une telle connaissance, leur est suffisant à remettre en question l'idée même que nos propositions morales et jugements moraux portent sur des faits qui peuvent être évalués en termes de vérité.

Évidemment, il n'est pas ici question d'avancer que le fait de l'existence de désaccords dans le domaine moral pose en lui-même un réel problème pour le réalisme moral. Toutes les sphères de savoir font face à ce phénomène. Ne pensons qu'à la science où les désaccords sont au fondement de ses dynamiques de création de nouveaux savoirs. Cependant, les désaccords moraux semblent soulever un problème d'un ordre différent que ceux de la science, puisqu'au contraire des disputes scientifiques qui offrent toujours, du moins en principe, une possibilité de résolution, les désaccords moraux semblent parfois mener à des impasses.<sup>32</sup> De plus, c'est aussi que les divergences d'opinions des métaéthiciens semblent porter sur la question de savoir *pourquoi* il existe des désaccords moraux. En effet, pour certains critiques du réalisme moral, l'existence de désaccords moraux pourrait s'expliquer tout simplement de par le fait que les propositions morales et jugements moraux ne portent pas sur des faits objectifs (ou ne rapportent pas des faits

---

<sup>31</sup> Par souci de concision, il ne sera pas question du détail de l'intuitionnisme de Max Scheler dans le présent ouvrage. Se référer à Scheler (1994).

<sup>32</sup> Brink (1984): «... while most scientific disputes do seem resolvable, many moral disputes do not. » p. 115

objectifs), mais ont plutôt d'autres fonctions, ne font qu'exprimer des émotions par exemple, ou servent à prescrire certains comportements, ou ne sont que des prises de position sur certaines actions (non-cognitivism), ou encore qu'il nous est tout à fait impossible de retrouver ou de connaître ces faits que semblent rapporter nos propositions morales, puisque ceux-ci n'existeraient tout simplement pas (théorie de l'erreur). Ainsi, les désaccords dans le domaine moral auraient une signification plus importante que ceux dans d'autres domaines puisqu'ils tendraient à démontrer qu'il n'y aurait tout simplement pas de réponses objectives possibles à ces désaccords. Une partie de cette critique est d'ailleurs admise par tous ceux qui s'intéressent au débat, même les défenseurs du réalisme, car il serait difficile de ne pas reconnaître qu'il est vrai que nos jugements moraux et propositions morales sont souvent le fait de nos intérêts et attitudes.<sup>33</sup> Malgré cela, pour les réalistes, il reste indéniable que certains de nos jugements moraux et propositions morales, lorsque bien compris, portent effectivement sur des faits objectifs et que certains de ces jugements et propositions sont indubitablement vrais. Qu'il existe des désaccords moraux ne pose donc pas de véritable problème selon ceux-ci.

D'ailleurs, il sera de l'avis de la plupart des penseurs réalistes que les désaccords moraux trouvent le plus souvent leur origine à *l'extérieur* des questions des principes moraux.<sup>34</sup> Cela peut s'expliquer de plusieurs façons. D'abord comme nous venons de mentionner, par le fait que nos émotions, nos attitudes et nos intérêts peuvent distordre nos perceptions et, possiblement, nos jugements moraux, mais aussi, et principalement selon les réalistes, du fait de mésententes sur les faits non-moraux. En effet, bien que pour les

---

<sup>33</sup> Sayre-McCord (2011) : « No one doubts that often peoples' moral claims do express their emotions, attitudes, and do serve their interests and it is reasonable to suspect that at least some people have in mind as moral facts a kind of fact we have reason to think does not exist. »

<sup>34</sup> Voir Brink (1984), Shafer-Landau (2003) et Enoch (2011) par exemple.

réalistes il semble que certaines de nos propositions morales soient indéniablement vraies, il leur apparaît toutefois que malgré que certains principes fondamentaux puissent être partagés par des individus, des désaccords pourraient apparaître du fait que certains d'entre eux auront tout simplement mal compris les propositions elles-mêmes, ou alors qu'ils ne se seront pas accordés sur les faits non-moraux. Par exemple, il est vrai qu'il est difficile de prédire quelles seront les conséquences à court et long terme d'une action et qu'il est facile de ne pas s'accorder sur la chose. Ainsi, deux individus pourraient sembler ne pas s'accorder sur une question morale alors qu'ils ne seraient tout simplement pas en accord sur les effets que pourrait avoir une action et non pas sur les principes moraux selon lesquels l'action en question devrait être jugée.

De ce fait, les réalistes sont souvent de l'avis que nos désaccords moraux émergent principalement de ce que toute l'information pertinente sur une action et sa situation ne nous est souvent pas disponible, mais que si tel était le cas, il y aurait fort à parier que ces désaccords disparaîtraient. Ainsi, pour les réalistes, un ensemble de facteurs permettent d'expliquer l'existence de désaccords moraux, ces désaccords étant pour eux le plus souvent le résultat de considérations non morales. Que ce soit de par les effets pervers que peuvent avoir nos émotions sur nos perceptions des événements ou sur nos réflexions, ou encore de par des problèmes de communication menant à des mésententes sur les faits et les propositions concernées, les désaccords moraux ne seraient le plus souvent que le fruit d'une incompréhension mutuelle des partis engagés dans une discussion. Pour les réalistes, lorsqu'on parle de désaccords moraux, il serait donc plutôt question que ces situations aient pour effet d'engendrer des discussions parallèles plutôt que de réels désaccords, chacun des partis ayant en tête une image différente de la situation discutée.

### 1.5.1 L'argument de l'implication morale de l'objectivité des faits normatifs d'Enoch

Pour les défenseurs du réalisme, le fait qu'il existe des désaccords moraux n'est donc pas suffisant pour compromettre leurs positions sur la seule base de cet argument. Dans son ouvrage *Taking Morality Seriously*, David Enoch sera même allé plus loin en défendant que les faits normatifs irréductibles et les faits moraux objectifs sont en fait indispensables à la résolution de certains de nos désaccords.<sup>35</sup> En effet, le philosophe avance qu'une théorie défendant une non-objectivité des faits moraux devrait se voir reconnaître des implications normatives hautement problématiques dans certains cas de désaccords et de conflits personnels à caractère moral.

Au chapitre 2 de son ouvrage<sup>36</sup>, le philosophe défend son argument en comparant plusieurs types des désaccords ainsi que les implications qu'aurait le fait de considérer chaque position des conflits comme égale en valeur. Dans un premier cas où deux individus verraient leurs *préférences* entrer en conflit, il est question pour Enoch qu'il devrait être reconnu que leurs préférences devraient être traitées comme égales, et qu'ainsi une solution égalitaire et impartiale devrait être recherchée (laisser le hasard choisir par exemple). Prenons la situation qu'il donne, soit celle de deux amis qui voudraient passer un après-midi ensemble, mais où l'un d'eux désirerait aller au cinéma tandis que l'autre voudrait jouer au tennis. Dans un tel cas, le philosophe défend que chacun des deux partis devrait prendre de la distance par rapport à ses préférences et qu'il serait déraisonnable pour l'un ou l'autre de maintenir sa position à tout prix étant donné que cela représenterait un manque

---

<sup>35</sup> Rappelons au lecteur qu'à des fins de concision, le présent texte ne fait pas pour l'instant de distinction entre moralité et normativité. Voir note 1.

<sup>36</sup> Enoch (2011).

de respect à la valeur égale de leurs préférences respectives. Pour Enoch, une position philosophique remettant en question l'existence de faits moraux objectifs devrait en venir à traiter les désaccords moraux de cette façon, c'est-à-dire comme des conflits sur les préférences nécessitant l'application d'un principe d'impartialité.<sup>37</sup>

Cependant, pour ce dernier, un tel principe d'impartialité ne peut pas toujours s'appliquer dans la résolution de nos conflits. En effet, bon nombre des désaccords qu'ont les individus entre eux peuvent plutôt porter sur des questions objectives où il n'y aurait pas lieu de trouver une solution impartiale pour régler le conflit. Par exemple, dans le cas où nos deux amis se seraient entendus pour aller au cinéma, mais qu'un désaccord émergeait entre eux quant à savoir quel est le moyen le plus rapide pour s'y rendre, l'un préconisant le taxi, l'autre le métro. On voit ici comment il ne serait plus question que les deux alternatives soient égales en valeur, car une des réponses serait nécessairement objectivement vraie. Ce désaccord porterait donc sur une question de *vérité des faits* et non pas de préférence.<sup>38</sup>

Pour le philosophe, il semble que l'on doive se rendre à l'évidence que certains de nos désaccords moraux seraient plutôt de ce type et non pas de celui de simples conflits entre la préférence de l'un pour le tennis et de l'autre pour le cinéma. Selon lui, cela pourrait s'observer au mieux dans un désaccord à savoir s'il est moralement permisible de maltraiter les chiens. Deux positions s'opposeraient, soit celle où la douleur animale aurait la même valeur que celle des êtres humains, et une autre tenant plutôt que la douleur animale n'aurait *pas* la même valeur morale que la douleur humaine. Enoch nous invite à supposer que dans le cas où le fait normatif « la douleur animale a une valeur morale égale

---

<sup>37</sup> Pour une critique du concept normatif d'impartialité, voir chapitre 4 de Young (2011).

<sup>38</sup> « Truth *does* make a difference, it seems to me [in this case] ». Enoch (2011), p. 21

à celle des êtres humains » serait *vrai*, l'on pourrait défendre qu'il est *mal* de ne pas défendre sa position *vraie* et de se satisfaire d'une solution impartiale aux deux positions. Cet exemple est censé, nous dit le philosophe, démontrer en quoi le fait de ne pas reconnaître le caractère objectif de certains faits moraux peut avoir des implications normatives hautement problématiques dans certains cas de désaccords moraux, puisque l'anti-réaliste devrait traiter ceux-ci comme des conflits sur les préférences.

On peut cependant se demander si l'argument d'Enoch implique un certain présupposé favorable? Il est vrai que le philosophe reconnaît le caractère normatif de son argument.<sup>39</sup> Il apparaît toutefois que le celui-ci demande qu'on reconnaisse comme plausible la présupposition du réalisme de notre moralité pour pouvoir en venir à la conclusion qu'il serait problématique d'un point de vue normatif de ne pas reconnaître le caractère objectif de certains faits moraux. L'argument implique ainsi vraisemblablement une certaine circularité. Cependant, le philosophe affirme qu'il présente indéniablement une intuition forte en faveur de la reconnaissance de faits moraux objectifs pour ceux en accord avec ce que semble présupposer notre expérience morale. Ainsi, pour Enoch, le fait de l'existence de désaccords moraux ne serait pas suffisant pour remettre en question le réalisme moral, bien au contraire.

---

<sup>39</sup> Enoch présente son argument comme *partiellement normatif*. Enoch (2011), p.16.

## 1.6 Épistémologie

Il nous est maintenant un peu plus clair comment les penseurs réalistes peuvent s'expliquer l'existence de désaccords moraux sans avoir à remettre en doute la possibilité du réalisme moral. Mais s'il est possible de justifier d'un point de vue réaliste qu'on ne s'accorde pas toujours sur la vérité de nos propositions morales et jugements moraux, il reste que pour certains, la question de savoir comment l'on pourrait effectivement connaître et s'accorder sur la vérité de nos propositions et jugements moraux demeure un problème tout aussi important. En effet, la question de l'accès à la connaissance des faits moraux, ou plus techniquement de l'épistémologie morale, est un autre enjeu fondamental du débat sur le réalisme. Car s'il est vrai qu'il est possible de défendre que nos propositions morales et jugements moraux portent effectivement sur des faits objectifs, beaucoup y verront, peut-être avec raison, un engagement envers l'idée qu'il nous est *possible* d'avoir accès et d'acquérir une telle connaissance. L'inquiétude face à cette question sera principalement motivée par le naturalisme philosophique qui ne nous reconnaît comme connaissance possible sur le monde que l'accès que nous avons aux faits naturels. Comment alors expliquer qu'on puisse avoir accès à des faits moraux? Ou comme le formule David Enoch, comment le réaliste peut-il justifier une corrélation entre ses croyances normatives (ou jugements normatifs) et les faits normatifs indépendants qu'il stipule?<sup>40</sup> Dans le cas d'un réalisme non-naturaliste comme celui que défendait G. E. Moore, le problème semble plus évident puisqu'il demande de reconnaître les propriétés morales comme différentes des propriétés naturelles. Il faudrait alors justifier une certaine faculté apte à connaître ces faits

---

<sup>40</sup> Enoch (2011), p.159.

non-naturels. Mackie avançait dans son texte de 1977 que de faire appel à une « forme spéciale d'intuition » ne saurait être une réponse satisfaisante.<sup>41</sup> Mais qu'en est-il des réalistes naturalistes? Pour ceux-ci la question semble moins problématique, puisque pour eux, les faits moraux sont réductibles à des faits naturels qu'il nous serait possible de connaître par des moyens empiriques, ou du moins compatibles avec ces faits. Cependant, Moore lui-même semble avoir défendu avec son argument de la question ouverte que même s'il était possible de défendre que les faits moraux sont identiques à des faits naturels, resterait le problème que rien ne nous garantirait que nous pourrions connaître quelque chose au sujet de ces faits moraux. En effet, la difficulté de savoir comment identifier des faits ou propriétés comme *agréable*, *favorisant la survie de l'espèce* ou encore *utile* à des faits moraux reste de taille. Par exemple, un penseur qui voudrait défendre la vérité d'une proposition comme ce qui est bien est *ce qui promeut la survie de l'espèce* ou *ce qui rend heureux*, deux principes qu'il serait possible d'observer empiriquement, devrait tout de même pouvoir être en mesure de justifier comment une telle adéquation aura pu être faite. Car comme le souligne Sayre-McCord, la science seule ne peut établir de conclusions morales, mais n'a pour fonction que d'engendrer une connaissance sur *ce qui est*, et non pas sur *ce qui devrait être*.<sup>42</sup>

Pour qu'il soit possible d'élaborer un savoir moral, certains critiques du réalisme avanceront alors qu'il faudrait qu'il y ait des principes moraux qui jouissent d'un consensus (au sens d'un consensus scientifique) ou qui soient évidents par eux-mêmes (*self-evident*) et qui puissent servir à *justifier* et à guider l'élaboration d'un tel savoir. Cependant pour

---

<sup>41</sup> Mackie (1977), p. 39.

<sup>42</sup> Sayre-McCord (2011), section 4. « ...all that science can establish is what "is" and not what ought to be, science cannot alone establish moral conclusions. »

ces critiques, force serait de constater qu'aucun candidat à ces critères ne peut véritablement servir à justifier l'ensemble des positions morales que nous pouvons avoir. Les principes moraux qui semblent peut-être jouir d'un quelconque consensus dans nos sociétés seraient selon eux soit si abstraits, si peu spécifiques dans leurs implications ou alors si facilement contestables qu'il serait difficile de les regarder comme des principes *de soi évidents* au même titre que les principes de la science. La question de savoir comment l'on peut justifier nos connaissances morales reste ainsi entière à ce niveau pour certains.

Cependant, comme le note van Roojen, il semble plutôt pour plusieurs réalistes qu'il est vain de chercher à justifier notre savoir moral sur la base des principes au fondement de la connaissance empirique. En effet, pour bon nombre d'entre eux, il faudrait plutôt reconnaître que le savoir moral est une forme de savoir *différent* des autres et que nos conclusions morales n'ont souvent au final peu à voir avec notre savoir empirique.<sup>43</sup> C'est pourquoi certains penseurs adopteront pour stratégie de défendre qu'il est erroné de rejeter le réalisme sous prétexte que le savoir moral ne peut répondre aux exigences d'une épistémologie empiriste. Selon eux, les mêmes critiques sur la nécessité de la légitimation du savoir pourraient tout aussi bien s'appliquer à la plupart des autres formes de savoir et à la science.<sup>44</sup> Ainsi, pour ces derniers, la connaissance morale serait plutôt de la même forme que la logique ou les mathématiques et ferait ainsi appel à des concepts *a priori* plus qu'à notre expérience.

---

<sup>43</sup> van Roojen (2015), chapitre 3. « [some] have the sense that fundamental moral conclusions won't be settled by natural science and empirical evidence, and that this make moral enquiry different from other sorts of investigations. [...] Many suspect that ethical enquiry is different from more standard empirical investigations because the adequacy of a moral position is not ultimately a matter of how it fits with our empirical evidence. »

<sup>44</sup> Voir Sayre-McCord (1988)

### 1.6.1 L'exemple du non-naturalisme de Shafer-Landau

Prenons l'exemple de Russ Shafer-Landau qui dans son plus célèbre ouvrage sur le réalisme moral<sup>45</sup> défend justement un réalisme non-naturaliste. Pour le philosophe, il semble indisputable que les critiques anti-réalistes sont en fait dans l'erreur et que certaines de nos croyances normatives sont bel et bien *évidentes en soi* comme certaines de nos croyances sur les faits mathématiques ou encore les vérités analytiques. Il est alors déraisonnable selon lui d'exiger que l'on puisse justifier ces croyances normatives par des principes empiriques. Pour ce dernier, bien qu'il admette qu'il ne peut offrir que de possibles candidats sans pouvoir le démontrer, certains principes moraux sont des principes *évidents en soi* qu'il serait vain de chercher à justifier par autre chose qu'eux-mêmes, car cela est de la *nature* d'un principe évident en soi que de ne pouvoir se justifier que par soi-même.<sup>46</sup> Toujours selon Shafer-Landau, ces propositions et principes moraux ne peuvent cependant révéler leur nature de principes *évidents en soi* que s'ils sont considérés attentivement et bien compris de l'agent. Ainsi, une fois une compréhension adéquate atteinte, cette dernière devrait suffire à justifier une croyance en ces principes. Un exemple qu'il donne est le principe selon lequel il est mal de torturer les gens pour le plaisir. Le principe serait selon lui évident en soi, mais pas nécessairement de façon manifeste. Pour le philosophe, la croyance de certains individus en ce principe peut s'expliquer du fait que, comme des artisans qui ont un certain savoir pratique qu'il leur est difficile d'articuler, certaines personnes ont des aptitudes et des connaissances morales les rendant capables de jugements moraux *justes* sans qu'ils ne puissent nécessairement le justifier.<sup>47</sup> À l'inverse,

---

<sup>45</sup> Shafer-Landau (2003)

<sup>46</sup> Shafer-Landau (2003), chapitre 11.

<sup>47</sup> Shafer-Landau (2003), p.252

d'autres individus pourraient tout simplement ne pas saisir le caractère évident de certains principes. Dès lors, si le caractère évident en soi de certains principes moraux est accepté, il serait possible d'expliquer comment une connaissance morale est atteignable sans avoir à dépendre d'une justification empirique.

Enfin, les opposants au réalisme voient certes dans ce problème de la justification de la connaissance morale une raison de plus pour remettre en question les conceptions des réalistes moraux, mais comme nous venons de le voir, il serait faux de croire que le réalisme ne possède aucun outil pour pouvoir répondre adéquatement au défi.

## 1.7 Psychologie morale

Enfin, un des derniers enjeux que soulève la question du réalisme moral qui nous intéressera ici est celui de savoir comment il est possible de s'expliquer le lien entre faits moraux et motivation. Car s'il nous est possible d'avancer que nos propositions et jugements moraux portent effectivement sur des faits objectifs et que certains de ces faits sont vrais, il reste intrigant aux yeux de certains penseurs qu'il semblerait que ces faits moraux jouissent d'un effet intrinsèquement motivateur sur notre comportement. En effet, pour certains, qu'une action *X* soit jugée bien ou mal devrait signifier que nous devrions être motivés à faire *X* ou à ne pas faire *X* ou que nous aurions des raisons de faire *X* ou de ne pas faire *X*.<sup>48</sup> Ainsi, le jugement moral *X est bien* relaterait un fait qui serait capable d'avoir un effet sur la psychologie des individus d'une façon qu'il ne serait pas possible de reconnaître aux faits non-normatifs du type *X est rond*. Comment pourrait-on alors

---

<sup>48</sup> Voir par exemple Hare (1952).

s'expliquer que de tels faits puissent motiver notre action d'une manière que ne connaissent pas les faits non-moraux? Ce problème qu'on identifie comme la question de l'internalisme peut sembler au premier abord quelque peu déroutant ou du moins ambigu quant à ses implications, mais il reste pour certains critiques du réalisme un enjeu important. Pour les non-cognitivistes par exemple, il faudrait voir dans cette idée une démonstration que nos jugements moraux ne portent pas sur des faits qu'il serait possible d'évaluer en termes de vérité, mais plutôt que ces propositions exprimeraient des états motivationnels sur des désirs, des attitudes, sur nos engagements ou encore sur ce qu'on approuve. Ainsi, il faudrait plutôt considérer qu'il serait possible d'avancer que *X est bien* parce que nous sommes motivés à faire ou à encourager *X* par exemple, contrairement à ce qu'il pourrait sembler que ce serait *parce que X est bien* que nous serions motivés à le faire ou à encourager ce comportement, réfutant ainsi la présupposition du réalisme de notre moralité.<sup>49</sup>

Deux stratégies sont souvent utilisées par les penseurs réalistes pour répondre à ce problème. Tout d'abord, certains philosophes vont tout simplement rejeter l'idée que les jugements non-moraux (propositions sur les croyances) n'auraient quant à eux aucun effet sur la motivation. Ce faisant, en défendant que certains jugements non-moraux puissent effectivement avoir un effet déterminant sur la réponse psychologique des individus, comme des jugements sur la douleur par exemple, ces penseurs rejettent l'idée que l'aspect motivateur des propositions morales soit problématique d'un point de vue réaliste.

---

<sup>49</sup> Russ Shafer-Landau résume l'argument non-cognitivistique de la manière suivante:

- « 1. Necessarily, if one sincerely judges an action right, then one is motivated to some extent to act in accordance with that judgement (*Motivational Judgement Internalism*)
2. When taken by themselves, beliefs neither motivate nor generate any motivationally efficacious states. (*Motivational Humeanism*)
3. Therefore moral judgements are not beliefs. (*Moral Non-cognitivism*) » Shafer-Landau (2003), p.121

D'autres défenseurs du réalisme remettront plutôt en question l'idée même que nos propositions morales et jugements moraux soient aussi étroitement liés à notre motivation qu'il peut le sembler. Pour ces derniers, une multitude de scénarios peuvent être facilement évoqués pour démontrer en quoi il est possible de voir que le lien entre les jugements moraux et action ne serait qu'un lien soit normatif ou alors conceptuel. Comme le souligne Sayre-McCord,<sup>50</sup> on peut imaginer qu'un individu puisse ne pas être motivé par un de ses jugements moraux, même s'il le croyait sincèrement vrai. Cette personne pourrait dans un premier temps être tout simplement irrationnelle et ne pas voir en quoi ses croyances devraient motiver ses actions, ou alors cette personne pourrait ne pas trouver dans ses croyances morales de raisons suffisantes pour motiver son comportement. Pour les réalistes défendant de telles stratégies, dans un cas comme dans l'autre, il ne serait bien sûr pas question de réfuter tout lien entre jugement moral et motivation, mais bien seulement de démontrer qu'il peut être aisé d'expliquer les cas où il n'y aurait pas d'internalisation, leur permettant ainsi de remettre en question l'argument non-cognitivistique contre le réalisme.

### 1.7.1 L'exemple de la théorie de l'erreur d'Olson

Dans son texte « In Defense of Moral Error Theory », Jonas Olson avance cependant que, même s'il reconnaît que la question de l'internalisme est quelque peu controversée, elle trouve en son centre un des éléments les plus importants aux yeux des défenseurs des théories de l'erreur à *la Mackie*, soit l'idée que les faits moraux

---

<sup>50</sup> Dans ses propres mots: « a person might well fail to be motivated appropriately by the moral claims she sincerely embraces, but in failing to be appropriately motivated she would thereby count as irrational [...] again a person might well fail to be motivated appropriately by the moral claims she sincerely embraces, but either the fact that she sincerely embraces the claims or the truth of the claims she embraces (if they are true) provide reasons for her to act in certain ways. » Sayre-McCord (2011), section 3

supposeraient des *raisons catégoriques*. Pour le philosophe, il faudrait ainsi reconnaître que l'aspect le plus problématique avec le fait de défendre que nos propositions et jugements moraux portent effectivement sur des faits objectifs (et que certains de ces faits sont vrais) est que cela impliquerait que les faits moraux seraient *objectivement prescriptifs*. Ainsi, les faits moraux donneraient des raisons de faire ou de promouvoir une action *indépendamment* de si cela aurait un effet sur la promotion de la satisfaction ou la réalisation d'un désir ou fin d'un agent, ou encore indépendamment du fait que cela l'aiderait à remplir un rôle qu'il occupe.<sup>51</sup> Dès lors, pour Olson, il semblerait bel et bien que les faits moraux impliqueraient des demandes auxquelles il nous serait *impossible d'échapper*, car ils nous demanderaient de promouvoir ou d'éviter certaines actions même si cela allait à l'encontre de nos désirs, fins ou rôles. Comment alors pourrait-on s'expliquer que des faits pourraient *en eux-mêmes* donner des raisons (catégoriques) en faveur ou en défaveur des certaines actions?

Le philosophe reconnaît bien évidemment qu'il puisse y avoir des raisons pour un agent de chercher à promouvoir ou à éviter certaines actions. Cependant, il souligne l'importance dans le débat de faire la distinction entre raisons catégoriques et raisons hypothétiques, ainsi qu'entre normes transcendantes et normes immanentes. En effet, pour Olson, contrairement aux raisons catégoriques, les raisons hypothétiques seraient des raisons de faire ou de promouvoir une action *dépendamment* de si cela aurait un effet sur la promotion de la satisfaction ou la réalisation d'un désir ou fin d'un agent, ou encore d'un rôle qu'il occupe.<sup>52</sup> Ces raisons hypothétiques (non-catégoriques) ne s'appliqueraient alors

---

<sup>51</sup> Olson (2010), section 2.

<sup>52</sup> Olson (2010), section 2.

que dans un contexte de *normes immanentes*, c'est-à-dire un contexte où un but spécifique serait visé, dans le cadre d'une activité qui serait gouvernée par des règles déterminées ou encore dans l'occupation d'un certain rôle (institutionnel ou professionnel par exemple). Ainsi, la force de certains faits comme donnant des raisons en faveur ou en défaveur de certaines actions dépendrait de l'engagement de l'agent envers ce contexte. À l'opposé, pour le défenseur de la théorie de l'erreur, les normes morales se voudraient plutôt des normes transcendantes qui s'imposeraient de manière catégorique à un agent, et ainsi la force de certaines raisons de promouvoir ou d'éviter une action transcenderait ses désirs, buts, activités, ou rôles.

On voit alors ici en quoi pour Jonas Olson il ne s'agit pas de nier que des faits puissent avoir des effets sur notre motivation et puissent nous donner des raisons en faveur ou en défaveurs de certaines actions par exemple. Pour le défenseur de la théorie de l'erreur, il s'agit plutôt de critiquer l'idée *étrange* aux yeux du naturalisme philosophique qu'il existerait des faits moraux objectifs qui impliqueraient d'eux-mêmes des *raisons catégoriques et des normes transcendantes* et qui devraient avoir des effets sur la motivation que les autres types de faits non-moraux n'impliqueraient pas.

Enfin, il faut noter que même si l'enjeu de l'internalisme moral intéresse encore aujourd'hui nombre de penseurs, beaucoup sont d'avis qu'il ne peut à lui seul être considéré comme absolument déterminant sur la question du réalisme en tant que tel. Il en est d'ailleurs probablement de même pour l'ensemble des questions que nous avons abordées jusqu'ici si elles ne sont prises qu'isolément. En effet, comme cela nous est maintenant un peu plus clair, le débat sur le réalisme soulève un nombre important d'enjeux qui sont vraisemblablement interreliés. Comme nous avons pu le constater, l'importance des

implications de chacun de ces enjeux n'est pas négligeable. Il serait alors raisonnable de croire qu'une position métaéthique qui voudrait répondre à la question de l'objectivité des faits moraux ne serait pas en mesure de le faire de façon satisfaisante en abordant la question qu'à partir d'un seul des enjeux que nous avons identifiés.

## 1.8 La question de l'objectivité et le constructivisme moral

Il nous apparaît maintenant beaucoup plus clair ce qu'implique le débat sur le réalisme et en quoi les positions réalistes et anti-réalistes s'opposent. Nous pouvons aussi commencer à concevoir pourquoi le débat suscite autant d'intérêt. Aux vues de ce que nous venons d'établir, force est de constater que le rôle que reconnaissait Sharon Street à la métaéthique, soit celui de tenter de réconcilier notre compréhension naturaliste du monde avec notre compréhension de notre moralité, est sans aucun doute une tâche des plus complexes et pleine de défis. Vouloir trancher de manière définitive entre réalisme et anti-réalisme peut même sembler impossible tellement chaque position comporte ses avantages et ses inconvénients. Cependant, comme nous l'avons vu au tout début du chapitre, bien qu'il s'agisse d'un point en quelque sorte complexe quant à savoir ce que cela signifie exactement, l'avantage principal que semble offrir le réalisme est de pouvoir fournir une compréhension de notre moralité en harmonie avec ce que présuppose notre expérience en défendant que les faits moraux et les propriétés morales possèdent bel et bien *une forme d'objectivité*. Ainsi, certains faits moraux pourraient être considérés comme *vrais* tout comme il nous le semble lorsque nous émettons un jugement normatif. Cependant, la vérité des propositions morales devrait être comprise comme extérieure à la position singulière

d'un individu, c'est-à-dire de ce qu'une personne peut croire, vouloir ou aimer, et ne serait donc pas subjective, mais bien ultimement objective, tout comme la vérité des propositions non-morales. De cette façon, il serait possible d'avancer, par exemple, qu'il est vrai qu'il est mal pour une personne de torturer les gens par plaisir comme Caligula, et ce peu importe les dispositions que pourrait avoir cette personne envers ses actions.<sup>53</sup>

Pourtant, même s'il semble que l'idée que nos propositions morales et jugements moraux puissent être vrais soit en effet un avantage de taille lorsqu'il est question de savoir s'il est possible d'établir une philosophie éthique normative, ou encore une pensée politique visant à organiser notre vivre en commun selon des règles objectives, nous avons vu en quoi pour beaucoup de penseurs cette idée de l'objectivité des faits moraux est indéniablement problématique. Pour les anti-réalistes, l'idée que les faits moraux puissent être vrais indépendamment de nos attitudes, de nos croyances ou même de notre esprit soulève des problèmes d'ordre ontologique, épistémologique, psychologique, ainsi que du point de vue des désaccords moraux, qui sont beaucoup trop importants pour pouvoir être ignorés et rendent selon eux la position du réalisme intenable.

Ainsi, malgré ce que peuvent suggérer certains philosophes, la question de savoir si les faits moraux sont objectifs peut être considérée essentielle. Richard Joyce souligne d'ailleurs que même s'il est vrai qu'il est difficile de s'entendre sur ce que signifie exactement cette question, il reste qu'il semble évident qu'un enjeu important et une thèse métaphysique fondamentale se cachent derrière elle.<sup>54</sup> Ce dernier résume l'enjeu que voient ceux pour qui la question de l'objectivité est importante comme la question de savoir si les

---

<sup>53</sup> Comme nous à la section 2.6.4 du second chapitre, le cas du personnage de Caligula est un exemple souvent discuté dans la littérature pour illustrer les différences entre les positions métaéthiques.

<sup>54</sup> Joyce (2016), section 5.

faits moraux et les propriétés morales sont *découverts* ou alors *déterminés*. Bien que pour certains philosophes, comme Joyce lui-même, la question puisse être beaucoup trop ambiguë, pour plusieurs autres elle sera plutôt clé dans notre compréhension de la nature de notre moralité. Sharon Street par exemple reprendra la question en avançant que pour elle, le point central du débat sur le réalisme sera de chercher à savoir si en définitive, à la manière de ce que proposait Platon dans son *Euthyphron*, les propriétés morales et la valeur des choses viennent de ce que *nous* leur attribuons ces valeurs, ou alors est-ce que nous valorisons les choses *parce qu'elles possèdent* ces valeurs indépendamment de nous.<sup>55</sup> Pour la philosophe, ce sera même cette question précise qui motivera le **constructivisme moral**, une position qui s'opposera à l'idée de l'objectivisme moral voulant que les propriétés morales et faits moraux existent indépendamment de nous (qu'ils soient *mind-independents*), mais défendra plutôt que s'ils existent, ils sont plutôt dépendants de nous en ce qu'ils sont le fruit de processus de construction. Ainsi, les faits moraux et propriétés morales seraient déterminés, ou attribués au monde, et non pas découverts.

### 1.8.1 Constructivisme moral : entre réalisme et anti-réalisme

Nous avons défini la thèse centrale du réalisme moral comme l'idée selon laquelle nos propositions et jugements moraux portent sur des faits objectifs (ou rapportent des faits objectifs) évaluable en termes de vérité et de fausseté, et que de ces propositions morales et jugements moraux, certains peuvent être vrais. L'anti-réalisme moral est plutôt le rejet de la croyance selon laquelle les propriétés morales ou les faits moraux existent

---

<sup>55</sup> Street (2010), section 5. Une forme contemporaine que peut prendre la question est par exemple le débat sur la valeur intrinsèque ou instrumentale de la nature dans les débats sur l'environnement. Voir par exemple le texte de Holmes Rolston III dans *Éthique de l'environnement* (2007)

indépendamment de nos attitudes, de nos croyances ou de notre esprit. Comment alors caractériser l'idée constructiviste selon laquelle les propriétés morales et faits moraux sont le fruit de processus de construction? Aux premiers abords, il semble bel et bien s'agir d'une forme d'anti-réalisme, puisqu'au cœur du constructivisme se trouve l'idée qu'*il n'existe rien de moral en dehors des processus de construction*. Rappelons-nous Rawls qui affirmait lui-même qu'il n'existait aucun fait moral en dehors des procédures de construction des principes de justice.<sup>56</sup>

Comme le souligne Carla Bagnoli, pour le constructiviste, les faits moraux ne font pas partie des « matériaux » du monde et les processus de construction des propriétés et faits moraux ne sont pas des façons de « découvrir » les vérités morales qui seraient indépendantes de la procédure elle-même, mais la vérité (ou validité) des propositions morales serait bien plutôt *issue* de la procédure en tant que telle. Ainsi, les propriétés morales ne sont pas considérées comme des propriétés des objets eux-mêmes, mais toute normativité ne découlerait que de la position pratique qu'occupe un agent évaluateur et des procédures d'évaluation qui s'ensuivent. Par contre, cela signifie qu'il est bel et bien question de reconnaître que les propositions morales et jugements moraux peuvent d'une certaine façon être *vrais ou faux*, mais sans représenter des faits normatifs indépendants sur le monde. Ainsi, pour la philosophe, le constructivisme devrait plutôt se voir considérer comme une *alternative entre réalisme et anti-réalisme (a middle ground)*, car ce qui distingue sa démarche est que le cœur de son investigation n'est pas de savoir si les jugements moraux peuvent justement être vrais ou faux au sens où ils représenteraient le monde, mais cherche plutôt la *fonction pratique* de ces jugements qui, s'ils peuvent être

---

<sup>56</sup> Rawls (1993), p.116.

vrais ou faux, ne sont que des solutions à des problèmes pratiques.<sup>57</sup> Ainsi, toujours selon Bagnoli, le constructivisme moral offrirait la possibilité d'une *objectivité minimale* des jugements moraux, et ce potentiellement sans les problèmes que soulève le réalisme non-naturaliste et répondrait au désir de l'anti-réalisme de défendre une compréhension de la moralité qui ne ferait pas appel à des concepts ontologiques étrangers au naturalisme.

### 1.8.2 Redéfinir le constructivisme

Ainsi présenté, il faut admettre que le constructivisme moral semble une option prometteuse à ceux qui chercheraient à éviter certains des problèmes que pose l'idée du réalisme moral sans avoir à craindre certaines des implications que comporte la défense d'un anti-réalisme moral (comme le risque de tomber dans le nihilisme). Cependant, il faut avouer que le constructivisme moral est une position qui peut elle-même poser un nombre important de problèmes et de défis. Le tout premier de ces problèmes est sans aucun doute le fait que beaucoup de philosophes contestent l'idée même que le constructivisme moral puisse être une position métaéthique à part entière, mais considèrent plutôt qu'il ne serait qu'une position normative dans le débat moral.<sup>58</sup> Cependant, pour Sharon Street, une telle critique prendrait son origine dans ce qu'elle identifie comme la caractérisation « canonique » du constructivisme, soit l'idée que la vérité des faits moraux soit le fruit de *processus de construction*. Selon la philosophe, cette caractérisation accorde trop d'importance à son aspect procédural, donnant à croire qu'il ne peut s'agir que d'une démarche normative comme dans le cas de la procédure de construction des principes de justice de la philosophie rawlsienne. C'est pourquoi la philosophe avance qu'il faudrait

---

<sup>57</sup> Bagnoli (2017), section 7.2.

<sup>58</sup> Voir par exemple Stephen Darwall, Allan Gibbard et Peter Railton (1992) ainsi que David Enoch (2009).

cesser de caractériser le constructivisme de cette façon, mais plutôt le redéfinir comme l'idée selon laquelle les vérités normatives consistent en ce qui est impliqué par un point de vue pratique (*practical standpoint*). Le slogan du constructivisme moral devrait même être selon la philosophe « il n'existe aucune vérité normative en dehors d'un point de vue pratique ». <sup>59</sup> Cette caractérisation, qui s'accorde tout à fait avec l'idée rawlsienne qu'il n'existe rien de moral en dehors des procédures de construction des principes de justice par exemple, aurait l'avantage selon Street de rendre plus évident en quoi le constructivisme est une position métaéthique à part entière. Une telle caractérisation souligne le fait que le point de départ du constructivisme n'est pas la procédure de construction des principes normatifs en elle-même, mais plutôt le point de vue pratique d'un agent (ou groupe d'agents) qui acceptent certaines valeurs ou dont la situation *implique* certaines valeurs. Selon la philosophe, cette caractérisation met donc l'accent sur le cœur du constructivisme moral, soit la notion de *point de vue pratique*, c'est-à-dire le point de vue occupé par un être qui considère une chose bien ou mal, mieux ou pire, nécessaire ou optionnelle, avec ou sans valeur, et qui juge, à un niveau réflexif ou non, que quelque chose appelle, demande ou procure une ou des raisons pour autre chose. Ainsi, pour Sharon Street, le rôle du constructivisme moral serait de se questionner sur ce que signifie l'attitude même de valorisation au fondement de notre expérience morale et ses implications. Dès lors, à la question « qu'est-ce que la valeur? », le constructiviste répondrait selon Street que la valeur est *une construction ou un produit de l'attitude de valorisation d'un agent, de ce qu'implique son point de vue pratique*, et non pas seulement le fruit d'une procédure normative. <sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Street (2010), section 3.

<sup>60</sup> Street (2010), section 3.

### 1.8.3 Distinguer constructivisme normatif et métaéthique

Si l'on suit toujours la pensée de Sharon Street, de caractériser ainsi le constructivisme moral permettrait de mieux pouvoir distinguer les constructivismes normatifs et métaéthiques et permettrait alors d'éviter certaines critiques quant au potentiel métaéthique du constructivisme. Tout d'abord, il serait possible de définir les constructivismes normatifs comme les pensées qui *spécifient* un ensemble de propositions normatives dont elles défendent que leur vérité provienne de ce qu'elles découlent ou sont impliquées par une position pratique ayant été *substantiellement caractérisée* puisque ces propositions seraient fondamentales à la position. Ces pensées ne se préoccupent pas de la question de la vérité en tant que telle des propositions qu'elles défendent, mais tiennent plutôt leur acceptation pour acquise comme dans le cas de la position originale de Rawls. Ainsi, comme il a déjà été mentionné plus tôt, une position constructiviste normative comme celle de Rawls pourrait être potentiellement compatible avec n'importe quelle position métaéthique lorsqu'il serait question de chercher à savoir quelle serait la nature des valeurs et des raisons en elles-mêmes que prend la position pour acquises. Cependant, toujours selon Street, même si ces positions normatives n'ont pas la plupart du temps de visé métaéthique, elles laissent entrevoir un aspect important de ce qu'implique leur constructivisme : les propriétés morales et faits moraux pour le constructiviste ne sont pas déterminés par un ordre indépendant qui tiendrait à part des attitudes de valorisation des êtres, mais plutôt viennent de et sont déterminés par le point de vue pratique d'êtres ayant des jugements normatifs.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Street (2010), section 4.

Dès lors, un constructivisme métaéthique serait une pensée morale qui, plutôt que de simplement s'intéresser à définir un ensemble de propositions normatives découlant d'un point de vue substantiellement caractérisé, chercherait à rendre compte de ce que cela signifie et implique qu'une proposition normative puisse être vraie. Ainsi, le constructivisme métaéthique aura au cœur de sa démarche une investigation de ce qui suit d'un point de vue pratique caractérisé que *formellement*, cherchant de cette façon à comprendre ce qu'implique un point de vue valorisant ou un jugement normatif en tant que tel. En d'autres mots, le constructivisme métaéthique se distingue des pensées normatives du fait qu'il cherche à expliquer ce qu'est une attitude de valorisation, ou ce que c'est que de valoriser quelque chose et ce que ça implique, ce qu'un être doit « faire » pour se voir reconnaître comme un agent et *comment* les standards normatifs sont générés par cette attitude, sans toutefois présupposer de valeurs substantielles.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Street (2010), section 4.

## 2. Chapitre deux : Le constructivisme humien de Sharon Street

Maintenant que nous nous sommes familiarisés avec les enjeux et les implications du débat sur le réalisme moral, nous comprenons mieux comment il est possible de situer le constructivisme par rapport à celui-ci de manière générale. Bien que ce dernier consiste en une position *cognitiviste* en ce qu'il reconnaît la possibilité d'évaluer les propositions normatives et les jugements moraux en termes de vérité et de fausseté, nous avons vu en quoi le constructivisme moral voudra se définir autour de l'enjeu de l'objectivité des propriétés morales et des faits normatifs. En effet, pour une auteure comme Sharon Street, la question qui devrait guider notre réflexion sur la nature de notre moralité est à savoir si la valeur est quelque chose qui fait partie du tissu du monde et que nous découvrons, ou si il s'agit plutôt de quelque chose qui est conféré au monde par les créatures qui valorisent et qui « entrent » dans le monde avec elles?<sup>63</sup> Pour la philosophe, il ne fait aucun doute que contrairement à ce que semble présupposer notre expérience morale, il faudrait plutôt se rendre à l'évidence que, comme Hamlet le suggérait : « il n'y a rien qui soit bien ou mal, mais le penser le rend ainsi. »<sup>64</sup>

Voyons donc maintenant les détails de la pensée de cette philosophe qui défend avec ferveur que tout individu qui s'attarderait à examiner la nature de son expérience morale devrait en venir à conclure que non seulement seul l'anti-réalisme peut réussir à rendre compte de ce phénomène de manière satisfaisante, mais aussi qu'une pensée cohérente avec cette idée devrait nécessairement aboutir à la défense d'un constructivisme

---

<sup>63</sup> Street (2012), p. 40

<sup>64</sup> « ... there is nothing either good or bad, but thinking makes it so. » Hamlet, acte 2, scène 2.

qu'elle qualifie de *humien*. Comme il est au fondement de toute sa pensée, la première partie du présent chapitre sera donc dédié à l'analyse de l'argument anti-réaliste de l'auteure qu'elle élabore dans son texte le plus connu « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value » et aux réponses qui lui ont été données. Une fois l'argument bien établi, il nous sera alors possible d'aborder de manière positive la pensée constructiviste de Street qu'elle dissocie des courants dits *kantiens*. Enfin s'en suivront une défense et une analyse des implications de la position de la philosophe.

## 2.1 Le dilemme darwinien

L'article de Sharon Street « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value » aura effectivement fait couler beaucoup d'encre depuis sa parution en 2006. Qu'on se soit autant intéressé à son texte est sans doute un indice de la qualité de l'argument qu'elle y défend. Dans son travail, la philosophe avance l'idée que quiconque voudrait être réellement cohérent avec notre compréhension darwinienne du monde devrait en venir à accepter une vision anti-réaliste de la moralité. En effet, selon l'auteure, le fait bien reconnu aujourd'hui par la psychologie morale que le contenu de nos jugements évaluatifs sur le bien et le mal ait été grandement influencé par les forces de la sélection naturelle peut difficilement s'accommoder de la postulation de l'existence de vérités morales indépendantes et objectives. Face à ce fait, les défenseurs du réalisme moral se retrouveraient face à un dilemme ne pouvant être résolu qu'au prix de l'adoption de positions indéfendables ou alors fatidiques pour leurs théories: soit dans un premier temps *nier* une relation entre les forces darwiniennes sur l'évolution de nos attitudes évaluatives

et les vérités morales indépendantes, ce qui mènerait à des conclusions sceptiques quant à la validité de nos jugements évaluatifs en général; soit dans un deuxième temps affirmer qu'il y *ait* une relation entre l'influence de la sélection naturelle et les vérités morales indépendantes, sans toutefois pouvoir offrir une explication satisfaisante de la nature de cette relation d'un point de vue scientifique. L'idée peut sembler intuitive et pertinente certes, mais comporte son lot de détracteurs, Street reconnaissant elle-même que son argument pouvait être vulnérable à certaines critiques naturalistes.

Plusieurs objections et réponses réalistes ont évidemment été faites au texte de la philosophe. Ainsi, après avoir procédé à l'examen de l'argument de Sharon Street et de son dilemme darwinien afin d'en faire ressortir les éléments les plus importants, nous nous pencherons sur les réponses qu'offrent certains philosophes réalistes. Parmi ceux s'étant penchés avec sérieux sur la question, nous nous intéresserons particulièrement aux réponses de David Enoch, David Copp, Christine Tappolet et Mauro Rossi. Ces derniers défendent en effet des théories réalistes qu'ils affirment être en mesure de répondre aux défis posés par l'argument de Street. Deux éléments de leurs réponses seront principalement examinés, tout d'abord à savoir si leur théorie respecte la taxonomie du réalisme moral que critique Street, et leur explication de la relation entre influences darwiniennes et les faits évaluatifs indépendants qu'ils postulent.

### 2.1.1 La prémisse évolutionniste

Le point de départ de l'argument de Street est ce qu'on peut appeler la prémisse évolutionniste. Selon une certaine branche de la biologie évolutionniste, appelée la psychologie évolutionniste, le développement du cerveau et des traits cognitifs humains

devrait être considéré comme ayant été sujet aux influences des forces de la sélection naturelle dans la même mesure que nos autres traits physiologiques. Ainsi, certaines tendances comportementales observées chez les humains pourraient être expliquées comme étant le résultat d'une adaptation à des circonstances et contraintes environnementales précises, incluant certaines tendances à « évaluer ». Street donne l'exemple de ce que la tendance humaine à valoriser la survie de ses propres descendants pourrait, selon cette idée, être autant susceptible à une explication darwinienne que nos traits physiques comme notre bipédisme ou nos pouces opposés.<sup>65</sup> Cette prémisse devra donc être acceptée pour que s'en suive le reste de l'argumentation, bien que selon l'auteure, même s'il ne s'agit pas ici d'y voir la *seule* source d'explication possible de nos traits cognitifs, il serait difficile d'un point de vue rationnel de rejeter une telle prémisse.

Dès lors qu'il est accepté que parmi l'ensemble des facteurs identifiables ayant pu influencer et modeler nos attitudes évaluatives il nous est impossible de ne pas reconnaître l'importance des forces évolutives, plusieurs conclusions devront s'imposer selon la philosophe. Tout d'abord, il faudra reconnaître que certains jugements évaluatifs seront inmanquablement bénéfiques à la reproduction et à la survie de l'espèce alors que d'autres types de jugements seront plutôt défavorables à ces fins. On pourra ainsi concevoir qu'il y aura eu d'importantes *pressions* poussant les individus de notre espèce à favoriser ces jugements puisqu'ils auront un effet direct sur leurs chances de survie et de reproduction. Dans cet ordre d'idée, il peut être avancé que malgré la diversité des valeurs, on peut effectivement observer d'importants patterns et tendances dans les jugements évaluatifs des

---

<sup>65</sup> Street (2006), p.113.

populations humaines qui seraient le résultat direct ou indirect de la sélection naturelle.

Parmi ces tendances, Street en identifie six:

« (1) Le fait que quelque chose puisse promouvoir la survie d'un individu est une raison en faveur de cette chose. (2) Le fait que quelque chose puisse promouvoir les intérêts d'un membre de sa famille est une raison en faveur de cette chose. (3) Nous avons de plus grandes obligations d'aider nos propres enfants que d'aider des étrangers. (4) Le fait que quelqu'un m'ait bien traité est une raison de bien traiter cette personne en retour. (5) Le fait qu'une personne soit altruiste est une raison de l'admirer, de la louer et de la récompenser. (6) Le fait qu'une personne ait délibérément fait du mal à quelqu'un d'autre est une raison de l'éviter et de chercher à la punir. »<sup>66</sup>

Selon l'auteur, une des preuves de la force de l'explication darwinienne de ces jugements évaluatifs serait qu'il est possible d'observer ces mêmes valeurs dans les tendances évaluatives les plus primitives des plusieurs animaux proches de nous. Les tendances à favoriser, rechercher et à promouvoir ce qui est bénéfique à la survie et à la reproduction sont en effet des tendances rudimentaires à évaluer qu'il est possible d'observer chez certains primates par exemple. Ainsi, il est possible d'entrevoir comment, de la même façon, les tendances évaluatives rudimentaires de nos ancêtres, ou « proto-jugements », résultant de l'adaptation à leurs circonstances environnementales, auront par la suite influencé, indirectement mais de manière permanente et indéniable, le développement du contenu de nos jugements évaluatifs. Nous disons *indirectement* puisque, selon Street, il

---

<sup>66</sup> Street (2006), p. 115. Nous traduisons.

n'est pas question ici de prétendre que l'ensemble de nos jugements évaluatifs résultent directement de tendances comportementales héritées de la sélection naturelle.

Il est cependant bien évident, pour la philosophe, que notre capacité à faire des jugements évaluatifs réflexifs, c'est-à-dire à favoriser et à valoriser certaines choses consciemment, ne sera venue que beaucoup plus tard dans l'évolution de l'espèce en comparaison à nos « tendances évaluatives rudimentaires ». Ainsi, bien que Street convienne que l'aspect réflexif de nos comportements évaluatifs est plus que nécessaire, il est de mise, selon elle, de reconnaître que d'autres influences causales auront joué d'importants rôles dans l'élaboration du contenu de nos jugements évaluatifs et de nos systèmes moraux. Par exemple, selon ce qu'avance la prémisse évolutionniste, les pressions de la sélection naturelle ont directement influencé nos « instincts évaluatifs primaires », et ceux-ci auront ensuite indirectement influencé le contenu de nos attitudes évaluatives de sorte que nos systèmes de jugements évaluatifs sont saturés de l'influence de la sélection naturelle.

### 2.1.2 Le défi des réalistes

À partir de cette prémisse, l'objectif de l'argument de Street sera de rendre compte du défi que représente la théorie évolutionniste pour le réalisme moral. En effet, pour la philosophe, il est évident que toute position réaliste devra se défendre de sa compatibilité avec le problème darwinien. Comme nous l'avons déjà vu, par réalisme moral l'auteure entend toute position postulant l'existence de vérités et de faits évaluatifs indépendants de toute forme d'attitude évaluative; par vérités et faits évaluatifs il sera ainsi entendu qu'une chose X soit une raison pour Y, le fait que quelqu'un *doit* Y, que X est *bon* ou *bien* ou est

à valoriser, etc., alors qu'une attitude évaluative sera plutôt un état de désir, d'approbation ou de désapprobation, ou encore une tendance à expérimenter X comme favorable à ou demandant Y, etc. Ainsi, la tâche du réaliste sera de prendre position quant à l'existence d'une relation entre les forces de la sélection naturelle qui ont largement influencé le contenu de nos jugements évaluatifs et les vérités et faits évaluatifs indépendants qu'il postule. Un exemple de vérité évaluative pourrait être ceci: nous devrions tous prendre plus particulièrement soin de nos propres enfants que des enfants des autres.<sup>67</sup> Il est alors question que la vérité d'un tel fait évaluatif ne dépende pas, selon ce que Street entend par réalisme moral, de ce que nous pourrions avoir comme attitude ou position vis-à-vis de ce fait. Comment alors expliquer notre croyance possible en ce fait en rapport au travail de la sélection naturelle? Street affirme que le réaliste n'aura que deux possibilités face à cette question: soit nier qu'il y ait une relation d'un à l'autre, ou bien tenter d'expliquer l'existence d'une telle relation.

## **2.2 La première branche du dilemme: nier une relation**

La première option qu'aurait les réalistes moraux face au dilemme darwinien affirme Sharon Street serait de nier qu'il puisse y avoir une relation entre l'influence des forces darwiniennes sur le développement du contenu de nos jugements évaluatifs et les vérités morales. Cela tiendrait à ce que, comme nous l'avons vu, selon une certaine forme de réalisme moral, le réalisme non-naturaliste, la vérité d'un fait évaluatif serait *a priori* et

---

<sup>67</sup> Exemple de vérité normative donnée par David Enoch dans l'introduction de *Taking Morality Seriously* (2011).

toujours indépendante de nos attitudes et positions évaluatives<sup>68</sup>, et que donc aucune influence du type défendu par la théorie évolutionniste n'aura pu venir engendrer des vérités morales, ni même nous mener à les découvrir. Cependant, une telle position aurait pour conséquence de mener à une conclusion sceptique quant à la validité de nos croyances morales et de nos jugements évaluatifs puisqu'il faut reconnaître, comme l'avance Street, que nos systèmes de jugements évaluatifs sont saturés de l'influence des forces évolutives. S'il n'y a absolument aucune relation de l'une à l'autre, la philosophe avance qu'il nous faudrait alors en conclure que la plupart de nos jugements évaluatifs, puisque résultant de l'influence du travail de la sélection naturelle, seraient vraisemblablement faux (*off-track*), et que dans le cas où certains ne le seraient pas, cela ne devrait relever que de la pure chance (*mere chance*).<sup>69</sup>

L'une des premières objections qu'entrevoit la philosophe que pourraient lui faire les réalistes serait d'avancer que ce serait par la pratique de la réflexion rationnelle qu'on en viendrait réellement à découvrir les vérités évaluatives, et non pas par le biais de forces naturelles ou autres. Cela expliquerait pourquoi on n'aurait pas à se soucier d'une relation quelconque entre sélection naturelle et le développement du contenu de nos jugements évaluatifs. Encore une fois cependant, l'auteur rappelle qu'il n'est en aucun cas question pour elle de nier l'ensemble des éléments ayant pu influencer et modeler le contenu de nos systèmes moraux, encore moins de minimiser l'importance de l'aspect réflexif de notre

---

<sup>68</sup> Il ne s'agit pas ici seulement de nos attitudes évaluatives individuelles, d'ailleurs peu pertinentes à l'analyse, selon Street, mais aussi plutôt de l'ensemble possible de nos évaluations ou de systèmes évaluatifs présents dans nos populations. Voir Street (2006), p.111.

<sup>69</sup> Elle écrit: « Of course it's possible that as a matter of sheer chance, some large portion of our evaluative judgments ended up true, due to a happy coincidence between the realist's independent evaluative truths and the evaluative directions in which natural selection tended to push us, but this would require a fluke of luck that's not only extremely unlikely, in view of the huge universe of logically possible evaluative judgments and truths, but also astoundingly convenient to the realist. » Street (2006), p. 122.

expérience morale. Par contre, devant la possibilité d'une telle critique, elle réaffirme ce que même la plupart des réalistes moraux s'accorderont à reconnaître, c'est-à-dire qu'il est déraisonnable de considérer la réflexion rationnelle comme une activité ayant lieu à l'extérieur du cadre de nos jugements évaluatifs. Comme lorsqu'il est question de réfléchir à nos jugements évaluatifs il nous est possible de ne les comparer qu'à la lumière d'autres jugements évaluatifs fondamentaux et de leur cohérence avec des faits non-évaluatifs, il faut alors reconnaître que l'ensemble de tous ces principes et jugements évaluatifs à la base de notre réflexion rationnelle pourront (et auront) eux aussi avoir été influencés par les pressions de la sélection naturelle.<sup>70</sup> L'option de nier toute forme de relation entre l'influence des forces darwiniennes sur le développement du contenu de nos jugements évaluatifs et les vérités évaluatives indépendantes se voit donc plutôt difficile à défendre nous dit Sharon Street, puisqu'il aura été démontré que si tel était le cas, il faudrait en venir à la conclusion sceptique que la plupart de nos jugements évaluatifs seraient faux (*off-track*) ou qu'ils ne pourraient être justes que par pur hasard (*by mere chance*), et ce même si on voulait faire appel à la réflexion rationnelle comme principe au fondement de nos systèmes de jugements évaluatifs.

---

<sup>70</sup> Dans les mots de l'auteure: « Thus, if the fund of evaluative judgments with which human reflection began was thoroughly contaminated with illegitimate influence—and the objector has offered no reason to doubt this part of the argument—then the tools of rational reflection were equally contaminated, for the latter are always just a subset of the former. » Street (2006), p.124.

## 2.3 La deuxième branche du dilemme: affirmer une relation

### 2.3.1 La relation de détection (ou le *tracking account*)

Une deuxième option face au dilemme darwinien se présenterait donc aux réalistes moraux nous dit Street, celle d'affirmer qu'il y aurait effectivement une relation entre l'influence de la sélection naturelle sur le développement du contenu de nos jugements évaluatifs et les vérités évaluatives indépendantes qu'ils postulent. Resterait alors à déterminer de quel type de relation il s'agirait et à expliquer comment une telle relation pourrait prendre forme. Une façon d'entrevoir une telle proposition, sûrement la seule qu'entrevoit Street, serait de postuler que la sélection naturelle aura eu pour effet de nous porter vers les vérités évaluatives en quelque sorte, qu'il y aura eu une relation de détection (*a tracking-relation*). Dans cette perspective, il serait considéré que la connaissance (ou reconnaissance) des vérités évaluatives indépendantes constituerait un *avantage évolutif*, ce qui aurait ainsi motivé les individus à développer des tendances à favoriser, à rechercher et à promouvoir les comportements et jugements allant dans le sens de ces vérités. Ainsi, nos ancêtres auraient été *sélectionnés* pour leurs habiletés cognitives et leurs capacités à reconnaître les vérités évaluatives de la même manière que « la vitesse du guépard et les longs cous des girafes » l'auront été, ces caractéristiques représentant d'importants avantages pour la survie et la reproduction.<sup>71</sup>

Cependant, bien qu'une telle explication se veuille scientifique nous dit Street, elle présente une difficulté non négligeable: il reste à démontrer comment la connaissance de *vérités évaluatives indépendantes* pourrait constituer un avantage pour la survie et la

---

<sup>71</sup> Street (2006), p. 126.

reproduction? L'auteur est sceptique quant à l'idée qu'une telle chose puisse être avancée de façon satisfaisante.<sup>72</sup> L'affirmation d'un fait ne peut en elle-même être avancée comme explication de l'avantage évolutif que consisterait la capacité à savoir discerner cette vérité parmi d'autres. En fait, nous dit Street, il est possible d'imaginer un ensemble de connaissances *vraies* qu'il serait, strictement du point de vue de la sélection naturelle, désavantageux de posséder, considérant les ressources et l'énergie que le développement de telles capacités et l'acquisition de ces connaissances nécessiteraient, comme le savoir astrophysique par exemple.

### 2.3.2 Le scénario de l'adaptation (ou le *adaptive account*)

Alors qu'il semble impossible pour la philosophe de démontrer que nos tendances à faire certains jugements évaluatifs s'expliqueraient du fait que ces jugements *sont vrais* et qu'ils sont en accord avec des vérités évaluatives indépendantes, une autre explication semble se présenter de manière plus satisfaisante aux vues de la compréhension darwinienne de notre développement cognitif, soit le scénario de l'adaptation, ou *adaptive link account*. Plutôt que de postuler des vérités et faits évaluatifs *a priori* de notre expérience comme la théorie de la détection (*tracking-account*), il suffirait d'avancer que nos tendances à faire certains jugements évaluatifs s'expliqueraient du fait que ces jugements auront forgé des liens adaptatifs entre les circonstances dans lesquelles évoluaient nos ancêtres et leurs réactions à ces circonstances, les amenant à agir, à se sentir et à croire de manière avantageuse pour la survie et la reproduction. Autrement dit, certains de nos jugements évaluatifs, comme la croyance que nous devrions prendre plus

---

<sup>72</sup> « Exactly why would it promote an organism's reproductive success to grasp the independent evaluative truths posited by the realist? » Street (2006), p. 130.

particulièrement soin de nos enfants plutôt de ceux des autres, peuvent s'expliquer du fait que nous aurons développé la tendance à accepter comme vrais certains jugements parce que ceux-ci représentaient un avantage du point de vue de l'évolution en favorisant la survie et la reproduction de l'espèce. Ainsi, de manière analogue aux mécanismes nous ayant amenés comme espèce à développer toutes sortes de traits physiologiques ayant pour fonction de nous rendre aptes à répondre à nos circonstances de façon favorable à la survie et à la reproduction, comme le réflexe de retirer sa main d'une surface chaude, la fonction des jugements évaluatifs rudimentaires de nos ancêtres, ou « proto-jugements », auront eu pour fonction de nous rendre aptes à répondre à nos circonstances de manière adaptative, qui eux auront par la suite indirectement, mais de manière définitive, influencé le contenu de nos jugements évaluatifs.

Pour la philosophe, il ne fait donc aucun doute que l'explication du scénario de l'adaptation est plus satisfaisante que sa rivale réaliste, la théorie de la détection. Cela tient selon elle au fait a) que l'explication est plus parcimonieuse puisqu'elle ne postule pas l'existence de vérités et de faits évaluatifs indépendants, b) qu'elle est plus claire dans la nature de la relation entre l'influence de la sélection naturelle et le contenu de nos jugements évaluatifs, et c) qu'elle est plus efficace dans son explication du phénomène puisqu'elle permet de prédire et d'expliquer de manière plausible la tendance de nos jugements évaluatifs.

Il faut souligner que bien que l'argument de Street s'appuie sur la prémisse évolutionniste et s'élabore autour de considérations « darwiniennes », l'idée principale derrière celui-ci dépasse largement ce contexte spécifique. En effet, comme le reconnaît David Enoch, la forme que prend l'argument du dilemme darwinien pourrait s'appliquer à

toute forme d'explication causale (même non darwinienne) capable d'expliquer pourquoi nous tenons certaines croyances normatives.<sup>73</sup> Il reviendrait alors au réaliste de répondre au défi épistémologique de justifier qu'il y ait une corrélation entre ces croyances normatives et les vérités normatives indépendantes qu'il postule. L'argument de Street semble donc bel et bien avoir toute sa pertinence dans le débat sur le réalisme, surtout dans un contexte où la force des explications causales disponibles sur le développement de nos croyances normatives ne peut être négligée.

## **2.4 Objections et réponses à l'argument de Street**

### 2.4.1 La taxonomie réaliste de Street

Bien sûr, plusieurs critiques et objections pourraient être faites à l'argument de Sharon Street. Elle-même dans son article entrevoit trois principales objections auxquelles elle tente de donner réponse, dont une qui nous intéressera ici particulièrement: l'objection naturaliste. La philosophe reconnaît que son argument s'attaque tout particulièrement à des formes de réalismes non-naturalistes. Comme nous l'avons vu, un tel réalisme est parfaitement incarné dans la pensée de David Enoch qui soutient que les faits évaluatifs, normatifs et moraux sont non réductibles, parfaitement objectifs, universels et absolus, et sont donc complètement indépendants de toute forme de réponse ou d'attitude. Dans les mots d'Enoch, un tel réalisme « rejette l'idée naturaliste [...] selon laquelle les faits normatifs ne sont en rien différents des faits naturels. »<sup>74</sup> Le philosophe reconnaît

---

<sup>73</sup> Enoch (2011), p.164.

<sup>74</sup> Enoch (2011), p.4. Voir aussi la section 1.6.1 du premier chapitre sur Russ Shafer-Landau.

cependant que le réalisme non-naturaliste se trouve dans une position difficile face au dilemme darwinien étant donné que les faits normatifs qu'il défend devraient aussi être, puisqu'entièrement indépendants, causalement inertes.<sup>75</sup> Il s'accorde donc d'une certaine façon avec la conclusion de Street selon laquelle faire appel à une certaine capacité rationnelle qui serait capable de percevoir ces faits normatifs indépendants ne saurait répondre à la nécessité d'expliquer notre connaissance de ceux-ci, puisqu'elle devrait alors être une faculté perceptuelle causale, ou non. Affirmer qu'elle est une faculté causale signifierait que les faits qu'elle permet de percevoir ne pourraient pas être causalement inertes, alors qu'affirmer qu'elle ne serait pas une faculté causale rendrait impossible d'expliquer la corrélation entre nos croyances normatives et les faits normatifs indépendants.<sup>76</sup> Les vérités normatives indépendantes que postule le non-naturalisme ne pourraient donc pas en elles-mêmes être responsables de nos croyances normatives.

Une stratégie que pourrait alors adopter un réaliste moral pour répondre au dilemme de Street serait de défendre justement une vision *naturaliste* des faits évaluatifs et d'avancer que ceux-ci sont identiques à certains faits naturels. En avançant ainsi que les faits moraux sont réductibles à des faits naturels, il deviendrait alors possible d'affirmer que de manière analogue à la façon dont nous avons été sélectionnés pour être capables d'identifier, avec nos jugements non-évaluatifs, des faits comme les feux, les prédateurs et les falaises, nous avons aussi été sélectionnés pour être capable d'identifier avec nos jugements évaluatifs les faits évaluatifs, qui sont identiques avec les faits naturels.

---

<sup>75</sup> Enoch compare la position du réalisme non-naturaliste au platonisme mathématique en ce qu'il défend des vérités qui « sont supposées être indépendantes des mathématiciens et de leurs croyances, et ainsi les croyances des mathématiciens ne sont pas causalement (ou constitutivement) responsables des vérités mathématiques. » (Nous traduisons) 2011, p.159. Voir aussi section 1.4 du premier chapitre.

<sup>76</sup> Enoch (2011), p.163. Pour le philosophe il n'est cependant pas question que l'argument de Street *réfute* la possibilité du réalisme non-naturaliste, mais ne pose qu'un défi à sa défense.

Pour être en mesure de relever les défis que pose le dilemme darwinien, Street avance qu'une telle théorie devra alors répondre à deux conditions.<sup>77</sup> A) D'abord celle d'identifier précisément *quels* faits naturels sont identiques aux vérités et faits évaluatifs indépendants, en plus d'être en mesure d'expliquer *comment* nous en serons venus à être capables d'identifier, favoriser, valoriser et rechercher ces faits naturels. B) Comme deuxième condition, la position naturaliste, pour qu'elle soit considérée comme véritablement réaliste, devra se défendre de faire appel à une identité des faits évaluatifs à des faits naturels, *N*, qui seraient reliés d'une quelconque façon à des *attitudes évaluatives*. Par exemple, une position naturaliste avançant qu'une vérité évaluative *Y* serait identique au fait naturel *N* « ce qui est considéré *Y* par le plus grand nombre » ne saurait être reconnue comme véritablement réaliste selon la taxonomie qu'emploie Street. Encore une fois, il est question pour la philosophe qu'une position réaliste doive laisser concevoir l'éventualité où, peu importe les attitudes et jugements évaluatifs qu'il nous serait possible d'avoir, les faits évaluatifs (et les faits naturels correspondants) resteraient irrémédiablement les mêmes. Il s'agit d'ailleurs selon elle du cœur du débat sur le réalisme moral: une théorie réaliste doit pouvoir défendre l'idée que nous avons des raisons *objectives* en faveur ou en défaveur des certaines choses, c'est-à-dire peu importe nos dispositions, attitudes, ou points de vue par rapport à celles-ci, et sans compromis.<sup>78</sup>

Cependant, advenant qu'il serait possible d'avancer une telle position naturaliste, la philosophe considère tout de même qu'elle serait menacée par le même dilemme darwinien. En effet, pour identifier quels faits naturels auraient identité de faits évaluatifs

---

<sup>77</sup> Street (2006), p.136-137.

<sup>78</sup> Street (2008), p.222-223. L'auteure fait parfois la distinction entre avoir des raisons d'un certain type et avoir des raisons *tout court*.

indépendants, Street nous rappelle qu'il serait nécessaire de faire appel à l'ensemble de nos jugements évaluatifs fondamentaux. Comme le reconnaît Enoch, le dilemme darwinien demande de pouvoir expliquer la corrélation entre nos croyances évaluatives et les faits évaluatifs indépendants que postulent les réalistes.<sup>79</sup> Affirmer que certains faits naturels auraient identités de faits évaluatifs serait donc le type de jugement précis que la question du dilemme demande d'expliquer. Cependant, pour la philosophe, il a déjà été établi que le contenu de nos jugements évaluatifs aura été grandement influencé par les forces de la sélection naturelle. Il serait donc question que le réaliste naturaliste fasse appel à un jugement normatif pour justifier ses autres jugements normatifs substantiels. Il reviendrait alors encore une fois au réaliste de prendre position sur la nature de la relation qu'aurait l'influence de la sélection naturelle sur le développement du contenu de nos jugements évaluatifs et l'identification des faits naturels ayant identité de faits évaluatifs indépendants. Les deux mêmes options se présenteraient avec les mêmes conséquences, soit nier qu'il y ait une relation, ou alors postuler une relation de détection, ce qui reconduit la philosophe à avancer que de telles démarches ne sauraient être fructueuses et que seule l'explication du scénario de l'adaptation peut réussir à rendre compte du phénomène.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Enoch (2011), p.159. Voir aussi section 1.6 du premier chapitre.

<sup>80</sup> Dans les mots de Street: « if the tracking account failed as a scientific explanation when it came to arguing that we were selected to track independent evaluative truths, then it will fail even more seriously when it comes to arguing that we were selected to track independent facts about natural-normative identities. For it is even more obscure how tracking something as esoteric as independent facts about natural-normative identities could ever have promoted reproductive success in the environment of our ancestors. The adaptive link account again wins out: the best explanation of why human beings tend to make some evaluative judgments rather than others is not that these judgments constituted an awareness (however imperfect) of independent facts about natural-normative identities, but rather that the relevant evaluative tendencies forged links between our ancestors' circumstances and their responses which tended to promote reproductive success. » Street (2006), p.141.

#### 2.4.2 L'argument du troisième facteur, de la quasi-détection et de l'harmonie préétablie

Plusieurs auteurs auront bien sûr défendu une position critique face à l'argument de Street. Même si pour certains, comme David Copp, l'idée que les forces darwiniennes aient pu influencer le contenu de nos jugements moraux semble déconcertante (*puzzling* est le terme qu'il utilise),<sup>81</sup> il reste que beaucoup acceptent qu'il s'agît d'une hypothèse recevable, et qu'elle mérite qu'on s'y attarde avec sérieux. Ainsi, plusieurs philosophes, tels David Copp, David Enoch, Christine Tappolet et Mauro Rossi, reconnaissant la force du dilemme darwinien, auront cependant voulu réfuter les conclusions antiréalistes de Sharon Street.

En effet, selon eux, une autre option permettant d'affirmer l'existence de faits évaluatifs indépendants que celles présentées par Street s'offre aux réalistes naturalistes pour répondre au dilemme. Plutôt que de simplement pouvoir nier une relation entre les faits évaluatifs indépendants et nos croyances évaluatives, ou alors postuler un *tracking-account*, les philosophes proposent qu'il soit possible d'entrevoir une explication de cette corrélation par l'entremise d'un troisième facteur, ou encore d'un scénario d'une relation de quasi détection (*quasi-tracking account*).<sup>82</sup>

En effet, pour éviter les conclusions sceptiques du dilemme darwinien, les philosophes avancent l'idée suivante : les forces de la sélection naturelle, plutôt que d'avoir eu pour effet de nous amener à développer des jugements évaluatifs qui suivraient directement les faits évaluatifs indépendants comme le voudrait le *tracking-account*, nous auraient amenés à suivre de manière *approximative* ces faits évaluatifs indépendants par

---

<sup>81</sup> Copp (2008), p.188.

<sup>82</sup> Alors que Tappolet et Rossi empruntent directement la terminologie de l'argument du troisième facteur d'Enoch, Copp parle plutôt d'une théorie de quasi-détection. Cependant, Enoch (2011) propose dans la note 36 de son chapitre sur le défi épistémologique que l'argument de Copp pourrait être interprété comme utilisant la même stratégie argumentative que celle qu'il propose. C'est cette interprétation qui sera ici privilégiée.

l'entremise d'un troisième facteur. Ce troisième facteur serait alors des faits naturels qui eux pourraient expliquer que nous aurons développé des croyances évaluatives avantageuses pour la survie, mais qui iraient tout de même dans le sens des faits évaluatifs indépendants de par la proximité des faits naturels et des faits évaluatifs en question. C'est pourquoi Enoch fait référence à la notion d'harmonie préétablie pour expliquer la stratégie argumentative. Il serait alors possible d'expliquer causalement comment nos croyances évaluatives auront été influencées par les forces de l'évolution tout en justifiant leur proximité aux vérités évaluatives à un degré épistémologique suffisant.<sup>83</sup>

Comme le rappelle David Copp, pour qu'elle réponde aux conditions du dilemme darwinien, une telle théorie nécessiterait bien évidemment d'affirmer que cette capacité à « approximer » les vérités morales dans nos jugements évaluatifs aurait été développée *parce qu'elle* faisait partie d'un système adaptatif permettant de favoriser la survie et la reproduction de nos ancêtres. Elle devra aussi se trouver en mesure de rendre compte de comment nos jugements évaluatifs auront tendance à « approximer » les vérités évaluatives indépendantes, ce qui nécessitera alors de faire appel à une théorie de la « condition de vérité » des jugements évaluatifs.<sup>84</sup>

#### 2.4.3 Des conditions de vérité objectives

Ainsi, alors que les philosophes s'entendent sur la stratégie que devrait adopter une défense du réalisme face au dilemme darwinien, Copp, Enoch, Tappolet et Rossi proposent trois possibilités différentes pour expliquer comment nos jugements évaluatifs en viennent à approximer les faits évaluatifs indépendants.

---

<sup>83</sup> Copp (2008), Enoch (2011), Tappolet et Rossi (2017).

<sup>84</sup> Copp (2008), p.198.

David Enoch est cependant assez modeste dans ce qu'il propose comme condition de vérité des jugements évaluatifs, avançant qu'il serait raisonnable de considérer d'un point de vue substantiel que les visées de l'évolution, soit la survie et le succès reproductif, sont, pour le moins, des choses bonnes. Admettant qu'il est plus engagé envers la stratégie argumentative du troisième facteur et de l'harmonie préétablie qu'il défend qu'envers le détail de son explication, le philosophe avance toutefois que pour le bien de l'argument, il serait raisonnable de s'appuyer sur la supposition que les visées de l'évolution sont en fait préférables à ses alternatives.<sup>85</sup>

Dans sa réponse à Sharon Street, David Copp soutient quant à lui que sa théorie morale socio-centrée (*Society-centered moral theory*) peut rendre compte de comment nos jugements évaluatifs tendent à suivre les faits évaluatifs indépendants. Pour Copp, il est question que sa théorie permette tout d'abord de reconnaître quels jugements évaluatifs ont identité de faits évaluatifs. Le philosophe décrit sa théorie comme un fonctionnalisme moral, car pour ce dernier, le point de départ de nos considérations morales devrait être l'idée que la fonction de la moralité est de permettre à une société de satisfaire ses besoins en nous motivant à vivre ensemble de manière pacifique, coopérative et productive. Ainsi, un code moral ayant cours dans une société, dans la mesure où il servirait au mieux cette fonction, permettrait d'établir une condition de vérité objective des jugements évaluatifs. Dès lors, un jugement évaluatif serait vrai seulement s'il correspond à une norme morale qu'implique le code moral servant au mieux une société. En d'autres termes, selon la théorie fonctionnaliste de Copp, une croyance normative ou un jugement normatif *Y* serait vrai si et seulement si *Y* avait rapport d'identité avec les faits naturels « ce qui est bon pour la

---

<sup>85</sup> Enoch (2011), p.168.

société *S* ». Il apparaîtrait alors à la lumière de ce principe, selon le philosophe, que le bien et le mal seraient donc vraisemblablement rationnels.<sup>86</sup>

Dans « The Evolutionary Debunker Meets Sentimental Realism », Tappolet et Rossi proposent quant à eux que le point de départ de nos considérations sur l'identité des faits évaluatifs indépendants ne devrait être nul autre que nos émotions. En effet, pour ces derniers, c'est en faisant appel à une théorie perceptuelle des émotions qu'il nous serait possible de comprendre comment nous pouvons justifier nos croyances évaluatives comme correspondant à des faits évaluatifs pleinement objectifs. Selon cette théorie, les émotions sont des expériences perceptuelles de propriétés évaluatives. Il serait alors possible de considérer que ces propriétés évaluatives sont objectives dans la mesure où nos réactions émotionnelles peuvent être objectivement appropriées, d'où l'appellation de réalisme sentimentaliste qu'ils donnent à leur position. Les philosophes donnent comme exemple qu'un sentiment d'admiration devant une personne puisse être approprié seulement si *dans les faits* cette personne est admirable.<sup>87</sup> Ainsi, bien que la théorie fait appel à des concepts qui font référence à nos réactions émotionnelles, elle s'inscrit bel et bien dans la lignée des théories réalistes en ce qu'elle défend qu'une propriété comme *admirable* est un fait objectif. Dès lors, comme il est question pour les tenants de la théorie perceptuelle que nos croyances évaluatives soient justifiées lorsqu'elles se basent sur des réactions émotionnelles appropriées, il serait possible de considérer qu'une chose est bonne ou mauvaise s'il est approprié d'être en faveur ou en défaveur de cette chose, c'est-à-dire d'avoir un sentiment positif ou négatif par rapport à elle.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Copp (2008), p.198-201.

<sup>87</sup> Tappolet et Rossi (2017), p.178.

<sup>88</sup> Tappolet et Rossi (2017), p.181.

#### 2.4.4 Répondre au dilemme darwinien

Utilisant ces points de départ épistémologiques, il ne fait alors aucun doute pour ces philosophes qu'il serait possible de fournir une façon satisfaisante aux réalistes d'éviter les pièges du dilemme darwinien. En affirmant une condition de vérité des jugements évaluatifs telle que le stipule la théorie morale socio-centrée et le réalisme sentimentaliste, ou en partant d'une position substantielle comme celle que propose Enoch, il s'en suivrait la possibilité d'entrevoir comment l'influence de la sélection naturelle sur le développement du contenu de nos jugements évaluatifs aura amené ces jugements à « approximer » les vérités morales indépendantes.

Par exemple, David Enoch considère que s'il est permis de tenir pour acquis que les visées (*aims*) de l'évolution sont bonnes, soit la survie et la reproduction, on peut alors voir comment, sous l'influence de l'évolution, nos croyances évaluatives se seront développées dans les sens des vérités évaluatives. Tout d'abord, le philosophe reconnaît que l'influence causale des forces de la sélection naturelle nous aura amenés à développer des croyances évaluatives *parce qu'elles* étaient bénéfiques à la survie et à la reproduction, et non pas parce qu'elles étaient des croyances « vraies ». En d'autres mots, une façon efficace de promouvoir les comportements utiles à l'évolution aura été de nous amener à croire qu'il était « bien » d'agir en ce sens. Toutefois, comme la survie et la reproduction sont de bonnes choses dans les faits, il en résulterait qu'agir de manière à promouvoir la survie et la reproduction serait effectivement une bonne chose. Les mécanismes de la sélection naturelle nous auront donc, dans un mouvement d'harmonie préétablie, poussés à développer des croyances qui vont dans le sens des vérités normatives indépendantes.

Pour Copp, il est plutôt question que l'on doive se rendre à l'évidence que ce qui sera bon pour la survie et la reproduction de l'espèce sera très largement bon pour la société. Les forces de l'évolution, en nous amenant à développer des croyances normatives avantageuses pour la survie et la reproduction, nous auront donc « poussés » à développer des croyances normatives allant dans le sens des faits normatifs indépendants, c'est-à-dire des faits normatifs permettant à une société de satisfaire ses besoins. Ainsi, si la condition de vérité des jugements normatifs proposée par Copp est acceptée, s'impose la conclusion qu'un troisième facteur permet de rendre compte du rapport entre forces darwiniennes et vérités évaluatives indépendantes. Plutôt que d'avoir directement « détecté » les vérités évaluatives indépendantes comme le voudrait le *tracking-account*, les forces de la sélection naturelle auront cependant eu une relation de « quasi-détection » de ces vérités.<sup>89</sup>

Finalement, selon la théorie perceptuelle que défendent Tappolet et Rossi, favoriser une chose signifierait avoir un sentiment positif par rapport à elle, tandis qu'être en défaveur d'une chose serait avoir un sentiment négatif par rapport à elle. La théorie stipule aussi que les émotions sont des expériences perceptuelles de valeurs objectives. Les auteurs proposent alors la chose suivante : il est possible d'avancer que, la plupart du temps, ce qui est avantageux pour un individu d'un point de vue évolutionniste le sera aussi largement pour son bien-être. Dès lors, l'évolution, en sélectionnant nos attitudes évaluatives et émotions pour qu'elles favorisent notre survie et notre reproduction, aura de ce fait sélectionné des émotions augmentant notre bien-être. Ainsi, en ce qu'il permettrait de renforcer a) les émotions positives favorisant les faits positifs, et b) les émotions négatives menant à éviter et à dévaloriser ceux qui sont mauvais, le bien-être serait alors le principe

---

<sup>89</sup> Copp n'utilise pas la terminologie de « troisième facteur », mais parle en effet plutôt en termes de relation de quasi-détection.

général d'harmonie préétablie pouvant expliquer que nous aurons développé, sous l'influence des forces de la sélection naturelle, des croyances évaluatives en accord avec les faits évaluatifs objectifs à un degré épistémologique suffisant.<sup>90</sup>

#### 2.4.5 Des solutions satisfaisantes?

Les solutions au dilemme darwinien que proposent les philosophes semblent en effet pouvoir répondre de façon plausible à celui-ci en proposant une justification de la corrélation entre les effets de la sélection naturelle sur le développement de nos croyances évaluatives et les vérités évaluatives indépendantes par l'entremise d'un troisième facteur. Tout d'abord, les positions semblent respecter les deux conditions de Street, soit celles A) d'identifier précisément *quels* faits naturels sont identiques aux vérités et faits évaluatifs indépendants, en plus d'être en mesure d'expliquer *comment* nous en serons venus à être capable d'identifier, favoriser, valoriser et rechercher ces faits naturels, et B) peuvent être considérées comme véritablement réalistes, car elles ne font pas appel à une identité des faits évaluatifs à des faits naturels qui seraient reliés à des attitudes évaluatives. Dans le cas du réalisme sentimentaliste de Tappolet et Rossi, on se rappelle qu'il considère les faits évaluatifs comme des faits objectifs et se trouve donc en accord avec la deuxième condition malgré qu'il se réfère à des concepts comme ceux des émotions.

Il est cependant permis d'être sceptique quant à l'idée que Sharon Street puisse trouver leurs réponses satisfaisantes. Tout d'abord, Copp lui-même admet que sa réponse dépend de ce qu'on accepte sa condition de vérité des propositions morales et sa *society-*

---

<sup>90</sup> Tappolet et Rossi (2017), p.188-189.

*centered moral theory*, et qu'une critique de son argument devrait donc se faire sur la base de sa théorie plutôt que sur la question de savoir si elle est compatible avec le dilemme darwinien. La même conclusion s'impose alors quant à la théorie perceptuelle des émotions dont dépend la réponse de Tappolet et Rossi. Cependant, l'une des critiques qu'il serait possible de faire aux théories proposées par les philosophes est qu'il semblerait toujours que les conditions de vérité qu'elles proposent soient malgré tout susceptibles de devoir répondre au dilemme darwinien. Ainsi, dans les solutions au dilemme que les réalistes présentent, même s'il n'est pas question que les forces de la sélection naturelle nous aient amenés à « détecter » directement les vérités normatives indépendantes, il reste que pour être en mesure d'affirmer que nos croyances « approximaient » ces vérités, il est nécessaire de pouvoir les identifier. Comme le reconnaissent d'ailleurs Enoch, Copp, Tappolet et Rossi, l'idée même qu'il soit possible de désigner les faits naturels ayant identité de faits évaluatifs indépendants peut être remise en question par les opposants au réalisme.<sup>91</sup> Comme nous l'avons déjà vu, Street considère qu'il serait possible de concevoir que de telles considérations pourraient faire appel à des principes et jugements évaluatifs qui eux-mêmes auront été grandement influencés par les forces darwiniennes.<sup>92</sup> La défense de conditions de vérité des faits évaluatifs indépendants devrait donc faire face à un dilemme de second ordre : elle devra se positionner sur la relation entre l'influence de la sélection naturelle sur le développement des jugements normatifs qui auront été nécessaires à identifier ces conditions de vérité et les faits normatifs indépendants.

---

<sup>91</sup> Enoch (2011), p.175, Copp (2008), p.203, Tappolet et Rossi (2017), p.186. Voir aussi section 1.6 du premier chapitre.

<sup>92</sup> Se référer au dernier paragraphe de la section 2.4.1 du présent chapitre.

Copp croit pourtant que sa théorie peut s'éviter d'avoir à s'encombrer d'un dilemme darwinien de second ordre de ce genre. Selon lui, nos croyances sur les conditions de vérités de nos jugements normatifs n'ont pas la connexion directe au comportement qu'ont nos croyances morales de premier ordre et peuvent donc s'abstraire de l'influence des forces darwiniennes. Pour le philosophe, ces croyances seraient plutôt de l'ordre de positions philosophiques et non pas des positions morales normatives.<sup>93</sup> Cela signifierait que nos considérations sur les conditions de vérité n'auraient pas pu être influencées par les forces darwiniennes de la même manière que l'auraient été nos jugements évaluatifs. Ainsi, il serait improbable de concevoir que le contenu de nos considérations philosophiques aurait pu être formé par les pressions de la sélection naturelle.

Dans sa réponse à la solution que propose Copp au dilemme darwinien, Sharon Street rejette cependant une telle idée. Comme nous l'avons déjà établi, pour cette dernière, il est déraisonnable de considérer la réflexion rationnelle comme une activité ayant part à *l'extérieur du cadre de nos jugements évaluatifs*.<sup>94</sup> Pour la philosophe, il ne fait donc aucun doute qu'il est nécessaire de se référer à un ensemble de jugements normatifs pour arriver à défendre que les faits normatifs indépendants aient identité de « ce qui permet à la société de satisfaire ses besoins », « ce qui promeut le bien-être » ou encore « sont identiques aux visées de l'évolution ». Pour Street, faire appel à une méthode d'équilibre réflexif ne suffirait pas à justifier l'idée que nos considérations sur les conditions de vérité des jugements normatifs sont à l'abri des effets de l'influence de la sélection naturelle. Selon elle, il serait plutôt question que ce soit par la comparaison et la généralisation des observations et des expériences qu'on puisse en venir à une synthétisation des principes

---

<sup>93</sup> Copp (2008), p.203-204.

<sup>94</sup> Voir section 2.2 du présent chapitre.

singuliers en un principe général. Ainsi, un principe général sur la condition de vérité des jugements normatifs ne serait rien d'autre qu'une systématisation de ces jugements substantiels.<sup>95</sup> Dès lors, comme il a été établi que le contenu de nos jugements normatifs est saturé de l'influence de la sélection naturelle, il en résulte qu'un principe général de la condition de vérité de ces jugements ne fera que refléter cette influence. En d'autres mots, la philosophe réitère qu'il faut se rendre à l'évidence que ce soit parce que cela se trouvait avantageux pour la survie et la reproduction que nous aurons été amenés à croire que ce qui est moralement juste est « ce qui permet à la société de satisfaire ses besoins », « ce qui promeut le bien-être » ou que « les visées de l'évolution sont bonnes ». Ainsi, pour Street, de réaffirmer que c'est « objectivement moralement juste de *X*, *Y*, ou *Z* », et ensuite de pointer que c'est l'évolution qui nous aura menés à le croire n'aide en rien à démontrer en quoi *X*, *Y*, ou *Z* est une vérité indépendante et à expliquer la coïncidence entre nos croyances normatives et ces vérités « indépendantes ».

Comme David Enoch semble d'ailleurs le reconnaître lui-même, une réponse au dilemme darwinien faisant appel à un troisième facteur et à une notion d'harmonie préétablie, ou encore à un principe de quasi-détection, laisserait donc place malgré tout à un certain « miracle » de corrélation entre le développement de nos croyances normatives et les faits normatifs indépendants qu'il ne serait pas possible d'expliquer. Le philosophe croit cependant que, même si le réalisme perd alors des « points de plausibilité » devant le défi épistémologique que pose le dilemme darwinien, il ne s'en suivrait pas nécessairement, comme le prétend Street, que le poids de ce fardeau suffirait à justifier qu'on doive passer

---

<sup>95</sup> Street (2008), p.215.

à l'anti-réalisme.<sup>96</sup> Pourtant, s'il était question que défendre une position réaliste mène à des conclusions sceptiques quant à la validité de nos jugements évaluatifs en général, comme semble le démontrer le dilemme darwinien, l'adhésion du réaliste moral à sa position philosophique ne semble-t-elle pas alors tenir d'un certain présupposé favorable?<sup>97</sup>

## 2.5 Réconcilier son point de vue pratique et théorique : opter pour l'anti-réalisme

Selon Sharon Street, la considération du dilemme darwinien devrait donc indéniablement nous mener à conclure que postuler l'existence de vérités normatives entièrement indépendantes de nos attitudes évaluatives nous mène nécessairement vers un scepticisme épistémologique intenable. En effet, la philosophe semble réussir à démontrer que quiconque accepterait la prémisse évolutionniste selon laquelle nos jugements évaluatifs sont, de manière directe et indirecte, saturés de l'influence des forces de la sélection naturelle, se retrouvera dans l'incapacité d'expliquer *comment* ses jugements normatifs concorderaient avec les vérités normatives indépendantes que postulent les réalistes. À l'inverse, il serait beaucoup plus aisé d'expliquer le lien entre l'influence des forces de la sélection naturelle et nos jugements normatifs en acceptant l'idée que nos attitudes évaluatives se seront développées de manière à rechercher ce qui était favorable à la survie et la reproduction de l'espèce. En d'autres mots, l'espèce humaine se sera adaptée

---

<sup>96</sup> Dans les mots du philosophe: « It is not immediately obvious, then, how to state the remaining miracle. Still, I believe that a miracle remains. Even if as a conceptual matter, *evolution* could not have had a very different "aim" in "mind", still our normative beliefs could have been (I think) shaped by forces with a different "aim" in "mind" (forces that for this reason would not merit the name "evolutionary forces"). *Some* miracle, it seems to me, does remain. But this remaining miracle does not place particularly heavy burden on Robust Realism. » Enoch (2011), p.170-171.

<sup>97</sup> Sharon Street prétend que ce présupposé aurait vraisemblablement la forme d'un engagement ontologique aveugle, voir d'un acte de foi, faisant du réalisme moral une forme de « religion » un peu étrange. Street (2016), p. 6. La conclusion peut sembler par contre un peu forte.

au cours des processus de l'évolution à ses circonstances et à son environnement en développant des tendances à *valoriser* ce qui lui était utile, et force est de constater que cette influence peut toujours se retrouver dans le contenu de nos jugements normatifs aujourd'hui.

Si l'anti-réalisme moral semble donc s'imposer à nous comme la position la plus vraisemblable telle que le défend la philosophe, il reste cependant à voir comment l'on peut rendre compte positivement du phénomène moral malgré ce que semble présupposer notre expérience, soit l'impression évidente que nos jugements moraux portent sur des faits réels et objectifs. La réponse anti-réaliste au dilemme darwinien apporte évidemment un premier élément de réponse en défendant l'idée que nos jugements évaluatifs ont une utilité d'un point de vue évolutionniste. Cependant, Street n'est pas sans reconnaître qu'il ne suffit pas de faire appel à cette explication pour justifier l'ensemble du contenu de nos jugements normatifs. En effet, l'auteure admet le fait que tout agent moral se comprend comme un être capable de réfléchir sur son action et sur les raisons pratiques qu'il a de faire certaines choses (ce qu'il « devrait » faire, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui a de la valeur, etc.), et ce sur des questions qui dépassent largement le cadre des éléments favorables à la survie et la reproduction de son espèce. L'auteure identifie d'ailleurs cette position comme le *point de vue pratique* de tout agent, soit cette position où nous nous trouvons comme ayant des jugements normatifs qu'on considère vrais, sinon valides à tout le moins. Par exemple, pour Street, lorsque nous considérons que nous « devrions contribuer à UNICEF », nous croyons bel et bien que nous avons des raisons de penser ainsi, que c'est un jugement *vrai*.<sup>98</sup> Cependant, comme nous venons de le voir, force est de constater qu'on

---

<sup>98</sup> Street (2016), p. 1.

doit aussi se comprendre comme des individus occupant une place dans un monde soumis à l'explication causale. Ainsi, même notre position pratique peut s'expliquer par un ensemble de facteurs contingents qui auront formé nos attitudes évaluatives et nos jugements normatifs de telle sorte que si ces facteurs avaient été différents, nos attitudes et nos jugements aussi auraient été différents. Parmi ces facteurs, il est possible de penser à la façon dont nous avons été élevés, à notre culture, au moment dans l'histoire dans lequel nous sommes nés, aux tendances psychologiques que nous avons héritées de nos parents, etc. Cette position dans laquelle se trouve tout agent moral est ce que Street appelle le *point de vue théorique* de notre moralité.<sup>99</sup> Ainsi, pour être en mesure de rendre compte adéquatement du phénomène moral, une pensée philosophique devrait pouvoir réconcilier ces deux points de vue que nous avons sur notre expérience morale, et cela ne peut se faire qu'en adoptant une position anti-réaliste nous dit la philosophe.

En effet, pour Sharon Street, comme le dilemme darwinien le démontre bien, l'idée réaliste qu'il existe des faits et vérités normatives qui tiennent indépendamment de nos attitudes évaluatives sous-tend une tension irréconciliable entre nos points de vue pratiques et théoriques sur notre moralité. Pour la philosophe, la seule façon de répondre au défi que pose la réconciliation de ces deux points de vue serait d'adopter une vision anti-réaliste cohérente selon laquelle les choses ont de la valeur ultimement parce que *nous* leur accordons, et que toute raison normative ne peut que suivre d'un point de vue pratique d'un agent. Par exemple, il serait possible de défendre que le fait que *X* soit une raison pour un agent *A* de faire *Y* est constitué par le fait que le jugement que *X* est une raison pour *A* de *Y* découle de l'examen rigoureux de l'ensemble des jugements normatifs qu'implique la

---

<sup>99</sup> Street (2016), pp. 1-2.

position pratique de *A*. Ainsi, une telle position postulerait que la vérité normative ne serait simplement qu'une fonction des jugements normatifs que les forces causales nous auront amenés à faire. De cette façon, il serait possible d'expliquer à la fois pourquoi nous semblons avoir des jugements normatifs *vrais* et en quoi ils sont le résultat de *facteurs contingents*. En d'autres termes, les jugements normatifs « vrais » sont ceux qui découlent de l'examen rigoureux de l'ensemble des jugements normatifs qu'implique notre position pratique (position qui est le résultat de facteurs contingents), et pour les identifier il suffit d'explorer ce qui suit logiquement et instrumentalement de manière cohérente de nos convictions normatives que nous avons en concordance avec les faits non-normatifs.<sup>100</sup>

Aux premiers abords, une telle position semble effectivement pouvoir répondre de manière satisfaisante au défi que pose la réconciliation de nos points de vue pratique et théorique. Pour Sharon Street, du moins semble-t-elle plus plausible que l'alternative réaliste qu'elle considère qu'elle voudrait que ce ne soit que par un certain miracle que les facteurs contingents qui ont formé notre position pratique nous aient menés à développer des jugements normatifs en accord avec des vérités normatives indépendantes.<sup>101</sup> En effet, lorsqu'on considère que même les plus fervents défenseurs du réalisme reconnaissent qu'on attribue parfois des valeurs à certaines choses,<sup>102</sup> alors que les tenants de l'anti-réalisme ne s'accordent jamais à concéder l'existence de raisons normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives, l'idée anti-réaliste selon laquelle les choses ont de la valeur ultimement parce que *nous* leur accordons semble en ce sens à tout le moins une possibilité.

---

<sup>100</sup> Street (2016), p.15.

<sup>101</sup> Street (2016), pp. 21-23. Se référer aux sections 2.2 et 2.3 du présent chapitre.

<sup>102</sup> Attribuer ici s'oppose à « découvrir ». Voir section 1.5 sur les désaccords moraux du premier chapitre par exemple.

Nous voyons cependant que la solution que propose Sharon Street à ce problème ne prend ni la forme d'un non-cognitivism, puisqu'il est question qu'il y ait bel et bien une forme de vérité normative, ni celle d'une théorie de l'erreur, puisqu'elle défend qu'il existe effectivement des faits normatifs, mais seulement qu'ils ne sont pas les faits objectifs et indépendants que postulent les réalistes. Ce que propose Street est donc un anti-réalisme moral *constructiviste*.

## 2.6 Constructivisme et valeur

### 2.6.1 Distinguer constructivisme kantien et humien

Nous voyons maintenant comment il est possible de rendre compte d'un point de vue anti-réaliste de la position pratique et théorique qu'occupe tout agent moral. Pour Sharon Street, nous devons comprendre le fait que nous avons des jugements normatifs que nous considérons comme vrais de la manière suivante : le fait que  $X$  soit une raison pour un agent  $A$  de  $Y$  (par exemple, j'ai des raisons  $X$  de contribuer à UNICEF) est constitué par le fait que le jugement que  $X$  est une raison pour  $A$  de  $Y$  découle de l'examen rigoureux de l'ensemble des jugements normatifs qu'implique la position pratique de  $A$ . De cette façon, il est possible de déterminer la *vérité* des jugements normatifs en évaluant s'ils découlent de manière logique et instrumentale de la position pratique d'un agent. De plus, il est alors possible de parler de « vérité normative » d'une façon qui ne pose aucun problème d'un point de vue naturaliste. Cette position s'oppose donc à l'idée réaliste selon laquelle les vérités normatives seraient indépendantes de nos attitudes évaluatives, mais défend plutôt

que les vérités normatives sont dépendantes et déterminées *par* nos attitudes évaluatives.<sup>103</sup> Ainsi, pour reprendre la formule de Street, les choses ont ultimement de la valeur parce qu'on les valorise, et non pas l'inverse.

L'on doit cependant remarquer à ce moment de l'analyse comment la position de Sharon Street semble avoir défini le débat sur le réalisme de deux façons. D'abord, elle met de côté d'une certaine manière le débat sur le cognitivisme<sup>104</sup> qu'elle considère peu déterminant sur la question du réalisme et, fidèle à la tradition de l'anti-réalisme, fait de la question de *l'indépendance* des propriétés morales et des faits moraux l'enjeu principal de son argumentation. De plus, elle semble vouloir se dissocier du langage de la *moralité* au profit d'un langage de la *normativité*. Pour la philosophe, les concepts de la moralité seraient trop attachés à l'idée qu'il existe des raisons d'agir « hors de nous », catégoriques et universelles. C'est en fait que la philosophe cherche à être le plus cohérente possible avec l'idée centrale du constructivisme selon laquelle toute normativité découle de ce qu'implique un point de vue pratique d'un agent et qu'il n'existe *rien de moral* en dehors de ce point de vue. C'est d'ailleurs pour cette raison précise que l'auteure voudra dissocier sa pensée des formes de constructivismes qu'on peut dire *kantiens* pour développer une forme de constructivisme plutôt *humien*.

Comme nous l'avons déjà établi, le point commun à toutes les formes de constructivisme moral est qu'à la question « qu'est-ce que la valeur? » leur réponse serait quelque chose comme « un produit de l'attitude de valorisation d'un agent, de ce qu'implique son point de vue pratique ». Ainsi, Sharon Street s'accorde avec d'autres constructivistes comme Christine Korsgaard sur l'idée que la *vérité* d'une proposition

---

<sup>103</sup> Street (2016), p.34.

<sup>104</sup> Voir section 1.1 du premier chapitre.

normative consiste en ce qu'elle est impliquée par un point de vue pratique. Cependant, Street diverge en ce qui concerne l'idée kantienne que *des conclusions morales catégoriques substantielles* découlent du point de vue pratique de tout agent.

### 2.6.2 L'argument de Korsgaard

En effet, pour une constructiviste kantienne comme Christine Korsgaard, toute attitude de valorisation ou raison pratique devrait se voir reconnaître comme impliquant, même si de manière non évidente, un engagement envers la valeur substantielle de l'humanité et les conclusions qui en découlent.<sup>105</sup> Street résume l'argument de Korsgaard pour en arriver à cette conclusion en six étapes.<sup>106</sup> D'abord, Korsgaard demande d'imaginer un point de vue pratique en tant que tel, c'est-à-dire le simple fait que quelqu'un valorise quelque chose sans présupposer de contenu substantiel à ces jugements normatifs. L'ensemble des jugements que cette personne aurait serait considéré comme son *identité pratique*. Pour Korsgaard, la contemplation de cette identité pratique formelle devrait nous mener dans un deuxième temps à conclure que valoriser quelque chose implique d'avoir des *raisons* de valoriser cette chose. Il serait alors question qu'une identité pratique nécessite elle-même d'autres raisons pour l'appuyer d'un point de vue normatif. Ainsi, toute identité pratique impliquerait une *autre* identité pratique. Cependant, une telle chaîne des identités pratiques ne pourrait continuer à l'infini nous dit la philosophe. Il faudrait donc, en un troisième temps, en venir à conclure qu'il doit y avoir une *source à la normativité*, c'est-à-dire une position qui pourrait justifier qu'on accepte d'autres identités pratiques sans que celle-ci ait besoin d'être appuyée à son tour. Notre identité pratique *en*

---

<sup>105</sup> Street (2010), p.369.

<sup>106</sup> Street (2012), pp. 45-48

*tant qu'être humain*, acceptée comme normative, répond à ce besoin affirme Korsgaard. Tout d'abord, pour cette dernière, un être humain peut être considéré comme une créature capable de prendre de la distance par rapport à soi-même, ses désirs et ses pulsions, et capable de se demander « est-ce que je devrais agir? » Ainsi, être *humain* serait caractérisé, selon la philosophe, par le fait que nous avons *besoin de raisons pour agir*.<sup>107</sup> Dès lors, accepter cette identité normative devient la source pour accepter d'autres identités pratiques qui nous fourniront des raisons d'agir. Dans un quatrième moment, nous sommes donc menés à conclure que, comme on ne peut pas agir sans raison, et que notre humanité est à la source de nos raisons, on se doit de *valoriser* notre humanité en tant que telle si nous sommes pour agir d'une quelconque façon. Enfin, il est question pour la philosophe que notre identité pratique comme être humain doit être reconnue comme la *seule* qui puisse servir de source à nos identités pratiques et que donc, dans un sixième et dernier moment, à la lumière de ce qui vient d'être établi, nous devrions en venir à la conclusion que, si un agent s'engage à valoriser quoi que ce soit, il doit alors s'engager à valoriser sa propre humanité en elle-même.<sup>108</sup> On voit ainsi comment de la pure raison pratique découleraient des obligations morales substantielles pour *tout* agent moral, donc universelles et catégoriques.

Bien que Street reconnaisse que l'argument kantien présente l'avantage d'offrir une forte forme d'objectivité morale et une universalisation de la raison pratique susceptible de

---

<sup>107</sup> « [A human being is] a reflective animal who needs reasons to act and live. » Korsgaard (1996a) p.121.

<sup>108</sup> La philosophe résume son argument ainsi: « Since you are human you must take something to be normative, that is, some conception of practical identity must be normative for you. If you had no normative conception of your identity, you could have no reasons for action, and because your consciousness is reflective, you could then not act at all. Since you cannot act without reasons and your humanity is the source of your reasons, you must value your humanity if you are to act at all. » Korsgaard (1996a), p.123. Pour plus de détails sur le constructivisme kantien de Christine Korsgaard, voir *The Sources of Normativity* (1996a) et *Creating the Kingdom of Ends* (1996b).

plaire aux tenants du réalisme,<sup>109</sup> pour la philosophe il ne fait cependant aucun doute que la position de Korsgaard s'éloigne de façon trop importante de la thèse centrale du constructivisme selon laquelle il n'existe aucun fait normatif en dehors du point de vue pratique d'un agent. En effet, pour Street, il semble qu'il soit raisonnable de remettre en question la prétention kantienne selon laquelle il est nécessaire de *justifier* nos identités pratiques par une *autre* identité pratique plus fondamentale, soit celle de notre humanité. Pour Street, se poser la question « est-ce que j'ai des raisons de valoriser quelque chose? » et toute la démarche cherchant à vouloir justifier nos identités pratiques de Korsgaard est en fait invalide et non fondée.<sup>110</sup> Street affirme qu'un constructivisme cohérent devrait se tenir à l'idée que les standards qui déterminent si quelque chose compte comme ayant de la valeur ou comme une *raison normative* sont définis par l'ensemble des jugements normatifs d'un agent sur ce qui constitue la valeur ou une raison, et qu'il ne peut exister de standard en dehors de ce point de vue.<sup>111</sup> Il serait donc illégitime de demander d'un point de vue extérieur à la position d'un agent et des jugements qu'elle comporte s'il y a *d'autres raisons* pour ces jugements. Pour Street, demander si un agent a des raisons de juger quelque chose comme ayant de la valeur ou comptant pour une raison normative est sortir du cadre qui peut donner un sens à la question, car le jugement normatif d'un agent est ce qui constitue l'agentivité même. Par exemple, le fait de dire *qu'il faut des raisons de valoriser une chose* est en soi un jugement normatif. Donc lorsque Korsgaard affirme qu'il *faut* une identité pratique pour pouvoir *justifier* le reste de nos valeurs et raisons normatives elle se rendrait coupable de ne pas comprendre comment fonctionne l'agentivité, puisque

---

<sup>109</sup> Street (2010), p. 370.

<sup>110</sup> Street (2012), pp. 48-51.

<sup>111</sup> La philosophe va même jusqu'à défendre que par souci de cohérence, l'on devrait appliquer la même logique aux raisons épistémiques. Voir Street (2009).

le fait qu'il existe une valeur ou raison *X* signifie tout simplement qu'un agent *A* prend *X* comme ayant de la valeur ou pour une raison normative. Ainsi, la question de Korsgaard « est-ce que j'ai des raisons de valoriser une chose? » revient à poser une question comme « est-ce que l'Empire State Building est plus grand? » où est omis le contexte nécessaire pour que la question puisse avoir un sens, soit celui d'une identité pratique substantielle d'un agent prenant déjà certaines choses comme ayant de la valeur.

Le problème de la chaîne des régressions des identités pratiques est donc un faux problème aux yeux de Sharon Street, affirmant que la question sort du contexte dans lequel elle peut avoir un sens et qu'il n'y a tout simplement nul besoin de chercher à justifier son agentivité. Pour la philosophe, valoriser une chose *est* avoir une raison normative en faveur de cette chose, et quelqu'un qui n'aurait pas de raison pour une chose ne serait tout simplement pas un agent, il « échouerait » à valoriser. Il n'y a donc pas à demander si nous avons des raisons d'avoir des raisons. Conséquemment, il serait faux de croire, nous dit Street, qu'un agent qui valorise quelque chose *doit* considérer qu'il a lui-même de la valeur.<sup>112</sup> Encore une fois, l'auteure rappelle que les choses n'ont de la valeur ultimement que *parce que* nous les valorisons. Ce n'est donc aucunement une nécessité logique qu'un agent qui valorise une chose ait lui-même de la valeur ou qu'il considère qu'il a de la valeur. Que quelque chose ait de la valeur ne signifie rien d'autre qu'un agent valorise cette chose, ni plus, ni moins.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Street (2012), p.53.

<sup>113</sup> Street concède en effet que la plupart des créatures considèrent probablement qu'elles ont elles-mêmes de la valeur, mais que ce phénomène peut vraisemblablement être expliqué de par son utilité d'un point de vue évolutionniste, et qu'il est tout à fait raisonnable de penser qu'il est possible pour un agent de valoriser quelque chose sans nécessairement s'apporter de la valeur. Street (2012), p.53.

### 2.6.3 Un constructivisme *humien*

Pour Sharon Street, sa position se comprend donc au mieux en opposition avec la pensée kantienne. La philosophe rejette en effet l'idée que des conclusions morales substantielles soient impliquées par le point de vue pratique de tout agent.<sup>114</sup> Selon elle, il est faux de croire qu'une « pure raison pratique » nous engagerait envers des valeurs normatives spécifiques, car elle défend qu'une approche constructiviste à la moralité devrait s'en tenir à l'idée que *seule* la position spécifique d'un agent et l'ensemble des valeurs et jugements normatifs qu'elle comporte peut fournir une telle substance. Ainsi, le contenu substantiel des raisons normatives d'un agent n'est qu'une fonction de son point de vue évaluatif particulier. Pour Street, l'on doit donc accepter l'aspect contingent de notre position pratique et reconnaître que la valeur des choses n'apparaît qu'avec l'agentivité, c'est-à-dire qu'avec le fait qu'une créature valorise certaines choses et qu'il n'existe aucune autre *raison en soi* de valoriser ces choses.<sup>115</sup>

Néanmoins, la philosophe n'est pas sans reconnaître que cette position peut paraître à certains quelque peu contre-intuitive. Comme nous l'avons déjà souligné, il est vrai que l'idée même de « moralité » semble impliquer que ce qu'elle demande soit *catégorique*, autrement nous ne pourrions tout simplement pas parler de moralité. Il faut concéder que pour beaucoup, l'idée que la valeur des choses dépende ultimement de nos attitudes évaluatives soulève un nombre important d'inquiétudes sur les implications normatives qu'elle peut avoir.<sup>116</sup> Cependant, pour Sharon Street, la réticence que peuvent avoir certains face à cette conception de la moralité peut probablement s'expliquer en grande partie par

---

<sup>114</sup> Street (2010), p. 370.

<sup>115</sup> Street (2012), p. 58.

<sup>116</sup> Encore une fois, nous pouvons penser au débat sur la valeur intrinsèque de la nature qui est au cœur des enjeux d'éthique environnementale. Voir la note 55 du premier chapitre.

une erreur que font ces individus sur le type d'attitudes sur lesquelles nos raisons normatives sont dites de dépendre. En effet, il est vrai qu'il est souvent question dans la littérature éthique et métaéthique des *désirs* d'un agent lorsqu'on entrevoit la possibilité que nos valeurs soient dépendantes de nos attitudes évaluatives. Pourtant, pour la philosophe, il est faux de croire que nos attitudes évaluatives ne sont que de simples désirs. Pour illustrer le fait que valoriser quelque chose implique beaucoup plus que le simple fait de désirer cette chose, Street demande d'imaginer comment il est possible de désirer une fin, mais sans toutefois désirer les moyens pour arriver à cette fin.<sup>117</sup> De cette façon, on peut voir comment il est possible de désirer une chose, mais pas de manière entièrement cohérente. On pourrait alors plutôt dire que nous sommes *attirés* par une fin. Par contre, considérer que nous avons des *raisons* de poursuivre une fin serait plutôt pour la philosophe se considérer comme ayant des raisons de faire ce que nous sommes pleinement conscients qu'il est nécessaire pour arriver à cette fin. Ainsi, valoriser une fin reviendrait à considérer que nous avons des raisons pour cette chose et supposerait une certaine discipline et une rigueur que n'auraient pas nos simples désirs. Ainsi, nous voyons comment il serait question pour Street que valoriser implique un engagement plus important envers ce qui est valorisé et un sentiment beaucoup plus complexe que le simple désir, de sorte que valoriser quelque chose « demanderait » ou « exigerait » certaines choses dépassant le cadre de nos désirs. D'où l'impression que nous avons que la « moralité » demande certaines choses de manière catégorique. C'est pourquoi l'auteure croit qu'il serait

---

<sup>117</sup> Dans *Coming to Terms with Contingency* (2012, p.43), la philosophe considère l'exemple que donne Korsgaard d'un soldat qui doit se faire amputer la jambe pour vivre où ce dernier désire vivre sans toutefois *désirer* se faire amputer la jambe.

nécessaire pour rendre le débat métaéthique plus clair d'abandonner le vocabulaire des « désirs » et de la « moralité » et de parler plutôt de *raisons* et de *normativité*.<sup>118</sup>

Nous voyons maintenant en quoi la démarche de Street s'inscrit effectivement dans la tradition constructiviste en ce qu'elle retient de la pensée kantienne les idées d'autolégislation, de point de vue pratique de l'agent, ainsi que l'intuition que valoriser n'est pas simplement désirer une fin. Pour la philosophe, ces idées sont en effet la clé pour comprendre le phénomène de la moralité et la possibilité de « vérité » dans le domaine normatif. Cependant, il nous apparaît plus clairement en quoi sa pensée retient de la philosophie humienne un certain scepticisme quant à l'idée qu'une « pure raison pratique » puisse arriver à nous dicter comment vivre, et ainsi qu'il faudrait plutôt chercher du côté d'états d'esprit plus contingents, peut-être même plus « passionnés » comme sources du contenu substantiel de nos raisons normatives. Enfin, le but de la démarche de l'auteure est d'éviter l'erreur réaliste de croire que cette « demande catégorique » de la moralité est indépendante de la nature évaluative d'un agent et l'erreur kantienne qui est de croire que des demandes morales catégoriques s'imposent à nous indépendamment du contenu substantiel de nos jugements normatifs.

#### 2.6.4 Des implications inacceptables?

Il faut cependant reconnaître que malgré tout ce qui vient d'être établi, pour nombre de réalistes et de kantien, le constructivisme humien ne pourrait cependant se voir comme une position recevable puisqu'elle impliquerait des conclusions normatives tout simplement inacceptables. En effet, une des principales critiques que l'on peut faire à

---

<sup>118</sup> Street (2010, 2012, 2016)

l'égard de la pensée de Sharon Street découle d'un des éléments les plus distinctifs de sa philosophie, c'est-à-dire sa position quant à la possibilité de penser l'existence d'un Caligula parfaitement cohérent.<sup>119</sup> Pour la philosophe, il faudrait de toute évidence reconnaître qu'une position constructiviste conséquente impliquerait la possibilité théorique de penser l'existence d'un être qui valoriserait par-dessus tout le fait de torturer les gens et de maximiser leur souffrance et que, s'il était entendu que cet individu était parfaitement cohérent avec l'ensemble des valeurs et jugements normatifs que comporte sa position pratique et parfaitement informé sur les faits non-normatifs, force serait de constater que cet individu aurait de fortes raisons normatives en faveur d'une telle chose. On comprend que les réalistes et les kantien comme Korsgaard s'opposent avec ardeur à une telle possibilité considérant que cela pourrait signifier qu'il n'y aurait ultimement « aucune raison de ne pas exterminer un groupe ethnique, de soumettre à l'esclavage une race ou de torturer un jeune enfant pour le plaisir devant sa mère captive. »<sup>120</sup> Pour ces derniers, l'exemple de Caligula devrait incarner l'idée que certaines valeurs ou raisons sont *intrinsèquement* irrationnelles ou que valoriser certaines choses est tout simplement une erreur normative.<sup>121</sup> Ainsi, pour les réalistes, même s'il pouvait être considéré comme parfaitement cohérent avec ses points de vue évaluatifs et parfaitement informé sur les faits non-normatifs, un individu comme Caligula aurait tout simplement tort de valoriser la douleur des autres puisqu'il se tromperait dans ses jugements évaluatifs de départ et n'arriverait pas à reconnaître la vérité des faits moraux indépendants de ses attitudes évaluatives. Pour ce qui est des kantien comme Korsgaard, il serait plutôt question qu'il

---

<sup>119</sup> La philosophe tire l'exemple inspiré de l'empereur romain d'Allan Gibbard (1999), p.145.

<sup>120</sup> Street (2016), p.37 (nous traduisons).

<sup>121</sup> Street (2009), p. 1. Voir par exemple la section 1.6.1 sur Shafer-Landau qui considère qu'il est mal de torturer les gens pour le plaisir est un principe *évident en soi*.

soit tout simplement impossible qu'un individu comme Caligula puisse être reconnu comme parfaitement cohérent puisqu'il découle de la position de tout agent, et donc de la position pratique même de Caligula, qu'il est normativement inacceptable de torturer les gens pour le plaisir étant donné l'engagement envers la valeur substantielle de l'humanité qu'implique toute agentivité.<sup>122</sup>

Par contre, pour des raisons qui ont déjà été établies plus haut, Street considère que la position du constructivisme kantien s'approche de trop près de l'idée réaliste selon laquelle il existe des faits normatifs indépendants de nos attitudes évaluatives. On ne peut donc qu'admettre qu'il est vrai que le constructivisme humien se doit de reconnaître qu'un être comme un Caligula cohérent est une possibilité théorique. Cependant, pour la philosophe, l'on devrait plutôt voir que les inquiétudes des réalistes et des kantien ne sont tout simplement pas justifiées et que, malgré tout, la position du constructivisme humien reste la plus plausible.<sup>123</sup> Tout d'abord, rappelons que pour Street le fait que *X* soit une raison pour un agent *A* de *Y* est constitué par le fait que le jugement que *X est une raison pour A de Y* découle de l'examen rigoureux de l'ensemble des jugements normatifs qu'implique la position pratique de *A*. Ainsi, on voit comment il est question qu'un jugement normatif ne peut venir que d'un individu particulier et que le critère de la *cohérence* occupe une fonction essentielle dans la détermination des vérités normatives qu'implique la position pratique de cet individu. Dès lors, qu'un individu singulier puisse de façon *parfaitement cohérente* en venir à juger qu'il découle logiquement et instrumentalement de sa position pratique qu'il n'a aucune raison de ne pas torturer les gens pour le plaisir est extrêmement invraisemblable nous dit l'auteure. En premier lieu,

---

<sup>122</sup> Voir section 2.6.2 du présent chapitre.

<sup>123</sup> Street (2009, 2010, 2016)

pour la philosophe, l'idée même qu'un humain réel puisse remplir ces conditions, bien que théoriquement possible, semble à tout le moins peu probable. En fait, un être humain qui aurait des « raisons caliguliennes » de torturer les gens pour le plaisir serait soit vraisemblablement incohérent et irrationnel, ou alors si différent et éloigné de ce qu'implique notre position pratique qu'il nous serait impossible de s'accorder avec ses positions normatives. En effet, selon Street, quiconque ferait l'exercice d'imaginer dans le détail ce dont aurait l'air un Caligula parfaitement cohérent devrait se rendre à l'évidence qu'il *aurait* effectivement de telles raisons normatives, mais qu'il serait aussi plus près d'un *extra-terrestre* que d'un être humain. Ainsi, pour la philosophe, étant donné que probablement aucun humain réel n'est même près d'être parfaitement cohérent, nous pouvons assumer lorsque nous discutons avec des individus qui sont en désaccord avec nous sur des sujets comme la torture que nous avons *au moins* quelques positions évaluatives en commun de sorte qu'il suivrait d'une certaine façon des jugements normatifs de notre interlocuteur qu'il est mal de torturer les gens pour le plaisir.<sup>124</sup> Encore une fois cependant, il faut garder à l'esprit que pour la philosophe, de telles similarités que partageraient les êtres humains dans leurs jugements normatifs ne seraient que le résultat de facteurs contingents déterminant leur position évaluative, comme certaines circonstances communes ou encore une quelconque *nature humaine* s'il est possible de parler d'une telle chose, et non pas du fait que certains jugements substantiels seraient impliqués par toute agentivité *en tant que telle*.<sup>125</sup>

Enfin, même si cela signifie qu'il faut reconnaître qu'un agent moral pourrait potentiellement en venir à avoir des raisons normatives de torturer les gens pour le plaisir

---

<sup>124</sup> Street (2016), pp.38-39.

<sup>125</sup> Street (2010), p.370.

étant donné la contingence de la constitution de nos systèmes de valeurs, il ne faut pas oublier, nous dit la philosophe, que le constructivisme humien, s'il s'avère vrai, reconnaît tout de même la possibilité d'une certaine forme de *vérités normatives*. Dès lors, il serait question qu'il nous soit possible d'affirmer qu'un individu comme Caligula nous répugne, et que si jamais une telle personne devait exister, nous aurions des raisons normatives de vouloir éviter ses comportements, de se défendre contre elle, de l'emprisonner et de vouloir *changer* cette personne, et ce même si on ne pense pas parler d'un point de vue « absolu » et extérieur à ses attitudes évaluatives. En effet, l'auteure aura toujours défendu que le constructivisme humien ne mène en rien à un nihilisme des valeurs, mais qu'au contraire le constructiviste *peut* affirmer qu'il faut empêcher un être comme Caligula de torturer les gens puisqu'une telle chose découlerait logiquement et instrumentalement de sa position pratique.<sup>126</sup> Pour rappeler la formule de Bagnoli, il est donc possible de parler en ce sens d'une « objectivité minimale » de nos jugements normatifs.<sup>127</sup>

Ainsi, pour Street, les inquiétudes concernant le fait que le constructivisme humien aurait des conséquences normatives inacceptables sont tout à fait injustifiées et considère que la possibilité théorique qu'il puisse exister un Caligula cohérent reste plausible et s'impose à nous comme plus probable que les alternatives réalistes et kantienne étant donné, entre autres, les considérations ontologiques et épistémologiques que nous venons de voir.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Street (2009, 2010, 2012, 2016).

<sup>127</sup> Voir section 1.8.1.

<sup>128</sup> Street (2016), p.16.

## Conclusion

La philosophie de Sharon Street réussit-elle alors à répondre de manière satisfaisante au premier rôle qu'elle reconnaissait à la métaéthique, soit celui de réconcilier notre compréhension de la moralité avec notre compréhension naturaliste du monde? Il est vrai que dans son texte de 2006 elle proposait que *seul* le constructivisme moral pouvait venir à bout d'une telle tâche. Bien qu'il ne serait pas ici possible d'évaluer la plausibilité générale d'une telle affirmation, il est cependant permis de considérer que son constructivisme humien répond bel et bien de façon convaincante aux enjeux que soulèvent les questions du réalisme et de l'objectivité de propriétés morales que nous avons considérés.

Tout d'abord, nous avons vu en quoi la position de la philosophe, bien qu'elle la situe clairement dans un cadre anti-réaliste, présente une alternative vraisemblablement originale au problème du réalisme moral. Sa position rejette en effet l'idée selon laquelle il existerait des faits normatifs qui seraient indépendants de nos attitudes évaluatives, mais considère qu'il est tout de même possible de parler de vérités normatives. Ainsi, le constructivisme humien de Sharon Street rejette le pluralisme ontologique du réalisme non-naturaliste en raison du scepticisme épistémique auquel mènerait une telle position d'après son argument darwinien. Elle rejette aussi le réalisme naturaliste qui voudrait que les faits normatifs soient des faits objectifs réductibles en termes de faits naturels en raison de la contingence des vérités normatives qui ne peuvent découler que du point de vue pratique d'un agent. Ainsi, pour la philosophe, il ne semble pas raisonnable de soutenir qu'il nous est possible d'avancer une théorie de la condition de vérité des faits normatifs qui pourrait s'abstraire des considérations du dilemme darwinien et d'une nécessité d'explication de la

corrélation entre nos croyances normatives et les faits normatifs indépendants que postulent les réalistes naturalistes. Le constructivisme de Street ne peut pas non plus être considéré comme un non-cognitivism puisqu'il postule que la vérité normative serait une fonction de nos jugements évaluatifs qu'impliquerait notre position pratique. Il n'est pas non plus une théorie de l'erreur puisqu'il postule bel et bien qu'il existe des faits moraux, seulement ces faits ne seraient pas indépendants de nos attitudes évaluatives comme ceux postulés par le réalisme.

Enfin, pour ce qui est des enjeux spécifiques que soulève la question du réalisme, la position de Street semble de toute évidence être en mesure de leur apporter des réponses intéressantes. Pour ce qui est de la question ontologique à savoir si les faits normatifs sont compatibles avec les faits naturels, le constructivisme humien de la philosophe ne pose vraisemblablement pas de problème étant donné qu'il postule que nos jugements normatifs ne sont que le résultat de facteurs contingents, et que notre position évaluative doit se comprendre comme soumise à l'explication causale. Ainsi, les « propriétés morales » et faits moraux, compris en termes de raisons normatives, ne seraient que l'expression de ce qui suit de nos points de vue pratiques et non pas des propriétés et faits irréductibles *sui generis*.

Pour ce qui est de l'existence des désaccords moraux, la philosophie de Street nous permet d'expliquer à la fois pourquoi il existe des divergences d'opinions sur les questions normatives, mais aussi comment il serait possible de s'expliquer l'apparence de « consensus moraux » qu'on peut observer parmi nous. En effet, comme nos attitudes évaluatives sont soumises à l'explication causale, il en résulte que des individus ayant évolué dans des environnements différents et soumis à des conditions différentes auront

vraisemblablement de jugements normatifs différents, et ce même face aux mêmes faits non-normatifs. Cependant, il est possible de concevoir que certains de ces facteurs contingents, comme les effets des forces de la sélection naturelle ou la culture, auraient pu être partagés ou auraient eu des effets similaires chez les individus, résultant en des tendances évaluatives analogues.

Quant aux enjeux épistémologiques que soulève la question du réalisme, on se souvient que le constructivisme humien de Sharon Street se veut conséquent avec l'argument du dilemme darwinien selon lequel le fait de postuler l'existence de faits normatifs indépendants de nos attitudes évaluatives nous mènerait à un scepticisme épistémologique inacceptable. Pour la philosophe, il est plutôt question qu'il nous soit possible de déterminer de la vérité des jugements normatifs en vertu du fait qu'ils découleraient logiquement et instrumentalement de la position pratique d'un agent. La connaissance de la vérité normative ne posant ainsi aucun défi du point de vue du naturalisme, il n'y aurait alors aucun besoin de défendre une nature particulière d'un savoir moral qui dépasserait la capacité d'explication de faits empiriques.

Finalement, pour ce qui est des interrogations que soulève la psychologie morale, on se rappelle que pour la philosophe il est question qu'un agent qui valorise une chose puisse se comprendre comme le fait que cet agent ait des raisons normatives pour cette chose, et qu'ainsi la tension entre internalisme et externalisme semble se dissiper. En effet, on peut voir comment d'un côté avoir des raisons normatives pour une chose peut impliquer l'idée que nous ayons une forme de motivation envers la réalisation de cette chose, mais comme nous l'avons vu, ce que semble « demander » le fait que nous *valorisons* une chose peut aussi sembler extérieur à certains de nos désirs évaluatifs.

Il resterait bien évidemment encore énormément de choses à dire sur le constructivisme humien de Sharon Street. Pour pouvoir évaluer les mérites réels de la position, il faudrait vraisemblablement aller fouiller plus profondément du côté de ses critiques pour voir si certains aspects de sa philosophie ne cacheraient pas certaines failles que la présente analyse n'aura pas su faire ressortir. Par exemple, est-ce qu'une considération globale des questions de la métaéthique ne pourrait pas faire ressortir le non-naturalisme moral comme une position malgré tout plus plausible comme l'avance David Enoch? La question mériterait certainement qu'on s'y attarde. Cependant, il est sûrement permis de croire que notre démarche aura été concluante quant à l'objectif qu'elle s'était donné, soit celui de déterminer si le constructivisme moral peut s'avérer une position métaéthique satisfaisante au regard des enjeux que soulève la problématique de l'objectivité des faits moraux, de manière à permettre une position à la fois clairement anti-réaliste et convaincante.

D'autres questions viennent aussi à l'esprit quant aux implications normatives que peut avoir la philosophie de Street. Par exemple, lorsque la philosophe défend qu'il soit possible pour le constructiviste de *parler* de normativité et de défendre ses jugements normatifs comme vrais à partir de sa position pratique, est-ce qu'on pourrait y voir un engagement logique envers une forme de contractualisme et une certaine légitimation de la démarche rawlsienne? En effet, il serait peut-être permis de concevoir que les similarités contingentes que pourraient contenir les positions pratiques des membres d'une société pourraient servir de point de départ à la détermination de valeurs substantielles caractérisant une position originelle servant de fiction méthodologique pour l'élaboration des principes de justice. Apparaît alors aussi la nécessité d'aller voir comment exactement

nos jugements normatifs en viennent à se former, car s'il est vrai que la philosophe aura su aller chercher dans la psychologie évolutionniste une des idées les plus importantes de sa pensée, il serait plus qu'intéressant d'aller voir comment d'autres facteurs que les forces de la sélection naturelle auront pu influencer nos attitudes évaluatives à tous les niveaux. Est-ce qu'il y aurait une similarité par exemple dans la façon dont nous formons certains de nos jugements normatifs et nos jugements esthétiques, et quelles seraient les dynamiques derrière la formation de ces jugements? C'est tout un travail en psychologie morale qui semble alors s'ouvrir devant nous comme nécessaire à la compréhension de notre moralité et de comment certains facteurs peuvent expliquer que nous en venons à valoriser certaines choses.

## Bibliographie:

- Ayer, Alfred Jules. 1956. *Langage, Vérité et Logique*, traduit par Joseph Ohana, Paris : Flammarion.
- Bagnoli, Carla. 2015. « Moral Objectivity: A Kantian Illusion? », *Journal of Value Inquiry*, 49 (1-2):31-45.
- 2002. « Moral Constructivism: A Phenomenological Argument. » *Topoi*, 21(1): 125-138.
- 2012. « Morality as Practical Knowledge. » *Analytic Philosophy*, 53(1): 60-69.
- 2015. « Moral Objectivity: a Kantian Illusion? » *The Journal of Value Inquiry*, 49(1-2): 31-45.
- 2016, « Constructivism and the Moral Problem », *Philosophia*, 44(4): 1229-1246.
- 2017. « Constructivism in Metaethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Édition hiver 2017), Edward N. Zalta (éd.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/).
- Baynes, Kenneth. 1992. « Constructivism and Practical Reason in Rawls », *Analyse & Kritik*, 14(1): 18-32.
- Blackburn, Simon. 1993. *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press.
- 1998, *Ruling Passions*. Oxford: Oxford University Press.
- Brink, David. 1989. *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984. « Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness. » *Australasian Journal of Philosophy*, 62:2, 111-125.
- Copp, David. 1995. *Morality, Normativity, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- 2001. « Realist-expressivism », *Social Philosophy and Policy*, 18: 1-43.
- 2008. « Darwinian Skepticism about Moral Realism », *Philosophical Issues*, 18, 186-206.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard et Peter Railton. 1992. « Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends. » *Philosophical Review*, 101: 115-189.
- Enoch, David. 2011. *Taking Morality Seriously*. Oxford: Oxford University Press.
- 2009. « Can There Be a Global, Interesting, Coherent Constructivism about Practical Reason? », *Philosophical Explorations*, 12.3: 319-339.
- Gibbard, Allan, 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge: Harvard University Press.

- 1999. « Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures. » *Ethics*, 110: 140-164
- 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge: Harvard University Press
- Hare, Richard. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, Gilbert. 1975. « Moral Relativism Defended », *Philosophical Review*, 84: 3-22.
- 1977. *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press.
- Hume, David. 2006. *Enquête sur l'entendement humain*. Traduit par André Leroy. Paris: GF Flammarion.
- Joyce, Richard. 2001. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002. « Expressivism and motivation internalism », *Analysis*, 62: 336-344.
- 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 2010. « Patterns of objectification » dans *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, Richard Joyce & Simon Kirchin (éds.). Dordrecht: Springer, 35-53.
- 2013. « Irrealism and the genealogy of morals », *Ratio*, 26: 351-372
- 2016 « Moral Anti-Realism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-anti-realism/>>
- Kant, Emmanuel. 1985. *Critique de la faculté de juger*. Traduit par Alexandre Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann. Paris : Gallimard.
- 1994. *Métaphysique des moeurs*. Traduit par Alain Renaut. Paris: GF Flammarion.
- 2003. *Critique de la raison pratique*. Traduit par Jean-Pierre Fussler. Paris: GF Flammarion.
- Korsgaard, Christine. 1996a. *The Sources of Normativity*. Onora O'Neill (éd.), Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996b. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2008. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lafont, Christina. 2004. « Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism? », *Ratio Juris*, 17 (1):27-51.
- Mackie, John. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.

- McDowell, John. 1978. « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 52: 13–29.
- 1983. « Aesthetic value, objectivity, and the fabric of the world. », dans *Pleasure, Preference & Value*, Eva Schaper (éd.). Cambridge: Cambridge University Press. 1-16.
- 1985. « Values and secondary qualities », dans *Objectivity and Morality*, Ted Honderich (éd.). London: Routledge & Kegan Paul: 110-129.
- Moore, George Edward. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Généalogie de la morale*. Traduit par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson. Paris: GF Flammarion.
- O'Neil, Onora. 2010. « What is Constructivism in Ethics and Metaethics? », *Philosophy Compass*, 5: 363-384.
- 1989. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, Jonas. 2010. « In defense of moral error theory », dans *New Waves in Metaethics*, Michael Brady (éd.), London: Palgrave Macmillan: 85-102.
- 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Railton, Peter. 1986. « Moral Realism », *Philosophical Review*, 95: 163–207
- 1998. « Aesthetic value, moral value, and naturalism », dans *Aesthetic and Ethics: Essays at the intersection*, Jerrold Levinson (éd.). Cambridge: Cambridge University Press. 59-105.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1980. « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, 77: 515-72. Dans: *Collected Papers*, Samuel Freeman (éd.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rolston III, Holmes. 2007. « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », dans *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Hicham-Stéphane Afeissa (éd.). Paris: Vrin. 153-186.
- Sayre-McCord, Geoffrey. 1986. « The Many Moral Realisms », *The Southern Journal of Philosophy*, 24: 1–22.
- 1988. *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1991. « Being a Realist About Relativism (in Ethics) », *Philosophical Studies*, 61: 155–176.

- 2011, « Moral Realism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Édition été 2011) Edward N. Zalta (éd.),  
URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/moral-realism/>>.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism*. Oxford: Clarendon Press.
- Sheler, Max. 1994. *Ressentiment*. Traduit en anglais par Lewis B. Coser et William W. Holdheim. Milwaukee: Marquette University press.
- Stevenson, Charles Leslie. 1937. « The Emotive Meaning of ethical Terms », *Mind*, 46(181): 14-31
- 1944. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
- Street, Sharon. 2006, « A darwinian dilemma for realist theories of value », *Philosophical Studies*, 127: 109-166.
- 2008. « Constructivism about Reasons », *Oxford Studies in Metaethics* 3: 208-245.
- 2008. « Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism worth Worrying About », *Philosophical Issues*, 18(1): 207-228.
- 2009. « In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters », *Philosophical Issues*, 19(1): 273-298.
- 2010. « What is Constructivism in Ethics and Metaethics? », *Philosophy Compass*, 5: 363-384.
- 2011. « Mind-Independence Without the Mystery: Why Quasi-Realists Can't Have it Both Ways », *Oxford Studies in Metaethics*, 6: 1-32.
- 2012. « Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason », dans *Constructivism in Practical Philosophy*, Jimmy Lenman & Yonatan Shemmer (éds.), Oxford: Oxford University Press. 40-59.
- 2016. « Objectivity and truth: You'd better rethink it », *Oxford Studies in Metaethics*, 11: 293-333.
- Tappolet, Christine. 2000. *Émotions et Valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tappolet, Christine, Mauro Rossi. 2017. « The Evolutionary Debunker Meets Sentimental Realism ». Dans *Facts and Values: The Ethics and Metaphysics of Normativity*, Giancarlo Marchetti et Sarin Marchetti (éds.). London: Routledge. 176-195.
- van Roojen, Mark. 2015. *Metaethics. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Wedgwood, Ralph. 2002. « Practical Reasoning as Figuring out What is Best: Against Constructivism », *Topoi*, 21: 139-52.
- 2007. *The Nature of Normativity*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

---- 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Young, Iris Marion. 2011. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press