

Université de Montréal

## **L'éthique et sa place dans la nature**

par  
Samuel Dishaw

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, septembre 2016

## Résumé

Une des questions centrales de la métaéthique est celle de savoir si les propriétés morales sont des propriétés naturelles ou non-naturelles. Ce mémoire fait valoir que nous ferions bien de remettre en question une constellation d'arguments en faveur du non-naturalisme moral : l'argument de la question ouverte, l'intuition normative et l'argument du gouffre. L'influent argument de la question ouverte de Moore, d'abord, ne soutient le non-naturalisme que s'il commet une pétition de principe. L'intuition normative commet ou bien le sophisme d'inférer sur la base de sa différence spécifique qu'une chose n'appartient pas à un genre donné, ou bien sous-estime la panoplie de propriétés naturelles qui possèdent les caractéristiques censées être distinctives des propriétés morales et normatives. L'argument du gouffre, quant à lui, sous-estime l'ubiquité du fossé logique et conceptuel censé marquer une discontinuité métaphysique profonde entre les domaines normatif et naturel.

**Mots-clefs :** Non-naturalisme moral, naturalisme moral, propriétés morales, métaphysique des raisons, argument de la question ouverte, G.E. Moore, David Enoch, *Just-too-different intuition*, Derek Parfit, intuition normative, J.L. Mackie, motivation morale, Thomas Scanlon, *Is-ought gap*.

## Abstract

One of the burning questions among metaethical realists is whether moral facts and properties are natural or non-natural. In this thesis, I argue that we should treat a family of arguments for non-naturalism with considerable scepticism: the Open Question Argument, the Normative Intuition, and the argument from the Is-Ought Gap. Moore's famous Open Question Argument only supports moral non-naturalism if it begs the question against the modest (non-reductionist) naturalist. As for the Normative Intuition, it either commits the fallacy of inferring on the basis of a thing's specific difference that it does not belong to the genus it putatively belongs to, or it underestimates the breadth of natural properties that possess the features which non-naturalists allege are distinctive of moral and normative properties. The argument from the Is-Ought Gap, for its part, underestimates the ubiquity of the logical and conceptual gap that allegedly marks a deep metaphysical discontinuity between the normative and natural domains.

**Key-words:** Moral non-naturalism, moral naturalism, moral properties, metaphysics of reasons, Open Question Argument, G.E. Moore, David Enoch, *Just-too-different intuition*, Derek Parfit, Normative Intuition, J.L. Mackie, moral motivation, Thomas Scanlon, *Is-Ought gap*.

# Tables des matières

<b>Introduction : le naturalisme en théorie de l'éthique</b>	2
<b>1. L'argument de la question ouverte</b>	10
1.1 Le sophisme naturaliste comme inférence invalide	11
1.2 Le sophisme naturaliste comme définition catégoriquement erronée : l'argument de la question ouverte	14
1.3 De l'argument de la question ouverte au non-naturalisme moral?	22
<b>2. L'intuition normative</b>	29
2.1 Des domaines tout simplement trop différents?	33
2.2 Les propriétés normatives impliquent des raisons	37
2.3 La pertinence délibérative des faits normatifs	41
2.4 Le pouvoir motivationnel des propriétés normatives	54
2.4.1 Les propriétés morales motivent <i>universellement</i> à l'action	57
2.4.2 Les propriétés morales motivent <i>intrinsèquement</i>	60
2.4.3 Les propriétés morales motivent rationnellement	65
<b>3. La loi de Hume et le gouffre entre être et devoir-être</b>	70
3.1 De la loi de Hume au non-naturalisme moral	72
3.2 Une version sophistiquée de l'argument : les domaines de Scanlon	76
3.3 Première objection : la thèse de non-dérivabilité survit-elle aux concepts denses?	81
3.4 Deuxième objection : l'ubiquité de la non-dérivabilité conceptuelle	87
<b>Conclusion</b>	93
<b>Références</b>	96



# **L'éthique et sa place dans la nature**

## Introduction : Le naturalisme en théorie de l'éthique

Nous avons, les uns envers les autres, des obligations morales, parmi lesquelles on compte celles d'honorer nos promesses et de venir en aide à ceux qui en ont besoin. Nous voyons clairement, aussi, de la valeur dans certaines activités humaines : l'éducation des enfants, l'amour et l'amitié, la lutte pour la justice sociale. Et nous avons, du fait même, des raisons de respecter ces obligations ainsi que de chérir ces valeurs.

Mais *où* dans notre expérience quotidienne rencontrons-nous de telles obligations, valeurs, et raisons morales? Et quel genre d'objets et de qualités constituent-elles? Elles ne sont manifestement pas des objets matériels ni des qualités de ces objets susceptibles d'être perçues directement par l'un de nos cinq sens. Il n'est pas, non plus, intuitif de penser qu'elles appartiennent à cette classe d'entités qui régulent causalement la perception de ces objets et qualités, tels les atomes de carbone qui constituent l'arbre et la longueur d'onde sa couleur. Et il ne semblerait pas, finalement, qu'elles consistent simplement en un assemblage complexe des objets et qualités données à l'expérience perceptuelle directe du monde. À l'encontre, par exemple, du fait complexe qu'une certaine communauté approuve majoritairement la peine de mort, qui n'est rien *par-delà* la somme pondérée des attitudes d'individus de cette communauté, le fait moral que la peine de mort *devrait* être interdite ne semble pas avoir de constituants facilement identifiables. Or, si elles ne sont ni données à l'expérience directe, ni élémentaires, ni agrégatives, où donc rencontrons-nous les obligations, les valeurs et les raisons dont traite l'éthique?

Cette difficile question de « localiser » les éléments de l'éthique au sein du monde que nous connaissons<sup>1</sup> sous-tend l'enjeu du *naturalisme* en métaéthique. En effet, le problème de localisation présuppose implicitement que c'est au sein du monde naturel qu'il nous faut localiser les faits et propriétés auxquels l'éthique réfère : « the major task of metaethics [...] is to reconcile normative discourse with a naturalistic understanding of

---

<sup>1</sup> L'expression provient ici de Frank Jackson (1998 : 5), qui, dans son livre *From Metaphysics to Ethics*, considère le problème de localisation des entités normatives, mais aussi de plusieurs autres entités problématiques dans un cadre physicaliste (incluant, par exemple, les couleurs et la conscience).

the world» (Street 2010 : 380). Une solution efficace, mais radicale, à ce problème consiste à nier tout simplement que les éléments de l'éthique existent; cette voie est empruntée par les tenants de l'expressivisme<sup>2</sup> et de la théorie de l'erreur<sup>3</sup>. Une autre voie, médiane, consiste à faire valoir que les valeurs, par exemple, existent, mais seulement à titre d'excroissance de nos attitudes morales; l'ontologie parcimonieuse des conventionnalistes<sup>4</sup> et des constructivistes<sup>5</sup> se range vraisemblablement sous cette bannière. Finalement, une réponse plus ambitieuse au problème de localisation consiste à réduire les propriétés morales à des propriétés naturelles déjà familières, ou au moins à faire valoir que les propriétés morales sont naturelles au même titre que celles-ci; ces deux projets correspondent, respectivement, aux variétés de réalismes naturalistes réductionnistes<sup>6</sup> et non-réductionnistes<sup>7</sup>.

Ces familles de théories métaéthiques constituent un ensemble extrêmement hétéroclite. Mais il n'en demeure pas moins qu'elles se rejoignent sur un point : toutes acceptent qu'une des principales tâches d'une théorie métaéthique consiste à expliquer comment l'existence alléguée de propriétés morales peut être raccordée à notre expérience quotidienne et connaissance scientifique du monde naturel. Leur désaccord ne survient qu'en aval de cette question, lorsque vient le temps de déterminer quelle est la meilleure manière de rendre compte des propriétés morales au sein d'une ontologie naturaliste.

Or, cette classification des théories par leur réponse substantielle au problème de localisation n'épuise pas la richesse de positions métaéthiques, puisque certains métaéthiciens ne reconnaissent pas, à la base, la légitimité du problème en question. Si le monde naturel n'est pas, en effet, la totalité de ce qui existe, pourquoi les obligations, les valeurs et les raisons morales devraient-elles s'y trouver? Pour ceux qui remettent en cause le naturalisme métaphysique, il apparaîtra tendancieux d'exiger que la métaéthique

---

<sup>2</sup> Hare 1952, Blackburn 1984, 1993; Gibbard 1990, 2003, Ridge 2014, Chrisman 2016a.

<sup>3</sup> Mackie 1977, Joyce 2006, Olson 2014

<sup>4</sup> Wong 2006 Velleman 2013

<sup>5</sup> Korsgaard 1996, Street 2008

<sup>6</sup> Railton 1986, Boyd 1988, Jackson 1998, Schroeder 2007

<sup>7</sup> Brink 1989, Sayre-McCord 1997, Sturgeon 2006

fasse une place aux propriétés morales au sein de notre compréhension du monde *naturel*<sup>8</sup>. Les métaéthiciens qui se réclament d'un *non-naturalisme* moral font partie de ceux-ci, et ils font donc peu de cas du problème de localisation. Pour eux, les faits et propriétés auxquels renvoie l'éthique existent bel et bien, mais en marge plutôt qu'au sein du monde naturel. Il demeure bien entendu intéressant (et problématique) de comprendre comment des propriétés dites non-naturelles interagissent avec des propriétés naturelles et comment il est possible de connaître des faits non-naturels. Mais, à la base, le non-naturaliste insistera que l'existence des propriétés morales n'est, d'aucune façon, conditionnelle à ce que nous leur trouvions une place au sein d'une ontologie parcimonieusement naturaliste.

Avec l'introduction de cette dernière théorie, nous en venons au vif du sujet de ce mémoire. De fait, la question centrale qui nous intéressera sera celle de savoir s'il est raisonnable de supposer que les propriétés morales (et plus généralement, *normatives*) appartiennent à un domaine métaphysique à part – le domaine non-naturel.

Certains métaéthiciens, pour qui l'importance du problème de localisation est indéniable, rejetteront d'emblée la voie empruntée par le non-naturalisme, s'opposant par principe à l'existence d'entités qui échappent aux régularités causales des lois de la nature. Pour ma part, je trouve à la fois contestable et inintéressant de se rabattre sur la thèse du naturalisme métaphysique pour répondre à une position philosophique dont le point de départ est le rejet de cette thèse. Par conséquent, ce mémoire aborde le non-naturalisme moral sans contrainte exercée par des engagements métaphysiques préalables, mais plutôt selon une approche qui se veut interne au projet d'une compréhension juste du champ normatif. Nous ne demanderons donc pas s'il est raisonnable, en général, de croire en l'existence d'entités non-naturelles. Notre tâche sera plutôt d'évaluer les raisons mises de l'avant par les tenants du non-naturalisme de croire

---

<sup>8</sup> « As a matter of methodological policy, [naturalists] tend to emphasize the significance of the external accommodation project while deemphasizing the importance of the internal one. Of principal interest to all of these thinkers is what Jackson calls the 'location problem', which is the task of locating ethical values in the world as understood by the natural sciences » (Cuneo 2007b : 855)



que les propriétés<sup>9</sup> morales et normative appartiennent, en vertu de ce qu'elles sont, à un domaine métaphysique séparé du monde naturel.

Cette approche, selon toute apparence, prend le non-naturalisme moral au sérieux. Néanmoins, la thèse défendue dans ce mémoire en est somme toute critique : il n'y a aucune raison probante de supposer que les propriétés morales et normatives sont des propriétés non-naturelles<sup>10</sup>.

D'emblée, on notera que les contours de cette thèse sont plutôt flous. Non pas tant en raison de la notion de propriété morale ou de la notion de propriété normative, mais surtout en raison du caractère équivoque de la notion de propriété naturelle. Cette équivocité est un obstacle de taille à la question dont ce mémoire entend traiter. De fait, si nous ne savons pas clairement ce qui fait qu'une propriété a la propriété (de second ordre) d'être naturelle, il risque de s'avérer fort difficile d'évaluer la force d'arguments alléguant que les propriétés morales et normatives ne sont pas naturelles.

L'usage varié de cette notion dans la littérature métaéthique, malheureusement, ne facilite pas la clarification de notre thèse. En effet, on y retrouve aisément (excluant des définitions connexes en philosophie de l'esprit et en philosophie des mathématiques) plus d'une demi-douzaine de définitions rivales de « naturel ». Pour les fins de notre discussion, je retiendrai les cinq conceptions du naturel les plus influentes – nommément les conceptions ostensive (Jackson 1998); descriptive (Hare 1952); disciplinaire (Shafer-Landau 2003, 2006); épistémique (Copp 2003) et causale (Kirchin 2012, Heathwood 2013). La discussion de ce mémoire tentera, dans la mesure du possible, de demeurer

---

<sup>9</sup> Tout au long de ce mémoire, je définirai alternativement le non-naturalisme comme la thèse selon laquelle les *propriétés* morales sont non-naturelles et celle selon laquelle les *faits* moraux sont non-naturels. Ces thèses sont, à mon sens, équivalentes. Un fait n'est non-naturel que s'il comprend une propriété (incluant une propriété relationnelle) non-naturelle. L'équivalence est d'autant plus évidente si l'on conçoit qu'un « fait » n'est pas seulement une proposition vraie, mais bien un état réalisé du monde, à l'instar de la *Worldly Conception of Facts* mise de l'avant par Paul Audi : « Facts are individuated by their worldly constituents and the manner of their combination » (Audi 2012 : 110)

<sup>10</sup> Ou, plus modestement : il n'y a aucune telle raison probante qui provienne d'une conception plausible de ce que c'est pour une propriété d'être normative (chapitre 2), ou d'une conception plausible de l'autonomie du domaine normatif (chapitre 3).

*neutre* vis-à-vis de ces différentes définitions. Chacune étant controversée, il importe de ne pas présupposer de définition spécifique, afin d'éviter une limitation potentielle de la portée de mon argumentation. Néanmoins, il sera certainement utile de passer en revue ces définitions, afin d'en dégager les quelques points de convergence qui constituent le noyau conceptuel de la notion du naturel. On gagnera aussi à noter les défauts qui marquent ces définitions. Car si certaines d'entre elles jettent une lumière intéressante sur la notion du naturel, toutes sont vulnérables à de probants contre-exemples. En particulier, ces définitions comportent l'un de deux problèmes. Elles classifient comme naturelles des propriétés qui sont assurément *supernaturelles*; ou elles ne permettent pas de faire sens de questions métaéthiques substantielles (en impliquant qu'ou bien le naturalisme ou le non-naturalisme est faux *par définition*).

La première définition illustre ce deuxième défaut. Selon la conception ostensive, qui se rapporte directement au problème de localisation discutée plus tôt, une propriété est naturelle si elle doit être mentionnée dans l'explication complète (*complete account*) des objets auxquels nous pouvons référer démonstrativement, c'est-à-dire des objets que nous pouvons dénoter par une description de la forme '*cette table-ci*' (Jackson 1998 : 6). Or, parmi les « objets » auxquels nous pouvons référer démonstrativement, on compte évidemment les êtres humains. Par conséquent, la définition implique qu'un tenant de la position selon laquelle on ne peut donner une explication complète de ce qu'est un être humain sans mentionner les *droits* inaliénables dont jouit un tel être, doit être un naturaliste à propos de la propriété normative de droits inaliénables. Ceci me semble être une conséquence problématique de la définition. Car il est certainement cohérent pour un non-naturaliste moral de maintenir que certaines propriétés normatives doivent être mentionnées dans une explication complète de ce qu'est un être humain. Que la définition ostensive exclue une telle position d'emblée paraît donc arbitraire.

La deuxième définition, quant à elle, exhibe plutôt le premier défaut : elle classifie comme naturelles des propriétés clairement *supernaturelles*. En effet, la définition préconisée par Richard Hare (1952 : 82) – « Natural facts are all and only those to which we can refer using purely descriptive vocabulary » – classifie de naturelle la propriété

d'omniscience divine, puisqu'on peut facilement référer à cette propriété en utilisant un vocabulaire descriptif (nous venons de le faire). Or, s'il est une seule catégorie de propriétés dont nous sommes bien certains qu'elles ne sont pas naturelles, ce sont bien les attributs de Dieu! La définition en termes de prédicats descriptifs est donc clairement inadéquate.

Les trois dernières définitions, quant à elles, forment un tout cohérent dans la mesure où elles sont autant de manières d'articuler la même intuition centrale : le domaine du naturel est ce qui relève de la science. La conception disciplinaire, de fait, traduit cette idée directement en une définition : une propriété est naturelle si et seulement si elle est étudiée par une science naturelle ou sociale. Cette définition peut être nuancée, selon qu'on prenne la science actuelle comme étalon de mesure ou plutôt la science portée à son terme. D'aucuns reconnaissent que cette définition comporte une part de vérité, et peut nous servir de guide temporaire. Mais, pour plusieurs, elle est trop mince pour constituer une définition du naturel<sup>11</sup>. Car ce qu'on veut savoir, lorsqu'on demande si une propriété est naturelle, ce n'est pas si elle fait (ou fera éventuellement) l'objet d'étude d'une science, mais plutôt si elle le *mériterait*. À ce titre, les définitions épistémiques et causales vont un peu plus loin; elles tentent de rendre explicite *ce en vertu de quoi* une propriété mérite d'être étudiée par une science naturelle ou sociale. Nommément, ou bien en vertu du fait que *seule* l'expérience *empirique* permet de prendre connaissance de l'instanciation d'une telle propriété, ou bien parce qu'une telle propriété a des pouvoirs *causaux*.

À leur tour, cependant, les conceptions épistémiques et causales aussi semblent être vulnérables au contre-exemple divin mentionné plus haut. De fait, considérons la propriété de pouvoir causer un miracle<sup>12</sup>. Vraisemblablement, l'instanciation de cette propriété ne peut être sue qu'empiriquement, puisqu'un miracle est, par définition, un

---

<sup>11</sup> L'insuffisance de la définition disciplinaire est notée autant par des tenants du non-naturalisme moral (e.g. Cuneo 2013) que par des tenants du naturalisme (Heathwood 2013).

<sup>12</sup> Cet contre-exemple percutant à la conception épistémique est mis de l'avant par Tristram McPherson (2015). Janice Dowell (2013) discute le même exemple en lien avec la conception causale. La pertinence de contre-exemples divins dans le cadre d'une définition du naturel a été remarquée pour la première fois (à ma connaissance) par Nicholas Sturgeon (2009).

événement dans le monde physique. Or, le pouvoir de causer un miracle est très certainement une propriété surnaturelle. Elle constitue donc un contre-exemple au critère épistémique. Par ailleurs, elle pose aussi problème pour la conception causale. Après tout, celle de pouvoir de causer un miracle est sans l'ombre d'un doute une propriété ayant des pouvoirs causaux.

L'état des lieux peut donc sembler quelque peu désespérant. Si aucune définition du naturel n'est satisfaisante, comment, en effet, pouvons-nous aborder de façon rigoureuse les arguments en faveur du non-naturalisme? La solution que je nous propose est de délimiter un certain nombre de propriétés *incontestablement* naturelles, puis de poser la question de savoir s'il y a de bonnes raisons de croire que les propriétés morales et normatives ne sauraient être du même genre que ces propriétés-là.

Parmi quelques exemples que j'invoquerai durant ce mémoire, je considère que les propriétés suivantes sont incontestablement naturelles : contribuer à la paix mondiale; rendre quelqu'un heureux ; être un désir que tout agent possède; faciliter la satisfaction d'un désir. À une exception près ('bonheur' exprime peut-être un concept évaluatif), ces propriétés me semblent être des propriétés que n'importe quelle définition du naturel doit catégoriser comme naturelles, sous peine d'être inadéquate. Elles ne sont pas, d'une part, des propriétés surnaturelles. Toutes, d'autre part, me semblent mériter d'être étudiées par une science – en l'occurrence la science politique, la psychologie et la sociologie. Et, finalement, elles exemplifient parfaitement la famille de positions que la métaéthique appelle traditionnellement naturaliste. De fait, nous n'aurions aucune hésitation à reconnaître qu'une théorie métaéthique qui identifierait (ou réduirait) les propriétés éthiques à de telles propriétés constituerait une instance de naturalisme éthique<sup>13</sup>. Qui plus est, de telles propriétés seraient vraisemblablement appelées naturelles par *toutes* les définitions que nous avons passé en revue. Ceci suggère que traiter ces propriétés comme

---

<sup>13</sup> C'est-à-dire qu'une théorie métaéthique qui réduirait la propriété d'être moralement bon à la propriété de satisfaire un désir possédé par tout agent, ou à la propriété de rendre un maximum d'individus heureux constituerait sans l'ombre d'un doute une réponse (réaliste) naturaliste au problème de localisation.

naturelles dans le cadre d'un examen critique du non-naturalisme est, à tout le moins, peu controversé.

Puisque je procéderai sans définition exhaustive du naturel, il en résulte que la méthodologie globale de ce mémoire est fondamentalement comparative. En effet, il s'agira principalement de déterminer s'il est possible d'identifier des caractéristiques qui rendent les propriétés morales suffisamment *différentes* de certaines propriétés incontestablement naturelles pour justifier le non-naturalisme en éthique. Le premier chapitre nous introduira à cette question en présentant le non-naturalisme de G.E. Moore, ainsi qu'à l'argument de la question ouverte. Le deuxième chapitre, quant à lui, constitue le point focal de ce mémoire. Il aura pour tâche d'évaluer la force d'arguments récents mis de l'avant en faveur du non-naturalisme, et qui tous s'appuient sur l'idée phare selon laquelle les propriétés morales et normatives sont trop différentes des propriétés naturelles pour en constituer un sous-ensemble. Finalement, le troisième chapitre évaluera la tentative d'inférer le non-naturalisme moral sur la base d'un gouffre logique et conceptuel entre l'être et le devoir-être. La teneur de ce mémoire est en somme négative, dans la mesure où je fais seulement valoir que certains arguments les plus influents en faveur du non-naturalisme ne sont *pas* probants. En conclusion, cependant, je tenterai d'esquisser quelques conséquences plus positives pour le réalisme en métaéthique qui découlent de ce constat critique.

## 1. L'argument de la question ouverte

La plupart des philosophes œuvrant dans le domaine de la métaéthique identifieraient, probablement, l'acte de naissance de cette discipline à l'analyse du concept 'bon' dans la première partie des *Principia Ethica* (1903). L'objectif principal de Moore, dans cette analyse, est de dissiper un présumé sophisme répandu dont Moore juge l'influence délétère à une bonne théorie de l'éthique : le sophisme *naturaliste* (*naturalistic fallacy*). Il n'est donc pas surprenant que la question de savoir si les propriétés (faits, vérités) morales sont naturelles ait occupé une place centrale en métaéthique, jusqu'à en devenir un outil de distinction théorique indispensable. Il n'est pas surprenant, non plus, que Moore, et surtout sa critique du sophisme naturaliste (l'argument de la question ouverte), soit devenue l'une des inspirations de métaéthiciens se réclamant aujourd'hui d'une thèse non-naturaliste.

L'essentiel de ce chapitre consiste en une présentation, puis une revue critique, de l'argument de Moore dit « argument de la question ouverte ». La phrase « argument de la question ouverte » n'étant pas de Moore lui-même, il convient de débiter par l'erreur dite « sophisme naturaliste ». Ayant illustré ce sophisme par deux exemples, chez Bentham puis Mill, nous noterons qu'en un premier sens l'idée de sophisme naturaliste renvoie simplement à la thèse selon laquelle une conclusion portant sur la valeur morale d'une action (ou d'un type d'action) ne peut être justifiée par des considérations sans contenu évaluatif. Par la suite, nous nous pencherons sur la pièce centrale de la métaéthique de Moore : l'argument de la question ouverte. Cet argument rendra compte de l'autre usage de l'expression 'sophisme naturaliste', qui renvoie non pas à un *raisonnement* invalide mais plutôt à la *thèse* même selon laquelle le concept 'bon' est identique à un concept renvoyant à une propriété naturelle. Finalement, nous expliquerons comment cet argument a pu ensuite servir de tremplin à une défense du *non-naturalisme* moral, tout en faisant valoir que cette inférence supplémentaire (de l'aveu de Moore lui-même) ne tient pas la route. Plus précisément, je ferai valoir que l'argument de la question ouverte ne peut porter sur la question de savoir si les propriétés morales sont naturelles qu'à condition de commettre une pétition de principe.

Bien qu'il serait fort injuste de dire que les théories non-naturalistes contemporaines ne bénéficient pas de meilleurs arguments en leur faveur que ceux qu'ils prétendent trouver dans les *Principia*, il demeure que la manière dont Moore a conceptualisé la métaphysique des propriétés morales a été immensément influente. Pour cette raison, l'intérêt de ce chapitre déborde largement celui de la curiosité historique. En particulier, gardons à l'esprit que les deux thèses que Moore critique sous le label de « sophisme naturaliste » correspondent essentiellement aux deux familles d'arguments en faveur du non-naturalisme aujourd'hui les plus répandues. À la critique du sophisme naturaliste comme *inférence* invalide (de prémisses « naturelles » à une conclusion « normative ») correspond la thèse selon laquelle il existe un « gouffre » métaphysique entre les propriétés naturelles et les propriétés morales; à la critique du sophisme naturaliste comme *définition* erronée d'un concept normatif (en particulier « bon ») correspond la thèse selon laquelle les propriétés morales et normatives sont tout simplement « trop différentes » des propriétés naturelles pour en être un sous-ensemble. Nous aurons l'occasion d'évaluer ces thèses en profondeur (chapitre 3 et 2, respectivement). Mais commençons d'abord par présenter l'essentiel de ces idées, telles que Moore leur donna leur première et mémorable expression.

### 1.1 Le sophisme naturaliste comme inférence invalide

Dans le premier chapitre des *Principia Ethica*, Moore prend pour cible l'ensemble des théories éthiques affirmant que la propriété d'être « bon », au sens moral, propriété que nous prédiqons de diverses actions, agents, ou états de choses, est *identique* à une propriété naturelle. Cette thèse d'identité, selon lui, est toujours défendue sur la base d'un raisonnement fallacieux. À cet effet, gardons à l'esprit que, pour Moore (comme pour ses contemporains<sup>14</sup>), une propriété M est identique à une propriété N seulement si le concept 'n' a le même *sens* que 'm'. En d'autres mots, une propriété M est identique à une

---

<sup>14</sup> À ce sujet, voir (Hurka 2014 Soames 2014: ch. 4).

propriété N seulement si, lorsque nous disons d'une chose qu'elle est 'm', nous pourrions tout aussi bien, *salva veritate* et sans aucune modification de sens, dire qu'elle est 'n'.

Un exemple que Moore prend à part saura éclairer la cible en question. Selon Moore, Bentham aurait maintenu les deux thèses suivantes (Moore 1903 : 17-19) :

(J) Dire d'une action qu'elle est *juste (right)*, c'est dire qu'elle *promeut le bonheur général*

(P) *x est juste* si, et seulement si, *x* promeut le bonheur général.

Plus précisément, Bentham aurait invoqué (J), une thèse descriptive portant sur l'usage d'un certain prédicat, afin de *justifier* le principe éthique (P). Un tel raisonnement, selon Moore, est « parfaitement invalide ». Du moins, si (J) définit « juste » strictement au sens d'une définition nominale, c'est-à-dire d'une définition fondée sur l'usage commun plutôt que sur une analyse philosophique, alors il appert qu'il s'agit du mauvais genre de considération pour justifier un principe éthique tel (P)<sup>15</sup>. Aucun principe éthique ne saurait être *dérivé* d'une telle observation de nos pratiques linguistiques :

« (...) The definition of right as conducive to general happiness proves [according to Bentham] general happiness to be the right end – a perfectly invalid procedure, since in this case the statement that 'general happiness is the right end of human

---

<sup>15</sup> Sur cette distinction entre définition nominale et définition réelle, voir (Gupta 2008, Rosen 2015). Même si Moore n'emploie pas cette terminologie, il est évident qu'il se sert d'une distinction similaire:

« How is good to be defined ? Now, it may be thought that this is a verbal question. A definition does indeed often mean expressing of one's word's meaning in other words. But this is not the definition I am asking for. If I wanted that kind of definition I should have to consider in the first place how people generally used the word 'good'; but my business is not with its proper usage, as established by custom (...) My business is solely with that object or idea, which I hold rightly or wrongly, that the word is generally used to stand for » (Moore 1903 : 6)

Certes, la manière dont Moore décrit son propre projet n'est probablement pas idéale. Après tout, il n'est pas manifeste en quoi le genre de définition que recherche Moore est indépendante d'une définition nominale si elle porte sur l'idée du bien « that the word is *generally used* to stand for ». Mais il demeure clair que le sens de définition qui intéresse Moore, lorsqu'il affirme que le concept 'bon' est indéfinissable, n'est pas celui d'une définition nominale.



action' is not an ethical principle at all, but (...) as we have seen, a proposition about the meaning of words» (Moore 1903: 19)

Il paraît en effet intuitif que la question de savoir quelles choses sont *justes* est indépendante de l'usage, ici et maintenant, du mot *juste*. *Inférer*, du fait que l'usage commun du mot *juste* (admettant que cela soit vrai) converge avec l'usage de l'expression 'contribue au bonheur général', qu'être juste est identique à la propriété de contribuer au bonheur général, constitue donc à première vue un raisonnement invalide. Dans la mesure où l'éthique est indépendante de la linguistique, du moins, la critique de Moore semble viser juste.

Un deuxième exemple notable du sophisme naturaliste nous est donné par la discussion du désirable chez John Stuart Mill. En effet, Moore attribue à Mill le raisonnement suivant (§40) :

- (D) Être bon, c'est être désirable
- (E) La seule manière de savoir si quelque chose est désirable est de constater que des agents la désirent.
- (F) Être bon est donc identique à être désiré.
- (G) Donc, les bonnes actions sont celles qui sont désirées.

Laissons de côté le fait que cette lecture de Mill soit très peu charitable, et concentrons-nous sur la thèse qui importe à Moore : le fait que des agents désirent  $x$  ne peut être le critère de la désirabilité de  $x$ . On ne peut pas, en d'autres mots, justifier qu'une action ou un type d'action est moralement désirable sur la seule base que des agents désirent voir ces actions être accomplies. L'attrait intuitif de cette remarque, par ailleurs, s'explique de façon analogue à la critique du raisonnement de Bentham. Tout comme l'éthique est vraisemblablement indépendante de la linguistique, elle l'est aussi de la psychologie. Ce que les agents pour la plupart désirent est une sorte de fait; ce qu'ils *devraient* désirer, ce qui *mérite* d'être désiré, en est une autre. Dans la mesure où le raisonnement de Mill elude cette distinction cruciale, il commet l'erreur que Moore

appelle sophisme naturaliste : il dérive une conclusion éthique à partir de prémisses qui constituent des considérations de la mauvaise sorte pour justifier une telle conclusion<sup>16</sup>.

Ces deux exemples illustrent en bref la notion *inférentielle* du sophisme naturaliste, ainsi que la critique que Moore lui porte. Mais nous n'avons pas vu, exactement, pour quelle raison le type de raisonnement exemplifié par Bentham et Mill est si « parfaitement invalide ». Pour compléter cette critique, il faut nous attarder au célèbre argument de la question ouverte mis de l'avant par Moore contre toute version de naturalisme éthique. Cet argument, comme nous le verrons sous peu, rend compte de la notion inférentielle du sophisme naturaliste en établissant la thèse selon laquelle toute définition du bien moral en termes naturels est (catégoriquement) erronée.

## **1.2 Le sophisme naturaliste comme définition catégoriquement erronée : l'argument de la question ouverte**

Fondamentalement, le sophisme naturaliste critiqué par Moore constitue une famille de *thèses*, plutôt qu'une famille d'inférences<sup>17</sup>, qui ont en commun de mettre de l'avant une définition du concept 'bon' en termes naturels – ou, ce qui revient au même, qui mettent de l'avant que la propriété d'être bon est identique à une propriété naturelle<sup>18</sup>. La thèse centrale de la première partie des *Principia* affirme que toute définition de ce genre doit être fautive. Plus précisément, Moore fait valoir que toute définition de ce

---

<sup>16</sup> Que Moore se sert de l'expression « sophisme naturaliste » pour référer à une erreur de raisonnement me semble évident (même si ce n'est pas, comme nous le verrons sous peu (§1.2), le sens premier de l'expression dans les *Principia*). Par exemple : « The discovery of it [the naturalistic fallacy] does not refute at all Bentham's contention that the greatest happiness is the proper end of human action (...) What I am maintaining is that the *reasons* which he actually gives for his ethical proposition are fallacious ones » (1903 : §14)

<sup>17</sup> « Far too many philosophers have thought that when they named those other properties [belonging to all things which are good] they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not 'other', but absolutely the same with goodness. This *view* I propose to call the 'naturalistic fallacy' » (Moore 1903: §10; je souligne)

<sup>18</sup> J'ai déjà fait mention de la porosité chez Moore entre l'idée d'une analyse du concept 'bon' en termes naturels et celle d'une analyse *métaphysique* de la propriété d'être bon en composantes naturelles (cf. n.1). En lisant ainsi l'argument de la question ouverte, je m'appuie principalement sur Regan 2003 Dreier 2006 et Hurka 2008, 2014.

genre est *catégoriquement* erronée : l'erreur de toute définition naturaliste de 'bon' ne découle pas principalement de son inadéquation extensionnelle, mais consiste plutôt dans le fait qu'elles proposent une analyse d'un concept indéfinissable. Du moins, c'est ce que je tenterai de montrer dans cette section.

Afin d'expliquer de manière satisfaisante la thèse selon laquelle toute définition naturaliste de 'bon' est catégoriquement erronée, une première distinction s'impose. En effet la question « Qu'est-ce que le bien (moral)? » admet selon Moore au moins deux sens. En un sens, la question est équivalente à « quelles choses sont bonnes »? Pour preuve, nous pourrions certainement, ayant déterminé que *seules* les actions promouvant le bonheur général sont bonnes, conclure que le bien moral, c'est la promotion du bonheur général. Mais il est aussi un second sens à la question. Empruntant un jargon plus métaphysique, nous demanderions alors, la substituant à la question originale, « qu'est-ce que la *propriété*, possédée par *x*, d'être moralement bon? » À première vue, répondre à la première question, ce n'est pas encore répondre à la seconde. Nous pourrions savoir quelles choses sont bonnes sans nous être posé la moindre question métaphysique.

Pour marquer cette distinction, Moore appelle une réponse à la première question une définition *du bien* (*of the good*). À la seconde, il réserve le nom de définition de *bon* (*of good*)<sup>19</sup>. Moore pense, bien entendu, qu'une réponse à la première question est possible<sup>20</sup>. C'est d'ailleurs une telle réponse que la dernière partie des *Principia* tâche de fournir. Le point central de Moore consiste plutôt à maintenir qu'une réponse à la *seconde* question est impossible. Il n'existe pas de définition de 'bon'<sup>21</sup> : « 'Good', then, if we mean by it that quality which we assert to belong to a thing, when we say that a thing is good, is incapable of any definition, in the most important sense of that word »

---

<sup>19</sup> Loin d'être un obstacle à la compréhension, le fait que le français dispose de deux mots pour renvoyer aux deux concepts que Moore tente de distinguer, tandis que son anglais n'en dispose que d'un seul, me semble faciliter la compréhension de la distinction que Moore tente de nous intimer.

<sup>20</sup> « I do not mean to say that *the* good, that which is good, is this indefinable; if I did think so, I should not be writing on *Ethics*, for my main object is to help toward discovering that distinction » (1903 : §9)

<sup>21</sup> Ici comme ailleurs j'utiliserai les guillemets simples (') pour marquer un concept. Les mots en majuscules, tel BON, renverront, pour leur part, aux propriétés.

(§10). Moore appellera aussi la thèse qui contrevient à cette impossibilité, c'est-à-dire n'importe quelle théorie qui affirme que la *propriété* d'être bon est identique à une propriété naturelle, sophisme naturaliste.

On peut ainsi, me semble-t-il, distinguer entre cette conception du sophisme naturaliste comprise comme *thèse conceptuelle* (avec ses implications métaphysiques immédiates) de la notion de sophisme naturaliste, présentée plus tôt, comprise comme *inférence invalide*. Dans le reste de cette section, j'exposerai la critique de Moore à cette première conception.

Considérons donc la thèse centrale de Moore selon laquelle il n'existe aucune définition ou analyse conceptuelle de 'bon' – c'est-à-dire la thèse selon laquelle aucun concept naturel (ou surnaturel) n'a le même sens que 'bon', de sorte qu'aucune pensée portant sur le bon ne pourrait avoir le même contenu cognitif qu'une pensée portant sur quelque propriété naturelle que ce soit. Pour quelle raison Moore est-il si certain qu'une telle définition naturaliste n'existe pas? Un premier élément de réponse, me semble-t-il, consiste à faire ressortir que tout argument en faveur d'une telle définition aurait des implications incohérentes.

En effet, n'importe quelle définition métaphysique de 'bon' doit s'accorder avec une réponse à la première question « définitionnelle », c'est-à-dire la question « quelles choses sont bonnes? ». De fait, il serait fort étrange de maintenir qu'*être bon*, c'est posséder une certaine propriété P, tout en reconnaissant d'autre part que les choses qui sont bonnes ne sont pas toutes P. À tout le moins, notre réponse à la question « quelles choses sont bonnes » (notre définition du bien) exerce une contrainte directe sur notre réponse à la question « qu'est-ce que (la propriété d'être) *bon* », de sorte que la réponse à la première question sera vraisemblablement notre seul *guide* pour répondre à la seconde. C'est ici qu'apparaît une incohérence dans le raisonnement<sup>22</sup>. Nous risquons de faire perdre son *sens* à notre réponse à la première question, si nous raisonnons de la sorte:

---

<sup>22</sup> « When we think we have a definition, we cannot logically defend our ethical principles in any way whatever » (Moore 1903 : §14)

- (i) Toutes les actions qui promeuvent le bonheur général sont bonnes
- (ii) Seules ces actions sont bonnes
- (iii) Une action n'est bonne que si elle promet le bonheur général (i & ii)
- (iv) Le bien, c'est donc de promouvoir le bonheur général
- (v) 'Bon' est donc identique (peut être défini comme) 'qui promet le bonheur général'

Or, si le raisonnement tient jusqu'ici, il s'ensuit que :

- (vi) La prémisse (iii) est donc identique à 'une action ne promet le bonheur général que si elle promet le bonheur général'
  - (vii) La prémisse (iii) est donc une tautologie
- Or : (viii) La prémisse (iii) n'est pas une tautologie.

Par conséquent, il doit donc y avoir une erreur dans ce raisonnement, qui conduit à une contradiction<sup>23</sup>. Selon Moore, l'erreur consiste en l'inférence passant de (iv) à (v). Et l'erreur n'est pas spécifique à ce raisonnement. N'importe quelle inférence, passant d'une définition du *bien* à une définition de 'bon', serait, selon Moore, nécessairement erronée. Pourquoi? Tout simplement parce que, lorsque nous utilisons 'bon' au sens du concept fondamental de l'éthique, il est toujours intelligible, voire tout à fait raisonnable, de demander : « Je sais que telle action *a* est N, mais est-ce une *bonne* action? »

Dans les termes de notre exemple, le point est le suivant. Quand bien même (iii) serait vrai, il serait tout de même intelligible qu'un individu se demande : « Je sais que telle action promet le bonheur général, mais est-ce une *bonne* action? »<sup>24</sup>. De fait, si cette question n'était pas intelligible, nous ne nous serions pas engagé, en premier lieu, dans le projet théorique qui nous a mené à établir que la loi morale (iii) est vraie! Si poser

---

<sup>23</sup> « The inference seems very natural; and yet what is meant by it is self-contradictory » (Moore 1903 : §24)

<sup>24</sup> « Whatever definition be offered, it may always be asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good » (Moore 1903: §13.1)

la question ci-haut n'était pas intelligible, en d'autres mots, la vérité de (iii) eût été une tautologie. Or, les principes de l'éthique ne sont clairement pas des tautologies. Ils n'auraient, autrement, pas l'importance qu'on leur accorde: « there is no meaning in saying that pleasure is good, unless good is something different from pleasure » (§12). Bref, tout argument qui tente d'inférer une définition de 'bon' à partir de principes moraux (affirmant que les bonnes actions ont telle ou telle propriété naturelle en commun) est voué à se miner lui-même : sa conclusion (une définition de 'bon') implique que les principes moraux que l'argument cherche à justifier sont d'inintéressantes tautologies.

Or, ce genre d'argument est le seul à pouvoir potentiellement fournir une définition de 'bon'. Il faut donc, conclut Moore, en croire qu'une définition valide de 'bon' n'existe tout simplement pas. 'Bon' n'est identique à aucune des qualités naturelles que pourraient posséder en commun les choses bonnes.

L'argument de Moore est-il trop fort? En particulier, nous pourrions penser qu'il s'appuie sur un scepticisme abusivement généralisé vis-à-vis de l'analyse conceptuelle. En effet, pour n'importe quelle analyse conceptuelle d'un prédicat C en termes d'un prédicat D, il est fort plausible qu'une question contenant les *deux* concepts sera moins tautologique qu'une question n'en contenant qu'un seul. Or, l'argument de Moore semble reposer sur le principe selon lequel une analyse conceptuelle de C en termes de D n'est juste que si une question de la forme « *x* est C, mais est-il D? » est *tout aussi tautologique* qu'une question de la forme « *x* est D, mais est-il D? » Ce principe paraît trop fort, et semble écarter d'emblée la possibilité même d'une analyse conceptuelle en philosophie<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> À ce scepticisme vis-à-vis de l'analyse conceptuelle correspond le *paradoxe* de l'analyse. Pour toute analyse d'un concept C en termes d'un concept D, l'analyse ne nous apprendra rien (sera triviale) si elle réussit – puisque elle serait vraie en vertu de l'équivalence sémantique de C et D, équivalence avec laquelle nous sommes déjà familiarisés si nous possédons les concepts en question. Dans son livre *The Moral Problem*, Michael Smith remet bien en question la force de ce paradoxe : « Why are analyses unobvious? (...) Whereas mastery of a concept requires knowledge-how, knowledge of an analysis of a mastered concept requires to have knowledge-that about our knowledge-how. It might therefore take time and thought to see whether or not C\* constitutes an analysis of C because it takes time and thought to figure out what the relevant inferential and judgemental dispositions are and what the best systematization of the platitudes describing these dispositions are » (Smith 1994 : 38).

Pour cette raison, il vaut la peine de préciser, me semble-t-il, que cette inquiétude n'est pas fondée. De fait, il est pour Moore *particulièrement* évident que 'bon' n'est pas définissable. Une comparaison peut servir à mettre ce point en relief. Considérons l'analyse suivante : 'admirable' = 'qu'il est approprié d'admirer'. Certes, la proposition < Si  $x$  est admirable, il est approprié d'admirer  $x$  > est moins évidemment tautologique que la proposition < Si  $x$  est admirable,  $x$  est admirable >. Par conséquent, la question «  $x$  est admirable, mais est-il approprié d'admirer  $x$  » est naturellement plus ouverte, que la question «  $x$  est admirable, mais  $x$  est-il admirable? ». Cela dit, il est notable que la *différence* entre trivialité de la première question et celle de la deuxième est minime. En effet, la différence ne semble être que syntaxique: aucune réflexion n'est requise pour saisir la vérité d'un énoncé de la forme 'A' = 'A', alors qu'une réflexion minimale sur les deux concepts en question est requise pour saisir la vérité d'un énoncé de la forme 'A' = 'B', même lorsqu'il s'agit d'une équivalence conceptuelle aussi évidente que 'admirable' = 'qu'il est approprié d'admirer'. Par contraste – et ceci constitue l'intuition centrale de Moore – toute question éthique de la forme «  $x$  est N, mais  $x$  est-il bon » n'est pas du tout ouverte; par conséquent, une question éthique sera toujours *largement* moins triviale que la question fermée qu'on obtient en substituant 'N' à 'bon'.

Cet écart en trivialité demande une explication. Selon Moore, l'explication en question doit faire appel au fait que penser qu'une chose est bonne est un tout autre état mental que penser qu'une chose a telle ou telle propriété naturelle :

« Every one does in fact understand the question 'Is this good?' When he thinks of it, *his state of mind is different from what it would be*, were he asked 'Is this pleasant, or desired, or approved?' It has a distinct meaning for him, even though he may not recognise in what respect it is distinct. Whenever he thinks of 'intrinsic value,' or 'intrinsic worth,' or says that a thing 'ought to exist,' he has before his mind the unique object – the unique property of things – which I mean by 'good' » (Moore 1903: §13.2)

Vraisemblablement, la différence entre ces deux états mentaux consiste en la différence entre leur *contenu* cognitif<sup>26</sup>. Or, si ces deux états mentaux ont un contenu cognitif différent, le concept ‘bon’ ne saurait être identique à un concept naturel. C’est donc pour cette raison, et non pas en vertu d’un scepticisme déraisonnable à l’endroit de toute analyse conceptuelle, que Moore prétend que le concept d’être ‘bon’ ne peut être défini en termes naturels.

Nous avons donc vu pourquoi l’argument de Moore n’est pas trop fort; mais serait-il trop faible? En particulier, l’argument de Moore ne rejette-t-il pas la possibilité d’une définition naturaliste de ‘bon’ sur la base d’une généralisation hâtive? L’argumentation par exemple employée par Moore prête certes le flanc à une telle objection. En effet, il est une chose de constater que des définitions de ‘bon’ en termes de ‘maximise le bonheur’, ‘agréable’, ou encore ‘être ce que l’on désire désirer’ sont erronées. Mais pourquoi Moore croit-il être en mesure de conclure, sur cette base, que *n’importe quelle* définition naturelle de ‘bon’ serait erronée? Pourquoi, en d’autres mots, serait-il en mesure d’universaliser la prémisse (viii) dans l’ébauche d’argument dressée ci-haut?

Ici encore, il me semble que c’est la thèse selon laquelle *penser* qu’une chose est bonne est un état mental distinctif qui rend le mieux compte du raisonnement de Moore; avec cette thèse en arrière-plan, la généralisation de la prémisse (viii) n’est pas nécessairement hâtive. En effet, la généralisation avancée par Moore n’a *pas* la structure suivante : les définitions naturalistes  $D_1 D_2 \dots D_n$  de ‘bon’ sont erronées, *donc* toute telle définition doit être erronée. Plutôt, la généralisation de Moore s’appuie sur la thèse que nous venons de voir, selon laquelle la meilleure *explication* de l’échec des exemples considérés par Moore ( $D_1 D_2 \dots D_n$ ) doit faire appel au fait que penser qu’une chose est bonne est un état mental avec un contenu cognitif tout autre que celui de penser qu’une chose a une certaine propriété naturelle. C’est en ce sens que la critique avancée par

---

<sup>26</sup> Cette inférence supplémentaire a, évidemment, été remise en cause par les émotivistes (et expressivistes) héritiers de Moore, qui attribue plutôt l’écart en évidence entre ‘*x* est N, mais est-ce un N’ et ‘*x* est N, mais est-ce bon?’ au fait que le concept ‘bon’ sert ici à exprimer un différent *type* d’état mental (une émotion, une approbation, un plan) qu’un concept comme N ne sert ici à exprimer (une croyance). La filiation mooréenne est explicite chez Stevenson (1937) et Gibbard (2003).



Moore à l'endroit du « sophisme » naturaliste s'appuie sur la thèse selon laquelle penser qu'une chose est bonne est un état mental catégoriquement différent, et par le fait même sur la thèse corollaire selon laquelle la propriété BON est une *toute autre sorte* de propriété que les propriétés auxquelles les théories naturalistes voudraient l'identifier :

« If [someone] confuses 'good', which is not in the same sense a natural object, with any natural object whatever, then there is reason for calling that a naturalistic fallacy » (1903 : §12)

Bref, il en irait de l'essence du concept 'bon' ainsi que de l'objet auquel ce concept renvoie que ce concept ne soit pas analysable en termes naturels<sup>27</sup>. C'est sur cette base que Moore conclut que *toute* définition de 'bon' en termes naturels serait non-tautologique, et donc erronée. Ainsi conçu, l'argument de la question ouverte ne commet pas – du moins, pas aussi manifestement – de généralisation hâtive.

Ces deux précisions apportées, nous sommes maintenant en mesure de schématiser l'argument de la question ouverte dans sa forme générique:

- (1) Le concept 'bon' est identique à 'n' (un concept naturel) seulement si toutes les questions ayant la forme 'x est N, mais est-ce que x est bon?' sont *fermées* (au sens où la réponse à la question est contenue dans la question elle-même).
- (2) Pour toute valeur de N (une propriété naturelle), la question 'x est N, mais est-ce que x est bon?' est ouverte.
- (3) Pour toute paire de concept et de propriété N et 'n', BON n'est identique à une propriété naturelle N que si 'bon' est identique à 'n'.

---

<sup>27</sup> C'est de cette manière, me semble-t-il, que l'invalidité de la version inférentielle du sophisme peut être expliquée par la version conceptuelle que nous venons d'examiner. Sachant, par exemple, que le mot *good* renvoie d'usage aux choses qui maximisent le bonheur, nous pouvons encore demander : ces choses, auxquelles réfère communément le mot *good*, sont-elles moralement bonnes? La propriété sémantique d'être la référence usuelle du mot *good* n'est pas, en d'autres mots, identique à la propriété normative d'être moralement bon<sup>27</sup>. Et elle n'y est pas seulement non-identique; elle appartient plutôt à cette classe de propriétés qui sont catégoriquement différentes de la propriété morale d'être bon : « What we want to know is not how people use a word; it is not even, what kind of actions they approve (...): what we want to know is simply what *is good* » (1903 : §11). À la base, la version métaphysique ou conceptuelle du sophisme naturaliste permet donc de rendre compte de l'erreur de Bentham et de Mill. Ceux-ci n'auraient pas saisi l'importance du fait que la *propriété* d'être bon ne saurait être identique à aucune propriété naturelle.

- (4) BON n'est identique à aucune propriété naturelle (1, 2, 3 et contraposition)  
(C) BON est une propriété *non-naturelle*.

Si l'on ajoute que cet argument peut être réitéré pour *tout* concept normatif (e.g. 'devoir'; 'correct'; 'vertueux', 'injuste', etc.), nous obtenons un non-naturalisme généralisé : aucune propriété normative n'est identique à une propriété naturelle. De fait, c'est là la position à laquelle Moore parvient par un chemin légèrement différent. En effet, Moore maintient que tout concept authentiquement normatif est définissable en termes du concept 'bon'<sup>28</sup>. Puisque 'bon' n'est pas analysable en termes naturels, il s'ensuit qu'aucun concept normatif ne l'est. L'argument de la question ouverte n'a donc qu'à être probant pour un concept, celui de 'bon', afin d'établir un non-naturalisme généralisé. Autrement, les philosophes plus frileux à l'idée selon laquelle concepts normatifs sont définissables en termes d'un concept normatif fondamental ont tout simplement à réitérer l'argument de la question ouverte autant de fois qu'il y a de concepts normatifs qu'ils jugent indéfinissables. L'argument de la question ouverte constitue donc un outil à la fois puissant et flexible au service du non-naturalisme. Néanmoins, comme nous le verrons sous peu, il y a plusieurs raisons de douter qu'il soit concluant.

### **1.3 De l'argument de la question ouverte au non-naturalisme moral?**

D'emblée, il est à noter que l'influence de l'argument de la question ouverte sur le développement de la métaéthique au XXe siècle et, plus récemment, sur la récente renaissance du non-naturalisme<sup>29</sup>, est indéniable. Autant dans les livres d'introduction à la métaéthique que dans les théories non-naturalistes les plus développées, l'argument de la question ouverte est alloué une place de choix – et ce en dépit des nombreuses objections

---

<sup>28</sup> Par exemple : « What I wish to point out is that 'right' does and can mean nothing but 'cause of a good result » (1903 : §89)

<sup>29</sup> À savoir Shafer-Landau 2003, Huemer 2005, Audi 2005, Cuneo 2007a, Fitzpatrick 2008, Parfit 2011, Enoch 2011 et Scanlon 2014.

qui lui ont été présentées depuis sa première énonciation<sup>30</sup>. En un mot, pour de nombreux métaéthiciens, l'argument possède un *on-ne-sait-quoi*; malgré les erreurs qui l'affligent clairement, et malgré notre difficulté à le réparer adéquatement, l'argument de la question ouverte intimerait une vérité profonde : les propriétés morales, si elles existent, ne sauraient être le même genre de propriété que celles qui nous sont dévoilées par le reste de notre expérience du monde. Elles ne sauraient être que des propriétés *non-naturelles*.

Moore a certainement contribué à ce rapprochement entre l'argument de la question ouverte, et le non-naturalisme. Après tout, les *Principia* propose l'un et défend l'autre dans l'espace de quelques pages<sup>31</sup>; mais il n'est néanmoins pas si clair que Moore ait endossé le non-naturalisme *sur la base* de l'argument de la question ouverte. Quoiqu'il en soit de cette question interprétative, j'espère sous peu montrer que, dans tous les cas, c'eût été, et ce l'est encore, une erreur. L'argument de la question ouverte ne peut, sans commettre de pétition de principe, militer en faveur du non-naturalisme moral.

Rappelons l'argument, sous sa forme générique:

- (1) Le concept 'bon' est identique à 'n' seulement si toutes les questions ayant la forme 'x est N, mais est-ce que x est bon?' sont *fermées*.
- (2) Pour toute valeur de N, la question ayant la forme 'x est N, mais est-ce que x est bon?' est ouverte.
- (3) Pour toute paire de concept et de propriété, BON n'est identique à une propriété naturelle N que si 'bon' est identique à 'n'.
- (4) BON n'est identique à aucune propriété naturelle (1, 2, 3 et contraposition)
- (C) BON est une propriété *non-naturelle*.

---

<sup>30</sup> En partie, l'importance historique de l'argument de Moore s'explique aussi par le fait que l'essentiel de cet argument a aussi été repris à l'appui de théories subjectivistes (Ayer 1936), non-cognitivistes (Stevenson 1944, Gibbard 2003) et de l'erreur (Mackie 1977). Plus loin (§2.2.3), je clarifierai en quoi ma critique des arguments standards à l'appui du non-naturalisme mine aussi certains arguments mis de l'avant par les tenants de ces trois théories anti-réalistes.

<sup>31</sup> « I do not deny that good is a property of certain natural objects: certain of them, I think, are good; and yet I have said that 'good' itself is not a natural property » (Moore 1903: §26; je souligne)

Quelles sont les failles les plus saillantes de cet argument? Deux objections sont incontournables. La première, critiquant la troisième prémisse, rappelle qu'un test de synonymie n'est pas un critère fiable de l'identité entre deux *propriétés*<sup>32</sup>. La propriété d'être de l'eau est identique à la propriété d'être composé de H<sub>2</sub>O; la propriété de la chaleur est identique à un certain mouvement de molécules. Or, quelqu'un qui se demande (tel que bien des chimistes se le demandèrent) : « cette substance est de l'eau, mais est-elle composée de H<sub>2</sub>O? » ne trahit aucune incompetence linguistique, seulement une certaine ignorance scientifique. En d'autres mots, la question n'est pas, telle que Moore définit cette caractéristique, *fermée*. Il s'ensuit qu'il est faux que, pour tout G et tout F, le fait que 'x est G mais est-ce F?' soit ouvert implique que 'G' et 'F' dénotent des propriétés distinctes. Pourquoi alors croirions-nous que (3), qui est une instance de ce principe, est vraie? Si le non-naturaliste concède cette objection, il semble devoir concéder que l'argument de la question ouverte est impuissant face à une forme de réductionnisme qui soit *a posteriori* (telle l'identification entre EAU et H<sub>2</sub>O), plutôt qu'*a priori*, c'est-à-dire la forme de réductionnisme qui identifie deux propriétés en notant l'identité extensionnelle des concepts qui y réfèrent<sup>33</sup>.

Une seconde objection, que nous avons déjà évoquée, s'attaque à la deuxième plutôt qu'à la troisième prémisse. Quelle raison avons-nous de croire que *toutes* les tentatives de définir 'bon' en termes naturels échoueront<sup>34</sup>? De fait, Moore ne semble

---

<sup>32</sup> Cette critique est évidemment quelque peu anachronique, dans la mesure où Moore, tout comme ses contemporains, ne distingue pas clairement entre concept et propriété dans les *Principia*. De fait, l'idée que deux propriétés puissent être identiques même si les concepts qui y réfèrent n'ont pas le même sens requiert à la fois une différente conception de ce en vertu de quoi les termes de notre langage ont le sens qu'ils ont (e.g. la théorie causale du sens développée par Putnam 1973, 1975), ainsi que la thèse selon laquelle les nécessités métaphysiques ne sont pas toutes découvrables *a priori* (Kripke 1980).

<sup>33</sup> Quoi qu'il en soit, cette objection laisse intacte la thèse générale que ce mémoire entend remettre en question, notamment la thèse selon laquelle les propriétés morales cadrent mal au sein d'une ontologie naturaliste – ou bien au sens qu'elles sont non-naturelles, ou bien parce qu'il *faudrait* les réduire afin de les faire cadrer au sein d'une ontologie naturaliste.

<sup>34</sup> Steven Finlay (2014 :12) par exemple écrit : « This argument rests on a rash and apparently unprovable premise : [premise (2)] denies the possibility that any definition that could ever be proposed could pass the open question test, although nobody has considered every possible candidate ». Des objections similaires sont soulevées, ailleurs, par Frank Jackson (2003), Nicholas Sturgeon (2003, 2006) et Jonathan Dancy (2006).

considérer que quelques candidats ('promeut le bonheur général', 'est agréable', 'est ce que l'on désire désirer), avant de nous offrir une généralisation de grande envergure :

«Whoever will attentively consider with himself what is actually before his mind when he asks the question 'Is pleasure 'or whatever it may be' after all good?' can easily satisfy himself that he is not merely wondering whether pleasure is pleasant. And if he will try this experiment with each suggested definition in succession, he may become expert enough to recognise *that in every case he has before his mind a unique object*, with regard to the connection of which with any other object, a distinct question may be asked » (§13.2)

Certes, Moore peut faire valoir, comme je l'ai souligné, que la meilleure explication du fait que les définitions qu'il considère échouent consiste en ce que le concept 'bon' a un tout autre contenu cognitif que n'importe quel concept naturel. Cette précision était censée mitiger l'impression de généralisation hâtive. Or, il demeure qu'on peut soulever la même objection à l'explication elle-même : postuler une meilleure explication de l'échec des définitions naturalistes sur la base de quelques exemples relève en soi d'une généralisation hâtive! Après tout, les candidats évalués par Moore ne sont pas très diversifiés. Toutes les définitions évaluées, par exemples, sont des définitions *simples* : aucune, notamment, ne contient de disjonction. Des définitions plus complexes seraient peut-être plus prometteuses. Surtout, l'échec de telles définitions admettrait peut-être une différente explication que celle mise de l'avant par Moore en soutien à son non-naturalisme. L'argument de la question ouverte de Moore n'ayant pas considéré de telles définitions, il semble raisonnable d'en restreindre la portée.

En particulier, on a fait valoir qu'en raison de la manière dont Moore justifie (2), c'est-à-dire à l'aide d'exemples, l'argument serait plutôt *inductif*<sup>35</sup>. Plutôt que conclure que toute définition naturaliste est fautive sur la base du fait (obtenu par inférence à la meilleure explication) que le concept 'bon' est catégoriquement différent de tout concept naturel, la conclusion de l'argument serait elle-même obtenue par inférence à la meilleure explication. En d'autres mots, le fait que 'bon' dénote une propriété non-naturelle constituerait la meilleure explication du fait que toutes les tentatives de définition de

---

<sup>35</sup> Ridge (2010) et Finlay (2014), par exemple, suggèrent cette interprétation de l'argument.

‘bon’ en termes naturels n’ont, à ce jour, rencontré que des échecs. Même si cette objection amenuise la force de l’argument, elle en laisse intact l’essentiel. Il n’est donc pas surprenant que certains non-naturalistes endossent aujourd’hui l’idée de défendre leur position ainsi. Révisé de la sorte, l’argument de la question ouverte milite en faveur du non-naturalisme en faisant valoir que le fait que les propriétés morales sont non-naturelles constitue une bonne explication du fait qu’aucune définition adéquate de ‘bon’ en termes naturels n’ait été découverte (e.g. Cuneo 2007b).

Ces deux objections sont certainement pertinentes. Mais j’aimerais surtout attirer l’attention sur une troisième objection, sensiblement plus fondamentale que celles-ci. En effet, bien que la présente objection ait eu un moindre impact sur les débats entourant le non-naturalisme<sup>36</sup>, elle semble soulever un problème au cœur de l’argumentation de Moore : l’argument de la question ouverte commet ouvertement une pétition de principe<sup>37</sup>. Pour nous en convaincre, notons que les prémisses (2) et (3), dans l’argument de Moore, ne sont justifiées qu’à condition que la conclusion soit déjà traitée comme vraie. En effet, supposons, à l’inverse, que BON soit une propriété naturelle. Alors, il ne serait tout simplement pas vrai que, pour *toute* propriété naturelle N, la question « x est N, mais est-ce bon? » serait ouverte. Car lorsque nous substituons ‘bon’ à N, la question est manifestement fermée. Par conséquent, la prémisse (3) serait, elle aussi, fausse. Si BON était une propriété naturelle, alors BON serait identique à une propriété naturelle, nommément soi-même. À la base, l’argument de la question ouverte, compris comme un argument en faveur du non-naturalisme moral, semble donc présupposer la vérité de sa

---

<sup>36</sup> Ceci est d’autant plus surprenant que l’objection figure dans l’article désormais incontournable de Frankena (1939).

<sup>37</sup> Je suis ici redevable à Nicholas Sturgeon, qui a développé cette objection à l’argument de la question ouverte au service d’un naturalisme non-réductionniste:

« How, knowing this—that is, knowing from the beginning that ‘good’ is, unsurprisingly, coreferential with it- self—can we claim, as Moore wants to, that ‘good’ is not coreferential with any term whatever standing for a natural property? Only, it appears, if we have just assumed from the outset that ‘good’ is not itself such a term. The most striking problem with Moore’s attempt to generalize from just a few examples, in my view, is not that it is a hasty generalization (though it is that), but that it seems to beg the question » (Sturgeon 2003: 536).

propre conclusion. Et cette circularité, ici, ne semble pas vertueuse : on voit mal quel interlocuteur serait convaincu *par l'argument* d'endosser sa conclusion, s'il ne tenait pas déjà pour acquis que la propriété BON, elle-même, ne saurait être une propriété naturelle. À tout le moins, l'argument de la question ouverte apparaît donc fournir une justification nettement insuffisante en faveur du non-naturalisme. En l'absence d'un argument démontrant pourquoi la propriété d'être bon n'est pas elle-même une propriété naturelle, l'essentiel d'une défense du non-naturalisme manque à l'appel.

À ce titre, il est notable que Moore lui-même remarque au passage cette limitation majeure de son argument, du moins lorsque pris comme un argument en faveur du *non-naturalisme* : «As for the reasons why *good* is not to be considered a natural object (...) it is sufficient to note this: Even if it were a natural object, that would not alter the nature of the fallacy nor diminish its importance one whit (...) And I do not care about the name: what I do care about is the fallacy» (1903 : §12). Somme toute, il n'est pas surprenant qu'un philosophe de la trempe de Moore ait remarqué que son argument, interprété comme un argument en faveur du non-naturalisme, commettait ouvertement une pétition de principe. En signalant que c'est le *sophisme* qui l'intéresse, c'est-à-dire l'inférence invalide partant de la propriété qu'ont en commun les actions bonnes, et *identifiant* celle-ci à la propriété d'être bon, Moore semble suggérer une conclusion plus modeste, quoique toujours intéressante, à l'argument de la question ouverte :

(C') BON n'est identique à aucune autre propriété<sup>38</sup>

Manifestement, cependant, cette conclusion est sans lien avec la thèse selon laquelle BON est une propriété non-naturelle. Cette limitation de l'argument de la question ouverte étant claire aux yeux de Moore, et il est certainement fâcheux que les héritiers de Moore aient fait moins grand cas de cette limitation. S'il n'a pas lui-même commis la pétition de principe que nous venons de soulever, la principale erreur de Moore est peut-être terminologique : avoir rendu célèbre sous le titre de « sophisme

---

<sup>38</sup> Cette proposition demeure intéressante dans la mesure où est elle équivalente à la thèse selon laquelle BON est indéfinissable. Ceux qui pensent que la relation de définition n'implique pas celle d'identité sont libres de substituer à (C') la thèse selon laquelle BON est indéfinissable.

naturaliste » le raisonnement que critique l'argument de la question ouverte; tout en reconnaissant ouvertement que ni ce sophisme, ni la critique que Moore en a fait, n'ont rien à voir avec la question de savoir si les propriétés morales sont des propriétés naturelles.

Ceci conclut, de manière décisive, me semble-t-il, notre évaluation de l'argument le plus célèbre en faveur du non-naturalisme. Nous avons noté que l'argument jouit aujourd'hui d'une influence considérable, et demeure souvent invoqué en faveur du non-naturalisme. S'il est vrai que ce soutien dialectique est trompeur, quels autres arguments pourraient venir au secours du non-naturalisme? Plusieurs philosophes contemporains ont pris cette question au sérieux. Dans les deux chapitres suivants, nous passerons en revue diverses tentatives d'y répondre, en portant tout particulièrement attention aux récentes propositions de David Enoch, Derek Parfit, et Thomas Scanlon.

Ces deux chapitres portent, respectivement, sur des arguments qui correspondent de près aux deux versions du sophisme naturaliste critiquées par Moore, à savoir le sophisme naturaliste comme définition catégoriquement erronée, et le sophisme comme inférence invalide. De fait, l'idée que les propriétés morales sont catégoriquement différentes des propriétés naturelles est au cœur du deuxième chapitre, dans la mesure où cette idée sert ensuite à justifier la thèse selon laquelle les propriétés morales ne sauraient être un sous-ensemble des propriétés naturelles. Dans le troisième chapitre, nous nous pencherons plutôt sur la thèse selon laquelle on ne peut valablement inférer une conclusion morale à partir de prémisses naturelles. Cette thèse nous intéressera dans la mesure où le fossé logique en question sert, chez certains philosophes, à justifier le postulat d'un « gouffre » métaphysique entre les propriétés morales et naturelles, ou, en d'autres mots, à justifier le non-naturalisme moral.



## 2. L'intuition normative

Avant de rentrer de plain-pied dans l'évaluation critique de quelques arguments contemporains, je souhaite présenter deux considérations préliminaires. D'abord, il sied de rappeler comment nous évaluerons les arguments en faveur de la thèse selon laquelle les propriétés morales sont des propriétés naturelles, en l'absence d'une définition exhaustive de ce qu'est une propriété « naturelle ». Ensuite, j'expliquerai la portée de mon argument, à première vue assez limité au vu de la grande variété de théories métaéthiques contemporaines, et tenterai de justifier sa pertinence au-delà de la question précise sur laquelle il porte.

Commençons par la première considération. Comme nous l'avons rapidement constaté en introduction, définir le « naturel » est, du moins en métaéthique, un enjeu susceptible de soulever autant de controverse que la question de savoir si les propriétés morales sont naturelles. Ceci dit – et c'est surtout ce point qui nous importe – aucun des arguments non-naturalistes que nous aborderons au cours de ce chapitre ne repose (ouvertement) sur une conception *spécifique* de ce que c'est pour une propriété que d'être naturelle. Bien au contraire, les arguments que j'expose, ainsi que les objections que je soulèverai à leur encontre, sont totalement neutres eu égard aux conceptions du naturel qu'on retrouve dans la littérature en métaéthique. Cette neutralité s'explique aisément par la stratégie commune à ces arguments. En effet, ceux-ci cherchent plutôt à marquer un contraste (ou une continuité, pour les objections que je leur oppose) métaphysiquement pertinent entre les propriétés morales et normatives, d'une part, et tout ce que l'on pourrait raisonnablement appeler « propriétés naturelles », de l'autre. En d'autres mots, les propriétés naturelles qu'il s'agira de comparer avec des propriétés morales et normatives comptent parmi les propriétés que j'ai appelé *incontestablement naturelles* : les propriétés que toute définition adéquate du naturel doit correctement catégoriser comme telles. La question centrale qui animera ce chapitre, pour le dire succinctement, sera donc de savoir si les propriétés morales et normatives sont trop différentes de ces propriétés incontestablement naturelles pour constituer un sous-ensemble des propriétés naturelles.

Cela dit, même si tous les arguments non-naturalistes s'affichent neutres vis-à-vis de la définition de « naturel », nous constaterons que tous ne le sont pas pour autant. Puisqu'il n'y existe aucun consensus définitionnel, je propose donc que nous traitions les définitions présupposées par le non-naturaliste (s'il y a lieu) de la même manière que les arguments qu'il met de l'avant : tous deux mériteront notre examen critique au même titre. En effet, l'absence de consensus sur une définition de « naturel » implique qu'il y a au moins deux façons dont un argument en faveur du non-naturalisme peut commettre une pétition de principe : (i) en produisant un argument circulaire (tel l'argument de la question ouverte), ou (ii) en reposant sur une définition de « naturel » qui soit *dialectiquement irrecevable*. Mais dialectiquement irrecevable pour qui, au juste?

Cette question m'amène à ma deuxième considération préliminaire. Avoir un interlocuteur concret en tête nous aidera assurément à avoir une compréhension plus fine de la dialectique qui est en jeu. À première vue, le choix d'un interlocuteur paraît évident. Si le non-naturaliste devait présenter une définition (ou un argument) dialectiquement irrecevable, ce serait forcément vis-à-vis le *naturaliste* moral, c'est-à-dire, envers un tenant de la thèse selon laquelle des propriétés morales existent, et sont des propriétés naturelles. Cette première tentative de définir la dialectique est, cependant, inadéquate. Prendre comme interlocuteur le naturaliste moral est à la fois trop libéral et trop restrictif; cela nous permet ni d'isoler l'enjeu essentiel soulevé par le non-naturaliste, ni d'en apprécier les ramifications théoriques.

La première insuffisance provient du fait que la vaste majorité des théories naturalistes en éthique sont des théories *réductionnistes*. Ces théories maintiennent que les propriétés morales sont naturelles, certes, mais seulement dans la mesure où ces propriétés sont réductibles ou identiques à des propriétés naturelles dénotées par des prédicats non-normatifs. Ces théories divergent selon qu'elles estiment que l'identité des propriétés normatives avec des propriétés naturelles est conceptuelle (Jackson and Pettit 1996, Finlay 2014) ou seulement métaphysique (Railton 1986, Boyd 1988, Schroeder 2005), mais elles s'entendent pour dire que la naturalité des propriétés normatives repose

sur cette identité. Or, il est manifeste qu'introduire les variantes réductionnistes du naturalisme nous distrait de notre question essentielle, nommément : les propriétés normatives et morales sont-elles *elles-mêmes* naturelles ou non-naturelles? Elle nous en distrait puisque nous pouvons répondre à cette question indépendamment de toute prise de position sur l'enjeu de la réductibilité des propriétés morales et normatives<sup>39</sup>. En effet, « la propriété d'être moralement bon est-elle une propriété naturelle? » englobe la question plus spécifique « la propriété d'être moralement bon est-elle réductible à une propriété naturelle? » Répondre par l'affirmative à la seconde question serait *une* manière, parmi d'autres, de répondre par l'affirmative à la première. En ce sens, il est crucial de traiter la première question indépendamment, afin de ne pas obscurcir les différentes formes qu'un naturalisme moral pourrait revêtir.

Pour cette raison, j'endosserai les deux thèses suivantes dans l'optique de jeter les bases de notre dialectique<sup>40</sup> :

(NAT) Les propriétés morales (normatives) sont un sous-ensemble des propriétés naturelles.

(ANTI-R) Les propriétés morales (normatives) ne sont pas réductibles à aucune autre propriété de cet ensemble.

Le but visé en cadrant ainsi la dialectique est toute simple : *isoler* la question de savoir si les propriétés morales et normatives sont naturelles, de toutes les questions métaphysiques situées aux alentours de celle-là. Puisque tout non-naturaliste souscrit aussi à (ANTI-R), ce cadre dialectique nous permet de nous concentrer exclusivement sur (NAT), que le non-naturaliste rejette. Les deux prochains chapitres de ce mémoire tenteront de défendre (NAT) en remettant en cause les arguments présentés à l'encontre de cette thèse.

---

<sup>39</sup> Cette distraction est plus qu'hypothétique : nombreux arguments supposément en faveur du non-naturalisme sont indiscernables d'arguments contre le réductionnisme (par exemple chez Parfit 2011). Étant donné la prépondérance de théories réductionnistes contemporaines au sein de la grande famille naturaliste, cette confusion n'est pas surprenante, mais néanmoins regrettable.

<sup>40</sup> Ces thèses sont défendues explicitement par Nicholas Sturgeon (2003, 2006).

Voilà donc en quoi opposer non-naturalisme et naturalisme non-réductionniste nous permet d'isoler la question essentielle du naturalisme. Mais en quoi cela nous permet-il, comme je l'ai indiqué, d'en apprécier les ramifications théoriques? À première vue, le problème qui m'intéresse est sensiblement étroit. Il ne concerne, après tout, que les métaéthiciens qui s'intéressent à la métaphysique des propriétés morales – et donc, du fait même, que les métaéthiciens qui croient que de telles propriétés existent! Notre question ne serait donc, du moins à première vue, d'aucun intérêt pour les expressivistes, constructivistes et théoriciens de l'erreur en éthique.

Cette première vue, cependant, ne me semble pas tout à fait juste. En effet, en isolant correctement la question du naturalisme dans les termes de la question de savoir si les propriétés morales sont elles-mêmes des propriétés naturelles, il appert que la majorité des métaéthiciens *anti-réalistes* prennent position sur une question connexe, et qu'ils y répondent dans le même esprit que les non-naturalistes. Plus précisément, plusieurs anti-réalistes défendent ce qu'on pourrait appeler la thèse non-naturaliste *conditionnelle* – nommément, la thèse conditionnelle suivante : *s'il existait* des propriétés normatives et morales, ces propriétés ne pourraient être que des propriétés non-naturelles. Loin de constituer une prise de position tout à fait optionnelle, cette thèse joue un rôle substantiel en soutien à ces théories anti-réalistes. En effet, plusieurs tenants de ces théories argumentent que l'anti-réalisme est vrai par *modus tollens*, à partir de la thèse non-naturaliste conditionnelle : *Si* des propriétés morales existaient, elles ne pourraient être que non-naturelles; il n'existe aucune propriété non-naturelle; donc, les propriétés morales n'existent pas<sup>41</sup>.

En clarifiant que (NAT) constitue le nœud de la question du naturalisme, nous pouvons ainsi, je crois, apprécier les ramifications théoriques des arguments non-naturalistes que nous allons considérer. En effet, puisque les arguments que nous allons considérer cherchent à établir que les propriétés morales ne pourraient être des

---

<sup>41</sup> Ce schème d'argument est, bien entendu, excessivement simplifié. Nous aurons l'occasion d'analyser plus finement ce genre d'argument, dont le paradigme est assurément l'argument de la « bizarrerie » de J.L. Mackie, plus loin dans ce chapitre (§2.2.3).

propriétés naturelles, ils peuvent prêter soutien autant au non-naturalisme réaliste qu'aux théories anti-réalistes (*via* la thèse non-naturaliste conditionnelle). Le fait que la dialectique entre non-naturalisme et naturalisme non-réductionniste mette au grand jour ces ramifications théoriques me semble un avantage supplémentaire de ce cadre argumentatif.

Bref, le dialogue philosophique prenant place dans ce chapitre a une portée métaéthique plus grande qu'un débat entre réalistes moraux. Il n'en demeure pas moins que nous présupposons tacitement que les propriétés morales existent. Nous présupposons aussi que la naturalité des propriétés morales ne dépend pas de leur réductibilité à d'autres propriétés morales; le réductionnisme moral étant, de fait, écarté de notre dialectique. Ni le réalisme ni l'anti-réductionnisme des propriétés morales n'étant donc, en aucun point, réellement remis en question, l'enjeu qui demeure est celui de déterminer quel *genre* de propriétés pourraient être les propriétés morales. En d'autres mots, la question qui nous intéresse, dans cette partie du présent mémoire, est celle de savoir quelle raison il pourrait bien y avoir d'endosser une forme de non-naturalisme moral plutôt que la modeste position naturaliste que nous venons d'esquisser.

## **2.1 Des domaines tout simplement trop différents?**

Une première réponse à cette question, probablement la plus simple imaginable, nous est récemment proposée par David Enoch : «Normative facts and properties (...) are *just too different* from natural ones to be a subset of them». Il est tout simplement évident, semble affirmer Enoch, que, s'il existe de telles choses que des propriétés normatives, ces propriétés ne pourraient être des propriétés naturelles. Ne pouvant fournir de justification supplémentaire à ce jugement, Enoch lui décerne le nom approprié de «*just-too-different* intuition ». Même s'il nous fallait prendre cette intuition comme une donnée brute, nous pouvons tout de même nous demander quel est le *statut* épistémique d'une telle intuition.

L'intuition pourrait trouver son origine dans notre langage ordinaire, c'est-à-dire dans la manière dont il nous est coutumier de distinguer nettement les propriétés morales et normatives des propriétés naturelles<sup>42</sup>. De fait, l'intuition que le normatif et le naturel renvoient à deux domaines distincts peut sembler apparentée à la distinction, bien familière, entre faits et valeurs. N'insistons-nous pas communément sur une distinction nette entre les énoncés de faits, dont la justification est entièrement publique, et les jugements de valeurs, qui dépendent des « valeurs », au sens des *attitudes* évaluatives, de tout un chacun? Quoiqu'il en soit de l'influence que nous devrions accorder à une telle distinction, elle ne me semble pas, dans tous les cas, légitimer l'intuition d'Enoch. D'une part, la distinction avec laquelle nous sommes bien familiers puise sa source dans l'idée somme toute fort répandue que les jugements de valeurs n'admettent qu'une justification subjective. Manifestement, cette idée va directement à l'encontre du réalisme non-naturaliste que tente de défendre Enoch, pour qui les énoncés de faits normatifs admettent une justification tout aussi objective que les énoncés de « faits » que notre langage ordinaire tend à opposer aux jugements de « valeurs ». D'autre part, les concepts de « propriété *normative* » et de « propriété *naturelle* » me semblent trop éloignés du langage ordinaire pour que celui-ci puisse nous servir de guide en la matière. Le premier concept est à peu près inexistant, autant en anglais qu'en français courant. Le second, quoique utilisé à profusion, et avec une panoplie de sens différents, s'est vu réservé un sens strictement technique en métaéthique. Pour cette raison, il me semble fort peu raisonnable de croire que la *just-too-different intuition* puise sa source dans des compétences purement sémantiques<sup>43</sup>. Les concepts sur lesquels elle porte sont trop techniques pour cela. Par conséquent, l'intuition ne peut provenir, me semble-t-il, que d'une définition préalable des concepts en question.

---

<sup>42</sup> Suivant l'usage récent en métaéthique, j'emploierai la notion de « propriété normative », plutôt que seulement propriété « morale ». En plus d'ajouter les propriétés déontiques (devoir, obligation, permission) aux propriétés évaluatives (bien, mal, etc.) considérées jusqu'à présent, les propriétés normatives incluront aussi des propriétés qui ne sont pas *morales* au sens strict, par exemple la propriété d'être une raison prudentielle d'accomplir une certaine action.

<sup>43</sup> Cf. (McPherson 2015: 142)

Ainsi compris cependant, l'argument intuitionniste proposé par Enoch risque de commettre la deuxième sorte de pétition de principe que nous avons identifiée plus tôt. Il risque, c'est-à-dire, de reposer sur une définition qui soit dialectiquement irrecevable. En effet, quelle définition des termes « naturels » ou « normatifs » pourraient, en soi, soutenir l'intuition que ces concepts renvoient à des ensembles de propriétés métaphysiquement séparés? Seule une définition, vraisemblablement, qui définit un ensemble de propriété par l'exclusion de l'autre. Nous avons, en introduction, rencontré une définition abondant en ce sens : celle qui circonscrit le domaine « naturel » en termes de propriétés auxquelles on peut référer à l'aide de prédicats purement *descriptifs*<sup>44</sup>. Cette définition ne justifierait pas encore l'intuition d'Enoch, cependant, puisque rien n'exclut qu'on puisse référer à des propriétés normatives à l'aide de prédicats descriptifs. Plus directement, un philosophe tenté par la *just-too-different intuition* pourrait donc proposer qu'une propriété est naturelle si, et seulement si, elle n'est pas une propriété normative. Avec une telle définition à l'esprit, il va sans dire que l'intuition relatée par Enoch nous paraîtrait indubitable.

Or, il est clair qu'une définition de « naturel » en termes de ce qui ne relève pas de l'ordre normatif est dialectiquement irrecevable : elle implique directement que, *par définition*, le naturaliste auquel Enoch s'adresse a tort. Il appert donc, me semble-t-il, que l'intuition invoquée par Enoch ne nous donne aucune raison de croire que le non-naturalisme moral est vrai. Fonder l'intuition sur quelque parenté avec une distinction du langage ordinaire est vouée à l'échec, étant donné l'usage technique réservé aux concepts sur lesquels cette intuition porte. Et fonder cette intuition sur une définition préalable des concepts techniques en question n'est guère mieux : elle commet alors une pétition de principe.

Cette critique pourra, certes, sembler peu charitable. Elle n'est pas pour autant injuste, dans la mesure où Enoch ne prend tout simplement pas soin d'explicitier le statut de l'intuition qu'il nous enjoint de partager. Mais il existe tout de même une lecture plus prometteuse de l'intuition. En effet, la thèse que les propriétés normatives sont trop

---

<sup>44</sup> Cf. (Hare 1952, Jackson 1998)

différentes des propriétés naturelles pour en être un sous-ensemble peut être compris en deux sens. Nous pouvons, en un sens, y voir un appel à une différence brute ou évidente entre deux *ensembles* de propriétés, le normatif et le naturel. Ainsi comprise, l'intuition me semble devoir laisser le naturaliste indifférent. Le *simple fait* que les propriétés morales, par exemple, sont normatives, ne nous donne aucune raison de croire qu'elles ne puissent aussi être des propriétés naturelles. Mais, en un autre sens, plus charitable, nous pourrions envisager que l'intuition met à profit non pas le simple fait que les propriétés morales sont normatives, mais plutôt certaines caractéristiques *en vertu desquelles* de telles propriétés normatives *sont* normatives. Ainsi comprise, la stratégie non-naturaliste ferait valoir que ces caractéristiques distinctives, en vertu desquelles des propriétés normatives sont normatives, rendent les propriétés morales inassimilables au domaine naturel. Suivant Parfit, qui emprunte une voie argumentative similaire dans *On What Matters*, j'appellerai cette version, plus sophistiquée, de l'intuition non-naturaliste *l'intuition normative*.

Provisoirement, la question du non-naturalisme moral peut donc, à la lumière de cette clarification, être reformulée de la manière suivante : existe-t-il une caractéristique, *c*, en vertu de laquelle les propriétés normatives sont normatives, et qui nous donne raison de croire que ces propriétés ne puissent constituer un sous-ensemble des propriétés naturelles? Dans le reste de ce chapitre, je considérerai trois tentatives d'établir la vérité du non-naturalisme moral sur la base d'une réponse positive à cette question, c'est-à-dire trois différentes propositions quant à la caractéristique distinctive des propriétés normatives : (I) les propriétés normatives impliquent des *raisons*; (II) les faits normatifs répondent à des questions délibératives; (III) les propriétés normatives ont des pouvoirs motivationnels uniques.

Mon opposition à la première stratégie sera directe. Je ferai valoir qu'elle repose sur un raisonnement fallacieux. Quant aux deux autres stratégies, j'opterai pour une réponse plus conciliante. Plutôt qu'attaquer le raisonnement qui les sous-tend, je ferai valoir que bien des propriétés incontestablement naturelles possèdent, elles aussi, les caractéristiques que le non-naturaliste prétend être distinctives des propriétés normatives.



Si cette observation est juste, le simple fait que les propriétés normatives manifestent les caractéristiques en question ne nous donne donc aucune raison de croire qu'elles soient des propriétés non-naturelles.

## 2.2 Les propriétés normatives impliquent des raisons

Le concept d'un fait *normatif* n'est pas, en soi transparent. Car, s'il est évident, d'après leur nom, que ces faits soient étroitement liés aux normes, il demeure que ce ne sont pas toutes les normes qui constituent ou fondent des faits normatifs. De fait, la liste de faits exprimables à l'aide de concepts modaux déontiques (e.g. 'il faut', 'on doit', 'on ne peut'), mais qui ne sont pas normatifs au sens « robuste » qu'étudie la métaéthique, est plutôt longue. Quelques exemples: les règles d'échec (on ne *peut* déplacer son fou qu'en diagonale); les normes de bienséance (il *faut* se décoiffer à l'intérieur); ou même les recettes de cuisine (vous *devez* battre les œufs en neige). De toute apparence, de telles normes ne sont pas aussi sérieuses que les normes morales; il n'est pas particulièrement grave de ne pas les suivre. Qui plus est, toutes ces normes semblent facilement identifiables à des faits naturels : les règles d'échec, à ce qui a été stipulé par l'inventeur du jeu et entériné jusqu'à ce jour par la fédération internationale des échecs; les règles de bienséance à ce qui est considéré être socialement acceptable par les membres d'une communauté spécifique; les recettes de cuisine aux directives que préconise tel auteur ou tel chef.

Reconnaissant que certains faits naturels constituent des normes, Derek Parfit spécifie que seuls les faits normatifs énoncent des normes qui impliquent des *raisons*<sup>45</sup>. S'il est vrai qu'Ophélie a le *devoir* moral de porter secours à Philémon, il semble en effet s'ensuivre qu'elle a une raison de lui venir en aide. Par contraste, il est fort douteux que les normes conventionnelles ou les recettes de cuisine nous donnent, à elles seules, des

---

<sup>45</sup> Qu'il faut encore distinguer de raisons motivantes, et, plus généralement, des raisons qui sont des explications causales. Cette caractérisation des faits normatifs est fort répandue. On la retrouve, par exemple, chez Jean Hampton (1998 : 115), Joseph Raz (1999 : 67). À ma connaissance, cependant, seul Parfit semble croire que cette caractéristique milite en soi en faveur du non-naturalisme moral.

raisons d'accomplir certaines actions données. Et ce n'est pas seulement par opposition aux normes conventionnelles qu'on peut, de la sorte, distinguer les faits et propriétés normatifs. De fait, qu'elles impliquent des raisons est, selon Parfit, la caractéristique qui distingue les propriétés normatives de *toute* autre sorte de propriété.

Une propriété est donc normative en vertu du fait qu'elle implique (pour quelqu'un) une raison. C'est, par conséquent, sur cette caractéristique distinctive que Parfit s'appuie, afin d'exclure la possibilité d'assimiler les propriétés normatives à l'ensemble des propriétés naturelles :

« If we claimed that rivers were sonnets, or that experiences were stones, we could not defend these claims by saying that they were not intended to be analytic, or conceptual truths [...] This, I believe, is the way in which, though *much* less obviously, Normative Naturalism could not be true. *Natural facts could not be normative in the reason-implying sense* »<sup>46</sup>

Cet argument est une instance du schème d'argument que j'appelle (suivant Parfit) « l'intuition normative ». Tel que je le comprends, Parfit fait ici valoir que, puisque les propriétés normatives, mais *pas* les propriétés incontestablement naturelles, impliquent des raisons, les propriétés normatives ne pourraient être un sous-ensemble des propriétés naturelles. À première vue, cet argument, à la fois simple et séduisant, semble signaler une observation importante, susceptible de *justifier* l'intuition que les propriétés normatives sont trop différentes des propriétés naturelles pour en être un sous-ensemble. Mais, à la vérité, ce raisonnement est fort suspect. On ne peut valablement argumenter, sur la base de la *différence spécifique* d'une chose (ou d'une propriété), qu'elle n'appartient pas au *genre* auquel elle appartient supposément.

Un exemple saura illustrer l'erreur en question. Considérons l'argument suivant, en tout point symétrique à celui de Parfit :

---

<sup>46</sup> (Parfit 2011: 325; je souligne la dernière phrase)

Il ne pourrait être vrai que les êtres humains sont des animaux. Les animaux ne pourraient être rationnels au sens où les êtres humains sont rationnels.

Manifestement, ceci est un très mauvais raisonnement. Il va de soi que, même si les êtres humains sont rationnels, nous sommes des animaux. Qui plus est, 'être humain' peut simplement être défini en ces termes : l'être humain est l'animal rationnel. En d'autres mots, le fait qu'ils sont rationnels peut utilement être compris comme la *différence spécifique* des êtres humains, qui nous distingue parmi le genre animal. Pareillement, il se peut fort bien que, même si elles impliquent des raisons, les propriétés normatives soient des propriétés naturelles. Qui plus est, si les propriétés normatives étaient naturelles, elles seraient probablement définies en ces termes : les propriétés normatives seraient les propriétés naturelles impliquant des raisons. En d'autres mots, le fait qu'elles impliquent des raisons peut utilement être compris comme la différence spécifique des propriétés normatives, qui les distinguent parmi le domaine générique des propriétés naturelles. La réponse que nous pouvons offrir à l'argument de Parfit est donc toute simple : le fait que les propriétés normatives ont une différence spécifique, i.e. le fait qu'elles impliquent des raisons, ne justifie pas leur exclusion au sein du domaine *générique* auquel le naturaliste soutient qu'elles appartiennent.

En raison de la généralité de cette objection, nous pourrions vouloir conclure que cette objection est décisive contre *toutes* les variétés de l'intuition normative. C'est-à-dire que, pour toute caractéristique *c* en vertu de laquelle, ferait-on valoir, les propriétés normatives sont trop différentes des propriétés naturelles pour en être un sous-ensemble, le naturaliste peut objecter que *c* est utilement compris comme la différence spécifique des propriétés normatives. Auquel cas le fait que les propriétés normatives possèdent cette caractéristique unique *c* ne sera d'aucun soutien à la position selon laquelle ces propriétés sont métaphysiquement séparées du domaine naturel.

Toutefois, il n'est pas clair, à mon sens, que l'objection puisse être aussi rapidement étendue à toutes les variantes de l'intuition normative. En particulier, un non-naturaliste pourrait faire valoir qu'il existe une caractéristique *c*, qui est unique aux

propriétés normatives et les distinguent des propriétés incontestablement naturelles, mais qui, pour autant, est une caractéristique *accidentelle* qui ne figure pas dans la meilleure définition spécifique de ce que sont les propriétés normatives. Cette précision viendrait miner mon argument dans la mesure où, en réponse à l'intuition normative mise de l'avant par le non-naturaliste, nous ne pourrions plus faire valoir que les propriétés normatives sont utilement définies selon le schème que j'ai utilisé pour répondre à Parfit, à savoir : les propriétés normatives sont les propriétés naturelles qui sont *c*. Ce schème ne serait plus disponible puisque, *ex hypothesi*, la caractéristique *c* serait accidentelle plutôt que spécifique<sup>47</sup>.

Un retour à notre analogie peut servir à clarifier la réplique envisagée. Plutôt que prétendre que l'homme n'est pas un animal sur la base d'une caractéristique (la rationalité) qui peut utilement être comprise comme la différence spécifique au sein de son genre (animal), on pourrait toujours faire valoir que l'homme ne peut être un animal en vertu de la caractéristique distinctive suivante : il possède une âme. La caractéristique d'avoir une âme, en d'autres mots, rendrait l'homme *trop différent* des animaux pour en être un sous-ensemble. Pour peu qu'une définition spécifique de l'homme soit plausible qui n'invoque pas cette caractéristique, e.g. *l'être rationnel incorporé*, ce raisonnement éviterait le sophisme que mon objection attribue à l'argument de Parfit. Parallèlement, il ne me semble pas possible d'exclure, d'emblée, qu'une version de l'intuition normative puisse avoir cette même structure.

Le verdict à porter sur la version de l'intuition normative mise de l'avant par Parfit, par contre, est univoque : le fait qu'elles impliquent des *raisons* fait certainement

---

<sup>47</sup> À première vue, cette réplique peut sembler trop concessive. En effet, si les propriétés normatives ne sont qu'*accidentellement* non-naturelles, que reste-t-il, en fin de compte, du non-naturalisme moral? Cette thèse ne pourrait-elle donc aspirer qu'à être vraie de manière contingente? On voit mal, alors, comment le non-naturalisme moral pourrait demeurer une position concernant la *nature* des propriétés morales et normatives. Néanmoins, je ne crois pas que la réplique envisagée *doive* avoir des conséquences aussi drastiques. En particulier, je crois qu'il est loisible pour un non-naturaliste de maintenir que la caractéristique *c*, en vertu de laquelle les propriétés normatives sont non-naturelles, est *nécessairement* possédée par toute propriété normative, mais que cette caractéristique ne fait néanmoins pas partie de *ce en vertu de quoi* toute propriété normative est normative. Cette réponse, en d'autres mots, insisterait fortement sur la distinction entre propriété nécessaire et propriété essentielle (de la sorte figurant dans une définition spécifique). Pour ma part, cette distinction me semble plausible (cf. Fine 1994, 1995).

partie d'une définition adéquate des propriétés normatives. À ce titre, le raisonnement qu'il cite à l'appui de l'intuition normative commet clairement le sophisme que j'ai mis en lumière.

Dans les deux sections qui suivent, nous considérerons deux versions de l'intuition normative dont le statut, vis-à-vis de l'objection que je viens de soulever, est nettement moins clair. C'est-à-dire qu'il n'est pas clair que les caractéristiques mises en relief par ces stratégies – la pertinence délibérative et le pouvoir motivationnel – soient utilement comprises comme des caractéristiques spécifiques figurant au sein de la meilleure définition spécifique de ce qu'est une propriété normative.

Puisque je ne suis pas en mesure de trancher sur cette question subtile, j'emprunterai une différente piste de réponse, plus conciliante, à l'endroit des deux prochaines versions de l'intuition normative. En effet, je tenterai de montrer que des propriétés incontestablement naturelles possèdent elles aussi les caractéristiques que le non-naturaliste allègue être uniques aux propriétés normatives. Plus précisément, je tenterai de montrer qu'elles possèdent ces caractéristiques *au degré où il est raisonnable de supposer* que les propriétés normatives les possèdent.

### **2.3 La pertinence délibérative des faits normatifs**

Dans cette section nous reprenons, sous une nouvelle lumière, l'argument non-naturaliste de David Enoch fondée sur l'intuition que les propriétés normatives sont « tout simplement trop différentes » des propriétés naturelles pour en être un sous-ensemble. Cette relecture me paraît prometteuse. En effet, si nous relisons Enoch plus charitablement, il est plausible que tout comme Parfit ce soit une différence *particulière* entre les faits normatifs, d'une part, et les faits incontestablement naturels, de l'autre, qui sous-tende son intuition que les faits normatifs et naturel constituent deux domaines métaphysiquement distincts. Car, bien qu'il n'identifie pas aussi clairement que Parfit la caractéristique saillante des faits normatifs derrière sa pensée, Enoch spécifie néanmoins

que la différence en question en est une qui s'observe *du point de vue délibératif* : « The gap between the normative and the natural, *considered from the point of view of a deliberating agent*, seems unbridgeable » (Enoch 2011 : 80; je souligne). Plus loin, Enoch clarifie cette métaphore, et identifie la caractéristique qui lui semble unique aux faits normatifs : seuls ceux-ci constituent des éléments de réponses pertinents à des questions délibératives. Seuls des faits normatifs, en d'autres mots, nous rapprochent d'une réponse à des questions de la forme « Que devrais-je faire? ». Voici comment Enoch articule cette idée:

« When I ask myself what I should do, it seems that just answering “Oh, pressing the blue button will maximize happiness” *is a complete non-starter, it completely fails to address the question*. Of course, given some background commitments it can be a better answer. If, for instance, I am already a convinced utilitarian, willing to commit myself to something like “It always makes sense to perform the action that maximizes happiness” then “pressing the blue button will maximize happiness” seems like a reasonable answer to the question what I should do. But such background commitments are themselves paradigmatically normative, and themselves just too different from naturalistic facts and beliefs » (108; je souligne).

De prime abord, la description mise de l'avant par Enoch a le fâcheux désavantage de juxtaposer deux critères qui ne sont pourtant pas équivalents. Offrir un élément de réponse *pertinent* à une question (to *address* a question), ce n'est pas encore *y répondre* (to *answer* a question). Cette ambiguïté, cependant, ne me semble pas constituer un obstacle significatif à la discussion de l'argument. En effet, l'argument tombe à plat pour d'autres raisons, peu importe laquelle de deux notions figure dans ces prémisses.

Commençons donc par la première remarque d'Enoch, (celle en italique dans la citation ci-haut), et laissons de côté la suggestion que le bonheur n'importe qu'aux utilitaristes endurcis. Est-il vrai que, dans les situations délibératives avec lesquelles nous sommes tous familiers, invoquer le bonheur d'une personne humaine *échoue complètement* à offrir un élément de réponse pertinent? Rien ne me semble plus faux. Il est souvent, voire toujours, pertinent de considérer au cours de nos délibérations pratiques les effets de nos actions sur le bonheur d'êtres humains (incluant nous-mêmes). Pour Enoch, cependant, c'est le contraire qui est parfaitement évident : invoquer le bonheur

d'êtres humains ne constitue jamais en soi un élément de réponse pertinent à une question délibérative. Afin de ne pas nous enfoncer (déjà!) dans un dialogue de sourds, il convient de prendre un peu de recul. Qu'est-ce pour une phrase *en général* que de ne pas réussir à répondre à une question?

Sans prétendre offrir une réponse exhaustive à cette question, je propose le critère linguistique suivant, somme toute assez approximatif mais que j'espère suffisamment neutre pour les fins de notre dialectique :

PERTINENCE : Une phrase ne réussit pas à répondre à une question si le délibérateur (la personne délibérant) peut, avec raison, corriger le conseiller (la personne le conseillant) en clarifiant la question faisant l'objet de délibération.

Typiquement, un cas satisfaisant le critère de PERTINENCE sera un échange de la forme suivante:

D : Devrais-je voter pour Hilary Clinton cet automne?

C : Eh bien, elle serait la première femme élue présidente.

D : Non, je ne m'enquière pas sur son genre, je demande si elle ferait une bonne présidente.

Ici, il nous semble que les conseils du conseiller, malgré ses meilleures intentions, ne réussissent pas à répondre à la question faisant l'objet de la délibération. Néanmoins, un principe de charité semble être à l'œuvre. La réponse du conseiller *aurait pu* être pertinente à la question que se pose notre délibérateur. Mais comme elle ne l'est pas, le délibérateur peut alors, comme le prédit le critère de PERTINENCE, corriger le conseiller en clarifiant sa question.

Retrouvons-nous le même phénomène dans l'argument d'Enoch? Prenons un exemple concret mettant en relief quelques paramètres contextuels. Notre délibérateur E est ici un étudiant en philosophie, qui à l'aube de sa dernière année de baccalauréat se

demande, pour la première fois sérieusement, s'il devrait entreprendre des études supérieures en philosophie. Pourrait-il vraiment répondre de la façon suivante aux suggestions que lui ferait un mentor :

E : Devrais-je entreprendre des études supérieures en philosophie?

C : Eh bien, cela maximiserait le bonheur sur terre (et te rendrait heureux, ainsi que les personnes qui te sont les plus chères; comblera aussi tes rêves les plus profonds, et contribuera immensément à la paix mondiale).

E: Non, je ne m'enquière pas sur *ça*, je me demande si entreprendre des études en philosophie est ce que je *devrais* faire.

Comme le montre cet exemple, le genre d'échange imaginé par Enoch n'est pas, de toute apparence, propice à une *clarification* de la question. De fait, il n'y a ici qu'une seule question – « *dois-je* faire telle ou telle action? » – que notre délibérateur ne peut que répéter, s'il ne trouve pas pertinents les éléments de réponses mis de l'avant par son interlocuteur. Par conséquent, il n'est pas clair que ce genre de scénario puisse satisfaire le critère de PERTINENCE. En effet, dans notre illustration du critère, c'est bien *parce que* notre délibérateur peut séparer le fait qu'Hilary Clinton soit une femme du fait qu'elle ferait une bonne présidente, qu'il peut montrer en quoi l'élément de réponse fourni n'est pas pertinent. Par opposition, dans le cas qui nous intéresse, aucune absence de pertinence n'a été mise au grand jour. Au contraire, la connexion présomptive entre le fait qu'une action maximise le bonheur (etc.) et le fait que c'est qu'il faut faire, de l'autre, demeure intacte. Nommément, répondre à la question de savoir si une action maximisera le bonheur *milite en faveur* d'une réponse particulière à la question pratique « que faire? ». N'ayant pas annulé cette supposition raisonnable, le genre de délibérateur imaginé par Enoch n'est pas à même de déclarer hors-sujet l'élément de réponse mis de l'avant par son interlocuteur.

Même si nous avons illustré ce point à l'aide d'un critère linguistique, il me semble que cette objection ne touche sa cible – si elle touche sa cible – du fait qu'elle s'appuie sur la nature du *processus délibératif* lui-même. En effet, l'étudiant de notre



exemple ne semble pas se méprendre sur la grammaire de la phrase « que dois-je faire? », mais bien plutôt sur la nature même de la délibération pratique : l'étudiant semble surtout ne pas saisir que certaines considérations peuvent être *pertinentes* à une question pratique, même si elles ne consistent pas en une réponse *directe* à cette question – c'est-à-dire une réponse de la forme « tu devrais faire F ». Délibérer, que ce soit dans notre for intérieur ou en cherchant conseil, consiste d'abord et avant tout à identifier certains faits que nous ne saurions ignorer, étant donné leur importance à la question pratique que nous nous posons. *Afin* de répondre à une question de la forme « que dois-je faire? », nous devons invoquer des tels éléments de réponses. Souvent, ces éléments de réponses sont des faits naturels : à propos des désirs que nous avons, du bonheur des personnes qui nous proches, ou encore des promesses que nous avons faites. Pour cette raison, il m'apparaît clair que nous devons rejeter la prémisse sur laquelle l'argument d'Enoch repose. Il est faux que des faits naturels, tel un fait à propos de la quantité de bonheur produite par une action, soient toujours hors-sujet (*complete non-starters*) au sein du processus décisionnel que nous appelons délibération. Si cette prémisse était vraie, la délibération pratique serait impossible<sup>48</sup>.

À cette étape, deux réponses me semblent disponibles de la part d'un tenant du non-naturalisme qui voudrait défendre sa position sur la base du rôle délibératif des faits normatifs. Toutes deux, par ailleurs, sont préfigurées dans l'argument d'Enoch cité plus haut. En premier lieu, un non-naturaliste pourrait souligner que seuls les faits normatifs constituent, *à eux seuls*, des éléments de réponses pertinents à une délibération. Les faits naturels, par opposition, n'auraient cette pertinence que sur l'arrière-fond de préférences préalables (*background commitments*). En second lieu, un non-naturaliste pourrait faire valoir que le concept clé de l'argument délibératif n'est pas celui de la pertinence délibérative, mais plutôt du pouvoir qu'auraient certains faits à répondre à, ou à *trancher*

---

<sup>48</sup> L'exemple que j'ai pris met à profit des faits naturels qu'il est intuitif de lier à des faits *évaluatifs* (à propos de ce qui est bon *pro tanto*). Ceci dit, je crois que l'exemple serait tout aussi probant si les faits naturels invoqués étaient plus intuitivement liés à des faits *déontiques* (e.g. invoquer que l'étudiant a *promis* de poursuivre des études graduées, un fait naturel qu'il est intuitif de lier au fait moral que l'étudiant est dans *l'obligation* de poursuivre de telles études.

une question (*to answer a question*). Considérons dans l'ordre ces deux amendements possibles à la version délibérative de l'intuition normative.

Est-il vrai que seuls des faits normatifs constituent, à eux seuls, des éléments de réponses pertinents à une question délibérative? En d'autres mots, est-il vrai que des faits tels 'cette action maximisera le bonheur' ou 'j'ai promis de faire cette action' ne sont pertinents à une délibération que sur l'arrière-fond d'engagements qu'un agent aurait pris vis-à-vis ce genre d'actions? Ceci impliquerait, par exemple, que le fait que j'ai promis de faire une action ne serait pertinent que sur l'arrière-fond d'un engagement que j'aurais pris de ne jamais briser mes promesses. À première vue, cette suggestion me paraît trop subjectiviste. Rappelons que la version délibérative de l'intuition normative est mise de l'avant par des non-naturalistes moraux, qui croient non seulement que les faits moraux sont des faits non-naturels, mais aussi que ces faits sont indépendants de nos attitudes mentales; le fait que mentir soit moralement proscrit, si cela est un fait, l'est indépendamment des attitudes que nous avons vis-à-vis du mensonge. À l'aune de cette précision, la suggestion que des faits naturels ne seraient pertinents que par l'entremise de règles personnelles paraît être en tension avec l'anti-subjectivisme qui est aussi la marque de commerce du non-naturalisme. S'il est un fait que nous devons en tout temps honorer nos promesses, alors le fait que j'ai promis de faire une action est pertinent à ma délibération pratique, *peu importe* si j'accorde effectivement à ce fait la pertinence délibérative que je *devrais* lui accorder<sup>49</sup>. Dans la mesure où nous faisons parfois erreur quant à la pertinence délibérative d'un fait naturel, la pertinence de celui-ci ne semble pas dériver uniquement d'engagements préalables que nous aurions pris à titre d'agents. Ceci remet clairement en question la suggestion selon laquelle seuls des faits normatifs constitueraient, à eux seuls, des éléments de réponses pertinents à une question délibérative.

La réponse que je viens d'offrir à la version amendée de l'argument d'Enoch s'appuie sur une autre thèse substantielle du non-naturalisme, à savoir l'objectivité des

---

<sup>49</sup> Et, même s'il n'était pas vrai que nous devons toujours tenir nos promesses, ce ne sera pas la règle personnelle de l'agent qui expliquera pourquoi nous n'avons, dans certains cas, aucune telle obligation, mais plutôt d'autres considérations (par exemple des considérations conséquentialistes).

faits normatifs. Mais nous pouvons aussi y répondre plus directement, sans invoquer d'incohérence entre l'argument d'Enoch et d'autres thèses propres au non-naturalisme. En effet, la version amendée de l'argument d'Enoch repose essentiellement sur une conception de la délibération pratique que nous pourrions libeller de *normativiste*. Essentiellement, cette conception consiste en la thèse suivante:

Toute délibération de la forme (où  $N_1 \dots N_n$  représentent des faits naturels) :

$N_1$   
 $N_2$   
...  
 $N_n$   
Donc, je devrais faire F

est une représentation *elliptique* de la vraie forme d'une délibération, qui va comme suit :

$N_1$  est une raison de faire F  
 $N_2$  est une raison de faire F  
...  
 $N_n$  est une raison de faire F  
Donc, je devrais faire F<sup>50</sup>

Si cette conception normativiste de la délibération pratique est juste, il s'ensuit que la pertinence délibérative des faits naturels n'est qu'*apparente*. L'apparence de leur pertinence dériverait du fait que nous représentons parfois nos raisonnements à l'aide de schèmes elliptiques. Il n'en demeurerait pas moins, cependant, que seuls des faits normatifs figurent au sein de toute délibération dans sa (vraie) forme exhaustive.

---

<sup>50</sup> Notons que même ce schéma normativiste est loin d'être complet, dans la mesure où aucune mention n'est faite quant au poids relatif des raisons en question, ni, surtout, quant à un jugement portant sur le fait qu'il y a, somme toute, une raison *suffisante* de faire F. Pour l'instant, je laisse ces complications de côté afin d'isoler deux manières (normativiste et non-normativiste) de concevoir les *prémises de base* d'une délibération pratique.

Telle quelle, cette conception de la délibération pratique me paraît fort invraisemblable. L'endosser impliquerait que nous attribuions à des agents une multitude de pensées occurrentes qu'ils ne semblent pas avoir. Par exemple, si Virgile se demande s'il devrait entreprendre des études supérieures en philosophie, et conclut par l'affirmative sur la base du fait que cela le rendrait heureux, nous devons lui attribuer la pensée occurrente 'le fait qu'entreprendre des études supérieures en philosophie me rendra heureux est une raison d'entreprendre des études supérieures en philosophie'. Vraisemblablement, aucune pensée ne passe par l'esprit de Virgile alors qu'il délibère sur son futur. L'attrait de la conception normativiste de la délibération semble donc difficile à discerner.

À ce stade, la répartition du non-naturaliste est évidente : la conception normativiste de la délibération pratique n'a pas à maintenir que chaque étape d'une délibération est un jugement *à propos* des raisons que nous avons, mais seulement que chaque étape d'une délibération consiste en l'acte de *traiter* un fait *comme une raison*. Il nous faudrait donc plutôt représenter la vraie forme délibérative en introduisant une nouvelle notation – celle de traiter un fait comme une raison (\*f\*) :

\*N<sub>1</sub>\*

\*N<sub>2</sub>\*

...

\*N<sub>n</sub>\*

Donc, je devrais faire F

Ce schème représentationnel de la délibération est certes plus plausible. Cependant, un problème de taille semble ici en remplacer un autre: sous cette forme raisonnable, la conception normativiste de la délibération pratique n'est plus d'aucun soutien à l'intuition normative sur laquelle nous venons de nous pencher. En effet, si nous n'avons pas besoin d'invoquer des faits à propos de nos raisons, mais seulement de traiter certains faits comme des raisons, alors des faits naturels peuvent manifestement constituer, *à eux seuls*, des éléments de réponses pertinents à des questions délibératives.

Après tout, traiter un fait comme une raison revient simplement à reconnaître que ce fait constitue un élément de réponse pertinent à une délibération donnée. Puisque les faits que nous traitons comme des raisons sont souvent des faits naturels, il s'ensuit directement que de tels faits constituent souvent des éléments de réponse pertinents à des délibérations. La conception normativiste de la délibération ne nous permet donc pas de conclure que les faits naturels n'ont aucune pertinence délibérative. Bien au contraire, elle illustre parfaitement en quoi ce sont souvent ces faits, *plutôt* que les faits normatifs à *propos* de nos raisons, qui sont au cœur de nos délibérations pratiques.

Cette objection est-elle probante? Pas entièrement. Le non-naturaliste, de fait, pourrait ici faire valoir que l'introduction de la notion de traiter un fait comme une raison laisse absolument intacte l'initiale conception normativiste de la délibération. En effet, nous n'avons pas, à ce stade, précisé la nature exacte de l'attitude mentale consistant à traiter un fait comme une raison. Si cette attitude mentale peut être comprise comme une *croyance implicite* qu'un fait constitue une raison d'agir, alors la distinction nette que j'ai tenté d'établir entre traiter un fait comme une raison et croire qu'il constitue une raison s'évapore. Par le fait même, si cette distinction n'est pas nette, il n'y a pas lieu de croire que le premier schème de la conception normativiste de la délibération soit inadéquat : il est beaucoup moins douteux de stipuler que tout agent qui délibère a des croyances implicites quant à ses raisons que de stipuler qu'il a autant de pensées occurrentes explicitement normatives que de faits qu'il traite comme des raisons. Pour ces deux raisons, identifier l'attitude de traiter un fait comme une raison à une croyance implicite semble offrir une avenue prometteuse à la variante de l'intuition normative préconisée par Enoch.

La notion de croyance implicite nous amène certainement en terrain plus subtil. Or, bien que tout état mental implicite soit difficile à délimiter avec exactitude, nous pouvons néanmoins, je crois, préserver une distinction claire entre traiter un fait comme une raison et avoir une croyance (implicite) que ce fait constitue une raison. À ce titre, deux considérations me semblent, conjointement, remettre en cause la tentative d'effacer cette distinction. D'abord, il me semble notable que la distinction entre *traiter un x*

comme un  $y$  et croire que  $x$  est un  $y$  est facile à maintenir ailleurs. On peut traiter quelqu'un comme un enfant sans croire qu'il est un enfant, ou encore traiter une araignée comme une source de danger, sans pour autant croire qu'elle est dangereuse. Pour cette raison, le fardeau de la preuve semble reposer sur le non-naturaliste. C'est à lui d'expliquer pourquoi, *en particulier*, il n'est pas possible de traiter un fait comme une raison sans croire que ce fait constitue une raison, bien qu'il soit tout à fait possible, ailleurs, de traiter un  $x$  comme un  $y$  sans avoir la croyance correspondante. La deuxième considération pertinente est que le tenant d'une distinction nette (que j'endosse) est en mesure d'offrir une explication en réponse au fardeau homologue qu'on pourrait lui imposer. Plus précisément, il me semble que nous pouvons offrir une explication débouloissante du fait que traiter  $f$  comme une raison et croire que  $f$  constitue une raison *apparaissent* intuitivement identiques. L'apparence d'identité s'expliquerait par le fait qu'il soit *rationnel* de croire (implicitement) que  $f$  est une raison dès que l'on traite  $f$  comme une raison. En effet, une fois cette observation faite, il est plus exact de dire que traiter  $f$  comme une raison et croire (implicitement) que  $f$  est une raison sont nécessairement co-présents plutôt qu'affirmer qu'ils sont identiques. Cette relation de co-présence, de fait, découle directement du principe général suivant:

(IMPLICITE) Si  $S$  a une attitude mentale  $M_1$ , et si la rationalité exige que l'on ait  $M_2$  si l'on a  $M_1$ , alors  $S$  a implicitement  $M_2$ .

En d'autres mots, nous nous attendons à ce que des agents aient les attitudes mentales que la rationalité exige d'eux. Et, du fait même, nous sommes enclins à croire que des agents ont *implicitement* les attitudes que la rationalité exige d'eux. Cependant, il ne s'ensuit pas que  $M_1$  et  $M_2$  sont identiques; bien au contraire, la rationalité ne pourrait exiger que l'on ait  $M_2$  (explicitement) que si cette attitude correspondait à une attitude supplémentaire, distincte de  $M_1$ . Sans quoi, en effet, les exigences de la rationalité seraient trivialement satisfiables!

En dernier recours, ne pourrait-on pas toujours insister qu'avoir  $M_2$  *implicitement* (e.g. croire implicitement que  $x$  est une raison) est identique à avoir  $M_1$  (e.g. traiter  $x$

comme une raison)? Un contre-exemple saura décourager le non-naturaliste à emprunter cette voie : croire que  $x$  est ce qu'il faut absolument faire n'est pas, assurément, identique à avoir l'intention *implicite* de faire  $x$  – bien que la rationalité exige d'avoir la deuxième attitude si l'on a la première. Du moins, un non-naturaliste doit rejeter cette identité sous peine de remettre en cause le cognitivisme normatif qui est au cœur de sa théorie. Dans la mesure où c'est le même principe – IMPLICITE – qui explique pourquoi tout agent qui croit qu'il faut absolument faire  $x$  a aussi l'intention (implicite) de faire  $x$ , il me semble que nous devons tirer la même conclusion dans le cas qui nous intéresse : traiter  $x$  comme une raison n'est pas identique à croire que  $x$  est une raison.

Cet argument visait à établir qu'on peut traiter des faits naturels comme des raisons, sans croire que ces faits sont des raisons, et *donc*, par là, à montrer que des faits naturels peuvent constituer des éléments de réponses pertinents à une délibération pratique. Bien que le détour par la psychologie normative illumine, selon moi, cet enjeu, il demeure que ce détour soulève peut-être plus de difficultés qu'il n'apporte de solutions. En guise de complément à l'argument centré sur la notion de 'traiter  $x$  comme une raison', il vaut donc la peine de constater comment le schéma de mon argument peut être repris, afin de porter directement sur la question des *faits* pertinents à une délibération. En effet, considérons les propositions suivantes :

$p$  : Entreprendre des études supérieures rendra S heureux

$q$  :  $p$  est un fait naturel

$r$  : Le fait qu'entreprendre des études supérieures rendra S heureux est une raison d'entreprendre des études supérieures

$s$  :  $r$  constitue un élément de réponse pertinent à la question 'Que doit faire S?'

Autant le non-naturaliste que le naturaliste auquel je prête voix endossent ces propositions. Leur désaccord ultime concerne la proposition suivante :

$t$  :  $r$  est un fait naturel

L'argument que j'ai développé autour de la notion de 'traiter  $x$  comme une raison' peut être reformulé dans les termes suivants : il y a une pression considérable à endosser  $t$  si l'on endosse l'ensemble  $(p...s)$ . De fait, l'idée phare de l'argument que j'ai mis de l'avant est, tout simplement, que *si* ( $r$ ) est pertinent à la délibération de  $S$ , alors ( $p$ ) l'est aussi; si le fait que  $f$  est une raison est pertinent à une délibération, alors le fait que  $f$  l'est aussi. Je ne prétends pas avoir démontré que cette conséquence s'ensuit strictement. Tout ce que j'ai fait valoir, à mon sens, c'est qu'il est *difficile* de nier que ( $p$ ) est pertinent à la délibération de  $S$  lorsqu'on accepte que le fait que  $p$  est une raison est pertinent à cette même délibération. Or, dès qu'on reconnaît la plausibilité de la thèse selon laquelle  $f$  constitue un élément de réponse à une délibération si le fait que  $f$  est une raison l'est, la force de l'intuition normative en faveur du non-naturalisme s'évapore.

Finalement, il demeure un tout dernier amendement possible à la version délibérative de l'intuition normative, selon l'ambiguïté que j'ai notée au début de cette section. Qu'arrive-t-il si nous substituons à la caractéristique considérée jusqu'à présent – constituer un élément de réponse pertinent à une question (*address a question*) – celle de trancher une délibération (*answer a question*)? Ainsi comprise, l'intuition normative soumise par Enoch éviterait-elle les objections que je lui ai soulevées? Une réponse longue à cette question impliquerait de redéployer la stratégie conciliante dont je me suis servi – c'est-à-dire de faire valoir que des faits naturels peuvent, eux aussi, décider des questions délibératives. Mais, en l'occurrence, une telle réponse longue ne me semble pas requise afin d'expliquer pourquoi l'intuition normative fondée sur le pouvoir décisionnel des faits normatifs n'est pas probante.

En effet, si nous comprenions l'argument d'Enoch de la sorte, il manifesterait un défaut plus accablant encore : la caractéristique mise en relief, censée fonder une distinction métaphysique entre les faits normatifs et les faits naturels, ne serait même pas une caractéristique *commune* aux faits normatifs. De fait, aucun fait à propos des raisons n'est, en soi, à même de trancher une question délibérative. C'est-à-dire que le fait que j'ai une raison d'entreprendre des études supérieures en vertu du fait que cela me rendra heureux ne tranche pas, en soi, la question « devrais-je entreprendre des études



supérieures en philosophie? ». Il en va de même pour la majorité des faits évaluatifs qu'on regroupe communément sous la catégorie faits « normatifs ». C'est-à-dire que le fait qu'entreprendre des études supérieures en philosophie est bon (admirable, sage, authentique) ne dispose pas, en soi, de la question délibérative portant sur ce que je *devrais* faire. Or, autant des faits quant à nos raisons que des faits évaluatifs sont manifestement des faits normatifs. Qui plus est, ceux-ci composent vraisemblablement la *majorité* des faits normatifs<sup>51</sup>. Mais ils ne décident pas, en soi, nos questions délibératives. Il s'ensuit que la caractéristique de trancher des questions délibératives n'est pas une caractéristique commune aux faits normatifs. Par le fait même, il est clair que cette caractéristique ne peut donc pas servir à isoler métaphysiquement *l'ensemble* des faits normatifs du domaine des faits naturels. Pour cette raison, l'intuition normative fondée sur le pouvoir décisionnel des faits normatifs me semble encore moins prometteuse que celle fondée sur leur pertinence délibérative.

En somme, j'en conclus qu'Enoch n'a pas identifié de caractéristique qui serait unique aux faits normatifs et susceptible de légitimer l'intuition normative. Des faits naturels peuvent être invoqués comme éléments de réponse pertinents à une question délibérative. Le simple fait que des faits normatifs répondent à des questions délibératives n'indique donc pas que ces faits sont métaphysiquement distincts des faits naturels. De plus, seule une minorité de faits normatifs permettent de trancher des questions délibératives. La caractéristique de décider des questions délibératives est donc mal choisie, à titre caractéristique commune aux propriétés normatives qui légitimerait leur exclusion du domaine naturel. Bref, la délibération pratique n'est pas, malgré les apparences, une région fertile en arguments probants pour le non-naturalisme moral.

---

<sup>51</sup> En effet, tout fait quant à ce que nous *devons* faire (ou quant à ce que nous avons raison de faire *toutes choses considérées*) implique l'existence d'un fait quant à une raison que nous avons. Mais l'implication inverse n'est évidemment pas vraie. Il y a donc *au moins autant* de faits normatifs quant aux raisons que nous avons qu'il n'y a de faits quant à ce que nous devons faire (et vraisemblablement beaucoup plus).

## 2.4 Le pouvoir motivationnel des propriétés normatives

Afin de mener à terme notre examen critique de l'intuition normative en faveur du non-naturalisme, il nous faut considérer une dernière version de l'intuition, sensiblement différente des deux précédentes. En effet, à en croire plusieurs philosophes, ce qui caractérise le domaine normatif, ce n'est pas le fait que les propriétés morales impliquent des raisons, ni qu'elles soient pertinentes à nos délibérations pratiques. Plutôt, les propriétés morales et normatives se distingueraient fondamentalement des autres sortes de propriétés en vertu leurs pouvoirs *motivacionnels* – c'est-à-dire, par leur pouvoir singulier de motiver (ou dissuader) des individus à agir, lorsque ceux-ci prennent connaissance qu'une telle propriété est instanciée. Par exemple, il paraît raisonnable de dire qu'un agent qui prendrait connaissance du fait qu'une action est injuste serait par là motivé (un tant soit peu) à ne pas accomplir cette action, peu importe l'action dont il est question.

Bien entendu, pour qu'une telle caractéristique puisse soutenir l'intuition normative, il faudra spécifier davantage la *manière* dont les propriétés morales motivent. Trois modes motivationnels peuvent paraître, à première vue, unique aux propriétés morales et normatives : motiver (i) universellement, (ii) intrinsèquement, (iii) rationnellement<sup>52</sup>. La première thèse correspond à l'idée selon laquelle *pour tout agent*, si cet agent prend connaissance d'un fait moral, il doit être motivé à agir en accord avec la valence de ce fait moral<sup>53</sup>. Notons que cette thèse ne porte que sur la co-présence du jugement moral et de la motivation; elle demeure neutre quant au rôle psychologique exact de cette prise de connaissance, et surtout sur la question de savoir si cette prise de connaissance motive indépendamment de désirs préalables. La seconde thèse, quant à elle, vise justement à exploiter la fonction psychologique distinctive de la prise de connaissance d'un fait moral. Elle affirme que tout agent peut être motivé

---

<sup>52</sup> Cette division tripartite des variantes de l'intuition normative provient de (Dancy 2006).

<sup>53</sup> En d'autres mots, un agent sera motivé à accomplir une action si cette action possède une propriété morale *positive* (bonne, généreuse, obligatoire), et motivé à ne pas l'accomplir si elle possède une propriété morale *negative* (mauvaise, égoïste, interdite). Cette précision est nécessaire pour éviter de compter, parmi les manifestations du pouvoir motivationnel des propriétés morales, des cas pervers dans lesquels un agent est motivé par le fait qu'une action est moralement bonne à ne *pas* l'accomplir. Par souci de brièveté, cependant, j'éviterai cette précision dans le reste de cette section.

intrinsèquement par cette prise de connaissance *seule*, sans l'appui de désirs préalables. Finalement, la troisième thèse ne stipule ni une relation de co-présence factuelle entre jugement moral et motivation, ni n'attribue un pouvoir causal unique au jugement moral, mais fait plutôt état d'une connexion *rationnelle* entre ce type de jugement et la motivation à agir. Selon cette troisième thèse, le trait distinctif des faits moraux consisterait en ce que leur prise de connaissance doit motiver, sous peine d'irrationalité, à agir<sup>54</sup>.

Puisque ces trois thèses sont indépendantes, et individuellement assez plausibles, je considérerai tour à tour chacune de ces trois façons d'articuler la variante motivationnelle de l'intuition normative<sup>55</sup>. Et, comme à l'occasion de la section précédente, je m'en remettrai à la stratégie de réponse conciliante : je tenterai de faire valoir que des propriétés incontestablement naturelles, elles aussi, possèdent ces pouvoirs motivationnels. Du moins, je ferai valoir qu'elles possèdent ces pouvoirs au degré où il est raisonnable de postuler que des propriétés morales les possèdent.

Mais avant de mettre ces arguments de l'avant, une remarque disciplinaire s'impose. Traditionnellement, le fait que les propriétés morales aient des pouvoirs

---

<sup>54</sup> Un contre-exemple en apparence dévastateur à toutes les variantes de la thèse motivationnelle est celui de la *permissibilité* morale (je remercie Daniel Laurier pour cette suggestion intéressante). Le contre-exemple en serait aussi un contre la proposition de Parfit : prendre connaissance du fait qu'il est permis de faire *x* n'implique aucune *raison* de faire *x*, ne garantit pas que l'agent en question serait *motivé* à faire *x*, et ne suggère certainement pas qu'il serait *irrationnel* de ne pas être ainsi motivé. Une possibilité serait de concéder que ce ne sont pas toutes les propriétés morales qui sont normatives, mais cette réponse me semble plutôt *ad hoc* et, plus généralement, problématique. Le mieux pour un non-naturaliste, me semble-t-il, serait plutôt de nier que la propriété d'être moralement permisible *existe* tout court. Plus précisément, il s'agirait de faire valoir que la propriété d'être permisible n'existe pas *en plus* de la propriété, plus fondamentale, d'être moralement *obligatoire*. De fait, *x* est moralement permis si et seulement si il n'est pas obligatoire de ne pas accomplir *x*. Il est donc assez plausible de maintenir que ce que c'est pour *x* d'être moralement permisible, c'est simplement pour *x* de ne pas être tel que ne pas faire *x* est obligatoire. La permissibilité morale ne serait donc pas, dans une telle optique, une propriété au sens strict. Il n'y aurait donc aucun problème à nier que la permissibilité morale est une propriété morale ou normative. Je ne sais pas si une telle position serait, en dernier lieu, adéquate; mais elle me semble néanmoins défendable.

<sup>55</sup> Ces trois manières de comprendre le pouvoir motivateur des faits moraux, par ailleurs, ne sont pas exclusives. Une limitation évidente de mon argument consiste en ce que je ne considère pas la probité d'une version de l'intuition normative qui serait fondée sur une *combinaison* de deux de ces thèses (ou des trois). Ceci dit, cette limitation ne me paraît pas trop compromettante; chacune des thèses motivationnelles étant en soi controversée (cf. Roojen 2013), il n'est pas clair que leur combinaison soit aisément défendable. De fait, nous verrons que les deuxième et troisième thèses peuvent être comprises comme des versions atténuées de (et donc non-complémentaire à) la première thèse universaliste.

motivacionnels singuliers n'a pas, à ma connaissance, été systématiquement invoqué en faveur du non-naturalisme moral<sup>56</sup>. Cela dit, il me paraît notable que cette caractéristique des propriétés morales occupe, par ailleurs, un rôle central au sein d'une famille de positions métaéthiques souscrivant à la thèse non-naturaliste *conditionnelle*. Cette thèse, rappelons-le, consiste à affirmer que *si* des propriétés morales existent – ou plutôt, si elles *existaient* – alors elles ne pourraient être que des propriétés non-naturelles. En un sens, bien entendu, les non-naturalistes dont nous avons traité plus tôt (Moore, Enoch, Parfit) sont aussi des non-naturalistes conditionnels. Mais, en plus de ceux-ci, il est clair, me semble-t-il, que plusieurs expressivistes et théoriciens de l'erreur endossent la thèse non-naturaliste conditionnelle. Mackie, par exemple, donna ses lettres de noblesse à cette position dans *Ethics, Inventing Right and Wrong* : « *If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe* ». Mackie ajoute ensuite, confirmant la filiation théorique au non-naturalisme de Moore : « *These points were recognized by Moore when he spoke of non-natural qualities* »<sup>57</sup>. Ce genre de position est celle que j'ai en tête lorsque je fais référence à la thèse du non-naturalisme conditionnel<sup>58</sup>.

Comme je viens de le noter, la variante motivationnelle de l'intuition normative a, historiquement, été davantage mise de l'avant par des tenants *anti-réalistes* du non-naturalisme conditionnels (viz. expressivistes et théoriciens de l'erreur). Nonobstant cette tendance historique, je ne vois aucune raison, du moins pas en principe, pour laquelle la variante motivationnelle de l'intuition normative ne pourrait pas aussi être enrôlée en

---

<sup>56</sup> Au contraire, le pouvoir motivateur du jugement moral a surtout été mis au profit de théories métaéthiques non-cognitivistes, telles l'émotivisme de Ayer et Stevenson, et l'expressivisme de Blackburn et Gibbard.

<sup>57</sup> (Mackie 1977 : 38).

<sup>58</sup> Du côté des expressivistes, Allan Gibbard semble lui aussi faire appel à la thèse non-naturaliste conditionnelle, par exemple dans le passage suivant :

« *If we try to paint normative life as a part of nature, crucial parts keep looking off shape. Reasons in the picture look not quite like genuine reasons. Meanings are hardly recognizable. For reasons and for meanings both, naturalistic depiction seems wrong, or if somehow it can be got to work, artistry is needed. We have reason to do various things, or so we think, but if we try to brush that fact into a picture of nature, we risk a botched likeness; bald descriptions do not straight off yield reasons [...] In my own picture, all strict facts will be naturalistic [...] *Apparent normative facts will come out, strictly, as no real facts at all** » (Gibbard 1990 : 23; je souligne)

faveur de théories non-naturalistes réalistes<sup>59</sup>. Qui plus est, la cible de cette section de mon mémoire est, fondamentalement, le non-naturalisme *conditionnel* et non pas seulement le réalisme non-naturaliste. De fait, l'idée de base contre laquelle j'argumente est celle selon laquelle il y aurait une distinction métaphysique profonde entre les propriétés incontestablement naturelles, d'une part, et les propriétés morales ou normatives, de l'autre. Que cette distinction serve ensuite à ranger les propriétés morales dans une nouvelle catégorie métaphysique d'entités réelles (le non-naturel), ou qu'elle serve à nier tout simplement leur existence, n'est qu'un développement ultérieur de cette idée de base<sup>60</sup>. Bref, dans la mesure où la variante motivationnelle de l'intuition normative soutient (supposément) la thèse non-naturaliste conditionnelle *et* pourrait tout aussi bien soutenir le non-naturalisme réaliste, cette variante de l'intuition est doublement pertinente pour le sujet de ce mémoire.

#### 2.4.1 Les propriétés morales motivent *universellement* à l'action

Il est, depuis Kant, commun de maintenir que les principes moraux sont catégoriques; ils s'appliquent universellement, et indépendamment des désirs de chaque agent particulier. Par exemple, l'interdit moral de mentir s'appliquerait à tout agent en toute circonstance. Parallèlement, nous pourrions penser que ce qui distingue le pouvoir motivationnel des propriétés morales, c'est qu'elles motivent *universellement*. Peu importe l'agent en question, et peu importe les circonstances, quiconque prendrait connaissance du fait qu'une action est injuste, par exemple, serait dissuadé – un tant soit

---

<sup>59</sup> Une raison potentielle, qui explique en grande partie la tendance historique en question, consiste en l'attrait dont jouit la théorie humienne de la motivation, selon laquelle aucune croyance ne peut en soit motiver à agir. De pair avec la seconde thèse motivationnelle, la théorie humienne de la motivation mène, en effet, tout droit au non-cognitivism. Il va donc de soi que tout non-naturaliste souhaitant maintenir la deuxième version de l'intuition normative fondée sur le pouvoir motivateur des propriétés morales doit, à la base, rejeter la théorie humienne de la motivation. En principe, cette voie est défendable (e.g. McDowell 1978, 1979 Dancy 1993 Shafer-Landau 2003). L'intuition normative qui s'appuie sur elle devrait donc l'être aussi.

<sup>60</sup> Mike Ridge, par exemple, décrit ainsi la posture de base du théoricien de l'erreur: « One could embrace a robust naturalism and metaphysics but agree with the non-naturalist that our normative discourse *purports* to refer to non-natural features of the world. On this view, our normative thought and discourse and deeply and systematically in error » (Ridge 2014 : 3)

peu – de l’accomplir. John Mackie, en argumentant en faveur de la théorie de l’erreur qu’il préconise, effectue clairement ce glissement, passant de la prescriptivité objective du bien moral à son attirance universelle:

« An objective good would be *sought* by anyone who was acquainted with it, not because of any contingent fact that this person, or every person, is so constituted that he desires this end, but just because the end has to-be-pursuedness somehow built into it. » (Mackie 1977 : 40)

D’emblée, il convient de noter que cette thèse est, en soi, loin d’être évidente. L’indifférence face aux valeurs morales telles la justice, la générosité ou la dignité humaine n’est, semble-t-il, pas conceptuellement impossible. Qui plus est, une telle indifférence semble avoir été *réalisée* dans l’histoire humaine, et perdurer encore aujourd’hui. Plus concrètement, cette remarque peut être approfondie en notant que la thèse selon laquelle les propriétés morales seraient universellement motivantes est tout simplement l’envers métaphysique d’une thèse plus familière en psychologie morale, à savoir l’internalisme du *jugement* moral. En effet, la thèse de l’internalisme consiste essentiellement en l’affirmation d’une connexion nécessaire (conceptuelle<sup>61</sup>) entre un jugement moral ou normatif, d’une part, et une motivation à agir dans le sens de ce jugement, d’autre part, chez l’agent ayant porté ce jugement. L’internalisme du jugement moral est, sans surprise, une thèse controversée. Par ailleurs, dans ces variantes les plus vraisemblables, l’universalité de la thèse est sensiblement atténuée. Par exemple, on ne dira plus que la connexion nécessaire entre jugement moral et motivation vaut pour *tout* agent, mais qu’elle s’applique seulement aux agents « *bons et résolus* »<sup>62</sup>. Bref, il n’est pas clair qu’un pouvoir universellement motivateur soit une caractéristique que le non-naturaliste puisse facilement attribuer aux propriétés morales.

---

<sup>61</sup> L’interprétation selon laquelle la connexion interne entre jugement moral et motivation renvoie à une nécessité *conceptuelle* n’est pas, en soi, irrésistible. Cette compréhension demeure cependant celle qui domine au sein de débats à propos de l’internalisme (cf. Smith 1994; Svavarsdottir 1999; Shafer-Landau 2003).

<sup>62</sup> (Smith 1994: ch. 3)

Par excès de prudence, cependant, laissons ces doutes de côté, et demandons-nous plutôt : si les propriétés morales étaient universellement motivantes, cela indiquerait-il qu'elles ne pourraient être des propriétés naturelles? Nous devrions, me semble-t-il, répondre par la négative. Car, vraisemblablement, il existe certaines propriétés naturelles susceptibles de motiver tout individu qui en prendrait connaissance. En effet, pour toute propriété P, s'il est vrai que P est une propriété que tout être humain désire (ou désire ne pas voir être réalisée), alors la propriété P motivera universellement. La question de savoir si une telle propriété existe est, manifestement, une question empirique. Mais nous pouvons tout de même rendre la suggestion un peu plus plausible en considérant un exemple. De fait, la propriété que possèderait une action de *causer l'anéantissement de notre univers* est, me semble-t-il, universellement motivante. Aucun être humain ne saurait être indifférent à cette propriété s'il en prenait connaissance. Même Hume, qui déclara polémiquement qu'il ne serait pas « contraire à la raison » de préférer une égratignure sur son doigt à la destruction du monde, aurait été tout aussi stupéfait que nous, s'il avait rencontré des être humains complètement indifférents à l'existence de l'univers qui les contient. *Même si* de telles inclinaisons motivationnelles n'étaient pas commandées par la raison, en d'autres mots, il semblerait qu'elles soient partagées de tous.

Bien entendu, le non-naturaliste pourra toujours insister qu'il y a certains individus, irrémédiablement vicieux, malintentionnés ou débilités, qui pourraient prendre connaissance qu'une action causerait l'anéantissement de notre univers sans pour autant être le moins motivé par cette propriété. J'admets volontiers que l'existence de tels individus hypothétiques ne soit pas, à strictement parler, une impossibilité conceptuelle. Cependant, *si* de tels individus sont pris comme contre-exemples au pouvoir universellement motivateur de certaines propriétés naturelles, il est indéniable qu'ils constitueront des contre-exemples *tout aussi probants* à la thèse selon laquelle les propriétés morales motivent universellement. En effet, ces deux objections au pouvoir universellement motivateur de certaines propriétés sont intimement liées : s'il existe des être humains à ce point vicieux, mal intentionnés ou débilités que le fait qu'une action causerait l'anéantissement de l'univers les laisserait froids, il est évident que ce serait

exactement de tels individus qui seraient tout à fait indifférents au fait qu'une action soit injuste, égoïste, ou plus généralement moralement répréhensible.

En d'autres mots, la seule réponse à la thèse selon laquelle certaines propriétés naturelles possèderaient elles aussi des pouvoirs universellement motivateurs mine, du fait même, le peu de plausibilité dont pourrait jouir la même thèse appliquée aux propriétés morales. Pour cette raison, l'argument faisant valoir que les propriétés morales sont non-naturelles sur la base du fait qu'elles motivent universellement semble se heurter à un dilemme. Ou bien l'universalité en question est prise en un sens modéré – par exemple que tous les agents *bons et résolus* sont motivés lorsqu'ils prennent connaissance qu'une action envisagée possède une propriété morale. Auquel cas ce trait n'est pas caractéristique : certaines propriétés naturelles ont elles aussi un tel pouvoir. Ou bien l'universalité en question est prise au sens strict. Auquel cas, cependant, il est tout simplement invraisemblable que les propriétés morales ou normatives possèdent ce pouvoir. Bref, nous pouvons conclure que, *au degré où il est raisonnable* de supposer que les propriétés morales et normatives motivent universellement, elles partagent cette caractéristique avec d'autres propriétés incontestablement naturelles.

#### 2.4.2 Les propriétés morales motivent *intrinsèquement*

Une leçon à tirer de cette première tentative, me semble-t-il, est qu'un argument motivationnel en faveur du non-naturalisme gagnerait à se fonder sur une thèse moins ambitieuse quant à la portée des pouvoirs motivationnels que possèdent les propriétés morales. Dans un autre passage de son livre, *Ethics*, Mackie suggère de fait une autre caractéristique, potentiellement plus plausible qu'un pouvoir universellement motivateur. Appelons celui-ci le pouvoir *intrinsèquement* motivateur:



« Being acquainted with [moral ideals, agents] will, *by this knowledge alone*, without any further motivation, be impelled to pursue and promote these ideals »<sup>63</sup>

Ici encore, il est loin d'être évident que des propriétés naturelles puissent motiver de la sorte. En effet, dans la section précédente, nous avons justement dû postuler l'existence d'un *désir* universellement partagé afin d'expliquer pourquoi certaines propriétés naturelles pourraient être universellement motivantes. Qui plus est, il peut sembler que la thèse selon laquelle les propriétés morales ont le pouvoir de motiver intrinsèquement est encore *plus* controversée, puisque logiquement plus forte, que celles selon lesquelles elles ont le pouvoir de motiver universellement. De fait, le pouvoir de motiver intrinsèquement n'implique-t-il pas celui de motiver universellement? Si, *en soi et sans désir supplémentaire*, prendre connaissance d'une propriété morale motive à agir, ne faut-il pas conclure que *tout* individu serait motivé par une telle prise de connaissance?

Pas nécessairement. En effet, il faut préciser que la thèse du pouvoir intrinsèquement motivateur des propriétés concerne le *mode* par lequel celles-ci motivent et non pas la portée de cette motivation. À ce titre, il est tout à fait compatible avec la thèse du pouvoir intrinsèquement motivateur, par exemple, qu'un individu juge qu'une action serait injuste, mais que, par soif de vengeance, il ne soit pas à même d'être motivé par cette prise de connaissance. Ce qu'implique la thèse du pouvoir intrinsèquement motivateur, c'est seulement que *si* cet individu avait été motivé par le fait que son action serait injuste, il aurait été motivé par cette prise de connaissance *seule*. En d'autres mots, la thèse du pouvoir intrinsèquement motivateur affirme que prendre connaissance d'un fait moral est capable de motiver *sans l'appui* de désirs préalables comme l'intérêt propre ou le souci de bien paraître aux yeux des autres<sup>64</sup>. Mais la thèse n'exclut pas, par là, la possibilité que cette capacité puisse être inhibée ou bloquée par la présence de désirs

---

<sup>63</sup> (Mackie 1977: 24)

<sup>64</sup> La question demeure ouverte de savoir si, selon la thèse du pouvoir intrinsèquement motivateur, la motivation morale est un état conatif *distinct* causé par la prise de connaissance d'un fait moral, ou bien consiste simplement en cette prise de connaissance elle-même. Pour les fins de ma discussion, nous n'avons pas à trancher cette question; il importe seulement que le non-naturaliste maintienne que la prise de connaissance morale soit capable de motiver sans l'appui de désirs *préalables*.

récalcitrants – telle, dans notre exemple, la soif de vengeance qui inhibe le pouvoir motivateur d’une perception d’injustice<sup>65</sup>. Pour cette raison, il est clair que le fait que les propriétés morales motivent intrinsèquement n’implique pas qu’elles motivent universellement; elle constitue donc, potentiellement, une thèse plus plausible.

S’il est raisonnable de supposer que la thèse du pouvoir intrinsèquement motivateur des propriétés morales soit plausible, notre question centrale demeure: certaines propriétés naturelles possèdent-elles, elles aussi, un tel pouvoir? Deux exemples me semblent militer en faveur d’une réponse affirmative. En effet, il me semble, en premier lieu, que la propriété d’une action d’être plaisante ou désagréable, agréable ou douloureuse, puisse en soi motiver un agent à agir. C’est-à-dire que, lorsqu’un agent prend connaissance qu’une action lui serait intolérablement douloureuse, par exemple, nous comprenons aisément que cette prise de connaissance soit à même de le motiver à agir – sans avoir à postuler de désir préalable pour cette explication soit complète. Prendre connaissance qu’une action serait agréable ou douloureuse semble, en d’autres mots, pouvoir nous motiver intrinsèquement. Or, des propriétés telles l’agréable et le douloureux sont des propriétés psychologiques incontestablement naturelles<sup>66</sup>. Il n’est donc pas clair qu’un tel pouvoir motivationnel soit distinctif des propriétés normatives.

Bien entendu, le tenant du non-naturalisme pourra ici objecter que l’exemple mis de l’avant s’appuie tacitement sur des désirs (préalables) *d’arrière-plan*. S’il nous *semble* que l’agréable et le douloureux peuvent motiver intrinsèquement, c’est tout simplement parce que les êtres humains désirent largement le plaisir, et cherchent à éviter la douleur. Évidées puisqu’ils vont sans dire, de tels désirs doivent néanmoins figurer dans

---

<sup>65</sup> L’absence de désirs récalcitrants ne comptant pas, en effet, parmi les désirs préalables susceptibles d’expliquer pourquoi un agent qui juge qu’il est juste de faire F est motivé à faire F. En d’autres mots, la thèse du pouvoir intrinsèquement motivateur s’appuiera sur une distinction entre les conditions activantes ou désactivantes (*enabling et disabling conditions*) de la motivation et les causes directes de la motivation. Sur la distinction générique entre être une condition à l’existence de *x* et causer l’existence de *x* (ou encore constituer *x*), distinction qui me paraît indépendamment plausible, voir (Dancy 2004 : ch.3) et Schroeder 2007 : ch. 2)

<sup>66</sup> À strictement parler, la propriété que posséderait une action agréable serait probablement celle de *causer* de l’agrément plutôt que la propriété psychologique d’être agréable. Cette précision n’affecte pas, cependant, l’essentiel de ma remarque; la propriété complexe de causer du plaisir est tout aussi naturelle, me semble-t-il, que la propriété d’être un état agréable.

l'explication exhaustive de l'action d'un agent motivée par la reconnaissance qu'une action lui serait douloureuse. L'objection conclura donc que de telles propriétés ne sont pas, malgré les apparences, intrinsèquement motivantes.

Tout comme les contre-exemples de la section précédente, cette objection est manifestement à deux tranchants : elle peut aisément être retournée contre le supposé pouvoir intrinsèquement motivateur des propriétés morales. En effet, il n'est pas évident que prendre connaissance qu'une action est bonne motive intrinsèquement, une fois que l'on prend en considération le fait que les êtres humains désirent largement agir de manière qui soit moralement bonne, ou encore agir de manière à ce qu'ils puissent justifier leur action publiquement. Le fardeau de la preuve incomberait ici au non-naturaliste de montrer pourquoi un jugement comme 'x est bon' est à même de motiver indépendamment de désirs d'arrière-plan, mais pas un jugement comme 'x est agréable'.

Quoi qu'il en soit de cette réplique, il est je crois un deuxième exemple d'une propriété naturelle intrinsèquement motivante, plus probant encore et auquel l'objection précédente ne s'applique pas. En effet, il me paraît indéniable que la propriété d'une action qu'elle *satisferait* un désir de l'agent est intrinsèquement motivante. Si je prends connaissance qu'une action *x* satisferait un de mes désirs, je serai *ipso facto* motivé (un tant soit peu) à accomplir cette action. Aucun désir (ou attitude conative) supplémentaire ne semble ici devoir être postulé, en plus de la propriété naturelle citée – à savoir la propriété naturelle (relationnelle) que possède une action de favoriser un de mes désirs. En effet, cette propriété naturelle ne peut être instanciée, et ne peut donc être telle que j'en prenne connaissance, sans que j'aie le désir en question.

Cette dernière remarque suscitera peut-être quelques doutes, car elle ouvre la voie à une réponse facile de la part du non-naturaliste : n'est-ce pas tout simplement le *désir* que j'ai qui me motive intrinsèquement à agir, plutôt que la *prise de connaissance* d'un fait qui implique l'existence de ce désir en portant sur lui? Cette réponse est certes séduisante, mais nous pouvons, je crois, y résister. En effet, supposons que je juge *faussement* que passer la soirée chez mon patron, un individu odieux, favoriserait la

satisfaction d'un de mes désirs, nommément le désir de grimper les échelons de la compagnie où je travaille. Et supposons que ce jugement est faux parce que je n'ai tout simplement pas un tel désir; il était vrai par le passé que j'avais ce désir, mais je ne l'ai plus depuis longtemps. Ce genre d'erreur dans l'auto-attribution de désirs me semble parfaitement ordinaire. Mais je maintiendrais que l'erreur en question n'inhibe pas le rôle motivateur du jugement que je porte quant à la satisfaction prochaine d'un de mes désirs. Je pourrais très bien, malheureusement, être motivé à passer la soirée chez mon patron odieux par le fait que je crois que cela favorisera la satisfaction d'un de mes désirs. Or, s'il est possible qu'un tel jugement faux puisse me motiver intrinsèquement, nous devrions, à plus forte raison, en déduire qu'un jugement vrai ayant le même contenu ait ce pouvoir aussi. Puisque la prise de connaissance du fait qu'une action favorisera l'un de mes désirs est un tel jugement vrai, j'en conclus, à l'encontre de l'objection soulevée, que la propriété de favoriser la satisfaction d'un de mes désirs est bel et bien une propriété dont la prise de connaissance est à même de motiver intrinsèquement.

Une dernière objection à mon contre-exemple me semble pouvoir être mise de l'avant. Un tenant du non-naturalisme pourrait, en effet, insister que la connaissance du fait qu'une action satisferait un de mes désirs ne motive pas intrinsèquement, mais seulement avec l'appui d'un désir préalable *supplémentaire*. Cette objection me paraît désespérée; il n'est tout simplement pas vrai qu'il me faut désirer que je fasse ce qui satisferait mes désirs, afin d'être motivé, maintenant, à faire ce qui satisferait un désir que j'ai. Une telle objection me paraît désespérée parce qu'elle mène à une régression embarrassante. En effet, si prendre connaissance qu'une action satisferait un de mes désirs ne peut, en soi, me motiver à accomplir cette action, pourquoi alors un désir de second-ordre de faire ce que je désire *suffirait-il* à me motiver? Autrement dit : si un désir de premier ordre pour une action de type F ne saurait me motiver à faire une action qui est F, il en irait de même pour des désirs de second-ordre : un désir pour une action de type D (viz. un désir de faire ce que je désire) ne pourrait en soi me motiver à faire une action de type D. Donc, pour rendre compte de ma motivation à agir, il nous faudrait postuler un autre désir supplémentaire, de troisième ordre : il faudrait que je désire que je

désire faire ce qui satisferait mon désir (de premier ordre). Cette régression continuerait, évidemment, jusqu'à l'infini<sup>67</sup>.

Ce résultat me paraît inacceptable. Nos désirs peuvent nous motiver par eux-mêmes. Par conséquent, *prendre connaissance* qu'une action satisferait un désir que j'ai peut aussi, dans la mesure où une telle prise de connaissance porte sur le désir en question, me motiver intrinsèquement – même en l'*absence* de ce désir<sup>68</sup>. Or, prendre connaissance qu'une action possède la propriété de satisfaire un désir que j'ai consiste tout simplement à prendre connaissance d'une propriété naturelle<sup>69</sup>. Il appert donc que certaines propriétés naturelles peuvent, elles aussi, nous motiver intrinsèquement.

### 2.4.3 Les propriétés morales motivent rationnellement

Les deux versions précédentes de l'intuition normative « motivationnelle » partagent, en apparence, un même défaut : elles essaient de circonscrire le champ normatif selon un critère purement psychologique. Or, l'effet de certaines propriétés sur notre psychologie humaine étant tout à fait contingent, il n'est pas surprenant que les propriétés morales partagent ces effets (motiver universellement ou intrinsèquement)

---

<sup>67</sup> L'objection pourrait-elle, en dernier lieu, se rabattre sur la théorie humienne de la motivation, et insister qu'il est impossible que des états cognitifs motivent à agir sans l'appui de désirs préalables? Ceci marquerait effectivement un contraste de taille entre les capacités motivationnels d'un *jugement* à propos d'un désir de premier-ordre, et d'un *désir* de second-ordre, et éviterait ainsi la régression à l'infini. Toutefois, pour des raisons évidentes, cette voie n'est pas ouverte pour les tenants de cette version motivationnelle de l'intuition normative. De fait, la théorie humienne de la motivation contredit directement la thèse selon laquelle les propriétés morales motivent intrinsèquement.

<sup>68</sup> Auquel cas, cependant, on ne peut pas strictement parler de prise de connaissance, mais seulement de croyance ou de jugement.

<sup>69</sup> On pourrait penser ici (et à propos de toute cette section), que la thèse motivationnelle est mal formulée : ce ne sont pas les propriétés, mais les *concepts*, pourrait-on croire, qui sont normatifs en ce que leur considération motive à agir. Pour s'en convaincre, on pourrait imaginer une situation dans laquelle un agent (unilingue francophone) prend connaissance du fait qu'une action possède la propriété que les anglais désignent par 'good' (merci à Daniel Laurier pour cet exemple). L'agent en question ne serait, vraisemblablement, pas motivé; il lui manquerait, de fait, l'emploi d'un concept normatif. Je concède volontiers, pour ma part, qu'il est beaucoup plus intuitif d'attribuer un pouvoir motivateur aux concepts plutôt qu'aux propriétés des actions. À ce titre, les tenants du non-naturaliste devraient donc privilégier une différente relation épistémique entre agent et propriété que la trop libérale relation de « prise de connaissance ». Par exemple, la thèse du pouvoir motivationnel des propriétés morales pourrait être reformulée en termes du fait qu'un agent *comprend en quoi* une action a telle ou telle propriété morale. Cette thèse serait plus restrictive, mais toujours substantielle.

avec certaines propriétés naturelles. C'est pourquoi ces versions de l'intuition normative ne sont pas probantes.

La toute dernière version de l'intuition normative tente de corriger ce défaut. Non pas universellement ou intrinsèquement, le pouvoir motivationnel distinctif des propriétés morales, selon cette conception, consisterait en ce qu'elles motivent *rationnellement*<sup>70</sup>. Tout individu, en d'autres mots, qui prend connaissance d'une propriété morale est ou bien motivé par celle-ci ou bien irrationnel (du point de vue pratique). La même thèse se généraliserait aussi aux propriétés normatives : tout individu qui prend connaissance du fait qu'il y a une raison d'accomplir une action F est ou bien motivé par cette prise de connaissance à faire F (proportionnellement à la force normative de la raison), ou bien irrationnel. Bien que controversée, cette thèse est immanquablement plus vraisemblable que la thèse du pouvoir universellement motivateur des propriétés morales. De plus, une telle connexion aux entités dotées de *raison* paraît certainement un trait distinctif des propriétés morales et normatives. À première vue, donc, le fait que les propriétés morales motivent rationnellement (sous peine d'irrationalité) semblent promettre une justification de l'intuition normative.

Avec un peu d'imagination, cependant, il n'est pas difficile de constater que certaines propriétés naturelles motivent aussi sous peine d'irrationalité. De fait, quoiqu'il soit peut-être plausible qu'aucune propriété naturelle *simple* (être 'agréable', 'maximiser le bonheur', avoir été 'promis') motive rationnellement, il me paraît indéniable que certaines propriétés naturelles (un peu) plus complexes motivent sous peine d'irrationalité. En effet, considérons l'exemple suivant :

*p* : Je veux être à l'heure pour mon rendez-vous

*q* : La seule manière d'être à l'heure pour mon rendez-vous est de sauter maintenant sur mon vélo

---

<sup>70</sup> Michael Smith défend une thèse semblable, à titre d'analyse du concept de raison normative : « What we have normative reason to do is what we would have reason to do if we were fully rational » (Smith 1994 : 150). Cette thèse est similaire dans la mesure où Smith maintient que les raisons que nous aurions si nous nous étions pleinement rationnel seraient des considérations susceptibles de nous motiver à agir.

Ou bien je suis motivé par le fait complexe  $\langle p \ \& \ q \rangle$  à sauter maintenant sur mon vélo, ou bien je suis irrationnel. Or, le fait complexe en question est tout simplement un fait naturel – à propos d’un objectif que j’ai, et du seul moyen de l’atteindre. Manifestement, l’exemple n’est pas singulier, et se prête facilement à une généralisation. La leçon à tirer est que, lorsque nous raisonnons *instrumentalement*, c’est-à-dire lorsque nous cherchons à identifier les moyens nécessaires ou ceux les plus efficaces pour atteindre nos fins, nous sommes motivés à agir sans avoir à invoquer de considérations normatives. À tout le moins, il existe une propriété naturelle capable de motiver rationnellement : être un moyen *nécessaire* à une fin. Si un agent prend connaissance qu’une action possède une telle propriété, il sera ou bien motivé à l’accomplir, ou bien irrationnel.

Cette objection est-elle décisive? Le non-naturaliste protestera peut-être qu’un jugement normatif figure en arrière-plan, et que c’est en vertu de celui-ci que des propriétés naturelles comme celle d’être un moyen nécessaire à une fin semble motiver rationnellement. Plus précisément, le non-naturaliste pourrait faire valoir que, dans notre exemple, c’est plutôt le fait normatif que la rationalité *exige* que je sois motivé à prendre tout moyen nécessaire à mes fins qui détient sur moi un pouvoir rationnellement motivateur.

Cette reformulation de l’exemple me semble erronée, pour la simple raison que le fait normatif cité par le non-naturaliste ne constitue pas une explication idéale de mon action. Or, si une propriété  *motive*  un agent à agir, celle-ci doit figurer de façon centrale dans l’explication de son action. Par exemple, en défendant la thèse selon laquelle les propriétés morales sont rationnellement motivantes, le non-naturaliste s’engage à devoir traiter l’explication « parce que *a* était l’action *juste* » comme une réponse idéale à la question « pourquoi S a-t-il fait *a*? ». Parallèlement, en défendant la thèse selon laquelle ce sont les exigences de rationalité qui motivent un agent dans le type d’exemple qui fait litige, le non-naturaliste s’engage donc à traiter l’explication « parce que la rationalité exige que S soit motivé à prendre tout moyen nécessaire aux fins de S, et parce que *a* est

un moyen nécessaire à l'obtention d'une fin de S » comme une réponse idéale à la question « pourquoi S a-t-il fait *a*? ». Or, cette réponse n'est évidemment pas idéale, puisqu'on doit lui préférer une autre explication, plus simple : « parce que *a* est un moyen nécessaire à l'obtention d'une fin de S »<sup>71</sup>.

Ayant apporté cette clarification, nous sommes, je crois, en mesure de répondre de façon plus satisfaisante à l'objection du non-naturaliste. Bien qu'il soit vrai que la rationalité exige de vouloir les moyens nécessaires à l'obtention de nos fins, ce fait n'en n'est pas un qui  *motive*  rationnellement à agir. Cette exigence renvoie plutôt au fait  *en vertu duquel il est vrai*  que nous sommes irrationnels, lorsque nous ne sommes pas motivés à accomplir des actions qui constituent pourtant des moyens nécessaires à l'obtention de nos fins. Lorsque nous distinguons clairement entre le fait que certaines propriétés naturelles (en l'occurrence : être un moyen nécessaire à une fin) motivent rationnellement, d'une part, et certains faits normatifs (en l'occurrence : que la rationalité exige de prendre les moyens nécessaires à nos fins) en vertu desquels il est vrai que ces propriétés motivent rationnellement, aucune confusion ne demeure; tout comme les propriétés morales, certaines propriétés incontestablement naturelles motivent sous peine d'irrationalité. Le simple fait que les propriétés morales et normatives motivent rationnellement n'est donc pas une raison de croire qu'elles ne pourraient être des propriétés naturelles.

Bref, ni leur pouvoir motivationnel, ni leur pertinence délibérative, ni le fait qu'elles impliquent des raisons ne semblent donc militer en faveur du non-naturalisme à propos des propriétés morales. L'intuition normative, selon laquelle les propriétés morales sont tout simplement  *trop différentes*  des propriétés naturelles pour en être un

---

<sup>71</sup> Notons que ce souci de parcimonie s'applique tout autant à l'explication d'une action en termes de ses propriétés morales. De fait, l'explication « parce que la rationalité exige qu'un agent soit motivé à agir moralement, et parce que *a* était l'action juste » n'est pas une réponse idéale à la question « pourquoi S a-t-il fait *a* » ; le premier fait cité n'en étant pas un dont la prise de connaissance a  *motivé*  S à agir.



sous-ensemble, n'est donc pas concluante du tout. S'il existe des raisons de croire que le non-naturalisme moral est vrai, il nous faudrait les trouver ailleurs.

### 3. La loi de Hume et le gouffre entre être et devoir-être

Au cours du chapitre précédent, nous avons exploré diverses tentatives de fonder le non-naturalisme moral sur la base de certaines caractéristiques distinctives des propriétés morales. Ces tentatives sont, comme nous l'avons constaté, peu probantes : il n'existe pas de caractéristique distinctive des propriétés morales en vertu de laquelle nous devrions croire que ces propriétés ne sont pas naturelles. En guise de réponse, un tenant du non-naturalisme nous enjoindrait peut-être à considérer une différente stratégie argumentative. Les propriétés morales sont non-naturelles, ferait valoir ce type d'argument, non pas en vertu de quelque caractéristique qui leur soit distinctive, mais bien plutôt en vertu du fait que les *relations* métaphysiques entre les propriétés morales et les propriétés incontestablement naturelles sont si différentes des relations qui lient les propriétés incontestablement naturelles entre elles, qu'il nous faut supposer que les propriétés morales appartiennent à un domaine métaphysique séparé : le domaine non-naturel. Plus précisément, l'argument envisagé repose sur l'idée qu'aucune conclusion morale ou normative ne peut être validement dérivée d'un ensemble de prémisses non-normatives<sup>72</sup>. L'essentiel de l'argument, ainsi, consisterait à affirmer que l'impossibilité de dériver une proposition morale à partir de prémisses incontestablement naturelles est en soi une donnée probante en faveur de la thèse selon laquelle il existe un gouffre métaphysique entre les deux classes de faits auxquels, respectivement, ces propositions renvoient : les faits moraux, d'une part, et les faits naturels, de l'autre.

Deux philosophes que nous avons déjà rencontrés au cours du dernier chapitre semblent affectionner ce type d'argument, en plus de l'argument de l'intuition normative. David Enoch, par exemple, écrit :

« Because the kind of normative facts that are indispensable for deliberation are just so different from naturalist, not-obviously-normative facts and truths, the chances of a naturalist reduction seem rather grim (...) *The gap between the normative and the natural*, considered from the point of view of a deliberating agent, *seems unbridgeable* » (Enoch 2011 : 80)

---

<sup>72</sup> Que j'appellerai aussi, par souci d'uniformité, prémisses « naturelles ».

John Mackie, avant lui, suggérait aussi un argument semblable, centré sur la validité d'un argument moral telle que perçue par un agent délibérant :

« Let us suppose that we could make explicit the reasoning that supports some evaluative conclusion (...) Then what I am saying is that *somewhere in the input to this argument* – perhaps in one or more of the premises, perhaps in some part of the form of the argument – *there will be something which cannot be objectively validated*, some premise which is not capable of simply being true, or some form of argument which is not valid as a matter of general logic » (Mackie 1977 : 30)

Même si le vocabulaire de Mackie est quelque peu différent, sa suggestion est tout à fait transparente : aucun raisonnement moral n'est valide s'il ne contient parmi ces prémisses une proposition qui « ne peut être objectivement validée »<sup>73</sup> – c'est-à-dire, dans ce contexte, une proposition morale ou normative. Que Mackie traite cette singulière absence de dérivabilité, entre prémisses naturelles et conclusions morales, comme un argument en faveur du non-naturalisme (conditionnel) peut être observé du fait qu'il l'invoque dans sa présentation de l'argument de la bizarrerie. Le caractère « étrange » (non-naturel) des propriétés morales, semble-t-il suggérer, est justement indiqué par l'absence de dérivabilité entre prémisses naturelles et conclusions morales :

« These points were recognized by Moore when he spoke of non-natural qualities, and by the intuitionists in their talk of 'moral intuition' (...) Of course, the suggestion that moral judgments are made or moral problems solved by just sitting down and having an ethical intuition is a travesty of moral thinking. But however complex the real process, it will require (*if it is to yield authoritatively prescriptive conclusions*) some input *of this distinctive sort*, either premises or forms of argument » (Mackie 1977 : 38)

En l'honneur du « Is-Ought Gap », appelons ce type d'argument en faveur du non-naturalisme *l'argument du gouffre*. Bien entendu, ces raisonnements ne sont, ainsi présentés, que des ébauches d'arguments. De fait, il n'est pas clair exactement *en quoi* ces raisonnements constituent des arguments en faveur du non-naturalisme. Néanmoins, la stratégie suggérée par Enoch et Mackie me semble suffisamment prometteuse pour mériter notre examen critique.

---

<sup>73</sup> Laissant de côté l'idée mystérieuse d'une « forme » d'argument qui soit valide, mais pas logiquement.

Dans la première section de ce chapitre, je distinguerai ainsi entre deux versions de la loi de Hume affirmant la non-dérivabilité de conclusions morales à partir d'ensembles de prémisses naturelles; j'expliquerai alors pourquoi la version la moins controversée de cette loi de Hume n'offre aucun soutien pas le non-naturalisme moral. Par la suite, nous nous pencherons sur une variante plus sophistiquée de l'argument du gouffre, mis de l'avant par Tim Scanlon dans *Being Realistic about Reasons*. Je soulèverai alors une première objection, s'appuyant sur la notion de concepts éthiques « denses »; même si Scanlon peut, je crois, résister à cette objection, elle nous permettra néanmoins d'identifier la pierre angulaire de son argument. Par la suite, je soulèverai une deuxième objection, qui elle, cependant, n'admet aucune réponse convaincante. Celle-ci abondera dans le même sens que la stratégie conciliante développée lors du dernier chapitre. Je ferai valoir, en effet, que la relation de non-dérivabilité sur laquelle Scanlon s'appuie existe aussi entre conclusions incontestablement naturelles et prémisses incontestablement naturelles. Si cette observation est juste, le soi-disant gouffre entre conclusions morales et prémisses naturelles ne peut constituer, en soi, une raison d'endosser le non-naturalisme en éthique.

### **3.1 De la loi de Hume au non-naturalisme moral**

Au risque de rabattre les oreilles du lecteur avec l'un des passages les plus célèbres de Hume, il vaut la peine d'avoir à l'esprit la loi de non-dérivabilité qui anime les diverses variantes de l'argument du gouffre en faveur du non-naturalisme moral :

« In every system of morality I have hitherto met with, I have always remark'd that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions *is* and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought* or *ought not*. This change is imperceptible, but is, however, of the last consequence. For as this *ought* or *ought not* expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time a reason should be

given for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others which are entirely different from it. » (*Treatise* III.i.3)

Plusieurs remarques s'imposeraient, mais, pour les fins de notre sujet, je m'en tiendrai à une seule : la thèse de Hume admet au moins deux interprétations<sup>74</sup>. C'est-à-dire que lorsque Hume affirme qu'il est « inconcevable » qu'on puisse *déduire* une conclusion morale (contenant le concept 'doit') à partir de prémisses naturelles (exprimées avec la copule 'est'), sa thèse peut être plus ou moins forte dépendant de ce que nous entendons par « déduire ». S'agit-il de déduire une conclusion à l'aide de principes *logiques* seulement, ou s'agit-il de déduire une telle conclusion à l'aide des principes de la logique ainsi qu'à l'aide d'implications *conceptuelles*? Évidemment, la thèse de Hume en sera plus forte si elle exclut la possibilité d'une déduction en ce deuxième sens plus libéral. Pour nous en convaincre, notons, par exemple, que la proposition 'S n'est pas marié' ne peut être validement déduit, à l'aide des lois de la logique seules, à partir de la prémisse 'S est un homme célibataire'. Or, une telle conclusion peut facilement être déduite si nous nous permettons de surcroît l'emploi de l'implication conceptuelle.

Deux thèses peuvent donc être dégagées de la loi selon laquelle on ne peut dériver une conclusion morale à partir d'un ensemble de prémisses ne contenant que des propositions non-normatives. La thèse faible affirme qu'on ne peut dériver une conclusion morale à partir de prémisses non-normatives par les règles de la logique. À ceci, la thèse forte rajoute qu'on ne peut pas davantage dériver une conclusion morale à partir de telles prémisses par l'entremise d'implications conceptuelles (en plus des règles de la logique). Il appert donc que, même si la version faible de la loi de Hume était, en éthique, indubitablement vraie, il ne s'ensuivrait pas que la version forte de cette loi soit le moins évidente. De fait, alors que la loi faible jouit (avec quelques nuances) d'un appui généralisé en métaéthique, la loi forte est vraisemblablement niée par tous les

---

<sup>74</sup> Voir, à cet effet: (Pigden 1989, Pigden 2013, Brown 2015).

philosophes qui croient que certaines vérités morales contenant des prédicats non-normatifs sont des vérités conceptuelles<sup>75</sup>.

À la lumière de cette distinction, quelle interprétation devrions-nous privilégier lors de l'élaboration d'un argument en faveur du non-naturalisme? Le sens le plus littéral de « déduction » pointe certainement en direction de la thèse la plus faible. Parallèlement, le raisonnement de Mackie cité plus haut suggère lui aussi que l'étrangeté des propriétés morales consiste en ce qu'une conclusion morale ne peut être *logiquement* dérivée à partir de prémisses naturelles. Hormis ces deux considérations, il va aussi sans dire que la thèse plus faible est, du fait même qu'elle est plus faible, plus vraisemblable : il paraît intuitivement juste d'affirmer qu'on ne peut logiquement dériver une conclusion morale à partir de prémisses naturelles. Il est, cependant, beaucoup moins clair qu'on ne puisse dériver une telle conclusion si l'on permet l'emploi d'implications conceptuelles. Pour ces raisons, j'évaluerai l'argument du gouffre d'abord sur la base de la version faible de la loi de Hume.

S'il est vrai qu'une vérité morale ne puisse être logiquement dérivé d'un ensemble de prémisses naturelles (si large cet ensemble soit-il), en quoi ceci milite-t-il en faveur du non-naturalisme moral? Étonnamment, même si l'argument du gouffre jouit d'une visibilité historique (Moore, Mackie) et contemporaine (Enoch), un énoncé rigoureux de l'argument manque à l'appel chez ces auteurs. Pour cette raison, une reconstruction de l'argument s'impose.

La reconstruction que je propose complète le slogan d'Enoch (« the gap between the normative and the natural seems unbridgeable ») en mettant en relief l'*autonomie* de l'éthique vis-à-vis du naturel, d'une part, puis en clarifiant le statut de l'inférence passant d'une thèse logique ou épistémologique (telles et telles propositions ne peuvent être validement déduites de celles-ci) à une thèse d'ordre *métaphysique* (tels et tels faits

---

<sup>75</sup> Ceci inclut autant des tenants du réductionnisme analytique que des tenants du non-naturalisme moral (Jackson and Pettit 1996, Cuneo and Shafer-Landau 2014). Il s'ensuit donc que Cuneo et Shafer-Landau, ainsi que tout autre non-naturaliste qui voudrait défendre la thèse selon laquelle certaines vérités morales contenant des prédicats non-normatifs sont analytiques (e.g. « Il est pro tanto mal d'humilier quelqu'un par plaisir»), ne pourrait évidemment se prévaloir de l'argument du gouffre fondé sur la loi forte de Hume.

appartiennent à un ordre métaphysique distinct, l'ordre des faits non-naturels). En voici une brève articulation :

Lorsque nous raisonnons vers une conclusion normative, il nous arrive certainement de tirer une conclusion normative (e.g. je *dois* faire  $x$ ) à partir de prémisses naturelles (e.g.  $x$  maximisera le bonheur). Mais tirer des conclusions normatives sur la base de prémisses naturelles n'est jamais exigé par la raison; des vérités normatives ne *s'ensuivent* pas, au sens strictement logique, de n'importe quel ensemble de prémisses non-normatives. Le domaine normatif est, en ce sens, pleinement *autonome* : seules des prémisses normatives peuvent, par les lois de la logique seules, établir des conclusions normatives. Or, si les faits normatifs étaient des faits du même genre que des faits portant sur des états mentaux, des conventions ou des molécules, l'autonomie de l'éthique serait fort difficile à expliquer. En d'autres mots, la *meilleure explication* de l'autonomie des propositions normatives vis-à-vis des propositions non-normatives consiste en ce que les faits auxquels ces propositions renvoient sont métaphysiquement différents. Bref, l'éthique est autonome *parce que* les faits et propriétés qu'elle décrit sont des faits et des propriétés non-naturels.<sup>76</sup>

Bien que l'idée de l'autonomie de l'éthique soit séduisante, il me semble que l'autonomie de l'éthique, au sens strictement logique, est une thèse trop faible pour prêter mainforte au non-naturalisme. Plus précisément, l'autonomie logique des propositions normatives est une thèse si faible qu'il en existe bien d'autres explications adéquates, beaucoup plus simples que l'explication invoquant le non-naturalisme. Par exemple, l'autonomie logique des propositions normatives s'explique par le fait que *tout prédicat* est autonome en ce sens. Pour n'importe quel prédicat  $G$ , il sera logiquement invalide de conclure un argument avec un énoncé de la forme  $G_x$  si l'ensemble des prémisses ne contient pas (en tant que prémisses ou au sein d'une des prémisses) un énoncé de la forme  $G_x$ ! La version faible de la loi de Hume n'a donc rien de surprenant : si l'on traite 'doit' comme un prédicat à deux places  $D_{xy}$ , alors la logique standard nous permet de prédire

---

<sup>76</sup> Pour une reconstruction similaire de l'argument du gouffre, compris à la lumière de la version faible de la loi de Hume, voir (Chrisman 2016b : §3.1).

qu'aucune conclusion du type 'S doit faire  $\phi$ ' ne pourra être validement déduite à partir d'un ensemble de prémisses qui ne contient aucun énoncé de la forme ' $D_{xy}$ '.<sup>77</sup>

Or, les règles de la logique standard sont certainement moins controversées que le non-naturalisme éthique. Pourtant, ces règles rendent compte de la version faible loi de Hume tout aussi adéquatement que le non-naturalisme. Il va de soi qu'une explication qui est plus compliquée, mais pas plus adéquate, qu'une explication rivale ne peut être la meilleure explication d'une observation donnée. Puisque le non-naturalisme éthique n'est donc pas la *meilleure* explication de l'autonomie (logique) de l'éthique, la version faible de la loi de Hume n'y prête aucun soutien.

### 3.2 Une version sophistiquée de l'argument : les domaines de Scanlon

L'argument du gouffre fondé sur l'interprétation faible de la loi de Hume étant manifestement dénué de force, tournons notre attention à la version de ce même argument complémentée par une interprétation plus forte de la loi de Hume. Il s'agira maintenant de déterminer si cette nouvelle variante de l'argument du gouffre évite l'erreur commise par l'argument inductif suivant :

GOUFFRE (FAIBLE)

(1) Aucune conclusion morale ne peut être logiquement dérivée d'un ensemble de prémisses naturelles

(2) La meilleure explication de (1) est le fait que les propositions morales renvoient à des fait non-naturels

(C) Les propositions morales renvoient à des faits non-naturels

Cette version de l'argument du gouffre est facile à contrer, comme nous venons de le voir, parce que l'*explanandum* cité en (1) n'est aucunement spécifique aux faits moraux, et admet donc une explication générale, neutre quant à toute thèse métaéthique. Une

---

<sup>77</sup> Cette lecture déflationniste de la loi de Hume n'est, par ailleurs, pas nouvelle : David Brink (1989 : 150), Christine Tappolet (2000 : 110) et Charles Pigden (2010) remarquent tous l'explication générale sous laquelle la loi de Hume se subsume.



variante améliorée de l'argument doit donc préciser en quoi le gouffre entre prémisses naturelles et conclusions morales est spécifique au domaine moral.

Ce diagnostic est constaté, entre autres, par un tenant du non-naturalisme, Tim Scanlon :

«But if derivability means logical entailment (...) then this thesis is just an instance of the general logical point that, for any predicate G, a statement of the form G(a) is not entailed by any consistent set of statements not containing G. *This says nothing in particular about normative statements and their relation to the non-normative.* (...) One way in which the thesis can be strengthened is by expanding the relevant notion of derivability to include not only logical entailment but also conceptual entailment » (Scanlon 2014 : 35)

En quoi l'introduction de l'implication conceptuelle nous permettra-t-il d'isoler une caractéristique distinctive du domaine moral? L'idée de Scanlon me semble pouvoir être bien rendue par l'argument suivant :

GOUFFRE (FORT)

(3) Des conclusions normatives ne peuvent être dérivées, par implication logique ou conceptuelle, d'un ensemble de prémisses naturelles (non-normatives).

(4) Certaines conclusions naturelles *peuvent* être dérivées, par implication conceptuelle, d'un ensemble de prémisses naturelles (qui ne contient pas la conclusion en question)

(5) La meilleure explication de (1) est le fait que les propositions normatives renvoient à des faits non-naturels.

(C) Les propositions normatives renvoient à des faits non-naturels

Cette variante de l'argument du gouffre, fondé sur l'interprétation forte de la loi de Hume, me semble effectivement contrer l'objection soulevée à l'encontre de l'argument précédent. Bien qu'il soit vrai qu'aucune conclusion naturelle ne peut être logiquement dérivée d'un ensemble de prémisses naturelles qui ne contient pas l'énoncé de cette conclusion, cette non-dérivabilité s'efface dès qu'on permet l'emploi d'implications conceptuelles. À titre d'exemple, nous pouvons dériver 'Jean est plus grand que Georges' à partir des prémisses 'Jean est plus grand que Jane' et 'Jane est plus grande que Georges'. Dans un tel cas (et dans une myriade de cas similaires), nous

pouvons valablement dériver une conclusion à partir d'un ensemble de prémisses qui ne contient pas l'énoncé de cette conclusion. Dans d'autres cas, il est même possible de dériver des conclusions s'exprimant avec des *prédicats* différents que ceux cités dans les prémisses – lorsque, par exemple, nous concluons 'Nicéphore n'est pas marié' de la prémisse 'Nicéphore est un homme célibataire'. Et, quoique la plupart de nos raisonnements opérés sur des propositions naturelles ne se restreignent pas à l'emploi d'inférences conceptuelles, certains raisonnements valides s'en contentent manifestement. Mais *aucune* telle inférence n'est jamais valide lorsque nous envisageons déduire une conclusion *normative* sur la base d'un ensemble de prémisses naturelles. Cette différence constitue la pierre angulaire de l'argument non-naturaliste.

En d'autres mots, la prémisse (4) confère un soutien crucial à (5), à savoir à l'affirmation que le non-naturalisme est la meilleure explication de l'absence de dérivabilité (logique ou conceptuelle) entre prémisses naturelles et conclusions morales. Puisque la non-dérivabilité en question (appelons-la  $ND_C$ ) ne peut être généralisée aux raisonnements inférant des conclusions naturelles à partir de prémisses naturelles, il est raisonnable de penser que  $ND_C$  est spécifique au domaine moral et requiert, pour cette raison, une explication qui lui soit spécifique, à savoir : les propositions morales (et normatives) renvoient à des faits non-naturels.

Avant d'entreprendre l'examen critique de cette version de l'argument du gouffre, il sera utile d'en compléter le portrait à l'aide de la terminologie propre à l'argument mis de l'avant par Scanlon. En effet, dans *Being Realistic about Reasons*, Scanlon préconise une conception de l'ontologie qui morcèle l'enquête métaphysique, celle qui porte sur ce qui existe, en plusieurs *domaines* indépendants. Essentiellement, cette conception de l'ontologie stipule que la valeur de vérité de jugements portant sur ce qui existe doit être déterminée à l'intérieur du domaine auxquels appartiendraient les objets sur lesquels ces jugements portent. Par exemple, la valeur de vérité du jugement 'Il existe des raisons pratiques' ou, plus spécifiquement, un jugement du type 'il existe une raison, *p*, pour S de faire F', doit être déterminée à l'intérieur même du domaine du raisonnement pratique et moral. D'autres domaines faisant jurisprudence ontologique sur un ensemble d'entités

incluent le domaine mathématique, ainsi que celui de la science. Ceci dit, un domaine ne peut exercer cette autorité ontologique, précise Scanlon, que s'il est proprement *autonome*, ou séparé, des autres domaines : « The truth values of statements about one domain, *insofar as they do not conflict with statements of some other domain*, are properly settled by the standards of the domain that they are about » (Scanlon 2014 : 19). La valeur de vérité de chaque proposition morale ou normative, en d'autres mots, est déterminée seulement à partir des standards du domaine auquel elle appartient – à savoir l'éthique et la théorie normative de premier ordre. Et puisque des énoncés existentiels contenant des prédicats moraux sont eux-mêmes des énoncés moraux – tel 'Il existe une obligation morale de ne pas mentir' – le fait que l'ensemble des énoncés moraux ne contredise pas les énoncés d'un autre domaine en garantirait, selon Scanlon, sa séparation métaphysique.

C'est à ce titre que la thèse de non-dérivabilité –  $ND_C$  – joue dans la théorie de Scanlon un rôle central. En effet, s'il est vrai qu'aucune proposition normative ne peut être dérivée d'un ensemble de propositions scientifiques (incluant, vraisemblablement, les sciences dites « spéciales »), il devient raisonnable de supposer qu'aucune proposition naturelle ne contredira, directement, ou via implication conceptuelle, un énoncé du domaine normatif<sup>78</sup>. Bien que Scanlon ne formule pas l'idée en ces termes, nous pourrions même dire que le fait que l'ensemble des vérités normatives constitue un domaine métaphysique indépendant est la *meilleure explication* de  $ND_C$ .

Enfin, la thèse selon laquelle les vérités normatives sont élaborées au sein d'un domaine métaphysique qui fait jurisprudence ontologique rend certainement plausible la

---

<sup>78</sup> Cette idée me paraît intuitive, mais gagne à être rendue explicite. Pourquoi la thèse de  $NC_C$  rend-elle plausible l'idée selon laquelle aucun énoncé normatif ne peut contredire un énoncé scientifique ou mathématique? Qu'y a-t-il de si bizarre à supposer que le domaine normatif implique des faits non-normatifs, mais pas l'inverse? L'invraisemblance découle du fait que si un énoncé normatif  $E_1$  implique un énoncé non-normatif  $E_2$ , alors l'énoncé normatif  $E_3$  consistant en la négation de  $E_2$  doit, par contraposition, impliquer un énoncé normatif  $E_4$  consistant en la négation de  $E_1$ . Bref, si un énoncé normatif implique un énoncé non-normatif, il n'appartient pas au domaine normatif strictement autonome. Dans les termes de Scanlon, un tel énoncé n'est pas un énoncé normatif *pur* – c'est-à-dire un énoncé qui délimite le contour de chaque domaine métaphysique en délimitant l'ensemble d'énoncés qui ne contredisent aucun énoncé d'un autre domaine. Je reviendrai plus longuement sur cette notion d'énoncé « pur » (§3.3).

notion d'une catégorie distincte de faits, la catégorie des faits non-naturels, à laquelle appartiendraient les faits moraux et normatifs. Et, dans la mesure où ce domaine métaphysique autonome est partiellement défini par contraste avec le domaine scientifique portant sur le monde *naturel*, il fait certainement sens de penser que l'idée d'un domaine normatif métaphysiquement autonome soutient le *non-naturalisme* moral.

En effet, même si une défense du non-naturalisme moral n'est pas le principal objectif de Scanlon lorsqu'il introduit la notion de domaine métaphysique (davantage pertinents à sa tâche sont un argument en faveur du réalisme moral et une explication de la survenance des propriétés normatives sur les propriétés non-normatives), il est clair qu'il croit que l'idée de domaines autonomes *suffit* à établir du fait même le non-naturalisme. Quelques passages évocateurs incluent :

« Although the facts that are reasons are often *natural* facts, normative facts can also be reasons » (32, je souligne)

« To identify being a reason with a naturalistic property seems immediately to destroy its normativity » (46)

« I have been defending the idea that there are irreducibly normative truths about reasons. But, as I have explained, I am not claiming that there is a relational property "in the natural world", that is to say, a naturalistic relational property corresponding to the relational concept "being a reason for". Normative truths, in my view, constitute a distinct realm and need *no natural* or special metaphysical reality in order to have the significance that we commonly grant them » (52)

Comme en témoigne ce dernier passage, ma discussion de la théorie de Scanlon dans le cadre d'un examen critique du non-naturalisme pourrait être complexifiée par le *déflationnisme* métaphysique qui anime sa pensée. Très clairement, Scanlon préfère affirmer que des faits moraux existent même s'ils ne sont *pas* des faits *naturels*, plutôt que d'affirmer que des faits moraux existent et sont des faits *non-naturels*. Cela dit, dans la mesure où le sujet de ce mémoire embrasse à la fois le non-naturalisme réaliste (les faits moraux existent et sont des faits non-naturels) et la thèse non-naturaliste conditionnelle (si des faits moraux existaient, ils ne pourraient être que des faits non-naturels), la métaphysique déflationniste de Scanlon me semble aisément rentrer sous

l'une ou l'autre des ces rubriques. Si Scanlon prend au sérieux l'existence de certains faits moraux, il pourra être rangé sous la première rubrique ; s'il répudie le langage métaphysique trop lourd du genre « des faits moraux existent », il pourra être rangé sous la deuxième.

### **3.3 Première objection : la thèse de non-dérivabilité survit-elle aux concepts denses?**

L'argument du gouffre mis de l'avant par Scanlon me paraît prêter flanc à deux objections. La première consiste tout simplement à nier la thèse de non-dérivabilité conceptuelle (3), qui sous-tend l'introduction de domaines métaphysiques séparés; la seconde consiste à nier (5), nommément, la suggestion que le fait que les énoncés moraux renvoient à des faits non-naturels soit la meilleure explication de l'absence de dérivabilité entre prémisses naturelles et conclusions normatives. Dans cette section, je soulèverai la première objection en portant tout particulièrement attention aux connections conceptuelles qui relient les énoncés moraux contenant des concepts éthiques *denses* à d'autres propositions naturelles. Bien que cette objection ne soit pas, en dernier lieu, décisive, elle nous permettra de clarifier le rôle de principes passerelles (*bridge principles*) dans l'argument de Scanlon. Une fois cette notion clarifiée, il sera aisé de constater (§3.4) que l'argument du gouffre mis de l'avant par Scanlon est vulnérable à une deuxième objection : il existe (au moins) une autre explication de  $ND_C$ , plus générale, plus simple et donc meilleure que l'explication censée soutenir le non-naturalisme moral.

Commençons donc par examiner la thèse de non-dérivabilité conceptuelle. Hume, Enoch et Scanlon souscrivent à cette thèse, mais que pouvons-nous dire en sa faveur? Vraisemblablement, l'emprise de la version forte de la loi de Hume en métaéthique contemporaine est redevable à l'argument de la question ouverte de Moore. Si nous sommes convaincus que, pour tout prédicat moral, et toute spécification non-normative d'une action, on ne trahit aucune confusion conceptuelle en se demandant si une action ayant une certaine spécification non-normative possède, aussi, telle propriété morale, il

nous paraîtra évident qu'aucune conclusion morale ne s'ensuit, via implication conceptuelle, de quelque ensemble de prémisses naturelles que ce soit. Mais rappelons, cependant, que l'argument de la question ouverte de Moore ne porte que sur *un* concept : le concept d'être moralement bon. N'est-il pas quelque peu hâtif de généraliser sa conclusion, sur la base du comportement sémantique d'un seul concept, à l'ensemble des concepts moraux?

Un exemple saura mettre en relief cette inquiétude. Considérons, à ce titre, le raisonnement suivant :

(N1) S fait présentement souffrir P et y prend plaisir

(C1) S agit présentement de façon cruelle

(C2) S a une *raison* de cesser d'agir ainsi

Ce raisonnement constitue un contre-exemple apparent à ND<sub>C</sub>. En effet, l'inférence de N1 à C1, ainsi que l'inférence de C1 à C2, semblent toutes deux sanctionnées par implication conceptuelle. Or, N1 est clairement une prémisse naturelle, puisqu'elle ne contient aucun concept moral ou normatif. Il semblerait donc être possible de dériver, via implication conceptuelle, une conclusion normative portant sur les raisons pratiques d'un agent à partir d'une prémisse purement naturelle. Bien entendu, un tenant de l'argument du gouffre n'aura pas encore dit son dernier mot, et peut répondre à cette objection de deux manières : (i) accepter que 'cruel' est un concept authentiquement normatif, et rejeter l'implication de N1 à C1; (ii) nier que 'cruel' est concept authentiquement normatif, et rejeter l'implication de C1 à C2.

En faveur de la première réplique, on peut noter que plusieurs philosophes contestent qu'on puisse analyser des concepts éthiques denses en deux composantes, descriptive et normatives. Bernard Williams, reprenant une remarque de John McDowell (1981), met en garde par exemple contre l'idée selon laquelle, simplement parce que les concepts denses ont des conditions d'application qui pistent (*track*) des propriétés

descriptives, nous devrions être en mesure d'*isoler* ces conditions d'application descriptives lorsque nous observons l'usage d'un tel concept :

« There is no reason to believe that a descriptive equivalent will necessarily be available. How we “go on” from one application of a concept to another is a function of the kind of interest that the concept represents, and we should not assume that we could see how people “go on” if we did not share the evaluative perspective in which this kind of concept has its point » (Williams 1985 : 141)

Comme McDowell avant lui, Williams fait grand cas du fait que nous ne saurions maîtriser l'usage d'un concept « de l'extérieur » de la communauté linguistique au sein de laquelle ce concept a cours. Cette intuition est peut-être juste. Mais elle ne semble pas pertinente à la question de savoir si, pour les membres participants d'une communauté linguistique que nous sommes, il est possible d'isoler certaines conditions d'application purement descriptives qui contribuent à déterminer les conditions de vérité d'un énoncé de la forme '*a* est une action cruelle'. Pour nous qui comprenons la raison d'être d'un concept comme 'cruel', et le rôle fonctionnel particulier d'un tel concept dans nos raisonnements pratiques, une éventuelle analyse du concept 'cruel' en deux parties, descriptives et normatives, n'est peut-être pas hors de portée.

Qui plus est, et surtout, ma proposition que l'inférence de N1 à C1 est sanctionnée par implication conceptuelle est parfaitement *compatible* avec la thèse selon laquelle les concepts denses ne peuvent être analysés en parties descriptive et normative. En effet, il me paraît tout à fait plausible que des concepts denses comme 'cruel' possède ce que nous pourrions appeler des noyaux descriptifs. Lorsqu'une action satisfait à une description appartenant au noyau descriptif de 'cruel', il est nécessairement vrai (par nécessité conceptuelle) que cette action est cruelle. La description 'faire souffrir une personne tout en y prenant plaisir' me semble un exemple parfait d'une description appartenant au noyau sémantique non-normatif du concept 'cruel'. Mais, et c'est ici que ma proposition converge avec la position de Williams et McDowell, plusieurs actions sont cruelles sans pour autant satisfaire aux descriptions appartenant au noyau non-normatif. Il y a, après tout, d'autres façons d'être cruel qu'en faisant souffrir autrui tout

en y prenant plaisir<sup>79</sup>. Et, pour de telles actions, leur description non-normative n'*impliquera pas* conceptuellement qu'elles sont cruelles. Déterminer qu'elles le sont requerra peut-être la sorte de sagacité morale que Williams et McDowell ont en tête lorsqu'ils affirment qu'on ne peut pas analyser des concepts denses en deux parties constituantes. Comme j'espère l'avoir montré, ma proposition est tout à fait compatible avec la leur : en affirmant que C1 est conceptuellement impliqué par N1, je ne prétends pas avoir mis de l'avant une la composante non-normative d'une définition de 'cruel', ni ne suis-je engagé à affirmer l'existence d'une telle composante sémantique. Pour cette raison, il ne me paraît pas loisible pour le non-naturaliste de rejeter l'inférence de N1 à C1. S'il veut maintenir la thèse de non-dérivabilité conceptuelle, il lui faudra plutôt, me semble-t-il, nier que 'cruel' est un concept authentiquement normatif<sup>80</sup>.

Sur quelle base rejeter l'inférence de C1 à C2? La soutenabilité du particularisme constitue en soi un appui de taille à cette deuxième réponse. En effet, à défaut d'être une théorie attrayante, le *particularisme* moral, à savoir la théorie selon laquelle il n'existe aucune généralisation ou principe moral vrai – tel que 'Il ne faut *jamais* mentir' ou 'On a *toujours* une raison de respecter l'autonomie d'autrui' – constitue à première vue une théorie conceptuellement sensée. Or, si le particularisme est une théorie conceptuellement possible, il devrait être conceptuellement admissible de rejeter l'inférence de C1 à C2. De fait, l'instigateur principal de cette théorie, Jonathan Dancy, remet justement en question la règle générale affirmant que le fait qu'une action soit cruelle donne toujours à l'agent qui l'envisage une raison de ne pas l'accomplir:

« What is a reason in one case may be no reason at all in another, or even a reason on the other side. In ethics, a feature that makes one action better can make

---

<sup>79</sup> Par exemple, il me semble tout à fait plausible qu'un dictateur faisant souffrir la population qu'il tient sous son joug, pour la seule raison de rester au pouvoir, agit de façon cruelle, peu importe s'il y prend plaisir. Et on peut tout aussi bien s'imaginer traiter une décision de « cruelle » si la décision en question est motivée par un désir de l'agent à faire souffrir autrui pour son propre plaisir. Ces deux exemples suggèrent que ni le fait de prendre plaisir dans l'acte de faire souffrir, ni le fait de causer effectivement de la douleur ne figureraient dans une *définition* du concept 'cruel' en ses éléments normatifs et non-normatifs.

<sup>80</sup> L'idée d'un « noyau descriptif » qui ne soit pas pour autant une composante descriptive demeure très rudimentaire. Par conséquent, l'argument que j'élabore ici simplifie beaucoup, voire trop, la richesse sémantique des concepts denses. À cet égard, je renvoie aux analyses plus fines de Tappolet 2004, Elstein and Hurka 2009 et Roberts 2011.



another one worse, and make no difference at all to a third. » (Dancy 2013 : 6);  
« It may be that a cruel response is exactly the one called for in the circumstances;  
cruelty, according to particularists, need not be an invariant reason. » (*Ibid* : 18)

Il vaut la peine de noter que le fait que l'action exigée (*called for*) dans certaines circonstances soit cruelle n'implique pas que le fait que cette action serait cruelle ne constitue pas *une raison* de ne pas l'accomplir. Vraisemblablement, Dancy croit donc aussi qu'il existe certaines situations dans lesquelles tout milite en faveur d'une action cruelle, de telle sorte que le fait qu'une action serait cruelle ne constitue même pas une raison de ne pas l'accomplir. S'il est vrai qu'il n'existe aucun principe moral tel 'agir cruellement est toujours *pro tanto* mal', l'inférence de C1 à C2 ne serait non seulement pas conceptuellement valide, mais tout simplement *invalide*. Bref, si le particularisme moral est vrai, un tenant du non-naturaliste n'aura aucune difficulté à préserver la thèse selon laquelle aucune conclusion normative n'est dérivable à partir d'un ensemble de prémisses naturelles.

Le particularisme moral est, toutefois, une thèse controversée, et il vaut la peine de répéter que le non-naturaliste n'a pas besoin d'endosser cette thèse afin de défendre ND<sub>C</sub> contre l'objection des concepts denses. De fait, tout ce dont le non-naturaliste a besoin, afin de répondre à cette objection, est de noter que le particularisme est une thèse conceptuellement cohérente. Car s'il est conceptuellement cohérent de nier le principe selon lequel on a toujours une raison de ne pas accomplir une action cruelle, le non-naturaliste pourra insister que l'inférence de C1 à C2 ne peut être sanctionnée que sur la base d'une position *normative*; il n'en irait pas de la nature des *concepts* 'cruel' et 'raison pratique' qu'il y a une raison de ne pas accomplir l'action envisagée dans notre exemple, mais plutôt, au dire de cette réplique, d'une position normative qui désapprouve universellement les actions cruelles.

Cette réponse, de fait, semble être celle privilégiée par Scanlon lorsqu'il considère l'objection des concepts denses :

« One *normative* element enters insofar as the charge of cruelty involves not only the claim that Caligula was indifferent to certain concerns, such as the suffering of his victims, but also the claim that these were things that he should not have been indifferent to, because *they really are reasons*. A further *normative* element lies in the idea that cruelty is something *one has reason to avoid in oneself and condemn in others* » (Scanlon 2014 : 37; je souligne)

Nous en venons ici à l'une des notions clés de l'argument du gouffre chez Scanlon. Dans la terminologie qu'il préconise, l'énoncé 'S agit avec cruauté' est un énoncé *mixte*, dans la mesure où il implique normalement des énoncés à la fois descriptifs (e.g. 'S est indifférent à la souffrance de ses victimes') et normatifs (e.g. 'S a une raison de ne pas agir ainsi'). Mais ce n'est pas cet énoncé mixte seul qui implique l'énoncé quant aux raisons de S. Plutôt, la conclusion normative quant aux raisons pratiques de S s'ensuit en vertu d'un énoncé normatif *pur* qui agit à titre de principe passerelle, nommément, un principe de la forme :

(PP) Si une action est cruelle, alors un agent qui l'envisage a une raison de ne pas l'accomplir.

Étant donné sa forme conditionnelle, ce principe n'a *aucune* implication descriptive; c'est ce qui en fait un énoncé normatif pur<sup>81</sup>.

Nous en sommes donc à même de compléter la réponse de Scanlon à l'objection des concepts denses. La vérité de tout énoncé normatif, affirme Scanlon, dépend ultimement d'un énoncé normatif pur. La vérité de C2, par exemple, dépend de l'existence de certains faits non-normatifs *et* de la vérité d'un principe passerelle affirmant que, lorsque de tels faits sont le cas, un agent a une raison de cesser d'agir ainsi qu'il agissait. À plus forte raison, l'*inférence* de C1 à C2 ne sera donc sanctionnée que sur

---

<sup>81</sup> Il est à noter que la distinction de Scanlon entre énoncés mixtes et énoncés purs ne correspond pas à la distinction entre énoncés denses et énoncés fins. En effet, un énoncé de la forme 'S a une raison d'arrêter de faire *a*' ne comprend aucun concept dense, mais implique certainement des énoncés descriptifs – 'S existe', '*a* a été accompli par S', etc. Pour cette raison, Scanlon qualifie de *mixtes* tout énoncé normatif qui n'est pas conditionnel.

la base d'un tel principe passerelle<sup>82</sup>. Or, aucun principe passerelle n'est en soi une vérité conceptuelle<sup>83</sup>. Il s'ensuit donc que, même si l'inférence de C1 à C2 est légitime, elle ne constitue pas une implication conceptuelle. La prémisse de base de l'argument du gouffre semble donc demeurer intacte : il n'est pas possible de dériver, *via* implication logique et conceptuelle, une conclusion normative à partir de prémisses naturelles.

### 3.4 Deuxième objection : l'ubiquité de la non-dérivabilité conceptuelle

À défaut d'avoir été concluante, l'objection précédente nous a permis de clarifier un aspect central de l'argument du gouffre. En effet, il appert que la raison pour laquelle il n'est pas possible de dériver de conclusions normatives à partir de prémisses naturelles consiste en ce que l'inférence passant d'énoncés naturels à un énoncé normatif doit être sanctionné par un principe passerelle – un énoncé normatif pur qui n'est pas lui-même une vérité conceptuelle. À son tour, l'existence de tels énoncés normatifs purs – qui n'impliquent, ni ne sont impliqués par, aucun énoncé non-normatif – vient appuyer le postulat d'un domaine métaphysique distinct : le domaine des faits moraux et normatifs. Ainsi, il est clair que ce sont les faits auxquels ces principes *purs* renvoient qui, d'abord et avant tout, constitueront les faits non-naturels qui figurent en conclusion de l'argument du gouffre. Remaniant la prémisse (5), l'argument du gouffre irait donc comme suit :

GOUFFRE (FORT)\*

(3) Des conclusions normatives ne peuvent être dérivées, par implication logique ou conceptuelle, d'un ensemble de prémisses naturelles. (= ND<sub>c</sub>)

(4) Certaines conclusions naturelles *peuvent* être dérivées, par implication conceptuelle, d'un ensemble de prémisses naturelles (qui ne contient pas la conclusion en question)

---

<sup>82</sup> Scanlon est explicite sur ce point : « (...) The role of a pure normative claim is precisely to licence such moves [from the non-normative to the normative] » (Scanlon 2014 : 39)

<sup>83</sup> Bien que, vraisemblablement, d'autres énoncés normatifs purs le sont – e.g. 'Si une action *a* est moralement obligatoire, alors il n'est pas moralement permissible de ne pas l'accomplir.' Le non-naturaliste porte le fardeau de la preuve, me semble-t-il, de nous montrer pourquoi quoi un tel énoncé normatif est une vérité conceptuelle, alors qu'aucun principe passerelle ne l'est. Néanmoins, je ne remettra pas ici en question la présupposition que (PP) n'est pas une vérité conceptuelle.

- (5) La meilleure explication de (1) est le fait que principes passerelles (les énoncés normatifs purs) renvoient à des faits non-naturels.  
(C) Les énoncés normatifs purs renvoient à des faits non-naturels

Face à cet argument, nous devrions, je crois, rejeter la dernière prémisse. Le simple fait que nous ne puissions dériver des conclusions normatives qu'en vertu de principes passerelles (synthétiques) ne justifie pas, en soi, de postuler une catégorie métaphysique « non-naturelle » à laquelle appartiendraient les faits moraux et normatifs. En effet, l'*explanandum* cité dans l'argument du gouffre, à savoir  $ND_C$ , est omniprésent à l'intérieur même du domaine naturel. Ceci suggère qu'il existe une explication de  $ND_C$  plus simple, et plus adéquate, que la stipulation de faits non-naturels. Pour le dire en termes très généraux,  $ND_C$  peut être expliqué par le fait que des énoncés appartenant à différents *champs de connaissance* ne peuvent être conceptuellement dérivés à partir de l'un ou de l'autre. Tel quel, cette explication est trop abstraite pour constituer un substitut à celle du non-naturaliste. Mais quelques exemples sauront, je l'espère, illustrer à la fois l'ubiquité de  $ND_C$  et l'explication générique, en termes de champs de connaissance, qu'on peut en fournir<sup>84</sup>.

Commençons donc par illustrer cette explication en notant que le phénomène de non-dérivabilité mis en relief par le non-naturaliste est identiquement observable dans le domaine des énoncés de *bienséance*. En effet, rappelons les marques distinctives du domaine éthique mises en valeur par l'argument non-naturaliste du gouffre, telles que nous les avons articulées à partir de la théorie réaliste de Scanlon. Les faits normatifs constitue un domaine de faits distincts du monde naturel, avons-nous envisagé, parce que : (a) aucune conclusion normative ne peut être dérivée, par les lois de la logique et les règles d'implication conceptuelle, à partir de prémisses non-normatives; (b) les principes susceptibles de rendre valide une telle dérivation sont des vérités *non-conceptuelles* et constituent des énoncés *purs* (i.e. ils contredisent aucun énoncé d'un autre domaine). Or,

---

<sup>84</sup> Ici encore, je suis redevable à la discussion du *Is-Ought Gap* chez Brink (1989 : 167)

vraisemblablement, l'ensemble d'énoncés que sont les règles de bienséance suit ce modèle<sup>85</sup>. En effet, considérons la règle suivant :

(PPB) Si l'on reçoit une lettre écrite à la troisième personne, il sied d'y répondre à la troisième personne.

Tout comme (PP) – le principe que nous avons invoqué en réponse à l'objection des concepts denses – est un principe normatif pur, (PPB) me semble constituer un principe pur de bienséance. De fait, il est clair que (PPB) n'a aucune implication à l'extérieur de la bienséance, et tout aussi évident qu'il ne s'agit pas d'une vérité conceptuelle. De plus, il est fort plausible que le conséquent de ce principe – 'Il *sied* de répondre à cette lettre à la troisième personne' – ne peut être validement dérivé par l'entremise de la logique et des règles d'implications conceptuelles, à moins que les prémisses de notre argument contiennent un énoncé de bienséance. Tout comme le concept de *ought* qui figure dans la formulation originale de la loi de Hume, le concept (ou plutôt : l'opérateur propositionnel) *il sied* paraît exprimer une relation si différente qu'on conçoit mal comment une conclusion portant sur ce qu'il sied de faire pourrait être dérivée à partir d'énoncés dénués de tout contenu de bienséance.

Or, devrions-nous conclure, sur cette base, que les énoncés de bienséance renvoient à des faits métaphysiquement séparés – à des faits non-naturels? Pas du tout. Nous savons, pertinemment, que les faits de bienséance sont constitués par des faits mentaux et sociaux. Plus précisément, mais encore très grossièrement, les faits portant sur ce qu'il sied de faire lorsqu'on se retrouve dans certaines circonstances *C* sont constituées par les croyances des individus membre du groupe social contextuellement pertinent à *C*, sous condition que ces croyances reflètent assez adéquatement le contenu d'un système d'us et coutumes maintenu par certains mécanismes sociaux (incluant l'expression d'attitudes réactives négatives lorsque des agents contreviennent aux règles

---

<sup>85</sup> L'analogie entre morale et bienséance, dans le but de remettre en question certaines caractéristiques jugées trop rapidement uniques au système de la moralité, n'est pas originale. L'objection que je soulève à l'argument du gouffre est, à ce titre, tributaire de la thèse provocatrice de Philippa Foot (1978) selon laquelle la catégoricité de la morale ne peut être garante de son autorité normative, puisque les règles de bienséance sont, elles aussi, catégoriques.

dictées par ce système d'us et coutumes). La complexité de cette définition grossière témoigne clairement de la complexité des normes de bienséance. Mais même si elle se trouve à être inadéquate en certains détails, l'essentiel, me semble-t-il, est facile à reconnaître : les faits de bienséance sont tout simplement des ensembles complexes de faits sociaux et de faits mentaux.

Or, selon l'hypothèse que j'ai adoptée le long de ce mémoire, des faits sociaux et mentaux constituent des faits incontestablement naturels. Par conséquent, il appert qu'à l'intérieur même du domaine des faits naturels on retrouve *exactement* la même séparation logique que Scanlon et d'autres non-naturalistes tentent de mettre en évidence à partir de la thèse de ND<sub>C</sub>. Si cette observation est juste, l'argument du gouffre ne pourrait, manifestement, offrir le moindre soutien au non-naturalisme. De fait, si la relation de non-dérivabilité conceptuelle tient entre plusieurs sous-ensembles du domaine des faits naturels, alors le fait que la relation de non-dérivabilité conceptuelle tient entre le domaine des faits incontestablement naturels et le domaine des faits normatifs ne nous donne, en soi, pas plus de raison de croire que les faits normatifs sont non-naturels que de croire qu'ils constituent un sous-ensemble des faits naturels.

Je ne crois pas qu'il existe de bonne réponse à cette objection. Néanmoins, j'aimerais tout de même devancer celle selon laquelle mon argument exploite, à mauvais escient, la similarité de structure entre faits moraux et faits de bienséance. Peut-être pourrait-on reprocher, par exemple, que les conclusions quant à ce qu'il sied de faire paraissent non-dérivables parce qu'elles paraissent (trompeusement) normatives. Il vaut donc la peine d'être clair sur ce point : l'exemple de la bienséance est tout à fait superflu à l'objection que je propose, car la portée de celle-ci beaucoup plus large<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Au-delà d'une clarification de l'objection, en montrer la généralité me semble nécessaire de part le fait que l'exemple des faits de bienséance n'est pas, somme toute, idéal. En effet, il n'est pas si invraisemblable de croire que ma proposition selon laquelle les faits de bienséance sont constituées par certains faits sociaux et mentaux donnés est elle-même une vérité *conceptuelle*. Si elle l'est, alors il serait possible de dériver via implication conceptuelle des conclusions portant sur ce qu'il sied de faire à partir de prémisses dénuées de tout contenu de bienséance.

En particulier, il est fort plausible que les énoncés de différentes sciences sont conceptuellement indépendants. Les principes passerelles qui permettent de tirer une conclusion dans une science, à partir d'énoncés appartenant à une autre, sont des lois découvertes empiriquement – pas des vérités conceptuelles<sup>87</sup>. Or, le fait, par exemple, que des énoncés propres à la physique atomique n'implique des énoncés propres à la chimie qu'à l'aide de tels principes passerelles, ne démontre en rien que les faits qu'étudie la chimie sont d'un *tout autre genre* que ceux qu'étudient la physique atomique. Tout au plus, l'absence de dérivabilité conceptuelle entre ces deux ensembles d'énoncés – ceux de la chimie et de la physique atomique – met au grand jour ce que nous savons déjà : la chimie et la physique atomique constitue deux champs de connaissances distincts. Ce truisme suffit, en effet, à rendre compte de l'absence de connections conceptuelles entre les énoncés appartenant respectivement à ces champs de connaissances. Par le fait même, ce truisme rend aussi compte de la thèse selon laquelle aucune conclusion normative n'est dérivable à partir de prémisses naturelles (ND<sub>C</sub>) : cette thèse est vraie parce que l'éthique constitue un champ de connaissance distincte de toute autre science empirique. Cela, me semble-t-il, est la meilleure explication de ND<sub>C</sub>. Nul besoin, alors, d'invoquer le non-naturalisme moral pour en rendre compte.

Comme je l'ai indiqué plus tôt, cette objection me semble décisive. Elle signale en effet la faille centrale de l'argument du gouffre, qui est l'erreur de traiter une observation logique ou épistémique (ND<sub>C</sub>) comme une donnée probante en faveur d'une thèse métaphysique (le non-naturalisme moral). La nature fondamentale des propriétés morales est, selon toute apparence, un enjeu philosophique distinct de celui portant sur les connexions conceptuelles entre énoncés normatifs et non-normatifs. C'est pourquoi nous pouvons adéquatement rendre compte de nos meilleures intuitions portant sur ce deuxième enjeu sans avoir à invoquer de théories substantielles en métaphysique morale.

Bien entendu, cette réponse laissera peut-être certains tenants du non-naturalisme moral insatisfait. Ceux-ci pourront toujours faire valoir que le gouffre entre l'être et le devoir-être demeure, en un sens important, différent du gouffre entre différentes

---

<sup>87</sup> Voir, par exemple, Fodor 1974.

subdivisions de l'être (sociologie et bienséance; physique atomique et chimie). Cette réplique de dernier recours n'est certes pas sans attrait. Remarquons, cependant, que si cette réplique constitue la dernière ligne de défense du non-naturalisme, l'argument du gouffre se fonde tout simplement dans l'intuition normative. En effet, l'argument voulant qu'un gouffre entre l'être et le devoir-être milite en faveur du non-naturalisme moral se réduirait essentiellement à l'intuition selon laquelle ce qui doit être renvoie à une sorte de faits qui sont tout simplement trop différents des faits naturels pour en être un sous-ensemble. Or, comme j'ai tenté de le montrer dans le chapitre précédent, cette intuition n'est tout simplement pas probante. Une variante de l'argument du gouffre qui s'y appuierait ne le serait donc pas davantage.



## Conclusion

Trois chapitres plus tard, nous sommes maintenant en mesure d'apprécier le fait que c'est une famille entière d'arguments en faveur du non-naturalisme que nous ferions bien de remettre en question. L'influent argument de la question ouverte de Moore, d'abord, ne soutient le non-naturalisme que s'il commet une pétition de principe. L'intuition normative commet ou bien le sophisme d'inférer sur la base de différence spécifique d'une chose qu'elle n'appartient pas au genre auquel elle appartient supposément, ou bien sous-estime la panoplie de propriétés naturelles qui possèdent les caractéristiques censées être distinctives des propriétés morales et normatives. Et l'argument du gouffre sous-estime, lui aussi, l'ubiquité du fossé logique et conceptuel censé marquer une discontinuité métaphysique profonde entre les domaines normatif et naturel. Bref, la raison pour laquelle il peut sembler si difficile de formuler, avec rigueur, l'impression que les faits et les valeurs appartiennent à deux catégories métaphysiques distinctes ne relève pas tant de la profondeur de cette intuition, mais plutôt du fait qu'elle ne serait aucunement probante. Du moins, c'est ce que ce mémoire a tenté de montrer en déboutant la famille d'arguments que cette impression anime.

Il importe cependant, en conclusion, de noter tout d'abord les limites de l'argument global que ce mémoire a mis de l'avant. Nous n'avons pas, premièrement, démontré que le non-naturalisme moral est faux, ni même qu'il s'agisse d'une théorie peu prometteuse du statut métaphysique des propriétés auxquelles renvoie notre discours moral. Tout au plus avons-nous montré que *deux* arguments apparentés en faveur du non-naturalisme, l'intuition normative et l'argument du gouffre, n'offrent aucun appui réel à cette théorie. Néanmoins, étant donné l'importance historique et contemporaine de ces deux arguments, ce résultat a une conséquence de taille; comprendre en quoi l'intuition normative et l'argument du gouffre ne sont pas probants pave la voie vers une forme modeste de naturalisme éthique. De fait, ces deux arguments constituent en quelque sorte les deux pierres d'achoppement du naturalisme qui, dès qu'on les surmonte, laissent entrevoir la plausibilité d'une théorie métaéthique s'appuyant sur la continuité

métaphysique entre le domaine des raisons et des valeurs, d'une part, et, de l'autre, le monde naturel dont nous faisons quotidiennement l'expérience.

L'argument mis de l'avant dans ce mémoire, cela dit, n'établit pas non plus qu'un tel naturalisme moral soit la théorie que nous devrions privilégier par-dessus toutes les autres sur le marché. D'abord pour la raison évidente qu'un argument en ce sens se devrait de fournir une défense substantielle d'une thèse que nous avons présupposé le long de ce mémoire – à savoir le réalisme moral; ensuite parce que le naturalisme moral qui se dégage de ce mémoire, un naturalisme en un sens très libéral, n'est pas, en vertu de sa libéralité, à même d'exhiber tous les avantages théoriques qui animent d'habitude les projets naturalistes en métaéthique. Par exemple, la thèse naturaliste modeste, selon laquelle les propriétés normatives forment un sous-ensemble des propriétés naturelles, ne permet pas en soi de rendre compte du fait que les propriétés normatives *surviennent* sur les propriétés non-normatives<sup>88</sup>; elle n'est, quantitativement parlant, pas plus *parcimonieuse* que le non-naturalisme quant au nombre de propriétés qu'elle postule; elle ne garantit pas, en soi, qu'il existe une méthode objective ou scientifique susceptible de résoudre tout désaccord moral pour peu qu'on la suive correctement; et, elle ne garantit pas, par le fait même, que nous puissions établir l'éthique sur des fondements rationnels. Bref, bien que la forme de naturalisme modeste que j'ai mis de l'avant ne soit pas *incompatible* avec ces objectifs, il demeure qu'elle n'offre pas, en soi, de quoi satisfaire les philosophes qui traiteraient comme incontournables ces objectifs théoriques.

Ces limitations de la thèse naturaliste modeste sont réelles. Mais elles me semblent dans l'ordre des choses. Si la thèse naturaliste modeste ne résout pas les questions les plus pressantes de la métaéthique, celles auxquelles les projets naturalistes plus ambitieux tentent de répondre, elle permet néanmoins de les aborder avec un regard nouveau, qui ne soit pas entravé par l'impression lancinante qu'une théorie naturaliste en éthique relève de l'erreur de catégorie. Nous pourrions, de fait, aborder la question épineuse de la survenance sans avoir à nous demander comment une telle relation nécessaire pourrait tenir entre des domaines métaphysiquement distincts. Nous

---

<sup>88</sup> Cf. Dreier 1992, Shafer-Landau 1994, Ridge 2007, McPherson 2012

chercherions une méthode objective en éthique sans avoir à nous demander quelle faculté pourrait bien détecter des entités non-naturelles, mais plutôt en comparant les méthodes de l'éthique aux autres domaines de connaissances qui, bien qu'ils étudient des faits naturels, ne possèdent pas encore de méthodologie scientifique claire<sup>89</sup>.

La thèse modeste selon laquelle les propriétés morales et naturelles sont un sous-ensemble des propriétés naturelles ne peut garantir que ces projets pourront avec succès être menés à terme. Mais elle nous permet au moins de voir en quoi il n'est pas du tout malavisé d'envisager ces projets au sein d'un cadre libéralement naturaliste. Cela en soi me semble constituer une raison, plus positive, de prendre au sérieux un naturalisme modeste en théorie de l'éthique.

---

<sup>89</sup> Plusieurs sciences humaines, dont l'anthropologie et l'histoire, par exemple, me semblent être, comme l'éthique, dans les limbes du statut de science.

## Références

- Audi, Paul. 2012. "Grounding: Toward a Theory of the In-virtue-of Relation." *Journal of Philosophy* 109 (12):685-711.
- Audi, Robert. 2005. *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton Up.
- Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. Vol. 47: London, V. Gollancz, Ltd.
- Blackburn, Simon. 1984. *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.
- Blackburn, Simon. 1993. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyd, Richard. 1988. "How to be a Moral Realist." In *Essays on Moral Realism*, edited by G. Sayre-McCord, 181-228. Ithaca: Cornell University Press.
- Brink, David Owen. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press.
- Brown, Campbell. 2015. "Two Versions of Hume's Law." *Journal of Ethics and Social Philosophy*.
- Chrisman, Matthew. 2016a. *The Meaning of 'Ought'. Beyond Descriptivism and Expressivism in Metaethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Chrisman, Matthew. 2016b. *What is This Thing Called Metaethics?:* Routledge.
- Copp, David. 2003. "Why Naturalism?" *Ethical Theory and Moral Practice* 6.
- Cuneo, Terence. 2007a. *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*. Vol. 69: Oxford University Press.
- Cuneo, Terence. 2007b. "Recent Faces of Moral Nonnaturalism." *Philosophy Compass* 2 (6):850-879.
- Cuneo, Terence. 2013. "Nonnaturalism, Ethical." In *The International Encyclopedia of Ethics*, edited by Hugh LaFollette. Wiley-Blackwell.
- Cuneo, Terence, and Russ Shafer-Landau. 2014. "The moral fixed points: new directions for moral nonnaturalism." *Philosophical Studies* 171 (3):399-443.
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*: Blackwell.
- Dancy, Jonathan. 2006. "Nonnaturalism." In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, edited by David Copp.
- Dancy, Jonathan. 2013. "Moral Particularism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Fall 2013.
- Dowell, Janice 2013. "Naturalism, Ethical." In *The International Encyclopedia of Ethics*, edited by Hugh LaFollette. Wiley-Blackwell.
- Dreier, James. 1992. "The supervenience argument against moral realism." *Southern Journal of Philosophy* 30 (3):13-38.
- Dreier, Jamie. 2006. "Was Moore a Moorean?" In *Metaethics After Moore*, edited by Terry Horgan and Mark Timmons, 191. Oxford University Press.
- Elstein, Daniel Y., and Thomas Hurka. 2009. "From Thick to Thin: Two Moral Reduction Plans." *Canadian Journal of Philosophy* 39 (4):pp. 515-535.
- Enoch, David. 2011. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Fine, Kit. 1994. "Essence and modality." *Philosophical Perspectives* 8:1-16.
- Fine, Kit. 1995. "Senses of Essence." In *Modality, Morality and Belief. Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*, edited by Walter Sinnott-Armstrong, Diana Raffman and Nicholas Asher. Cambridge University Press.

- Finlay, Stephen. 2014. *Confusion of Tongues: A Theory of Normative Language*. New York: Oxford University Press.
- Fitzpatrick, William. 2008. "Robust ethical realism, non-naturalism, and normativity." *Oxford Studies in Metaethics* 3:159-205.
- Fodor, Jerry A. 1974. "Special sciences." *Synthese* 28 (2):97-115.
- Frankena, W. K. 1939. "The naturalistic fallacy." *Mind* 48 (192):464-477.
- Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Harvard University Press.
- Gibbard, Allan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gupta, Anil. 2008. "Definitions." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta.
- Hare, R. M. 1952. *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Heathwood, Chris. 2013. "Reductionism in Ethics." In *The International Encyclopedia of Ethics*, edited by Hugh LaFollette. Wiley.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. Vol. 78: Palgrave Macmillan.
- Hurka, Thomas. 2008. "Moore's moral philosophy." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Zalta.
- Hurka, Thomas. 2014. *British Ethical Theorists From Sidgwick to Ewing*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, Frank. 1998. "From metaphysics to ethics a defence of conceptual analysis." Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Jackson, Frank, and Philip Pettit. 1996. "Moral Functionalism, Supervenience and Reductionism." *The Philosophical Quarterly* 46 (182):82-86.
- Joyce, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge: MIT Press.
- Kirchin, Simon. 2012. *Metaethics*: Palgrave Macmillan.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Vol. 110: Cambridge University Press.
- Kripke, Saul A. 1980. *Naming and Necessity*. Vol. 217: Harvard University Press.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*: Penguin.
- McDowell, John. 1978. "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 52:13-29+31-42.
- McDowell, John. 1979. "Virtue and Reason." *The Monist* 62 (3):331-350.
- McDowell, John. 1981. "Non-cognitivism and rule-following." In *Wittgenstein: To Follow A Rule*, edited by S. Holtzman and Christopher M. Leich, 141--62. Routledge.
- McPherson, Tristram. 2012. "Ethical Non-Naturalism and the Metaphysics of Supervenience." In *Oxford Studies in Metaethics Vol 7*, 205.
- McPherson, Tristram. 2015. "What is at Stake in Debates among Normative Realists?" *Noûs* 49 (1):123-146.
- Moore, G. E. . 1903. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, Jonas. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*: Oup Oxford.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters: Volume Two*: Oxford University Press.
- Pigden, Charles. 2010. "On the Triviality of Hume's Law: A Reply to Gerhard Schurz." In *Hume on Is and Ought*, edited by Charles Pigden, 217-238. Palgrave Macmillan.

- Pigden, Charles. 2013. "Is–Ought Gap." In *The International Encyclopedia of Ethics*, edited by Hugh LaFollette. Wiley-Blackwell.
- Pigden, Charles R. 1989. "Logic and the autonomy of ethics." *Australasian Journal of Philosophy* 67 (2):127 – 151.
- Putnam, Hilary. 1973. "Meaning and reference." *Journal of Philosophy* 70 (19):699-711.
- Putnam, Hilary. 1975. "The meaning of 'meaning'." *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131-193.
- Railton, Peter. 1986. "Moral Realism." *The Philosophical Review* 95 (2).
- Regan, Donald H. 2003. "How to be a Moorean." *Ethics* 113 (3):651-677.
- Ridge, Michael. 2007. "Anti-Reductionism and Supervenience." *Journal of Moral Philosophy* 4 (3):330-348. doi: 10.1177/1740468107083248.
- Ridge, Michael. 2010. "Moral non-naturalism." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Zalta.
- Ridge, Michael. 2014. *Impassioned Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, Debbie. 2011. "Shapelessness and the thick." *Ethics* 121 (3):489-520.
- Roojen, Mark. 2013. "Internalism, Motivational." In *The International Encyclopedia of Ethics*, edited by Hugh LaFollette. Wiley-Blackwell.
- Rosen, Gideon. 2015. "Real Definition." *Analytic Philosophy* 56 (3):189-209.
- Sayre-McCord, Geoffrey. 1997. "'Good' on twin earth." *Philosophical Issues* 8:267-292.
- Scanlon, T. M. 2014. *Being Realistic About Reasons*: Oxford University Press.
- Schroeder, Mark. 2005. "Realism and reduction: The Quest for robustness." *Philosophers' Imprint* 5 (1):1-18.
- Schroeder, Mark 2007. *Slaves of the Passions*: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, Russ. 1994. "Supervenience and moral realism." *Ratio* 7 (2):145-152.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism: A Defence*: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, Russ. 2006. "Ethics as philosophy : A defense of ethical nonnaturalism." In *Metaethics After Moore*, edited by Terry Horgan and Mark Timmons. Oxford University Press.
- Smith, Michael. 1994. *The moral problem*. Oxford: Blackwell.
- Soames, Scott. 2014. *The Analytic Tradition in Philosophy, Volume 1, The Founding Giants*: Princeton University Press.
- Stevenson, Charles Leslie. 1937. "The emotive meaning of ethical terms." *Mind* 46 (181):14-31.
- Stevenson, Charles Leslie. 1944. *Ethics and Language*. Vol. 55: London, H. Milford, Oxford University Press.
- Street, Sharon. 2008. "Constructivism about reasons." *Oxford Studies in Metaethics* 3:207-45.
- Street, Sharon. 2010. "What is constructivism in ethics and metaethics?" *Philosophy Compass* 5 (5):363-384.
- Sturgeon, Nicholas. 2003. "Moore on Ethical Naturalism." *Ethics* 3 (Centenary Symposium on G.E. Moore's *Principia Ethica*).
- Sturgeon, Nicholas L. 2006. "Ethical Naturalism." In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, edited by David Copp. Oxford University Press.
- Sturgeon, Nicholas L. 2009. "Doubts about the Supervenience of the Evaluative." In *Oxford Studies in Metaethics*, edited by Russ Shafer-Landau, 53-92.

- Svavarsdottir, Sigrun. 1999. "Moral cognitivism and motivation." *Philosophical Review* 108 (2):161-219.
- Tappolet, Christine. 2000. *Émotions et valeurs*. 1re éd.. ed. Paris: Paris : Presses universitaires de France.
- Tappolet, Christine. 2004. "Through thick and thin: Good and its determinates." *Dialectica* 58 (2):207–221.
- Velleman, J. David. 2013. *Foundations for Moral Relativism*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wong, David B. 2006. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford: Oxford University Press.