

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS  
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

# Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE  
CHALLENGES OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

4-25 Quel(s) fondement(s) pour la neutralité religieuse de l'état au Canada ? Une analyse critique de l'arrêt Big M Drug Mart, **Sébastien Lacroix**

## DOSSIER :

### La métaéthique et ses implications normatives. En hommage à Ruwen Ogien. (Circa 1949-2017)

26-31 Introduction : métaéthique - éthique normative, allers-retours, **Marc-Kevin Daoust, Stéphane Lemaire, Christine Tappolet et Patrick Turmel**

32-34 Pour Ruwen, **Stéphane Lemaire**

35-47 Le concept de bien, **Charles Larmore**

48-77 Connaissance morale et dogmatisme, **Simon-Pierre Chevarie-Cossette**

78-100 Le constructivisme humien et les raisons des autres, **Félix Aubé Beaudoin**

101-127 Métaéthique et philosophie normative : deux approches, **Ophélie Desmons et Jocelyn Maclure**

128-154 Réalisme métaéthique et contractualisme moral : une relation de dépendance relative, **Victor Mardellat**

155-171 In Praise Of Lumpen Humanity: Aggregation, Personal & Impersonal Reasons, **Véronique Munoz-Dardé**

172-189 Pour un amoralisme : une polémique. Coda sous forme de dialogue entre un amoraliste et un minimaliste moral, **Ronald de Sousa**

HIVER/WINTER 2019

VOLUME 14 NUMÉRO 1

ISSN 1718-9977

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS  
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

# Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE CHALLENGES  
OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

La revue est financée par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH)  
et administrée par le Centre de recherche en éthique (CRE)

The journal is funded by the Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC)  
and administered by the Center for Research on Ethics (CRE)



## Attribution 4.0 International

Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public, transformer et créer à partir du matériel pour toute utilisation y compris commerciale, selon les conditions suivantes :

- Vous devez créditer l'Œuvre, intégrer un lien vers la licence et indiquer si des modifications ont été effectuées à l'Œuvre. Vous devez indiquer ces informations par tous les moyens raisonnables, sans toutefois suggérer que l'Offrant vous soutient ou soutient la façon dont vous avez utilisé son Œuvre.

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially, under the following conditions:

- You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

For all details please refer to the following address:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

**RÉDACTRICE EN CHEF/EDITOR**

Christine Tappolet, Université de Montréal

**COORDONNATEUR DE RÉDACTION/ADMINISTRATIVE EDITOR**

Jean-Philippe Royer, Université de Montréal

**COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS/EXECUTIVE EDITORS**

Éthique fondamentale : Natalie Stoljar, Université McGill

Éthique et politique : Ryoa Chung, Université de Montréal

Éthique et santé : Kristin Voigt, Université McGill

Éthique et économie : Peter Dietsch, Université de Montréal

Éthique et environnement : Gregory Mikkelson, Université McGill

**COMITÉ D'EXPERTS/BOARD OF REFEREES:**

Arash Abizadeh, Université McGill

Charles Blattberg, Université de Montréal

Marc-Antoine Dilhac, Université de Montréal

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université catholique de Louvain

Joseph Heath, Université de Toronto

Samia A. Hurst, Université de Genève

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Catriona Mackenzie, Macquarie University

Katie McShane, Colorado State University

Bruce Maxwell, UQTR

Pierre-Yves Néron, Université catholique de Lille

Wayne Norman, Duke University

Hervé Pourtois, Université catholique de Louvain

Vardit Ravitsky, Université de Montréal

Mauro Rossi, Université du Québec à Montréal

Christine Straehle, Université d'Ottawa

Daniel M. Weinstock, Université McGill

Jennifer Welchman, University of Alberta

**NOTE AUX AUTEURS**

Merci de soumettre votre article à l'adresse

jean-philippe.royer@umontreal.ca

Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs. Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue ([www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers\\_ethique\\_ethics\\_forum/](http://www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers_ethique_ethics_forum/)). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

**GUIDELINES FOR AUTHORS**Please submit your paper to: [jean-philippe.royer@umontreal.ca](mailto:jean-philippe.royer@umontreal.ca)

Articles are anonymously peer-reviewed. Instructions to authors are available on the journal website ([www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers\\_ethique\\_ethics\\_forum/](http://www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers_ethique_ethics_forum/)). Papers not following these will be automatically rejected.

# QUEL(S) FONDEMENT(S) POUR LA NEUTRALITÉ RELIGIEUSE DE L'ÉTAT AU CANADA ? UNE ANALYSE CRITIQUE DE L'ARRÊT BIG M DRUG MART

SÉBASTIEN LACROIX

CANDIDAT AU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE, KU LEUVEN ET UNIVERSITÉ LAVAL

## RÉSUMÉ :

Dans la jurisprudence canadienne post-*Charte*, la neutralité religieuse de l'État repose encore aujourd'hui sur les principes déterminés par la Cour suprême du Canada dans l'arrêt *Big M Drug Mart* en 1985. Dans cet article, j'analyserai les fondements de la neutralité religieuse tels qu'ils apparaissent dans cet arrêt. À mon avis, on y trouve une confusion conceptuelle importante, qui infecte encore la jurisprudence actuelle. En effet, dans l'arrêt *Big M Drug Mart*, il est dit que la neutralité religieuse de l'État découle uniquement de la liberté de conscience et de religion. Comme nous le verrons, il s'agit certes d'un fondement nécessaire à la neutralité religieuse, mais cela n'est pas un fondement suffisant. Il faut y ajouter la notion d'égalité pour obtenir un ensemble normatif nécessaire et suffisant. De plus, nous verrons que la Cour suprême semble normativement d'accord avec cette conclusion, mais a dû intégrer la notion d'égalité au sein de la notion de liberté pour des raisons historiques contingentes.

## ABSTRACT:

In post-*Charter* Canadian jurisprudence the religious neutrality of the state is, to this day, determined by the principles elaborated by the Supreme Court of Canada in the 1985 *Big M Drug Mart* decision. In this article, I will analyse the foundation of religious neutrality as they appear in said decision. In my opinion, this case presents an important conceptual confusion which still infects today's jurisprudence. Indeed, in *Big M Drug Mart*, the state's religious neutrality is said to stem solely from freedom of conscience and religion. As we shall see, this is certainly a necessary foundation to religious neutrality, but it is not sufficient grounds. The notion of equality must be added as a second concept to obtain a necessary and sufficient normative set. Furthermore, we shall see that the Supreme Court seems to agree with this assertion, but had to insert the notion of equality within the concept of liberty for contingent historical reasons.

## INTRODUCTION

Dans toute jurisprudence, certaines confusions conceptuelles peuvent s'installer avec le temps. Au Canada, une telle confusion semble exister entre la liberté de religion et le droit à la non-discrimination sur la base de religion. J'en veux pour preuve cette affirmation du juriste émérite José Woehrling : « La liberté de religion, d'une part, et la protection contre la discrimination fondée sur la religion, d'autre part, constituent deux droits qui peuvent être *invoqués de façon largement interchangeable et qui se chevauchent*.<sup>1</sup> » Pourtant, la plupart des juristes s'entendent pour dire que les différents droits fondamentaux ont des fonctions différentes. Il semble donc étrange, conceptuellement, que deux droits puissent être utilisés de façon interchangeable. Surtout, cela peut mener à des résultats conceptuellement décevants, comme ce fut le cas dans l'arrêt *R. c. Big M Drug Mart*.<sup>2</sup> Ce dernier sera le point de mire de cet article.

La confusion conceptuelle entre liberté et égalité en matière religieuse entraîne deux ambiguïtés distinctes. Premièrement, dans la jurisprudence canadienne, l'obligation juridique d'accommodement raisonnable n'a pas toujours une source précise. Il n'est pas facile d'identifier le contexte dans lequel cette obligation est générée par la liberté de conscience et de religion ou alors par l'égalité et le droit à la non-discrimination. Deuxièmement, la neutralité religieuse de l'État repose sur des fondements conceptuels qui apparaissent flous. Nous savons qu'elle n'est pas explicitement prévue par notre constitution, mais dérivée. Cependant, est-elle dérivée de la liberté de conscience et de religion, du droit à l'égalité ou de ces deux principes à la fois ? À cette question, aucune réponse de droit positif canadien n'est sans équivoque.

Ces deux ambiguïtés ont des répercussions sur la force argumentative de décisions juridiques. Or, s'il est vrai que les raisonnements de la Cour suprême sont l'exemple et l'incarnation les plus élevés de ce que John Rawls appelle la « raison publique »,<sup>3</sup> alors analyser et discuter la jurisprudence de façon critique doit être une partie cruciale du travail des philosophes politiques. Participer ainsi à la délibération publique permet au droit positif d'évoluer. Pour y arriver, reconnaître les incohérences et les angles morts dans la jurisprudence est l'un des rôles incontournables de la doctrine juridique, auquel cet article participe.

Cela dit, on sait que la réalité empirique d'un système accusatoire diffère grandement de la réalité des philosophes qui réfléchissent sur des enjeux de justice. D'un point de vue stratégique, il est tout à fait pertinent pour les plaignants de plaider une atteinte simultanée à la liberté de religion ainsi qu'à l'égalité. Cela constitue un choix logique pour eux, pour deux raisons. D'abord, ils doublent leurs chances de succès. Ensuite, en droit canadien, il est beaucoup plus facile de démontrer une atteinte à la liberté de religion qu'au droit à l'égalité. D'un point de vue analytique, une distinction plus claire et stable doit être établie entre, d'un côté, la liberté de conscience et de religion, et de l'autre, le droit à l'égalité en ce qui a trait aux fondements de la neutralité religieuse de l'État.

L'objectif premier de cet article est d'employer une meilleure conceptualisation de la neutralité religieuse de l'État afin d'identifier les incohérences conceptuelles de la Cour suprême.

Une dernière question préliminaire mérite une réponse immédiate. Certains peuvent légitimement se questionner sur la pertinence d'analyser un arrêt vieux de plus de 30 ans, surtout dans le contexte où de nombreux arrêts concernant la neutralité religieuse de l'État ont été rendus dans les dernières années.<sup>4</sup> Ce qu'il est crucial de comprendre, c'est que l'arrêt *Big M* n'est pas simplement un vieil arrêt de la Cour suprême. Il s'agit de l'arrêt fondateur de la neutralité religieuse dans la jurisprudence canadienne après l'adoption de la *Charte canadienne des droits et libertés*.<sup>5</sup> En ce sens, toutes les analyses jurisprudentielles et doctrinales de la neutralité religieuse au Canada ont depuis été établies sur l'argumentaire et la réflexion des juges majoritaires dans l'arrêt *Big M*.<sup>6</sup> Pour reprendre une expression utilisée par ceux-ci, cet arrêt est cité « depuis longtemps, régulièrement et récemment »,<sup>7</sup> ce qui justifie l'intérêt qu'on lui porte encore aujourd'hui. Si une confusion conceptuelle s'y trouvait, il est normal qu'elle se trouve dans les arrêts suivants, qui construisent sur cette pierre angulaire. Voilà pourquoi l'arrêt *Big M* a encore aujourd'hui besoin d'une analyse philosophique pointue.

Cet article se divise en trois sections. Dans un premier temps, je présenterai les principaux points de l'arrêt *Big M* qui sont pertinents pour ma démonstration. Ensuite, j'exposerai le cadre théorique mobilisé afin de déterminer, dans un troisième temps, ce que je considère être d'importants problèmes conceptuels avec l'argumentaire de la Cour suprême du Canada dans cette affaire.

## 1. RÉSUMÉ DE L'ARRÊT BIG M

En mai 1982, quelques semaines après la promulgation de la *Loi constitutionnelle de 1982*,<sup>8</sup> la pharmacie Big M Drug Mart de Calgary ouvre ses portes un dimanche, contrevenant à la *Loi sur le dimanche*.<sup>9</sup> La pharmacie conteste la validité de cette loi sous deux aspects distincts. Premièrement, elle questionne la compétence du fédéral en cette matière, affirmant que l'interdiction de vendre ou d'acheter de la marchandise un dimanche – ainsi que l'interdiction de travailler ou d'employer quelqu'un ce jour-là – ne relève pas du pouvoir en matière de droit criminel conféré au fédéral en vertu de l'alinéa 91(27) de la *Loi constitutionnelle de 1867*.<sup>10</sup> Deuxièmement, et c'est ce qui retiendra davantage notre attention dans cet article, Big M conteste la validité de la *Loi* en vertu de la *Charte*. Selon Big M, la *Loi* serait inconstitutionnelle en ce qu'elle empiète sur la liberté de conscience et de religion prévue à l'alinéa 2(a) de la *Charte*. Je reviendrai sur les justifications offertes par Big M quant à cette prétention, mais notons pour l'instant qu'il peut sembler incongru de parler de « liberté de conscience et de religion » dans le cadre de la défense d'une entreprise commerciale. En suivant le raisonnement de la Cour et sa distinction entre l'objet et les effets d'une loi, nous verrons plus loin pourquoi la défense de Big M n'est pas incongrue.

L'infraction ayant été commise très peu de temps après la promulgation de la *Loi constitutionnelle de 1982*, l'arrêt *Big M Drug Mart* représente la première occasion pour la Cour suprême du Canada de se pencher sur l'une des libertés fondamentales prévues dans la *Charte canadienne des droits et libertés*.<sup>11</sup> Évidemment, d'autres tribunaux se sont prononcés avant que le cas ne se rende en Cour suprême. En première instance, Big M avait été acquittée de son crime (vendre des marchandises et employer des individus le dimanche), bien qu'elle ait réellement commis les actes reprochés. Selon le juge de la Cour provinciale albertaine, la *Loi* enfreignait la liberté de conscience et de religion prévue à l'alinéa 2(a) de la *Charte*, en plus de ne pas relever d'un domaine de compétence fédérale. En cour d'appel, les juges avaient unanimement renversé la conclusion du juge de première instance en ce qui avait trait à l'opérabilité de la *Loi sur le dimanche*. Cette dernière relevait effectivement de la compétence fédérale en matière de droit criminel.<sup>12</sup> Cela dit, l'unanimité n'a pas été atteinte en ce qui a trait à l'infraction potentielle à l'alinéa 2(a) de la *Charte*. Selon une majorité de trois juges, la *Charte canadienne des droits et libertés*, en tant que partie intégrante de la constitution du pays, a un statut différent de l'ancienne *Déclaration canadienne des droits*,<sup>13</sup> qui prévalait auparavant comme outil de protection des droits et libertés fondamentaux. Cette différence de statut explique que l'on rejette la jurisprudence établie dans l'arrêt *Robertson and Rosetanni*<sup>14</sup> en ce qui concerne la liberté de conscience et de religion.<sup>15</sup> Les deux juges dissidents de la Cour d'appel de l'Alberta refusèrent de rejeter la jurisprudence établie dans les cas antérieurs.<sup>16</sup>

Dans son analyse de l'affaire *Big M Drug Mart*, la Cour suprême du Canada reconnaît à cinq juges contre un que la *Loi sur le dimanche* enfreint l'alinéa 2(a) de la *Charte canadienne des droits et libertés*. La première question qu'elle doit trancher concerne la qualité pour agir. L'Alberta mettait en doute le fait qu'une compagnie comme Big M Drug Mart puisse invoquer la liberté de conscience et de religion, cette dernière étant propre aux personnes physiques et non aux personnes morales. La Cour suprême refuse de trancher sur le fond, à savoir si une personne morale peut jouir de la liberté de religion, car « [t]out accusé, que ce soit une personne morale ou une personne physique, peut contester une accusation criminelle en faisant valoir que la loi en vertu de laquelle l'accusation est portée est inconstitutionnelle ».<sup>17</sup> En matière criminelle, le statut de l'accusé qui soulève une défense d'ordre constitutionnel n'est pas important; ce qui compte, c'est la constitutionnalité de la loi contestée.

La Cour suprême se livre ensuite à une analyse historique exhaustive afin de caractériser la *Loi sur le dimanche*. Ayant remonté jusqu'au Moyen Âge, les juges affirment que « [s]ur le plan historique, il semble peu douteux que la législation anglaise relative au dimanche a été adoptée à des fins religieuses ».<sup>18</sup> À la lecture de ces lignes, il est assez clair que la *Loi* ne peut être dissociée de son adoption, dont la visée était sans contredit religieuse. Une analyse de la jurisprudence canadienne nous oblige aussi à conclure que l'objet de la *Loi* est intrinsèquement religieux<sup>19</sup> et a été reconnu ainsi à de nombreuses reprises dans le passé.

Notons au passage que l'arrêt *Big M Drug Mart* est central dans l'histoire canadienne pour une autre raison : il introduit une façon standardisée d'évaluer une atteinte potentielle à la *Charte*. Selon cette procédure, les juges doivent d'abord évaluer l'objet d'une loi et ensuite ses effets, même si les deux peuvent être « nettement liés, voire inséparables ». <sup>20</sup> L'objet d'une loi concerne les objectifs poursuivis par le législateur au moment où elle fut adoptée alors que les effets sont les conséquences de ladite loi. <sup>21</sup> Les juges majoritaires insistent aussi sur le fait que l'objet d'une loi ne peut être changeant : la loi fut adoptée historiquement pour une raison donnée, et c'est cette raison que l'on doit considérer être l'intention du législateur. <sup>22</sup> Ils affirment en outre qu'il est important de débiter par l'étude de l'objet d'une loi, car il « serait difficile de concevoir une loi qui aurait un objet inconstitutionnel et dont les effets ne seraient pas eux aussi inconstitutionnels ». <sup>23</sup>

Que cela soit *difficile* à concevoir pour des juges dont la fonction est tournée vers la pratique semble aller de soi. Cependant, un tel scénario n'est pas *impossible* à concevoir. C'est notamment ce que fit Chiara Cordelli dans une expérience de pensée récente concernant l'« égalitarisme de droit divin ». <sup>24</sup> Imaginons un gouvernement adoptant une politique publique d'égal accommodement, qui accorde à toutes les conceptions de la vie bonne (religieuses ou non) des formes égales d'assistance. Les effets d'une telle loi sont neutres, mais dans l'exemple de Cordelli, le gouvernement adopte cette loi parce qu'il est convaincu qu'elle correspond à la volonté de Dieu, qui est juste, bon et tolérant. Dans ce cas, l'objectif premier du gouvernement est de faire respecter la volonté de Dieu sur Terre, et l'objet de la loi n'est donc pas neutre. Il n'en demeure pas moins que ses effets le sont. Cette expérience de pensée nous permet donc de tempérer les propos des juges majoritaires. Cependant, dans la pratique concrète du droit canadien, les conclusions tirées grâce à cette expérience de pensée ne posent pas problème. En effet, débiter par l'analyse de l'objet de la loi fera en sorte que la politique publique adoptée en vertu de l'égalitarisme de droit divin sera rejetée. Si l'on ne considérait que les effets de la loi, cela serait autrement plus problématique.

Quoi qu'il en soit, dans l'affaire *Big M*, la Cour reconnaît que l'objet de la *Loi* est religieux. Elle s'affaire ensuite à analyser l'alinéa 2(a) de la *Charte*, qui se lit ainsi : « Chacun a les libertés fondamentales suivantes : (a) liberté de conscience et de religion. » Elle définit d'abord la liberté de conscience et de religion ainsi :

Le concept de la liberté de religion se définit *essentiellement* comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation. Toutefois, *ce concept signifie beaucoup plus que cela*. <sup>25</sup>



Cette définition est intéressante à plusieurs égards. Premièrement, la Cour vient spécifier que ce ne sont pas simplement les croyances religieuses qui sont protégées par la *Charte*, mais aussi les actions que nous posons en vertu de ces croyances (professer, manifester, enseigner, propager nos croyances). Deuxièmement, par l'utilisation du terme *essentiellement* et de l'extrait mis en évidence, la définition ouvre la porte à ce que le concept défini veuille dire autre chose; on n'en définit que l'essence, que le noyau, laissant la question des contours conceptuels à une autre occasion.<sup>26</sup>

Ce flou se retrouve aussi au paragraphe suivant, alors que les juges majoritaires veulent définir le concept même de liberté dans son acception large. Ils affirment que « [l]a liberté peut se caractériser *essentiellement* par l'absence de coercition ou de contrainte ».<sup>27</sup> Notons que cette définition générale reprend les éléments d'une conception négative de la liberté.<sup>28</sup> Cette idée veut que l'individu possède une sphère d'inviolabilité dans laquelle l'État ne peut légitimement intervenir. Or, selon la Cour, le fait d'obliger les commerces à fermer leurs portes le dimanche constitue une telle interférence étatique, ce que le droit canadien définit comme une « contrainte », c'est-à-dire « [un ordre] d'agir ou de s'abstenir d'agir sous peine de sanction ».<sup>29</sup>

Cette contrainte est imposée à chaque Canadien, peu importe qu'il soit « chrétien, juif, musulman, hindou, bouddhiste, athée ou agnostique ».<sup>30</sup> Dans la mesure où la *Loi* s'applique à tous, l'on pourrait croire qu'elle n'est pas discriminatoire. Malheureusement pour les partisans de la *Loi sur le dimanche*, ce n'est pas le cas. Premièrement, une loi peut être exempte de discrimination directe et tout de même avoir des effets discriminatoires. Cette idée est au cœur même du concept de discrimination indirecte. Deuxièmement, et c'est le point de vue soutenu par la Cour en l'espèce, dans la mesure où l'objet même de la *Loi* est attentatoire à la liberté de conscience et de religion, il n'est pas nécessaire d'en analyser les effets. En somme, parce qu'elle astreint tous les Canadiens à une observance religieuse (le jour de sabbat pour la majorité chrétienne), la *Loi* brime la liberté de religion telle que conçue à l'alinéa 2(a) de la *Charte*.<sup>31</sup>

Considérant que l'arrêt *Big M Drug Mart* a été rendu avant la systématisation de l'analyse de l'article premier de la *Charte* issue de l'arrêt *Oakes*,<sup>32</sup> il n'est pas pertinent de tenir compte de la section du jugement liée à la justification.<sup>33</sup>

## 2. COMMENT COMPRENDRE LA LAÏCITÉ ?

Dans l'arrêt *Big M Drug Mart*, le message substantiel de la Cour est double. D'une part, elle affirme que la *Loi sur le dimanche* contrevient au principe de la neutralité religieuse de l'État. Cela ne fait pas de doute, surtout lorsqu'on considère l'historique législatif de cette mesure. D'autre part, et c'est ce qui pose problème selon moi, la Cour affirme aussi que la *Loi* porte atteinte à la liberté de religion. Évidemment, on ne peut attendre de la part des juges la même clarté et la même rigueur analytique que celles qui sont attendues des universitaires.

Cependant, il est possible de mettre en relief la vulnérabilité du raisonnement de la Cour grâce à une compréhension plus fine des fondements du principe de neutralité religieuse de l'État.

Débutons par une affirmation largement acceptée : la neutralité religieuse de l'État est dérivée du concept de « laïcité », lui-même un concept *synthétique*. Cela signifie que la laïcité n'est pas un principe unique et monolithique, mais qu'elle est fondée sur l'interaction entre plusieurs sous-principes. Les institutions doivent tenter d'harmoniser ces différents sous-principes.

Plusieurs exemples viennent appuyer l'idée que la laïcité est un concept synthétique. Les régimes réels de laïcité affirment tous une pluralité de principes. La France est un excellent exemple. Le tout premier article de la *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*<sup>34</sup> stipule que « la République assure la liberté de conscience », alors que le second article établit que « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte » (principe de séparation). Plus récemment, le rapport Stasi sur l'application du principe de laïcité affirmait que trois principes incarnent la laïcité française : (1) la liberté de conscience, (2) le statut juridique égal de toutes les options religieuses et spirituelles, (3) la neutralité de l'État par rapport aux religions.<sup>35</sup>

Les États-Unis fournissent un autre exemple empirique de régime politique où la laïcité est considérée en tant que concept synthétique. Le premier amendement à la Constitution américaine stipule que le Congrès ne doit pas adopter des lois qui auraient pour effet d'établir une religion *ni* de prohiber le libre exercice de la religion, énonçant ainsi les principes de « non-établissement » et de « libre exercice » de la religion. Comme en témoigne la jurisprudence américaine, il n'est pas toujours aisé pour les tribunaux de concilier ces deux principes.

Considérer la laïcité comme un concept synthétique est un premier pas nécessaire vers une meilleure compréhension de celle-ci, mais ce n'est pas suffisant. Il faut aussi reconnaître que des catégories ou des types différents de principes de laïcité coexistent.<sup>36</sup> Pour le dire autrement, il nous faut distinguer les « finalités » et les « modes opératoires » de la laïcité, comme l'ont montré les professeurs Jocelyn Maclure et Charles Taylor.<sup>37</sup> Pour résumer, il existe deux modalités institutionnelles, soit la *séparation entre l'État et la religion* et la *neutralité de l'État par rapport aux religions*. Bien qu'on définisse souvent la laïcité par référence à ces deux modalités, elles ne sont en fait que les moyens à la disposition de l'État libéral démocratique pour réaliser les fins de la laïcité. Celles-ci sont également au nombre de deux : le *respect égal* dû à tous les citoyens nonobstant leur conception de la vie bonne et le respect de leur *liberté de conscience et de religion*. Les moyens institutionnels que sont la séparation et la neutralité n'ont pas une valeur intrinsèque, mais bien une valeur instrumentale en ce qu'ils permettent de réaliser des fins jugées souhaitables. Grâce à eux, l'État peut accorder une considération égale à ses citoyens et respecter leur liberté de conscience et de religion. C'est parce que nous croyons que les citoyens ont tous droit à la même considération de la part de l'État<sup>38</sup> et que l'exercice de leur

liberté de conscience doit être favorisé qu'il est nécessaire qu'il y ait une certaine distance et une indépendance entre l'État et les religions.

Tournons-nous maintenant vers les deux finalités morales poursuivies par la laïcité, soit la liberté de conscience et l'égalité de respect dû à tous les citoyens. Réaffirmons que l'État laïque doit être « agnostique » quant aux questions de nature métaphysique et théologique : il vise la protection de la liberté de conscience de tous ses citoyens. En ce sens, l'État laïque reconnaît son propre faillibilisme. Les questions métaphysiques et théologiques continueront de diviser les personnes rationnelles et raisonnables; il est donc urgent de mettre en place un régime respectueux de ces désaccords auxquels la discussion rationnelle ne saura mettre fin. Plus exactement, en raison de la souveraineté de chaque individu sur ses choix de conscience, c'est la liberté de croire ou non en Dieu qui est promue au sein d'un État laïque. Inévitablement, cela devra inclure la liberté d'agir sur la base de ces croyances, et non la seule liberté de *croire* en tant qu'acte mental.<sup>39</sup>

Un régime démocratique doit aussi respecter un second principe, soit la reconnaissance d'une valeur morale égale ou d'une égale dignité à tous ses citoyens. L'État doit être l'État de tous les citoyens. Il ne doit pas s'identifier à une religion ou à une vision du monde particulière, puisque ses citoyens se rapportent à une pluralité de conceptions du monde et du bien. Ainsi, les deux modes opératoires de la laïcité sont très importants : il faut maintenir une séparation entre les religions et l'État, et ce dernier doit développer et maintenir une approche neutre face aux diverses doctrines englobantes, qu'elles soient religieuses ou séculières.<sup>40</sup>

Pour comprendre les tensions inévitables qui surgissent dans les régimes laïques, il est essentiel d'avoir en tête cette importante distinction entre *modes opératoires* et *finalités morales* de la laïcité. Ces tensions ne sont souvent compréhensibles qu'à la lumière de cette distinction. Par exemple, on entend souvent certains citoyens ou intellectuels affirmer qu'il serait nécessaire de limiter la liberté de religion d'un citoyen ou des membres d'un groupe parce que la pratique religieuse ciblée contreviendrait à la neutralité religieuse de l'État. Pensons au discours justificatif de l'interdiction des signes religieux par les employés des organismes publics. Cependant, si l'on accepte la distinction entre fins et moyens, on ne peut plus justifier une telle pratique en faisant appel au concept de laïcité. En effet, il est impossible de restreindre une finalité (la liberté de conscience et de religion) au nom d'un des moyens pour y arriver (la neutralité religieuse de l'État). Si l'on veut interdire ou limiter une pratique religieuse *au nom de la laïcité*, il faut le faire parce qu'elle entre en conflit avec l'une ou l'autre des deux finalités identifiées. Soit elle brime le principe du respect égal dû à tous, soit elle est requise dans le but de protéger la liberté de conscience et de religion d'autrui.<sup>41</sup>

Illustrer cet argument à l'aide d'un exemple peut être utile. Supposons une école publique québécoise, fréquentée très majoritairement par des enfants issus de

familles catholiques. Les parents ou la direction de l'école pourraient être tentés d'installer des crucifix dans les locaux de l'école, ou alors de faire réciter une prière catholique avant le début des classes, tout en autorisant les élèves qui ne souhaitent pas prier à être exemptés de cette pratique. Du point de vue de la laïcité de l'État, ces pratiques n'apparaissent pas souhaitables ni justifiées. En effet, l'institution publique qu'est l'école s'identifie ici à un groupe religieux particulier et relaie certains de ses symboles et certaines de ses pratiques. S'il s'agit d'une communauté diversifiée sur le plan des croyances et des valeurs, l'école n'accorde évidemment pas un respect égal à tous les membres de la communauté. Les élèves et les familles non religieuses ou non catholiques sont traités comme des citoyens de deuxième ordre, moins dignes de respect. S'il est vrai que l'exercice de la liberté de religion des familles catholiques est favorisé par l'identification de l'école au catholicisme, cela ne peut toutefois pas se faire au détriment du principe du respect égal dû à toutes les familles, ce qui doit inclure les familles non religieuses ou non catholiques.

La conciliation optimale des principes de respect égal et de liberté de conscience sera toujours l'ultime objectif de l'État laïque – tout en reconnaissant qu'une harmonisation parfaite est souvent impossible en pratique. Des conflits peuvent subsister entre l'égalité et la liberté et, surtout, l'élaboration d'un modèle concret de laïcité s'inscrit toujours dans une histoire spécifique et doit composer avec les contingences et les singularités propres à chaque contexte. Des variations spatio-temporelles entre différents degrés de séparation ainsi que différents niveaux de neutralité religieuse sont permis par cette notion de conciliation optimale. La laïcité doit tenter d'être « équilibrée »<sup>42</sup> plutôt que d'être « stricte » ou « ouverte ».

Pour résumer, l'État peut faillir de deux façons distinctes. Premièrement, sur le plan du respect égal, l'État peut privilégier une conception du monde particulière tout en respectant la souveraineté des individus quant à leurs croyances fondamentales. Pensons à l'exemple de l'école qui s'identifie au catholicisme. Deuxièmement, l'État peut faillir sur le plan de la liberté de conscience et de religion en pressurant la conscience de certains citoyens ou en créant des obstacles indus à l'exercice de cette liberté. Pour l'État laïque, l'un ou l'autre de ces deux échecs pose un sérieux problème. Cependant, il demeure essentiel de les distinguer afin d'éviter des confusions conceptuelles comme celle de la Cour suprême dans l'affaire *Big M Drug Mart*, que nous analyserons à l'instant.

### 3. EN QUOI L'ARRÊT BIG M EST-IL PROBLÉMATIQUE ?

Bien que j'appuie la conclusion de la Cour suprême dans cette affaire, je suis d'avis que son argumentaire pourrait être beaucoup plus convaincant. Deux points semblent particulièrement problématiques. Un troisième, plus exploratoire, sera ensuite présenté.

### 3.1 Droits et libertés fondamentaux en jeu

Le premier argument que je souhaite soumettre à l'attention du lecteur concerne les droits et libertés fondamentaux en jeu dans l'affaire *Big M Drug Mart*. En effet, bien que l'objet de la *Loi sur le dimanche* soit religieux, je ne suis pas certain que la liberté de conscience et de religion soit en elle-même impliquée. Si l'on se fie aux éléments de la définition donnée par la Cour du concept de liberté de religion, il n'est pas évident que la *Loi* leur soit particulièrement attentatoire. Regardons de plus près.

Les éléments mis de l'avant par la Cour suprême pour définir l'essence de la liberté de religion sont « le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse »<sup>43</sup> ainsi que les droits de professer, de manifester, d'enseigner et de propager nos croyances. Or, en quoi ces droits sont-ils enfreints par l'interdiction d'ouvrir son commerce le dimanche ? Les commerçants se voient-ils dans l'obligation de modifier leurs croyances en raison de la *Loi* ? Doivent-ils enseigner et propager la foi chrétienne pendant les heures où leur commerce doit être fermé ? En plus d'interdire la vente et l'achat de marchandises le dimanche, oblige-t-on les Canadiens à aller à la messe ?

Évidemment, ces dernières questions sont rhétoriques. Il n'en demeure pas moins que la *Loi* ne semble pas brimer la liberté de conscience et de religion, telle que la Cour l'a elle-même définie. La *Loi* brime plutôt la liberté tout court, et ce, *pour des motifs religieux*. En ce sens, la *Loi* contraint notamment la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association tout autant qu'elle brime la liberté de conscience et de religion.<sup>44</sup> Selon une lecture possible de l'arrêt *Big M*, cet ensemble de libertés aux contours plus ou moins bien définis serait au cœur de l'interdiction de vendre, d'acheter ou de travailler le dimanche. Considérons cette affirmation de la Cour suprême :

Si je suis juif, sabbataire ou musulman, *la pratique de ma religion implique à tout le moins le droit de travailler le dimanche* si je le veux. Il me semble que toute loi ayant un objet purement religieux qui me prive de ce droit doit sûrement porter atteinte à ma liberté de religion.<sup>45</sup>

Gardant en tête la notion générale de liberté, il nous est permis de douter de la véracité de l'extrait souligné. S'il est vrai que la *Loi* est problématique, car elle s'oppose au concept même de liberté, ce n'est pas spécialement la liberté de conscience et de religion qui est touchée. Certes, cette privation de liberté existe *pour des motifs religieux*, mais elle n'affecte pas nécessairement la liberté de religion.

Les juges majoritaires affirment que « le gouvernement ne peut, dans un but sectaire, contraindre des personnes à professer une foi religieuse ou à pratiquer une religion en particulier ».<sup>46</sup> Je ne saurais être davantage en accord avec cet énoncé. Comme nous l'avons vu avec le modèle de Maclure et Taylor, l'État doit tenter de créer un environnement où les citoyens pourront faire leurs propres

choix de vie, liés aux doctrines compréhensives qu'ils feront leurs. Cela dit, rien dans ce qui est présenté ne nous oblige à voir une contrainte à professer ou à pratiquer une foi religieuse donnée. Les commerçants ne sont contraints que de fermer leur boutique, et non pas de participer aux activités religieuses chrétiennes. Selon l'argument avancé à cette sous-section, l'obligation imposée par l'État est générale et n'affecte pas plus la liberté de conscience et de religion que n'importe quelle autre liberté fondamentale.

L'argument présenté ici repose sur la distinction entre une contrainte étatique d'action et d'omission. En effet, si l'État contraignait les individus à commettre une action de nature religieuse, l'argument ne saurait tenir. Or, puisqu'en l'espèce l'État ne fait qu'obliger une omission (de vendre, d'acheter ou d'employer), la situation est différente. La Cour suprême s'oppose à une telle analyse :

[1]a garantie de la liberté de conscience et de religion empêche le gouvernement d'*obliger certaines personnes à accomplir ou à s'abstenir d'accomplir* des actes par ailleurs irrépréhensibles simplement à cause de l'importance sur le plan religieux que leur attribuent d'autres personnes.<sup>47</sup>

Je suis sympathique à cette conception négative de la liberté, développée par Isaiah Berlin.<sup>48</sup> Obliger un individu à ne pas commettre un acte légitime contrevient à sa liberté, mais pas nécessairement à sa liberté de religion. En l'espèce, bien que la contrainte soit de nature ou d'origine religieuse, elle ne viole pas spécialement la liberté de conscience et de religion : pas plus qu'elle ne viole les autres libertés fondamentales.

Certains pourraient vouloir objecter à cet argument que l'objet religieux de la *Loi* est une entrave plus que négligeable ou insignifiante à la liberté de religion, dont les effets sont indirects et économiques plutôt que directement religieux.<sup>49</sup> Afin d'illustrer cette objection, imaginons le cas suivant : Suheil, un musulman propriétaire d'une boulangerie, aimerait prendre congé le vendredi afin de se joindre à la grande prière dans la mosquée de son quartier et de partager ensuite un repas familial comme les musulmans le font bien souvent le vendredi après-midi. Malheureusement, Suheil doit travailler au moins six jours par semaine afin de s'assurer que son commerce demeure rentable. Une loi lui interdisant d'ouvrir les portes de sa boulangerie le dimanche le forcerait donc à travailler le vendredi, mais travailler le vendredi l'empêcherait alors de se rendre à la grande prière et, de ce fait, entraverait ultimement sa liberté de religion.<sup>50</sup> Je concède que cela peut être le cas. Cependant, cette contrainte existe dans une série de contre-exemples qui n'ont rien à voir avec la liberté de religion. Pensons à Patricia, une agnostique propriétaire d'une animalerie, qui aimerait prendre congé le vendredi afin de participer aux réunions du groupe de soutien local pour les personnes alcooliques. Malheureusement, Patricia doit travailler au moins six jours par semaine afin de s'assurer que son commerce demeure rentable. Une loi lui interdisant d'ouvrir les portes de son animalerie le dimanche la forcerait donc à travailler le vendredi, mais travailler le vendredi l'empêcherait alors de se rendre

à la réunion des Alcooliques Anonymes. Dirait-on que, de ce fait, la *Loi* entrave ultimement sa liberté de religion ? Bien sûr que non. Cela pourrait être dangereux pour sa santé, sa sécurité, voire pour sa vie, mais n'impliquerait aucunement sa liberté de religion. Pensons à un troisième cas, celui de Zoé, une athée qui participe au mouvement anticapitaliste. Elle aimerait aller aux réunions hebdomadaires de son groupe anarchiste qui a lieu les mercredis soir, mais cela ne lui est pas possible parce qu'elle doit travailler les soirs de semaine afin de compenser la fermeture obligatoire de sa librairie indépendante le dimanche. Tout comme pour Patricia, la liberté de religion de Zoé ne semble pas du tout affectée par la *Loi*. Pourtant, sa liberté d'association et de réunion pacifique l'est très certainement. En résumé, la *Loi sur le dimanche* peut effectivement porter atteinte à la liberté de religion, comme dans l'exemple de Suheil, mais uniquement parce que la « liberté de religion » est une espèce logique du genre plus général « liberté ». L'entrave se trouve à ce second niveau de généralité.

Qu'à cela ne tienne, nous n'avons pas à tout miser sur ce seul argument. Dans l'affaire *Big M Drug Mart*, la pertinence de la liberté de conscience et de religion prévue à l'alinéa 2(a) de la *Charte*, peut être admise si tant est que l'on reconnaît aussi l'importance de l'égalité ou de la non-discrimination en matière religieuse. Dans la prochaine section, j'entends montrer en quoi la neutralité religieuse de l'État ne peut être dérivée uniquement de la liberté de religion.

### 3.2 Liberté ou égalité : quelle finalité morale de la laïcité est en cause dans cet arrêt ?

Partant du cadre théorique développé par Maclure et Taylor, admettons directement que la neutralité religieuse doit être dérivée de deux concepts distincts : la liberté de conscience et de religion ainsi que l'égalité en matière religieuse. Deux choses pourraient donc être démontrées en ce qui concerne l'affaire *Big M Drug Mart*. Soit la Cour suprême a commis une erreur théorique en ne faisant reposer son argumentaire que sur une seule des deux finalités de la laïcité, c'est-à-dire la liberté de conscience et de religion. Soit la Cour a incorporé le concept d'égalité dans son jugement sans référer à l'article 15 de la *Charte*, qui prévoit la non-discrimination.<sup>51</sup> Voyons ce qu'il en est.

Dès le premier paragraphe traitant de la liberté de religion, la Cour nous offre un heureux mélange de liberté et d'égalité en affirmant que l'objectif d'une société libre est d'« assurer à tous l'égalité quant à la jouissance des libertés fondamentales ».<sup>52</sup> S'il est louable de vouloir offrir à tous les citoyens de jouir également des libertés qui sont les leurs, on ne peut s'empêcher de remarquer l'enchevêtrement des deux concepts. C'est exactement ce que font Brad Elberg et Mark Power dans leur incontournable chapitre concernant la liberté de conscience et de religion.<sup>53</sup> Selon ces deux auteurs, il ne fait aucun doute que le concept d'égalité a été intégré à l'interprétation de la liberté de conscience et de religion en droit canadien.<sup>54</sup> Ils affirment même que « [t]he result [of the courts' interpretation of par. 2(a)] has been a blend of liberty and equality concepts ».<sup>55</sup>

Ce mélange conceptuel ne vient pas sans problèmes juridiques. L'équilibre entre ces concepts est toujours fragile. Dans ce contexte, pourquoi l'alinéa prévoyant la liberté de conscience en viendrait-il à mettre de l'avant l'égalité en matière religieuse davantage que ce qu'il exprime explicitement, soit la liberté ? C'est ce qui s'est produit en l'espèce, la Cour suprême affirmant pour la première fois que « [p]rotéger une religion sans accorder la même protection aux autres religions a pour effet de créer une *inégalité destructrice de la liberté de religion dans la société* ». <sup>56</sup> L'expression mise en évidence revient dans de nombreux jugements de la Cour suprême portant sur la neutralité religieuse de l'État au Canada. <sup>57</sup> Malheureusement, en comprendre le sens est souvent un défi. Qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce à dire que toute inégalité entre les religions détruirait la liberté de religion ? Est-ce à dire qu'il est impossible pour un État de respecter la liberté de conscience et de religion si ce dernier protège une religion particulière ?

La réponse à cette dernière question est particulièrement problématique. En effet, s'il semble que nous soyons obligés de répondre par l'affirmative, cela voudrait dire que de nombreux pays occidentaux démocratiques et libéraux se verraient retirer du lot des États protégeant la liberté de religion. En Europe, plusieurs pays reconnaissent encore aujourd'hui une Église d'État, pour des raisons historiques contingentes. Pensons notamment au Royaume-Uni, à la Norvège ou au Danemark, où une religion a un statut officiel et jouit de certaines formes de reconnaissance politique et symbolique. Ces pays s'identifient à une religion particulière, respectivement l'Église anglicane et l'Église luthérienne; leur régime de laïcité est appelé « Weak Establishment », dans la mesure où une Église nationale est établie et reconnue, sans que cela ait de conséquences sur la liberté de conscience et de religion de la population. Dirait-on que les athées, les Juifs, les Sikhs, les musulmans et les témoins de Jéhovah sont persécutés à Oslo, à Copenhague, à Glasgow, à Londres ou à Cardiff ? Bien sûr que non. Pourtant, selon la Cour suprême du Canada, nous devrions arriver à cette conclusion, étant donné que ces pays protègent une religion davantage que les autres. Une simple vérification dans le réel nous montre bien que l'affirmation de la Cour est trop forte.

Le problème de « l'inégalité destructrice de la liberté de religion » n'est cependant peut-être pas aussi imposant qu'il en a l'air à première vue. Si cette expression marque les esprits en confondant les concepts d'égalité et de liberté, la version anglophone ne commet pas la même erreur : « *The protection of one religion and the concomitant non-protection of others imports disparate impact destructive of the religious freedom of the collectivity.* » <sup>58</sup> La notion d'un impact « *disparate* » (ou « nettement distinct ») est moins conceptuellement troublante que celle d'« inégalité », mais la confusion conceptuelle demeure la même. On peut supposer que le jugement a d'abord été écrit en anglais, puis traduit en français. Entre les deux, il semble clair que quelque chose ait été ajouté (et non perdu !) dans la traduction.



Quoi qu'il en soit, il semble que la Cour suprême reconnaisse l'égalité en tant que fondement de la liberté de religion. Les juges majoritaires soutiennent par exemple que l'« égalité [est] nécessaire pour soutenir la liberté de religion ».<sup>59</sup> Que doit-on entendre par « nécessaire » ? Est-ce une nécessité logique ou conceptuelle ? Est-ce une condition de possibilité de la liberté de religion ? Étant donné la notion d'« inégalité destructrice de la liberté de religion », on dirait bien qu'il faut lire le jugement ainsi.

Deux derniers points doivent être faits avant de conclure cette sous-section portant sur la confusion conceptuelle entre liberté et égalité dans l'arrêt *Big M Drug Mart*. Premièrement, j'aimerais décrire un point d'accord entre la Cour et moi. Nous nous entendons pour dire que :

Une majorité religieuse, ou l'état [*sic*] à sa demande, ne peut, pour des motifs religieux, imposer sa propre conception de ce qui est bon et vrai aux citoyens qui ne partagent pas le même point de vue. La *Charte* protège les minorités religieuses contre la menace de « tyrannie de la majorité ».<sup>60</sup>

La *Charte canadienne des droits et libertés*, en tant qu'outil constitutionnel, vise à mettre en équilibre les philosophies politiques libérales et démocratiques. Dans notre régime, ces deux philosophies sont « équiprimordiales », c'est-à-dire qu'elles sont d'égale valeur.<sup>61</sup> Lorsqu'une décision issue du processus démocratique légitime vient à l'encontre des droits et libertés d'individus issus des minorités, il est normal que les tribunaux soient appelés à trancher entre les deux valeurs, tout en cherchant constamment à atteindre et à maintenir un équilibre précaire. Ce faisant, des lois adoptées démocratiquement peuvent être renversées par les tribunaux si elles vont à l'encontre d'un droit ou d'une liberté prévu explicitement dans la *Charte*. En l'espèce, il n'est cependant pas évident que la *Loi sur le dimanche* porte atteinte à la liberté de conscience et de religion, comme nous le disions à la sous-section précédente. Cela dit, même si la *Loi* était acceptable du point de vue de la liberté, elle serait toujours problématique du point de vue de l'égalité.

Deuxièmement, j'aimerais attirer l'attention du lecteur sur la citation suivante :

Dans la mesure où elle astreint l'ensemble de la population à un idéal sectaire chrétien, la *Loi sur le dimanche* exerce une forme de coercition contraire à l'*esprit* de la *Charte* et à la dignité de tous les non-chrétiens. En retenant les prescriptions de la foi chrétienne, la *Loi* crée un climat hostile aux Canadiens non chrétiens et paraît en outre *discriminatoire* à leur égard.<sup>62</sup>

Dans cet extrait, on trouve à deux endroits distincts (mis en évidence) un vocabulaire générique qui sied mal à l'alinéa 2(a). Il en était de même au paragraphe cité avant celui-ci (qui par ailleurs précède directement celui-ci dans le jugement), alors que la Cour écrivait simplement que « “la *Charte*” protège les mino-

rités religieuses ». <sup>63</sup> Lorsqu'on nous parle de « la *Charte* » ou de son « esprit » de manière éthérée et générale, il y a lieu de se questionner quelques instants. Pourquoi les juges n'ont-ils pas référé directement à l'alinéa 2(a), lequel prévoit la liberté de conscience et de religion ? Voudraient-ils éviter de soulever des soupçons quant à la confusion conceptuelle qu'ils étaient en train de commettre ? Est-ce une confusion intentionnelle ou est-ce une erreur de bonne foi ?

S'il n'est pas facile de trouver des réponses entièrement satisfaisantes à ces interrogations, elles demeurent hautement pertinentes. En effet, toute cette analyse conceptuelle n'aurait peut-être pas lieu d'être si la cause s'était déroulée quelques années plus tard. Dans l'arrêt *Big M Drug Mart*, la Cour suprême a fait reposer la neutralité religieuse de l'État canadien sur le seul alinéa 2(a) prévoyant la liberté de conscience et de religion. Comme nous l'avons vu, elle y a conceptualisé un lien de nécessité entre liberté et égalité, de telle sorte que ces deux concepts sont devenus inextricablement liés (*intertwined*). <sup>64</sup> Or, la Cour aurait pu éviter une telle confusion dans l'utilisation des concepts juridiques si elle avait pu mobiliser l'article 15 de la *Charte*, qui s'oppose à la discrimination et prévoit le droit à l'égalité. Malheureusement, cela ne lui était pas possible : en vertu de l'alinéa 32(2) de la *Charte*, l'article 15 n'entra en vigueur qu'en avril 1985, soit près de trois ans après les faits pertinents en l'espèce. Si la chronologie des événements – ou l'existence de l'alinéa 32(2) – avait été différente, la jurisprudence canadienne en ce qui a trait à la neutralité religieuse de l'État pourrait aujourd'hui reposer sur un argumentaire radicalement plus solide, qui mobiliserait distinctement l'article 15 pour parler d'égalité et l'alinéa 2(a) pour ce qui relève de la liberté.

Si la confusion conceptuelle que j'ai identifiée dans cette sous-section me semble hautement problématique, il serait faux de dire que tous les commentateurs sont de mon avis. <sup>65</sup> Par exemple, peu de temps après l'arrêt *Big M Drug Mart*, William W. Black écrit un addendum à son chapitre concernant la religion et le droit à l'égalité pour souligner quelques points saillants de ce nouveau jugement. <sup>66</sup> Il s'y montre sympathique à l'idée que le concept d'égalité soit défendu par toute la *Charte*, et non uniquement par l'article 15. Je comprends son point de vue – la liberté, l'égalité, la dignité et plusieurs autres concepts de ce genre sont effectivement des valeurs implicites à toute la *Charte*, sans pour autant être des « principes sous-jacents de la Constitution ». <sup>67</sup> Il me semble néanmoins qu'une délimitation claire des droits et libertés énoncés dans la *Charte* est préférable, sans quoi tout risque de se mêler et de créer de la confusion auprès du justiciable.

Pour le dire dans les mots du dilemme présenté au début de cette sous-section, il semble assez clair que la Cour suprême ait trouvé une façon d'inclure le concept d'égalité sous l'alinéa 2(a) plutôt que de faire reposer la neutralité religieuse de l'État sur la seule liberté de conscience et de religion. Or, il eût été préférable de choisir une troisième voie, qui n'était malheureusement pas disponible : faire intervenir l'article 15 de la *Charte*, dédié à l'égalité et à la non-discrimination.

### 3.3 Neutralité ou séparation : quel mode opératoire de la laïcité est en cause dans cet arrêt ?

Un dernier argument, plus exploratoire, mérite d'être développé. Dans la sous-section précédente, j'ai présenté l'idée selon laquelle la neutralité religieuse de l'État ne peut être dérivée uniquement de la liberté de conscience et de religion prévue à l'alinéa 2(a), mais doit aussi tenir compte de l'égalité en matière religieuse présentée à l'article 15. Cependant, certains pourraient être d'avis que l'arrêt *Big M Drug Mart* ne devrait pas porter sur la neutralité de l'État à l'égard des religions, mais bien sur la nécessaire séparation de l'Église et de l'État. Nous revenons ici aux deux « modes opératoires » de la laïcité définis par Maclure et Taylor. Définissons d'abord plus précisément ces deux termes, il sera ensuite plus facile de voir ce qu'il en est dans l'arrêt *Big M*.

Selon Maclure et Taylor, la neutralité religieuse de l'État s'incarne dans le fait pour l'État de ne favoriser ni défavoriser aucune doctrine compréhensive religieuse ou séculière.<sup>68</sup> Quant à la séparation de l'Église et de l'État, Maclure et Taylor la définissent comme l'obligation pour un État de ne pas « s'identifier à une religion ou à une vision du monde particulière ».<sup>69</sup> Il n'est donc pas évident de distinguer entre ces deux moyens d'arriver à la laïcité : si un État s'identifie à une religion donnée, il favorisera nécessairement celle-ci au détriment des autres, aussi petit soit ce favoritisme. Comme nous l'avons vu, certains États s'identifient faiblement à une Église pour des raisons historiques contingentes, la religion nationale n'ayant plus de poids sur les décisions sociales et politiques. Ces États commettent certes un impair, mais il ne semble pas irréparable.

Dans la mesure où un accroc à la séparation entraîne nécessairement un problème en ce qui a trait à la neutralité, la question de savoir lequel de ces deux modes opératoires de la laïcité est en cause dans cette affaire peut sembler triviale ou sans importance. Elle demeure néanmoins intellectuellement intéressante, afin de clarifier ce qui relève de chaque mode opératoire au sein de la théorie proposée par Maclure et Taylor. Dans ce but, deux passages de *Big M* seront considérés ci-après.

Premièrement, notons que la Cour suprême n'affirme jamais explicitement que la *Loi sur le dimanche* est une forme d'identification de l'État à la religion chrétienne. Cependant, la Cour nous dit que « [l]e contenu théologique de la Loi est un rappel subtil et constant aux minorités religieuses canadiennes des différences qui les séparent de la culture religieuse dominante ».<sup>70</sup> Encore une fois, la valeur exprimée par cette citation est l'égalité et non la liberté de religion. Cependant, par l'utilisation de l'expression « culture religieuse dominante », la Cour semble vouloir dire que le christianisme n'est pas la religion de l'État canadien, mais simplement la religion la plus répandue dans la société canadienne. Cela serait une affirmation aisément démontrable sociologiquement. Il suffirait de regarder les résultats de tout recensement pour s'en convaincre. L'optique de cette citation étant de rejeter tout favoritisme étatique envers une religion donnée, je suis d'avis que le mode opératoire auquel la Cour souhaite ici se rapporter est la neutralité religieuse de l'État.

Deuxièmement, vers la fin de son jugement, la Cour suprême a ces brillants mots : « [...] le Parlement fédéral n'a pas compétence en vertu de la Constitution pour adopter une loi privilégiant une religion au détriment d'une autre. »<sup>71</sup> Qu'on me permette de souligner deux éléments distincts eu égard à cette citation. D'abord, reconnaissons que l'affirmation de la Cour est tout à fait juste : le Parlement fédéral n'a pas une telle compétence – réalité que la *Charte* n'a fait que renforcer. Par ailleurs, le fait qu'aucune loi ne peut privilégier une religion plutôt qu'une autre n'est pas facile à cadrer avec la distinction entre neutralité et séparation. En fait, s'il est clair que la neutralité religieuse de l'État est en jeu ici, il n'est pas aussi évident que la séparation l'est. Cependant, un indice terminologique pourrait éclaircir le tout. En effet, si la *Loi sur le dimanche* ne semble pas à première vue lier l'État à la religion chrétienne, son équivalent anglophone ne laisse que peu de place à l'interprétation. Qui douterait du caractère chrétien de la *Lord's Day Act* ? Sans même voir le contenu d'une telle loi, nous serions tous disposés à la considérer comme problématique dans un régime laïque comme le nôtre. Je crois que cette intuition première relève du fait que, par cette loi, l'État s'identifie à une religion. En ce sens, ce serait la séparation de l'Église et de l'État qui est mise à mal ici plutôt que la neutralité religieuse de l'État à proprement parler.

En conclusion, il ne semble pas pertinent ni nécessaire de dire si la *Loi sur le dimanche* enfreint la neutralité religieuse de l'État ou la séparation de l'Église et l'État, et cela pour deux raisons. D'une part, rappelons que tout accroc à la séparation entraîne nécessairement l'État à ne pas être neutre, bafouant alors simultanément les deux modes opératoires. Si l'on concluait qu'une atteinte à la séparation a eu lieu, on serait forcé de conclure en une atteinte à la neutralité. Les deux sont à ce point enchevêtrés qu'il serait à propos de parler ici d'une hétérogénéité, comme dans le modèle américain.<sup>72</sup> D'autre part, il apparaît que les deux moyens d'atteindre la laïcité sont enfreints en l'espèce. Savoir *lequel* des deux l'est devient donc juridiquement impertinent.

## CONCLUSION

Malgré les considérations théoriques développées dans cet article, je demeure un sympathisant de la décision de la Cour suprême du Canada dans l'affaire *Big M Drug Mart*. Heureusement, la Cour a maintenu la décision de la Cour d'appel de l'Alberta en ce qui a trait à l'atteinte à la neutralité religieuse de l'État canadien par la *Loi sur le dimanche*. Cependant, les arguments présentés dans cet article montrent bien en quoi la liberté de conscience et de religion est insuffisante pour dériver la neutralité religieuse de l'État. Certes, elle en est l'un des deux piliers nécessaires, mais elle ne saurait porter seule tout le poids conceptuel. Certains pourraient être tentés de dire que la liberté de conscience et de religion n'entraîne même pas en jeu en l'espèce. Qu'on soit ou non convaincu par cet argument ne change rien, puisqu'il a ensuite été démontré que c'est le respect égal dû à tous les citoyens, nonobstant leurs convictions de conscience, qui devrait justifier la décision de la Cour suprême. L'argumentaire de notre plus haut tribunal dans l'affaire *Big M Drug Mart* faisait preuve d'une confusion conceptuelle qui a

créé d'importantes ambiguïtés dans la conceptualisation du rapport entre égalité et liberté de religion dans la jurisprudence canadienne. En ce sens, il méritait d'être revisité.

Critiquer un arrêt de la Cour suprême, même un cas de référence comme *Big M*, fait partie du rôle de la doctrine, comme la Cour l'a elle-même reconnu.<sup>73</sup> Répondant à l'appel aux juristes à participer à la vie sociale et politique,<sup>74</sup> cet article se veut une amorce de discussions à la fois universitaires et publiques sur les enjeux de notre époque dont la neutralité religieuse de l'État fait partie présentement et certainement pour plusieurs années encore.

## REMERCIEMENTS

L'auteur tient à remercier chaleureusement les nombreuses personnes impliquées dans ce projet de recherche, incluant Jocelyn Maclure, Olivier Santerre, Éléna Drouin et Anne-Sophie Ouellet. Un merci tout spécial à Louis-Philippe Lampron, dont les nombreux commentaires sur la première version de cet article ont permis de le bonifier grandement. De même, je remercie les deux évaluateurs anonymes de la revue *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*. Vos questions et vos critiques ont révélé des angles morts dans ma réflexion, et l'article publié s'en trouve tout à fait amélioré grâce à vous.

## NOTES

- <sup>1</sup> Woehrling, José, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *McGill Law Journal*, vol. 43, n° 2, 1998, p. 325-401 (p. 364). Je souligne.
- <sup>2</sup> R. c. Big M Drug Mart Ltd., [1985] 1 R.C.S. 295 (ci-après « arrêt *Big M* »).
- <sup>3</sup> Voir Rawls, John, « Leçon VI. — La raison publique », *Libéralisme politique*, tr. fr. Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 259-306.
- <sup>4</sup> Voir Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville), 2015 CSC 16, [2015] 2 R.C.S. 3 (ci-après « arrêt *Saguenay* ») ; S.L. c. Commission scolaire des Chênes, 2012 CSC 7, [2012] 1 R.C.S. 235. (ci-après, « arrêt *C.S. des Chênes* »); et École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général), 2015 CSC 12, [2015] 1 R.C.S. 613 (ci-après « arrêt *Loyola* »).
- <sup>5</sup> *Charte canadienne des droits et libertés*, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982* (R.-U.), constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, c. 11 (ci-après « la *Charte* »).
- <sup>6</sup> On retrouve clairement l'importance de l'arrêt *Big M* dans l'arrêt *C.S. des Chênes*. Au par. 18, la Cour affirme avoir été saisie de la question de la neutralité religieuse dans l'arrêt *Big M*, bien que ces termes n'apparaissent pas explicitement dans le texte. Cela se répercute dans une série d'arrêts, tels que les arrêts *Saguenay* et *Loyola*, *op. cit.* Ajoutons aussi les arrêts suivants : Canadian Civil Liberties Assn. c. Ontario (Minister of Education) (1990), 71 O.R. (2d) 341; Chamberlain c. Surrey School District No. 36, 2002 CSC 86, [2002] 4 R.C.S. 710; Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village), 2004 CSC 48, [2004] 2 R.C.S. 650. Je remercie un évaluateur anonyme d'avoir insisté sur ce point.
- <sup>7</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 146.
- <sup>8</sup> *Loi constitutionnelle de 1982* (R.-U.), constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, c. 11.
- <sup>9</sup> *Loi sur le dimanche*, S.R.C. 1970, chap. L 13 (ci-après « la *Loi* »).
- <sup>10</sup> *Loi constitutionnelle de 1867* (R.-U.), 30 et 31, Victoria, c. 3.
- <sup>11</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 2.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, par. 14.
- <sup>13</sup> *Déclaration canadienne des droits*, S.C. 1960, ch. 44. (Aujourd'hui, *Déclaration canadienne des droits*, L.R.C. (1985), c. L-2.)
- <sup>14</sup> Robertson and Rosetanni v. The Queen, [1963] R.C.S. 651.
- <sup>15</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 25.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, par. 28.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, par. 36.

- <sup>18</sup> *Ibid.*, par. 51.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, par. 54-70.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, par. 80.
- <sup>21</sup> À peu de choses près, cette distinction juridique recoupe la distinction bien connue en philosophie politique entre une intention neutre (*neutrality of justification*) et des conséquences neutres (*neutrality of effects*). Voir notamment Richard Arneson, « Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy », dans George Klosko et Steven Wall (dir.), *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2003, p. 191-208.
- <sup>22</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 91. Si cela vaut pour l'analyse des lois, il est intéressant de noter que nous n'interprétons pas notre Constitution ainsi. En effet, en raison de la doctrine de l'« arbre vivant », la Constitution canadienne est perçue comme changeante, souple, adaptative à l'évolution de la société. Voir *Edwards c. Attorney-General for Canada*, [1930] A.C. 124.
- <sup>23</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 85.
- <sup>24</sup> Cordelli, Chiara, « Neutrality of What? », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 20, n° 1, p. 36-48.
- <sup>25</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 94. Je souligne.
- <sup>26</sup> À ce sujet, voir Louis-Philippe Lampron, *La hiérarchie des droits*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012.
- <sup>27</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 95. Je souligne.
- <sup>28</sup> Au sujet de la distinction entre liberté positive et négative en philosophie politique, voir Carter, Ian, « Positive and Negative Liberty », dans Edward Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2016. Repéré à : <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/> (Consulté le 30 mai 2019).
- <sup>29</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 95.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, par. 41.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, par. 128.
- <sup>32</sup> *R. c. Oakes*, [1986] 1 R.C.S. 103.
- <sup>33</sup> En tant qu'exercice intellectuel, il serait intéressant de tenter d'analyser l'arrêt *Big M* à travers le prisme développé par la suite dans l'arrêt *Oakes*. Concrètement, je ne crois cependant pas que le résultat serait différent. On imagine mal comment une loi qui, selon la Cour suprême, a pour objet l'exercice d'une contrainte sur la liberté de conscience et de religion des Canadiens pourrait être considérée comme ayant un objet réel et urgent et dont les moyens sont proportionnels.
- <sup>34</sup> *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, J.O. 11 décembre 1905, p. 7205.
- <sup>35</sup> Connue sous le nom « rapport Stasi ». Voir Bernard Stasi, *Rapport au Président de la République – Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Paris, Présidence de la République, 2003, p. 9. Repéré à : <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf> (Consulté le 30 mai 2019).
- <sup>36</sup> Voir, par exemple, Jean Baubérot et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011. Les auteurs y répertorient six formes idéal-typiques de la laïcité.
- <sup>37</sup> Maclure, Jocelyn et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.
- <sup>38</sup> Sur cette question, voir Ronald Dworkin, « Le libéralisme », *Une question de principes*, traduit par Aurélie Guillain, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 225-255.
- <sup>39</sup> Maclure, Jocelyn et Charles Taylor, *op. cit.*, p. 31-32.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

- <sup>41</sup> Voir Jocelyn Maclure, « The Meaning and Entailment of the Religious Neutrality of the State : The Case of Public Employees », dans Benjamin L. Barber et Richard Moon (dir.), *Religion and the Exercise of Public Authority*, Oxford, Hart Publishing, 2016, p. 11-22.
- <sup>42</sup> Pour le concept de laïcité « équilibrée », voir Jocelyn Maclure et Georges Leroux, « Charte – Poursuivre sur le chemin de la laïcité équilibrée », *Le Devoir*, 23 janvier 2014, p. A7. Voir aussi Guy Laforest, *Un Québec exilé dans la fédération*, Montréal, Québec/Amérique, 2014.
- <sup>43</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 94.
- <sup>44</sup> Il s'agit respectivement des alinéas 2c) et 2d) de la *Charte*, *op. cit.*
- <sup>45</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 100. Je souligne.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, par. 123.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, par. 133. Je souligne.
- <sup>48</sup> Berlin, Isaiah, « Deux conceptions de la liberté », *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988 [1958], p. 167-201.
- <sup>49</sup> Brun, Henri, Guy Tremblay et Eugénie Brouillet, *Droit constitutionnel*, 5<sup>e</sup> édition, Cowansville, Yvon Blais, 2008, p. 1082-1083.
- <sup>50</sup> Je remercie un évaluateur anonyme pour cette pertinente objection.
- <sup>51</sup> Dans sa formulation exacte, l'article 15 de la *Charte* se lit comme suit : « La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques. » Je souligne.
- <sup>52</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 94. Je souligne.
- <sup>53</sup> Elberg, Brad et Mark Power, « Freedom of Conscience and Religion », dans Gérald-A. Beaudoin et Errol Mendes (dir.), *Charte canadienne des droits et libertés*, 4<sup>e</sup> éd., Markham, Lexis Nexis Butterworths, 2005, p. 219-256.
- <sup>54</sup> *Ibid.*, p. 223-224, 233, 243.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, p. 219, je souligne.
- <sup>56</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 98. Je souligne.
- <sup>57</sup> Voir notamment les arrêts *Saguenay*, *op. cit.*, par. 64 et *C.S. des Chênes*, *op. cit.*, par. 18.
- <sup>58</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 98. Je souligne.
- <sup>59</sup> *Ibid.*, par. 124.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, par. 96.
- <sup>61</sup> Cette idée n'est pas propre au Canada. La version la plus sophistiquée de l'équiprimordialité des valeurs au sein de la démocratie libérale se retrouve chez Jürgen Habermas dans *Droit et démocratie*, traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997.
- <sup>62</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 97. Je souligne.
- <sup>63</sup> *Ibid.*, par. 96. Je souligne.
- <sup>64</sup> Elberg et Power, « Freedom of Conscience and Religion », *op. cit.*, p. 256.
- <sup>65</sup> Outre les commentateurs juridiques, plusieurs philosophes politiques prévoient aussi l'inclusion d'une norme d'égalité au sein du principe de liberté. Pour la formulation la plus historiquement frappante, voir John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993. Pour une formulation plus récente de cette idée, voir Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- <sup>66</sup> Black, William W., « Religion and the Right of Equality », dans Anne F. Bayefsky et Mary Eberts (dir.), *Equality Rights and the Canadian Charter of Rights and Freedoms*, Toronto, Carswell, 1985, p. 131-182 (p. 178-182).



<sup>67</sup> Pour les détails concernant ces principes sous-jacents, voir le *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 R.C.S. 217.

<sup>68</sup> Maclure et Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>70</sup> *Big M*, *op. cit.*, par. 97.

<sup>71</sup> *Ibid.*, par. 134.

<sup>72</sup> *Ibid.*, par. 105.

<sup>73</sup> *Ibid.*, par. 87.

<sup>74</sup> Bosset, Pierre, « Les fondements juridiques de l'obligation d'accommodement raisonnable », dans Myriam Jézéquel (dir.), *Les accommodements raisonnables*, Cowansville, Yvon Blais, 2007, p. 3-28 (p. 28).

## DOSSIER :

### LA MÉTAÉTHIQUE ET SES IMPLICATIONS NORMATIVES. EN HOMMAGE À RUWEN OGIEN. (CIRCA 1949-2017)

MARC-KEVIN DAOUST

CHERCHEUR POSTDOCTORAL EN PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ HARVARD

STÉPHANE LEMAIRE

UNIVERSITÉ DE RENNES 1

CHRISTINE TAPPOLET

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

PATRICK TURMEL

UNIVERSITÉ LAVAL

Ruwen Ogien et Dalida n'ont pas grand-chose en commun, mis à part le fait d'avoir tous deux vécu à Montmartre et de partager leur dernière demeure, le célèbre cimetière du même nom. C'est sans aucun doute la tombe de Dalida qui va continuer à figurer sur les guides touristiques et à recevoir le plus grand nombre de visites. Mais c'est sur la tombe de Ruwen Ogien que beaucoup de philosophes et surtout d'éthiciens contemporains préféreront se recueillir. D'un dénuement radical, aux antipodes du monument érigé à la mémoire de Dalida, cette tombe conviendra bien comme repaire pour les minimalistes moraux, mais aussi pour ceux qui rêvent d'une société meilleure, moins cruelle et moins injuste. Ils pourront y réfléchir aux nombreuses questions qui ont préoccupées Ruwen Ogien au fil de ses écrits. Fil qui l'a conduit de la psychologie morale, avec son livre sur la faiblesse de la volonté<sup>1</sup> et ses travaux sur les émotions et plus généralement sur la motivation morale,<sup>2</sup> à la métaéthique, avec notamment ses travaux sur le réalisme moral,<sup>3</sup> à l'éthique normative<sup>4</sup> et finalement à la philosophie politique,<sup>5</sup> sans oublier les importants jalons que sont ses ouvrages sur la pornographie,<sup>6</sup> l'éducation,<sup>7</sup> l'amour,<sup>8</sup> pour ne nommer que ceux-ci. Comme cette liste l'indique, Ruwen Ogien était à la fois prolifique et curieux. Ses intérêts recouvraient tout ce qui touche à l'éthique et à la normativité. S'il y a un auteur contemporain qui incarne bien l'idée que les questions de métaéthique les plus abstraites sont intimement liées aux questions normatives les plus concrètes, c'est bien lui! C'est ainsi en hommage à la mémoire de notre ami de longue date, Ruwen Ogien, que nous publions ce dossier thématique.

La métaéthique a longtemps été considérée comme une discipline se pratiquant en vase clos et n'ayant aucune incidence sur la vie ordinaire, que ce soit au niveau des théories normatives, qui cherchent à préciser ce que nous devrions faire, ou encore de la philosophie politique. Plus récemment, cette façon de voir a été

remise en question. Ainsi, certains arguments métaéthiques contemporains prennent comme prémisses des thèses normatives, alors que la psychologie morale regarde de plus en plus du côté de la psychologie sociale. Les textes assemblés ici, qui ont été présentés lors des 6èmes Journées de Métaéthique (Montréal, 2018), sont l'occasion d'examiner les allers-retours entre les questions plus abstraites de la métaéthique et les questions normatives d'éthique et de philosophie politique.

En avant-propos du dossier, Stéphane Lemaire rend un bref hommage à Ruwen Ogien. Au cœur du dossier, six articles portant sur différentes questions à l'intersection de la métaéthique et de l'éthique normative. Ils sont suivis, pour clore ce numéro, d'un dialogue philosophique, imaginé par Ronald de Sousa, entre minimalisme et amoralisme moral.

Dans « Le concept de bien », Charles Larmore cherche à montrer que les approches naturalistes de la morale, qui s'inscrivent dans un certain courant de la culture moderne, peuvent et doivent être rejetées. Ainsi, en premier lieu, il discute et rejette la thèse expressiviste selon laquelle les jugements moraux ne font qu'exprimer des désirs ou des émotions. Tenant du réalisme moral, Larmore soutient que les énoncés moraux sont descriptifs. Puis, en second lieu, il rejette une position naturaliste qui voudrait réduire les raisons à des désirs. En effet, suivant Anscombe, il insiste sur le fait que nous désirons toujours quelque chose en vertu d'une certaine raison. Ceci le conduit, au même titre que Scanlon et Parfit, à défendre une métaéthique non-naturaliste qui repose sur la notion fondamentale et première de raison. Bref, selon Larmore, il faut défendre la cohérence et la plausibilité d'un réalisme non-naturaliste, tout en soulignant que ce dernier n'est nullement incompatible avec nos idéaux de tolérance.

Dans le second article, intitulé « Connaissance morale et dogmatisme », Simon-Pierre Chevarie-Cossette fait écho aux préoccupations concernant la compatibilité entre réalisme moral et tolérance. Ainsi, cet article se penche sur l'accusation de dogmatisme qui est parfois portée contre le réalisme en métaéthique. Selon cette critique, le réalisme souffrirait doublement de dogmatisme, à la fois dans ses fondements, au sens où les seuls arguments en faveur du réalisme auraient la forme de pétitions de principe ou, comme le dit l'auteur, seraient circulaires, et dans ses conséquences pratiques, au sens où le réalisme pousserait à une certaine forme d'intolérance eu égard aux désaccords moraux. On retrouve notamment ces deux critiques chez Christine Korsgaard, qui considère non seulement que le réalisme est fondé sur le dogmatisme, mais que cette position métaéthique peut également en venir à cautionner le dogmatisme en éthique normative. Afin de récuser cette double accusation et de répondre à Korsgaard, Chevarie-Cossette propose une analyse fine du concept de dogmatisme et de ses nombreuses acceptions. Sa conclusion n'est toutefois pas que négative. Chevarie-Cossette propose en dernière instance une approche ouverte du réalisme, qui, dit-il, contraint « l'éthicien réaliste à scruter une pléthore de mondes possibles », faisant du réalisme une position qui est tout sauf dogmatique.

Dans « Le constructivisme humien et les raisons des autres », Félix Aubé Beaudoin se penche quant à lui sur un problème auquel font face non pas les réalistes moraux, mais les constructivistes humiens. Selon Selim Berker, le constructivisme humien impliquerait une asymétrie entre nos jugements concernant nos propres raisons morales et nos jugements concernant les raisons morales des autres. En d'autres termes, si le constructivisme humien était vrai, nous serions plus fiables pour juger de nos propres raisons que pour juger des raisons des autres. Or, non seulement cette conclusion semble peu plausible, mais elle entre en conflit avec plusieurs versions courantes du constructivisme humien. Une manière possible de résoudre ce problème serait d'identifier des facteurs de convergence des désirs et des raisons pratiques des agents moraux. Aubé Beaudoin soutient que la biologie évolutionnaire pourrait être un facteur de convergence entre les points de vue pratiques des agents, mais non le seul. D'autres facteurs (culturels, par exemple) pourraient expliquer pourquoi les agents ont des désirs et des raisons pratiques similaires.

L'article intitulé « Métaéthique et philosophie normative : deux approches » d'Ophélie Desmons et de Jocelyn Maclure compare deux grandes approches en métaéthique. Il s'agit des approches axées sur la sémantique (à l'instar de Ruwen Ogien) et de celles axées sur les questions normatives (à l'instar de John Rawls). Les premières étudient d'abord la signification des termes moraux, alors que les secondes accordent une importance beaucoup plus marquée aux intuitions normatives. Les auteurs s'identifient au second courant, mais se demandent si le minimalisme métaéthique auquel mènent les approches normatives est satisfaisant. En conclusion, les auteurs discutent de la possibilité de compléter l'approche normative.

Dans « Réalisme métaéthique et contractualisme moral : une relation de dépendance relative », Victor Mardellat tente d'identifier la relation entre éthique et métaéthique. Par exemple, les théories éthiques de premier ordre dépendent-elles de nos présupposés métaéthiques ? Si oui, cette relation de dépendance est-elle partielle ou totale ? Pour répondre à ces questions, Mardellat tente d'abord de déterminer si l'opposition entre conséquentialisme et contractualisme ne pourrait pas trouver sa source du côté de la métaéthique. Il défend l'idée selon laquelle une prémisse métaéthique centrale du contractualisme scanlonien, soit le réalisme des raisons, peut aussi nous mener à accepter des thèses conséquentialistes. Ainsi, le fait d'accepter certaines positions métaéthiques a des répercussions sur les théories éthiques que l'on peut accepter de manière cohérente. Cependant, des présupposés métaéthiques (comme le réalisme des raisons) sont compatibles avec plusieurs théories éthiques incompatibles entre elles. Étant donné ce qui précède, Mardellat en conclut que l'éthique et la métaéthique sont dans une relation de dépendance partielle : nos théories éthiques de premier ordre ne sont ni totalement dépendantes, ni totalement indépendantes de présupposés métaéthiques.

Dans « In Praise of Lumpen Humanity », Véronique Munoz-Dardé se penche sur la « conception étroite » de la moralité développée par Thomas Scanlon dans

*What We Owe to Each Other* et qui porte sur les principes gouvernant la façon dont les individus doivent se traiter les uns les autres. Une des limites bien connues de cette « morale étroite » est de ne pouvoir en appeler directement à des valeurs impersonnelles – Munoz-Dardé donne en exemples la beauté naturelle et les biens culturels – et rend donc difficile de se prononcer sur certains problèmes moraux assez sérieux, notamment en ce qui concerne l'agrégation ou ce que l'on appelle parfois le problème du nombre : comment pouvons-nous affirmer, par exemple, que nous devrions sauver le plus grand nombre, toutes choses étant égales par ailleurs, sans pour autant simplement « agréger » le bien-être des individus, à l'instar du conséquentialisme ? Pour y répondre, nous dit Munoz-Dardé, il nous faut affronter une ambiguïté chez Scanlon au sujet de la portée de ce que l'on se doit les uns les autres. C'est ce qu'elle vise dans ce texte, en réfléchissant à la façon dont le contractualisme, dont se réclame Scanlon, peut intégrer l'intuition morale forte qui motive les approches agrégatives, sans pour autant succomber à la sirène conséquentialiste. Pour ce faire, Munoz-Dardé a recours à ce qu'elle appelle le *perspectivisme* (« *perspectivalism* »), qui privilégie la perspective des victimes dans le processus de justification morale et qui, selon elle, permet au contractualisme de répondre au problème du nombre, sans agrégation.

Ce dossier se clôt sur un texte qui se veut à la fois philosophique et ludique, « Pour un amoralisme : polémique – coda sous forme de dialogue entre amoraliste et un minimaliste moral », de Ronald de Sousa. Dans ce dialogue, de Sousa invite le minimaliste moral à faire un pas de plus, qu'on peut décrire comme celui du scepticisme moral le plus radical qui soit. Plutôt que de simplement limiter la portée des principes moraux, le minimaliste ferait bien de renoncer carrément au discours moral. Le plus gros problème, selon de Sousa, provient de l'idée qu'il existe une catégorie de raisons, dites morales, qui auraient le privilège de nécessairement l'emporter sur les autres sortes de raisons, quelles qu'elles soient. Une des difficultés que rencontre tout métaéthicien est de délimiter ce qui est de l'ordre du moral de ce qui n'appartient pas à cet ordre. Selon de Sousa, il n'y aurait pas de bonne réponse à cette question, car il n'y a en fait rien d'objectif qui permette de trancher dans un sens ou dans un autre. Le discours moral serait essentiellement hétéroclite. Pire encore, la tendance totalisante de la morale, héritée du discours religieux, devrait impérativement être contrecarrée. Dit autrement, la morale serait une sorte de monstre informe qui tente d'étaler ses tentacules à tous les domaines de l'activité humaine. Mieux vaudrait donc immédiatement couper court au discours moral. Évidemment, cela ne revient pas à se débarrasser du domaine normatif dans son ensemble. En effet, les concepts de valeurs, de raisons et de vertus garderaient tout leur sens. Il faudrait simplement renoncer à les affubler de l'épithète « moral ».

Qu'aurait pensé Ogien de cette suggestion ? Il paraît vrai qu'un agent ayant fait sienne la recommandation de de Sousa pourrait mener une vie décente. Mais si on admet que le point focal de la morale concerne ce que nous devons à autrui, pour reprendre la formule bien connue de Thomas Scanlon, on peut se demander comment, à l'aide de quel concept, un tel agent délibérera quand viendra le

temps de voir s'il vaut mieux sauver sa peau ou celle des autres. Quoi qu'il en soit, il est heureusement fort probable que ses sentiments le pousseront à agir pour le bien des autres.

## NOTES

<sup>1</sup> *La Faiblesse de la volonté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

<sup>2</sup> Notamment, *Un Portrait logique et moral de la haine*, Paris, L'Éclat, 1993; *La Honte est-elle immorale ?*, Paris, Bayard, 2002 et aussi *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Paris, Grasset, 2011.

<sup>3</sup> Notamment, *Le Réalisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

<sup>4</sup> Notamment, *L'Éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

<sup>5</sup> *L'État nous rend-il meilleur ? Essai sur la liberté politique*, Paris, Gallimard, 2013.

<sup>6</sup> *Penser la pornographie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

<sup>7</sup> *La Guerre aux pauvres commencent à l'école : sur la morale laïque*, Paris, Gallimard, 2013.

<sup>8</sup> *Philosopher ou faire l'amour ?*, Paris, Grasset, 2014.

## POUR RUWEN

STÉPHANE LEMAIRE

UNIVERSITÉ DE RENNES 1

Que vais-je garder de l'œuvre philosophique de Ruwen ?

Certainement un humour rare dans l'exercice de la philosophie.

Où trouve-t-on cet humour et cette légèreté dans la philosophie : sûrement pas chez Hegel ou Habermas ni non plus chez Deleuze.

En fait, elle se trouve dans la philosophie analytique. Évidemment pas tout ; elle a engendré son lot de lourdeur aussi, mais il existe une certaine tradition qui commence sans doute avec Russell et « l'actuel roi chauve de France », sorte de Dagobert de la philosophie analytique.

Mais pourquoi donc ces exemples cocasses et ces analogies loufoques, qui semblent des jeux d'enfants dans l'exercice de la philosophie morale ?

Parce que le traitement distanciant est deux fois nécessaires : d'abord contre l'étouffement, et peut-être pour dépasser la colère, mais surtout à la fin pour en revenir aux arguments : il faut d'abord briser le paisible sens commun ou l'évidence confiante du pathos pour qu'on puisse enfin évaluer de façon un peu rationnelle ces maux dont on nous parle avec des trémolos dans la voix et au nom de l'évidence: pornographie, pratiques sexuelles considérées comme déviantes, prostitution, PMA et GPA, etc.

Bref, il y a un lien intime entre l'écriture humoristique qui distancie, le refus du paternalisme plus ou moins bienveillant—mais souvent pas bienveillant du tout—et la nécessité d'en revenir, de façon obstinée et têtue, enfin à des arguments.

Ruwen ne défendait pas beaucoup de thèses très spécifiques en métaéthique—c'est-à-dire quant aux fondements de la morale—je pense à cause d'un scepticisme quant à la possibilité d'arriver vraiment à des réponses. Son approche de la justification morale est de ce fait strictement cohérentiste—et en cela dans la tradition ouverte par Rawls d'une argumentation qui essaie de s'extraire des questions fondamentales—Bref, la cohérence doit être le test ultime dans nos jugements moraux ; il n'y a pas d'intuition qui vaille par elle-même.



D'où l'importance des expériences de pensées qui visent souvent à tester une généralité à ses limites, des analogies, des renversements de perspectives. Car il faut être frappé soudain par une nouvelle lumière; il faut que se révèle que l'évidence n'est pas si évidente, qu'une façon de regarder nous a rendus aveugles, tous procédés argumentatifs qui visent à mettre le roi à nu et qui sont, de ce fait, si réjouissants. D'où encore, l'intérêt de Ruwen pour certains résultats que nous offrent les travaux de la psychologie morale récente qui montrent à quel point nos jugements moraux sont parfois guidés par des différences—l'odeur des croissants chauds par exemple—qui, à l'examen, n'ont aucun rôle à jouer dans l'établissement de jugements moraux qui pourraient prétendre à une légitimité.

Une société s'accompagne de normes. Certaines normes sont plus centrales, d'autres sont disputées, certaines ont le vent en poupe.

À certains moments sur certains thèmes, notre société fait un progrès moral : la reconnaissance de la gravité et de l'étendue du viol et de la pédophilie ou la nécessité d'avoir un traitement égal des hommes et des femmes dans toutes les circonstances de la vie.

Ces nouvelles normes qui sont progressivement intégrées dans la loi reposent souvent sur l'empathie.

Mais il y a des causes maudites : la prison, la prostitution, la pornographie, l'immigration, l'obésité, la pauvreté. On avance et puis on recule. Ici, l'empathie fonctionne en courant alternatif, ou toujours contre d'autres sentiments hostiles ou de dégoûts : parce qu'il y a là une faute, une misère, une erreur, une faiblesse, un vice, une marge, une imperfection, un manque de sagesse, de confiance ou encore de maturité.

C'est ici qu'il faut sans doute se sentir aussi soi-même mis à la marge pour continuer d'éprouver de l'empathie.

Et c'était quelque chose de très original chez Ruwen, le goût de dire ce qui pour tant d'autres est honteux et d'en souligner l'innocence. C'est d'un seul coup reconnaître un vice, ce qui est compris comme un vice, et refuser de le reconnaître comme vice. D'où la libération produite par ses textes. Et c'est aussi ce qui rendait sa conversation si plaisante : une conversation délicieusement transgressive. Et Ruwen avait en effet un goût pour la provocation. Je me rappelle comment à la suite d'une rencontre pour un journal avec un de ces philosophes qui se scandalisent, il m'avait raconté le plaisir enfantin qu'il avait pris à mettre son interlocuteur hors de ses gonds—certes un truc assez facile avec celui dont il me parlait—cela en disant tranquillement ce que l'autre ne voulait pas entendre : avec un lancinant : « mais où est le problème dans la soi-disant disparition de telle ou telle valeur ? Non, vraiment, je ne vois pas où est le problème. Est-ce que vous pouvez m'expliquer ou me donner un argument ? » Donc, transgressif ou provocateur, certes, mais d'abord vicieux et innocent en même temps.

Et la question de l'autonomie vient se loger là. Dans le paternalisme, il y a toujours l'idée d'expliquer à autrui qu'il se trompe sur l'objet de son désir : « vous désirez cela, mais je vais vous donner autre chose qui est mieux pour vous ». Et peut-être parfois, serait-il effectivement mieux de désirer autre chose. Mais seul le désir actuel nous permet de jouir de la vie, pour autant qu'on puisse. « Pourquoi donc n'y aurions-nous pas droit tant que nous ne faisons de mal à personne ? Pourquoi devrais-je y renoncer si je ne le veux pas moi-même, ou si je ne peux le vouloir ? » Même si tout cela n'est peut-être pas pour le mieux, c'est là aussi notre plaisir, à nous autres vicieux et —voulons-nous dire—, à nous autres, innocents.

Bref, l'œuvre de Ruwen est si particulière parce qu'elle autorise, et je me souviens que plusieurs fois il m'avait raconté à quel point il était heureux des remerciements de personnes qui s'étaient senties autorisées par tel ou tel texte.

En cela, il était particulièrement bienveillant: autoriser et se réjouir.

Et c'est pourquoi il nous manquera beaucoup et longtemps, car si on peut reprendre un certain nombre de thèses et d'arguments et les discuter et approfondir, il était un mélange unique : obstination teigneuse et légèreté enfantine dans la défense de l'autonomie : autoriser et se réjouir.

# LE CONCEPT DE BIEN

CHARLES LARMORE

BROWN UNIVERSITY

## ABSTRACT:

In this essay, I defend a realist conception of value according to which good and bad can be an object of knowledge. Certain fundamental aspects of modern culture are wrongly thought, I argue, to exclude such a conception and to favor instead the idea that our evaluative judgments serve in the end only to express our preferences with regard to the things they deal with. But I also show why a realist conception ought indeed to be adopted. This positive argument proceeds in two stages. I begin with the concept of good, arguing that we cannot desire a thing without supposing (rightly or wrongly) that it is good – and that means, without supposing that there is a reason to desire it. I then move to the concept of a reason. There, it is a matter of showing, quite generally, that the reasons we have (and not merely the reasons we believe we have) to think this or to do that exist independently of our attitudes toward them. The major obstacle standing in the way of the idea that good and bad can be an object of knowledge is, in fact, the lack of adequate reflection about the nature of reasons.

## RÉSUMÉ :

Dans cet essai, je défends une conception réaliste de la valeur selon laquelle le bon et le mauvais peuvent être un objet de connaissance. C'est à tort, je maintiens que certains aspects fondamentaux de la culture moderne sont censés exclure une telle conception et favoriser plutôt l'idée que nos jugements évaluatifs ne servent au fond qu'à exprimer nos préférences à l'égard des choses dont ils traitent. Mais je montre aussi pourquoi une conception réaliste est à épouser. Cet argument positif procède en deux temps. Je commence par le concept de bien, en soutenant que nous ne pouvons désirer une chose sans supposer (à juste titre ou non) qu'elle est bonne – ce qui signifie, sans supposer qu'il y a une raison de la désirer. Je passe donc ensuite au concept d'une raison. Là, il s'agit de montrer de façon générale que les raisons que nous avons (et non seulement que nous croyons avoir) de penser ceci ou de faire cela existent indépendamment de nos attitudes à leur égard. En effet, l'obstacle majeur qui s'oppose à l'idée que le bon et le mauvais peuvent être un objet de connaissance est l'absence d'une réflexion suffisante sur ce que c'est qu'une raison.

Dans un de ses premiers écrits de philosophie morale, sa longue introduction à un recueil d'essais sur le réalisme moral, Ruwen Ogien a fait montre d'une grande sympathie pour ce courant philosophique.<sup>1</sup> Il a conservé, je crois, une telle sympathie tout au long de sa vie, même s'il se consacrait davantage – dans son *éthique minimale* – aux questions d'éthique normative qu'aux questions métaéthiques. Il suivait avec intérêt mes propres efforts pour développer une version du réalisme moral axée sur une conception réaliste de la nature des raisons, bien qu'il crût sans doute qu'elle devenait trop métaphysique. J'essayais de le convaincre que mon rejet de l'orthodoxie naturaliste était au contraire éminemment raisonnable. Dans le présent essai, je tente d'expliquer mon approche d'une façon aussi accessible que possible, en la situant par rapport à certaines tendances de la culture moderne.<sup>2</sup> J'aurais aimé qu'il soit là pour le lire. Je le dédie à sa mémoire et à la mémoire de nos discussions si animées.

## I

L'une des notions philosophiques les plus répandues dans la société contemporaine tout entière est l'idée que le bien et le mal, voire le bon et le mauvais plus généralement, n'ont rien d'objectif. Ils ne sauraient constituer un objet possible de connaissance. Quand nous disons que quelque chose est bon ou mauvais, nous ne pouvons pas, suppose-t-on, légitimement prétendre avoir saisi une propriété réelle de ce dont nous parlons. Nous ne décrivons pas. Nous ne faisons au fond qu'exprimer une certaine attitude positive ou négative à l'égard de la chose en question. Dire que la bienveillance est un bien et le meurtre un mal revient à indiquer que nous approuvons l'une et rejetons l'autre. On admet que certains restent persuadés que de tels énoncés sont destinés à constater des faits. Et que dans le passé – particulièrement à des époques où la religion exerçait un contrôle sur l'esprit humain –, la plupart des gens en étaient persuadés comme si cela allait de soi. Mais selon l'opinion courante, il s'agit d'une illusion fondamentale, dont on se félicite de ne plus être prisonnier. C'est une tâche essentielle de la philosophie que de critiquer des illusions. Or, notre époque se veut elle-même philosophique – réfléchie et désabusée – et l'une des illusions supposées qu'elle se vante d'avoir surmontées est que le bon et le mauvais en tant que tels, en plus de nos attitudes à leur égard, font partie du monde réel.

Je ne partage pas moi-même cette conviction commune. Elle me paraît en fait intenable. Dans les réflexions suivantes, je me propose d'examiner de quel côté se trouve l'illusion en réalité.

L'idée-noyau que je viens d'esquisser a pris parmi les philosophes des formes autrement sophistiquées, surtout dans les différentes versions du courant philosophique qu'on appelle aujourd'hui justement l'*expressivisme*. Les œuvres de Simon Blackburn et d'Allan Gibbard en sont les exemples les plus célèbres.<sup>3</sup> Leur thèse de base est que la fonction de nos énoncés évaluatifs n'est pas de décrire, et pas même de décrire nos propres attitudes. Elle est de les exprimer. Car si ces énoncés servaient à raconter ce que nous ressentons, le conflit entre deux prises de position contraires – « mentir pour épargner la sensibilité d'un

autre est parfois une bonne chose », « mentir pour cette raison n'est jamais une bonne chose » – s'évanouirait au profit de deux rapports sur l'état d'esprit où chacun se trouve – « moi, Marie, je l'approuve », « moi, Pierre, je ne l'approuve pas » –, rapports qui ne sont pas en conflit en tant que tels. Le conflit consiste dans l'incompatibilité des deux attitudes elles-mêmes qui ont été exprimées et des engagements opposés qu'elles entraînent. Mais l'expressivisme s'est développé bien au-delà de ce point de départ.

Ainsi a-t-on fait valoir que si nos énoncés moraux se présentent d'ordinaire comme valables non seulement pour autrui autant que pour nous-mêmes mais aussi indépendamment de tout désir qu'on se trouve avoir de faire ce qu'ils prescrivent, l'impartialité et l'inconditionnalité qu'ils revendiquent ne sont que l'expression de préférences d'un ordre supérieur, visant à régler de la façon indiquée nos propres désirs ainsi que ceux d'autrui. Dire que la bienveillance est un bien et le meurtre un mal reviendrait plus exactement à exprimer notre adhésion à la règle selon laquelle tout le monde, nous-mêmes y compris, doit sans exception approuver l'une, rejeter l'autre, et agir en conséquence. Bref, la thèse distinctive de l'expressivisme est que le contenu proprement évaluatif de nos jugements évaluatifs – c'est-à-dire abstraction faite de leur contenu empirique – est épuisé par les différentes sortes de désirs et de préférences qui s'y expriment. Il n'y aurait rien dans l'objet lui-même de ces jugements, rien dans ce dont ils traitent, qui corresponde au bon ou au mauvais, au bien ou au mal, qu'ils évoquent. Par conséquent, ce qu'ils expriment ne saurait être au sens strict des croyances, la nature d'une croyance consistant, entre autres, en ce qu'on tient pour vrai ce qu'elle affirme et la vérité consistant à son tour en ce que les choses sont telles qu'on les conçoit.

Dans certains contextes, la conséquence que les énoncés évaluatifs ne peuvent être ni vrais ni faux s'avère pourtant assez gênante. On veut, par exemple, pouvoir raisonner à partir de prémisses concernant ce qu'on tient pour bon ou mauvais, mais un raisonnement n'est valable que si ses prémisses, à supposer qu'elles soient vraies, constituent une raison d'accepter la conclusion comme vraie aussi. Aussi des expressivistes, pour pouvoir néanmoins parler de la vérité d'énoncés évaluatifs, ont-ils souvent eu recours à une théorie *déflationniste* de la vérité.<sup>4</sup> C'est une théorie selon laquelle dire qu'une proposition  $p$  est vraie revient simplement à dire que  $p$ , l'utilité du prédicat *vrai* ne consistant qu'en ce qu'il nous permettrait d'affirmer des propositions que nous ne voulons pas ou ne pouvons pas énoncer (« je n'ai pas entendu ce que Philippe a dit, mais ce qu'il dit est toujours vrai »). Une telle analyse est pourtant inadéquate puisque la nature véritable de la vérité – la vérité-correspondance à laquelle je viens de faire allusion – reste implicite dans la notion de *dire que*  $p$  sur laquelle elle s'appuie. Le sens pertinent de *dire* dans ces cas est « affirmer », et en affirmant que  $p$  (au lieu de le supposer ou de le rêver, par exemple) on affirme que les choses sont réellement telles que cet énoncé  $p$  les représente. En maintenant que les énoncés évaluatifs n'expriment pas de croyances à propos de qualités correspondantes de leur objet, l'expressivisme ne peut donc pas légitimement s'accorder le droit de les considérer comme capables d'être vrais ou faux.

Évidemment, l'opinion courante ne se lance pas dans des subtilités du genre de celles que je viens de résumer. Il n'empêche que la notion que la morale ou plus généralement l'évaluation ne soient qu'une affaire d'attitudes est un refrain bien connu à notre époque.

On aurait assurément tort de croire que l'ubiquité de cette notion vient de l'influence exercée par la philosophie sur le grand public. Certains arguments en faveur de l'expressivisme sont assez spécifiques à la philosophie. Je pense en particulier à l'idée (appelée *internalisme motivationnel*) selon laquelle nos jugements évaluatifs à propos des options devant nous, contrairement à nos jugements empiriques, ne sont pas inertes d'un point de vue motivationnel, qu'ils comportent d'ordinaire l'inclination à nous comporter conformément à ce qu'ils disent être bon ou mauvais, ce qui s'explique, dit-on, si ces jugements évaluatifs ne servent pas à décrire des faits, mais plutôt à exprimer nos préférences. J'examine plus loin cet argument important. Il ne relève pourtant pas du genre d'idées qui sont à l'origine de l'ascendant de la conception expressiviste. Les sources de cette conception sont plus générales. Elles font partie des conditions de l'époque moderne et sont à ce titre également responsables du grand crédit dont jouit l'expressivisme dans le milieu spécial des philosophes.

Voici les conditions modernes dont je parle. Il y a tout d'abord la facilité apparente avec laquelle on entre en désaccord sur des questions concernant ce qui est bon ou mauvais, surtout dans une société ouverte où chacun se sent plutôt libre de dire ce qu'il pense. Le contraste avec les sciences empiriques, qui arrivent habituellement à des résultats incontestés, semble indiquer que les jugements de valeur ne peuvent pas constituer une forme de connaissance. Puis, il y a l'affaiblissement de la foi religieuse, combiné avec la persistance de la notion, héritée de la tradition chrétienne, que Dieu seul peut fonder l'objectivité des valeurs. Il paraît s'ensuivre que nous avons toujours été nous-mêmes l'auteur des valeurs que nous avons embrassées. Et finalement, il y a la montée d'une conception naturaliste du monde qui, s'inspirant des succès immenses des sciences modernes, ne tient pour réel que ce qui fait partie de la nature en tant qu'elle se prête à l'investigation scientifique. Le monde ainsi conçu comme l'ensemble des faits physiques et psychologiques n'a pas de place pour le bon ou le mauvais, l'obligatoire ou le défendu, propriétés qui ne sauraient consister que dans la projection d'attitudes d'approbation ou de désapprobation sur une réalité en soi entièrement neutre. Pour ces trois raisons, ce n'est pas un accident si le noyau de la théorie expressiviste des jugements évaluatifs et moraux se retrouve aussi bien dans une grande partie de l'opinion courante que dans l'un des courants principaux de la philosophie contemporaine.

Or, je suis persuadé que la conception expressiviste, aussi répandue qu'elle soit et aussi adaptée qu'elle semble aux conditions du monde moderne, est fondamentalement fautive. Nos jugements évaluatifs, et nos jugements moraux en particulier, ne servent pas seulement à exprimer nos préférences, quelque impartiales ou inconditionnelles qu'elles soient, à l'égard des choses dont ils traitent. Ils font cela sans aucun doute. Mais ils prétendent aussi, à juste titre, décrire le

réussi ou le manqué, le bien ou le mal, appartenant à leur objet lui-même. C'est d'ailleurs précisément parce qu'ils tiennent ainsi leur objet pour bon ou mauvais qu'ils expriment à son égard une attitude positive ou négative. Même de simples jugements de goût, tels que « cette glace vanille-fraise est bonne », n'y font pas exception, puisqu'ils expriment un penchant pour leur objet en raison du plaisir que nous croyons cet objet capable de nous donner. Sa capacité de nous procurer du plaisir est ce qui fait que cette glace nous paraît quelque chose de bon et que nous désirons par conséquent la manger. Tout jugement évaluatif suppose qu'il y a des aspects de son objet qui, le rendant bon ou mauvais, justifient le désir ou l'aversion pour l'objet qu'il peut exprimer aussi.

## II

Pour défendre cette conception réaliste de la valeur, je vais présenter un argument en deux temps. Tout en commençant par le concept de bien, je vais passer au concept d'une raison. Car l'obstacle fondamental qui s'oppose à l'idée que le bon et le mauvais peuvent être un objet de connaissance, obstacle qui explique pourquoi les trois conditions modernes que je viens d'énumérer paraissent favoriser la conception expressiviste, est à mon avis l'absence d'une réflexion suffisante sur ce que c'est qu'une raison. En particulier, il y a le fait que les raisons que nous avons de penser ceci ou de faire cela existent indépendamment de notre attitude à leur égard. Il faut donc préciser que le terme de *raison*, étant ambigu, est à entendre dans la suite au sens de « raison valable » et non au sens de « motif », des motifs consistant en notre conception des raisons valables de faire ceci ou cela.

Commençons par la question suivante : qu'est-ce que désirer telle ou telle chose, *désirer* entendu au sens général de *vouloir* ? (J'utilise d'ailleurs les deux termes de *désir* et de *préférence* aussi de façon presque interchangeable.) Mon point de départ pour répondre à cette question est une donnée élémentaire de l'expérience. Il n'est pas possible de désirer quelque chose sans supposer qu'il y ait quelque raison de le désirer. Le désir n'a jamais le caractère d'un fait brut, d'une impulsion aveugle qui nous arrive de nulle part. Il est toujours une réponse à quelque aspect de son objet qui le rend désirable et nous attire. Impossible – pour choisir un exemple extrême – de vouloir allumer toutes les radios dans les parages sans considérer une radio allumée comme attrayante à quelque égard, que ce soit pour écouter des infos ou de la musique ou pour chasser le silence.<sup>5</sup> Or, ce qu'il y a une raison de désirer, c'est justement ce qui vaut comme bon. En tenant une chose, une action ou une institution sociale pour bonne, nous supposons que les individus concernés, nous-mêmes ou autrui, ont une raison de la désirer. Tout comme nous supposons qu'il y a une raison d'éviter ou de refuser ce que nous tenons pour mauvais.

On a parfois soutenu, en s'inspirant de la téléologie d'Aristote, que l'essence de ce qui est bon consiste dans le fait qu'il réalise sa fin, qu'il fonctionne conformément à sa nature.<sup>6</sup> Une telle définition, faisant dépendre tout ce qui est bon de l'existence de quelque fin objective constituant la nature même de la chose, me

semble de ce fait assez problématique et certainement farfelue quand il s'agit d'une bonne glace vanille-fraise. Plus terre-à-terre et convaincante, et aussi plus utile dans ce contexte, est l'idée que je viens d'évoquer, à savoir que le bon est ce qu'il y a une raison de désirer. Car il en découle, étant donné les remarques précédentes, que nous ne pouvons désirer une chose, que ce soit pour nous-mêmes ou pour autrui, que dans la mesure où nous la regardons comme bonne. Le désir se dirige vers ce qui nous paraît bon. C'est là aussi une doctrine bien connue d'Aristote, mais une doctrine bien plus plausible.<sup>7</sup> Elle se laisse accepter indépendamment de la conception téléologique du bien qu'il a pu embrasser par ailleurs. Il est vrai que de nombreux philosophes modernes, à commencer par Hobbes et Spinoza mais jusqu'à nos jours, ont rejeté cette doctrine en soutenant au contraire que le bon et le mauvais que nous trouvons dans des choses ne sont que la projection de nos désirs.<sup>8</sup> Une telle conception a pourtant l'inconvénient majeur qu'elle fait du désir un élan immotivé.

Évidemment, nous pouvons désirer une chose sans qu'il y ait vraiment une raison de la désirer. Mais cela vient du fait que nous pouvons en général nous tromper en croyant avoir une raison (une raison valable) de faire ceci ou cela. Aussi peut-il nous sembler exister une raison de désirer la chose – c'est pourquoi nous la désirons – alors qu'il n'y en a pas. C'est-à-dire, elle nous paraît bonne alors qu'elle ne l'est pas en réalité. D'où il ressort, inversement, que nous pouvons avoir une raison de désirer une chose sans nous en rendre compte. Elle constitue alors pour nous un bien, même si nous ne la désirons pas. Étant donné ces platitudes, ne s'ensuit-il pas que le bon et le mauvais possèdent la sorte d'indépendance à l'égard de nos attitudes qui fait d'eux quelque chose de réel, un objet possible de connaissance ? Et n'en faut-il pas conclure que l'expressivisme se trouve par là réfuté ? Car en tenant une certaine chose pour bonne, nous entendons nous appuyer sur des raisons que nous avons en fait de la désirer et non sur des raisons que nous croyons seulement avoir sans en avoir véritablement. Nous supposons, en la désirant, qu'elle est réellement de nature à mériter d'être désirée.

### III

On pourrait objecter que cette réfutation de l'expressivisme a été trop rapide. J'ai fait dépendre la réalité du bien de l'indépendance des raisons à l'égard de nos désirs. Mais qu'est-ce qu'une raison en général, et peut-elle vraiment exister indépendamment de nos désirs ou de nos préférences ? Des philosophes de tendance expressiviste ont développé leur propre analyse de la nature des raisons, analyse destinée à montrer qu'elles ne possèdent pas le genre d'indépendance que j'ai évoqué. Si cette analyse est juste, le fait d'avoir une raison de désirer une chose n'impliquerait pas en fin de compte que la notion qu'elle est par conséquent bonne soit autre chose qu'une projection de nos préférences.

Voici l'essentiel de leur position.<sup>9</sup> En disant que X nous donne une raison de faire Y – que le temps qu'il fait nous donne, par exemple, une raison de porter un parapluie –, nous ne visons pas, dit-on, à constater quelque fait, à savoir le



fait qu'une telle raison existe, puisqu'il n'y a pas de faits de ce genre. Les raisons ne font pas partie de la réalité elle-même. Nous ne faisons qu'exprimer notre adoption d'une norme (disons la norme de ne pas venir au travail tout mouillé) qui exige de traiter X, le temps qu'il fait, comme une raison de faire Y, soit de porter un parapluie. C'est nous qui déterminons, sur la base des règles selon lesquelles nous préférons agir, ce qui vaut comme une raison. L'insuffisance d'une telle analyse devrait pourtant être évidente. Nous ne pouvons pas adopter une norme ou une règle sans supposer que nous ayons une raison de l'adopter. Ou si nous le pouvions, notre adoption serait arbitraire et la norme ou la règle adoptée ne saurait conférer aucune autorité à la raison qu'elle prétend indiquer. Une telle raison ne serait en conséquence aucune raison du tout. Aussi cette approche, même si elle fait appel à l'adoption de quelque norme de deuxième ordre pour fournir la raison d'adopter la norme en question, ne peut-elle jamais arriver à rattraper l'objet – la nature d'une raison – qu'elle prétend analyser. Car l'adoption de cette norme d'ordre supérieur serait également arbitraire si elle ne s'appuyait pas sur ce qu'on tenait pour quelque raison de l'adopter.<sup>10</sup>

On a aussi proposé une façon différente de montrer que les raisons n'existent pas indépendamment de nos désirs. Cette analyse est destinée à renforcer, non pas tant la théorie expressiviste des jugements évaluatifs que la conception naturaliste du monde qui est, en fait, à sa base. Il sera donc utile de l'examiner également, puisqu'en fin de compte c'est ce naturalisme qu'il faut contester. Que quelque fait dans le monde constitue pour nous une raison de faire ceci ou cela se réduit, disent certains, à ce qu'il permettrait à l'action en question de satisfaire quelque désir que nous avons.<sup>11</sup> La nature d'une raison consisterait dans la capacité causale d'un fait physique ou psychologique de contribuer à la satisfaction de l'un de nos désirs. Une première difficulté est la suivante. Même si une action particulière nous aiderait à satisfaire quelque désir, cela ne constitue pour nous une raison d'agir ainsi qu'à condition que nous ayons une raison de satisfaire ce désir, la possession d'un désir ne nous donnant pas d'elle-même une raison de le satisfaire. Si nous n'avons pas de raison de satisfaire un certain désir, nous n'avons pas non plus de raison de faire ce qui nous permettrait de le satisfaire. Lancer des rumeurs contre mon plus grand ennemi pourrait être le moyen parfait pour assouvir le désir de vengeance qui me ronge, mais est-ce que j'ai par conséquent une raison de le faire ? Cela est douteux. Il est exact que tout désir, comme je viens de le souligner, repose sur le fait de voir quelque raison de désirer ce dont il s'agit. Il ne faut pourtant pas confondre la raison qui rend un objet désirable avec une raison de satisfaire le désir ainsi engendré. Que nous nous sentions attirés par une chose n'implique pas que nous devions la poursuivre. Mais il y a un second défaut encore plus évident dans l'analyse proposée. Comme tout désir est une réponse à ce qui dans son objet paraît nous donner une raison de le désirer, il est manifeste que les raisons ne se laissent pas expliquer par des désirs. Ce serait présupposer ce qu'il s'agit d'expliquer.

Que ces deux genres d'analyse s'avèrent insuffisants, il fallait en effet s'y attendre. Car le propre d'une raison est d'être essentiellement normatif, alors que le désir est quelque chose de psychologique, un état d'esprit passager ou durable.

En général, une raison – je parle, il faut le noter, des raisons elles-mêmes et non de nos idées des raisons que nous avons, idées qui peuvent ou non s'accorder avec leur objet et qui sont, elles, de nature manifestement psychologique –, une raison donc consiste en ce qu'un certain fait (ou ensemble de faits) dans le monde compte en faveur de quelque possibilité de pensée ou d'action que nous sommes en mesure d'adopter.<sup>12</sup> On dit parfois, en abrégé, que la raison de porter un parapluie est qu'il pleut. Mais, en réalité, c'est que la pluie compte en faveur du port d'un parapluie. (Nous pourrions, après tout, admettre le fait qu'il pleut tout en contestant qu'il nous donne une raison de porter un parapluie.) Or, quoique les faits sur lesquels reposent des raisons, sans y être réductibles, soient de nature physique ou psychologique, la relation de *compter en faveur de* – en d'autres termes, de *justifier* – n'est aucunement de cette nature. Elle est de caractère normatif. En général, avoir une raison de faire ceci ou cela signifie que l'on *devrait* le faire, toutes choses égales d'ailleurs. Car même lorsque la raison de le faire – d'aller nager, par exemple, parce qu'on a du temps libre – est suffisante sans être décisive de sorte qu'il serait faux de dire qu'on *devrait* aller nager, c'est parce qu'il y a dans ce cas d'autres options, comme d'aller courir, qui sont tout aussi justifiées : on devrait certes profiter de son temps libre, mais la façon de le faire compte peu. Ainsi devient-il évident que toute tentative d'analyser ce qu'est une raison en la réduisant à un ensemble de faits physiques et psychologiques est condamnée à l'échec. Mais, il devient également évident que, dans la mesure où nous supposons qu'il existe des raisons de penser ceci ou de faire cela, nous devons supposer que le monde, au sens de la totalité de ce qui existe, comprend, en plus des faits physiques et psychologiques, des faits normatifs aussi.

Cette conclusion ontologique va certainement à l'encontre de l'image du monde naturaliste, aujourd'hui régnante, selon laquelle le réel se réduit à des faits physiques et psychologiques. J'y reviens. Il ne faut pourtant pas se faire une idée exagérée de ce qu'elle implique. Les raisons n'habitent pas quelque royaume au-delà des faits empiriques. Elles ont un caractère non seulement normatif mais aussi relationnel, consistant dans la façon dont des faits empiriques comptent en faveur de certaines de nos possibilités. Il n'existerait pas de raisons s'il n'existait pas les faits physiques et psychologiques dont elles dépendent. C'est parce qu'il pleut qu'on a une raison de porter un parapluie. Il n'en existerait pas non plus s'il n'y avait pas des êtres comme nous, qui n'ont pas simplement des possibilités (comme des pierres ou des plantes, qui n'ont manifestement pas de raisons), mais des possibilités parmi lesquelles ils peuvent choisir à la lumière de faits qui leur paraissent pertinents. Nous, les humains, ne sommes au demeurant pas les seuls à posséder des possibilités de ce genre ; les animaux supérieurs en possèdent aussi à des degrés différents, de sorte qu'ils peuvent, eux aussi, voir des raisons d'agir d'une manière ou d'une autre, comme mon chien qui m'apporte un bâton quand il en trouve un qui lui paraît intéressant. Il est clair que le monde *en soi*, c'est-à-dire abstraction faite de notre propre existence ou de l'existence de tels êtres, ne contiendrait pas de raisons. (C'est d'ailleurs pourquoi le bon et le mauvais y seraient également absents.) Il n'en reste pas moins que les raisons qu'il y a de penser ceci ou de faire cela existent

indépendamment, sinon de notre existence, du moins de nos attitudes à leur égard, car nous pouvons toujours nous tromper à leur sujet. Aussi relationnelles qu'elles soient, les raisons sont par conséquent quelque chose de réel. Elles font elles-mêmes – en plus de nos idées à leur propos – partie du monde tel qu'il est réellement, tel qu'il peut être l'objet de notre connaissance. Cela signifie, entre autres, qu'à proprement parler il n'y a pas vraiment de mauvaises raisons. Il n'existe que des raisons valables. Ce qu'on appelle communément de mauvaises raisons, ce sont des conceptions mauvaises ou erronées de raisons qu'on suppose exister en réalité.

#### IV

Revenons maintenant au concept de bien. Ce qui est bon, ai-je dit, c'est ce que nous avons une raison de désirer. Le réalisme des raisons que je viens de défendre implique ainsi un réalisme à l'égard du bon et du mauvais. Qu'une chose soit bonne ou mauvaise est une propriété réelle de cette chose, quoiqu'elle en soit en même temps une propriété relationnelle consistant en ce que certaines propriétés empiriques de la chose nous donnent une raison de la désirer.

Il faut pourtant être clair sur la portée d'un tel réalisme des valeurs. Il n'exclut pas que parfois la raison de désirer une chose, tout en reposant sur quelques-unes de ses propriétés empiriques, fasse aussi référence essentiellement à quelque aspect de notre propre personne ou culture qui n'est pas partagé avec le reste de l'humanité. Si je trouve que cette glace vanille-fraise est bonne ou qu'il est bon de confesser ses péchés au prêtre, la raison que je vois de désirer en manger ou de vouloir me confesser dépend du fait que ce parfum me fait régulièrement plaisir ou du fait (supposons, du moins) que je suis membre de l'Église catholique. D'autres individus n'auraient pas tort de croire qu'en ce qui les concerne, de telles choses ne sont pas du tout bonnes. Dans les cas de ce genre, le réalisme débouche sur un certain relativisme. La glace ou la confession n'est quelque chose de bon que relativement aux particularités de l'individu ou d'une tradition culturelle. Le vrai contraire d'une conception réaliste du bon et du mauvais n'est pas ce genre de relativisme, mais plutôt la sorte de subjectivisme qui réduit les jugements évaluatifs à l'expression des états d'esprit de ceux qui les font.

Il n'est toutefois pas difficile d'imaginer des cas où la réalité de ce qui est bon ou mauvais transcende tout relativisme. Il suffit que la raison de désirer la chose en question soit valable quelles que soient nos particularités psychologiques ou nos appartenances sociales ou culturelles. Parfois il s'agit d'une raison qui dépend de facteurs qui sont partagés par toute l'humanité. Il n'y a rien de relatif, par exemple, dans le fait qu'il soit bon d'avoir assez à manger pour rester en vie puisque chacun en a naturellement besoin. Parfois, en revanche, la raison de désirer quelque chose est indépendante de tout facteur de ce genre. Ainsi est-il bon, en l'absence d'un devoir supérieur, de tenir ses promesses quel que puisse en être le désagrément. C'est une façon d'agir à l'égard des autres que chacun devrait vouloir faire sienne puisqu'il s'agit de leur témoigner le respect qui leur

est dû comme à des êtres qu'on ne devrait pas simplement manipuler pour avancer ses propres intérêts. La conception réaliste du bien qui s'impose comprend non seulement des biens relatifs, mais aussi des biens universels, des biens faisant partie de ce qu'on appelle le bien humain.

## V

Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi les considérations qui semblent favoriser une conception subjectiviste des valeurs ne sont pas convaincantes. Prenons l'argument philosophique assez technique mentionné plus haut, argument s'appuyant sur le soi-disant *internalisme motivationnel*. Nos jugements évaluatifs à propos de nos propres options ne sont pas, il est vrai, de nature à nous laisser indifférents. Ils nous disposent d'ordinaire à nous comporter conformément à ce qu'ils évoquent comme bon ou mauvais. Mais il ne s'ensuit pas que leur fonction soit simplement d'exprimer nos désirs ou nos préférences au lieu de décrire des faits. En soutenant que quelque chose est bon ou mauvais, ces jugements disent en effet qu'il y a une raison de le désirer ou de l'éviter, et la reconnaissance du fait qu'il y a une raison de faire ceci ou cela est en général de nature à nous motiver à le faire. Elle l'est plus précisément dans la mesure où nous sommes rationnels : un être parfaitement rationnel, ne souffrant par exemple d'aucune faiblesse de la volonté, serait un être dont la nature même le conduit à se comporter conformément aux raisons de penser ou d'agir qu'il voit.

Aussi nos jugements sur de telles raisons, et partant nos jugements évaluatifs en particulier, possèdent-ils à la fois les deux *directions d'ajustement* entre l'esprit et le monde par lesquelles on distingue communément les croyances, qui doivent correspondre au monde, des désirs, qui sont satisfaits lorsque le monde correspond à eux. L'expressivisme veut répartir ces deux fonctions entre les jugements descriptifs d'un côté et les jugements évaluatifs de l'autre. Mais cela est trop simple. En tant que nos jugements évaluatifs entendent *décrire* des raisons de faire ceci ou cela, ils s'ajustent à ce qu'ils déclarent exister (direction d'ajustement esprit-monde). Mais en tant que ce sont des *raisons* qu'ils décrivent, ils entendent en même temps que l'individu en question ajuste son comportement aux raisons de vouloir ou d'agir qu'ils disent exister (direction d'ajustement monde-esprit). Dans la mesure où il est rationnel, l'individu ne peut pas reconnaître qu'il a une raison de faire ceci ou cela tout en y restant indifférent.

Nous sommes également en état de comprendre pourquoi les trois conditions de l'époque moderne dont j'ai dit au début qu'elles ont conduit tant de gens en général à embrasser le noyau de l'expressivisme n'ont pas réellement la signification qu'on leur suppose. Le foisonnement de désaccords moraux, regardé souvent comme un signe de l'incapacité de la morale de constituer une forme de connaissance, s'étend-il partout ou porte-t-il plutôt, comme je suis enclin à le croire, sur des questions de détail ou d'application ? Prenons comme exemple la controverse autour de l'avortement. Tout le monde est d'accord que commettre un meurtre est mal. La dispute porte sur la question de savoir si, ou dans quelle période de la grossesse, l'avortement est à considérer comme un

meurtre.<sup>13</sup> En outre, la prolifération de désaccords moraux, pour autant qu'elle est encouragée aujourd'hui par la pratique de la tolérance et par le *droit à la différence*, repose sur un accord sur certains principes moraux concernant la liberté individuelle. Il n'y a pas que des différends. Certes, des différends sont loin d'être rares, surtout, me semble-t-il, lorsqu'il s'agit d'appliquer à des questions concrètes des principes moraux qui sont, eux, tenus en commun. Mais cela ne suffit pas à mettre en cause l'idée que le bien et le mal sont des propriétés réelles, pouvant devenir un objet de connaissance. En abordant des questions concernant ce qui est bon ou mauvais dans des situations concrètes, on doit s'appuyer sur son sens de la pertinence. Il s'ensuit que des individus ayant des expériences de vie différentes sont susceptibles de soupeser différemment les diverses raisons – certaines concernant des faits empiriques, certaines ayant trait à d'autres considérations morales – qui se trouvent en jeu. Dans la mesure néanmoins où l'on peut être poussé à réfléchir aux raisons qu'on voit de les soupeser comme on le fait, rien n'empêche, du moins en principe, qu'on réussisse à régler la dispute. En effet, on ne peut même pas croire qu'il s'agisse d'une dispute, et non d'une simple divergence de préférences, sans supposer qu'il existe en fin de compte une solution correcte.

Quant aux deux autres conditions de l'époque moderne que j'ai mentionnées, c'est la défense précédente de l'objectivité de la valeur, défense basée sur un réalisme des raisons, qui montre qu'elles n'ont pas les implications supposées.

L'affaiblissement de la foi religieuse et l'acceptation accrue d'un monde sans Dieu sont deux phénomènes incontestables, et peut-être regrettables. Mais qu'est-ce qu'ils ont à faire avec la nature ou avec les fondements de la morale ? Ce n'est pas comme si ceux qui croient en l'existence de Dieu pouvaient, en toute logique, tenir Dieu pour l'auteur des principes de la morale, puisque cela retirerait tout sens à l'idée que Dieu lui-même est juste. Le christianisme nous a pourtant légué la notion, toujours répandue, que s'il n'y a pas de Dieu qui soit l'auteur des valeurs, c'est nous-mêmes qui le sommes. Je suis tenté, moi-même, de m'exclamer, en variant le vers de Lucrèce, « tant la théologie chrétienne a pu persuader de maux intellectuels ! ».<sup>14</sup>

Et finalement, la conception naturaliste du monde, conception selon laquelle il n'existe que ce qui peut devenir un objet des sciences naturelles, à savoir des faits empiriques, physiques ou psychologiques, ne se contredit-elle pas elle-même en tant qu'elle présume qu'il y a de bonnes raisons de l'embrasser ? En effet, la science peut servir d'autant moins de critère suffisant de ce qui est réel que les résultats scientifiques ne comptent comme valables que dans la mesure où les preuves invoquées à leur appui constituent en fait des raisons de les accepter. Qu'il existe des raisons de penser et d'agir et qu'elles soient de nature intrinsèquement normative mettent en évidence les limites de la conception naturaliste.

Or, une fois admis que des raisons existent indépendamment de nos attitudes à leur égard, il ne reste plus d'obstacle à admettre que le bon et le mauvais peuvent être aussi des objets de connaissance. Car le bon et le mauvais sont ce qu'il y a des raisons de désirer ou d'éviter, et ils font donc partie du réel également.

## NOTES

- <sup>1</sup> Ruwen Ogien, « Qu'est-ce que le réalisme moral ? », dans Ruwen Ogien, (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 3-194.
- <sup>2</sup> Cet essai est une version abrégée du premier chapitre d'un livre, *Comment vivre sa vie*, qui va paraître chez Odile Jacob.
- <sup>3</sup> Voir, par exemple, Simon Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998; Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- <sup>4</sup> C'est la stratégie de Gibbard dans un ouvrage ultérieur, *Thinking How to Live*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. x, 182-183.
- <sup>5</sup> Cet exemple vient de Warren Quinn, « Putting rationality in its place », dans son livre *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, chapitre XII.
- <sup>6</sup> Voir Aristote, *Physique*, p. 195a24-26, et *Éthique à Nicomaque*, p. 1097b24-1098a18.
- <sup>7</sup> Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 1235b25-27 : « L'objet du désir et l'objet du souhait est ou le bien ou le bien apparent. Et c'est pourquoi le plaisant est l'objet du désir, car il est un bien apparent. » Voir aussi *De Anima*, p. 433a27-29, et *Métaphysique*, p. 1072a27-30.
- <sup>8</sup> Hobbes, *Léviathan*, I.vi.7 ; Spinoza, *Éthique*, vol. III, proposition 9, scolie (voir aussi la scolie de la proposition 39).
- <sup>9</sup> Voir Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, p. 163.
- <sup>10</sup> Dans son ouvrage ultérieur, *Thinking How to Live* (p. 181, 189-191), Gibbard substitue dans son analyse la notion d'adopter un plan à celle d'adopter une norme. Mais cette modification n'élimine pas la difficulté. Si nous regardons X comme une raison de faire Y parce que nous avons adopté un plan d'action qui l'exige, c'est seulement dans la mesure où nous croyons avoir une raison d'adopter le plan en question. Si l'adoption du plan était arbitraire, un pur caprice, la décision de traiter X comme une raison de faire Y serait également arbitraire, ce qui veut dire que nous ne pourrions pas regarder X comme une telle raison.
- <sup>11</sup> Voir Mark Schroeder, *Slaves of the Passions*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 29.
- <sup>12</sup> À maints égards, l'analyse suivante rejoint les conceptions développées ces dernières années par des philosophes tels que Derek Parfit et T. M. Scanlon. Je me distingue pourtant d'eux dans la mesure où je n'hésite pas, comme on le verra, à poursuivre jusqu'au bout les implications métaphysiques d'une théorie réaliste des raisons. Voir mon article « Morals and metaphysics », *European Journal of Philosophy*, vol. 21, n° 4, décembre 2013, p. 665-675.
- <sup>13</sup> Il faut souligner qu'ici je parle de cette dispute en tant qu'elle relève de la *morale*. Quant à la question *politique* de l'avortement, elle me paraît beaucoup plus simple. Dans la mesure où des gens raisonnables et de bonne foi se trouvent en désaccord sur le caractère moral de l'avortement, l'État doit, autant que possible, laisser aux individus eux-mêmes la liberté de décider de leur propre conduite.
- <sup>14</sup> Lucrèce, *De rerum natura*, I.101 : « *Tantum religio potuit suadere malorum.* »

## CONNAISSANCE MORALE ET DOGMATISME

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

VISITING RESEARCH FELLOW AU KING'S COLLEGE LONDON ET STIPENDIARY LECTURER AU ST JOHN'S COLLEGE OXFORD

### RÉSUMÉ :

Le réalisme moral, dans son acception classique, affirme qu'il existe des vérités morales objectives et nécessaires qu'il nous est parfois donné de découvrir. Appelé à motiver cette position forte, le réaliste se contente d'ordinaire de réfuter les accusations sceptiques. Au mieux, il invoque des faits moraux de premier ordre (éthique) pour justifier sa doctrine de second ordre (métaéthique). En un mot, si l'on croit au réalisme, ce serait ou bien sans argument ou bien en vertu d'un argument circulaire. Dans les deux cas, le réalisme semble *reposer* sur une forme de dogmatisme. Le réalisme est aussi accusé, souvent implicitement, de cautionner le dogmatisme en éthique. Après tout, selon le réalisme, la morale n'est pas une question d'opinion ou de consensus, mais de vérité et de découverte. Néanmoins, cette double accusation est erronée. D'une part, le réalisme ne repose pas forcément sur le dogmatisme puisqu'il est possible d'être réaliste sans être dogmatique. D'autre part, le réalisme ne cautionne pas le dogmatisme en éthique. Pour avancer ces deux thèses, j'offre une définition du dogmatisme en quatre volets et je montre que le réalisme peut tous les éviter. Cette réflexion suggère que la pratique de l'éthique et celle de la métaéthique doivent être reliées.

### ABSTRACT:

Moral realism, at least its classical version, claims that there are objective and necessary moral truths which we sometimes come to discover. When asked to motivate her view, the realist typically merely refutes sceptical accusations. At best, she appeals to first order moral facts to justify her second-order doctrine. All in all, it seems that if one believes in realism, it will be either without an argument or by begging the question. In either case, realism seems to *rely* on a form of dogmatism. Realism also stands accused, often implicitly, of *licensing* ethical dogmatism. After all, according to realism, morality is not a matter of opinion or of consensus but of truth and discovery. Nevertheless, this dual charge is flawed. It is not necessary to be dogmatic to endorse realism and realism does not support ethical dogmatism. To argue for these two claims, I offer a fourfold definition of dogmatism and I show that realism can avoid it. This reasoning suggests that ethics and metaethics do not come apart.



## 1. INTRODUCTION

Le réalisme moral affirme d'ordinaire qu'il existe des vérités morales objectives et nécessaires qu'il nous est parfois donné de découvrir. Traditionnellement,<sup>1</sup> les opposants au réalisme répondent en deux points : premièrement, le réalisme postule l'existence de propriétés étranges; deuxièmement, même si elles existaient, de telles propriétés nous seraient inconnues.

Cependant, le réalisme essuie parfois une forme de critique très différente, souvent implicite et toujours assez floue. En un mot, le réalisme serait dogmatique. Le dogmatisme<sup>2</sup> désigne un mélange toxique d'outrecuidance et d'intolérance. Il est dogmatique de croire avoir toujours raison, de ne pas écouter les autres, de ne pas douter suffisamment, etc. Il s'agit donc d'une faute à la fois intellectuelle et éthique. Comme de raison, cette épithète péjorative est tantôt utilisée pour décrire les fondements épistémologiques du réalisme; tantôt pour décrire l'éthique du réalisme. Plus précisément, il faudrait être dogmatique pour être réaliste puisque nous manquons d'arguments non circulaires en sa faveur. De plus, une fois accepté, le réalisme nous pousserait au dogmatisme, voire à l'intolérance face au désaccord moral. De part et d'autre, l'accusation est intimement liée au fait que le réalisme postule l'existence de la connaissance morale. Selon le réalisme, lorsque quelqu'un connaît des vérités morales, cela implique que ses opposants sont dans l'erreur, voire se maintiennent dans l'ignorance.

Le flou et la rareté de l'accusation de dogmatisme peuvent être expliqués. D'abord, le terme *dogmatisme* a de multiples acceptions, dont plusieurs doivent être combinées pour poser un problème sérieux au réalisme. Ensuite, la double accusation de dogmatisme ne peut être soutenue adéquatement qu'au prix d'une difficile discussion sur la relation entre éthique et métaéthique. Les théories métaéthiques cautionnent-elles réellement des attitudes éthiques comme le dogmatisme? Les théories éthiques peuvent-elles servir d'argument en faveur de telle ou telle théorie métaéthique? Nous ne ferons pas l'économie de ces questions difficiles.

Dans la section §2, je propose d'examiner l'une des rares mises en accusation explicites de dogmatisme du réalisme, celle de Christine Korsgaard. Dans la section §3, j'offre une définition précise du réalisme, mais surtout du dogmatisme, afin de réexaminer en des termes différents l'accusation de Korsgaard. Dans la section §4, je me demande directement si le réalisme repose sur une forme de dogmatisme. Je consacre la section §5 à l'idée selon laquelle le réalisme cautionne le dogmatisme. Ma conclusion est que le réalisme n'est dogmatique ni dans un sens ni dans l'autre.

## 2. KORSGAARD CONTRE LE RÉALISME

Samuel est en attente d'une greffe de moelle osseuse. La liste d'attente est longue, et son cas est moins sévère que celui de beaucoup des personnes qui le précèdent. Or, Samuel connaît bien le directeur de l'hôpital qu'il fréquente, et il sait qu'il pourrait faire « avancer son dossier » en effectuant un simple appel téléphonique. Ce serait pourtant injuste.

Samuel peut se poser plusieurs questions. Premièrement, pourquoi ne devrait-il pas profiter de ses contacts pour avoir accès à une greffe plus rapidement ? L'éthique appliquée peut offrir une réponse, par exemple que de bénéficier d'un traitement de faveur dans de telles circonstances est une grave injustice en vertu de l'égalité des droits entre les humains. Deuxièmement, pourquoi Samuel devrait-il être juste ? L'éthique normative peut donner une réponse à cette question en montrant que la justice est une valeur morale cardinale. Troisièmement, pourquoi Samuel devrait-il être moral ? La question n'est pas de déterminer s'il est avantageux pour Samuel d'être moral, que ce soit en faisant appel au malheur des injustes ou à la punition des immoraux.<sup>3</sup> La question est de déterminer ce qui *justifie* un énoncé tel que « Samuel doit s'abstenir de dépasser les autres » ou lui *confère sa force normative*. Christine Korsgaard nomme cette question « la question normative » (1996, chap. 1).

Pour Korsgaard, la question normative est cruciale parce que nous nous trouvons tous tôt ou tard dans la situation de Samuel. Notre intérêt sera en conflit avec la moralité. Il l'est en fait sans doute déjà.<sup>4</sup> Si, dans ces situations, nous n'avons pas de réponse à la question « pourquoi être moral ? », nous risquons de ne pas l'être ou de l'être moins.

La plupart des théories métaéthiques apportent une réponse à la question normative, même si c'est parfois en rejetant ses présupposés. C'est le cas du réalisme moral, qui maintient qu'il y a des faits moraux objectifs et nécessaires à propos desquels nous entretenons des croyances et que parfois nous connaissons.<sup>5</sup> Traditionnellement, le réaliste moral répond donc assez brièvement à la question normative. Samuel doit être moral parce qu'il a une obligation d'être moral ou d'agir justement. Dans tous les cas, Samuel doit agir d'une certaine façon et c'est un fait moral objectif. Pour le réaliste, ce fait est réel dans le même sens où le sont les faits mathématiques et la loi de la gravitation.<sup>6</sup> Samuel doit donc s'abstenir d'être injuste, qu'il le reconnaisse ou non, que sa société le recommande ou non.<sup>7</sup> Demander pourquoi une obligation objective devrait être remplie, c'est ou bien poser une question insensée ou bien demander l'impossible.<sup>8</sup>

La difficulté d'une telle réponse est qu'elle apparaît insuffisante et dogmatique; et insuffisante parce que dogmatique. C'est ce que Korsgaard défend (voir aussi Desmons p. 212–214):

La réponse du réaliste est de se braquer [*to dig in his heels*]. La notion de normativité ou d'autorité est irréductible. C'est une erreur que d'es-

sayer de l'expliquer. L'obligation est simplement là, faisant partie de la nature des choses. Nous supposons que certaines actions sont des obligations en elles-mêmes si quoi que ce soit l'est. [...] (Korsgaard, 1996, p. 30, traduction libre).

Le réaliste croit que « les obligations existent tout simplement et que personne ne doit le prouver » (1996, p. 32). Le travail du réaliste est donc strictement défensif : il se contente de réfuter les attaques sceptiques contre la moralité (1996, p. 31).<sup>9</sup>

Ce dogmatisme est sérieux, croit Korsgaard. En premier lieu, il infecte les fondements du réalisme. De fait, le réalisme présume de ce qu'il doit défendre :

[L]e réalisme est une position métaphysique dans le sens précis que Kant critiquait. Nous pouvons nous demander « Pourquoi dois-je faire ce qui est correct [*right*] ? » « Parce que c'est le commandement de Dieu. » « Pourquoi devrais-je faire ce que Dieu commande ? » – et ainsi de suite. C'est ce que Kant appelait la recherche de l'inconditionné [...]. Le coup du réaliste est de mettre fin à cette régression par décret : il déclare qu'il y a des choses qui sont intrinsèquement normatives. [...] Ayant découvert qu'il avait besoin d'une réponse inconditionnelle, le réaliste conclut immédiatement qu'il en a trouvé une (1996, p. 33, traduction libre).

Le réalisme, nous dit Korsgaard, est donc *fondé* sur une forme de dogmatisme. Pensons à G. E. Moore (1939), qui défendit le réalisme métaphysique contre le scepticisme en montrant ses mains. Pensons également à Ronald Dworkin (1996), qui rejeta les arguments antiréalistes en affirmant, en gros, qu'il est mal de torturer un enfant par pur plaisir quoi qu'on en pense et donc que le réalisme est vrai. (Nous y reviendrons en §4.)

En second lieu, le dogmatisme est sérieux, selon Korsgaard, parce qu'il finit par faire partie du discours *éthique* du réaliste :

Le réalisme moral est ainsi. Ayant découvert que les obligations ne peuvent exister à moins qu'il y ait des actions qu'il nous est nécessaire de poser, le réaliste conclut qu'il y a de telles actions *et que ce sont ces actions mêmes que nous avons toujours crues nécessaires, les devoirs moraux traditionnels* (1996, p. 34, italique ajouté).

Dans la première partie du passage, Korsgaard réitère sa crainte que le réalisme soit fondé sur une forme de dogmatisme. Dans la partie en italique, elle accuse le réalisme de *cautionner* une forme de dogmatisme en éthique et peut-être une forme de dogmatisme traditionaliste. L'idée est que si le fondement de la métaéthique est constitué de nos idées de départ, alors il sera difficile de nous en départir. De plus, le réalisme affirme connaître des vérités nécessaires et objectives, des vérités dont il est tellement certain qu'elles servent à « répondre » à la ques-

tion normative. Il y a alors un risque évident que le réaliste voie celui avec qui il aura un désaccord éthique comme un ignorant. Citons avec Korsgaard le passage de Samuel Clarke qui parle de la vérité du réalisme :

Ces choses sont tellement notoirement simples et évidentes d'elles-mêmes [*self-evident*], que rien sinon une stupidité extrémiste de l'esprit, la corruption des usages ou la perversion de l'âme, peuvent possiblement faire douter un homme à leur propos (Clarke, 1823, p. 161, traduction libre).

Le scepticisme à propos du réalisme serait, pour reprendre l'expression de Timothy Williamson (2007) à propos du scepticisme en épistémologie, une véritable « maladie ».

Pour résumer, le dogmatisme serait l'alpha et l'oméga du réalisme : l'alpha parce qu'il faudrait être dogmatique pour devenir réaliste; l'oméga parce que le réalisme cautionnerait le dogmatisme. Le premier mouvement est de l'éthique à la métaéthique : c'est à partir de jugements moraux simples et « évidents d'eux-mêmes » que le réaliste en vient à être réaliste. Le second mouvement est de la métaéthique à l'éthique : c'est à partir de jugements métaéthiques que le réaliste cautionne certaines tendances éthiques douteuses.<sup>10</sup>

Je soutiendrai que les accusations de Korsgaard sont erronées au bout du compte. Toutefois, elles soulèvent un réel défi pour le réaliste : montrer, en répondant à la double accusation de dogmatisme, que la façon dont il conçoit la relation entre l'éthique et la métaéthique est admissible. Si, depuis la publication de *The Source of Normativity*, les réalistes ont offert des théories toujours plus convaincantes, ils ne me semblent pas avoir suffisamment porté leur attention sur la question du dogmatisme. En particulier, Korsgaard met le doigt sur un fait qui est souvent passé sous silence : le réaliste (mais peut-être aussi tous les métaéthiciens) doit faire de la métaéthique à partir de l'éthique, c'est-à-dire justifier le réalisme par des énoncés éthiques de premier ordre.<sup>11</sup> C'est ce fait qui suggère que le réalisme a des fondements dogmatiques.

La question normative devra cependant demeurer sans réponse pour l'instant. Optimiste, je crois qu'elle nous offre une excellente occasion d'examiner le réalisme. Pessimiste, je doute que nous puissions y apporter une solution.

### 3. DOGMATISME ET RÉALISME : DÉFINITIONS

J'ai jusqu'à présent défini le réalisme comme la thèse selon laquelle il y a des faits moraux objectifs et nécessaires que nous connaissons parfois. Je veux nuancer cette définition. Le réalisme est en fait souvent présenté comme la conjonction de quatre thèses :

- **Thèse linguistique** : nos énoncés moraux sont (typiquement) des énoncés descriptifs;

- **Thèse psychologique** : nous avons des croyances morales;
- **Thèse épistémologique** : nous avons des connaissances morales;
- **Thèse métaphysique** : il y a des faits moraux objectifs et nécessaires.

Laissons de côté les deux premières thèses. Il suffit de rappeler qu'elles contrastent avec des théories dites non cognitivistes en métaéthique, c'est-à-dire des théories qui affirment que les énoncés moraux ne sont pas des énoncés descriptifs ayant des conditions de vérité. Les énoncés moraux permettraient l'expression d'attitudes non propositionnelles (comme les émotions)<sup>12</sup> plutôt que l'expression d'attitudes propositionnelles (comme les croyances).<sup>13</sup>

Les deux autres thèses méritent une plus ample explication. La thèse épistémologique n'implique pas que chacune (ou même la plupart) de nos croyances morales soit une connaissance. Elle n'implique pas non plus que nous soyons en mesure d'atteindre, sur chaque question éthique, une connaissance. À vrai dire, certains réalistes omettent d'inclure la thèse épistémologique dans leur définition, préférant dire que le réalisme est la conjonction des trois autres thèses.<sup>14</sup> Il s'agit simplement de dire que certaines de nos croyances morales sont des connaissances.

J'inclus, comme plusieurs autres,<sup>15</sup> la thèse épistémologique dans ma définition du réalisme pour au moins deux raisons. La première est que le problème du dogmatisme est beaucoup moins évident pour le réaliste qui demeure agnostique sur la question épistémologique. Puisqu'il n'affirme pas que la connaissance morale existe, il évite certaines accusations possibles de dogmatisme. Il fait presque de la morale une question de foi. En incluant l'existence de la connaissance morale dans la définition du réalisme, je me rends la tâche plus difficile, ce qui est dialectiquement préférable.

La seconde raison d'inclure la thèse épistémologique dans la définition du réalisme est que, sans elle, le réalisme perd de son mordant. Il ne peut plus justifier la pratique de l'éthique normative – pourquoi perdre notre temps à chercher à identifier des vérités qui nous échappent ? Si le réalisme n'inclut pas la thèse épistémologique, il ne donne pas non plus de réponse à la fameuse « question normative » de Korsgaard. Quand Samuel se demande pourquoi il devrait être moral, le « réaliste sans connaissances » répond : « Vous ne devriez pas téléphoner à votre ami parce qu'il y a un fait moral qui le dicte... s'il y a un tel fait moral. » Nous sommes bien loin du réalisme de Dworkin, Nagel, Clarke, etc. En un mot, j'admets la thèse épistémologique dans la définition du réalisme afin de m'attaquer à un problème difficile pour une doctrine intéressante.<sup>16</sup>

Passons à la thèse métaphysique. Il y a des faits moraux objectifs et nécessaires. Qu'est-ce qu'un fait moral objectif ? Les réalistes ne s'entendent pas sur cette question. En revanche, ils s'accordent pour dire que le fait moral objectif n'est pas relatif à l'opinion de celui qui y croit ou de sa société. Le fait moral n'est pas une question de goût ou une question de coutume.<sup>17</sup> Le fait moral n'est pas non plus une invention. Au contraire, l'acquisition de bonnes croyances morales est

analogue à l'acquisition d'autres types (mais peut-être pas de tous les types) de connaissance. La façon dont le réaliste acquiert sa connaissance n'est pas une question centrale pour notre propos, même si l'on peut noter que les suggestions classiques sont : « par la raison »<sup>18</sup> et « par les émotions ».<sup>19</sup>

Qu'est-ce qu'un fait nécessaire ? Un fait qui compose n'importe quel monde possible. Bien sûr, tous les faits moraux ne sont pas nécessaires. Par exemple, frapper est mal dans notre monde; mais il n'est peut-être pas mal dans un monde où tous les humains sont dotés de carapaces. L'idée est qu'il y aurait des faits moraux purs, qui, à la différence des faits moraux mixtes, ne dépendraient pas de contingences : par exemple, le fait que le respect ou le plaisir soient des biens. Il n'y a peut-être que très peu de faits moraux purs; peut-être que ce ne sont que certains types de respect ou de plaisir qui constituent des biens dans tous les mondes possibles, par exemple. Le réalisme n'implique donc pas qu'il y a des principes moraux généraux comme « il ne faut jamais mentir » qui sont vrais dans tous les mondes possibles, mais seulement que certains principes moraux sont vrais dans tous les mondes possibles.

Pourquoi le réaliste affirme-t-il (du moins d'ordinaire) que les faits moraux purs sont nécessaires ? Brièvement, l'idée de départ est la survenance : il ne peut pas y avoir de différence morale sans différence non morale entre deux situations.<sup>20</sup> À cela, on ajoute que seules certaines formes de différences non morales peuvent être pertinentes. C'est l'idée d'objectivité : l'ignorance d'une société ne peut pas rendre l'esclavage acceptable, par exemple. De là, il n'y a qu'un pas pour affirmer que certains faits moraux font partie de tous les mondes possibles.

Passons au dogmatisme. J'ai parlé jusqu'à présent de deux façons dont le réaliste pourrait être dogmatique : il pourrait être dogmatique en souscrivant au réalisme *sans raison* et il pourrait être dogmatique en *présumant* que la majorité sinon l'ensemble de ses simples impressions morales constituent une *connaissance morale*.

En réalité, le dogmatisme regroupe davantage d'attitudes que celles-là. Le dogmatisme sert à caractériser des *assertions*, des *caractères*, peut-être même des *livres*, des *religions*, des *plateformes électorales*, etc. Il y a des façons dogmatiques d'argumenter, de s'adresser aux autres, d'écrire. Par contre, ce ne sont pas des questions qui semblent être particulièrement épineuses pour le réaliste. Je m'intéresse donc au dogmatisme en ce qu'il affecte les *croyances* (pas seulement au sens religieux), c'est-à-dire au *dogmatisme doxastique*, que je nommerai simplement « dogmatisme » dans les sections suivantes. Les deux questions sont de savoir, primo, si croire au réalisme suppose une forme de dogmatisme et, secundo, si cela cautionne une forme de dogmatisme dans la croyance.

Parmi les multiples façons d'être un croyant dogmatique, au moins quatre sont pertinentes pour notre discussion. Dans le cadre d'un long débat sur une proposition difficile  $p$ , voici quatre façons d'être un *croyant* dogmatique :

**Exclusion** : exclure d'emblée tout argument et raison en faveur de *non-p*.

**Prétention** : croire que l'on sait que  $p$  quand  $p$  relève plutôt de la foi.

**Traditionalisme** : croire que l'on sait que  $p$  en vertu d'un ensemble de croyances traditionnelles indiscutables.

**Simplisme** : croire que l'on sait que  $p$  en vertu d'un système donné simpliste.

Chacun de ces éléments de définition est flou et sujet à discussion. Il vaut la peine de préciser que cet article tient en bonne partie du défrichage conceptuel. Nul doute que certaines formes de traditionalisme sont tout à fait permises; et il va presque de soi que l'exclusion est parfois acceptable. J'aimerais ajouter que je m'intéresse au dogmatisme dans le cadre de discussions théoriques. Il y a bien sûr des propositions qui ne méritent pas notre attention. Je ne fais pas preuve de dogmatisme lorsque je refuse de prendre l'astrologie au sérieux; ou encore je fais preuve d'une forme de dogmatisme acceptable. Mais dans le cas des débats métaéthiques, l'exclusion, la prétention, le traditionalisme et le simplisme sont des attitudes doxastiques de mauvais aloi.

L'une des meilleures illustrations du dogmatisme se trouve dans le domaine de la conversation religieuse. Supposons que la proposition débattue est « le monde a été créé ». Si Ève exclut tout argument en défaveur de cette proposition sous prétexte qu'elle sait que Dieu existe, elle fait preuve d'exclusion. Si Ève croit qu'elle *sait* que le monde a été créé, alors qu'elle peut au mieux croire (ou même seulement espérer), elle fait preuve de prétention. Si Ève croit que le monde a été créé en vertu du système de la pensée chrétienne, un système qu'elle refuse de mettre en doute, elle fait preuve de traditionalisme. Si Ève, enfin, croit que le monde a été créé sur la base d'un système de pensée simpliste – par exemple, tout ce qu'elle sait est que Dieu existe et est parfait et devant chaque contradiction encourue, elle se réfère au mystère de la volonté divine –, Ève fait preuve de simplisme. Il semble que chacune de ces attitudes soit dogmatique ou à tout le moins problématique *prima facie*. (Les mêmes vices pourraient être diagnostiqués chez certains athées.)

Tout en ne perdant pas de vue que cette proposition de définition est inachevée et peut-être même sujette à des contre-exemples, faisons le pari qu'elle constitue un point de départ adéquat pour entamer une discussion fructueuse à propos du réalisme.

## 4. DE L'ÉTHIQUE À LA MÉTAÉTHIQUE : LE RÉALISME SE FONDE-T-IL SUR LE DOGMATISME ?

Le défi principal soulevé par Korsgaard est celui-ci : comment une personne peut-elle être réaliste sans faire preuve de dogmatisme ? L'argument sous-tendu par cette question est, en gros, qu'il n'y a pas de raison positive d'être un réaliste. Le réaliste fait du réalisme un point de départ arbitraire. Cela se reflète par le fait qu'il refuse de donner une réponse sérieuse à la question normative. Il refuse de nous dire pourquoi les faits moraux qu'il accepte d'emblée ont de l'importance.

Il y a un réel défi pour le réaliste. Mais ce défi est assez complexe et repose sur des observations générales relativement controversées et difficiles à établir avec assurance. L'idée générale est que le réaliste est pris entre l'arbre et l'écorce. D'un côté, il peut renoncer à donner des arguments positifs en faveur du réalisme, mais alors il tombe dans la prétention (§4.1). D'un autre côté, le réaliste peut donner des arguments positifs en faveur du réalisme, mais alors il tombe dans l'exclusion à cause de la nature des arguments qu'il avance (§4.2, §4.3). Ces arguments sont similaires, on le verra, aux controversés argument dworkiniens (§4.4). Au bout du compte, le réaliste pourra échapper à ce dilemme (§ 4.5).

### 4.1 Premier travers : la prétention

La prétention nous dit que nous ne devrions pas croire que nous connaissons une proposition lorsqu'elle relève de la foi; ou du moins, lorsque nous avons conscience qu'elle relève de la foi. Je définis une proposition qui relève de la foi de façon négative. Elle n'est pas évidente de soi, comme  $2+2=4$ . Elle n'est pas non plus « basique » comme la proposition « il y a du rouge devant moi ». <sup>21</sup> Elle n'est, enfin, pas du type qui puisse être suffisamment soutenu par des raisons ou résolu par une investigation soutenue. (Certains penseront que cela signifie qu'aucune proposition ne relève de la foi. Cela est compatible avec mon argument.)

Formulée plus généralement, la condition de prétention suggère que nous ne devrions pas prétendre connaître ce qui est hors de notre portée épistémique. Cette condition n'est pas étrangère à l'idée kantienne formulée par Korsgaard plus tôt : le réalisme fait de la métaphysique dans un sens non critique, c'est-à-dire sans égard pour les limites de la raison. Rappelons sa formule-choc :

Le coup du réaliste est de mettre fin à cette régression par décret : il déclare qu'il y a des choses qui sont intrinsèquement normatives. [...] Ayant découvert qu'il avait besoin d'une réponse inconditionnelle, le réaliste conclut immédiatement qu'il en a trouvé une (Korsgaard, 1996, p. 33, traduction libre).

Ce décret du réaliste n'est pas qu'un article de foi – le réaliste avance qu'il y a des faits moraux objectifs et nécessaires comme si cela était de l'ordre de la connaissance. Il semble outrepasser les limites de la raison.



Le réaliste est-il réellement coupable de cette prétention ? Il pourrait l'être de deux manières : en croyant qu'il sait que le réalisme est vrai ou en croyant qu'il connaît un fait moral objectif particulier. Le réaliste ne semble pas dogmatique en croyant qu'il connaît un fait moral particulier. Prenons une proposition particulière, par exemple que Samuel ne devrait pas profiter de passe-droit pour avoir accès à une greffe de moelle osseuse. Supposons que je sais que cela est vrai, et que cela est vrai parce que toute personne dans une situation similaire à celle de Samuel qui bénéficierait d'un tel passe-droit enfreindrait des impératifs de justice. Ce que je prétends connaître n'est pas sans justification. Et les croyances supplémentaires sur lesquelles elle s'appuie – par exemple que la justice est importante – peuvent toujours être qualifiées de basiques. Je ne fais pas preuve de prétention jusqu'à présent.<sup>22</sup>

Le réaliste est-il dogmatique de la deuxième manière, c'est-à-dire en croyant savoir que le réalisme est vrai ? Après tout, le réalisme moral lui-même n'est, en tant que théorie métaéthique, ni évident de soi ni basique. Si le réaliste *croit savoir* que le réalisme est vrai, comme l'indique Korsgaard lorsqu'elle parle des « décrets » du réalisme, il doit avoir une justification.<sup>23</sup> Faute de cela, il sera coupable de prétention. Or, le réaliste possède une telle justification; il n'est pas coupable de prétention.

La justification du réaliste lui provient de deux éléments. D'abord, le réaliste sait que, s'il connaît des faits moraux objectifs et nécessaires le réalisme est vrai.<sup>24</sup> Ensuite, le réaliste croit avoir des connaissances morales objectives et nécessaires particulières. Cela, nous venons de le montrer, n'est pas dogmatique. Évidemment, le réaliste a peut-être tort : il se peut qu'il n'ait pas de connaissance morale objective et nécessaire. Mais s'il en a, il sait que le réalisme est vrai en vertu du principe de clôture :

**Clôture** : Si  $S$  sait que  $p$ ; si  $S$  sait que  $p$  implique  $q$ ; et si  $S$  déduit  $q$  à partir de  $p$  de façon compétente, alors  $S$  sait que  $q$ .<sup>25</sup>

Dans ce cas, le réaliste ( $S$ ) sait qu'il est objectivement et nécessairement immoral d'enflammer un chaton pour le plaisir ( $p$ ), que si cela est effectivement objectivement et nécessairement immoral, cela implique que le réalisme est vrai ( $p$  implique  $q$ ) et donc  $S$  sait que le réalisme est vrai ( $q$ ). Le réaliste ne saurait se garder intentionnellement de compléter cette inférence, faute de quoi il serait dans une situation de « schizophrénie épistémique », où il connaît un fait tout en refusant d'en tirer les conséquences évidentes.

Si, en contrepartie, le réaliste a tort – s'il ne possède pas de connaissance morale objective –, alors il ne sait pas que le réalisme est vrai. Mais il a inféré sa croyance réaliste de façon compétente à partir de deux propositions qu'il croyait connaître. Il semble alors tout à fait justifié, ayant utilisé le principe de clôture de manière inférentielle.<sup>26</sup> Bref, le réalisme croit que le réalisme est vrai; il croit aussi qu'il sait que le réalisme est vrai; et ses croyances sont justifiées.<sup>27</sup>

Comme le réaliste croit savoir que le réalisme est vrai, il est tout à fait naturel pour lui d'affirmer tout simplement que le réalisme est vrai.<sup>28</sup> Le réaliste n'accepte pas le réalisme par une profession de foi; il n'*espère* pas qu'il y ait des faits moraux. Il l'endosse haut et fort, comme si c'était l'objet d'une connaissance, sans pourtant faire preuve de prétention.

Récapitulons. Le réaliste ne fait pas preuve de prétention. Si l'on prend une croyance morale particulière, le réaliste est capable de la justifier. Il peut, par exemple, expliquer qu'il sait que de mettre le feu à un chat est mal parce que cela est cruel et que la cruauté est mauvaise. Il peut aussi dire que son jugement que la cruauté est mauvaise est *basique* et donc qu'il n'a pas besoin d'être justifié – pas plus que son jugement qu'il voit du rouge.<sup>29</sup> En un sens, le réaliste nous dit qu'il *perçoit directement* des faits moraux de base. (Notons que cette réponse n'est peut-être pas censée *convaincre* un antiréaliste. Tout ce qui compte est que le réaliste ait une réponse plausible du point de vue d'un interlocuteur agnostique.)

Si l'on prend sa croyance plus générale que le *réalisme* est vrai, le réaliste doit en quelque sorte accepter qu'il s'agisse d'une connaissance (du moins *s'il a des connaissances de premier ordre*). Sans quoi il est dans une situation que j'ai appelée de « schizophrénie épistémique », affirmant qu'il connaît des faits moraux nécessaires sans savoir que le réalisme est vrai.

#### 4.2 De l'exclusion à la prétention

Le réaliste semble avoir évité la prétention, mais en déduisant que le réalisme est vrai à partir de jugement moraux de base. Cela semble circulaire. Y a-t-il un autre moyen de justifier sa croyance dans le réalisme ? Il semble difficile de trouver un argument indépendant en faveur du réalisme. Il y a certes des *théories réalistes*, mais, à ma connaissance, tous les arguments en faveur du réalisme ne sont pas indépendants en ce sens qu'ils font appel à des faits moraux. La littérature sur le réalisme est vaste. Pourtant, il y a une tendance lourde chez le réaliste qui consiste à avancer une théorie particulière de la nature des faits moraux et à la défendre contre des attaques. Ainsi, Thomas Nagel écrit : « Il est difficile d'argumenter en faveur de la réalité objective des valeurs, excepté en réfutant les arguments contre elle » (1986, p. 43).

Difficile, oui, mais peut-être pas impossible : il y a bel et bien des arguments (qui semblent au premier abord indépendants) en faveur du réalisme moral. David Enoch nous offre un tel argument (2011, chap. 2). Il nous demande de considérer la façon dont nous délibérons afin de résoudre trois types de conflits : les conflits de préférence, les conflits factuels et les conflits moraux. Le premier type de conflit, le conflit de préférence, suggère une résolution par une procédure démocratique ou aléatoire : si vous et moi sommes en désaccord sur le film que nous irons voir ensemble ce soir, tirer au sort semble être une bonne solution (2011, p. 17-20). Le deuxième type de conflit, le conflit factuel, n'admet pas une telle résolution (en faisant abstraction des aspects pratiques et interpersonnels de toute délibération) : si vous et moi désamorçons une bombe, que je suis l'expert, et que

vous êtes en désaccord avec moi, je ne devrais pas tirer au sort pour prendre une décision (Enoch, 2011, p. 20-23). Le troisième type de conflit, le conflit moral, ressemble davantage au deuxième qu'au premier type de conflit (Enoch, 2011, p. 23-24). Il serait absurde de tirer au sort pour savoir si l'avortement est acceptable ou si nous l'accepterons; ou encore de passer au vote pour déterminer si le plaisir est le seul bien intrinsèque ou si nous en ferons la promotion.

À partir de ces observations, Enoch fournit l'argument suivant.<sup>30</sup> Supposons que la morale n'est pas objective, mais qu'elle dépend de l'attitude de certains agents (ou de sociétés). Si tel est le cas, alors les désaccords moraux sont des désaccords de préférence (que l'on parle de désaccords entre individus ou de désaccords entre sociétés). Si les désaccords moraux sont de simples désaccords de préférence, alors une résolution de conflits aléatoire ou démocratique est appropriée (et si elle ne l'est pas, celui qui défend la subjectivité de la morale ne peut pas expliquer pourquoi [Enoch, 2011, p. 32-36]). Mais cela est absurde. Donc, la morale est objective.

Cependant, Enoch est parfaitement conscient que son argument n'est pas un argument *indépendant* en faveur du réalisme moral. En effet, il contient une prémisse morale : il est inacceptable de résoudre des conflits moraux comme l'on résout des conflits de préférence.<sup>31</sup> Cela le mène à défendre, comme nous le ferons en §4.3, que l'éthique et la métaéthique ne sont pas des domaines étanches (Enoch, 2011, p. 41-49).

Mon commentaire de l'argument de Enoch est assez expéditif et il n'est pas évident qu'il s'applique à tous les arguments en faveur du réalisme. Néanmoins, pour les besoins de la discussion, je vais concéder à l'adversaire du réalisme que le réaliste n'a pas d'argument *indépendant* en faveur du réalisme. Les arguments positifs en faveur du réalisme doivent contenir une prémisse morale. Cette apparente circularité menace de mener à l'exclusion.

#### 4.3 Deuxième travers : l'exclusion

Éviter la prétention semble mener le réaliste droit dans les bras de l'exclusion. J'ai, jusqu'à présent, gardé un flou sur la condition d'exclusion, la définissant comme le fait d'*exclure d'emblée tout argument et raison en faveur d'une proposition difficile*. Qu'est-ce qu'*exclure d'emblée* ?

Dans sa forme la plus évidente, l'exclusion procède ainsi. Supposons que je croie connaître une proposition, comme « Montréal est la quatrième plus grande ville francophone au monde après Kinshasa, Paris et Abidjan ». Supposons qu'on m'objecte que cela est faux puisque Dakar (qui ne fait pas partie de la liste) a récemment fusionné avec ses banlieues, augmentant ainsi sa taille. Imaginez maintenant que je réponde (ou que je croie tout simplement) : je n'ai pas à considérer vos arguments, puisque, comme je sais que Montréal est la quatrième plus

grande ville francophone du monde; vos arguments sont, au mieux, trompeurs.<sup>32</sup> Ou encore, imaginez que je pense tout simplement : cet argument n'est pas probant puisque je sais que sa conclusion est fausse.

On comprendra que refuser de considérer des arguments ou des raisons sur la base du fait que l'on connaît la proposition disputée, c'est refuser de se poser véritablement la question de sa vérité. On présume avoir raison d'emblée et c'est là que le dogmatisme frappe. C'est précisément ce qui se passe lorsqu'on avance des arguments circulaires. On considère qu'une thèse est vraie pour soutenir des propositions qui, elles, permettront de rejeter des arguments contre la thèse de départ. Par exemple, si je rejette les arguments en faveur de l'inexistence de Dieu sur la base de ce qui est écrit dans la Bible, je fais preuve d'exclusion : je refuse de considérer sérieusement des raisons défavorables à une proposition sur la base de cette même proposition ou de ce qu'elle implique directement. C'est une forme d'exclusion dogmatique parce que je refuse de réellement me poser la question : est-ce que ma thèse de départ est vraie ?

Encore une fois, il est tout à fait normal de refuser de se poser ce genre de question à un certain point, précisément parce qu'on ne peut pas *tout* remettre en question. On peut se rappeler les mises en garde de Wittgenstein<sup>33</sup> quant au doute universel :

§105 : Toute vérification, toute confirmation et infirmation d'une hypothèse a lieu déjà à l'intérieur d'un système. [...] Le système n'est pas tant le point de départ de nos arguments que leur milieu vital.

§341 : Les questions que nous posons et nos doutes reposent sur le fait que certaines propositions sont soustraites au doute – sont, pour ainsi dire, comme des gonds sur lesquels tournent nos questions et nos doutes. (Traduction de Moyal-Sharrock, 2006.)

Bref, il est tout à fait censé de procéder parfois à l'exclusion, mais peut-être pas au profit du réalisme moral.<sup>34</sup>

Un autre exemple de raisonnement circulaire nous est donné par le *réalisme métaphysique*, qu'on pourrait définir en parallèle avec le réalisme moral comme l'idée selon laquelle il y a des faits objectifs (dont peut-être certains sont nécessaires) à propos du monde « extérieur » ou « matériel » et que nous connaissons certains d'entre eux. Un argument bien connu en faveur du réalisme métaphysique nous est donné par G. E. Moore (1939) à peu près dans les termes suivants :

J'ai des mains.  
Si j'ai des mains, le monde extérieur existe.  
Donc, le monde extérieur existe.

Le principe de clôture ajoute : si je sais que les deux prémisses sont vraies, alors je sais que le monde extérieur existe. Le cas échéant, je sais que le réalisme métaphysique est vrai. Il y a bien sûr un désaccord profond sur la valeur de l'ar-

gument de Moore en épistémologie.<sup>35</sup> Mais il est difficile de se dégager de l'impression qu'endosser des arguments mooréens, c'est faire preuve de dogmatisme.<sup>36</sup>

Retournons au réalisme moral. Ronald Dworkin a, d'une certaine façon, proposé d'endosser des arguments mooréens. Il écrit :

Contrairement à des arguments à la cour, [...] l'investigation philosophique est fixée non pas par un postulat méthodologique indépendant [*free-standing*] [...], mais par où l'opinion se trouve quand l'investigation commence. [...] Nous devons trouver des prémisses plus plausibles que ce qu'elles requièrent que nous abandonnions. Acceptons, aux fins du présent argument, que nous soyons forcés d'accepter entre les deux propositions suivantes. (1) Les êtres humains ont une capacité spéciale quoique faillible de juger, qui nous permet de choisir les énoncés moraux à accepter et à rejeter [...]. (2) Il n'y a pas d'objection morale à [...] torturer un jeune enfant par pur plaisir. Laquelle devrions-nous abandonner ? [...] Au commencement, et à la fin, est la conviction. Si j'étais forcé de croire l'une des propositions décrites, j'accepterais la première et rejetterais la seconde (Dworkin, 1996, p. 117-118).

Dworkin croit que tous les énoncés métaéthiques sont au pire incohérents et au mieux des énoncés éthiques de premier ordre. Il n'a donc nul problème à comparer (1) et (2) et à choisir (1).

Pour les besoins de la cause, nous pouvons adapter l'argument<sup>37</sup> et l'appeler « argument dworkinien » :

Il est mal de torturer un enfant par pur plaisir, quoi qu'on en pense.  
S'il est mal de torturer un enfant par pur plaisir, quoi qu'on en pense,  
alors il y a des faits moraux objectifs et nécessaires.  
Donc, il y a des faits moraux objectifs et nécessaires.

À cela, on peut ajouter le principe de clôture qui nous dit que si j'infère cette conclusion sur la base des deux prémisses et que je les connais, alors je sais qu'il y a des faits moraux objectifs et nécessaires. Le cas échéant, je sais que le réalisme moral est vrai.

L'accusation à examiner est donc la suivante : le réalisme est dogmatique parce qu'il repose ou bien sur rien du tout, ou bien sur l'argument dworkinien. Mais l'argument dworkinien est un argument dogmatique : le soutenir serait faire preuve d'exclusion. Et accepter le réalisme sans argument serait faire preuve de prétention.

#### 4.4 Quelques précisions sur l'argument dworkinien

L'argument dworkinien soulève toutes sortes de questions, en particulier par rapport au lien entre éthique et métaéthique. Dans cette section, je veux répondre à deux questions. Premièrement, est-ce que les prémisses de l'argument dworkinien sont acceptables ? Deuxièmement, en quoi l'argument dworkinien conduit-il à l'exclusion ?

Commençons par la première prémisse. « Il est mal de torturer un enfant par pur plaisir quoi qu'on en pense » est un énoncé conditionnel contrefactuel (ou du moins à portée contrefactuelle). Ce n'est pas un énoncé théorique inaccessible qui requerrait tout un arsenal de justifications métaéthiques. En fait, les énoncés conditionnels contrefactuels sont parfaitement ordinaires. Lorsque je dis : « si tu n'avais pas fait attention, tu aurais renversé les fleurs », c'est aussi un énoncé conditionnel contrefactuel, de même que « si je pensais que la douleur était un bien, elle ne le serait pas pour autant ». Il en va également de même lorsque je dis : « ce vase est fragile », signifiant ainsi quelque chose comme : « dans des circonstances ordinaires, si ce vase tombe, il se casse ».<sup>38</sup> L'énoncé « il est mal de torturer un enfant par pur plaisir quoi qu'on en pense » est simplement plus général. Peut-être qu'il est impossible de percevoir ce fait général contrefactuel directement. Mais alors il semble qu'on peut l'inférer par induction ou abduction à partir de faits contrefactuels plus simples. On commence par « il est mal de tuer même si je pense le contraire », etc. Dans tous les cas, il s'agit de pensée contrefactuelle, ce qui est tout à fait ordinaire.

Passons à la seconde prémisse. S'il est mal de torturer un enfant par pur plaisir quoi qu'on en pense, il est à tout le moins raisonnable de conclure qu'il y a des faits moraux objectifs et nécessaires. Plus particulièrement, la seconde prémisse ne devrait pas être rejetée sur la base du fait que l'éthique et la métaéthique sont deux disciplines disjointes. Cela mérite un aparté.

Pourquoi la seconde prémisse serait-elle fautive ? Il convient (contrairement au quiétisme de Dworkin, selon lequel la métaéthique est inutile) de faire la distinction entre les conditions de vérité d'une proposition et ce qui rend une proposition vraie. C'est une chose de dire que les vérités mathématiques sont vraies dans tous les mondes possibles; c'en est une autre de dire que *ce qui rend vraies* ou *fonde* les vérités mathématiques, c'est « ... » (on parle de « *grounding* »<sup>39</sup> ou de « *truth-making* »<sup>40</sup>). Ce pourrait être Dieu, ce pourrait être quelque chose comme les énoncés de la logique. Le réalisme moral étant une position métaéthique, il devrait offrir des thèses sur ce qui *rend vraies* les propositions morales et non simplement sur les conditions de vérité des propositions morales. Il se pourrait que les faits moraux soient nécessaires parce que Dieu les édicterait dans tous les mondes possibles; il se pourrait que les faits moraux soient nécessaires parce qu'ils découlent d'un principe ultime nécessaire.<sup>41</sup>

Cela dit, il ne convient pas de disjoindre complètement la question des conditions de vérité de celle de ce qui rend une proposition vraie. Autrement dit, c'est une

erreur de penser que l'éthique et la métaéthique sont des disciplines étanches parce que la première s'intéresse à des énoncés moraux et à leurs conditions de vérité alors que la seconde s'intéresse à ce qui *fonde* ou *rend vrai* ces énoncés moraux. Si ce qui rend vraie la proposition « il est mal de tuer » est le fait que ma société l'accepte, cela a un impact sur les conditions de vérité de « il est mal de tuer ». Dans ce cas, si ma société, au contraire, *acceptait* le meurtre, alors la proposition « il est mal de tuer » serait *fausse*. Inversement, s'il est mal de tuer *quoi qu'on en pense*, alors il est tout à fait invraisemblable de penser que ce qui *rend vraie* la proposition « il est mal de tuer » est le fait que cette proposition soit acceptée par ma société.

Il y a donc un lien fort entre les *conditions de vérité*, qui relèvent d'abord de l'éthique, et les *faiseurs de vérité*, qui relèvent d'abord de la métaéthique<sup>42</sup>. Les propositions sur les conditions de vérité des énoncés moraux sont à proprement parler des propositions *éthiques*; et les propositions sur ce qui rend vrais les énoncés moraux sont des propositions *métaéthiques*. L'énoncé « si tu me mens, tu ne me respecteras pas » est une proposition éthique, même si dans les faits je ne mens pas. De la même façon, l'énoncé « torturer un enfant par pur plaisir est mal, quoi qu'on en pense » est une proposition éthique, mais avec un degré de généralité plus élevé. Le degré de généralité est assez élevé pour qu'il soit raisonnable d'en inférer que le réalisme est vrai.

Les propositions éthiques et métaéthiques ne sont donc pas disjointes et pour cette raison, l'argument dworkinien doit être pris au sérieux. Du moins, sa seconde prémisse est tout à fait raisonnable (quoiqu'elle soit incompatible avec, par exemple, la thèse selon laquelle les faits moraux sont institués nécessairement par Dieu). Le réaliste peut donc croire au réalisme sur la base de l'argument dworkinien, évitant ainsi la prétention. Il évite la prétention parce qu'il a un argument positif en faveur de ce qu'il croit savoir, le réalisme. Mais, ce faisant, il semble tomber dans l'exclusion. Car endosser l'argument dworkinien semble conduire à refuser d'engager le débat avec l'antiréaliste.

Voilà qui nous mène à la deuxième question : comment l'argument dworkinien mènerait-il à l'exclusion, à supposer que ses prémisses soient acceptables? Il est assez tentant pour l'adversaire du réalisme de discréditer tout argument dworkinien de la façon suivante. Il y aurait une *priorité épistémique* de la métaéthique sur l'éthique. On ne pourrait pas conclure quoi que ce soit sur la métaéthique à partir de l'éthique. Pourquoi? Non pas parce que l'éthique n'implique rien sur la métaéthique, mais plutôt parce que l'éthique se fonde sur des présuppositions métaéthiques. Passer de l'éthique à la métaéthique serait procéder à l'envers. L'idée n'est pas de dire qu'il y a une *césure* entre l'éthique et la métaéthique, mais plutôt de dire qu'il y aurait une *priorité épistémique* de la métaéthique sur l'éthique.

L'argument de Dworkin serait, comme celui de Moore, par ailleurs, *épistémologiquement* problématique pour l'adversaire du réalisme. Pour utiliser un concept forgé par Crispin Wright, les arguments de Dworkin et de Moore ont beau être valides et avoir des prémisses vraies, ils ne « transmettent pas la justi-

fication » (1985). Je crois que torturer un enfant par pur plaisir est mal quoi qu'on en pense et que si j'ai raison le réalisme est vrai. Mes croyances sont justifiées. Wright nous dit que, malgré tout, si j'en tirais la conclusion évidente, à savoir que le réalisme est vrai, ma nouvelle croyance ne serait pas forcément justifiée.

Il y aurait donc exclusion à cause d'un manque de reconnaissance de la priorité épistémique de la métaéthique sur l'éthique. Le réaliste utiliserait l'éthique pour exclure le doute qui provient de la métaéthique. Il se retrouverait à croire qu'il connaît des énoncés moraux sans justification. Il tomberait alors dans la prétention.

Il vaut la peine de noter un parallèle entre la situation épistémique du réaliste métaphysique et celle du réaliste moral. Chacun soutient avoir une certaine connaissance. Or, selon les critiques de l'argument de Moore et de Dworkin, le réaliste, dans les deux cas, commet une faute équivalente : il répond aux questions à l'envers. C'est-à-dire qu'il devrait d'abord se demander s'il a des raisons de croire que le monde extérieur existe et qu'il y a des faits moraux objectifs et, *ensuite*, s'il est à même de répondre de manière positive à la première question, il devrait se demander ce que sont ces faits. En somme, l'argument dworkinien contient des prémisses acceptables, mais l'argument lui-même pose un problème épistémique.

#### 4.5 Un réalisme d'ouverture

Revenons donc à ma question initiale : si le réaliste croit qu'il sait que le réalisme est vrai sur la base de l'argument dworkinien ou d'un autre argument qui passe de l'éthique à la métaéthique, ne fait-il pas preuve de dogmatisme? Jusqu'à présent, la réponse semblait positive. Or, je crois que c'est une erreur.

Récapitulons. Nous avons observé qu'il est naturel pour le réaliste de croire non seulement qu'il sait que certains faits moraux sont objectifs et nécessaires, mais aussi qu'il sait que le réalisme est vrai, ce qui, faute de justification, mène à la prétention. Nous avons observé que certains arguments réalistes, les arguments dworkiniens, semblaient sauver le réalisme de la prétention, mais le mener à l'exclusion. Bien sûr, pourrait-on dire, cela ne s'applique qu'aux réalistes qui endossent les arguments dworkiniens (ou *dépendants de l'éthique*). Faute d'argument, le réaliste retombe dans la prétention. Or, à bien y regarder, ce que nous avons commencé de faire, les autres arguments en faveur du réalisme semblent devoir procéder comme l'argument dworkinien, c'est-à-dire à partir de faits éthiques. Bref, il semble difficile d'éviter à la fois la prétention et l'exclusion.

Nous pouvons reformuler nos observations sous la forme d'un argument.

- (1) Soit il y a une priorité épistémique de la métaéthique sur l'éthique, soit il n'y a pas une telle priorité.
- (2) Si, d'une part, il y a une priorité épistémique, alors il n'y a pas d'argument adéquat en faveur du réalisme.
- (3) S'il n'y a pas d'argument en faveur du réalisme, alors, d'une manière ou d'une autre, le réaliste est coupable de prétention.



(4) Si, d'autre part, il n'y a *pas* de priorité épistémique, alors il y a des arguments en faveur du réalisme, à savoir les arguments dworkiniens (et rien d'autre).

(5) Mais s'il n'y a que les arguments dworkiniens en faveur du réalisme, le réaliste est coupable d'exclusion.

Donc, les réalistes sont coupables ou bien de prétention ou bien d'exclusion.

Le réalisme serait donc commis à une certaine forme de dogmatisme.

Il y a, me semble-t-il, de nombreuses façons de répondre à cet argument pour le réaliste. Le réaliste pourrait nier la deuxième ou la quatrième prémisse en montrant qu'il y a de réels arguments positifs en faveur du réalisme qui ne contiennent pas d'énoncés éthiques. Le réaliste pourrait argumenter que l'argument est probant, mais qu'il est sans conséquence puisqu'il affecte toutes les théories métaéthiques. Le réaliste pourrait également argumenter que le dogmatisme est acceptable, ou encore que l'exclusion ou la prétention n'en sont pas des volets.

Je souhaite offrir une réponse différente. Je crois que la cinquième prémisse peut être rejetée puisque l'argument dworkinien a *une certaine valeur*. L'argument dworkinien nous donne *prima facie* une raison de croire que le réalisme est vrai et plus précisément une raison de croire que le réalisme est vrai *jusqu'à ce que la première prémisse de l'argument dworkinien soit réfutée*. Bref, l'argument dworkinien permet de présumer, au départ, que le réalisme est vrai. Mais il ne permet pas d'aller beaucoup plus loin.

Ce que l'argument dworkinien ne nous permet *pas* de penser, c'est que nous pouvons ignorer les arguments sceptiques sous prétexte que nous demeurerons toujours plus certains des prémisses de l'argument de Dworkin que de n'importe quel argument antiréaliste. Il est en effet assez tentant pour le réaliste moral de dire « je serai toujours plus certain que (je sais que) torturer un enfant par pur plaisir est mal quoi qu'on en pense que de la probité de n'importe quel argument antiréaliste ». De même, il est assez tentant pour le réaliste métaphysique de dire « je serai toujours plus certain que (je sais que) j'ai des mains que de la probité de n'importe quel argument sceptique ».

Ce genre de réplique a du panache et elle contient peut-être un germe de vérité.<sup>43</sup> Mais elle n'est pas à propos dans un contexte de débats métaéthiques. L'on peut certes prédire que, pour des raisons de motivations intellectuelles, les réalistes ne changeront pas d'avis quoi qu'il arrive. Mais ce n'est qu'un fait psychologique. L'argument dworkinien ne nous permet pas, ou du moins ne nous le permet pas si nous voulons éviter le dogmatisme, de rejeter du revers de la main tout argument contraire. Il est dogmatique de refuser de relever les défis sceptiques sur la base de l'argument de Dworkin ou sur la base de l'argument de Moore. De même, comme je l'ai suggéré en §4.2, il semble que nous ne devrions

pas être quiétistes, c'est-à-dire que nous ne devrions pas croire que la métaéthique est inutile et sans conséquence sur l'éthique ou qu'elle lui est identique, comme le croit Dworkin (1996, p. 94-112). Bref, le réaliste devrait accepter l'argument dworkinien et rejeter les autres thèses de Dworkin.

En somme, utiliser l'argument dworkinien (ou mooréen; c'est selon), ce n'est pas procéder à de l'exclusion tant que l'argument est considéré pour ce qu'il est : une simple raison *prima facie* (et éliminable) d'endosser le réalisme. L'argument dworkinien ou mooréen peut servir à admettre le réalisme *au départ*, mais pas à rejeter les arguments sceptiques. Les arguments sceptiques devront être rejetés sur d'autres bases. Il faudra répondre à l'argument de la « *queerness* » en offrant une théorie réaliste plausible (Nagel, 1986; Sturgeon, 1998; Enoch, 2011); aux arguments évolutionnistes en montrant qu'ils font appel à des énoncés épistémologiques ou scientifiquement problématiques (Srinivasan, 2015; Hanson, 2017), aux arguments à partir du dissensus en montrant que ce genre d'argument s'auto-détruit ou ne milite pas en faveur de l'antiréalisme (Parfit, 2013), etc. Ou bien, on argumentera directement qu'une croyance en certaines thèses antiréalistes s'auto-détruit (Chevarie-Cossette 2019). Il faut avouer que, sur le plan défensif, le réaliste a bien fait son travail.

Ma suggestion calque la réponse de James Pryor (2002) et de Chris Tucker (2010) au défi posé par le sceptique au réalisme métaphysique. Leur idée est simple : la force de l'expérience justifie que nous en acceptions *prima facie* la véridicité. Il est tout à fait justifié que notre point de départ soit d'accepter que le monde extérieur existe puisque nous en avons l'impression très forte. Cela nous met dans une position où tout ce que nous avons à faire par la suite, c'est de répondre aux arguments sceptiques. Cela n'est ni facile ni futile. Se frotter au scepticisme, c'est se frotter aux limites de notre système épistémologique et donc le faire avancer. (L'idée de Pryor et de Tucker est controversée, mais prometteuse, pour le réaliste.)

De la même manière, nous sommes justifiés d'accepter *prima facie* la véridicité de nos expériences morales. Nos sentiments ou nos intuitions – en tout cas, notre *impression* générale – nous autorisent à croire que nous acquerrons de la connaissance morale. Et le même sentiment ou la même intuition cautionne nos jugements plus généraux à propos de situations contrefactuelles. De la même manière que nous sommes justifiés *prima facie* de croire que si nous avons levé notre main dans les airs, elle existerait toujours, nous sommes justifiés *prima facie* de croire que si Samuel avait appelé l'hôpital, il aurait commis une injustice, quoi qu'on en pense.

Ensuite, une fois que nous sommes justifiés d'accepter *prima facie* la véridicité de nos expériences sensorielles, rien ne nous empêche d'accepter *prima facie* que nous avons de la connaissance sensorielle. De la même manière, une fois que nous sommes justifiés d'accepter *prima facie* la véridicité de nos expériences morales, rien ne nous empêche d'accepter *prima facie* que nous avons de la connaissance morale. Et, par la suite, tout ce que nous avons à faire, c'est de

répondre aux arguments sceptiques qui nous sont présentés. Cela n'est, encore une fois, ni facile ni futile. Les arguments contre le réalisme sont l'occasion parfaite de nous demander ce que sont vraiment les faits moraux. Mais admettre que le réaliste commence avec une longueur d'avance ou plutôt que le réalisme est un point de départ acceptable, ce n'est pas faire preuve de dogmatisme.

Il est donc possible pour le réaliste d'éviter aussi bien la prétention que l'exclusion. Il évite la prétention en ayant un argument en faveur du réalisme, à savoir l'argument dworkinien ou un argument de même type. Il évite l'exclusion en acceptant que l'argument dworkinien n'a qu'une valeur *prima facie*; et il peut et doit ensuite considérer indépendamment chacun des arguments contre le réalisme. Voilà ce qu'est le réalisme d'ouverture : un réalisme qui emploie des arguments à partir de l'éthique (comme celui d'Enoch ou de Dworkin), mais qui admet que ces arguments devront peut-être être abandonnés faute de réponse cohérente aux défis sceptiques.

## 5. DE LA MÉTAÉTHIQUE À L'ÉTHIQUE : LE RÉALISME CAUTIONNE-T-IL LE DOGMATISME ?

Le réalisme *cautionne-t-il* le dogmatisme? Ma réponse est cette fois-ci non seulement négative, mais *offensive*. Le réalisme cautionne plutôt l'ouverture *en vertu même* du fait qu'il postule l'existence de faits objectifs et nécessaires.<sup>44</sup>

Le problème est déjà en quelque sorte soulevé par les philosophes qui ont avancé que le relativisme (et en particulier le relativisme *communautaire*, où les faits moraux varient en fonction de la communauté en question) était favorable à la tolérance et à l'ouverture (voir Baghramian et Carter, 2015). Croyant que deux supposés contradictoires ne se contredisent pas forcément dans les faits, le relativiste pourrait dépasser certains conflits.<sup>45</sup>

Ce genre de proposition recèle plusieurs problèmes bien connus. D'un côté, il y a un risque que cette position supposée relativiste soit en fait une forme de réalisme minimal, c'est-à-dire un réalisme qui accepte que le seul fait objectif et nécessaire soit que la tolérance est bonne. C'est peut-être une position qui se tient (et que d'ailleurs a défendu, dans une forme un tantinet moins radicale, un philosophe comme Ruwen Ogien [2001]), mais ce n'est pas une façon de critiquer le réalisme, car le résultat est un réalisme réduit à peau de chagrin, mais un réalisme quand même.

D'un autre côté, si le relativisme n'est pas un réalisme minimal, il n'est pas particulièrement porteur de tolérance. D'abord, la tolérance n'a de la valeur que dans les sociétés où elle est valorisée. Les tenants de l'argument n'offrent donc que des raisons *relatives* d'endosser le relativisme. Être relativiste, c'est accepter que l'intolérance soit acceptable dans une panoplie de contextes. Cela est insuffisant. Ensuite, l'argument relativiste confond critique et intolérance : il est tout à fait possible de critiquer les croyances morales d'autrui – et donc de croire qu'il est dans l'erreur – sans pour autant être intolérant. On pourrait même dire qu'en acceptant que les faits moraux fluctuent de communauté en communauté,

l'on refuse quelque chose qui pourrait les unir toutes, à savoir des faits moraux objectifs et universels.

Ce ne sont là que des remarques introductives : la question qui m'intéresse n'est pas de savoir si des théories rivales au réalisme comme le relativisme sont dogmatiques, mais si le réalisme l'est. L'argument en faveur du relativisme n'est qu'une suggestion implicite en ce sens : le réalisme cautionnerait le dogmatisme plutôt que la tolérance et l'ouverture. Pourquoi? L'idée ne peut pas simplement être que le réaliste suppose que son adversaire est dans l'erreur. Si cela était une forme de dogmatisme, alors il faudrait être dogmatique. Il y a bel et bien des gens qui sont dans l'erreur morale.<sup>46</sup>

Le problème peut se poser autrement. J'ai jusqu'à présent exploré deux facettes du dogmatisme. Je me penche (rapidement) sur les deux autres. Dans un débat à propos d'une proposition difficile et controversée  $p$ , il est dogmatique d'adopter les attitudes suivantes :

- **Traditionalisme** : croire que l'on sait que  $p$  est vrai en vertu d'un ensemble de croyances traditionnelles indiscutables;
- **Simplisme** : croire que l'on sait que  $p$  en vertu d'un système donné simpliste.

C'est là que l'idée de Korsgaard présentée en introduction refait surface. Selon elle, le réalisme peut cautionner une forme de traditionalisme. Comme la morale est fondée sur nos *impressions de base*, il y a un risque que nous érigeons ces impressions de base en prétendues connaissances sans voir qu'en fait nous ne faisons que mettre nos croyances traditionnelles sur un piédestal. Il y a également un risque que devant la confusion de nos croyances de base, nous décidions de *simplifier le tout*, par exemple, de nous en tenir à un énoncé sur la nature du bien et sur la nécessité de sa maximisation.

Ce qui a au départ constitué un risque de prétention pour le réaliste, à savoir que les faits moraux sont vrais dans tous les mondes possibles, est maintenant un rempart efficace contre le simplisme. Pour le voir, il faut rappeler (voir §3) qu'il y a des énoncés moraux *purs* et des énoncés moraux *mixtes*. Les premiers ne concernent que la moralité; les seconds concernent également des données du monde. Par exemple, « le respect a de la valeur » serait un énoncé moral pur alors que « frapper autrui sans raison est mal » serait un énoncé moral mixte, puisque ce dernier inclurait une supposition à propos empirique, à savoir que frapper engendre souvent de la douleur.

Seuls les énoncés moraux purs sont vrais dans tous les mondes possibles pour le réaliste. Les énoncés moraux mixtes sont sujets à des exceptions. Ainsi, « frapper autrui sans raison est mal » est faux dans un monde où les humains ont des carapaces qui les empêchent de souffrir. Pour prendre un exemple plus concret, l'énoncé « il est mal de mentir » est peut-être vrai dans un contexte normal, mais certainement pas en temps de guerre. Les énoncés moraux mixtes peuvent être

*purifiés* si on leur ajoute des clauses conditionnelles afin qu'ils soient vrais dans tous les mondes possibles. « Il est mal de frapper autrui » peut devenir, par exemple, « si nous pouvons ressentir la douleur d'une certaine manière, il est généralement mal de frapper autrui ». « Il est mal de mentir » peut devenir « il est mal de mentir sauf si les droits fondamentaux d'une personne en dépendent ».

Les théories morales générales sont composées d'énoncés moraux purs. Prenons l'exemple de l'utilitarisme classique, composé de deux thèses (voir Mill, 1863). D'abord, l'hédonisme, la thèse selon laquelle le seul bien intrinsèque est le plaisir et le seul mal intrinsèque est la douleur. Ensuite, ce que l'on pourrait appeler la thèse conséquentialiste, selon laquelle une action est correcte en proportion de sa capacité à tendre à promouvoir de bonnes conséquences.<sup>47</sup> Si l'utilitarisme est vrai, ces deux énoncés tiennent, peu importe le monde dans lequel nous sommes.

C'est en vertu du caractère nécessaire des faits moraux qu'un réaliste comme Robert Nozick a donc pu réfuter l'utilitarisme classique en deux phrases :

La théorie utilitariste est embarrassée par la possibilité qu'existent des monstres utilitaires qui bénéficient d'un gain immensément plus grand en utilité par le sacrifice des autres que ce que ces autres perdent. En effet, la théorie semble requérir, ce qui est inacceptable, que nous soyons tous sacrifiés dans la gueule du monstre afin d'accroître l'utilité totale (Nozick, 1974, p. 41, traduction libre).

On connaissait déjà le problème de l'utilitarisme selon lequel il pouvait sacrifier la minorité pour la majorité, par exemple en montant un coup contre un innocent (Rawls, 1955). Nous voyons maintenant, grâce à Nozick, un problème supplémentaire de l'utilitarisme : l'utilitarisme doit postuler qu'il est parfois acceptable de sacrifier la *majorité* pour la minorité. Cela n'oblige personne à rejeter l'esprit de l'utilitarisme et encore moins du conséquentialisme, mais il faudra le raffiner, par exemple en ajoutant des restrictions de distribution ou en remplaçant l'hédonisme par une autre théorie du bien.

Je ne mentionne Nozick et l'utilitarisme qu'à titre d'exemple. Si les faits moraux ne sont pas nécessaires, il est difficile de voir en quoi l'argument de Nozick est pertinent. Il nous parle, après tout, d'un monde qui n'est pas le nôtre. En fait, la nécessité des faits moraux contraint le réaliste à conjurer, lors de sa réflexion éthique, des mondes franchement bizarres. Cela inclut des mondes dans lesquels des monstres utilitaires battent le pavé. Nous voilà donc forcés d'élaborer des théories fines ou d'aller contre nos intuitions de base. Bref, le réalisme exerce une pression aussi bien en défaveur du simplisme qu'en défaveur du traditionalisme. D'un côté, le simplisme se bute à une myriade de contre-exemples; de l'autre, le traditionalisme est confronté à une multitude de situations inusitées. Dans les deux cas, il semble que le réalisme contraigne à l'ouverture intellectuelle et à l'imagination.

Sans le réalisme moral, il faut le répéter, il est très difficile d'expliquer la force du contre-exemple de Nozick. En effet, il y a toujours un risque pour l'antiréaliste, à savoir que les faits moraux soient différents dans un monde différent.<sup>48</sup> L'antiréaliste a donc une relation difficile avec les raisonnements contrefactuels. Et pourtant, les raisonnements contrefactuels sont tout à fait communs dans tout autre domaine y compris dans notre vie courante (ce vase est fragile, j'aurais dû rester au lit ce matin, etc.). Cette remarque milite en faveur du réalisme, bien qu'encore une fois elle le fasse à partir d'un fait moral : notre pratique morale, qui tient compte des énoncés contrefactuels, est sur ce plan adéquate.

En fait, il vaut la peine de préciser que l'antiréaliste n'a de problèmes qu'avec les énoncés contrefactuels dont l'antécédent réfère à un monde assez *éloigné* du nôtre. Il peut toujours avancer qu'« il est mal de torturer les chatons quoi qu'on en pense » s'il restreint cet énoncé à des mondes similaires au nôtre. Mais comment discriminer les mondes qui sont assez près du nôtre de ceux qui en sont trop éloignés? Les mondes qui contiennent des monstres utilitaires (ou des machines à expérience) sont-ils trop éloignés pour être pris en compte? C'est un défi que l'antiréaliste, mais pas le réaliste, doit relever. Sa réponse semble cruciale pour déterminer la façon dont il devrait faire de l'éthique normative. En particulier, sa réponse pourrait le ramener à la maison utilitariste.

## 6. CONCLUSION

J'ai annoncé, en introduction, que je laisserais de côté la question normative, c'est-à-dire la question « pourquoi agir moralement? » ou « pourquoi la morale a-t-elle une autorité sur nous? ». C'est pourtant cette question qui sert à Korsgaard de tremplin pour accuser le réalisme de dogmatisme. Certains seraient peut-être tentés de croire que l'attaque de Korsgaard contre le réalisme peut se résumer ainsi : le réalisme est dogmatique puisqu'il échoue à répondre à la question normative.

Ma réponse n'a pas été de montrer que la réponse du réalisme à la question normative était convaincante. Je me suis plutôt penché sur des accusations plus précises – des accusations présentes chez Korsgaard – en termes d'exclusion, de prétention, de traditionalisme et de simplisme. Je crois avoir montré qu'aucune ne fait mouche. Sans ces accusations, la démonstration de Korsgaard perd de son aplomb. Bien sûr, la question normative reste sans réponse, mais pourquoi serait-il dogmatique de ne pas y répondre?

Quoi qu'il en soit de la question normative, le réalisme ne se fonde ni ne cautionne le dogmatisme doxastique pour les raisons que nous avons examinées, ce qui en soit fait progresser la question. Le réalisme d'ouverture constitue un point de départ légitime à la réflexion métaéthique, un point de départ qui n'exclut pas les arguments des théories adverses. Et il encourage, à cause de la nécessité des faits moraux qu'il postule, le raffinement éthique et le questionnement non traditionnel.

Cette brève excursion dans la question du dogmatisme est aussi l'occasion d'explorer les liens, trop souvent laissés à l'écart, entre éthique et métaéthique. D'un côté, se poser la question du supposé fondement dogmatique de l'éthique, c'est se demander s'il est acceptable de faire de la métaéthique à partir de l'éthique. À cette question, j'ai apporté une réponse positive, mais nuancée. Elle est positive puisque l'argument dworkinien est admissible; mais elle est nuancée puisqu'il demeure problématique d'utiliser l'argument dworkinien comme raison d'ignorer les charges contre le réalisme. Il est acceptable de faire de la métaéthique à partir de l'éthique, mais il est inacceptable de rejeter tout énoncé métaéthique antiréaliste sous prétexte que la métaéthique se réduit à l'éthique.<sup>49</sup>

D'un autre côté, se poser la question de ce que le réalisme cautionne, c'est se poser la question des effets de la métaéthique sur l'éthique et plus particulièrement sur sa méthodologie. À cette question que je n'ai fait qu'effleurer, j'ai suggéré que le réalisme était dans une position privilégiée pour favoriser une approche ouverte et imaginative en éthique normative. Le réalisme non seulement ne cautionne pas le dogmatisme, mais, pourrait-on renchérir, favorise l'ouverture en contraignant l'éthicien réaliste à scruter une pléthore de mondes possibles. Nous sommes loin des mises en garde de Korsgaard avec ce réalisme d'ouverture.

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier John Hyman, Tanya Goodchild, Samuel Dishaw, Marc-Kevin Daoust, les deux évaluateurs anonymes et l'équipe de rédaction des *Ateliers de l'Éthique* ainsi que les participants à la conférence annuelle de la SOPHA (Montréal, mai 2018) pour leurs indispensables suggestions.

## NOTES

- <sup>1</sup> Voir Mackie (1977).
- <sup>2</sup> Le dogmatisme peut également faire référence à une position opposée au faillibilisme en épistémologie. Ce n'est pas à cette position que je me réfère, mais à un sens plus usuel du dogmatisme.
- <sup>3</sup> Je n'écarte pas la question de savoir si la vie morale apporte le bonheur parce qu'elle est philosophiquement inintéressante, bien au contraire (voir Platon, *République*).
- <sup>4</sup> Voir par exemple Cohen (2000) et Singer (1972).
- <sup>5</sup> Il existe plusieurs définitions du réalisme. L'avantage de celle-ci par rapport aux formulations où la connaissance morale n'est pas un élément, est que le réalisme, s'il est vrai, nous *importe*.
- <sup>6</sup> Il y a bien sûr des positions antiréalistes à propos des faits mathématiques et des faits empiriques. Néanmoins, il est très difficile d'être antiréaliste de cette manière tout en étant réaliste à propos des faits moraux.
- <sup>7</sup> Le réaliste moral pourra, selon qu'il est naturaliste ou non-naturaliste, tenter de donner une définition réductive de cette obligation à des faits dits « naturels » comme le fait que l'injustice entraîne de la douleur. Cela pourrait aider quelqu'un à comprendre ce qu'est la morale, mais pas à en reconnaître l'autorité ou la normativité.
- <sup>8</sup> C'est par exemple la suggestion de H.A. Prichard (1912).
- <sup>9</sup> Voir, par exemple, Nagel (1986, p. 143-44).
- <sup>10</sup> Il faut noter que les deux relations suggérées du réalisme au dogmatisme (la caution et le fondement) sont *normatives*. Il n'est donc pas question pour moi de me poser la question de si croire au réalisme rend les gens dogmatiques pour des raisons *psychologiques* ou la question de si les gens dogmatiques ont *tendance* à être des réalistes.
- <sup>11</sup> Ce fait « passé sous silence » ne l'a pas été complètement. Par exemple, Ruwen Ogien avance :  
Ainsi la discussion métaéthique peut servir d'argument en faveur de la légitimité de l'éthique normative, et, réciproquement, la discussion normative peut appuyer telle ou telle conception métaéthique. (Ogien, 2000, p. 217)  
Mais cette remarque n'est pas explicitée. Ogien ne nous dit pas ce qu'il pense, par exemple, de l'argument dworkinien.
- <sup>12</sup> Voir par exemple Ayer (1952).
- <sup>13</sup> Voir par exemple Moore (1903).
- <sup>14</sup> Voir par exemple Sayre-McCord (2017).
- <sup>15</sup> Voir par exemple Cuneo et Landau (À paraître).
- <sup>16</sup> Cela dit, au bout du compte, on pourrait reformuler la discussion que je proposerai en §4 et §5 en soustrayant la thèse épistémologique de la définition du réalisme. On pourrait alors se demander si les réalistes non sceptiques, c'est-à-dire les réalistes qui de surcroît pensent qu'ils ont certaines connaissances morales, sont dogmatiques.
- <sup>17</sup> Cela ne signifie pas que la présence de certaines coutumes ne puisse pas changer l'application des faits moraux. Ainsi, s'il y a un devoir moral de respecter autrui et que dans une certaine société il est irrespectueux de rire à certains moments précis d'une conversation alors que dans une autre ce n'est pas le cas, il peut bien sûr y avoir une différence d'obligations. Ajoutons que le relativiste peut peut-être trouver une façon de rendre la morale relative aux sociétés sans en faire une simple coutume (voir Hare 1963).
- <sup>18</sup> Voir par exemple Moore (1903).
- <sup>19</sup> Voir par exemple Tappolet (2000).



- <sup>20</sup> À vrai dire, certains réalistes comme Rosen (2017b, 2017a) ont suggéré la possibilité que les faits moraux soient contingents, mais ils sont peu nombreux et leur suggestion est encore l'objet d'un examen sceptique.
- <sup>21</sup> En réalité, il y a peut-être des propositions qui relèvent de la foi qui sont « basiques », par exemple la croyance des disciples d'Emmaüs que leur seigneur est revenu au moment où il rompt le pain (Luc 24, 30-31). Les disciples peuvent-ils alors prétendre *savoir* que leur seigneur est revenu sans faire preuve de dogmatisme? Il semblerait que oui, par parité de raisonnement avec les raisons pour lesquelles je puis dire que je *sais* qu'il y a du rouge devant moi.
- <sup>22</sup> La question est plus compliquée : il est difficile de savoir quels seraient les énoncés moraux basiques s'il y en avaient. Attaquer le réalisme sur ce point peut faire partie de la stratégie antiréaliste; et le réaliste devra répondre aux arguments qu'on lui présente.
- <sup>23</sup> Ou du moins croire qu'il a une justification.
- <sup>24</sup> Comme je l'ai mentionné précédemment, je mets entre parenthèses les thèses psychologiques et linguistiques du réalisme moral. Cela dit, si la connaissance est une forme de croyance (ou implique la croyance) et si la connaissance morale, si elle existe, est une connaissance propositionnelle, alors on obtient à partir de la thèse épistémique, les thèses linguistique et psychologique.
- <sup>25</sup> Je n'utilise le principe de clôture que pour illustrer le défi du réalisme et non pour *répondre* à l'accusation de dogmatisme. Il n'est donc pas nécessaire de l'accepter pour admettre ma thèse.
- <sup>26</sup> Le principe de clôture n'est pas à proprement parler une règle de la déduction, mais il semble assez naturel de l'appliquer ainsi.
- <sup>27</sup> Certaines conceptions externalistes de la justification (voir p. ex. Williamson, 2000) rejettent que le sujet soit normalement justifié s'il déduit une proposition de ce qu'il *croit* savoir, mais elles acceptent explicitement que le dogmatisme est légitime.
- <sup>28</sup> De la même manière, je ne dis pas « il pleut » si j'en doute ou si je crois que je ne le sais pas; mais je dis « il pleut » quand je crois savoir qu'il pleut.
- <sup>29</sup> Cette discussion vient en partie du débat entre Harman (1977) et Sturgeon ([1985] 1998).
- <sup>30</sup> Enoch procède plus minutieusement. Il commence par offrir un argument contre une version caricaturale du subjectivisme (Enoch, 2011, p. 25-26). Puis, il montre que les autres antiréalistes ne sont pas beaucoup mieux placés pour répondre à ce premier argument (Enoch, 2011, p. 27-41).
- <sup>31</sup> « Inacceptable » en quel sens? Si c'est dans un sens moral, alors la prémisse est morale. Si c'est dans un sens épistémique, alors pourquoi serait-ce épistémiquement inacceptable de procéder ainsi? La seule réponse plausible semblerait être : parce qu'il y a des faits moraux que le hasard ne nous permet pas de découvrir.
- <sup>32</sup> Saul Kripke présenta ce genre d'exemple comme un paradoxe que l'épistémologie devait résoudre; et alors que pendant longtemps on accepta que ce raisonnement ne pût préserver la connaissance, aujourd'hui certains philosophes ont avancé que la connaissance pouvait résister à ce genre de dogmatisme. Ils ne se cachent pas du fait que cela semble être une véritable forme de dogmatisme : ils appellent leur propre position « dogmatisme » épistémique! (Voir par exemple Fantl, 2013; Lasonen-Aarnio, 2014).
- <sup>33</sup> Ces remarques ont des adhérents contemporains; voir, par exemple, Coliva et Moyal Sharrock (2016).
- <sup>34</sup> Une suggestion classique de « *hinge belief* » est « il y a un monde extérieur ». On pourrait peut-être alors avoir « il y a un monde moral extérieur ». Dans ce cas, l'exclusion en faveur du réalisme moral serait acceptable. Une difficulté demeure : peut-être que le « monde moral extérieur » n'a pas être celui du réaliste.
- <sup>35</sup> Voir par exemple Sinnott-Armstrong (1999) et Wright (2007).
- <sup>36</sup> Pour une discussion de la valeur des arguments mooréens concernant d'autres domaines, voir par exemple Chevarie-Cossette (à paraître).
- <sup>37</sup> McPherson (2009) adapte de manière quelque peu différente l'argument dworkinien et esquive, comme moi, les problèmes interprétatifs que posent le passage.

- <sup>38</sup> Je simplifie un peu les choses. Voir Vihvelin (2013, chap. 6) pour une discussion éclairante.
- <sup>39</sup> Voir par exemple Fine (2012).
- <sup>40</sup> Voir par exemple Armstrong (2018).
- <sup>41</sup> En cela, je refuse l'idée de Dworkin selon laquelle tout énoncé métaéthique est au mieux un énoncé éthique (1996, p. 94-112).
- <sup>42</sup> Cela dit, les théories éthiques se penchent souvent sur des faiseurs de vérité. Est-ce que ce qui rend une action bonne est le fait qu'elle maximise le bonheur ou le fait qu'elle respecte un ensemble de règle? L'on pourrait répondre que ces questions peuvent être reformulées : « est-ce qu'une action est bonne quand elle maximise le bonheur? ». Il n'en demeure pas moins que ces questions sont étroitement connectées.
- <sup>43</sup> Ce serait le point de départ d'une réfutation « naturaliste » de l'antiréalisme. Voir, sur ce sujet Strawson (1985) et Hume (1748).
- <sup>44</sup> Ma manœuvre imite en partie celle de Hume (1748) lorsqu'il répond aux incompatibilistes que le déterminisme est non seulement *compatible* avec la liberté, mais *nécessaire* à la liberté.
- <sup>45</sup> Dworkin (1996, p. 93-94) note que c'est cette supposée manière d'être tolérant par la métaéthique qui peut expliquer l'attrait de certaines positions antiréalistes.
- <sup>46</sup> Cela dit, il y a bien sûr un risque à employer le vocabulaire de la connaissance dans la discussion morale. Si j'affirme savoir que *p*, je peux donner l'impression d'insulter mon contradicteur en l'accusant d'ignorance. L'on peut considérer un moment les deux façons typiques pour le réaliste de comprendre l'acquisition des connaissances morales de base : par la raison et par l'émotion. Dans le premier cas, le contradicteur apparaît comme profondément incompetent, un peu comme celui qui refuse les lois de la logique ou qui ne les comprend pas. Dans le second cas, le contradicteur apparaît comme une créature souffrant de déficit émotionnel. Cela dit, ce risque ne concerne que les croyances de base les plus fondamentales : la valeur généralement positive du plaisir, du respect et de la justice; la valeur généralement négative de la douleur, de la domination et de l'injustice, etc. Il ne semble pas particulièrement dogmatique de penser et peut-être parfois d'affirmer que celui qui croit que l'injustice est acceptable est ignorant.
- <sup>47</sup> Voir Mill (1863, chap. 2).
- <sup>48</sup> Ceci est essentiellement une mise en garde. Il est possible que cette remarque ne touche pas les expressivistes comme Blackburn (1993, p. 166-78) (qui sont par ailleurs souvent accusés d'être des antiréalistes de façade).
- <sup>49</sup> En ce sens, je me range derrière Enoch qui affirme avoir trouvé, dans la thèse selon laquelle la métaéthique et l'éthique sont non-identiques et pourtant connectées, un « raisonnable [*sane*] entre-deux entre les neutralistes et les quiétistes » (2011, p. 47, traduction libre).

## BIBLIOGRAPHIE

Armstrong, David, *Universals: An opinionated introduction*, Abingdon, Routledge, 2018.

Ayer, A.J. *Language, Truth, and Logic*, Dover, Language, Truth & Logic, New York: Dover Publications. 1952.

Baghramian, Maria et Adam Carter, « Relativism », in Edward N. Zalta (dir.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015.

Blackburn, Simon, *Essays in Quasi-Realism*, Cary, Oxford University Press, 1993.

Chevarie-Cossette, S.-P., « Knowing about Responsibility : A Trilemma », *American Philosophical Quarterly*, à paraître.

——— « Self-Defeating Beliefs and Misleading Reasons », *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 27, No. 1, 2019, p. 57-72.

Clarke, Samuel, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, Glasgow, Richard Griffin and Company, 1823.

Cohen, Gerald Allan, « If you're an egalitarian, how come you're so rich », *The Journal of Ethics*, vol. 4, no. 1-2, 2000, p. 1-26.

Coliva, Annalisa et Danièle Moyal-Sharrock, *Hinge Epistemology*, Leiden, Brill, 2016.

Cuneo, Terence et Russ Shafer-Landau *The Moral Universe*, Oxford, Oxford University Press, À paraître.

Desmons, Ophélie, « Le constructivisme moral » in Ophélie Desmons, Stéphane Lemaire et Patrick Turmel (dir.), *Manuel de Métaéthique*, 2019.

Dworkin, Ronald, « Objectivity and Truth: You'd Better Believe it », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 25, no. 2, 1996, p. 87-139.

Enoch, David, *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Fantl, Jeremy, « A Defense of Dogmatism », *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 4, 2013, p. 34-57.

Fine, Kit, « Guide to Ground », in Fabrice Correia et Benjamin Schnieder (dir.), *Metaphysical Grounding* Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 37-80.

Hanson, Louise, « The Real Problem with Evolutionary Debunking Arguments », *The Philosophical Quarterly*, vol. 67, no. 268, 2017, p. 508-33.

Hare, R. M. *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1963.

Harman, Gilbert, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York, Oxford University Press, 1977.

- Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1777.
- Korsgaard, Christine M., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Lasonen-Aarnio, Maria, « The Dogmatism Puzzle », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3, 2014, p. 417-32.
- Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
- McPherson, Tristram, « Moorean Arguments and Moral Revisionism », *Journal of Ethics and Social Philosophy*, Vol. 3, no. 2, 2009, p. 1-25.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, London, Parker, Son and Bourn, 1863.
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- « Proof of an External World », *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, no. 5, 1939, p. 273-300.
- Moyal-Sharrock, Danièle, *Wittgenstein: De la Certitude*, Paris, Gallimard, 2006.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- Ogien, Ruwen, « Éthique et philosophie morale », in Pascal Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Presses universitaires de France, Paris, 2000.
- « Le rasoir de Kant », *Philosophiques*, Vol. 28, No. 1, 2001, p. 9-25.
- Parfit, Derek, « Moral Agreement », in Hugh LaFollette et Ingmar Persson (dir.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, deuxième édition, Hoboken: Wiley Blackwell, 2013.
- Prichard, H. A., « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? », *Mind*, vol. 21, no. 81, 1912, p. 21-37.
- Pryor, James, « The Skeptic and the Dogmatist », *Noûs*, vol. 34, no. 4, 2002, p. 517-549.
- Rawls, John, « Two Concepts of Rules », *The Philosophical Review*, vol. 64, no. 1, 1955, p. 3-32.
- Rosen, Gideon, « What Is a Moral Law? », in Russ Shaffer-Landau (dir.), *Oxford Studies in Metaethics 12*, Oxford, Oxford University Press, 2017a.
- « Scanlon's modal metaphysics », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 47, no. 6, 2017b, p. 856-876.
- Sayre-McCord, Geoff, « Moral Realism », in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017.
- Singer, Peter, « Famine, affluence, and morality », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, no. 3, 1972, p. 229-43.

Sinnott-Armstrong, Walter, « Begging the question », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 77, no. 2, 1999, p. 174-191.

Srinivasan, Amia, « The Archimedean Urge », *Philosophical Perspectives*, vol. 29, no. 1, 2015, p. 325-362.

Strawson, P.F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, London, Methuen, 1985.

Sturgeon, Nicholas L., « Moral Explanations », in James Rachels (dir.), *Ethical Theory 1: The Question of Objectivity*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Tappolet, Christine, *Émotions et valeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

Tucker, Chris, « Why Open-Minded People Should Endorse Dogmatism », *Philosophical Perspectives*, vol. 24, no. 1, 2010, p. 529-545.

Vihvelin, Kadri, *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford University Press, 2013.

Williamson, Timothy, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, 2000.

——— « Knowledge and Scepticism », in Smith, Michael et Frank Jackson (dir.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Wright, Crispin, « Facts and Certainty », *Proceedings of the British Academy*, vol. 71, 1985, p. 429-472.

——— « The perils of dogmatism », in Nuccetelli, Susana et Gary Seay, *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

# LE CONSTRUCTIVISME HUMIEN ET LES RAISONS DES AUTRES

FÉLIX AUBÉ BEAUDOIN

CANDIDAT AU DOCTORAT, UNIVERSITÉ LAVAL

## RÉSUMÉ :

Selim Berker soutient que le constructivisme humien implique que nos jugements à propos de nos propres raisons (morales) sont fiables, mais que nos jugements à propos des raisons des autres ne le sont pas. C'est ce que l'on peut appeler le problème de l'asymétrie. Une manière pour les constructivistes de résoudre ce problème consisterait à soutenir que des facteurs évolutionnaires expliquent que nous partageons certaines raisons. Dès lors, si nos jugements à propos de nos propres raisons sont fiables, nos jugements à propos des raisons des autres le sont également puisque nous avons (presque) tous les mêmes raisons. Dans cet article, je soutiens que les arguments de Berker à l'encontre de cette solution ne sont pas décisifs, mais qu'il y a néanmoins de sérieux obstacles à sa mise en œuvre considérant ce que nous enseignent les sciences biologiques. Je propose une version améliorée de la solution que les constructivistes pourraient développer.

## ABSTRACT:

Selim Berker argues that humean constructivism implies that our judgments about our own (moral) reasons are reliable, whereas our judgments about the reasons of others are not. We can call this the problem of asymmetry. One way for constructivists to solve that problem would be to claim that evolutionary factors explain why some reasons are shared. If our judgments about our own reasons are reliable, so are our judgments about other people's reasons, since we (almost) all have the same reasons. In this paper, I argue that Berker's objections to this solution are not decisive, but that there are other difficulties involved in carrying it out that stem from the biological sciences. I outline a modified version of the solution that constructivists might pursue.

## 1. INTRODUCTION

La théorie de l'évolution fournit, selon certains, « l'ensemble de contraintes globales sous lequel toute théorie naturaliste de la morale doit être développée » (Heath, 2012, p. 93). Il est néanmoins étonnant de constater que la nature exacte des contraintes en question n'a pas fait à ce jour l'objet de recherches approfondies. Il est vrai que de nombreux métaéthiciens font régulièrement appel, d'une manière ou d'une autre, aux théories et aux données empiriques issues des sciences biologiques (et d'autres disciplines connexes). Ils se contentent toutefois le plus souvent de suggérer que leurs théories de prédilection sont bien soutenues par, ou à tout le moins compatibles avec, les données disponibles. Christine Clavien fait d'ailleurs remarquer qu'« à peu près toute la gamme des positions métaéthiques imaginables a été défendue à l'aide d'arguments évolutionnaires » (Clavien, 2011, p. 1269).

Cela soulève deux possibilités. Il est possible, d'une part, que presque toutes les positions métaéthiques soient effectivement compatibles avec la biologie de l'évolution. Si tel était le cas, on pourrait sans trop de problèmes ignorer les contraintes imposées par la biologie, celles-ci étant assez aisément satisfaites. Il semble que ce soit l'avenue à privilégier dans plusieurs autres domaines. Il n'est pas clair, par exemple, que l'on doive se soucier outre mesure de réconcilier notre compréhension d'entreprises théoriques telles que la métaphysique modale ou le dodécaphonisme avec l'évolution (FitzPatrick, 2016), et ce, même si les facultés qui nous permettent de nous y adonner en sont, en un sens, issues. Il pourrait bien en être de même de la métaéthique.<sup>1</sup> Il est possible, d'autre part, que certains fassent erreur. Peut-être minimisent-ils l'ampleur des contraintes à satisfaire ou omettent-ils des faits importants. C'est l'avenue qui me paraît la plus plausible.<sup>2</sup>

Depuis une douzaine d'années, les difficultés auxquelles feraient face les réalistes moraux ont été le principal centre d'attention des philosophes qui mobilisent des arguments évolutionnaires. Il semble en effet y avoir un consensus assez large parmi les auteurs antiréalistes (et quasi réalistes) voulant que les considérations évolutionnaires jouent en leur faveur et contre le réalisme moral.<sup>3</sup> Les auteurs réalistes ont généralement adopté une position *défensive* en tentant de montrer que leurs théories pouvaient échapper aux objections qui leur étaient soumises.<sup>4</sup> Récemment, quelques-uns d'entre eux ont toutefois opté pour la *contre-attaque*,<sup>5</sup> en soutenant que l'évolution a des implications tout aussi problématiques pour les théories antiréalistes (Graber, 2012; Berker, 2014, Tropman, 2014). Il s'agit d'un développement fort intéressant dans la mesure où les contraintes que les sciences biologiques imposent aux théories métaéthiques antiréalistes sont un territoire encore largement inexploré. Dans cet article, je m'intéresserai à une objection formulée par Selim Berker (2014) dont la cible est le constructivisme humien. Le choix de cette position métaéthique n'est pas anodin. En effet, elle a été développée avec le souci explicite d'éviter les difficultés, jugées insurmontables, que les considérations évolutionnaires feraient peser sur le réalisme moral.<sup>6</sup> Il serait donc significatif qu'elle échoue à surmon-

ter des difficultés semblables. Cela soutiendrait à tout le moins l'idée, évoquée précédemment, selon laquelle les contraintes qu'exerce l'évolution ne sont pas aisément satisfaites.

Je présenterai d'abord brièvement le constructivisme humien (section 2), puis l'objection de Berker selon laquelle cette position implique que les jugements que nous formulons au sujet des raisons (morales) des *autres* ne sont pas fiables. J'exposerai ensuite une piste de solution à ce problème qui fait appel à des considérations évolutionnaires. L'idée centrale consiste à soutenir que l'évolution nous a façonnés de telle sorte que nos attitudes évaluatives – qui, d'un point de vue constructiviste, déterminent nos raisons – sont largement partagées. Ainsi, des facteurs évolutionnaires expliquent que nos propres raisons sont, dans l'ensemble, les mêmes que celles des autres.<sup>7</sup> Si les jugements au sujet des premières sont fiables, ce que concède Berker, les jugements au sujet des secondes le sont également (section 3). Berker mentionne deux problèmes majeurs auxquels fait face cette approche et qui, selon lui, ne peuvent être résolus. Je montrerai que les problèmes en question sont loin d'être insurmontables (section 4), mais qu'il y a néanmoins d'autres difficultés sérieuses qui se posent lorsque l'on considère de plus près ce que nous enseignent les sciences biologiques (section 5). Il y a, tout d'abord, un certain risque de « dérive adaptationniste » en ce sens que les constructivistes humiens pourraient être tentés de soutenir qu'un grand nombre d'attitudes évaluatives sont des adaptations. Or, cette thèse n'est pas aisément confirmée par la littérature pertinente. Même s'ils parviennent à éviter ce premier écueil, les constructivistes doivent également tenir compte de l'existence de polymorphismes. En effet, plusieurs traits, y compris des traits psychologiques, se présentent sous des formes multiples au sein d'une population. Si ce phénomène touche également nos attitudes évaluatives, on devra possiblement conclure que l'on ne peut savoir à l'avance de quel ensemble d'attitudes tel ou tel individu est doté, ce qui remet en question la fiabilité de nos jugements à propos des raisons d'autrui. Enfin, les constructivistes doivent tenir compte du fait que plusieurs traits psychologiques se situent sur un continuum. Pensons à la peur des araignées ou des serpents, qui peut aller du simple inconfort en leur présence à la phobie la plus extrême. Si les attitudes évaluatives ciblées par les constructivistes ont cette propriété, alors il est plausible que les individus ne *valorisent* pas tous les mêmes choses au même degré. En conjonction avec le *proportionnalisme* – la thèse selon laquelle le « poids » des raisons dépend de la force des valeurs ou désirs pertinents –, cela laisse croire que les agents risquent de diverger quant à leurs raisons. Compte tenu de ces difficultés, la solution envisagée n'est sans doute pas optimale. Je conclurai donc en proposant une version de la solution qui me semble plus prometteuse.

## 2. QU'EST-CE QUE LE CONSTRUCTIVISME HUMIEN ?

Des théoriciens de divers horizons, y compris bon nombre de constructivistes, estiment que le domaine normatif est, pour l'essentiel, celui des raisons. J'accepterai cette idée aux fins de la discussion et je parlerai en conséquence du constructivisme humien comme d'une forme de *constructivisme des raisons*



(*pratiques*). Entendue de cette manière, la thèse centrale que défendent tous les constructivistes, qu'ils soient humiens ou non, est qu'il y a des « vérités à propos des raisons [qui] sont, d'une manière ou d'une autre, "construites" par nos capacités rationnelles » (Southwood, 2018, p. 342). Cela soulève au moins deux questions importantes, soit 1) celle de savoir quelles vérités sont construites de la sorte et 2) celle de savoir ce que signifie, au juste, pour une vérité normative, le fait d'être « construite ».

À la première question, certains constructivistes répondent que seul un sous-ensemble donné de vérités normatives font l'objet d'une construction. Il peut s'agir des vérités à propos des principes de justice qui conviennent à une société libérale (Rawls, 2009) ou encore des vérités à propos de « ce que nous nous devons les uns les autres » (Scanlon, 1998), par exemple. Les positions de ce type peuvent être décrites comme des formes de constructivisme *locales*. D'autres auteurs soutiennent, de manière plus ambitieuse, que *toutes* les vérités à propos des raisons pratiques font l'objet d'une construction. Les positions que défendent ces auteurs peuvent être décrites comme des formes de constructivisme *globales*. C'est dans cette dernière catégorie que l'on peut ranger le constructivisme humien, dont on trouve les premières formulations explicites dans une série d'articles de Sharon Street publiés entre 2006 et 2012 (Street, 2006, 2008, 2010, 2012).

La seconde question, qui vise à savoir comment l'on doit comprendre la métaphore de la construction, admet deux principaux types de réponses.<sup>9</sup> La réponse la plus commune, voire canonique (Street, 2010, p. 365), fait appel à la notion de procédure. Affirmer que des vérités normatives sont construites, selon cette approche, c'est affirmer qu'elles sont le résultat d'une procédure bien menée. Certains philosophes, dont Street, rejettent toutefois cette caractérisation, notamment sous prétexte qu'elle masque ce qui fait l'attrait du constructivisme en tant que position métaéthique ou métanormative. La réponse offerte par Street fait plutôt appel à la notion de point de vue pratique. Ce qui détermine la vérité d'un jugement normatif, selon cette approche, ce n'est pas le fait d'être le résultat d'une procédure bien menée, comme le veut la caractérisation procédurale, mais plutôt le fait que le jugement en question découle, logiquement et instrumentalement, d'un point de vue pratique en combinaison avec les faits non normatifs. Deux notions centrales sont à l'œuvre ici, soit celle de *point de vue pratique* et celle de « découler » d'un (ou d'être « impliqué » par un) tel point de vue. Voyons de quoi il s'agit.

La définition du point de vue pratique que propose Street, du moins initialement, se veut très inclusive. Il s'agit, nous dit-elle, du point de vue qu'occupe toute créature qui « traite au moins certaines choses dans le monde comme étant bonnes ou mauvaises, meilleures ou pires, requises ou optionnelles, de valeur ou sans valeur, et ainsi de suite – le point de vue d'un être qui juge, de manière réflexive ou non, que certaines choses demandent, exigent ou donnent des raisons pour d'autres choses » (Street, 2010, p. 366). Cette définition est inclusive en au moins trois sens. Premièrement, elle laisse ouverte la possibilité que

les jeunes enfants et des animaux non humains puissent adopter le point de vue pratique ou, à tout le moins, une protoversion de celui-ci (*ibid.*, note 14, p. 381). Deuxièmement, elle ne tranche pas la question de savoir s'il y a certaines choses en particulier que l'on doit forcément traiter comme étant bonnes ou mauvaises, meilleures ou pires, etc., si l'on occupe le point de vue pratique. Troisièmement, elle laisse ouverte la question de savoir quel type d'attitude est requis pour que l'on puisse à bon droit affirmer que l'on occupe ce point de vue. Il pourrait s'agir de désirs, de croyances ou encore d'une attitude *sui generis* de valorisation.<sup>10</sup> Il y a donc amplement d'espace pour que les théories constructivistes diffèrent quant aux détails. Néanmoins, ce qui est censé être commun à toute théorie constructiviste, c'est l'idée selon laquelle il n'existe aucune vérité normative indépendamment d'un point de vue pratique.<sup>11</sup> Les vérités normatives arrivent pour ainsi dire dans le monde en même temps que les créatures qui l'occupent et elles disparaîtront, éventuellement, en même temps qu'elles.

La notion d'« être impliqué par » ou de « découler d' » un point de vue pratique mérite également que l'on s'y attarde. L'idée centrale est simplement que le fait d'accepter certains jugements normatifs, peu importe qu'ils soient vrais ou non, peut nous engager, que l'on en soit conscient ou non, à en accepter d'autres. Supposons que je juge que compter les pages des livres qui se trouvent dans ma bibliothèque soit de la plus haute importance. Ce jugement, tout étrange et erroné qu'il puisse être, implique entre autres que j'ai une raison de me procurer une calculatrice. Le fait que je ne sache pas ce qu'est une calculatrice ou que j'aie oublié à quoi sert un tel instrument, par exemple, n'y changerait rien.<sup>12</sup> Si l'on cherche à développer une forme de constructivisme globale, comme le font les constructivistes humiens, il s'avère essentiel que la notion d'implication (*entailment*) qui est mobilisée soit exempte de présupposés normatifs, et ce, afin d'éviter toute forme de circularité. Il s'agit alors, pour l'essentiel, de décrire ou d'analyser les règles qui gouvernent les « attitudes normatives »<sup>13</sup> pertinentes (Street, 2010, p. 366). Cela peut notamment inclure, comme le suggère l'exemple précédent, une version du principe familier exigeant la cohérence entre les moyens et les fins.<sup>14</sup>

Ainsi, selon les constructivistes globaux, un jugement normatif,<sup>15</sup> quel qu'il soit, n'est vrai que s'il découle, logiquement et instrumentalement, d'un point de vue pratique en combinaison avec les faits non normatifs (Street, 2010). Une question centrale qui demeure, et qui divise les constructivistes globaux, est celle de savoir si le simple fait d'occuper un point de vue pratique implique nécessairement certaines vérités normatives substantielles. Par contraste avec leurs homologues kantien (Korsgaard, 1996; 2009), les constructivistes humiens estiment qu'*aucun* contenu particulier ne découle *nécessairement* de tout point de vue pratique. Pour connaître ses raisons, un agent doit s'efforcer d'atteindre l'équilibre réfléchi<sup>16</sup> à partir des points de départ évaluatifs contingents dont il est doté. Plus formellement, les constructivistes humiens acceptent la thèse suivante :

(G) : Si un agent *A* juge qu'il a une raison, tout bien considéré, de faire *X* et que *X* n'entre pas en conflit avec autre chose qu'il juge plus profondément avoir une raison de faire, alors *A* a une raison de faire *X* (Berker, 2014, p. 232).

Cela implique entre autres qu'un Caligula parfaitement cohérent qui juge qu'il a le devoir de torturer son prochain pour le plaisir ne commet aucune erreur sur le plan normatif (Street, 2009).<sup>17</sup> Le constructivisme humien est une position relativiste dans la mesure où la vérité d'un jugement normatif dépend des attitudes évaluatives de l'agent concerné par ce jugement. Si le point de vue pratique d'un agent *A* implique *p* et que celui d'un agent *B* implique  $\neg p$ , tous deux peuvent avoir raison.

### 3. LE PROBLÈME DE L'ASYMÉTRIE

Voyons maintenant en quoi consiste l'objection de Berker. Les constructivistes humiens et les réalistes s'accordent habituellement pour dire qu'une théorie métaéthique qui implique que nos jugements normatifs sont pour la plupart injustifiés ou faux perd des « points de plausibilité ». Or, selon Street, le fait (s'il s'agit bien d'un fait) que l'évolution ait exercé une influence énorme sur le contenu de nos jugements moraux, lorsqu'il est conjugué à la thèse réaliste selon laquelle les vérités normatives sont *indépendantes* de l'esprit,<sup>19</sup> implique que nos jugements normatifs font généralement fausse route (Street, 2006). Le constructivisme humien, notamment parce qu'il conçoit les vérités normatives comme étant *dépendantes* de l'esprit, permet selon elle d'éviter ce résultat problématique. C'est ce que nie Berker.

Selon lui, il faut concéder que le constructivisme humien permet d'expliquer sans trop de difficulté le fait que les jugements d'un agent donné, disons Albert, « pistent » avec un assez grand succès les vérités au sujet de ses propres raisons. En effet, les vérités en question sont une fonction de ses propres points de départ évaluatifs, comme le suggère (G). Ainsi, même si les états mentaux d'Albert ne lui sont pas parfaitement transparents – il pourrait se duper lui-même à l'occasion, par exemple –, on peut croire qu'il est tout de même bien placé pour connaître ses propres valeurs et ce qui en découle. Cependant, il semble que l'on ne puisse en dire autant des jugements d'Albert au sujet des raisons des *autres*. En effet, il n'a pas forcément un accès privilégié à leurs points de départ évaluatifs qui, pourtant, déterminent les vérités à propos de leurs raisons. L'approche des constructivistes humiens implique donc, selon Berker, que les jugements d'Albert – ou de tout autre agent – au sujet des raisons d'agir d'autrui ne sont pas fiables. Appelons cela le *problème de l'asymétrie*. L'asymétrie entre les deux types de jugements est problématique dans la mesure où les jugements à propos des raisons d'autrui sont un sous-ensemble important des jugements normatifs que nous formulons. Le fait qu'un tel ensemble de jugements manque systématiquement de fiabilité suggère que les constructivistes ne sont pas vraiment, quoi qu'ils en disent, en meilleure position que les réalistes sur le plan épistémolo-

gique (Berker, 2014, p. 233-235). Dès lors, si nous avons des raisons suffisantes d'abandonner le réalisme sur cette base, peut-être devrions-nous réserver le même sort au constructivisme humien.

Il convient d'apporter quelques précisions supplémentaires, que ne fournit pas Berker, quant aux raisons qui sont visées par son objection. Notons que le simple fait qu'il y ait une asymétrie entre la fiabilité des deux types de jugements (raisons personnelles / raisons d'autrui) est, dans bien des cas, exactement ce à quoi l'on devrait s'attendre. Si Albert adore le basketball et qu'une partie est diffusée ce soir à 19 heures, Albert est sans doute bien placé pour savoir qu'il a une raison d'être devant son écran à 19 heures. Il n'y a toutefois rien d'étonnant à ce qu'il ignore si son voisin a aussi cette raison. Peut-être qu'il ne parle pas très souvent à son voisin et qu'il n'a donc pas la moindre idée si ce dernier apprécie ou non le basketball. Une certaine asymétrie dans la fiabilité de nos jugements à propos des raisons n'est donc pas problématique en soi. Le *problème de l'asymétrie* semble toutefois beaucoup plus sérieux lorsque l'on considère un domaine tel que la morale. Supposons qu'Albert se promène aux abords d'une rivière. Il constate alors qu'un enfant est en train de s'y noyer et que son voisin, qui se trouve tout près de l'enfant, est en position de le sauver sans encourir le moindre risque. Il ne connaît pas mieux son voisin que dans la situation précédente, mais n'est-il pas néanmoins en bonne position pour affirmer que celui-ci a une raison de, voire qu'il doit, sauver l'enfant? Faudrait-il vraiment qu'il en apprenne davantage au sujet des valeurs de son voisin, et de ce qui en découle logiquement et instrumentalement, avant de se prononcer? Intuitivement, il semble que non.

Pour un réaliste moral, cela peut s'expliquer sans trop de difficulté : la réalité morale est telle qu'il y a, pour tout agent qui se trouve dans une telle situation, une raison de secourir l'enfant. Puisque cette raison est « neutre par rapport à l'agent » (elle peut être entièrement spécifiée sans référence à un agent particulier) et externe (son existence ne dépend pas des états mentaux de qui que ce soit), Albert ne doit rien connaître de particulier au sujet de son voisin, outre peut-être le fait qu'il est un agent, pour savoir qu'il doit sauver l'enfant. Pour les constructivistes humiens, il est à première vue plus difficile d'expliquer que nous puissions connaître les raisons d'une personne sans considérer les caractéristiques particulières (valeurs, désirs, etc.) de cette personne. Le *problème de l'asymétrie* est particulièrement saillant dans un domaine comme la morale où l'on estime habituellement que les raisons sont largement partagées, voire universelles. Ce sont donc surtout les raisons morales qui m'intéresseront dans ce qui suit. Notons que si des théoriciens d'horizons très divers s'accordent sur le fait que les raisons morales ne sont pas strictement privées, ils s'accordent toutefois beaucoup moins quant au degré auquel ces raisons sont partagées. Le sont-elles par tous les êtres rationnels, par tous les humains, par la plupart d'entre eux? On peut dire que ces options représentent respectivement des ambitions kantienne, aristotélicienne et humienne (Schroeder, 2007, p. 117-118). Je ne tenterai pas de trancher la question des ambitions qu'il convient d'avoir de manière définitive ici puisque le problème de l'asymétrie se pose, quoique sans

doute de manière plus ou moins aiguë, dans chacun des cas. Et nous verrons que même les ambitions humiennes, qui sont les plus modestes parmi les trois options mentionnées, ne sont déjà pas si faciles à réaliser.

Les remarques qui précèdent permettent de se faire une idée du genre de solution que devraient rechercher les constructivistes humiens. Pour que des raisons soient largement partagées ou universelles, il faut que certains facteurs permettent d'expliquer que le point de vue pratique d'un agent donné a les mêmes implications que celui des autres agents. Berker considère très brièvement, et rejette de manière tout aussi expéditive, une solution de ce type que les constructivistes humiens pourraient développer afin de répondre à son objection. La solution est la suivante : il est possible que les facteurs *évolutionnaires* qui expliquent qu'Albert formule certains jugements au sujet de ses raisons morales expliquent également les jugements que Bernadette, Claude et David formulent à propos des leurs. Autrement dit, les constructivistes humiens pourraient soutenir que leur histoire évolutive a doté les humains d'un fonds d'attitudes évaluatives très largement partagées, ce qui assure que lorsqu'Albert détermine quelles sont ses raisons morales, il détermine en même temps celles des autres agents. À ce jour, aucun constructiviste n'a défendu *en détail* une solution de ce type, mais plusieurs remarques ponctuelles laissent croire que la plupart d'entre eux ont à l'esprit quelque chose de cet ordre. Voici quelques exemples représentatifs aux fins d'illustration :

- Selon les constructivistes humiens, les similarités entre les raisons des êtres humains – qui peuvent être nombreuses et très profondes – dépendent ultimement pour leur existence de similarités contingentes dans les points de départ évaluatifs et dans les circonstances où se trouvent les gens – sur l'existence d'une nature humaine partagée, par exemple, dans la mesure où une telle chose existe – (Street, 2010, p. 370);

- La nature évaluative de l'humanité [...] est conçue comme un fait empirique contingent concernant la manière dont les êtres humains sont vraiment dans notre monde : en tant qu'espèce, de manière contingente, nous partageons certaines valeurs. Et ces valeurs partagées aident à façonner notre paysage normatif (Dorsey, 2018, p. 586);<sup>20</sup>

- Selon la position que je défends, nous faisons appel à des caractéristiques de la nature humaine, telles que notre capacité à sympathiser avec les autres, qui sous-tendent les normes du souci envers autrui. Ainsi, nos raisons découlent de nos attitudes, mais d'une manière « corrigée » (Driver, 2017, p. 177).

Notons que la solution évoquée par Berker, si elle fonctionne, permet aux constructivistes humiens de faire d'une pierre deux coups. Le *problème de l'asymétrie* est avant tout un problème *épistémologique*. Il porte en effet sur les

conditions auxquelles un agent est en position de connaître les raisons d'autrui. Cependant, comme l'illustre l'exemple de l'enfant qui se noie, le *problème de l'asymétrie* trouve sa source dans les « engagements ontologiques » des constructivistes humiens. C'est parce que les vérités morales sont déterminées, sur le plan métaphysique, par nos états mentaux (désirs, valeurs, etc.) que ceux-ci se trouvent être pertinents sur le plan épistémologique. Or, si des facteurs évolutionnaires expliquent que certaines attitudes évaluatives pertinentes sont partagées par (presque) tous les individus, on pourra, en principe, régler simultanément la question métaphysique de savoir comment certaines raisons peuvent être largement partagées et la question épistémologique de savoir comment nous sommes en position de connaître à la fois nos raisons et celles des autres.

#### 4. DEUX OBSTACLES (SURMONTABLES) À LA MISE EN ŒUVRE DE LA SOLUTION

Berker, comme je l'ai mentionné, rejette très rapidement la solution décrite précédemment. Il y a deux problèmes majeurs auxquels elle fait face qui, à son avis, ne peuvent être résolus. Premièrement, elle force les constructivistes à postuler « un degré de convergence dans nos jugements à propos des raisons qui semble incompatible avec l'existence de désaccords normatifs persistants » (Berker, 2014, p. 235). Deuxièmement, elle ne permet pas d'expliquer la fiabilité de nos jugements à propos des raisons d'agir qu'ont des personnes qui ne partagent pas notre histoire évolutive (*ibid.*). Berker évoque, en particulier, les personnages hypothétiques qui figurent dans divers scénarios imaginés par les philosophes. Ces problèmes doivent être pris au sérieux. J'estime toutefois que Berker est beaucoup trop prompt à rejeter la solution. L'objectif de la présente section est de montrer pourquoi les problèmes qu'il signale sont loin d'être insolubles.

##### 4.1 Répondre à l'argument de la relativité comme un réaliste moral

Considérons d'abord le premier problème. À première vue, il est étonnant que l'existence de désaccords moraux soit envisagée comme un problème pour une théorie antiréaliste telle que le constructivisme humien. En effet, l'ubiquité des désaccords a traditionnellement été envisagée comme un problème pour le *réalisme moral*. L'« argument de la relativité », formulé par John L. Mackie, est sans doute la version la mieux connue de ce genre d'objection. Mackie faisait remarquer que « les différences radicales entre les jugements de premier degré rendent difficile d'envisager ces jugements comme étant le reflet de vérités objectives » (Mackie, 1977, p. 36). Il était d'avis que cela soutenait, quoiqu'indirectement, ce qu'il appelait le subjectivisme de second degré (*ibid.*). Au fil du temps, les réalistes ont développé plusieurs arguments afin de contrer ce genre d'objection. En principe, rien n'empêche les constructivistes humiens de mobiliser les ressources argumentatives auxquelles les réalistes moraux ont eux-mêmes si souvent fait appel.

Par exemple, les réalistes ont maintes fois insisté sur le fait que malgré l'existence évidente de désaccords, il y a aussi un degré considérable de consensus moral, tant à l'intérieur des sociétés qu'entre elles.<sup>21</sup> Il s'agit, bien entendu, d'une thèse empirique qui demande à être vérifiée. Cependant, si elle est juste, elle sert les intérêts des constructivistes tout autant que ceux des réalistes.

Il en va de même de l'idée selon laquelle les désaccords au sujet des faits *non moraux* sont la source de nombreux désaccords *moraux*. Il suffirait que les faits non moraux soient connus des agents pour que de nombreuses controverses morales se dissipent. Les auteurs les plus optimistes – certains diraient naïfs – ont même suggéré que si l'on parvenait à un accord complet au sujet des faits non moraux, presque tous les désaccords moraux seraient résolus.<sup>22</sup> Les constructivistes humiens considèrent que les vérités normatives sont les jugements qui découlent logiquement et instrumentalement du point de vue pratique des agents *en combinaison avec les faits non normatifs* (Street, 2010, p. 367). Ils peuvent donc, sans difficulté, reprendre à leur compte ce second argument.

Notons également que des facteurs tels que les émotions ou l'intérêt personnel peuvent à l'occasion perturber le jugement moral et ainsi être la source de désaccords moraux. David Enoch propose l'exemple des « immenses avantages psychologiques » que nous tirons du fait de refuser que la morale soit aussi exigeante que le veut l'utilitarisme. En effet, si nous admettions que des penseurs tels que Peter Singer et Peter Unger ont raison, il nous faudrait entre autres reconnaître que nous avons le devoir de donner presque tous nos biens et que nous sommes des personnes horribles sur le plan moral (Enoch, 2009, p. 26). Cet exemple, quoiqu'extrême, est assez représentatif du fait que les questions morales placent souvent en conflit notre intérêt personnel et diverses valeurs qui nous sont chères. Dans de tels cas, nous avons une forte motivation à rationaliser des jugements qui ne découlent pas véritablement de notre point de vue pratique.

Enfin, il est plausible que les agents commettent parfois, voire souvent, des erreurs de raisonnement en tentant de déterminer ce qui découle de leur point de vue pratique. C'est un point sur lequel il convient d'insister. En effet, les critiques du constructivisme humien laissent parfois entendre que la théorie permet d'obtenir la connaissance morale à rabais. Berker suggère, par exemple, non sans dérision, que les jugements d'un agent au sujet de ses propres raisons ont, selon les constructivistes, la « propriété magique d'assurer leur propre vérité » (Berker, 2014, p. 234, je souligne). Or, même en réfléchissant à des cas extrêmement simplifiés, on constate que les vérités morales ne sont pas si faciles d'accès. Imaginons un agent possédant une seule valeur : un grand respect pour toute vie humaine. Qu'est-ce qui découle de son point de vue pratique dans le cas standard du dilemme du tramway? Devrait-il laisser mourir les cinq travailleurs ou actionner le levier et causer la mort de celui qui s'affaire sur l'autre voie? Et dans la variante bien connue du même dilemme, devrait-il pousser le gros homme?<sup>23</sup> Il semble qu'il s'agisse, comme il se doit, de questions très difficiles.

Imaginons maintenant que tous les agents n'aient que cette même valeur. Devrait-on s'attendre à ce qu'ils parviennent tous au même verdict dans les deux cas? Il semble que non. En ajoutant toutes les couches de complexité qui s'imposent à la psychologie de ces agents, on multipliera d'autant les risques de divergences entre les raisons d'agir qu'ils *croient* avoir.

Tout cela suffit à remettre en cause l'idée selon laquelle le degré de convergence que doivent postuler les constructivistes est *incompatible* avec l'*existence* de désaccords moraux persistants comme le soutient Berker. En effet, même si les humains possédaient un fonds d'attitudes évaluatives très largement partagées, on devrait s'attendre à ce qu'il y ait de tels désaccords.

#### 4.2 Les raisons de personnages hypothétiques

Considérons maintenant le second problème que soulève Berker. Le problème, rappelons-le, est que l'hypothèse évolutionnaire selon laquelle les humains ont en commun plusieurs attitudes évaluatives, conjuguée à (G), ne permet pas d'expliquer que nos jugements à propos des raisons de personnes qui ne partagent pas notre histoire évolutive sont fiables. Berker ne précise pas qui sont les personnes auxquelles il fait référence, mais il évoque les personnages hypothétiques auxquels Street elle-même attribue des raisons au fil de ses arguments contre le réalisme et pour le constructivisme (Berker, 2014, p. 235). Cela inclut vraisemblablement les « excentriques idéalement cohérents (EIC) » que sont le compteur de brins d'herbe de Rawls, le Caligula qui cherche à maximiser la souffrance d'autrui, l'homme indifférent à la douleur qui lui sera infligée lors d'un mardi futur et l'anorexique disposée à mourir de faim pour avoir une silhouette mince (Street, 2009).

L'objection de Berker repose, me semble-t-il, sur un malentendu. (G) implique que tout personnage (réel ou fictif, qui partage ou non notre histoire évolutive, etc.), qui juge, tout bien considéré, qu'il a une raison de maximiser la souffrance des autres, et dont aucun autre jugement n'entre en conflit avec le premier, a effectivement une raison de maximiser la souffrance d'autrui. Il en va de même pour les jugements de l'anorexique, du compteur de brins d'herbe et de tout autre excentrique idéalement cohérent que l'on pourrait imaginer. Dès lors, il n'y a rien de bien mystérieux à ce que les jugements du *théoricien* qui *stipule* que l'un ou l'autre de ces personnages *est idéalement cohérent* soient fiables. En ce sens, le fait que Street attribue des raisons à des agents qui ne partagent pas notre histoire évolutive<sup>24</sup> dans le cadre de son argumentation ne requiert aucune explication particulière.

Notons également que cela n'implique pas que les constructivistes humains soient tenus de soutenir que nos jugements seraient fiables si d'aventure nous rencontrions de tels personnages. En ce qui a trait aux humains actuels, les constructivistes humains soutiennent que c'est le cas. En effet, comme il a été mentionné, les constructivistes s'accordent avec les réalistes pour dire que plusieurs de nos jugements moraux sont justifiés et vrais. Cependant, les



constructivistes peuvent très bien soutenir que nos jugements au sujet des raisons des EIC manqueraient de fiabilité, soit parce que nous serions tentés de leur attribuer des erreurs (factuelles ou de raisonnement), soit parce que nous n'aurions pas d'intuitions claires au sujet des raisons de ces créatures étranges. Comme le souligne Street :

Il faut faire preuve de vigilance afin d'éviter l'écueil de présupposer que les EIC ressemblent pour l'essentiel à des êtres humains ordinaires ayant subi une ou deux modifications mineures. Dans plusieurs cas, un EIC imaginé adéquatement ressemblera davantage à un visiteur intrigant venu d'une autre planète qu'à un être humain. L'analogie du « visiteur extra-terrestre » mérite d'être conservée à l'esprit puisque les intuitions que l'on a au sujet des raisons de visiteurs extra-terrestres risquent d'être plus malléables que les intuitions au sujet d'un personnage que l'on présume (inconsciemment et peut-être erronément) être humain (Street, 2009, p. 281).

Cette affirmation jouit d'ailleurs d'un certain soutien empirique. Sarkissian et ses collègues, par exemple, ont mené plusieurs études qui révèlent que les participants ont des intuitions morales fortement objectivistes lorsque les individus impliqués dans divers scénarios appartiennent à leur culture de référence. Cependant, lorsque les scénarios mettent en scène des individus ayant des modes de vie très différents (y compris des extraterrestres), leurs intuitions sont plus relativistes (Sarkissian *et al.*, 2011).

Si les arguments avancés jusqu'ici sont justes, ni l'un ni l'autre des problèmes soulevés par Berker n'est décisif. Cela ne signifie pas pour autant que la tâche qui attend les constructivistes humiens soit simple. En effet, il leur faut encore étayer l'hypothèse évolutionnaire. C'est de ce côté, selon moi, que se trouvent les obstacles les plus sérieux à la mise en œuvre de la solution.

## 5. TROIS OBSTACLES « SCIENTIFIQUES » À LA MISE EN ŒUVRE DE LA SOLUTION

L'évolution a-t-elle doté les humains d'un nombre suffisant de tendances évaluatives communes pour assurer la fiabilité des jugements des uns au sujet des raisons morales des autres?<sup>25</sup> À moins que l'on présume tout simplement que c'est le cas, ce qui ne saurait être convaincant, cette suggestion doit inévitablement être confrontée à ce que nous enseignent les sciences biologiques. Porter attention à ces travaux permet de prendre la mesure du défi qui attend les constructivistes humiens. Je considérerai dans cette section trois difficultés importantes auxquelles ils sont confrontés.

### 5.1. Le risque de « dérive adaptationniste »

Il y a, tout d'abord, un certain risque de dérive adaptationniste dans la mesure où les constructivistes humiens pourraient être tentés de soutenir qu'un ensemble de

tendances évaluatives pertinentes sont des adaptations. Des commentateurs (Deem, 2016) ont d'ailleurs reproché à Street d'adopter une position fortement *adaptationniste* au sujet des attitudes évaluatives basiques que sont censés partager les humains. Certains passages de ses travaux soutiennent une telle lecture. Elle insiste notamment sur l'« analogie profonde » entre les rôles fonctionnels de plusieurs attitudes évaluatives basiques et ceux de mécanismes physiques, tels que les réflexes, qui sont censés être programmés génétiquement (*hard-wired*). Dans les deux cas, le fait de les posséder forge des liens adaptatifs entre les individus et leur environnement (Street, 2006, p. 128).

Les mérites et les limites de l'adaptationnisme<sup>26</sup> ont fait l'objet de vifs débats parmi les biologistes et les philosophes de la biologie, en particulier depuis la célèbre critique du « programme adaptationniste » formulée par Stephen J. Gould et Richard C. Lewontin. Dans un article intitulé « The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm: A critique of the adaptationist program », paru en 1979, ils dénonçaient la (fâcheuse) tendance à voir en tout trait fonctionnel une adaptation et les histoires *ad hoc* qui accompagnent souvent les hypothèses adaptationnistes. L'une des leçons durables qu'en ont retenues les biologistes contemporains est une grande « réticence à inventer des scénarios adaptatifs en l'absence de preuves tangibles indiquant que la sélection naturelle a agi sur les traits en question » (Nielsen, 2009, p. 2487). Cela ne signifie pas qu'il soit impossible de tirer des conclusions au sujet d'épisodes de sélection, seulement que le degré de preuve attendu est très élevé (*ibid.*). On peut très bien douter que ce degré de preuve soit atteint en ce qui concerne l'une ou l'autre des attitudes évaluatives basiques que les constructivistes humains pourraient attribuer aux humains.

Le cas le mieux documenté est possiblement celui de l'évitement de l'inceste. Presque toutes les sociétés humaines ont un tabou entourant l'inceste et les avantages sélectifs qui en résultent sont assez évidents. Des travaux empiriques ont notamment permis de mettre en évidence les mécanismes proximaux qui seraient en jeu. Ainsi, certains signaux environnementaux, tels que le fait de cohabiter avec une personne durant l'enfance ou de voir ses parents s'en occuper, déclencheraient une aversion durable à l'idée d'avoir des relations sexuelles avec cette personne. Le fait que les mariages Shim-Pua pratiqués à Taïwan (où une fille adoptée durant l'enfance se marie plus tard avec son « frère ») aboutissent à un taux élevé de divorces et le fait que les enfants qui ont été élevés ensemble dans les kibboutz israéliens refusent de se marier même s'ils ne sont pas apparentés comptent parmi les résultats les plus probants en faveur de l'hypothèse selon laquelle l'évitement de l'inceste chez les humains est une adaptation. Cela dit, même ce cas lourdement documenté fait encore l'objet de controverse parmi les spécialistes et certains estiment que des explications non sélectionnistes doivent être préférées (Leavitt, 2013). C'est dire à quel point la tâche risque d'être ardue pour les constructivistes s'ils adoptent une perspective adaptationniste.

Notons qu'il n'est pas clair, quoi qu'en disent certains critiques, que Street défend un « pan-adaptationnisme fort ».<sup>27</sup> Elle reconnaît explicitement que des

processus complexes, incluant des processus non sélectifs ou partiellement sélectifs, sont à l'œuvre dans la nature et elle se réfère d'ailleurs aux travaux de Gould et Lewontin dont il a été question précédemment.<sup>28</sup> Il est tout à fait possible que de tels processus soient à l'origine de tendances évaluatives qui sont fréquentes chez les humains. En fait, la capacité qu'ont les humains de formuler des jugements moraux pourrait bien être elle-même un « sous-produit » ou une exaptation. On trouve déjà une telle hypothèse chez Darwin. Il soutenait en effet, dans *La filiation de l'homme* (1871), que toute créature dont les facultés mentales atteindraient le degré de développement qu'elles atteignent chez les humains se trouverait d'emblée pourvue d'un « sens moral ». Il envisageait donc le sens moral comme une conséquence naturelle de la présence de facultés cognitives ayant évolué pour d'autres raisons. Ce genre d'explication trouve encore des défenseurs de nos jours. Peter Singer et Katarzyna de Lazari-Radek, par exemple, suggèrent que le jugement moral est un sous-produit de la faculté de raison (de Lazari-Radek et Singer, 2012; Aubé Beaudoin, 2015). Le rôle que joue le dégoût dans la cognition morale se prête également à une explication de type « sous-produit ». Il en sera brièvement question dans la section 5.3. Quoi qu'il en soit, Street en dit très peu au sujet des processus non sélectifs pertinents dans ses travaux, invoquant notamment des raisons d'espace. S'il est tout à fait légitime de ne pas pouvoir présenter tous les détails requis dans le cadre d'un article, il n'en demeure pas moins que ces détails devront un jour ou l'autre être fournis si les constructivistes humains adoptent la solution esquissée par Berker.

## 5.2. Les polymorphismes

Des difficultés importantes demeureraient toutefois même si l'on parvenait à établir qu'un grand nombre d'attitudes évaluatives basiques sont des produits de l'histoire évolutive de notre espèce. En effet, les processus évolutionnaires, incluant la sélection naturelle, favorisent souvent les polymorphismes. Tim Lewens mentionne l'exemple fascinant des stratégies de reproduction d'une espèce de crustacé, *Paracerceis sculpta*, dont les mâles peuvent avoir trois formes distinctes : les plus gros gardent les femelles dans un harem à l'intérieur d'éponges, les plus petits accèdent aux femelles en se fauillant dans ces éponges et les autres imitent les femelles afin de passer inaperçus (Lewens, 2012, p. 464). Il est plausible que de tels polymorphismes soient également fréquents en ce qui concerne les traits psychologiques des humains.<sup>29</sup> David Sloan Wilson, par exemple, a défendu la thèse selon laquelle la présence d'introvertis et d'extrovertis dans les populations humaines était un cas de polymorphisme adaptatif (Lewens, 2006, p. 92; Wilson, 1994). Ce n'est que récemment que l'on a entrepris d'étudier de manière systématique les effets que les polymorphismes pourraient avoir sur le jugement moral en particulier, mais il y a de bonnes raisons de croire qu'ils exercent bel et bien une influence notable. Une équipe de chercheurs (Bernhard *et al.*, 2016) a notamment découvert qu'un polymorphisme du gène codant pour le récepteur de l'ocytocine (OXTR) était associé à une variation mesurable sur le plan des jugements moraux. Selon les allèles dont ils étaient porteurs, les participants formulaient un plus ou moins grand nombre de jugements typiquement déontologiques ou utilitaristes en réponse aux scénarios qui

leur étaient présentés. Si ce genre de phénomène était très répandu, ce qui reste à établir, les constructivistes humiens feraient face à un problème de taille. Comment savoir qu'un humain particulier est doté d'un ensemble d'attitudes évaluatives plutôt qu'un autre ? Les jugements que nous formulons au sujet des raisons morales des autres, loin de s'appuyer sur des généralisations valables au sujet de la « nature humaine », seraient plus ou moins aléatoires.

### 5.3 La variation phénotypique

Une troisième difficulté notable est que les traits psychologiques se présentent souvent sur un continuum. Pensons à la peur des araignées ou des serpents, qui peut aller du simple inconfort en leur présence à la phobie la plus extrême. Il est tout à fait possible que la crainte de ces animaux soit une adaptation, mais que l'on observe un degré « normal » de variation phénotypique, certains étant plus sensibles que d'autres aux stimuli pertinents (Murphy, 2005). Un cas qui est plus près du domaine moral est celui du dégoût. Cette émotion pourrait bien être une adaptation visant à éviter la contamination, mais elle joue souvent un rôle important, pour le meilleur ou pour le pire, dans la cognition morale (Kelly, 2011). Des expériences ingénieuses démontrent entre autres que le fait d'éprouver du dégoût influence la sévérité des jugements moraux. Fait intéressant, les conservateurs seraient plus susceptibles que les libéraux d'être influencés de cette manière (Eskine, Kacirik et Prinz, 2009). Quoi qu'il en soit, il semble plausible que les attitudes évaluatives ciblées par les constructivistes puissent varier de la sorte. Certains individus pourraient ainsi accorder beaucoup plus de valeur que d'autres à leur propre survie, au bien-être de leur progéniture ou encore à l'importance de punir les tricheurs, pour ne nommer que quelques-unes des attitudes évaluatives que mentionne Street. Si le « poids » des raisons morales dépend de la force des valeurs ou des désirs pertinents – comme le veut la thèse du *proportionnalisme* –, le fait que les individus diffèrent à cet égard risque de faire diverger les raisons morales qui sont impliquées par leurs points de vue pratiques respectifs.

Or, comme le remarque Mark Schroeder, le *proportionnalisme* est une thèse que l'« on croit universellement aller de pair avec la théorie humienne des raisons » (Schroeder, 2007, p. 98), dont le constructivisme humien est l'une des déclinaisons possibles. À ma connaissance, aucun constructiviste humien n'a défendu en détail une théorie du poids des raisons. On trouve toutefois des remarques à saveur résolument « proportionnaliste » dans leurs travaux. Street, par exemple, écrit :

Lorsque nous demandons quelles raisons un agent donné possède tout bien considéré [...] quel point de vue est prioritaire ? La réponse, essentiellement, est que le point de vue qui détermine quelles raisons il possède est celui qui est le plus profondément *le sien*, où cela est une fonction de la force avec laquelle il adhère au jugement en question et de la proximité de celui-ci par rapport au centre de la toile complète de jugements dont il fait partie (Street, 2008).

On constate que dans cet exemple, l'agent s'efforce de déterminer quelles sont ses propres raisons. On peut très bien admettre que cet agent est bien placé pour déterminer à quels jugements il adhère le plus fortement. Mais on peut très bien se demander ce qu'il en est des jugements des autres.

## CONCLUSION

Les constructivistes humiens sont-ils contraints d'adopter la solution suggérée par Berker? Selon le constructivisme humien standard, (1) les vérités morales sont relatives au point de vue pratique de chaque agent et (2) les jugements moraux que nous formulons, incluant les jugements au sujet des raisons d'autrui, sont fiables. L'objection de Berker suggère que (2) est faux, à moins que certains facteurs n'expliquent l'existence d'un degré important<sup>30</sup> de convergence entre les points de vue pratiques de la plupart des agents. Or, bien qu'il ne mentionne que des facteurs *évolutionnaires*, on peut croire que d'autres facteurs feraient tout aussi bien l'affaire. Il peut très bien y avoir des « universaux culturels », par exemple. Le fait que la plupart, sinon toutes, les sociétés humaines soient confrontées à des problèmes similaires (assurer la coopération, répartir les ressources, etc.) peut notamment contribuer à expliquer l'existence de raisons morales largement partagées. Si l'adoption de certaines normes morales offre une solution particulièrement efficace aux problèmes en question (ou permet à tout le moins de les atténuer), il est tout à fait possible que les sociétés convergent de manière indépendante vers de telles normes. Pensons, par exemple, à l'interdiction du meurtre ou du vol dont les effets bénéfiques se font sans doute sentir dans une grande variété de contextes culturels (voir notamment Curry *et al.*, 2017; Kitcher, 2011 et Hopster, 2019). De plus, comme le remarque à juste titre Jocelyn Maclure, « le développement continu de la morale est intimement lié à l'intersubjectivité historique, constituée non seulement par la délibération pratique, mais aussi par la praxis, par la multitude de luttes humaines menées au nom de la justice et du besoin de reconnaissance » (Maclure, 2018, p. 515). Cela met en évidence la nécessité, pour les partisans du constructivisme humien, de mesurer l'apport des revendications de droits et d'autres formes de résistance dans l'élaboration de points de vue pratiques communs.

Ainsi, la solution la plus prometteuse au problème de l'asymétrie consiste probablement à prendre en compte *tous* les facteurs, qu'ils soient *biologiques* ou *culturels*, qui permettraient d'expliquer la présence d'attitudes évaluatives largement partagées chez les humains. Les données issues de la biologie feront toujours partie de la solution. Il s'agit toutefois d'éviter de s'enfermer sans raison valable dans une perspective strictement évolutionnaire qui, nous l'avons vu, soulève de sérieux problèmes. Une solution adéquate devrait également, me semble-t-il, abandonner le *proportionnalisme*. En effet, que nos valeurs trouvent leur origine dans notre histoire évolutive ou ailleurs, il paraît improbable que tous les agents y accordent exactement la même importance. Si les raisons morales des uns et des autres varient en fonction de l'importance que chacun y accorde, alors ces

raisons ne sont probablement pas largement partagées. D'autres théoriciens humiens ont proposé des solutions de rechange au *proportionnalisme* dont les constructivistes pourraient s'inspirer (Schroeder, 2007).

On peut conclure que la biologie de l'évolution impose de sérieuses contraintes à une théorie antiréaliste telle que le constructivisme humien. Quelques remarques ponctuelles évoquant notre « nature évaluative » sont loin de suffire à régler le *problème de l'asymétrie*. Si la version bonifiée de la solution que j'ai esquissée devait échouer, les constructivistes humiens devraient possiblement abandonner l'idée selon laquelle nos jugements moraux sont fiables. Ils se retrouveraient alors dans une position analogue à celle dans laquelle se trouvent les réalistes moraux selon Street. Or, elle estime qu'il s'agit d'une raison suffisante pour abandonner le réalisme moral. Cela montre bien l'importance de l'enjeu, soit la plausibilité du constructivisme humien.

## NOTES

- <sup>1</sup> Par exemple : « *Suppose we grant that evolutionary forces have had a profound effect on the contours of our normative judgments and intuitions. Can we conclude anything from this about the correct metaethical theory? In particular, can we conclude anything about the ultimate grounds of normativity? I will argue that, for the most part, we cannot* » (Berker, 2014, p. 215).
- <sup>2</sup> Il est important de noter que les contraintes que pose l'évolution ne précèdent pas forcément toute théorisation métaéthique. Certaines d'entre elles sont spécifiques à une position donnée en ce sens qu'elles découlent d'engagements théoriques qui lui sont propres. À titre d'exemple, il est plausible que celui qui attribue une fonction biologique à la morale dans le cadre de sa théorie encourt une *obligation* de montrer que la conception des fonctions qu'il mobilise et la ou les fonctions particulières qu'il postule sont compatibles avec l'état des connaissances dans les sciences biologiques. On peut croire que l'« argument de la fonction de l'homme », que défendait autrefois Aristote, échouerait à cet égard. C'est entre autres ce qui incite des philosophes néo-aristotéliens à *mettre à jour* les thèses d'Aristote à la lumière de la biologie de l'évolution moderne (voir notamment Casebeer, 2003). Si l'on savait, hors de tout doute, que la morale possède une fonction biologique, on pourrait néanmoins affirmer que le fait de postuler l'existence d'une telle fonction est une contrainte générale que doit respecter toute théorie métaéthique. De même, si l'on connaissait la fonction en question (par exemple : favoriser la coopération), toute théorie métaéthique devrait, d'une manière ou d'une autre, en tenir compte.
- <sup>3</sup> Pour des exemples représentatifs de ce consensus, voir notamment : (Joyce, 2007, p.131; Gibbard, 2003, p. 264; Street, 2006, p. 142). Ces auteurs défendent respectivement la théorie de l'erreur, l'expressivisme et le constructivisme humien.
- <sup>4</sup> Voir, par exemple, Street, 2006 et Joyce, 2007, ainsi que Wielenberg, 2010; Brosnan, 2011; Skarsaune, 2011; Enoch, 2011; Shafer-Landau, 2012; de Lazari-Radek et Singer, 2012.
- <sup>5</sup> Les titres des articles (ou des sections d'articles) où sont parus leurs arguments rendent appropriée cette métaphore guerrière. Graber, 2012, par exemple, intitule son article « *Medusa's gaze reflected: A darwinian dilemma for anti-realist theories of value* ». Méduse, l'une des Gorgones de la mythologie grecque, pouvait pétrifier celui qui la regardait. Graber suggère donc que le réaliste peut retourner contre lui le regard de son opposant antiréaliste et, je suppose, le pétrifier (métaphoriquement, bien entendu).
- <sup>6</sup> « *Either way, then, realist theories of value prove unable to accommodate the fact that Darwinian forces have deeply influenced the content of human values* » (Street, 2006, p. 110). « *Once we become fully conscious of this powerful "biding from the outside" with respect to our evaluative judgements, I suggest, our response must be to adjust our metaethical view so as to become antirealists* » (Street, 2006, p. 142).
- <sup>7</sup> J'apporterai des précisions en temps opportun quant aux raisons qui sont visées par l'objection de Berker. Ce sont surtout les raisons morales qui m'intéresseront.
- <sup>8</sup> Dans l'ensemble du texte, je traiterai « vérités à propos des raisons » et « vérités normatives » comme des synonymes.
- <sup>9</sup> Nicholas Southwood (2018) a récemment proposé une troisième caractérisation du constructivisme qui est, pour sa part, fondée sur la primauté du raisonnement correct. Il n'en sera pas question dans ce qui suit.
- <sup>10</sup> C'est cette dernière position que défend Street.
- <sup>11</sup> Dans le cas d'un constructivisme local, il serait plus juste de dire qu'il n'existe aucune vérité normative *du type ciblé par la théorie* (à propos des principes de justice, de ce que nous nous devons les uns les autres, etc.) indépendamment d'un point de vue pratique.
- <sup>12</sup> J'adapte ici un exemple proposé par Street (Street, 2010, p. 366).
- <sup>13</sup> L'expression est empruntée à Billy Dunaway. Je l'emploie à titre de vocable neutre désignant les attitudes, quelles qu'elles soient (désirs, croyances, valorisations, etc.), qui déterminent les vérités à propos des raisons (Dunaway, 2018).

- <sup>14</sup> Comme l'explique Street : « *One way to present metaethical constructivism is as claiming that normative facts are constituted by facts about what is entailed by the "rules of practical reason" in combination with the non-normative facts. The trick, of course, is to give a plausible account of the "rules of practical reason," where this is a matter of saying what is involved in playing the "game" of valuing at all* » (Street, 2010, p. 373).
- <sup>15</sup> Je considérerai dans ce qui suit qu'un jugement normatif est un jugement à propos des *raisons*.
- <sup>16</sup> Notons qu'il pourrait y avoir d'autres manières de déterminer les implications du point de vue pratique que d'appliquer la méthode de l'équilibre réfléchi. Plusieurs constructivistes sont néanmoins d'avis qu'il s'agit d'une méthode appropriée. Rien de ce qui suit ne dépend du choix de cette méthode plutôt que d'une autre.
- <sup>17</sup> Pour une présentation plus détaillée du constructivisme global, voir notamment Turmel et Rocheleau-Houle (2016).
- <sup>18</sup> L'expression est empruntée à David Enoch (2011). C'est un coût que les théoriciens de l'erreur acceptent de payer afin d'éviter, entre autres, les coûts encore plus importants que représentent à leurs yeux les engagements ontologiques du réalisme.
- <sup>19</sup> Il s'agit d'une traduction de l'expression anglaise *mind-independent*.
- <sup>20</sup> Notons que Dorsey s'éloigne néanmoins considérablement de la version standard du constructivisme humien que l'on peut associer aux travaux de Sharon Street. Il développe une version dite *perfectionniste* du constructivisme humien, selon laquelle la « nature évaluative de l'humanité » est elle-même une source de raisons morales pour des agents tels qu'un Caligula parfaitement cohérent.
- <sup>21</sup> « *It is a commonplace for realists to point to the very great deal of moral consensus within and across societies* » (Shafer-Landau, 2003, p. 218).
- <sup>22</sup> « [...] *careful philosophical examination will reveal that agreement on nonmoral issues would eliminate almost all disagreement about the sorts of moral issues which arise in ordinary moral practice* » (Boyd, 1988, p. 213).
- <sup>23</sup> Voir Philipa Foot (1967) et Judith Jarvis Thompson (1985) pour des articles classiques sur le sujet. Les grandes lignes de la version standard sont les suivantes : « Un tramway se dirige à toute allure vers cinq travailleurs qui ne pourront l'éviter. Il vous est possible d'actionner un levier qui fera dévier le tramway sur une voie secondaire où se trouve un seul travailleur. Ce dernier ne pourra pas non plus éviter le tramway. Actionner le levier est-il moralement acceptable? » (Aubé Beaudoin, 2017). Les grandes lignes de la variante avec le gros homme sont les suivantes : « Un tramway se dirige à toute allure vers cinq travailleurs qui ne pourront l'éviter. Vous vous trouvez sur un pont au-dessus de la voie. À vos côtés se trouve un homme très corpulent dont le poids suffirait assurément à arrêter le tramway. Pousser le gros homme est-il moralement acceptable? » (Aubé Beaudoin, 2017).
- <sup>24</sup> Les personnages fictifs, bien entendu, n'ont pas à proprement parler d'histoire évolutive.
- <sup>25</sup> Notons qu'il ne s'agit pas ici des raisons que les autres croient avoir – puisque, comme il a été mentionné, ils peuvent commettre des erreurs de raisonnement ou ignorer des faits non moraux pertinents – mais des raisons qui découlent effectivement de leurs points de vue pratiques.
- <sup>26</sup> Notons que le terme *adaptationnisme* est loin d'être univoque. Godfrey-Smith (2001) distingue trois types d'adaptationnismes, Lewens (2009) en distingue sept. Je ferai l'économie de ces distinctions ici puisqu'elles ne sont pas indispensables à mon propos.
- <sup>27</sup> L'expression est empruntée à Frédéric Bouchard (2007).
- <sup>28</sup> Voir Street (2006), p. 113.
- <sup>29</sup> Comme le souligne David Hull dans une critique de la psychologie évolutionniste : « *We do not have monomorphic blood types, monomorphic eye colour, or monomorphic hearts. So why are evolutionary psychologists so insistent that we all have monomorphic minds?* » (Hull, 2002).
- <sup>30</sup> Notons que le degré de convergence requis ne va pas de soi. À partir de quand peut-on affirmer que nos jugements moraux sont suffisamment fiables?



## BIBLIOGRAPHIE

Aubé Beaudoin, Félix, « La réponse naturelle : une solution inadéquate au dilemme darwinien », *Philosophiques*, vol. 42, n° 1, 2015, p. 131-151.

———, « Éthique évolutionniste », version académique, in M. Kristanek (dir.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2017. Repéré à : <http://encyclo-phil.fr/ethique-evolutionniste-a/>

Berker, Selim, « Does Evolutionary Psychology Show that Normativity is Mind-Dependent? », dans Justin D'Arms et Daniel Jacobson (dir.), *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 215-250.

Bernhard, R. M. *et al.*, « Variation in the Oxytocin Receptor Gene (OXTR) is Associated with Differences in Moral Judgment », *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 11, n° 12, 2016, p. 1872-1881.

Bouchard, Frédéric, « Rationalité et néo-darwinisme : l'origine de la pensée selon de Sousa », *Dialogue*, vol. 46, n° 1, 2007, p. 155-163.

Boyd, Richard N., « How to be a Moral Realist », in Geoffrey Sayre-McCord (dir.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 188-228.

Brosnan, Kevin, « Do the Evolutionary Origins of Our Moral Beliefs Undermine Moral Knowledge? », *Biology & Philosophy*, vol. 26, n° 1, 2011, p. 51-64.

Casebeer, William D., *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, Cambridge, MIT Press, 2003.

Clavien, Christine, « Évolution, société, éthique : darwinisme social *versus* éthique évolutionniste », in Thomas Heams, Philippe Huneman, Guillaume Lecointre et Marc Silberstein, *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, Paris, Éditions Matériologiques, 2011, p. 1259-1292.

Curry, O. S., D. A. Mullins et H. Whitehouse, « Is it Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 societies », *Current Anthropology*, vol. 1, 2017.

Darwin, Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Champion classiques, [1871]2013.

Deem, Michael J., « Dehorning the Darwinian Dilemma for Normative Realism », *Biology & Philosophy*, vol. 31, n° 5, 2016, p. 727-746.

de Lazari-Radek, Katarzyna et Peter Singer, « The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason », *Ethics*, vol. 123, n° 1, 2012, p. 9-31.

Dorsey, Dale, « A Perfectionist Humean Constructivism », *Ethics*, vol. 128, n° 3, 2018, p. 574-602.

Driver, Julia, « Contingency and Constructivism », in Simon Kirchin (dir.), *Reading Parfit*, New York, Routledge, 2017, p. 184-200.

Dunaway, Billy, « Epistemological Motivations for Anti-Realism », *Philosophical Studies*, vol. 175, n° 11, 2018, p. 2763-2789.

Enoch, David, « How is Moral Disagreement a Problem for Realism? », *The Journal of Ethics*, vol. 13, n° 1, 2009, p. 15-50.

———, *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, New York, Oxford University Press, 2011.

Eskine, Kendall J., Natalie A. Kacinik et Jesse J. Prinz, « A Bad Taste in the Mouth: Gustatory Disgust Influences Moral Judgment », *Psychological Science*, vol. 22, n° 3, 2011, p. 295-299.

FitzPatrick, William, « Morality and Evolutionary Biology », in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Repéré à : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/morality-biology/>

Foot, Philippa, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *Oxford Review*, n° 5, 1967, p. 5-15.

Gibbard, Allan, *Thinking How to Live*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Gintis, Herbert, « The Hitchhiker's Guide To Altruism: Gene-Culture Coevolution, And The Internalization Of Norms », *Journal of Theoretical Biology*, vol. 220, n° 4, 2003, p. 407-418.

Godfrey-Smith, Peter, « A Modern History Theory Of Functions », *Noûs*, vol. 28, n° 3, 1994, p. 344-362.

———, « Three Kinds Of Adaptationism », dans Steven Hecht Orzack et Elliott Sober (dir.), *Adaptationism and Optimality*, Cambridge University Press, 2001.

Graber, Abraham, « Medusa's Gaze Reflected: A Darwinian Dilemma For Anti-Realist Theories Of Value », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 15, n° 5, 2012, p. 589-601.

Heath, Joseph, « Letting The World In: Empirical Approaches To Ethics », *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, vol. 7, n° 3, 2012, p. 93-107.

Hopster, Jeroen, « Explaining Historical Moral Convergence: The Empirical Case Against Realist Intuitionism », *Philosophical Studies*, 2019. Repéré à : <https://doi.org/10.1007/s11098-019-01251-x>

Hull, David L., « Nurturing A View Of Human Nature », *Nature*, vol. 419, 2002, p. 251-252.

Joyce, Richard, *The Evolution of Morality*, Cambridge, MIT Press, 2007.

Kelly, Daniel, *Yuck!: The Nature and Moral Significance of Disgust*, Cambridge, MIT Press, 2011.

Kitcher, Philip, *The Ethical Project*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

Korsgaard, Christine M., *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, 1996.

———, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, New York, Oxford University Press, 2009.

Leavitt, Gregory C., « Tylor Vs. Westermack: Explaining The Incest Taboo », *Sociology Mind*, vol. 3, n° 1, 2013, p. 45-51.

Lewens, Tim, *Darwin*, New York, Routledge, 2006.

———, « Seven Types Of Adaptationism », *Biology & Philosophy*, vol. 24, n° 2, 2009, p. 161-182.

———, « Human Nature: The Very Idea », *Philosophy & Technology*, vol. 25, n° 4, 2012, p. 459-474.

Mackie, John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin Books, 1977.

Maclure, Jocelyn, « L'avenir contextualiste du constructivisme métaéthique : le constructivisme humien amendé », *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, vol. 57, n° 3, 2018, p. 499-523.

Murphy, Dominic, « Can Evolution Explain Insanity? », *Biology and Philosophy*, vol. 20, n° 4, 2005, p. 745-766.

Nielsen, Rasmus, « Adaptionism—30 years after Gould and Lewontin », *Evolution*, vol. 63, n° 10, 2009, p. 2487-2490.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

Schroeder, Mark, *Slaves of the Passions*, New York, Oxford University Press, 2007.

Shafer-Landau, Russ, *Moral Realism: A Defence*, New York, Oxford University Press, 2003.

———, « Evolutionary Debunking, Moral Realism And Moral Knowledge », *Journal of Ethics & Social Philosophy*, vol. 7, n° 1, 2012, p. 1-38.

Skarsaune, Knut Olav, « Darwin And Moral Realism: Survival Of The Iffiest », *Philosophical Studies*, vol. 152, n° 2, 2011, p. 229-243.

Southwood, Nicholas, « Constructivism About Reasons », in Daniel Star, *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, New York, Oxford University Press, 2018, p. 342-366.

Street, Sharon, « A Darwinian Dilemma For Realist Theories Of Value », *Philosophical Studies*, vol. 27, n° 1, 2006, p. 109-166.

———, « Constructivism About Reasons », in Russ Shafer-Landau (dir.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 3, New York, Oxford University Press, 2008, p. 207-245.

———, « In Defense Of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics And The Contingency Of What Matters », *Philosophical Issues*, vol. 19, n° 1, 2009, p. 273-298.

———, « What Is Constructivism In Ethics And Metaethics? », *Philosophy Compass*, vol. 5, n° 5, 2010, p. 363-384.

———, « Coming To Terms With Contingency: Humean Constructivism About Practical Reason », in Lenman, James et Yonatan Shemmer, *Constructivism in Practical Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 40-59.

Thomson, Judith Jarvis, « The Trolley Problem », *The Yale Law Journal*, vol. 94, n° 6, p. 1395-1415.

Tropman, Elizabeth, « Evolutionary Debunking Arguments: Moral Realism, Constructivism, And Explaining Moral Knowledge », *Philosophical Explorations*, vol. 17, n° 2, 2014, p. 126-140.

Turmel, Patrick et David Rocheleau-Houle, « Le constructivisme est-il une métaéthique? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 91, 2016, p. 353-376.

Wielenberg, Erik J., « On The Evolutionary Debunking Of Morality », *Ethics*, vol. 120, n° 3, 2010, p. 441-464.

Wilson, David Sloan, « Adaptive Genetic Variation And Evolutionary Psychology », *Ethology and Sociobiology*, vol. 15, 1994, p. 219-235.

# MÉTAÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE NORMATIVE : DEUX APPROCHES

OPHÉLIE DESMONS  
SORBONNE UNIVERSITÉ (PARIS IV)

JOCELYN MACLURE  
UNIVERSITÉ LAVAL

## RÉSUMÉ :

Cet article se propose de comparer deux approches différentes de la métaéthique, toutes deux portées par des penseurs qui ont conjugué un intérêt pour les questions métaéthiques et pour les questions normatives. La première approche, qui est celle de Ruwen Ogien, accorde une priorité à la question sémantique. La sémantique inspire le reste de la réflexion métaéthique. La deuxième approche, qui trouve ses sources chez John Rawls et ceux qui lui ont succédé, prend quant à elle les questions normatives comme point de départ, sans pour autant délaissier la réflexion métaéthique. Celle-ci est menée dans des termes différents, qui s'avèrent particulièrement pertinents pour ceux qui s'intéressent aux questions normatives. Elle aboutit néanmoins à ce que nous appellerons un « minimalisme métaéthique », qui appelle un certain nombre de compléments.

## ABSTRACT:

In this paper, we compare two different approaches to metaethics, both of which supported by philosophers who had an interest in metaethics and in normative philosophy. The first approach was developed by Ruwen Ogien. It gives priority to semantics, which inspires the other branches of metaethics. The second approach comes from John Rawls and his successors. It takes normative questions as a starting point. But it does not however abandon metaethics. Metaethical reflection is formulated in different terms, and in a way that makes it particularly relevant for those who are interested in normative questions. It nevertheless leads to what we call a "metaethics minimalism" that calls for further elaboration.

## INTRODUCTION

Pourquoi s'intéresser à la métaéthique si ce qui nous préoccupe d'abord et avant tout, c'est la philosophie normative ? Et quelle approche de la métaéthique serait-elle alors la plus pertinente ?

Ces questions méritent d'être posées. Il n'est en effet premièrement pas certain qu'une réflexion métaéthique soit indispensable pour mener à bien un travail normatif. Même s'ils peuvent concéder que toute philosophie normative repose sur des présupposés métaéthiques (des présupposés ontologiques, épistémologiques ou psychologiques), ceux qui s'occupent de philosophie normative font très souvent l'économie d'une réflexion proprement métaéthique. Ils suggèrent ce faisant qu'un travail métaéthique n'est pas indispensable à leur réussite dans le champ normatif. Deuxièmement, il n'est pas certain qu'il soit très prudent de s'intéresser de trop près à la métaéthique si l'on est d'abord et avant tout préoccupé par des problèmes normatifs. En effet, les problèmes métaéthiques possèdent leur indépendance. Ils ne sont pas simplement des préliminaires aux problèmes normatifs. Les débats métaéthiques sont en outre complexes et sophistiqués. Y mettre un doigt, c'est risquer d'être pris dans leur engrenage. C'est risquer d'être accaparé par ces problèmes et durablement éloigné des questions normatives.

Il est néanmoins clair que nombre de penseurs fondamentalement préoccupés par des questions normatives ont également consacré une grande partie de leur travail à des problèmes métaéthiques. Mais pourquoi ? Qu'ont-ils pensé tirer de ce travail métaéthique ? Comment se sont-ils figuré l'articulation entre métaéthique et philosophie normative ?

Ces questions se posent d'autant plus que certains de ces penseurs qui ont conjugué un intérêt pour les questions normatives et métaéthiques ont adopté des approches sensiblement différentes de la métaéthique. Plus précisément, deux approches de la métaéthique nous semblent pouvoir être distinguées dans la mesure où elles adoptent l'une et l'autre un point de départ très différent, qui influence largement le reste de la réflexion métaéthique. Cet article se propose donc d'exposer dans le détail les caractéristiques de chacune de ces deux approches de la métaéthique et de réfléchir à leur pertinence respective pour le traitement des questions normatives.

La première section sera consacrée à la figure de Ruwen Ogien. Son approche de la métaéthique, qui, à bien des égards, correspond à une approche standard, accorde la priorité à la question sémantique. Elle a eu une certaine influence, notamment en France, dans la mesure où Ogien a été l'un de ceux qui y ont contribué à l'introduction de la métaéthique. Ogien s'est en outre largement consacré à la philosophie morale normative ainsi qu'à l'éthique appliquée.

La deuxième section sera consacrée à une deuxième approche : celle de ceux qui, à l'instar de John Rawls, accordent la priorité aux questions normatives. Nous

nous inscrivons dans cette mouvance, dont les caractéristiques originales méritent, à notre avis, d'être clarifiées. Cette deuxième approche se détourne de la question sémantique pour se concentrer sur des questions d'épistémologie morale. Elle produit une réorientation du questionnement métaéthique qui, pour stimulante qu'elle soit, laisse néanmoins sans réponse un certain nombre de questions métaéthiques, au premier rang desquelles figure la question ontologique. Elle conduit ce faisant à un minimalisme métaéthique qui appelle un certain nombre de compléments.

## 1. MÉTAÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE NORMATIVE, UNE PREMIÈRE APPROCHE : LA SÉMANTIQUE D'ABORD

### 1.1. Le parcours de Ruwen Ogien : la prégnance de la philosophie du langage

Le parcours de Ruwen Ogien a quelque chose de singulier. D'abord formé à l'anthropologie sociale dans les années 1970, il s'intéresse à la pauvreté et à l'immigration et, par ce biais, aux normes sociales. Au cours de sa formation universitaire, il participe à une enquête de terrain dans les bidonvilles de Tel-Aviv. Il soutient finalement une thèse de sociologie en 1978 sous la direction de Georges Balandier intitulée « Construction sociale de la pauvreté ». Recruté au CNRS en 1981 en sociologie, il vient à la philosophie relativement tardivement, en entreprenant une thèse de philosophie morale sous la direction de Jacques Bouveresse. Il en tire un ouvrage, *La Faiblesse de la volonté*, publié en 1993.

Philosophiquement, Ruwen Ogien s'ancre d'emblée dans la tradition analytique. Dans le contexte intellectuel français des années 1980 et 1990, ce courant demeure largement minoritaire. Ogien, par ses nombreuses publications, souvent tournées vers le grand public, contribue à l'essor de la philosophie analytique en France. Il figure en particulier parmi les pionniers qui contribuent à l'introduction progressive des débats métaéthiques contemporains dans le paysage intellectuel français.

En métaéthique, ses travaux concernent d'abord la psychologie morale. *La Faiblesse de la volonté* se concentre en effet sur le problème du raisonnement pratique. C'est là un problème classique, puisqu'il trouve ses sources dans l'exposé aristotélicien du syllogisme pratique. Mais c'est également un problème énergiquement débattu par les métaéthiciens contemporains. Ces débats excèdent le champ de la psychologie morale et impliquent également des questions d'ontologie et de sémantique morales auxquelles Ogien consacre une grande partie de l'ouvrage. La même année, Ogien publie *Un portrait logique et moral de la haine*. Il s'y penche cette fois sur une question qui mêle psychologie et épistémologie morale : le rôle des émotions dans nos jugements moraux.

Ogien contribue plus directement encore à l'introduction des questions d'ontologie et de sémantique morales. Il participe à la traduction des *Principia Ethica* de G. E. Moore, ce grand classique de la philosophie morale analytique dans

lequel Moore expose l'argument de la question ouverte et défend un réalisme non naturaliste. Il publie également en 1999 une anthologie consacrée au *Réalisme moral*. Ogien, qui défend lui-même une ontologie morale réaliste, y regroupe des essais de réalistes contemporains, comme Charles Larmore, John McDowell, Thomas Nagel ou Christine Tappolet, et permet ainsi au public francophone de se familiariser avec la variété du réalisme contemporain.

Plus tard, avec *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, paru en 2012, Ogien revient à des questions de psychologie morale et expose l'impact des nouvelles pratiques expérimentales sur ce domaine.

Le travail d'Ogien concerne donc tous les domaines de la métaéthique : psychologie, épistémologie, ontologie et sémantique morales. Mais comment Ogien conçoit-il l'articulation de ces domaines les uns avec les autres ? Quelle est son approche globale de la métaéthique ?

Avant d'apporter des éléments de réponse à cette question, soulignons qu'Ogien s'est en outre consacré à des travaux de philosophie morale et politique normative et d'éthique appliquée, qui ont largement contribué à sa renommée. En 2007, il publie *L'Éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*. Il y soutient un minimalisme moral, qui rejette l'idée kantienne de devoirs envers soi-même : devoirs de cultiver ses dons ou de respecter son intégrité corporelle. Contre Kant et en s'inspirant de John Stuart Mill, Ogien soutient qu'il n'y a de devoirs qu'envers autrui et qu'il n'existe pas de crime sans victime. *L'État nous rend-il meilleur ? Essai sur la liberté politique*, publié en 2013, constitue le pendant politique de ses conceptions morales. Le minimalisme moral qu'Ogien soutient s'articule en effet à un anti-paternalisme politique. Il le conduit également à prendre des positions sur des questions d'éthique appliquée comme la question de la gestation pour autrui, de la pornographie, de l'aide médicale à mourir qu'il développe dans *Penser la pornographie* (2003), dans *La Vie, la mort, l'État ; le débat bioéthique* (2009) ou dans *Philosopher ou faire l'amour* (2014).

Ce double engagement, dans des travaux métaéthiques d'une part et normatifs de l'autre, pose quant à lui la question de savoir comment l'un et l'autre s'articulent.

## 1.2. Une présentation de la métaéthique selon un point de départ sémantique

Concentrons-nous, en premier lieu, sur la question de savoir comment Ogien conçoit la métaéthique, c'est-à-dire comment il pense l'articulation des différentes questions métaéthiques. Son approche est, à notre avis, marquée par une priorité de la sémantique.



C'est ce dont témoigne son chapitre intitulé « Éthique et philosophie morale » de cet ouvrage qui a participé à la diffusion en France de la philosophie analytique, le *Précis de philosophie analytique*, dirigé par Pascal Engel et paru en 2000. Conformément à l'esprit du *Précis*, dont le but était de permettre au public francophone d'accéder aux différents champs de la philosophie analytique dont les débats se déroulaient principalement en anglais, commande était faite à Ogien d'offrir une introduction à la philosophie morale analytique. Il ne s'agissait pas pour lui, comme il avait pu le faire dans le *Réalisme moral* ou dans des articles publiés dans des revues spécialisées, de défendre une position personnelle, originale et sophistiquée. Il s'agissait plutôt de produire un exposé neutre et objectif de l'état de la question.

Néanmoins, ce type d'exercice est bien difficile. Dans la première section de son texte, Ogien pose de manière classique une distinction entre l'éthique normative et la métaéthique, distinction qui le conduit à proposer une définition de la métaéthique. Mais il est bien difficile de définir la métaéthique de manière neutre, sans défendre en même temps une position métaéthique ou, à tout le moins, sans affirmer une certaine conception de la métaéthique. C'est précisément ce qui se passe dans le texte d'Ogien. Eu égard à l'influence de l'approche qui a été la sienne, la manière dont il présente la métaéthique mérite qu'on s'y arrête. Il écrit :

La vocation de l'éthique normative est plutôt prescriptive : elle s'intéresse à ce qu'il est bien de faire ou de ressentir, ou à ce qu'il faut faire ou ressentir.

De son côté, la vocation de la métaéthique (ou de l'éthique de « second ordre » ou de l'« éthique formelle ») est plutôt descriptive. Pour certains philosophes, qui pensent suivre G. E. Moore sur ce point, la métaéthique se distingue de l'éthique normative en ce sens qu'elle ne s'occupe pas de ce qui *est* bien, mais de la signification du mot « bien ». Ou encore, elle s'intéresse non pas à ce qu'il faut faire, mais à ce que nous faisons effectivement lorsque nous utilisons le mot « bien » ou d'autres du même genre : « juste », « honnête », etc. (Ogien, 2000, p. 214).

À première vue, cette présentation peut sembler assez neutre et consensuelle. Il est en effet courant de distinguer l'éthique normative de la métaéthique en opposant l'approche prescriptive et l'approche descriptive. On affirme alors que l'éthique normative cherche à répondre à la question « que dois-je faire ? » et qu'en ce sens, elle est prescriptive, tandis que la métaéthique cherche à produire une description du phénomène moral.

Ce qui mérite néanmoins d'être souligné, c'est que, pour définir la métaéthique, Ogien adopte un point de départ sémantique qui, s'il est habituel eu égard à la place centrale de la philosophie du langage en philosophie analytique, n'est pas entièrement anodin. Ogien affirme que le propre de la métaéthique, c'est de s'in-

téresser à la « signification » des termes moraux. Faire de la métaéthique, c'est, dans cette perspective, s'intéresser à ce que nous faisons lorsque nous manipulons le langage moral. Cette définition de la métaéthique est plus précise que celle que d'autres retiennent aujourd'hui et qui consiste simplement à affirmer que la métaéthique cherche à produire une description du phénomène moral (Turmel et Rocheleau-Houle, 2016, p. 354). La métaéthique est en premier lieu présentée comme une philosophie du langage moral.

On retrouve ce point de départ sémantique dans d'autres textes d'Ogien. Ainsi, dans le long texte d'introduction, véritable livre dans le livre, qu'il rédige pour son anthologie consacrée au *Réalisme moral*, Ogien définit la métaéthique comme l'« analyse du discours normatif » (Ogien, 1999, p. 16). Il y affirme également que si « la controverse qui s'est développée autour du réalisme moral a différents aspects [...], à l'origine de cette controverse, il y a très certainement une question relative au langage (comme il se doit, en philosophie analytique) » (Ogien, 1999, p. 35).

Dans le contexte intellectuel français des années 2000, cette approche n'est pas vraiment étonnante. Il vaut en effet la peine de souligner que ceux qui, en France, se sont, les premiers, intéressés à la métaéthique, étaient le plus souvent spécialistes de philosophie du langage ou de logique. C'était le cas de Jacques Bouveresse, qui a dirigé la thèse de Ruwen Ogien. C'était aussi le cas par exemple de Pascal Engel ou de Denis Vernant. On peut penser que cette origine disciplinaire a marqué leur approche de la métaéthique et les a conduits, comme le fait Ogien dans le *Précis*, à accepter, peut-être sans vraiment l'interroger, un point de départ sémantique.

Pourtant, ce point de départ sémantique n'est pas sans conséquence. Comme on s'en aperçoit en poursuivant la lecture, Ogien ne réduit pas la métaéthique à la sémantique morale. Il expose également les trois autres branches de la métaéthique : l'ontologie morale, l'épistémologie morale et la psychologie morale. Néanmoins, son point de départ sémantique inspire le reste de la réflexion métaéthique et influence la formulation des autres questions métaéthiques. Pour le comprendre, poursuivons notre lecture.

### 1.3. L'influence du point de départ sémantique sur la formulation des trois autres questions métaéthiques

Ogien poursuit :

L'expression « être bien » (ou « être juste ») sert-elle habituellement à décrire une *propriété* ou un aspect du monde, à la manière des expressions « être jaune », « être carré », « être magnétique » ? Ou s'agit-il habituellement d'une expression *d'approbation* (« être bien » signifierait quelque chose comme : « je suis d'accord ») ? (Ogien, 2000, p. 214-215).

Ogien pose la question de savoir quelle est la fonction du langage moral. Il expose, ce faisant, sous la forme d'une alternative, les deux réponses possibles et opposées à cette question. Dans le champ de la sémantique morale, on peut, ou bien, suivant la première branche de l'alternative, considérer que le langage moral a pour fonction de décrire un état du monde, ou bien, suivant la seconde branche, estimer que le langage moral exprime les sentiments de celui qui s'en sert. Dans le premier cas, on assumera une position cognitiviste. Dans le second, on sera non cognitiviste.

Une fois les termes de la question sémantique posés et les deux options opposées clarifiées, Ogien poursuit :

Et si le mot « bien » décrit des propriétés du monde, ces propriétés sont-elles naturelles (c'est-à-dire ayant les mêmes caractéristiques que le jaune ou le carré) ou « non naturelles », comme le dit Moore ? (Moore, 1998). Mais que signifie « non naturel » ? Le monde peut-il contenir ce genre de propriétés ? (Ogien, 2000, p. 215).

Ogien repart de la première branche, l'option cognitiviste. Il souligne que cette position, si elle est assumée, débouche elle-même sur une deuxième question. Cette question ne relève plus néanmoins de la sémantique. Elle relève de l'ontologie morale. En effet, si l'on affirme que le langage moral décrit des propriétés qui existent dans le monde, on doit alors nécessairement répondre à la question de savoir quelle est la nature de ces propriétés. Se dessine alors une deuxième alternative. On peut, selon sa première branche, assumer une position naturaliste : on affirmera alors que les propriétés morales sont de même nature que les propriétés naturelles. On peut, au contraire, selon sa seconde branche, assumer une position non naturaliste : on assumera alors, comme G. E. Moore, un réalisme non naturaliste, en affirmant que les propriétés morales sont d'une nature tout à fait différente des propriétés naturelles. On devra alors relever ce défi qui consiste à expliquer comment le monde peut contenir des propriétés qui sont entièrement différentes des propriétés naturelles. On devra également, poursuit Ogien, résoudre un deuxième problème :

Comment pourrait-on les découvrir ou les connaître ? Par les sens ordinaires (vue, toucher, odorat, etc.) ? Mais cette possibilité est exclue car ces propriétés ne sont pas naturelles. Par la réflexion ? Mais ces propriétés sont simples, inanalysables. Par l'intuition ? Mais que veut dire « intuition » ? Par les émotions ? Mais que peut bien signifier l'idée que les émotions sont des moyens de connaissance ? (Ogien, 2000, p. 215).

Le réalisme non naturaliste, deuxième branche de la deuxième alternative, fait donc surgir une troisième question. À nouveau, cette question relève d'un champ différent. Elle ne relève ni de la sémantique ni de l'ontologie morales. Elle relève de l'épistémologie morale. La question posée est de savoir de quelle façon nous, êtres humains, pouvons avoir accès à des propriétés morales non naturelles. Plus précisément, la question est de savoir quelle est la faculté qui nous permet de découvrir ou même de connaître les propriétés morales.

À nouveau, Ogien formule plusieurs hypothèses. Il procède, cette fois, par l'intermédiaire d'une énumération. On peut penser, dit-il, que nous avons accès aux propriétés morales par les sens, par la réflexion, par l'intuition ou encore par les émotions. Mais chacune de ces options pose une série de problèmes qu'Ogien prend soin de souligner. Il y a par exemple une difficulté à affirmer que nos sens (la vue, le toucher, l'odorat, etc.), qui, par définition, nous permettent d'avoir accès à certaines propriétés naturelles, nous donnent également accès à des propriétés non naturelles. Ne faut-il pas alors penser que nous y avons accès par la réflexion ? Mais si nous admettons, à la suite de G. E. Moore, que les réalités morales comme le « bien » sont des réalités simples et inanalysables, cette hypothèse est mise en difficulté, puisque la réflexion est une faculté d'analyse et de décomposition. Faut-il alors penser que nous avons accès aux réalités morales par une faculté spéciale, qu'on appellera l'intuition morale ? Mais une telle hypothèse ressemble fort à une hypothèse *ad hoc* : nous inventons une faculté spécialement adaptée au type de réalité que nous supposons. Reste, dès lors, l'hypothèse d'une connaissance morale par l'intermédiaire des émotions. Mais il faut alors expliquer de quelle façon une émotion pourrait rendre possible une connaissance. Rappelons, à ce titre, qu'Ogien a consacré une partie de son travail aux émotions morales et notamment à la haine et à la honte (Ogien, 2017).

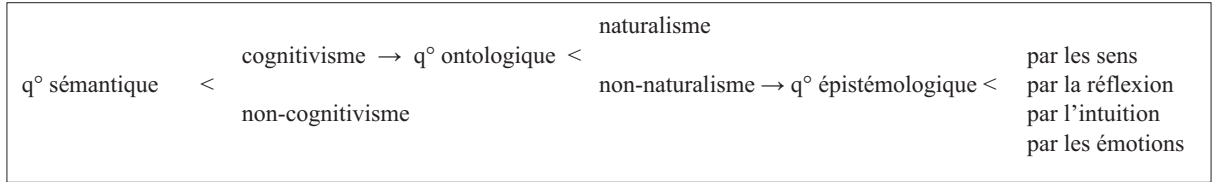
Ogien mentionne enfin une dernière question :

D'autre part, il semble que l'une des caractéristiques des termes moraux comme « bien » c'est que leur usage sincère semble impliquer un engagement à l'action. [...] Si « bien » est un terme d'approbation, il n'est pas difficile de comprendre en quel sens il peut être lié à une action. Mais si « bien » est un terme purement descriptif qui renvoie à une propriété objective du monde telle que être carré ou être jaune, en quel sens pourrait-il être lié à une attitude ou une action ? (Ogien, 2000, p. 215).

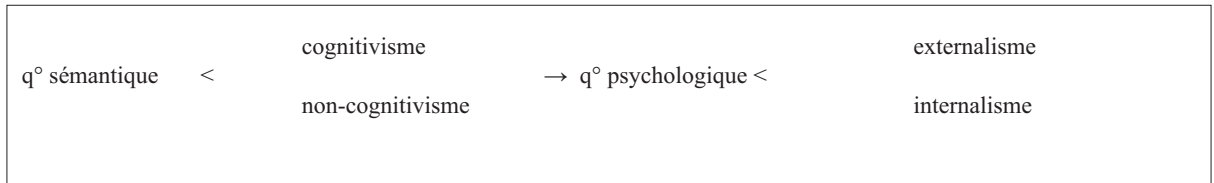
La question posée est, cette fois, une question de psychologie morale. C'est la question du rapport entre nos jugements moraux et notre motivation à agir. Il faut souligner que cette quatrième question ne dérive pas de la troisième, mais de la première question. Elle dérive de la question sémantique et de l'opposition entre cognitivisme et non-cognitivisme. En effet, le non-cognitivist, qui considère que les jugements moraux expriment des émotions, offre une explication simple et élégante de la motivation morale. On comprend très intuitivement que celui qui affirme : « tuer est mal », et qui, dans une perspective non cognitiviste, exprime par là son dégoût pour le meurtre, possède dans le même temps une motivation à ne pas tuer. Expliquer comment motivation morale et jugement moral peuvent correspondre constitue au contraire un défi pour le cognitiviste. En effet, si le jugement moral est simplement descriptif, il semble neutre d'un point de vue motivationnel. Les émotions nous meuvent naturellement, alors que les connaissances n'impliquent pas nécessairement une tendance à l'action.

Enfin, l'approche d'Ogien peut être schématisée de la manière suivante.

### Schéma 1



### Schéma 2



Ces deux schémas veulent mettre en lumière l'influence du point de départ sémantique qu'Ogien accepte. Ogien, on l'a dit, ne réduit pas la métaéthique à la sémantique. Néanmoins, le point de départ sémantique qui est le sien a une influence sur les termes dans lesquels il formule les autres questions métaéthiques. Ainsi, les termes de la question ontologique dérivent de l'option cognitive. Les termes de la question épistémologique dérivent à leur tour d'une option ontologique, le réalisme non naturaliste. La question psychologique est quant à elle posée à partir de l'opposition entre cognitivisme et non-cognitivisme inhérente à la question sémantique. En ce sens, la question sémantique est la question métaéthique centrale. Elle inspire le reste de la réflexion métaéthique.

Le point essentiel, c'est que l'ordre de présentation suivi par Ogien, qu'on peut considérer comme standard eu égard à la place qu'a occupée la sémantique en philosophie analytique, le conduit à une interprétation particulière de la question épistémologique. Cette question est naturellement interprétée comme la question de savoir quelles sont les facultés qui nous permettent d'appréhender la réalité morale. L'épistémologie morale est conçue comme une épistémologie des facultés. Pourtant, notre deuxième section le mettra en évidence, pour celui qui se sent d'abord et avant tout concerné par les questions normatives, une autre approche de l'épistémologie morale est possible et, peut-être, plus pertinente.

Pour le moment, notre analyse ne porte que sur la façon dont Ogien conçoit la métaéthique elle-même. Son point de départ sémantique a-t-il également des conséquences sur la façon dont il conçoit l'articulation entre métaéthique et philosophie normative ?

#### 1.4. Métaéthique et philosophie normative

À ce propos, Ogien écrit :

Le lien entre les questions de métaéthique et d'éthique normative paraît évident. Certaines réponses aux questions métaéthiques semblent exclure la possibilité d'une éthique normative justifiée. Si, par exemple, on pense que les jugements moraux expriment seulement des désirs, des préférences, des attitudes, des sentiments, toute l'entreprise normative (théorisation, confrontation des théories, etc.) paraît condamnée d'avance. [...]

D'un autre côté, le fait même que nous soyons en mesure de confronter rationnellement des théories morales (nous savons très bien comment discuter des mérites comparés de l'utilitarisme et d'autres théories morales) semble donner tort à ceux qui rejettent catégoriquement toute réponse de type objectiviste aux questions métaéthiques (Dworkin, 1996 ; Nagel, 1997). Ainsi la discussion métaéthique peut servir d'argument en faveur de la légitimité de l'éthique normative, et, réciproquement, la discussion normative peut appuyer telle ou telle conception métaéthique (Ogien, 2000, p. 216-217).

Ogien commence par affirmer que le lien entre métaéthique et éthique normative est évident. Il s'oppose, ce faisant, à ceux qui, en Europe continentale, railent la philosophie analytique parce qu'ils considèrent qu'elle se focalise sur une analyse sophistiquée mais stérile du langage et qu'elle est incapable d'aborder les questions qui, dans le champ pratique, importent vraiment, à savoir les questions normatives.

Il s'oppose également à ceux qui, comme Dworkin, nient la distinction entre deux branches de la philosophie morale. Dworkin soutient en effet que la distinction entre métaéthique et éthique normative n'a pas de sens dans la mesure où, selon lui, les énoncés qui portent apparemment sur le statut épistémologique des énoncés moraux ou le statut ontologique des valeurs proviennent de la morale et sont eux-mêmes des énoncés moraux. Selon Dworkin, les énoncés qu'on interprète habituellement comme des énoncés métaéthiques ne sont que des propositions normatives formulées de manière plus abstraite (Dworkin, 1996 ; 2011).<sup>1</sup>

Ogien refuse pour sa part de considérer qu'un énoncé comme « tuer est mal » se situe au même niveau qu'un énoncé comme « les énoncés moraux peuvent être vrais ou faux ». Il maintient qu'il existe deux niveaux de réflexion distincts, normatif et métaéthique. Il refuse néanmoins également de considérer que ces deux niveaux de réflexion sont parfaitement indépendants. Il considère qu'ils ne sont pas hermétiques l'un à l'autre, mais qu'ils sont interdépendants.<sup>2</sup> Comment Ogien montre-t-il que tel est bien le cas ?

Ce point mérite qu'on s'y arrête. C'est en effet à nouveau par l'intermédiaire de la sémantique morale qu'Ogien plaide en faveur d'une interdépendance entre métaéthique et éthique normative. Ogien affirme en effet que certaines positions sémantiques invalident la possibilité même de l'éthique normative. Ainsi, un non-cognitivist qui affirme que les énoncés ne sont que l'expression des sentiments du locuteur aboutit à première vue à l'idée selon laquelle les propositions morales n'ont pas de valeur de vérité. « Tuer est mal » n'est ni vrai ni faux. C'est simplement l'expression du dégoût que le locuteur ressent à l'égard de l'acte de tuer. Mais alors, les questions normatives, comme la question de savoir si nous devons interdire le meurtre, n'ont plus de sens. Il n'est plus possible d'apporter une réponse à la question « que dois-je faire ? ». L'éthique normative devient tout bonnement impossible. Cette position peut également facilement aboutir à une forme de réalisme politique comme celui de Thrasymaque, qui affirme : « Je soutiens, moi, que le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort » (Platon, 2002, p. 91). Les énoncés normatifs ne font que conférer une forme propositionnelle aux intérêts de ceux qui ont le pouvoir d'instituer la morale conventionnelle.

Inversement, souligne Ogien, des faits normatifs peuvent nous conduire à une position métaéthique. Le point intéressant, c'est qu'encore une fois, Ogien plaide en faveur de cette idée en recourant à une pratique langagière : la pratique de l'argumentation morale. Le fait, dit-il, que la philosophie morale normative existe, le fait qu'il existe une activité langagière dans le cadre de laquelle nous argumentons en faveur de différentes théories morales, en confrontant par exemple le déontologisme au conséquentialisme, peut nous conduire à vouloir assumer une position cognitive. Le fait d'adhérer à certains jugements moraux ou de considérer que certaines théories morales sont meilleures que d'autres nous conduit à défendre une position cognitive en métaéthique.

Ogien considère d'ailleurs que « toutes les tentatives de reconstruire le non-cognitivism se font désormais à l'intérieur d'une sorte de cognitivism minimal » (Ogien, 2000, p. 225). Ceux qui, aujourd'hui, continuent d'adopter une forme de non-cognitivism considèrent désormais que l'invalidation radicale de l'éthique normative, qu'un auteur comme A. J. Ayer assumait, est trop peu plausible. La philosophie morale normative existe. Dans la pratique quotidienne, les désaccords moraux existent également. Toute théorie métaéthique, même si elle veut continuer d'affirmer une forme de non-cognitivism, doit être capable d'en rendre compte. C'est la raison pour laquelle Ogien affirme que ces auteurs, qui se disent pourtant non cognitivismes, inscrivent leur conception à l'intérieur d'un cognitivism minimal.

Ainsi, Ogien affirme l'interdépendance de la métaéthique et de la philosophie normative, et c'est encore son point de départ sémantique qui le conduit à assumer cette position. Notons néanmoins que l'interdépendance entre philosophie normative et métaéthique se situe à un niveau d'abstraction assez élevé. Certaines positions métaéthiques, en particulier le cognitivism ou le non-cognitivism, conduisent à dire quelque chose de la possibilité de la philosophie

normative. Elles ne semblent pas néanmoins conduire à plaider en faveur d'une position normative contre une autre. Le lien entre une position métaéthique donnée et une position normative définie n'est pas clarifié. Dans le cas d'Ogien, par exemple, l'articulation entre son réalisme métaéthique et son minimalisme normatif reste à élucider.

### 1.5. Point de départ sémantique et position métaéthique par défaut

Pour compléter la description de l'approche d'Ogien, il faut en effet signaler une dernière conséquence de son point de départ sémantique. Le fait de faire de la question sémantique la question métaéthique centrale conduit Ogien à considérer que le réalisme constitue la position de référence. Après avoir affirmé que les non-cognitivistes se situent désormais à l'intérieur d'un cognitivisme minimal, Ogien écrit :

Et la plupart des différences importantes sont relatives au degré d'objectivité morale que les uns ou les autres sont disposés à admettre. [...] Le réaliste est celui qui s'engage le plus. D'après lui, la meilleure explication du fait que certains de nos jugements moraux sont vrais, c'est qu'ils correspondent à une sorte de réalité morale indépendante de nos croyances, de nos préférences, de nos sentiments. Mais les variétés de réalisme moral sont nombreuses (Ogien, 2000, p. 225).

Puisque le désaccord moral figure parmi les phénomènes dont tout métaéthicien doit rendre compte, il faut bien admettre un certain degré d'objectivité morale. Les différences entre les théories métaéthiques sont alors des différences de degré : certains affirment un degré d'objectivité plus élevé, d'autres un degré d'objectivité moins élevé. Cette perspective conduit Ogien à affirmer que le réaliste est celui qui « s'engage le plus ». Le réaliste est celui qui affirme le degré d'objectivité morale le plus élevé, puisqu'il affirme que nos jugements moraux sont vrais en vertu d'une réalité morale indépendante de nous, à laquelle ils correspondent. Le réaliste est donc celui qui ose adopter la position métaéthique la plus forte, quitte à devoir ensuite raffiner sa position afin de répondre aux difficultés qui lui sont inhérentes.

Récapitulons les différentes caractéristiques de l'approche qui est celle d'Ogien. Cette approche, qui peut être considérée comme standard et influente eu égard à la place historique de la sémantique en philosophie analytique, se caractérise par une priorité de la sémantique. La question sémantique est conçue comme la question métaéthique centrale. Elle influence les termes dans lesquels les autres questions métaéthiques sont posées, sans néanmoins entièrement déterminer les réponses qu'elles devront recevoir. Cette approche conduit Ogien à considérer le réalisme moral comme la position ontologique la plus forte. Ceux qui veulent soutenir une position métaéthique différente doivent nécessairement se situer par rapport à cette position réaliste. Ils doivent démontrer qu'elle est confrontée à des difficultés qu'elle est incapable de résoudre et que la position qu'ils défendent la surpasse.



Cette approche aboutit également à l'idée selon laquelle la métaéthique et l'éthique normative constituent bien deux branches distinctes de la philosophie morale. Ces deux branches ne sont néanmoins pas hermétiques l'une par rapport à l'autre. Il y a plutôt une interdépendance de la métaéthique et de l'éthique normative. Cette interdépendance porte néanmoins davantage sur la possibilité même de la philosophie normative que sur des positions normatives précises. Comment, par exemple, l'ontologie réaliste d'Ogien s'articule-t-elle à son minimalisme et à son anti-paternalisme normatifs ? C'est sans doute une question importante, qui ouvre un programme de recherche qui excède les limites de cet article.

Nous souhaitons maintenant nous tourner vers une deuxième approche de la métaéthique, qui nous semble elle aussi influente, et qui, pourtant, conteste certaines prémisses de la première approche. Elle récuse la priorité de la sémantique pour accorder la priorité à des questions normatives. Comment alors la manière de concevoir la métaéthique et l'articulation entre métaéthique et philosophie normative s'en trouvent-elles modifiées ? Quelle est la pertinence de cette deuxième approche de la métaéthique pour ceux qui s'intéressent à la philosophie normative ? Quelles sont ses éventuelles faiblesses ?

## 2. MÉTAÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE NORMATIVE, UNE DEUXIÈME APPROCHE

Confrontons la première approche à une deuxième approche. Initiée par John Rawls et prolongée par ses successeurs parmi lesquels les auteurs du présent article pensent figurer, elle se distingue à notre avis nettement de la première approche. Opérant à partir d'un autre point de départ, elle donne à la réflexion métaéthique une orientation différente, qui nous semble à la fois originale et pertinente pour ceux qui sont intéressés par les questions normatives. La perspective rawlsienne nous semble néanmoins aboutir à ce que nous appellerons un « minimalisme métaéthique », qui appelle un certain nombre de compléments.

Mais avant d'en venir à ces questions, il nous revient, en premier lieu, d'indiquer en quel sens Rawls développe des positions qui relèvent bien de la métaéthique et non simplement de la philosophie normative.

### 2.1. Propos liminaire : le constructivisme rawlsien, une position métaéthique ?

Il nous semble que, comme Ogien, John Rawls a conjugué un intérêt pour les questions métaéthiques et pour les questions normatives. Ce point fait néanmoins l'objet d'un débat. *Théorie de la justice* est en effet d'abord un livre de philosophie politique normative. Nous pensons néanmoins que Rawls y développe déjà des positions qui relèvent de la métaéthique, positions qu'il retravaillera longuement dans la suite de son œuvre. Son constructivisme, adossé au concept de position originelle, et son cohérentisme, fondé sur le concept d'équilibre réfléchi, sont les éléments essentiels de cette position métaéthique.

Certains contestent néanmoins que quelques-unes des positions développées par Rawls doivent être interprétées comme des positions métaéthiques. Le constructivisme rawlsien a, dès la publication de *Théorie de la justice*, cristallisé une partie importante de la littérature. Il a notamment été rapidement jugé insuffisant d'un point de vue métaéthique (Darwall, Gibbard et Railton, 1992). Ces critiques perdurent (Enoch, 2009; Street, 2010) et ont notamment débouché sur une distinction aujourd'hui courante – la distinction entre « constructivisme normatif » et « constructivisme métaéthique » (Côté-Vaillancourt, 2017). Cette distinction suggère notamment que le constructivisme rawlsien, paradigme du constructivisme normatif, n'est pas, à proprement parler, une position métaéthique. Cette conclusion nous semble néanmoins discutable.

Clarifions, pour commencer, les termes de la distinction entre constructivisme normatif et constructivisme métaéthique. Cette distinction suggère que tous les constructivistes (normatifs comme métaéthiques) s'accordent pour considérer (1) qu'une procédure de construction est nécessaire pour élaborer les normes (qu'elles soient morales ou politiques). Elle suggère également que seuls les constructivistes métaéthiques soutiennent en outre (2) que ces normes ne sont rien d'autre que le résultat de cette procédure qui est mise en œuvre par des agents impliqués dans des pratiques délibératives. Selon ces constructivistes métaéthiques, les agents sont des créatures évaluantes ; les normes résultent de leur point de vue pratique et n'existent pas indépendamment de ce point de vue (Street, 2010).

Les constructivistes « normatifs » quant à eux adoptent (1) sans s'engager en faveur de (2). Pour le dire autrement, les constructivistes normatifs adoptent l'épistémologie constructiviste sans adopter l'ontologie constructiviste, qui est une forme d'anti-réalisme. Ils considèrent, conformément à (1), que nous ne parvenons aux normes qu'en suivant une procédure adéquatement définie, mais estiment (2') que cela ne nous dit rien du statut ontologique de ces normes.

Tel est bien le cas de Rawls, qui adopte un agnosticisme ontologique. Rawls affirme, comme nous y reviendrons (section 2.6), que sur le terrain de l'ontologie morale, le constructivisme politique qu'il adopte « n'affirme ni ne nie » l'existence de faits moraux indépendants de nous (Rawls, 1995, p. 150).

Cet agnosticisme ontologique a conduit certains à douter du fait que le constructivisme constitue une position métaéthique à la fois complète et originale. Darwall, Gibbard et Railton (1992) soutiennent ainsi la thèse de la compatibilité. Ils estiment que le constructivisme adopté en (1) est au bout du compte compatible avec une diversité de positions ontologiques, qu'elles soient réalistes ou anti-réalistes. Cette question ne pourra être épuisée dans le présent article, mais on peut penser que les développements ultérieurs du constructivisme leur ont donné raison, puisque certains auteurs ont adopté un constructivisme épistémologique tout en l'articulant à une ontologie réaliste (Scanlon, 1998, 2013), à une ontologie anti-réaliste (Street, 2010) ou à une forme d'expressivisme (Lenman, 2012).

Mais ceux qui adoptent la distinction entre constructivisme métaéthique et constructivisme normatif franchissent un pas de plus. Les expressions « constructivisme métaéthique » et « constructivisme normatif » suggèrent en effet que seul un constructivisme qui, comme celui de Street, adopterait à la fois une épistémologie et une ontologie constructiviste constituerait, à proprement parler, une position métaéthique. Le constructivisme normatif, dont le constructivisme rawlsien est le premier exemple, ne serait quant à lui pas du tout une position métaéthique mais simplement une position normative.

Nous pensons au contraire que, si Rawls adopte bien (1) tout en refusant de s'engager en faveur de (2), certaines des positions qu'il développe, notamment son constructivisme et son cohérentisme, relèvent bien, à proprement parler, de la métaéthique. En effet, sa théorie de la justice comme équité est composée pour une part de propositions normatives (les principes de justice) et, pour une autre part, de propositions qui relèvent d'une réflexion sur les conditions de validité de ces propositions normatives. Le constructivisme et le cohérentisme rawlsien participent de cette réflexion. Ils marquent un pas de recul par rapport à la réflexion normative et constituent en ce sens l'arrière-plan métaéthique de la théorie de la justice comme équité.

L'expression « constructivisme normatif » nous semble donc prêter à confusion. Elle suggère à tort que le constructivisme rawlsien n'est pas du tout une position métaéthique. Elle interdit d'y voir ce qu'il faudrait y voir : une deuxième approche de la métaéthique, qui se distingue clairement de la première approche précédemment décrite.

Nous nous proposons, dans cette deuxième section, de décrire les caractéristiques de cette deuxième approche afin d'en faire ressortir l'intérêt. Ancrée dans la philosophie normative plutôt que dans la philosophie du langage, cette deuxième approche récuse en premier lieu la primauté de la sémantique (section 2.2). C'est une nouvelle question métaéthique, qui relève de l'épistémologie morale, qui y joue le rôle de question métaéthique centrale (section 2.3). Cette deuxième approche aboutit à une réorientation de l'épistémologie morale (sections 2.4 et 2.5). Elle conduit en outre à un constructivisme original, le constructivisme politique (section 2.6).

Reste que Darwall, Gibbard et Railton (1992) n'avaient pas tort de souligner l'incomplétude potentielle de ce constructivisme. Si Rawls soutient bien une position métaéthique, il est possible qu'elle demeure incomplète. Plus précisément, nous pensons que les positions métaéthiques de Rawls aboutissent à un « minimalisme métaéthique » adapté aux objectifs normatifs qu'il poursuivait (section 2.7). Ce minimalisme peut ne pas être entièrement satisfaisant pour ceux qui, comme nous, se reconnaissent pourtant dans cette deuxième approche. Nous esquisserons donc en conclusion les contours d'une position métaéthique plus complète et néanmoins appropriée au libéralisme politique.

## 2.2. La deuxième approche : un point de départ hors de la sémantique

Si l'on accepte l'idée que Rawls développe, tout au long de son œuvre, certaines positions métaéthiques, on doit également constater que son approche de la métaéthique se distingue nettement de l'approche que nous avons décrite dans notre première section. Mais quelles sont ces différences ? Et quel est l'intérêt de cette approche différente ?

Cette deuxième approche se distingue en premier lieu de la première par un point d'ancrage bien différent. Cette deuxième approche s'ancre hors de la sémantique. Dès *Théorie de la justice*, Rawls affirme :

Il est évidemment impossible de développer une théorie de la justice concrète qui serait fondée uniquement sur des vérités logiques et des définitions. L'analyse des concepts moraux et l'a priori, même compris de manière traditionnelle, constituent une base trop peu solide (Rawls, 1987, p. 76).

Rawls se détourne explicitement de la sémantique. Prenant le contre-pied de la première approche et rompant avec la centralité de la philosophie du langage en philosophie analytique, il rejette la priorité de l'analyse de la signification des concepts moraux. S'il en est ainsi, c'est qu'il ancre directement ses travaux dans le champ de la philosophie normative. Son but premier est de « développer une théorie de la justice », c'est-à-dire de répondre à la question de savoir quels principes sont les mieux à même d'aboutir à une juste distribution des fruits de la coopération sociale dans un contexte démocratique. Or, cet ancrage normatif conduit Rawls à refuser à la sémantique le rôle central qu'elle possédait dans le cadre de la première approche. Il explique en effet que l'analyse de la signification des concepts moraux ne constitue pas une base suffisante pour élaborer une théorie normative. Il faut à l'évidence pour cela pouvoir évaluer le poids respectif qu'on accordera aux différentes intuitions normatives. C'est là une tâche substantielle que la simple analyse des concepts ne peut accomplir.

Notons que Rawls a été sur ce point suivi par des métaéthiciens contemporains qui se réclament du constructivisme. C'est par exemple le cas de Sharon Street, qui explique que « les constructivistes peuvent penser que la tâche sémantique qui préoccupe les expressivistes est en réalité peu pertinente » (Street, 2010, p. 376, nous traduisons).<sup>3</sup> Street, comme Rawls avant elle, remet en question l'importance de la question sémantique et suggère qu'il serait bon de mener une réflexion sur la place de la sémantique en métaéthique plutôt que d'accepter sans l'interroger l'idée selon laquelle la métaéthique doit nécessairement partir d'une analyse du langage.

Mais si cette deuxième approche se détourne de la sémantique, elle n'abandonne pas pour autant toute réflexion métaéthique. La question sémantique n'est plus le point de départ de la réflexion métaéthique. Elle est remplacée dans ce rôle par une autre question métaéthique.

### 2.3. La question épistémologique comme question métaéthique originelle

Dans cette deuxième approche, c'est une question épistémologique qui joue le rôle de question métaéthique centrale. Mais pourquoi cette priorité de l'épistémologie morale ? Rawls explique que : « Une conception de la justice est plus raisonnable, ou plus susceptible de justification, qu'une autre si ses principes sont choisis de préférence à ceux de l'autre par des personnes rationnelles placées dans cette situation initiale [la position originelle] » (Rawls, 1987, p. 44).

La priorité de l'épistémologie morale est elle aussi une conséquence du point de départ disciplinaire qui est celui de cette deuxième approche, à savoir la philosophie normative. Elle résulte, plus précisément, d'une certaine façon de concevoir la tâche de la philosophie morale et politique normative que Rawls a endossée aussi bien dans *Théorie de la justice* que dans *Libéralisme politique*. Cette conception part de l'idée selon laquelle toute personne normalement constituée possède une sensibilité morale. Chacun possède des intuitions normatives, qui se situent à des niveaux de généralité variés. Seulement, ces intuitions entrent fréquemment en conflit les unes avec les autres. Le rôle du philosophe moral et politique est de mettre de l'ordre dans ces intuitions. Il cherche à définir les principes normatifs qui recourent le mieux nos intuitions initiales ou qui aboutissent à des jugements qu'après réflexion nous serions prêts à accepter (Rawls, 1995, p. 32-33).

Les objets sur lesquels le philosophe moral et politique se prononce peuvent être très variés. Il peut par exemple se pencher sur la justice des politiques fiscales et des mécanismes de redistribution, ou réfléchir à la question de savoir si certaines demandes d'exemption à des règles d'application générale sur la base de convictions de conscience ou de croyances religieuses sont justifiées. Il peut également s'intéresser à des questions qui relèvent plus spécifiquement de la philosophie morale, dont celle de savoir, par exemple, si l'aide médicale à mourir est compatible avec nos jugements bien considérés sur l'autonomie personnelle, le droit à l'intégrité physique, la protection des personnes vulnérables, etc.

Dans le champ de la philosophie politique comme dans celui de la philosophie morale, le philosophe est amené à se prononcer et à soutenir certaines positions normatives, qui peuvent prendre la forme de principes. Il est dès lors nécessairement confronté à une question : celle de savoir *pourquoi* il endosse telle position normative plutôt que telle autre. Il doit être capable de montrer que ses positions sont meilleures que celles de ses concurrents. Il doit, autrement dit, être capable de justifier ses positions normatives.

C'est la raison pour laquelle celui qui conçoit la philosophie morale et politique de cette façon est nécessairement conduit à une réflexion métaéthique. S'impose à lui une réflexion qui porte sur les critères de justification d'une position normative. Chez Rawls, le constructivisme et le cohérentisme sont justement des outils conceptuels qui permettent de définir les critères de justification d'une

position normative. Mais cette réflexion ne relève plus à proprement parler de la philosophie normative. La question posée est une question métaéthique. C'est, plus précisément, une question d'épistémologie morale.

Notons donc que malgré leurs différences essentielles, nos deux approches de la métaéthique ont en partage l'idée d'une absence d'étanchéité entre philosophie normative et métaéthique. Ogien, on l'a vu, affirme l'interdépendance des positions normatives et métaéthiques. Un non-cognitivism radical invalide la possibilité même de l'entreprise normative. Inversement, le fait de reconnaître l'existence des désaccords moraux ou de la philosophie normative conduit à accepter une forme de cognitivism minimal. Notre deuxième approche reconnaît également qu'il existe un lien structurel entre philosophie normative et métaéthique. Le projet du philosophe normatif le conduit nécessairement à une réflexion qui relève de la métaéthique.

On verra néanmoins que dans le cadre de la deuxième approche, le lien entre métaéthique et positions normatives est plus étroit que dans le cadre de la première. Les débats métaéthiques y concernaient d'abord et avant tout la question de la possibilité même de la philosophie normative. Dans le cadre de la deuxième approche, certains concepts métaéthiques permettent d'évaluer la pertinence des options normatives.

Poursuivons, pour le comprendre, notre description de la deuxième approche qui, ancrée dans la philosophie normative, se détourne de la sémantique et accorde la primauté à l'épistémologie morale.

#### 2.4. Une nouvelle conception de la justification normative : constructivisme et cohérentisme

Cette deuxième approche conduit à des questions différentes et suscite ce faisant de nouveaux concepts et de nouvelles positions.

En premier lieu, les questions métaéthiques qui s'imposent le plus directement ne sont plus exactement les mêmes. C'est en particulier le cas pour l'épistémologie morale. La question épistémologique centrale n'est plus la question de savoir quelles sont les facultés qui nous permettent d'avoir accès aux propriétés morales. C'est la question de savoir à quelle condition une théorie ou une proposition normative est justifiée. L'épistémologie des facultés est mise de côté, au profit d'une épistémologie de la justification.

Pour répondre à cette question métaéthique qu'il pose différemment, Rawls est amené à développer une conception complexe et originale de la justification normative. Cette conception, qui opère à différents moments de la théorie, ne se laisse pas facilement résumer. On peut néanmoins indiquer qu'elle repose prioritairement sur deux piliers : le constructivisme et le cohérentisme.

Le constructivisme opère en amont de la formulation des principes de justice. Il établit que seront justifiés les principes que choisiront les partenaires placés dans la position originelle. En effet, dans la position originelle, un dispositif est mis en place afin d'encadrer de manière stricte la réflexion des partenaires. Le voile d'ignorance filtre l'information à laquelle ils ont accès de façon à rendre leur jugement impartial. Ce faisant, les partenaires ne confondront pas la justice et leurs intérêts particuliers. N'ayant accès qu'à des informations générales, ils choisiront les principes les mieux à même de protéger les intérêts fondamentaux de toute personne qui se considère comme libre et égale aux autres, rationnelle et raisonnable. La procédure constructiviste fournit en ce sens une justification des principes qui en sont issus.

Le cohérentisme intervient quant à lui en aval de la formulation des principes. Il accomplit une tâche de justification *a posteriori*. Le cohérentisme constitue en lui-même une conception originale de la justification dans la mesure où, comme Rawls le souligne dans *Théorie de la justice*, il opère une rupture avec la conception qui a dominé la tradition philosophique, à savoir le fondationnalisme moral. La tradition a, selon Rawls, majoritairement considéré qu'une théorie normative pouvait être tenue pour justifiée à condition que ses prémisses le soient. Ainsi, pour reprendre les deux exemples que Rawls propose, Descartes a pensé qu'il parviendrait à une science morale absolument certaine s'il pouvait dériver sa théorie morale de prémisses métaphysiques absolument certaines, au premier rang desquelles figure le cogito. Les « naturalistes » comme Bentham ont quant à eux pensé dériver leurs concepts moraux de concepts non moraux, comme la douleur ou le plaisir, dont ils estimaient qu'ils étaient particulièrement fiables. Dans les deux cas, la justification de la théorie morale repose sur la justification de ses prémisses fondamentales. Rawls rompt avec cette conception qu'il estime dominante, en arguant du fait que, dans le champ pratique, il n'existe aucune prémisses certaine. Même nos intuitions les plus profondément ancrées, comme l'idée que l'esclavage ou l'intolérance religieuse sont injustes, n'ont pas toujours été acceptées. Elles ne peuvent pas être utilisées comme un socle dont la fermeté serait assurée et sur lequel on pourrait s'appuyer pour dériver une théorie normative complète. Elles sont plutôt présentées comme des points fixes « provisoires » (Rawls, 1987, p. 618-629).

Puisque la justification de la théorie normative ne peut reposer sur un élément local fondamental, elle doit être conçue de manière globale. Le cohérentisme se substitue au fondationnalisme. La justification de la théorie repose sur sa cohérence d'ensemble. Plus précisément, une théorie normative sera tenue pour justifiée si elle parvient, mieux que ses concurrentes, à mettre en équilibre l'ensemble des convictions auxquelles, après réflexion, nous ne souhaitons pas renoncer. Une théorie normative est justifiée lorsqu'elle parvient mieux à l'« équilibre réfléchi » que ses concurrentes (Rawls, 1987, p. 46-48).

Notons enfin que, chez Rawls, la logique de l'équilibre réfléchi intervient dès la formulation de la procédure constructiviste. Si les principes issus de la procédure ne réussissent pas de façon satisfaisante le contrôle *a posteriori* de l'équilibre

réfléchi, on apportera des corrections à la procédure et en particulier à l'étendue du voile d'ignorance (Rawls, 1987, p. 44-48). En ce sens, le cohérentisme et le constructivisme rawlsiens sont complémentaires tout en étant distincts. Ils opèrent selon une logique de renforcement mutuel.

## 2.5. Une autre conception de l'objectivité morale

Cette formulation différente de la question épistémologique a infléchi les termes de la réflexion portant sur la question de l'objectivité morale. La question de l'objectivité est identifiée à la question de la justification. Une théorie normative peut être tenue pour objective lorsqu'elle peut être justifiée. Cette conception de l'objectivité normative rompt avec la conception réaliste de l'objectivité morale qu'Ogden endosse. Dans *Libéralisme politique*, Rawls écrit :

Le constructivisme politique accepte la position de Kant pour autant que le kantisme soutient qu'il existe différentes conceptions de l'objectivité qui conviennent à la raison théorique et pratique. [...] Kant pense que la première concerne la connaissance d'objets qui sont donnés alors que l'autre concerne la production d'objets conformément à une conception de ces objets. Puisque nous sommes raisonnables et rationnels, nous devons construire d'une manière satisfaisante les principes du juste et de la justice qui déterminent la conception des objets que nous avons à produire (Rawls, 1995, p. 154).

Cette conception de l'objectivité rompt avec une conception réaliste de l'objectivité, qui considère qu'on atteint l'objectivité normative lorsque nos énoncés normatifs décrivent de façon adéquate la réalité morale indépendante. Cette conception réaliste est accusée de reposer sur une erreur de catégorie et de ne pas voir la différence entre raison théorique et raison pratique.

Le constructivisme se présente alors comme une conception de substitution, capable de tenir compte du fait que la raison théorique et la raison pratique n'ont pas trait aux mêmes types d'objets et ne se rapportent pas de la même manière à leurs objets. Le constructivisme est cette position qui affirme que l'objectivité théorique et l'objectivité pratique doivent être clairement distinguées. La raison théorique vise la connaissance du monde sensible et a en ce sens « trait à la connaissance d'objets qui sont donnés » (Rawls, 1995, p. 127). Ici, on parvient à une connaissance objective lorsque ce que nous disons correspond effectivement à ce qui est.

La raison pratique, quant à elle, ne vise pas la « connaissance » d'objets qui existent indépendamment de nous. Il n'y a donc aucun sens à chercher à refléter une réalité indépendante. La raison pratique vise la « production » d'objets normatifs correspondant à une conception de ces objets. L'objectivité sera considérée comme atteinte lorsque les objets produits exprimeront le mieux possible les conceptions en question. Par exemple, Rawls estime que les principes de justice qu'il formule sont objectifs parce qu'ils constituent l'expression la meil-



leure d'une société conçue comme système de coopération équitable entre personnes libres et égales entre elles.

Notre deuxième approche a donc contribué à l'affirmation d'une conception de l'objectivité qui se distingue nettement de la conception réaliste. Elle peut conduire certains de ceux qui s'intéressent aux questions normatives à remettre en question l'idée selon laquelle le réalisme moral est la position la plus forte et à se tourner vers le constructivisme. Mais ce constructivisme, que Rawls rapproche explicitement de la position de Kant, constitue-t-il une position originale ou une simple réactivation d'une position traditionnelle ?

## 2.6. L'originalité du constructivisme politique : l'agnosticisme ontologique

Dans les années 1980, Rawls qualifie sa propre position de « constructivisme kantien » dans son article intitulé « Le constructivisme kantien dans la théorie morale » (Rawls, 1993). Mais comme il le précise dans *Libéralisme politique*, son constructivisme politique constitue également une rupture avec le constructivisme kantien.

Rawls explique en effet que le constructivisme de Kant est « plus profond et concerne l'existence et la constitution mêmes de l'ordre des valeurs » (Rawls, 1995, p. 134). Chez Kant, « l'autonomie entraîne que l'ordre des valeurs politiques et morales doit être produit, ou constitué, par les principes et les conceptions de la raison pratique » (Rawls, 1995, p. 134). Autrement dit, le constructivisme kantien adopte une position ontologique particulière, qui prend le contre-pied du réalisme moral. Il adopte une forme d'anti-réalisme. Le constructivisme kantien pourrait donc être considéré comme un « constructivisme métaéthique », au sens indiqué dans notre section 2.1.

Or, sur ce point, la position du constructivisme politique que Rawls endosse est bien différente. Le constructivisme politique n'est ni un réalisme moral ni un anti-réalisme moral. À la différence du réalisme moral, il n'affirme pas l'existence d'un ordre indépendant de valeurs. Mais à la différence de Kant, il n'affirme pas non plus que la « procédure de construction fabrique, ou produise, l'ordre des valeurs morales » (Rawls, 1995, p. 129). Comme nous l'avons indiqué plus haut (section 2.1), le constructivisme politique adopte une forme d'agnosticisme qui « n'affirme ni ne nie » l'existence de faits moraux indépendants de nous (Rawls, 1995, p. 150).

Ainsi, de la même façon que cette deuxième approche se détourne des questions sémantiques, elle pratique une forme d'évitement à l'égard des questions ontologiques. Elle les laisse volontairement sans réponse.

Dressons, à ce stade, un bilan comparatif de nos deux approches. Le tableau suivant en résume les grandes lignes.

Première approche	Première approche
Priorité de la question sémantique.	Priorité des questions normatives. Scepticisme à l'égard de la capacité de la sémantique à contribuer à la résolution des questions normatives.
Le point de départ sémantique influence la formulation des autres questions métaéthiques (questions ontologique, épistémologique, psychologique), sans déterminer la réponse qu'elles recevront.	Le point de départ normatif confère à l'épistémologie morale une place centrale.
L'épistémologie morale est d'abord conçue comme une épistémologie des facultés.	L'épistémologie morale est redéfinie comme une épistémologie de la justification.
Interdépendance de la métaéthique et de la philosophie normative : les discussions métaéthiques ont des conséquences sur la possibilité même de la philosophie normative.	Interdépendance de la métaéthique et de la philosophie normative : les concepts forgés dans le champ de l'épistémologie morale permettent d'évaluer les positions normatives précises.
Conception réaliste de l'objectivité morale. Réalisme ontologique.	Conception cohérentiste de l'objectivité morale. Constructivisme politique conçu comme un agnosticisme ontologique (ni réalisme ni anti-réalisme).

Ce tableau souligne que l'approche initiée par Rawls se distingue nettement de celle qu'adopte Ogien. Elle laisse de côté la question sémantique et la question ontologique pour se concentrer sur un problème d'épistémologie morale qui se pose alors dans des termes différents, le problème de la justification. Elle a, ce faisant, mis l'accent sur d'autres concepts qui, comme le concept d'équilibre réfléchi, se révèlent particulièrement opératoires pour ceux qui, comme nous, s'intéressent à des questions normatives. Le concept d'équilibre réfléchi permet en effet d'évaluer différentes positions normatives concurrentes. Dans la première approche, les débats métaéthiques avaient une incidence sur les questions normatives, notamment dans la mesure où certaines positions métaéthiques invalidaient la possibilité même de la philosophie normative. Dans la deuxième approche, l'articulation est bien plus étroite étant donné que certains concepts métaéthiques sont des outils pour trancher des débats normatifs.

Cette deuxième approche possède en outre une autre caractéristique, qu'il nous faut maintenant rendre plus explicite : elle aboutit à un minimalisme métaéthique.

### 2.7. Un minimalisme métaéthique

Nous pensons que Rawls adopte un minimalisme métaéthique ou, pour le dire autrement, nous croyons que, sur le terrain métaéthique, Rawls ne s'engage jamais au-delà de ce que ses objectifs normatifs requièrent. Le fait qu'il pratique l'évitement face à plusieurs questions métaéthiques qui sont pourtant traditionnellement tenues pour fondamentales, la question sémantique et la question onto-

logique, est un signe de ce minimalisme métaéthique. Revenons donc, pour mieux le comprendre, sur le sens de cet évitement.

On l'a dit (section 2.2), si Rawls se détourne de la question sémantique, c'est parce qu'il estime que l'analyse des concepts moraux ne contribue pas de manière significative à l'élaboration d'une théorie normative. Rawls refuse donc de s'engager dans les débats sémantiques parce qu'il estime qu'ils ne pourront l'aider à mener à bien ses objectifs normatifs.

Le contraste avec son engagement dans les questions métaéthiques qui relèvent de l'épistémologie morale est significatif. Rawls s'engage dans le champ de l'épistémologie morale parce qu'il estime qu'une réflexion de ce type s'impose à celui qui entend élaborer et soutenir des principes normatifs. Rappelons d'ailleurs, comme nous l'avons souligné précédemment (section 2.3), que, dans le champ de l'épistémologie morale, Rawls se détourne de la question épistémologique classique, celle des facultés qui nous permettraient de saisir les faits moraux, pour se concentrer sur la question de la justification. Cette question est, à dire vrai, plus importante pour celui qui entend soutenir des positions normatives : il est pour lui indispensable de montrer que ses positions normatives sont meilleures que leurs concurrentes.

C'est la même logique qui gouverne le rapport de Rawls à l'ontologie morale. Rawls pratique l'évitement face à la question ontologique parce qu'il estime que son objectif normatif ne pourra être couronné de succès que s'il parvient à définir le juste sans se prononcer sur les questions métaphysiques. Rawls estime que pour que la société régie par les principes de justice soit stable, il faut que l'ensemble des citoyens puisse adopter ces principes, quelle que soit la doctrine compréhensive à laquelle ils adhèrent par ailleurs. Ces principes doivent pouvoir faire l'objet d'un « consensus par recoupement ». Rawls estime que le philosophe libéral doit par conséquent nécessairement adopter un agnosticisme ontologique. Les principes de justice doivent pouvoir être endossés aussi bien par ceux qui croient en un ordre de valeurs morales indépendant, qui serait, par exemple, d'origine divine, que par ceux qui n'y croient pas. Le libéralisme politique doit donc être compatible aussi bien avec le réalisme moral qu'avec l'anti-réalisme.

Comme son évitement de la question sémantique et son engagement dans une épistémologie de la justification, l'agnosticisme ontologique de Rawls résulte de ses objectifs normatifs. La même chose pourrait sans doute être mise en évidence concernant la psychologie morale que Rawls adopte. L'ensemble de ses choix métaéthiques sont déterminés par son ancrage normatif. Rawls endosse juste ce qu'il faut de métaéthique pour réaliser les fins normatives qui sont les siennes. Ni plus, ni moins. Il adopte en ce sens un minimalisme métaéthique.

Dans la perspective de Rawls, ce minimalisme possède sans aucun doute sa cohérence. Il pose néanmoins aujourd'hui un certain nombre de difficultés et ouvre pour ses successeurs différents programmes de recherche.

## CONCLUSION : UNE POSITION MÉTAÉTHIQUE PLUS COMPLÈTE ?

Ceux qui, comme nous, se reconnaissent dans cette deuxième approche sont conduits à la question de savoir si le minimalisme rawlsien peut et doit être dépassé. Se pose la question de savoir quelle position métaéthique plus complète est la plus appropriée au libéralisme politique. Nous nous proposons, en conclusion, de développer quelques pistes de réflexion allant dans ce sens.

Le fait que Rawls ait trouvé dans la philosophie normative le point de départ de sa réflexion métaéthique a, selon nous, permis l'élaboration d'une approche féconde. Nous croyons toutefois que cette approche court le risque de restreindre abusivement la réflexion philosophique – en particulier ontologique – sur le statut des valeurs. On peut très bien, avec Rawls, admettre que le philosophe *politique* doit mettre en œuvre la méthode de l'évitement et faire preuve d'agnosticisme ontologique lorsqu'il défend une théorie de la justice sociale et de la légitimité démocratique des normes coercitives. On l'a dit, ces normes doivent en effet pouvoir être justifiées sur la base de principes politiques auxquels tous ceux qui adhèrent à une conception raisonnable du bien peuvent potentiellement adhérer. Mais rien dans cette exigence de justification publique des normes coercitives n'implique que le philosophe renonce, par ailleurs, à une réflexion sur le statut ontologique des valeurs ou sur d'autres questions métaphysiques. Nous ne croyons pas que Rawls, contrairement à Habermas à une certaine époque, ait soutenu que la philosophie devait se délester de la métaphysique (Habermas, 1997). La tentative d'autocompréhension des êtres humains se trouverait grandement appauvrie si la philosophie ne se penchait pas sur ces questions qui échappent en partie aux sciences expérimentales, comme celles du libre arbitre, de la responsabilité morale, de l'identité personnelle ou du statut des valeurs. De plus, comme l'a proposé Wilfrid Sellars, le but le plus fondamental de la philosophie est peut-être de chercher à comprendre comment les choses « tiennent ensemble » (*hang together*), dans le sens le plus large que nous pouvons donner à ces termes.

Dans *Libéralisme politique*, Rawls nous demande d'adopter trois points de vue lorsque l'on réfléchit à la publicité des normes publiques (Rawls, 1995, p. 96-102). Le premier est celui de la personne, vue comme un agent possédant des « pouvoirs moraux ». Le deuxième est celui du citoyen vivant dans une société bien ordonnée marquée par le pluralisme des conceptions du bien.<sup>4</sup> Le troisième est celui du philosophe politique cherchant à construire une théorie de la justice. Cette restriction épistémique est sans doute justifiée dans le contexte de la défense d'une conception libérale de la justice. Elle doit néanmoins être levée dans le cadre d'une réflexion philosophique plus générale. Rawls aurait ainsi pu souligner que le point de vue du philosophe « tout court » est nécessaire pour aborder les questions laissées en suspens par son minimalisme métaéthique.

## NOTES

- <sup>1</sup> Dworkin introduit cette thèse dans « Objectivity and truth: You'd better believe it » (1996). C'est dans *Justice for Hedgehogs* qu'il élabore sa position complète : « *If I am right that there are no nonevaluative, second-order, meta-ethical truths about value, then we cannot believe either that value judgements are true when they match special moral entities or that they cannot be true because there are not special entities for them to match. Value judgments are true, when they are true, not in virtue of any matching but in view of the substantive case that can be made for them. The moral realm is the realm of argument, not brute, raw fact* », (Dworkin, 2011, p. 11).
- <sup>2</sup> Dans *Le Réalisme moral*, Ogien soutient la même position. Il écrit : « À la différence de nombreux réalistes moraux, je ne crois pas (ou plus) qu'il soit possible de séparer franchement les questions méta-éthiques (celles qui portent sur la nature du langage moral, du jugement moral, des valeurs et des normes morales), des questions éthiques (celles qui sont relatives à la confrontation rationnelle des systèmes normatifs que les philosophes se sont donné la peine de construire : kantisme, utilitarisme, éthique de la vertu, etc.) » (Ogien, 1999, p. 31). Ogien poursuit en affirmant que « le genre d'ontologie morale, d'épistémologie morale, de psychologie morale qu'un philosophe sera disposé, en définitive, à accepter, dépendra très largement de ses choix (réfléchis ou irréfléchis) en faveur de tel ou tel système normatif. Mais la réciproque est vraie dans une certaine mesure aussi : le choix de tel ou tel système normatif [...] dépend, d'une certaine façon, de nos conceptions méta-éthiques » (*ibid*). Ogien affirme bien l'interdépendance des positions normatives et métaéthiques. Il s'oppose ce faisant à « la plupart des réalistes moraux, qui semblent *subordonner* les choix éthiques aux "découvertes" métaéthiques ou qui *séparent* catégoriquement les deux genres de questions » (*ibid*). Il s'oppose également, même si c'est moins explicite, à ceux qui, comme Dworkin, entendent dissoudre la métaéthique dans l'éthique normative.
- <sup>3</sup> Street tient des propos qui vont dans le même sens dans Street, 2008, p. 239.
- <sup>4</sup> Nous pourrions ajouter, entre les points de vue de l'agent moral et du citoyen, la perspective du participant à la position originelle qui doit adopter des principes de justice. La reconstruction proposée ici s'inspire du développement de Rawls sur « la condition de publicité : ses trois niveaux », en le dépassant (Rawls, 1995, p. 96-102).

## BIBLIOGRAPHIE

Côté-Vaillancourt, François, « Constructivisme métaéthique », 2017, version académique, dans M. Kristanek (dir.), *L'Encyclopédie philosophique*. <http://encyclophilofr.com/constructivisme-metaethique-a/>

Darwall, Stephen, Allan Gibbard et Peter Railton, « Towards Fin De Siecle Ethics: Some Trends », *The Philosophical Reviews*, vol. 101, n° 1, 1992, p. 115-189.

Dworkin, Ronald, « Objectivity And Truth: You'd Better Believe It », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 25, n° 2, 1996, p. 87-139.

———, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

Engel, Pascal, *Précis de philosophie analytique*, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 2000.

Enoch, David, « Can There Be A Global, Interesting, Coherent Constructivism About Practical Reason? », *Philosophical Explorations*, vol. 12, n° 3, 2009, p. 319-339.

Habermas, Jürgen, *La pensée postmétaphysique : essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1997.

Lenman, James, « Humean Constructivism In Moral Theory », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 2010, p. 175-193.

———, « Expressivism and constructivism », dans Lenman et Shemmer (dir.), 2012, p. 213-225.

Lenman, James et Yonathan Shemmer (dir.), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Paris, PUF, 1998.

Nagel, Thomas, *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Ogien, Ruwen, *La Faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993.

———, « Éthique et philosophie morale », dans Pascal Engel, 2000, p. 213-240.

———, *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003.

———, *L'Éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris, Folio, 2007.

———, *La Vie, la mort, l'État ; le débat bioéthique*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2009.

———, *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Paris, Le Livre de poche, 2012.

———, *L'État nous rend-il meilleur ? Essai sur la liberté politique*, Paris, Folio, 2013.

———, *Philosopher ou faire l'amour*, Paris, Le Livre de poche, 2014.

———, *Un portrait logique et moral de la haine*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2017.

Ogien, Ruwen (dir.), *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

Platon, *La République*, Paris, GF, 2002.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

———, « Le constructivisme dans la théorie morale », dans *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

———, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

Scanlon, Thomas Michael, *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

———, *Being Realistic about Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Street, Sharon, « A Darwinian Dilemma For Realist Theories Of Value », *Philosophical Studies*, vol. 127, 2006, p. 109-166.

———, « Constructivism About Reasons », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 3, Oxford, Clarendon Press, 2008, p. 207-245.

———, « What Is Constructivism In Ethics And Metaethics? », *Philosophy Compass*, vol. 5, n° 5, 2010, p. 363-384.

Turmel, Patrick et David Rocheleau-Houle, « Le constructivisme est-il une métaéthique ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.91, n°3, 2016, p.353-376.

# RÉALISME MÉTAÉTHIQUE ET CONTRACTUALISME MORAL : UNE RELATION DE DÉPENDANCE RELATIVE

VICTOR MARDELLAT

CANDIDAT AU DOCTORAT, EHESS-ECOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

## RÉSUMÉ :

Dans cette contribution, nous nous demandons dans quelle mesure l'opposition entre contractualisme et conséquentialisme se joue sur le plan métaéthique. Nous montrons d'abord qu'il est possible d'aboutir au conséquentialisme à partir des prémisses métaéthiques du contractualisme moral – à savoir le réalisme sur les raisons. Nous réfutons ensuite l'idée que le traitement contractualiste du problème de l'agrégation présupposerait des jugements conséquentialistes. Cela nous invite à conclure, d'abord, que la relation entre contractualisme moral et réalisme métaéthique est une relation de dépendance relative. Mais cela implique aussi, plus généralement, qu'il serait faux de soutenir que nos convictions morales de premier ordre seraient toujours totalement déterminées par nos croyances métaéthiques – de même qu'il serait faux de soutenir qu'elles en seraient toujours parfaitement indépendantes.

## ABSTRACT:

In this paper, I aim to understand to what extent the opposition between contractualism and consequentialism is rooted in metaethical premises. I first show that consequentialism is compatible with the metaethical premises of moral contractualism, that is, realism about reasons. I then refute the claim that the way in which contractualism deals with the issue of aggregation would presuppose consequentialist judgments. This leads me to conclude, first, that the relationship between moral contractualism and metaethical realism is one of relative dependence. But this also implies, more broadly, that it would be wrong to regard our first order moral convictions as being always wholly determined by our metaethical beliefs—just as it would be wrong to claim that the former are always completely independent from the latter.



## 1. INTRODUCTION

S'il y a bien une opposition de fond qui parcourt l'ensemble de la philosophie morale et politique normative contemporaine – qu'elle anime les débats portant sur la définition des droits individuels, divise les égalitaristes contemporains, ou éclaire les enjeux des batailles que se livrent les défenseurs et les pourfendeurs de prohibitions morales absolues à l'encontre de certaines actions, comme le meurtre d'un innocent –, c'est celle qui oppose éthiques déontologiques et éthiques conséquentialistes. Un bon indicateur de la centralité de cette opposition dans le champ de l'éthique normative est le fait que, comme le notait T. M. Scanlon en introduction de son célèbre article « Contractualisme et utilitarisme », « pour un très large éventail de gens, l'utilitarisme est la conception vers laquelle ils se sentent attirés lorsqu'ils tentent de produire une analyse théorique de leurs croyances morales. Dans le champ de la philosophie morale, l'utilitarisme représente une position qu'il faut affronter si l'on souhaite l'éviter ».<sup>1</sup> C'est en effet parce que l'utilitarisme est une théorie morale conséquentialiste que, dans les termes de Philippa Foot, il « hante même ceux d'entre nous qui ne veulent pas y croire », l'élément conséquentialiste de cette théorie étant « l'une des raisons principales pour lesquelles l'utilitarisme semble si convaincant ».<sup>2</sup> Résumant ce double constat – à savoir, d'une part, que l'opposition au conséquentialisme serait l'enjeu des principaux débats actuels dans le champ de l'éthique normative et, d'autre part, que cette opposition rendrait compte de la fascination qu'exerce sur nous l'utilitarisme –, Korsgaard écrit :

Aux yeux des générations futures, la philosophie morale du vingtième siècle ressemblera pour bonne part à une lutte visant à *échapper* à l'utilitarisme. Nous ne semblons parvenir à réfuter une doctrine utilitariste que pour nous trouver en proie à une autre doctrine de ce type. Je crois que c'est parce qu'un élément fondamental de la perspective conséquentialiste envahit et fausse encore notre pensée : l'idée que l'affaire de la morale est la *production de quelque chose*. [...] L'objet de la morale n'est pas ce que nous devons produire, mais la manière dont nous devons nous rapporter les uns aux autres.<sup>3</sup>

La dernière phrase de ce passage met le doigt sur ce qui, du moins pour Korsgaard, distingue fondamentalement le conséquentialisme du déontologisme : les conséquentialistes conçoivent la philosophie morale comme une entreprise théorique dont l'objet, sinon unique, du moins principal, serait de nous dire quelles conséquences nous devons produire au moyen de nos actes, alors que les partisans d'une éthique déontologique, s'ils ne jugent certes pas qu'il faille tout bonnement cesser de s'intéresser aux conséquences de nos actions,<sup>4</sup> attribuent à celles-ci une importance mineure en comparaison de la question, pour eux fondamentale, de savoir quel type de relation nous devons adopter les uns vis-à-vis des autres. En d'autres termes, quels que soient les critères auxquels se réfèrent les conséquentialistes pour attribuer telle ou telle valeur à l'une ou l'autre des conséquences de nos actions, ils se rejoignent pour considérer que c'est à l'aune de la valeur de leurs conséquences (certaines ou probables) que nos actions doivent

être jugées. Au contraire, quelle que soit la manière dont les partisans d'une éthique déontologique conçoivent l'idéal relationnel auquel l'agent moral doit aspirer, ils s'accordent pour dire que, si les conséquences de nos actions importent, ce n'est que dans la mesure où elles ont des implications pour le type de relation que nous entretenons avec celles et ceux qui sont affectés par elles.

Étant donné la centralité de l'opposition entre le conséquentialisme et la déontologie dans le champ de l'éthique normative, il est intéressant de nous demander si cette opposition ne prendrait pas sa source sur le plan métaéthique. Afin d'aborder la question de la nature de la relation entre métaéthique et éthique normative, notre démarche consistera à partir, non pas de telle ou telle théorie métaéthique, afin par exemple d'en éprouver les implications normatives, mais plutôt de la question de l'opposition au conséquentialisme, pour voir si celle-ci repose, et si oui dans quelle mesure, sur des prémisses métaéthiques.

Les deux théories morales retenues pour conduire cet examen sont le contractualisme scanlonien et le conséquentialisme (sous quelque forme que ce soit). Les raisons de ce choix de la théorie contractualiste plutôt que d'une autre théorie déontologique sont doubles. Premièrement, comme nous le verrons plus loin, nous estimons qu'il est possible d'aboutir au conséquentialisme à partir des prémisses métaéthiques du contractualisme, à savoir le réalisme sur les raisons<sup>5</sup> : si tel est bien le cas, et que cela n'atténue pas la dimension anti-conséquentialiste du contractualisme, alors on ne saurait soutenir que l'opposition, centrale dans le champ de l'éthique normative, entre déontologie et conséquentialisme se jouerait entièrement sur le plan métaéthique.

Deuxièmement, le contractualisme accorde une importance fondamentale à la relation de reconnaissance mutuelle, puisque c'est l'attrait que revêt pour nous ce type de relation – et la douloureuse culpabilité que nous éprouvons envers autrui lorsque nous avons dégradé notre relation interpersonnelle – qui rend compte de l'importance que nous attachons au fait d'éviter de commettre des actions qui sont moralement injustes au sens où la théorie contractualiste l'entend (c'est-à-dire des actions qui ne sont pas idéalement justifiables auprès d'autrui).<sup>6</sup>

Scanlon contraste cette analyse substantielle de la motivation morale avec les analyses formelles, qui cherchent à expliquer pourquoi nous devons nous soucier d'agir moralement sans faire référence à des fins ou à des valeurs particulières (comme la valeur que nous attachons d'après lui au fait de partager avec autrui une relation de justifiabilité mutuelle) : la stratégie des kantiens consiste ainsi à montrer que, dans la mesure où nous sommes des agents rationnels, nous ne pouvons que reconnaître l'autorité pratique de l'impératif catégorique. Scanlon reproche à cette stratégie de ne pas pouvoir nous dire de manière adéquate pourquoi nous aurions tort de ne pas nous soucier de vivre conformément aux préceptes de la moralité. D'après lui : « la force particulière des exigences morales semble bien différente de celle [...] de principes de la logique », et « la faute consistant à échouer à être mû par ces exigences ne semble pas être une forme d'incohérence ». <sup>7</sup> Ainsi, dans la théorie contractualiste, l'idéal relationnel

de la justifiabilité interpersonnelle permet de répondre aussi bien à la question de savoir pourquoi telle ou telle action est moralement prohibée ou autorisée (nous développerons ce point plus loin) qu'à celle de savoir pourquoi nous devrions nous soucier de respecter les préceptes de la moralité.

Par contraste, la réponse des conséquentialistes à la question de la motivation morale consiste à dire que nous aurions tort de ne pas nous soucier d'agir moralement parce que cela reviendrait à nier que nous devions agir de telle manière à maximiser le bien et à minimiser le mauvais, ou parce que cela reviendrait à dire que, alors que nous sommes en position de rendre le monde meilleur grâce à nos actes, cela n'aurait pas d'importance. Comme beaucoup l'ont noté,<sup>8</sup> il semble difficile de résister à cette idée, qui réside au cœur de la doctrine conséquentialiste : quiconque rejette le conséquentialisme semble nous dire, ou bien que la morale exige de nous que nous produisions moins de bien que nous le pouvons, ou que nous empêchions moins de mal d'advenir qu'il nous est possible de le faire – c'est la position déontologique, telle que les conséquentialistes la présentent, la jugeant « paradoxale »<sup>9</sup> –, ou bien que cet objectif moral (rendre le monde meilleur), si c'est bien ce que la morale nous demande, n'a aucune espèce de valeur ou d'importance – ce serait la position de l'amoraliste, telle que perçue dans la perspective conséquentialiste.

En dépit de l'importance primordiale que le contractualisme attache à la question de « la manière dont nous devons nous rapporter les uns aux autres » – qui en fait une doctrine non conséquentialiste, si l'on préserve l'analyse korsgaardienne de l'opposition entre la déontologie et le conséquentialisme –, certains auteurs ont soutenu que la procédure contractualiste n'était pas en mesure de justifier certains jugements moraux largement partagés – comme l'idée, que Scanlon lui-même semble vouloir défendre, que si nous ne pouvons secourir que l'un ou l'autre de deux groupes de personnes qui toutes seraient menacées par un même danger, il nous faudrait, *ceteris paribus*, sauver le groupe le plus nombreux – sans devoir pour cela présupposer, à telle ou telle étape du raisonnement, un jugement conséquentialiste. Il importe donc d'examiner ce verdict, puisque s'il est vrai (c'est la deuxième raison du choix du contractualisme dans cette enquête), alors l'opposition entre contractualisme et conséquentialisme perd en force, ce qui pourrait être expliqué par le fait que ces deux doctrines partagent des prémisses métaéthiques communes.

## 2. LE RÉALISME MÉTAÉTHIQUE SCANLONIEN

L'essence de la position métaéthique de Scanlon repose sur trois thèses. La première porte sur l'objet même du champ de la métaéthique contemporaine : par opposition aux questions qui étaient centrales dans les débats métaéthiques qui s'étendaient de la première moitié du siècle dernier à la fin des années 1970, les métaéthiciens contemporains – et Scanlon avec eux – ne s'intéressent pas uniquement à la valeur de vérité des jugements moraux, mais plus généralement à la valeur de vérité des jugements normatifs (c'est-à-dire des jugements qui portent sur nos raisons de croire, d'agir ou d'adopter une attitude quelconque).<sup>10</sup>

En d'autres termes, nous ne nous demandons plus d'abord et avant tout si nos jugements moraux prétendent ou peuvent être vrais, si les propriétés morales fondamentales existent, ou encore comment nous pourrions savoir que tel jugement moral serait vrai et que tel autre serait faux ; nous nous demandons plutôt si le jugement que, dans une situation donnée, un agent (et tout agent se trouvant dans des circonstances similaires) a raison d'entreprendre l'action  $x$ , peut être vrai, comment nous pourrions le savoir, etc. Puisque les jugements moraux de premier ordre sont des jugements normatifs d'un type particulier, en ce qu'ils portent ultimement sur les raisons que, d'un point de vue moral, nous avons d'éviter de commettre tel acte ou d'adopter telle attitude, ces interrogations – que l'on pourrait qualifier de métanormatives plutôt que de métaéthiques –, quoique plus larges que les questions métaéthiques traditionnelles, entretiennent avec l'éthique normative la même relation que ces dernières : un jugement moral est un jugement normatif d'un type particulier dont on se demande s'il peut être vrai, comment nous pouvons le savoir, etc.

Deuxièmement, Scanlon soutient que les questions ontologiques ou métaphysiques n'ont aucun sens lorsqu'elles sont posées à l'extérieur du domaine particulier – par exemple l'algèbre ou la morale – qui porte sur les entités – les nombres ou le bien et le juste – dont nous nous demandons si elles existent. Cette thèse est explicitée par une autre thèse, à savoir que « la question de la valeur de vérité des jugements qui portent sur un domaine, dans la mesure où ils n'entrent pas en conflit avec les jugements portant sur un autre domaine, est adéquatement réglée (*settled*) par les standards [de raisonnement] du domaine sur lequel elle porte ». <sup>11</sup> Comme le note Scanlon, cette thèse est à la fois épistémologique et substantielle : « Dans la lecture substantielle, les considérations qui règlent la question sont celles qui font que la réponse à cette question est vraie ou correcte. Dans la lecture épistémologique, les considérations qui règlent cette question sont les choses sur lesquelles nous pouvons nous appuyer comme sur des preuves de ce qu'une réponse est correcte. » <sup>12</sup> Cela signifie que, pour savoir si certaines entités existent – et donc pour répondre à des interrogations d'ordre ontologique ou métaphysique –, il convient de voir si les standards de raisonnement qui portent sur le domaine auquel appartiennent ces entités nous conduisent à conclure, lorsque nous les respectons scrupuleusement, à l'existence de ces entités. (À la question de savoir s'il existe un nombre premier entre 17 et 23, nous pouvons répondre par l'affirmative en citant 19, en montrant sur la base de multiplications qu'« il n'existe pas deux nombres plus petits que 19 tels que, lorsqu'on les multiplie, on obtienne 19 ». <sup>13</sup>)

Pour Scanlon, un domaine n'existe que si les standards de raisonnement qui nous permettent de formuler des jugements corrects sur l'existence des entités qui le composent forment un ensemble cohérent et n'entrent pas en conflit avec les standards de raisonnement qui sont propres à un autre domaine. (Prenons l'exemple de la relation entre les domaines de la science et de la religion : si les croyances d'un théiste en l'existence d'une entité divine capable d'intervenir dans le cours des choses et des actions humaines sont incompatibles avec ses croyances scientifiques sur la causalité naturelle, il peut en venir à réviser ses

croyances religieuses afin de dissiper cette incompatibilité entre les deux domaines ainsi conçus.)<sup>14</sup> Ainsi, dire qu'une entité quelconque existe – par exemple les nombres – signifie, d'abord, que le domaine qui porte sur une entité de ce type – l'algèbre – existe lui-même, étant constitué par un ensemble cohérent de standards de raisonnement qui sont compatibles avec les standards de raisonnement qui portent sur d'autres domaines, et, ensuite, que ces entités existent dès lors que les standards de raisonnement du domaine en question nous en donnent l'assurance. Cette thèse est celle du réalisme quiétiste scanlonien : la question de l'existence n'a de sens que lorsqu'elle est posée à l'intérieur du domaine qui porte sur l'entité dont on questionne l'existence. C'est pourquoi, pour Scanlon, le fait que les raisons, les propriétés morales ou les nombres n'existent pas au sens où les objets du monde naturel existent (ils n'ont pas de coordonnées spatio-temporelles, ne sont pas soumis aux lois de la causalité naturelle, etc.) n'invite pas à conclure à leur inexistence : cela signifie plutôt que les raisons, les propriétés morales, les nombres et les objets naturels existent tous d'une manière différente, qui est propre chaque fois au domaine auquel ils appartiennent respectivement. Il n'y a donc pas qu'un seul mode d'existence, tel que toute entité qui n'existerait pas sur ce mode échouerait à exister en un sens plus robuste (c'est-à-dire indépendant de la question de l'existence telle que posée au sein d'un domaine quelconque) : si l'existence des propriétés morales n'est pas incompatible avec une vision scientifique du monde, c'est parce que la question de leur existence doit être posée dans les termes mêmes du raisonnement moral, qu'il convient de ne pas confondre avec la question que nous posons lorsque nous statuons sur l'existence des montagnes et des rivières.

Troisièmement, Scanlon considère que les propriétés fondamentales du domaine normatif sont les raisons, non les désirs, et qu'il serait par ailleurs erroné de croire que nos raisons découlent toujours nécessairement des exigences structurelles de la rationalité ou de nos motivations subjectives préexistantes. Il y a dans cette troisième thèse trois idées distinctes mais néanmoins liées. Sur la première, notons que, si le fait qu'Anne désire manger un sorbet à la framboise ou écouter *Parsifal* peut certes constituer une bonne raison pour elle de le faire, ces désirs reposent eux-mêmes sur des raisons : en effet, si elle a de tels désirs, c'est parce que la fraîcheur et la saveur du sorbet d'un côté, la profondeur du drame et la beauté extatique de la musique de Wagner de l'autre, lui semblent constituer de bonnes raisons de déguster le sorbet ou d'écouter *Parsifal*. Si elle en venait à réviser les jugements qu'elle porte sur les qualités respectives du sorbet et de l'opéra de Wagner, elle modifierait automatiquement l'envie qu'elle nourrit à leur endroit (si on la suppose rationnelle). Si nos désirs constituent parfois eux-mêmes des raisons (le fait qu'Anne ait envie d'un sorbet à la framboise peut être une raison pour moi de lui en offrir un, si je juge que j'ai de bonnes raisons de vouloir lui faire plaisir), ils présupposent donc toujours des jugements normatifs portant sur nos raisons d'avoir tel ou tel désir. C'est en ce sens que, pour Scanlon, les éléments les plus fondamentaux du domaine normatif sont les raisons et non les désirs.<sup>15</sup>

Sur le deuxième point, notons que les raisons qu'a Anne de vouloir écouter *Parsifal* ne sont pas nécessairement produites par un souci de préserver une certaine cohérence avec les attitudes qu'elle adopte par ailleurs : ses raisons n'ont rien à voir avec le fait que, si elle ne nourrissait qu'un faible intérêt pour le drame de Wagner, Anne se montrerait irrationnelle dans la mesure où cela serait incompatible avec le fait qu'elle voue une admiration sans bornes au *Parzival* du Minnesänger Wolfram von Eschenbach ou aux derniers écrits de Nietzsche sur Wagner. En d'autres termes, Scanlon refuse de faire reposer tout jugement du type « Anne a raison d'écouter *Parsifal* » sur un jugement du type « Anne serait irrationnelle de ne pas avoir l'intention d'écouter *Parsifal* », certains jugements du premier type (des jugements normatifs substantiels) ne pouvant être obtenus à partir de jugements du second type (des jugements normatifs structurels). Admettons qu'il soit possible de fonder l'une des raisons pour lesquelles Anne devrait vouloir écouter *Parsifal* à partir du jugement structurel selon lequel il serait irrationnel pour elle d'adopter l'attitude contraire compte tenu de sa passion pour le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Dans un tel cas, nous pourrions dire, d'abord, que si c'est principalement en raison d'un tel souci de cohérence entre ses diverses attitudes qu'Anne souhaite écouter *Parsifal*, cette motivation, si elle venait à la confier à un ami wagnérien, paraîtrait ridicule aux yeux de ce dernier (voire peut-être offensante, si l'on tient compte de l'admiration quasi religieuse que certains vouent aux drames de Wagner), puisqu'elle ne répond en rien aux qualités propres à cet opéra qui font qu'il mérite d'être écouté. Nous pourrions ensuite nous demander pour quelles raisons Anne devrait chérir l'écrit du Minnesänger, c'est-à-dire, non pas en quoi il serait irrationnel de sa part de ne pas l'apprécier, mais plutôt quels sont les traits distinctifs de l'ouvrage qui méritent son admiration (et la nôtre). Il semble donc que certaines questions normatives substantielles ne puissent être évitées ou reléguées au second plan à côté de la question des exigences structurelles de la rationalité. Cette thèse revient à rejeter, au profit du réalisme métaéthique, le constructivisme kantien sur les raisons défendu par Korsgaard, dont l'objectif principal, tel que Scanlon le conçoit, serait de « montrer que tous les jugements normatifs valides » ont pour fondement « des jugements de normativité structurelle sur ce que nous devons faire si nous ne sommes pas irrationnels ».<sup>16</sup>

Ce deuxième point s'accorde avec le troisième, à savoir la défense par Scanlon de l'existence des raisons externes. Partant de l'idée qu'il ne serait pas vraisemblable d'expliquer pourquoi nous avons agi de telle ou telle manière en citant une raison qui en réalité nous laisse indifférents, Bernard Williams<sup>17</sup> conclut que des jugements normatifs qui énonceraient des prescriptions pratiques nous laissant totalement froids et qui seraient incapables de motiver notre action ne peuvent qu'être erronés. Cela revient à nier l'existence des raisons externes, qu'il définit comme celles qu'un sujet rationnel ne pourrait pas reconnaître, ou celles par lesquelles il ne pourrait pas être mû, en raisonnant de manière correcte à partir d'éléments motivationnels préexistants. Scanlon rejette cette thèse au motif qu'il importe de ne pas confondre la question de savoir ce qui est effectivement susceptible de motiver un agent avec celle de savoir par quelles raisons il devrait être motivé, qu'il en soit ou non capable compte tenu de ses motiva-

tions préexistantes. La négation par Williams de l'existence des raisons externes et la tentative par Korsgaard de fonder tout jugement normatif sur les exigences structurelles de la rationalité ont certes l'avantage de nous permettre de dire à un adversaire dans un débat que, s'il ne peut pas être cohérent pour lui de rejeter tel ou tel jugement normatif étant donné les croyances et les attitudes qu'il adopte par ailleurs, alors il doit changer de position et accepter ce jugement (ou réviser les attitudes susdites). Scanlon rétorque cependant qu'il n'y a pas lieu de penser que ce en vertu de quoi un jugement normatif est correct doit nécessairement coïncider avec ce en vertu de quoi il ne serait pas cohérent de la part de notre adversaire dialectique de le nier. Comme il l'écrit, « le simple fait que l'on ne puisse pas rejeter en toute cohérence un jugement sur des raisons étant donné que l'on a un certain désir, une certaine intention ou une autre attitude ne suffit pas pour régler la question. On peut toujours se demander pourquoi l'on devrait avoir ces attitudes – c'est-à-dire si elles peuvent être justifiées de manière adéquate ». <sup>18</sup>

### 3. DU RÉALISME MÉTAÉTHIQUE AU CONTRACTUALISME ET AU CONSÉQUENTIALISME

Le contractualisme scanlonien est la théorie selon laquelle la permissibilité morale de nos actions dépend de la justifiabilité du principe qui autorise ces actions auprès de chacune des personnes pouvant être affectées par elles. Le conséquentialisme, quant à lui, est l'idée que notre devoir moral serait toujours d'agir de manière à produire les meilleurs états de choses (*states of affairs*) tels que jugés d'un point de vue impersonnel. Aucune de ces deux doctrines n'est incompatible avec le réalisme métaéthique exposé dans la section précédente.

Tout d'abord, elles reconnaissent toutes deux l'existence des raisons externes. Dans la perspective contractualiste, le fait qu'une action soit injustifiable auprès d'autrui constitue une raison conclusive pour tout agent de ne pas l'entreprendre, qu'il soit ou non capable, en raisonnant de manière correcte à partir de dispositions motivationnelles préexistantes, d'être motivé par cette raison – c'est-à-dire qu'il accorde ou non de la valeur à l'idéal relationnel de la reconnaissance mutuelle tel que compris dans les termes de la théorie contractualiste. Si, par exemple, Jeanne est incapable de comprendre en quoi le fait que Julie ait de sérieuses objections à l'encontre du meurtre qu'elle s'apprête à commettre constitue une raison conclusive pour elle de ne pas la tuer, cette raison n'en disparaît pas pour autant : en effet, l'incapacité de Jeanne à saisir l'importance de l'objection de Julie lui fait dire que le fait que Julie ait cette objection ne constitue pas en réalité une raison pour elle de ne pas la tuer, <sup>19</sup> ce qui revient à nier la thèse centrale du contractualisme – selon laquelle la permissibilité morale de nos actions dépend de la justifiabilité auprès d'autrui du principe qui les autorise – plutôt qu'à l'invalider.

Pour un conséquentialiste, toute personne qui n'agirait pas constamment avec pour objectif la production des états de choses qui, d'un point de vue impersonnel (et non du point de vue de ses propres intérêts), sont les meilleurs d'entre tous

ceux qu'elle est en position de faire advenir, serait coupable de ne pas répondre adéquatement aux raisons d'agir qui découlent de la valeur de tel ou tel état de choses – et cela qu'elle puisse ou non être conduite, sur la base d'un raisonnement correct qui prendrait pour point de départ des dispositions motivationnelles déjà ancrées en elles, à apprécier la valeur intrinsèque des états de choses. Un bon indicateur de la reconnaissance de l'existence des raisons externes par le conséquentialisme est le fait que Williams<sup>20</sup> ait objecté à l'utilitarisme (et au conséquentialisme en général) qu'il détruirait l'intégrité de l'agent en ce qu'il ferait dépendre la légitimité de n'importe lequel de ses projets et de ses engagements personnels du degré de promotion, par ce projet ou cet engagement, de l'objectif conséquentialiste de la production des meilleurs états de choses : en d'autres termes, non seulement le conséquentialiste soutient que, que nous soyons ou non capables de le reconnaître, nous avons pour devoir de toujours nous efforcer de produire les meilleures conséquences telles qu'évaluées d'un point de vue impersonnel, mais cette doctrine aboutit aussi à l'idée que la valeur de nos projets de vie et de nos engagements personnels les plus profonds devrait toujours être mesurée à l'aune de la visée des meilleures conséquences.

Ensuite, ce qui, pour l'une ou l'autre doctrine, justifie notre raison d'agir, ou bien de manière idéalement justifiable auprès d'autrui, ou bien de telle sorte à maximiser le bien, n'est pas l'idée qu'une indifférence à l'égard d'une raison de l'un ou l'autre type serait le signe d'une irrationalité de l'agent : la raison pour laquelle nous devons produire les meilleures conséquences, d'après les conséquentialistes, est que ce sont, précisément, les meilleures conséquences, et cette raison n'est pas fondée dans un jugement de normativité structurelle. Pour savoir pourquoi le contractualisme nous assigne l'objectif de vivre en accord avec les préceptes de la justifiabilité mutuelle, et pourquoi le conséquentialisme nous enjoint de nous soucier d'abord et avant tout des conséquences impersonnelles de nos actes, il convient de voir comment ces deux théories conçoivent respectivement le domaine (l'éthique normative) qui concerne les jugements moraux que l'une ou l'autre tient pour valides en ce qu'ils seraient justifiés par des standards de raisonnement que celle-ci ou celle-là regarde comme adéquats.

Si le domaine de l'éthique normative existe, c'est qu'il existe un ensemble cohérent de standards de raisonnement qui, d'une part, ne sont pas incompatibles avec les standards de raisonnement qui portent sur d'autres domaines, et qui, d'autre part, nous permettent de répondre à la question à la fois substantielle et épistémologique de la valeur de vérité de nos jugements moraux de premier ordre. La question sur laquelle contractualistes et conséquentialistes s'opposent est celle de savoir quels standards de raisonnement sont les plus adéquats pour nous donner l'assurance que certains jugements moraux sont vrais là où d'autres sont faux : pour les uns, nos jugements moraux sont valides dès lors qu'ils sont justifiables auprès d'autrui en vertu de leur compatibilité avec des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter, alors que pour les autres, ils sont valides à partir du moment où ils s'accordent avec l'objectif consistant à toujours agir de telle sorte à produire les meilleures conséquences telles que jugées d'un point



de vue impersonnel. Ce désaccord signifie, d'une part, que ces théories soutiennent l'une et l'autre que les propriétés sur lesquelles portent nos jugements moraux de premier ordre (le juste et l'injuste, par exemple) existent et que les standards de raisonnement qu'il convient selon l'une ou l'autre de respecter afin d'éprouver la validité de ces jugements forment un ensemble cohérent, et, d'autre part, que ces théories ne partagent pas la même compréhension de ce que pourrait être une appréciation adéquate des valeurs au respect desquelles la vie morale est dédiée.

Bien que le domaine d'application du conséquentialisme soit plus étendu que celui du contractualisme, qui se demande uniquement de quelle manière il convient d'interagir avec autrui afin de respecter sa valeur en tant que créature rationnelle, le conséquentialisme émet évidemment des prescriptions qui portent sur le domaine de la moralité interpersonnelle, de sorte que, même si les conséquentialistes ne sont pas tenus d'accepter la thèse de la fragmentation de la moralité<sup>21</sup> – d'après laquelle l'idée de ce qui est moralement mal ou injuste (*wrong*) prend un sens différent selon qu'elle concerne notre relation à autrui, à la nature, ou aux animaux –, contractualisme et conséquentialisme offrent bel et bien des analyses contradictoires d'un même domaine, à savoir celui qui porte sur ce que nous nous devons les uns aux autres. La valeur centrale au sein de ce domaine est celle de la personne humaine.

C'est à partir de là que contractualisme et conséquentialisme s'opposent. Pour les conséquentialistes, reconnaître la valeur de la personne humaine, c'est répondre adéquatement au fait que les individus ont un bien (que certains actes leur sont bénéfiques et que d'autres leur nuisent), tandis que pour les contractualistes, l'important est que les individus, en plus d'avoir des intérêts au regard desquels certaines actions leur sont bénéfiques là où d'autres leur sont nuisibles, ont eux-mêmes des raisons. Pour les premiers, nos raisons d'agir, d'un point de vue moral, résident dans le fait que telle action causerait un dommage ou un préjudice à autrui là où telle autre tournerait à son avantage ou favoriserait l'avancement de ses intérêts : puisque la personne humaine a de la valeur, nous sommes tenus d'éviter, autant que faire se peut, d'épouser des lignes de conduite qui nuiraient aux intérêts des autres. La valeur morale de nos actes, pour le conséquentialisme, réside donc entièrement dans la valeur de leurs conséquences pour autrui : plus ils sont bénéfiques pour les individus qui nous entourent, meilleurs sont nos actes, et plus ils leur sont nuisibles, moins ils sont bons. Lorsque les intérêts des diverses personnes qui peuvent être affectées par nos actions entrent en conflit, il convient donc d'agir de telle sorte à satisfaire les intérêts du plus grand nombre, puisque cela revient à produire les conséquences qui sont les meilleures, non pas du point de vue de telle ou telle personne – certainement pas du point de vue de celles dont les intérêts seront sacrifiés –, mais du point de vue impersonnel qui considère la valeur qui est intrinsèque à l'état de choses dans lequel les bénéfiques produits par notre action sont maximisés et les dommages minimisés. Agir moralement, c'est donc, pour le conséquentialisme, agir de telle sorte à produire le meilleur état de choses, c'est-à-dire celui qui maximise l'objectif de la satisfaction des intérêts du plus grand nombre.

Cette perspective impersonnelle est rejetée par le contractualisme. Pour cette théorie, en effet, la valeur de la personne humaine réside dans le fait qu'elle est capable, en tant que créature rationnelle,<sup>22</sup> de comprendre, de former et d'évaluer des jugements portant sur des raisons. Ce qui importe, ce n'est donc pas de produire les meilleures conséquences telles que jugées d'un point de vue impersonnel, mais d'interagir avec autrui d'une manière à laquelle il ne pourrait pas raisonnablement s'opposer en son propre nom. Respecter la valeur de la personne humaine, c'est donc tenir compte des raisons qu'autrui peut avoir de s'opposer à ce que j'interagisse avec lui de telle ou telle manière. Pour Scanlon, le fait d'agir de manière injustifiable, en plus de nuire aux intérêts d'autrui, revient aussi à faire fi du fait qu'autrui est en mesure d'apprécier le peu de cas que j'accorde à ses raisons de s'opposer à ce que je le traite de telle ou telle façon : en d'autres termes, agir de manière injustifiable, c'est mépriser la valeur d'autrui en tant que créature rationnelle. Une action est donc juste, pour le contractualisme, si elle est autorisée par un principe qu'il ne serait pas raisonnable pour autrui de rejeter, en supposant qu'il se soucie lui aussi d'interagir avec nous de manière idéalement justifiable.

Malgré les défauts évidents d'une présentation aussi succincte et schématique du conséquentialisme et du contractualisme, nous pouvons apprécier la profondeur de l'opposition qui existe entre ces deux théories. D'un côté, nous devrions avoir pour objectif de produire les états de choses qui sont les meilleurs d'un point de vue impersonnel, alors que de l'autre, ce n'est pas tant à la valeur impersonnelle d'un état de choses qu'il faut être sensible qu'aux raisons des autres, et en particulier aux objections qu'ils peuvent formuler en leur propre nom contre les actions que nous nous proposons d'entreprendre. Bien que le principe fondamental du conséquentialisme – que l'on pourrait résumer par la maxime « agis toujours de telle sorte à maximiser le bien » ou « agis toujours de telle sorte à produire les conséquences qui, d'un point de vue impersonnel, sont les meilleures » – soit rejeté par la théorie contractualiste – dont le principe fondamental peut être résumé par la maxime « n'agis jamais de manière injustifiable » ou « n'agis jamais d'une manière qui serait prohibée par un principe que nul ne pourrait raisonnablement rejeter » –, le conséquentialisme est compatible avec les positions métaéthiques de Scanlon.

En effet, rien dans l'idée que nous aurions pour devoir moral de maximiser le bien ne nie l'existence des raisons externes, ne suppose que tous les jugements normatifs valides doivent être fondés sur des jugements normatifs structurels, ni ne conteste la primauté des raisons sur les désirs. De plus, nous avons abouti au principe conséquentialiste à partir d'une certaine caractérisation de la valeur qui est centrale dans le domaine de l'éthique normative, sans que cela ait impliqué de remettre en cause l'ontologie scanlonienne des domaines et des entités qui les composent. Pour répondre à la question de la valeur de vérité du jugement selon lequel il serait injuste de la part de Jeanne de tuer Julie, il suffit au conséquentialiste de montrer que cette action échoue à maximiser le bien ou à minimiser le mal en ce qu'elle nuit aux intérêts vitaux de Julie. Nul besoin pour lui d'ajouter que la propriété morale de l'injustice qu'il attribue à cette action existerait en

un sens plus robuste que lorsqu'il dit que le fait que le raisonnement qui a abouti à conclure à l'existence de cette propriété respecte le principe conséquentialiste suffit pour savoir que cette action est injuste.

#### 4. LES CONTRAINTES PERSONNELLE ET INDIVIDUELLE

Si les arguments qui précèdent sont convaincants, le conséquentialisme n'est pas incompatible avec les prémisses métaéthiques du contractualisme. Cela semble faire pencher la balance en faveur de la thèse d'une dépendance partielle ou relative entre réalisme métaéthique et contractualisme moral : en effet, si l'adoption du réalisme métaéthique de Scanlon est une condition nécessaire pour que nous soyons contractualistes plutôt que, par exemple, kantien ou partisans d'une théorie de l'erreur, elle ne constitue pas une condition suffisante pour que nous soyons contractualistes plutôt que conséquentialistes. Cependant, la thèse de la dépendance absolue entre métaéthique et éthique normative – à savoir l'idée que nos convictions morales de premier ordre seraient toujours entièrement déterminées par nos croyances métaéthiques – ne peut être écartée définitivement que si l'opposition entre contractualisme et conséquentialisme est bien réelle, puisque, dans le cas contraire, il serait possible de soutenir que cette opposition serait atténuée en raison de la compatibilité entre le conséquentialisme et les prémisses métaéthiques du contractualisme.

Certains auteurs estiment pourtant que la justification contractualiste de certains principes moraux présuppose un jugement conséquentialiste. Avant d'essayer de montrer, dans les deux prochaines sections, qu'il n'en est rien, nous devons voir au préalable quel type de considérations autrui peut légitimement invoquer à titre d'objections contestant la validité d'un principe d'action donné. Nous nous concentrerons en particulier sur les contraintes personnelle et individuelle<sup>23</sup> : la première stipule que l'on ne saurait contester la permissibilité morale d'une action (telle que le contractualisme comprend cette notion) sur la base de considérations qui seraient déconnectées des intérêts des personnes humaines, et la seconde exclut de la délibération contractualiste toute objection qui ferait référence aux intérêts des groupes plutôt qu'à des intérêts individuels.

Tout d'abord, puisque c'est la valeur de la personne humaine de chacun qui doit être respectée dans la relation de reconnaissance mutuelle, une objection à un principe moral, pour être pertinente d'un point de vue contractualiste, ne saurait être impersonnelle, c'est-à-dire ne pas prendre pour fondement la manière dont ce principe affecte des intérêts humains. Si inonder le Grand Canyon ou recouvrir le mont Blanc d'ordures ménagères témoignerait certes d'un manque de respect pour la valeur qui est intrinsèque à ces merveilles naturelles, Hadrien ne saurait rejeter un principe autorisant Lucie à s'adonner à ces activités au motif qu'elles représenteraient un manquement à ce que Lucie lui doit : après tout, c'est la valeur de ces paysages somptueux et des espèces qui y vivent qu'elle peine à apprécier en se proposant de les dégrader et de les mettre en danger, non la valeur d'Hadrien en tant que personne. Pour qu'une action soit moralement injuste au sens où l'entend la théorie contractualiste, elle doit consister en un

écart par rapport à ce qui est dû à chacun : pour que la dégradation du mont Blanc fasse preuve d'un mépris non seulement envers les chefs-d'œuvre naturels mais aussi envers la personne d'Hadrien, il faut que l'intérêt que ce dernier prend à ce que le mont Blanc demeure immaculé soit tel que toute dégradation du mont Blanc porterait nécessairement une atteinte injustifiable à l'intérêt susmentionné. En d'autres termes, une action est moralement injuste dans le sens où le contractualisme l'entend si et seulement si autrui peut raisonnablement s'opposer à la manière dont le principe qui autorise cette action nous permettrait de traiter ses propres intérêts. Une objection à la validité contractualiste d'un principe moral ne peut donc être impersonnelle.

Au moment de la rédaction de *What We Owe to Each Other*, Scanlon estimait que les considérations agrégatives devaient être comprises comme des raisons impersonnelles d'un type particulier<sup>24</sup> : il pensait en effet que, puisque personne ne jouit soi-même de la somme des bénéfiques produits par une action qui serait justifiée par un raisonnement agrégatif<sup>25</sup> (qui additionnerait les unes aux autres les réclamations personnelles qui toutes comptent en faveur de l'adoption d'un même principe), la seule manière de faire entrer la considération des nombres dans notre raisonnement moral serait d'attribuer de la valeur à la somme des bénéfiques individuels, et donc de considérer qu'un état de choses dans lequel les intérêts du plus grand nombre seraient satisfaits serait meilleur d'un point de vue impersonnel. Puisque ce qui importe est d'interagir avec autrui d'une manière qui soit compatible avec les réclamations raisonnables qu'il peut formuler au nom de ses propres intérêts, un raisonnement agrégatif de ce type est exclu par la procédure contractualiste. En d'autres termes, en plus de ne faire référence qu'aux intérêts de personnes humaines, une objection à la justifiabilité interpersonnelle d'une action doit être individuelle. (Nous verrons dans l'avant-dernière section de ce texte que Scanlon considère aujourd'hui que, si les objections à un principe moral doivent toujours être personnelles et individuelles pour passer le test contractualiste, la prise en compte du nombre de personnes susceptibles d'être affectées par l'une ou l'autre de deux actions considérées a peut-être un autre rôle à jouer dans l'évaluation de la validité du principe qui autorise l'une d'entre elles et prohibe l'autre.)

Scanlon considère que ces deux contraintes – qui ensemble stipulent qu'une objection à un principe moral ne peut être raisonnable que si elle peut être avancée par un individu au nom de ses intérêts personnels – permettent à sa théorie d'offrir une solution de rechange claire à l'utilitarisme et au conséquentialisme en général.<sup>26</sup> Derek Parfit a pourtant suggéré que, étant donné certaines implications contre-intuitives de la contrainte individuelle – sur lesquelles nous reviendrons dans les prochaines sections –, celle-ci devait être abandonnée, ajoutant qu'un tel abandon ne serait pas incompatible avec la thèse centrale du contractualisme, à savoir l'idée que la justice de nos actions dépend de leur justifiabilité auprès de chacune des personnes qu'elles affectent : d'après Parfit, en effet, l'idée de « principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter » n'implique pas que nos raisons de rejeter des principes doivent être individuelles, puisqu'« il ne semble pas déraisonnable de rejeter un principe en faisant réfère-

rence aux dommages que ce principe imposerait à un groupe de personnes ». <sup>27</sup> En d'autres termes, l'abandon de la contrainte individuelle ne toucherait pas au cœur de la théorie contractualiste, à savoir la connexion entre, d'un côté, le respect de la valeur de la vie humaine et, de l'autre, le fait de modeler notre comportement sur des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter.

Pour Michael Otsuka, la justification de la contrainte individuelle réside en ce qu'elle nous préserve contre la tyrannie de la majorité qui émergerait si les principes moraux pouvaient être imposés collectivement par la force combinée de la défense par le plus grand nombre de principes contre lesquels pèsent les objections individuellement bien plus fortes d'une petite minorité. <sup>28</sup> Mais si la théorie contractualiste a d'autres ressources pour contrer cette tyrannie de la majorité tout en évitant les implications contre-intuitives de la contrainte individuelle, pourquoi garder cette dernière ?

Cette objection contre la contrainte individuelle se méprend à la fois sur sa justification et sur sa centralité dans la théorie contractualiste. Qu'elle nous préserve contre une telle tyrannie de la majorité – qu'elle interdise, dans le fameux exemple de Scanlon, la poursuite de la diffusion de la finale de la coupe du monde de football parce que l'intérêt que prend chacun des millions de téléspectateurs à la regarder est de peu de force, pris isolément, en comparaison de l'intérêt que prend Jones à ce que cessent les douloureuses électrocutions qu'une poursuite de la diffusion du match impliquerait qu'il continue à subir <sup>29</sup> – compte sans aucun doute en faveur de cette contrainte, mais ce n'est pas, fondamentalement, ce qui la justifie. <sup>30</sup> Selon notre interprétation, la contrainte individuelle découle directement de l'idée de la justifiabilité auprès de chacun. En effet, il nous semble que nous ne saurions nous justifier auprès d'autrui sur la base de considérations auxquelles il ne serait pas raisonnable d'exiger qu'il soit sensible. <sup>31</sup> Or, puisque, comme le note Scanlon, aucun individu ne jouit lui-même de la somme des bénéfices qu'un raisonnement agrégatif nous demanderait de conférer à un groupe au détriment des intérêts d'une personne isolée, la considération agrégative qui nous ferait favoriser les intérêts du groupe ne peut qu'être l'idée qu'il serait meilleur, d'un point de vue impersonnel, de satisfaire les intérêts du plus grand nombre – cela maximiserait le bien ou produirait les meilleures conséquences, telles qu'évaluées d'un point de vue impersonnel. Mais puisque ce type de jugement impersonnel n'a rien d'évident, et qu'il est rejeté par quiconque (ou presque) n'est pas conséquentialiste, exiger de la personne isolée qu'elle accepte comme justifiée notre volonté de satisfaire les intérêts du groupe plutôt que les siens sous couvert que cela maximiserait le bien ne saurait être raisonnable, puisque cela reviendrait à supposer que cette personne doit être conséquentialiste. Étant donné que ce n'est que dès lors que l'on est convaincu par l'objectif conséquentialiste de la promotion des meilleurs états de choses que l'on peut être sensible à une justification de ce type, et que l'idée que nous devrions nous soucier de la qualité impersonnelle des états de choses – plutôt que, par exemple, des objections qu'autrui peut m'adresser en son propre nom – ne va pas de soi, <sup>32</sup> nous ne saurions faire entrer de considérations agrégatives dans nos justifications. (De plus, si la validité du conséquentialisme pouvait être

présupposée dans le cadre d'un argument contractualiste – c'est ce qu'impliquerait le fait d'exiger d'autrui qu'il soit mû par des considérations agrégatives –, alors le contractualisme n'offrirait pas de véritable solution de rechange au conséquentialisme.) En conséquence, le respect de la valeur d'autrui exclut que les raisons sur la base desquelles nous devons justifier nos actions soient agrégatives : en d'autres termes, la contrainte individuelle découle des idées de base de la théorie contractualiste.

## 5. LE DOCTEUR ET SES PATIENTS

Dans cette section et la suivante, nous allons examiner les raisons pour lesquelles la justification contractualiste de certains jugements moraux devrait, comme certains le pensent, présupposer des jugements conséquentialistes. Prenons d'abord le cas d'un docteur qui dispose d'un médicament qui peut servir soit à guérir un individu d'une maladie mortelle s'il l'ingurgite en totalité, soit à guérir cinq autres patients d'un même mal s'il est partagé en cinq parts égales. Ne pouvant sauver tout le monde, le docteur se demande s'il doit sauver le groupe de cinq personnes ou le patient isolé.<sup>33</sup>

Les contractualistes estiment, comme les conséquentialistes, que, dans cette situation, le médecin devrait s'occuper d'autant de patients qu'il lui est possible d'en soigner, c'est-à-dire cinq. Cela rend-il la théorie conséquentialiste ? Nous pensons que non, pour les raisons suivantes. La théorie serait conséquentialiste si le jugement selon lequel le médecin doit sauver le plus grand nombre, soit reposait sur l'idée qu'un état de choses dans lequel le plus grand nombre d'individus survit est meilleur d'un point de vue impersonnel, soit présupposait que la combinaison des raisons individuelles des cinq patients contrebalance (pèse plus dans la balance des raisons que) la raison du patient isolé. Un raisonnement du premier type est exclu par la contrainte personnelle et, si le second n'est certes pas incompatible avec la contrainte individuelle – l'idée étant ici que le poids de la combinaison des raisons individuelles des cinq patients serait plus important que celui de la raison du patient isolé, non que les cinq patients pourraient défendre ce principe au nom des intérêts du groupe qu'ils forment<sup>34</sup> –, une justification contractualiste du devoir qu'aurait le médecin de venir en aide aux cinq patients n'a pas besoin, comme nous le verrons, de présupposer un tel raisonnement.

Commentant cet exemple, Elizabeth Anscombe écrit :

Supposons que je sois le médecin, et que je n'utilise pas du tout le médicament. À qui est-ce que je cause un tort ? Aucun d'eux ne peut me dire : « Tu *me* le dois. » Car [...] si l'*un* peut le dire, tous le peuvent ; mais si j'ai utilisé le médicament, il y en a au moins un que je laisse repartir les mains vides, et il ne peut pas me dire que je le *lui* devais. Toutefois, si je ne l'ai donné à personne, tous peuvent me le reprocher. Il était là, prêt à subvenir à un besoin humain, et aucun besoin humain n'a été satisfait. Donc n'importe lequel d'entre eux peut

me dire : tu aurais dû l'utiliser afin d'assister ceux qui en avaient besoin ; ils ont donc tous été traités injustement. Mais s'il a été utilisé pour [le patient isolé], dans la quantité dont il avait besoin pour rester en vie, personne n'a de raison valable de m'accuser de *lui* avoir causé un tort. Pourquoi, simplement parce qu'il est l'un des cinq qui auraient pu être sauvés, est-il traité injustement s'il n'est pas sauvé, si le médicament a été donné à quelqu'un qui en avait besoin ? Quelle est *sa* réclamation, si ce n'est que ce dont il avait besoin lui revienne plutôt que d'être gaspillé ? Mais le médicament n'a pas été gaspillé. Il n'a donc pas été traité injustement. Qui l'a donc été ? Et si personne n'a été traité injustement, quel préjudice ai-je commis ?<sup>35</sup>

D'après Anscombe, le fait que chacun des six patients ait besoin du médicament (ou d'une partie de celui-ci) pour rester en vie suffit pour établir que personne ne serait raisonnable d'exiger que le médicament lui revienne à lui plutôt qu'aux autres. De plus, étant donné que le docteur est en mesure de répondre aux besoins vitaux d'au moins l'un de ses patients, il serait injustifiable de sa part de gaspiller le médicament, étant donné l'importance que la morale attache à la satisfaction des intérêts humains, surtout lorsqu'ils sont si urgents. Chacun peut donc (i) exiger que le médicament lui revienne plutôt que d'être gaspillé, (ii) sans toutefois avoir un droit spécial de le consommer lui plutôt que les autres. Pour Anscombe, cela implique (iii) que le devoir du médecin serait simplement de ne pas gaspiller le médicament : il est donc libre de choisir à quel groupe de patients le distribuer, par exemple en tirant au sort<sup>36</sup> – en termes contractualistes, quelle que soit sa décision, tant qu'il utilise le médicament pour soigner quelqu'un, personne ne peut raisonnablement s'y opposer, et aucun des patients n'est donc victime d'une injustice.

Ce que le contractualisme conteste dans ce raisonnement est l'idée que, bien que personne ne puisse effectivement raisonnablement réclamer le médicament pour soi plutôt que pour les autres, la seule réclamation qu'il serait raisonnable de la part de chacun des six patients de formuler envers le docteur serait qu'il ne gaspille pas ce médicament : le contractualisme ne rejette ni (i) ni (ii), mais l'idée que (i) et (ii) impliqueraient (iii). Le passage de (i) et (ii) à (iii) suppose (ii)', soit qu'il n'y aurait qu'une seule manière pour le docteur de causer un tort à un patient qui aurait besoin du médicament pour survivre, à savoir gaspiller ce médicament. Si (i) et (ii) suffissent pour établir (ii)', alors ils impliquent aussi (iii). Mais le contractualisme conteste la validité de (ii)', à savoir que tout ce que chacun des six individus peut raisonnablement exiger ne saurait excéder la demande que le médicament ne soit pas gaspillé – qu'il lui revienne plutôt que d'être gaspillé (et non plutôt que d'être consommé par autrui). Que personne ne puisse réclamer le médicament pour soi plutôt que pour les autres ne suffit pas pour établir (ii)'. L'individu isolé, en effet, ne serait pas raisonnable, ou bien d'insister pour que le docteur le sauve lui plutôt que les autres, ou bien de dire que le docteur ne devrait pas plus aux cinq de les sauver eux plutôt que lui : dans le deuxième cas, cela reviendrait à dire que le docteur aurait le droit d'agir comme si quatre des patients du groupe de cinq n'avaient pas besoin du médicament.

Le principe qu'Anscombe tient pour valide – le médecin a le devoir de sauver l'un ou l'autre groupe indifféremment – est correct dans un cas opposant la réclamation d'un individu à la réclamation égale d'une autre personne. Si une personne, A, nécessite mes soins pour survivre, alors il ne m'est pas permis de les lui refuser, en l'absence d'une justification suffisante. Le fait qu'une autre personne, B, ait également besoin de mon assistance, et que je ne puisse sauver les deux, constitue (dans la plupart des cas) une justification suffisante pour ne pas sauver A, dans le sens où je ne dois pas plus à A de le sauver qu'à B (et réciproquement). En d'autres termes, les réclamations de chacun, étant égales, se neutralisent l'une l'autre : à partir du moment où B entre en scène, le principe sur lequel A peut raisonnablement insister n'est donc plus que je devrais lui venir en aide, *simpliciter*, mais que je dois lui venir en aide plutôt que de n'aider personne. C'est aussi ce que je dois à B. Dans l'exemple discuté par Anscombe, cependant, C, D, E et F peuvent être secourus en même temps que B. La raison pour laquelle je dois leur venir en aide à eux plutôt qu'à A est que, si je décidais d'aider A, je ne tiendrais tout simplement pas compte de ce que ces autres individus ont tout autant besoin de mon aide que A et B : cela reviendrait à faire fi des raisons qu'ils ont de m'appeler à l'aide. S'il n'y avait que C aux côtés de B, mon devoir envers C (et B) serait de rejeter, au profit des intérêts de C et de B, le principe selon lequel mon seul devoir serait de sauver l'un ou l'autre groupe de manière indifférente. Le principe sur lequel C peut raisonnablement insister est plus exigeant que le principe qui interdit simplement mon refus de venir en aide à quiconque, puisque ce principe n'est valide qu'en présence de réclamations contradictoires se neutralisant l'une l'autre. En d'autres termes, la réclamation de C, étant équivalente à celles de A et de B, et pouvant être satisfaite en même temps que celle de B, brise le lien d'indifférence ou de symétrie qui stipulait que, ne devant pas plus à A qu'à B de le sauver lui plutôt que l'autre, mon devoir était simplement d'aider l'un ou l'autre indifféremment : la question de savoir à qui je dois venir en aide est tranchée par la réclamation de C, car celle-ci, contrairement à celles de A et de B qui se neutralisent mutuellement, n'est défaite par aucune autre réclamation opposée. Pour le dire autrement : en l'absence de justification suffisante, C doit être soigné, et ce que je dois à A (à savoir : « soigner soit A soit B ») ne peut pas être regardé comme une justification suffisante pour ne pas honorer la réclamation de C, puisque celle-ci peut être satisfaite en même temps que celle de B, et donc sans que cela viole ce qui est dû à A. De plus, la raison pour laquelle je dois secourir D, E et F en plus de B et de C est tout simplement que leurs réclamations à eux ne sont pas contradictoires avec celles de B et de C.<sup>37</sup>

Dire que (ii)' est réfutable implique aussi que, si le médecin venait en aide au patient qui a besoin de l'intégralité du médicament pour survivre, il traiterai alors injustement chacun de ses six patients – et non aucun d'entre eux, comme le soutient Anscombe. Il est pour sûr peu probable que le patient qui aurait ainsi été secouru proteste : la validité de tel ou tel principe ne dépend toutefois pas de la probabilité que les personnes qu'ils affectent s'y opposent effectivement, mais plutôt du fait qu'il ne serait pas déraisonnable pour eux d'avancer une objection décisive à l'encontre de ce principe. Comme l'écrit Rahul Kumar, ce qui doit



importer aux yeux de A n'est pas simplement d'être sauvé, puisqu'il n'y a pas que les conséquences (ici, sa survie) qui importent aux yeux des contractualistes : il importe aussi que « le fait qu'il soit sauvé soit compatible avec la reconnaissance, dans la décision de savoir qui doit être sauvé, de l'intérêt légitime que tous ceux dont la vie est en jeu dans cette situation prennent à être sauvés ». <sup>38</sup> Si une telle reconnaissance est incompatible avec la décision de sauver A plutôt que les cinq autres, alors A n'a pas été sauvé par respect pour sa valeur en tant que personne humaine : s'il reconnaît qu'il a de bonnes raisons d'entretenir avec les autres patients une relation de reconnaissance mutuelle, alors il peut nourrir un ressentiment légitime à l'égard du médecin au motif que, ayant été sauvé au détriment des réclamations légitimes de ces derniers, il doit la vie à une injustice – c'est-à-dire à une action qui transgresse les valeurs auxquelles il croit et qui, de surcroît, n'exprime aucun respect pour sa valeur en tant que personne humaine. <sup>39</sup>

## 6. LES DEUX GROUPES DE VACANCIERS

Si l'argument avancé dans la section précédente est valide, alors l'idée que le contractualisme devrait présupposer un raisonnement conséquentialiste afin de défendre le principe selon lequel le médecin devrait sauver autant de patients qu'il lui est possible d'en secourir est fausse. Comme le dit Anscombe, si personne n'a été traité injustement, alors l'action n'est pas injuste : ce qui compte, c'est que personne ne puisse raisonnablement s'opposer, au nom de ses intérêts personnels et individuels, au principe considéré. La distinction entre contractualisme et conséquentialisme tient donc toujours, et avec elle l'idée que le réalisme métaéthique et le contractualisme moral entretiendraient une relation de dépendance partielle. <sup>40</sup>

Cependant, comme l'a observé Véronique Munoz-Dardé, nous pouvons douter qu'il soit possible de défendre en ces mêmes termes le principe exigeant que l'on sauve le plus grand de deux groupes de personnes faisant toutes face à un péril équivalent lorsque ces deux groupes contiennent chacun au moins deux individus. <sup>41</sup> Pour qu'un argument du type de celui qui a été avancé précédemment puisse fonctionner ici, il faudrait en effet agréger au préalable les réclamations qui sont internes à chaque groupe afin de pouvoir établir que nous ne devrions pas plus à l'un qu'à l'autre groupe de lui venir en aide à lui plutôt qu'à l'autre, et ainsi de montrer que la réclamation que pourrait avancer la personne additionnelle du groupe le plus nombreux – la première personne dont la réclamation ne serait pas neutralisée par la réclamation symétrique d'un membre de l'autre groupe – « briserait le lien » qui nous lie également à ces deux groupes.

Supposons que deux groupes de vacanciers contenant cinq personnes pour l'un, vingt pour l'autre, se trouvent respectivement sur deux îlots qui sont sur le point d'être submergés par la marée montante : l'idée que, dans le cas où nous ne pourrions les secourir tous, nous devrions sauver le groupe le plus nombreux parce que la sixième personne de ce groupe pourrait nous adresser une réclamation qui ne serait neutralisée par aucune des réclamations des cinq personnes

du premier groupe, ayant elles-mêmes toutes été neutralisées par les réclamations des cinq premières personnes du groupe le plus nombreux, devrait nécessairement présupposer l'agrégation des cinq premières raisons issues de chaque groupe, puisque sans cela la réclamation de la sixième personne du second groupe ne saurait aboutir au rejet du principe selon lequel nous devrions sauver l'un ou l'autre groupe indifféremment.<sup>42</sup> Le contractualiste peut alors soit renoncer à la contrainte individuelle afin de justifier le principe selon lequel nous devrions sauver le plus grand nombre (SGN) – au prix de renoncer à l'un de ses éléments les plus distinctifs –, soit réfuter SGN.<sup>43</sup>

Pour contrer cette objection, nous proposons de reconstruire autrement l'échange des raisons qui a cours entre les vacanciers et les secours. Plutôt que de considérer que la question de savoir à qui venir en aide serait tranchée par un seul principe, envisageons la situation comme impliquant une pluralité de principes : cette perspective nous permettra de dissiper l'idée qu'il serait évident que les cinq premières réclamations de chaque groupe doivent être agrégées afin que la réclamation de la sixième personne du second groupe puisse nous délier de notre devoir de sauver indifféremment l'un ou l'autre groupe. Exposant l'idée d'un holisme sur la justification morale, Scanlon écrit :

Supposons, par exemple, que nous considérons un principe définissant nos obligations d'aider ceux qui sont dans le besoin. Il semblerait qu'il s'agisse d'une situation dans laquelle des considérations de bien-être sont, de manière plus que probable, prédominantes. Mais afin d'être en position d'aider quelqu'un, un agent doit avoir le droit de disposer des ressources nécessaires, et doit être libre de toute obligation qui lui interdirait d'agir comme donner de l'aide le requiert. [...] Pour comprendre la portée du principe proposé (l'éventail des actions qu'il peut exiger), nous devons donc présupposer un système de droits. Ce que cela illustre est le fait qu'un contractualisme raisonnable, comme la plupart des autres doctrines, inclura un holisme sur la justification morale : lorsque nous évaluons un principe, nous devons en tenir d'autres pour préétablis (*fixed*). Cela ne veut pas dire que ces autres principes sont au-delà de toute question, mais simplement qu'ils ne sont pas remis en question à cet instant.<sup>44</sup>

Supposons que, dans le cas de nos vacanciers, l'un de ces principes nous recommande de répondre à la première réclamation émanant de l'un ou l'autre groupe indifféremment. Une fois ce principe relégué à l'arrière-plan de notre délibération (nous devons aider soit A, soit B), nous pouvons nous demander ce qu'impliquerait la réclamation de la deuxième personne du premier groupe (C) : en l'absence d'une justification suffisante, nous devons secourir C. Le principe qui nous recommande d'aider ou bien A ou bien B n'est pas une justification suffisante pour ne pas aider C, puisque secourir C ainsi que l'autre personne qui se trouve sur son îlot (A) ne revient pas à transgresser le principe que nous avons relégué à l'arrière-plan : en sauvant C et A, nous sauvons bien l'un ou l'autre de A et de B. Cependant, la réclamation de la deuxième personne du second groupe

(D) neutralise la réclamation de C et constitue une justification suffisante s'opposant à ce que l'on doive sauver C et A *simpliciter* : nous avons donc maintenant deux principes, que nous pouvons reléguer tous deux à l'arrière-plan de notre délibération, l'un recommandant que l'on vienne en aide soit à A, soit à B, l'autre soit à C, soit à D. Nous pouvons alors nous tourner vers la réclamation de la troisième personne du premier groupe... et ainsi de suite jusqu'à la réclamation de la sixième personne du second groupe. Lorsque nous considérons cette réclamation, cinq principes – que l'on ne remet pas en question à cet instant – nous recommandent la même chose : venir en aide à l'un ou l'autre de deux vacanciers dont les réclamations identiques et conflictuelles se neutralisent. Puisque les personnes auxquelles il s'agit de venir en aide chaque fois sont réparties en deux groupes, et que venir en aide à A est compatible avec venir en aide à C, E, G et I, notre devoir moral, tel que défini par ces principes, est de venir en aide à l'un ou l'autre groupe de cinq personnes. La réclamation de la sixième personne du second groupe (K) devant être satisfaite en l'absence d'une justification suffisante, et le fait que nous devons venir en aide à l'un ou l'autre groupe indifféremment – comme l'établit le croisement des cinq principes que nous tenons pour préétablis au moment où nous considérons la réclamation de K – n'étant pas une raison suffisante pour ne pas secourir K, notre devoir est de venir en aide à K ainsi qu'aux dix-neuf autres vacanciers qui se trouvent sur le même îlot – comme le justifie le raisonnement exposé dans la section précédente.

Cette manière d'aborder la question dissipe l'idée qu'il serait nécessaire, pour défendre SGN dans un cas comme celui-ci, d'agrèger les réclamations internes à chaque groupe pour que la réclamation de la personne additionnelle puisse faire pencher la balance en faveur du groupe le plus nombreux. Cette idée semble bien naturelle si l'on suppose que notre délibération a pour objet la validité d'un seul principe : ce principe porte sur une pluralité de réclamations identiques, il suffit donc de les additionner jusqu'à ce que la balance des raisons soit en équilibre, puis bascule en faveur de SGN grâce à la raison de la personne additionnelle. En dissipant cette évidence, notre reconstruction du *tie-breaking argument* a le mérite d'envisager le cas de A par rapport à B et C de la même manière que le cas de 5 par rapport à 20 : la raison pour laquelle nous avons tendance à penser que la défense de SGN ne présupposerait de jugement conséquentialiste que dans le second cas vient de ce que l'on se demande, dans le cas de A par rapport à B et C, « est-ce que je dois à C de le sauver ? », alors que notre question serait, dans le cas de 5 par rapport à 20, « est-ce que je dois à ces vingt personnes de les sauver ? », cette question invitant intuitivement une réponse positive fondée sur un calcul agrégatif. Il nous semble que notre stratégie évite cette différence de traitement : une fois que l'on sait ce que l'on doit à A et à B (sauver l'un ou l'autre), à C et à D (*idem*), ..., ce que l'on doit à K tranche en faveur de SGN.<sup>45</sup>

Scanlon n'a pas abandonné la contrainte individuelle. Il maintient toujours qu'une objection à un principe moral doit être individuelle. Ce qu'il autorise aujourd'hui, c'est simplement que les nombres aient un rôle à jouer dans la détermination du caractère plus ou moins raisonnable de l'objection que les indivi-

des peuvent avancer en leur propre nom contre des principes moraux.<sup>46</sup> À propos du cas de nos vacanciers, il écrit :

On pourrait dire que, alors qu'il serait raisonnable pour une personne du plus grand groupe de rejeter un principe permettant que l'on sauve le plus petit nombre, il ne serait pas raisonnable pour une personne du plus petit groupe de rejeter un principe exigeant que l'on sauve le plus grand nombre. Ce n'est pas parce qu'un individu dans le plus grand groupe aurait une raison plus forte d'être sauvé que la raison correspondante de quelqu'un appartenant au plus petit groupe, mais parce qu'il est déraisonnable d'insister dessus [déraisonnable de la part du membre du plus petit groupe d'insister pour être sauvé] étant donné qu'il y a tant d'individus qui ont des objections contre [cette insistance].<sup>47</sup>

Ce passage est compatible avec la stratégie que nous avons adoptée : SGN n'est pas justifié par l'idée qu'il serait mieux, d'un point de vue impersonnel, que plus de vies soient épargnées, mais par le fait que les membres du plus petit groupe ne seraient pas raisonnables d'insister sur un principe qui les favoriserait au détriment des membres du plus grand groupe,<sup>48</sup> et donc au mépris du fait qu'il n'existe pas de justification suffisante pour rejeter la réclamation (non neutralisée) de K. Si SGN est justifiable, c'est parce que les membres du plus petit groupe ne seraient pas raisonnables de s'y opposer étant donné que nous devons répondre à la réclamation légitime de K.<sup>49</sup>

## 7. CONCLUSION

Deux leçons peuvent être tirées des arguments précédents. La première porte sur l'articulation entre le réalisme métaéthique et la théorie morale contractualiste de Scanlon. La seconde, plus générale, concerne la nature de la relation entre métaéthique et éthique normative.

Dans les limites d'une présentation schématique qu'il nous est impossible de raffiner davantage ici, la relation entre métaéthique et éthique normative peut être conçue de trois manières différentes. À l'une des deux extrémités du spectre, nous pouvons envisager que la relation entre métaéthique et éthique normative soit une relation de dépendance absolue, au sens où nos convictions métaéthiques constitueraient des conditions à la fois nécessaires et suffisantes à l'adoption de telle ou telle doctrine d'éthique normative. Songeons par exemple à un partisan de la théorie de l'erreur de J. L. Mackie,<sup>50</sup> qui serait bien forcé d'admettre que tout jugement relatif à la permissibilité ou à l'impermissibilité morale de nos actions ne peut qu'être faux, réfutant ainsi aussi bien les jugements moraux qui épousent nos inclinations conséquentialistes que ceux qui s'accordent avec nos sentiments déontologiques.

À l'autre extrémité du spectre se trouve l'idée que la métaéthique et l'éthique

normative seraient entièrement indépendantes l'une de l'autre, et donc que nos croyances métaéthiques n'auraient aucune incidence sur nos jugements moraux de premier ordre. Étant donné l'incompatibilité entre le non-cognitivism d'un côté (qu'il prenne la forme d'une théorie de l'erreur ou du fictionnalisme)<sup>51</sup> et le contractualisme ou le conséquentialisme de l'autre, cette idée ne semble pas défendable. Un fictionnaliste estimant par exemple qu'une théorie morale conséquentialiste est fautive, mais qu'elle doit être préservée à titre d'utile fiction, n'est pas lui-même conséquentialiste, puisqu'un conséquentialiste croit fermement que les deux notions fondamentales de l'éthique, à savoir le bien (*the good*) et le juste (*the right*), existent et que certains des jugements que nous formons lorsque nous attribuons à telle ou telle action la propriété d'être juste en tant qu'elle maximise le bien ou produit les conséquences qui, d'un point de vue impersonnel, sont les meilleures, sont vrais.

À mi-chemin entre ces deux extrémités, nous pourrions encore soutenir que la métaéthique et l'éthique normative entretiennent une relation de dépendance partielle ou relative. Cela signifierait que nos convictions métaéthiques seraient des conditions nécessaires mais non suffisantes pour déterminer à la fois le contenu et le type de justification des thèses d'éthique normative que nous voulons défendre. (Par exemple, beaucoup ont douté de ce que la « théorie triple » de Derek Parfit,<sup>52</sup> qui établit une convergence entre kantisme, conséquentialisme de la règle et contractualisme, ferait converger ces deux dernières théories avec une doctrine véritablement kantienne : si l'on renonce au constructivisme métaéthique sur les raisons, en quoi est-on encore kantien ?) Si c'est là la nature de la relation entre métaéthique et éthique normative, il faut en conclure que les dilemmes moraux de premier ordre auxquels nous nous heurtons (par exemple sur l'agrégation, la permissibilité morale de l'avortement, le dilemme du tramway ou encore le paradoxe de la déontologie) ne sauraient être dénoués une fois pour toutes par le métaéthicien.

La première leçon que nous tirons des analyses qui précèdent est que si, comme nous avons essayé de le montrer, le conséquentialisme est compatible avec les prémisses métaéthiques du contractualisme moral sans que cela n'atténue l'opposition entre ces deux doctrines d'éthique normative, l'idée que le *tie-breaking argument* incorporerait un jugement conséquentialiste ou agrégatif étant fautive, alors la relation entre réalisme métaéthique et contractualisme moral est une relation de dépendance relative. S'il était impossible d'aboutir au conséquentialisme à partir du réalisme sur les raisons défendu par Scanlon, il ne serait pas absurde de supposer que l'opposition entre contractualisme et conséquentialisme prend sa source dans la métaéthique. Mais si nous avons raison de croire que le conséquentialisme est compatible avec le réalisme métaéthique scanlonien, alors la thèse d'une relation de dépendance absolue entre réalisme métaéthique et contractualisme moral est exclue, le réalisme métaéthique étant tout au plus une condition nécessaire, mais non suffisante, pour que nous soyons contractualistes. Les débats qui opposent contractualistes et conséquentialistes ne sont donc pas entièrement du ressort du métaéthicien : embrasser le réalisme métaéthique exclut sans doute le kantisme ou la théorie de l'erreur, mais cela ne saurait suffire

pour dénouer l'opposition entre contractualisme et conséquentialisme. Il serait donc faux de considérer que l'affrontement, central dans le champ de l'éthique normative, entre déontologie et conséquentialisme, se jouerait entièrement dans la métaéthique.

Cette première leçon a des implications plus générales sur la nature de la relation entre métaéthique et éthique normative. En effet, si la thèse d'une dépendance relative entre réalisme métaéthique et contractualisme moral ne vaut certes pas pour la relation entre métaéthique et éthique normative en général<sup>53</sup> – aucun argument dans ce qui précède ne visait à établir que nos croyances morales de premier ordre seraient toujours déterminées de manière nécessaire mais non suffisante par nos convictions métaéthiques, comme si ces dernières étaient toujours à la fois incompatibles avec un certain nombre de croyances morales et compatibles avec plusieurs autres –, elle réfute toutefois l'idée, à titre de contre-exemple, que le contenu de nos jugements moraux de premier ordre serait toujours entièrement déterminé par nos croyances métaéthiques. Il se peut que certaines croyances métaéthiques déterminent, à titre de conditions à la fois nécessaires et suffisantes, nos convictions morales – nous l'avons dit, un partisan de la théorie de l'erreur croit que tout jugement moral est faux –, mais il ne peut s'agir ici d'une généralité. On ne saurait donc prétendre résoudre l'ensemble des débats qui animent le champ de l'éthique normative dans la métaéthique : certains d'entre eux échappent, dans une certaine mesure du moins, au métaéthicien.

## NOTES

- <sup>1</sup> Scanlon, T. M., « Contractualisme et utilitarisme », traduit par Jean-Fabien Spitz, dans T. M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, Paris, Hermann Éditeurs, 2018, p. 167.
- <sup>2</sup> Foot, Philippa, « Utilitarianism and the virtues », *Mind*, vol. 94, 1985, p. 196. (Toute traduction d'un extrait dont les références sont données en anglais est personnelle.)
- <sup>3</sup> Korsgaard, Christine, « The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values », *Social Philosophy and Policy*, vol. 10, n°1, 1993, p. 24-25.
- <sup>4</sup> Comme l'écrit Rawls : « Il faudrait noter que les théories déontologiques sont définies comme étant des théories non téléologiques, et non pas comme des doctrines qui caractériseraient ce qui est juste dans les institutions et les actes indépendamment des conséquences. Toute doctrine éthique digne de considération tient compte des conséquences dans son évaluation de ce qui est juste. Celle qui ne le ferait pas serait tout simplement absurde, irrationnelle. » Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions Points, 2009, traduit par Catherine Audard, p. 55-56. Lorsqu'il écrit que les doctrines déontologiques ne sont pas téléologiques, Rawls entend par là qu'elles ne définissent pas le juste comme la maximisation du bien (cf. *ibid.*, p. 50).
- <sup>5</sup> Voir, en particulier, Scanlon, T. M., « Metaphysics and morals », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 77, n° 2, 2003, p. 7-22, Scanlon, T. M., *Being Realistic About Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014, et Scanlon, T. M., « Normative realism and ontology: reply to Clarke-Doane, Rosen, and Enoch and McPherson », vol. 46, n° 6, 2017, p. 877-897.
- <sup>6</sup> La traduction des termes « *right* », « *wrong* », « *rightness* » et « *wrongness* » est délicate. Puisque, pour savoir si une action est « *right* » dans le sens où elle n'outrepasse pas les limites raisonnables de ce que nous pouvons exiger les uns des autres, le contractualisme recommande de s'intéresser à sa justifiabilité interpersonnelle, on ne peut traduire « *right* » par « justifiable » ou « *wrong* » par « unjustifiable », sans quoi la théorie deviendrait tautologique ou circulaire. Par ailleurs, puisque, pour la théorie contractualiste, ce qui explique qu'une action soit moralement « *wrong* » n'est pas le fait qu'elle ne produise pas les meilleures conséquences ou qu'elle ne maximise pas le bien, contrairement à ce que soutiennent les conséquentialistes, on ne saurait traduire « *right* » par « bon » ou « bien », ni « *wrong* » par « mauvais » (*bad*) ou « mal » (*evil*) – dans ce dernier cas, nous ferions de surcroît dépendre la « *rightness* » et la « *wrongness* » d'une action du caractère plus ou moins vertueux de l'intention de l'agent qui l'accomplit, alors que pour Scanlon la qualité de l'intention des agents n'entre pas en jeu dans l'évaluation de la permissibilité morale de leurs actions. En outre, traduire « *rightness* » par « rectitude morale » nous éloigne de la question, centrale dans le contractualisme, du rapport à autrui, et donne l'impression que tout ne serait qu'affaire de respect de règles. Traduire l'expression « *the morality of right and wrong* » par « la moralité du juste et de l'injuste » peut induire certains lecteurs en erreur, en les conduisant à croire à tort que le contractualisme serait ni plus ni moins une théorie de la justice distributive ou de la justice des institutions sociales ; malgré cette réserve, c'est la traduction qui nous semble la plus adéquate : un manquement à ce que je dois à autrui est une injustice, que ce devoir porte sur la répartition des richesses communes ou non. (Notons que Tim Scanlon s'est montré favorable à cette traduction lors de la journée d'étude organisée en novembre 2017 à l'EHESS sur le manuscrit de son livre *Why Does Inequality Matter?*, Oxford, Oxford University Press, 2018.) Traduire « *a wrong* » par « un tort » et « *rightness* » par « permissibilité morale » convient également.
- <sup>7</sup> Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 151.
- <sup>8</sup> Par exemple, Scheffler, Samuel, « Introduction », dans Samuel Scheffler (dir.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 1-13.
- <sup>9</sup> Voir sur ce point Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical*

*Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, Oxford University Press, 1993 (édition révisée), ch. 4.

- <sup>10</sup> Scanlon, T. M., *Being Realistic About Reasons*, *op. cit.*, p. 1, et Scanlon, T. M., “Wrongness and Reasons: A Re-Examination”, *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 2, p. 5.
- <sup>11</sup> Scanlon, T. M., *Being Realistic About Reasons*, *op. cit.*, p. 19.
- <sup>12</sup> Scanlon, T. M., « Normative realism and ontology: Reply to Clarke-Doane, Rosen, and Enoch and McPherson », *art. cit.*, p. 883-884.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 877.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 886.
- <sup>15</sup> Nous résumons ici à grands traits l’une des thèses principales du premier chapitre de T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 17-77.
- <sup>16</sup> Scanlon, T. M., « Metaphysics and morals », *art. cit.*, p. 15.
- <sup>17</sup> Williams, Bernard, « Internal and external reasons », dans Russ Shafer-Landau et Terence Cuneo, *Foundations of Ethics: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 292-298.
- <sup>18</sup> Scanlon, T. M., *Being Realistic About Reasons*, *op. cit.*, p. 13.
- <sup>19</sup> Voir les remarques avancées par Scanlon dans le cadre d’une autre discussion, dans T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 288.
- <sup>20</sup> Williams, Bernard, « A critique of utilitarianism », dans J. J. C. Smart et Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 108-117.
- <sup>21</sup> Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 171-177.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 103-107.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 189-247.
- <sup>24</sup> Scanlon, T. M., “Contractualism and justification”, version manuscrite d’un texte à paraître dans un ouvrage collectif qui sera publié chez De Gruyter par la Lauener Library of Analytical Philosophy, p. 29.
- <sup>25</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 230.
- <sup>26</sup> Kumar, Rahul, « Contractualism on the shoal of aggregation », dans R. Jay Wallace, Rahul Kumar et Samuel Freeman (dir.), *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 129.
- <sup>27</sup> Parfit, Derek, « Justifiability to each person », dans Philip Stratton-Lake, *On What We Owe to Each Other*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 72-73.
- <sup>28</sup> Otsuka, Michael, « Saving lives, moral theory, and the claims of individuals », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34, 2006, p. 130.
- <sup>29</sup> Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 235.
- <sup>30</sup> Comme l’a défendu Kumar dans « Contractualism on the shoal of aggregation », *art. cit.*, p. 131-138. Notre argument pour défendre la centralité de la contrainte individuelle dans la théorie contractualiste est différent, mais complémentaire par rapport à celui de Kumar, qu’il nous est impossible de présenter ici. Notons toutefois que, contrairement à ce que soutiennent Kumar et Parfit, nous pensons que la contrainte individuelle découle directement de l’idée de la justifiabilité à autrui.
- <sup>31</sup> Cette remarque ne doit pas être confondue avec une réfutation de l’existence des raisons externes. L’idée n’est pas qu’une raison ou une considération à laquelle il est impossible qu’autrui attache de l’importance en raisonnant correctement sur la base de dispositions motivationnelles préexistantes ne saurait lui offrir de justification valide. Il s’agit plutôt de dire que le fait que l’importance ou la pertinence de certaines considérations (par exemple la valeur impersonnelle d’un état de choses) soit en débat et ne fasse pas l’unanimité implique que l’on ne saurait présupposer que de telles considérations ont de la valeur dans les justifications que nous offrons à autrui, puisqu’il se peut très bien que ce dernier n’y soit pas lui-même sensible, et ce, pour de bonnes raisons.
- <sup>32</sup> Comme l’a magistralement montré Foot dans « Utilitarianism and the virtues », *art. cit.*
- <sup>33</sup> Foot, Philippa, « The problem of abortion and the doctrine of the double effect », dans Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 24. Cet exemple est discuté en détail dans Taurek, John M., « Should the numbers count? », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, n° 4, 1977, p. 293-316.



- <sup>34</sup> C'est ainsi qu'Otsuka comprend le raisonnement contractualiste. Voir Otsuka, Michael, « Scanlon and the claims of the many versus the one », *Analysis*, vol. 60, n° 3, 2000, p. 288-293, et l'éclairante réponse de Kumar dans Kumar, Rahul, « Contractualism on saving the many », *Analysis*, vol. 61, n° 2, 2001, p. 165-170.
- <sup>35</sup> Anscombe, Elizabeth M., « Who is wronged? Philippa Foot on double effect: One point », *The Oxford Review*, n° 5, 1967, p. 16-17.
- <sup>36</sup> C'est la conclusion défendue (par une autre voie) par Taurek dans « Should the numbers count? », *art. cit.*
- <sup>37</sup> Nous avons ici résumé le *tie-breaking argument* que Scanlon expose dans *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 229-241.
- <sup>38</sup> Kumar, « Contractualism on the shoal of aggregation », *art. cit.*, p. 146-147.
- <sup>39</sup> En effet, s'il s'était trouvé dans la position de B, il n'aurait pas été soigné par ce médecin, au mépris de sa valeur de personne humaine.
- <sup>40</sup> D'après Jeffrey Brand-Ballard et Robert Shaver, le *tie-breaking argument* a cependant pour effet que le contractualisme est incapable de justifier nos convictions déontologiques dans une situation dans laquelle nous avons le choix entre (a) tuer un innocent et ainsi empêcher que cinq autres innocents ne soient assassinés par d'autres agents, et (b) nous abstenir de tuer un innocent et laisser cinq meurtres se produire. Si cette thèse était valide, elle remettrait en cause l'idée d'une opposition nette entre contractualisme et conséquentialisme, et avec elle la thèse d'une dépendance relative entre réalisme métaéthique et contractualisme moral. Voir Jeffrey Brand-Ballard, « Contractualism and deontic restrictions », *Ethics*, vol. 114, n° 2, 2004, p. 269-300, et Robert Shaver, « Contractualism and restrictions », *Philosophical Studies*, vol. 132, n° 2, 2007, p. 293-299. Nous répondons à ces deux textes dans « Contractualism and the paradox of deontology », *Philosophical Studies*, 2020, <https://doi.org/10.1007/s11098-019-01406-w>.
- <sup>41</sup> Munoz-Dardé, Véronique, « The distribution of numbers and the comprehensiveness of reasons », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 105, n° 1, 2005, p. 191-217. Notons toutefois que l'une des raisons pour lesquelles Munoz-Dardé a formulé ce doute semble être qu'elle tient le raisonnement d'Anscombe qui a été reconstruit et partiellement rejeté dans la section précédente pour valide : si ce raisonnement était valide – et si aucun des six patients ne devait être injustement traité par le docteur si celui-ci soignait l'un des deux groupes, quel qu'il soit, plutôt que de gaspiller le médicament –, il serait alors nécessaire de recourir à un jugement conséquentialiste ou à une considération agrégative pour justifier le devoir du médecin de sauver le plus grand nombre.
- <sup>42</sup> Cette reconstruction du problème, auquel il est lui-même sensible, a été validée par Tim Scanlon dans un courriel du 16 mai 2018 : nous l'en remercions.
- <sup>43</sup> Scanlon, « Contractualism and justification », *art. cit.*, p. 20.
- <sup>44</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 214.
- <sup>45</sup> Rahul Kumar nous a fait remarquer, dans un courriel du 11 mai 2018, que l'idée du holisme s'appliquait normalement à des principes portant sur des droits de nature différente : si l'on suppose que chacun a un droit inaliénable à ses propres organes, il ne m'est pas permis de dépouiller autrui de ses organes afin de les redistribuer aux autres. Comme il en a convenu, rien dans la théorie de Scanlon ne s'oppose toutefois à ce que cette idée soit élargie pour s'appliquer à des principes qui porteraient tous sur une même réclamation (une demande d'assistance). Nous sommes redevables à Kumar pour ses commentaires, qui nous ont permis de clarifier notre argument.
- <sup>46</sup> Scanlon, « Contractualism and justification », *art. cit.*, p. 22.
- <sup>47</sup> *Ibid.*
- <sup>48</sup> *Ibid.*, p. 23-24.
- <sup>49</sup> Nous pensons donc que la position défendue par Scanlon dans « Contractualism and justification » clarifie, plutôt qu'elle ne révisé, le *tie-breaking argument* exposé dans *What We Owe to Each Other* : cet argument a toujours reposé sur l'idée que, pour reprendre l'exemple de Foot, le patient isolé, A, ne serait pas raisonnable de rejeter un principe exigeant du médecin qu'il sauve les cinq autres patients étant donné que, alors que ces derniers doivent être sauvés

à moins que le docteur ne dispose d'une justification suffisante pour ne pas le faire, ce que le docteur doit à A (à savoir sauver soit A, soit B) ne saurait constituer une justification suffisante pour ne pas les sauver, puisque les soigner eux plutôt que A est tout à fait compatible avec le respect de ce qui est dû à ce dernier. En d'autres termes, le *tie-breaking argument* explicite le rôle que doivent jouer les nombres dans la détermination du caractère plus ou moins raisonnable des objections individuelles et personnelles qui peuvent être avancées contre des principes d'action concurrents.

<sup>50</sup> Mackie, J. L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin Books, 1990.

<sup>51</sup> Songeons par exemple aux analyses exposées dans Richard Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>52</sup> Parfit, Derek, *On What Matters*, vol. 1 et 2, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>53</sup> Nous sommes redevables à un rapporteur anonyme pour *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* de nous avoir invités à clarifier la portée de nos conclusions.

# IN PRAISE OF LUMPEN HUMANITY: AGGREGATION, PERSONAL & IMPERSONAL REASONS

VÉRONIQUE MUNOZ-DARDÉ  
UNIVERSITY OF CALIFORNIA AT BERKELEY

## ABSTRACT:

T. M. Scanlon's contractualism and more specifically his conception of morality narrowly conceived proscribe direct appeal to what he calls impersonal values, such as items of natural beauty or cultural goods. In the scope of what we owe to each other, one should appeal only to concerns arising from what bears directly on individuals, by reference to which they can reasonably reject one set of principles in favour of another. There is an overlooked ambiguity here in how we should understand the scope of "what we owe to each other." Unpacking this helps us see more clearly how contractualism can respond to the challenge that it must accommodate the intuitive force of aggregating: that, when all other things are equal, we are required to save a greater number of people over a lesser. I explain the role personal and impersonal value have in Scanlon's contractualism. I connect the focus on personal value with perspectivalism, the justificatory privileging of the perspective of victims. Perspectivalism, I suggest, is motivated by Scanlon's constructivist methodology. Whether perspectivalism is adequate as the basis of contractualism is not independent of the question of aggregation. Given the ambiguity highlighted, I conclude that other forms of contractualism might safely ignore the demands of aggregation.

## RÉSUMÉ :

Le contractualisme de T. M. Scanlon et plus particulièrement sa conception de la morale étroitement conçue proscrit l'appel direct à ce qu'il appelle des valeurs impersonnelles, telles que les objets de beauté naturelle ou les biens culturels. Dans le cadre de ce que nous nous devons les uns aux autres, on ne devrait faire appel qu'aux préoccupations découlant de ce qui concerne directement les individus, par référence auxquelles ils peuvent raisonnablement rejeter un ensemble de principes au profit d'un autre. Il y a ici une ambiguïté négligée dans la façon dont nous devons comprendre la portée de « ce que nous nous devons les uns aux autres ». Déballer cela nous aide à voir plus clairement comment le contractualisme peut répondre au défi qu'il doit prendre en compte la force intuitive de l'agrégation : que, toutes choses étant égales par ailleurs, nous sommes tenus de sauver un plus grand nombre de personnes par rapport à un moindre. J'explique le rôle de la valeur personnelle et impersonnelle dans le contractualisme de Scanlon. Je relie l'accent mis sur la valeur personnelle au *perspectivalisme*, le privilège justificatif du point de vue des victimes. La perspective, je pense, est motivée par la méthodologie constructiviste de Scanlon. Que le *perspectivalisme* soit adéquat comme base du contractualisme n'est pas indépendant de la question de l'agrégation. Compte tenu de l'ambiguïté mise en évidence, je conclus que d'autres formes de contractualisme pourraient ignorer en toute sécurité les exigences de l'agrégation.

Suppose I propose that we should build a high-tech industrial park right on the slopes of Mount Snowdon, an opportunity for greater profits given the proximity of the sea; or suppose we consider whether the British Museum should simply be remodelled as a luxury hotel, well-situated for Continental financiers on their way to the City from St. Pancras. In each case, you might object that the vulgar plan misses the significant value that resides in the object under threat: in the one case, that of natural beauty; in the other, that of great cultural worth. And it may seem fairly straightforward to conclude that it is the value that resides in the Welsh countryside itself, and the value in the institution of the British Museum that is the ground of such a complaint.

T. M. Scanlon's conception of morality narrowly conceived, or "Narrow Morality," as I will refer to it in what follows, does not allow such direct appeal to values such as these in justifying any prohibition on principles that govern how we should treat each other. Morality more broadly conceived may allow for an appeal to what he calls *impersonal values* such as items of natural beauty or cultural goods in themselves. But in Narrow Morality, we are allowed to appeal only to concerns that arise from what bears directly on individuals, and by reference to which they can reasonably reject one set of principles over another. Considering whether a principle might be rejected on impersonal grounds—"that is to say, for reasons that are not tied to the well-being, claims, or status of individuals in any particular position" (Scanlon, 1998, p. 219)—Scanlon explains:

Many people, for example, believe that we have reason not to flood the Grand Canyon, or to destroy the rain forests, or to act in a way that threatens the survival of a species (our own or some other), simply because these things are valuable and ought to be preserved and respected, and not just because acting in these ways would be contrary to the claims or interests of individuals. Whether they are correct in thinking this is not, however, a question to be settled by an account of the morality of right and wrong; it belongs to morality in the wider sense and to the broader subjects of reasons and value. ... To claim this—to claim, for example, that in destroying an ancient monument or tree I do no wrong to anyone—is not to claim that we have no reason (or even no moral reason in the broadest sense) not to commit such acts. It would even be natural to say that it would be wrong to destroy these things, using 'wrong' in the broad sense in which something is wrong if there is a very serious reason against doing it. But insofar as the value of these objects provides me with a reason to preserve them, it would be a misrepresentation of this reason to say that it is grounded in what I owe to others. (Scanlon, 1998, p. 219)<sup>1</sup>

Narrow Morality may well prohibit redeveloping Snowdonia or refashioning of the British Museum, but if it does so, it does so not through an appeal to the value inherent in these objects, but rather by consideration of the concerns and interests that individuals invest in the beauty of the one and the cultural worth of the other.

This observation, I suggest, has a bearing on how we should understand Scanlon's now notorious discussion of aggregative concerns and requirements on saving the greater number in chapter 5 of *What We Owe to Each Other*. I shall suggest that there is an overlooked ambiguity in how we should understand the scope of "what we owe to each other," and this centrally connects to the overall ambitions of Scanlon's theoretical approach. In turn, that highlights a question about what significance *contractualism*, as an approach to moral and political theorizing, should place on the allegation that any adequate account of morality should take account of the intuition that, when all other things are equal, we are required to save a greater number of people over saving a lesser number.

What I set out to do in this brief paper is to explain how the contrast of personal and impersonal values fits into Scanlon's contractualism. I want to connect the focus on personal value with what we might call *perspectivalism*, the justificatory privileging of the perspective of victims. Perspectivalism, I suggest, can be understood as motivated by the form of constructivist methodology that Scanlon favours. Whether perspectivalism is an adequate account of the basis of contractualism more generally, though, partly turns on the question of aggregation. In consequence, with the ambiguity clearly in view, I'll suggest that the fortunes of contractualism do not so stand or fall on how we respond to allegedly aggregative concerns.<sup>2</sup>

## 1

Consider two different glosses we can put on Scanlon's slogan about Narrow Morality, that it concerns what we owe to each other. We might read this so:

WWOtEO1: The collection of benefits, harms, injuries or rewards we each distribute among us all.

And we can contrast this with a rather different gloss, equally central to Scanlon's own concerns:

WWOtEO2: What is required and permitted of us deriving from the distinctive kind of justifications of our actions toward each other, where permission is filtered through what each can reasonably reject of the claims of everyone else.

The first of these picks out the set of concerns, goods, and rights that fall within the scope of Narrow Morality. The second definition, on the other hand, directs our attention to a particular procedure, or set of justifications, from which permissions, rights, goods, and penalties might be derived. As I read Scanlon's discussion of these matters, an ambition of the book is that in the end these two definitions should coincide: the set of goods and rights properly assigned to individuals are those derived by the procedure of reasonable rejection. But that raises a question that I'll pursue below: What if we question the scope of the derivation, but still accept the idea that a portion of morality connects directly with what we should give to, and can demand from, each other?

## 2

Why should Scanlon rule out appeal directly to the beauty of Snowdonia or the worth of the British Museum in explaining the prohibition on speculative redevelopment? One answer is offered in his discussion of well-being and what we might call *Welfarism*, the treatment of well-being as a “master value.” In criticizing such a conception of well-being, Scanlon rejects an associated methodology: that we should identify the foundational values of morality and derive our principles on the basis of these (Scanlon, 1998, chapter 3, particularly p. 141ff). Scanlon objects to such foundationalism: we should not suppose that we can give a complete overview of the grounds of our moral verdicts that make no appeal to other normative notions. In its place, he suggests that we need a holistic and piecemeal approach to moral theorizing that looks to the local arguments we are prepared to give in favour of, or in opposition to, a particular verdict. This will not be uninformatively circular, he assures us, if the system as a whole has appropriate virtues.

Buried in this rejection of foundationalism is an additional methodological element beyond the appeal to holistic properties of theories, and a preparedness to deal with these matters piecemeal; we might label this additional constraint *perspectivalism*. If our systematic account is to look to the justifications we offer in local disputes, there remains the question *whose* arguments need to be taken into account. For example, one might think that the torture of young children is something that we can all easily recognize as a wrong, something to be annotated as such in any acceptable account of rights and wrongs (Thomson, 1990, p. 30, n. 19). But in the context of Scanlon’s approach, another question comes to the foreground: whose objection to this behaviour should be seen as fundamental to its rejection? If it is simply the recognition of the badness of this situation by just any one of us, or all together, then nothing, so far, indicates any difference in this kind of harm from the despoliation of Snowdonia: in both cases we find, on the one hand, something of a recognizable value and, on the other, actions that fail properly to respect that value. If ruining Snowdonia is ruled out by an impersonal value, one might suppose that the torture of children too is ruled against by something impersonal.

Note that for Scanlon it won’t do to make the difference reside in the idea that the values in play with young children concern the welfare of persons. This is not because one may not consider infants, being still before the age of reason, properly persons. It is rather that the rejection of foundationalism in moral theory prevents us from privileging any particular source of value as having a distinctive role here. The insistence that persons are special and, in turn, so too are their interests is no less a form of the foundationalism under question than making an eloquent ecological plea for the significance of Snowdonia is.

What Scanlon’s methodology requires is that we focus on the features of local disputes about what to do, or about what we should rule out as impermissible: contexts of providing or rejecting justifications for courses of action. Against

this background, one might surmise that the claims of well-being arise as significant not in virtue of some kind of foundational value—that the welfare of infants, or puppies, is paramount—but precisely because, as matters stand, victims protest of their injuries (that is, of the damage done to their well-being) or others protest on their behalf, standing in for the perspective that the infants would have. Rather than taking any *value* as foundational, Scanlon takes as primitive the form that justification takes: the essential elements in providing and testing a justification for any course of action. In doing this, he privileges the perspectives of those who formulate justifications and those to whom justifications are given. The justificatory privileging of the perspective of victims is what brings out the contrast with the despoliation of Snowdonia, and what marks the bounds of Narrow Morality. The torture of young infants belongs properly within the scope of Narrow Morality, if we can extend the concern for victims to them, even if they are not yet actually able to occupy the position of justifiers or justified to agents.

### 3

Scanlon's principal objection to treating well-being as a master value, as found in Welfarism, is the commitment—that allegedly comes with it—to foundationalism. We have no reason to suppose an adequate account of our moral practice can be provided through a re-description of the piecemeal parts of our moral scheme in terms other than those of right, wrong, entitlement, or prohibition: these terms provide appropriate justification for the consequences of normative classifications.

So, even if Scanlon rejects the foundationalist ambitions of utilitarianism as misguided, that leaves open the possibility that he might still agree with Welfarists about what is of significance in each case of right or wrong. Leaving aside the foundationalist ambition, it might turn out that rightness and wrongness always turned on the benefit or harm to some person's or persons' well-being. But, in fact, Scanlon disagrees with Welfarism here too. Welfarism is focused distinctively on questions of benefit and harm, and different forms of Welfarism debate what can be considered part of one's welfare. Although Scanlon doesn't deny that harm and benefit generate reasons for us, he rejects the idea that these could exhaust our concerns in justifying a principle as correct or in rejecting a principle as unreasonable. Most notably, Scanlon insists that we all have an interest in questions of fairness as well as questions of welfare. The complaint of unfairness, he highlights, is *not* reducible simply to a second-order complaint of harm:

It is no doubt particularly clear that individuals typically have strong reason to want to have certain benefits, and to want to avoid pain and injury. Perhaps this claim can be generalized to cover anything that affects "how well one's life goes." But these are not the only things that people have reason to want and to object to being deprived of.

...For example, ... it is reasonable to object to principles that favor others arbitrarily. A principle that favors some in this way will often deprive others of benefits and opportunities they have reason to want. But *why should these concrete disadvantages be the only grounds for objecting to such a principle?* It would be circular for contractualism to cite, as the reason that people have for objecting to such principles, the fact that they are wrong according to some noncontractualist standard. But we need not choose between objections of this kind and objections based on loss of well-being. We have reason to object to principles *simply because they arbitrarily favor the claims of some over the identical claims of others*: that is to say, because they are unfair. In the process of moral reflection that contractualism describes, this provides a perfectly understandable reason for finding partial principles objectionable, a reason that does not depend on a prior idea that such principles, or the practices they would permit, are wrong. (Scanlon, 1998, p. 216, emphasis added)

The complaint of unfairness goes beyond a second-order complaint about the distribution of harms and benefits. Should we then think of fairness as an impersonal value? If the key contrast between the natural beauty of Snowdonia and torture were a matter of how individual persons are affected with respect to welfare, one might surmise that fairness could not be a value embodied in individuals as such. Like natural beauty, it might be thought of as the kind of value that stands apart from, and needs to be abstracted out of, more basic concerns that all organisms pursue, and which play a central role in understanding welfare. We might think that morality broadly understood needs to bring into harmony such further values with any concern we have with welfare. As I have already noted, this interpretation doesn't really fit the way Scanlon sets up the issue. He is unlikely to mark out the realm of personal value in quite this way, since he is critical of the foundationalist ambitions of utilitarianism and of Welfarism; so, fairness could hardly earn its keep by being introduced as yet some further matter of import that we needed to recognize.

We can see how fairness properly belongs within the personal realm of concerns if we make more explicit the role that different perspectives play in settling the moral claims on us. Fairness finds its place among personal perspectives on what it is reasonable to rule out: victims may complain that they have been wronged through being treated unfairly, even if no harm to their welfare can be identified independent of the insult of unfairness. Moreover, we may reasonably reject some course of action given its unfairness, even if no one as such is harmed, and no individual is the victim or is wronged. Indeed, one may take fairness as precisely the example that Scanlon wishes to highlight of that aspect of our ordinary justification of courses of action that cannot be accommodated within a foundationalist methodology. It is something of concern to those who seek to justify a course of action or reject the actions of others; yet it is something that can be framed only in normative terms, as he goes on to observe, just after the lines quoted above:



It seems to me an important strength of contractualism that, in contrast to utilitarianism and other views which make well-being the only fundamental moral notion, it can account for the significance of different moral notions, within a unified moral framework, without reducing all of them to a single idea. (Scanlon, 1998, p. 216)

One might then see, lying behind the discussion of circularity, the faintest sketch of a constructivist account. We need only suppose that all agents start with each having a concern for welfare, their own plus that of their loved ones, and a concern to justify their actions to anyone else equally disposed to justify their behaviour. Fairness figures both as a concern with the effects on well-being of unduly favouring some over others, but also as an interest with reasonable *procedures*, a concern we might consider inseparable from the focus on reasonable justification *to* individuals. This second concern is still placed by Scanlon in the realm of personal reasons, precisely because it has to do with the status of individuals within a pattern of justification:

In discussing fairness ... I maintained that it is sufficient ground for rejecting a principle that it singles others out, without justification, for a privileged moral status. Even if these reasons do not have to do with well-being, however, *they are still what might be called personal reasons, since they have to do with the claims and status of individuals in certain positions.* (Scanlon, 1998, p. 219, emphasis added)

Scanlon insists about reasons of fairness being in one sense personal. However, what is distinctive is that concerns of fairness arise within the structure of justification of individuals to each other. Out of this pattern, we will have the reasons of morality narrowly conceived, grounded either in what people care about or, as the case of fairness illustrates, in what they care about in the *structure* of justification itself (such as treating alike, alike, for example).<sup>3</sup>

We started the discussion with the methodological constraint, *perspectivalism*, the privileging of the perspective of victims in understanding the force of moral claims. Setting *perspectivalism* up as in opposition to *foundationalism*, and providing an alternative approach to moral theorizing, one might also suggest that this constraint is closely tied to a constructivist methodology in such theorizing. What Scanlon identifies as *Narrow Morality* is of interest to us not so much practically—that is to say, as part of a substantive question about what we should care about (although that may be of concern)—as theoretically, as making us see what the distinctive nature of moral concerns are in the first place. It shows us what we can establish about the moral, while making the minimum assumptions about the activity we are engaged in.

And putting things together in this way brings into focus the question about Scanlon's treatment of aggregation that I want to raise in this brief discussion. It is not at all obvious that the only sense we can make of a contractualist perspective on social policy is via Scanlon's formal ambitions of framing a

constructive justification of the various elements of Narrow Morality. That is, in other terms, it may suit us for some purposes just to focus on the first definition of what we owe to each other, WWotEO1, as the basic remit of measuring the correctness of such policies. In contrast, given a constructivist gloss, in keeping with WWotEO2, Scanlon's story gives an account of why impersonal values should have no role in Narrow Morality. Without this additional constraint, we have no clear-cut basis to rule in or out of our deliberations further values other than those of welfare or fairness. And what I'll suggest in the discussion that follows is precisely that the constructivist gloss on personal values skews Scanlon's presentation of the problem of aggregation.

#### 4

In *What We Owe to Each Other*, Scanlon resists consequentialist theories that aggregate the sum of welfare. He requires that we adopt principles that no one has a reason to reject: we are to justify principles to each of the people they affect. Indeed, one might surmise that the original impulse against impersonal values is to resist theories that would require that the aggregation of modest advantages to a large number of people outweigh the severe cost to each of a much smaller number of people. This is the sort of unintuitive result of utilitarian theories highlighted by Scanlon's much-discussed example of Jones and the football fans.<sup>4</sup>

The moral Scanlon wishes to extract from the example of Jones is that we should not find the aggregation of lesser harms of the various and numerous viewers sufficient to outweigh the more serious concerns of the single Jones. This shows that at least some commonly proposed aggregative principles are counterintuitive, and so likely to be rejected within a systematic theory. But it doesn't in itself show that aggregative concerns never have any force over us. Consider: in a case where an identical severe harm threatens to befall two groups of people unequal in number, no one individual would seem to have any concern greater than that of any other. In the kind of examples Scanlon considers, each out of three people faces near-certain death if not rescued: we can imagine them stranded one on one rock, and two on another, and a lifeboat with time to rescue only one of these two groups as the tide rises.

Now Scanlon himself feels the intuitive pull of a requirement that the person in charge of the lifeboat should strive to save the larger-numbered group, all else being equal. While he feels that pull, he wishes to resist any explanation of it in terms of aggregative principles. As with his earlier discussion of well-being, he is concerned to derive an account of the relevant values out of the pattern of argument that individuals can offer for or against the rejection of various policies. Where an identical severe harm befalls all members of the two groups, individual reasons are balanced. If one can save either group but not both, there is no welfarist concern that any given individual can appeal to as a victim in order to back up a complaint against a principle that permitted rescuers to save the others rather than him or her. In each case the well-being of some individual

will be sacrificed, and no individual has a greater claim than any other individual. So individual claims seem, at first sight, not to favour the saving of the larger group over the smaller, but rather (as John Taurek originally proposed) an indifference between them. Moreover, direct aggregation of claims (or “reasons” as Joseph Raz has it) is not permitted, as far as Scanlon is concerned, given the structure of justification.<sup>5</sup>

Again, as has been the object of much discussion in the further literature, Scanlon seeks to draw on resources that he finds in Frances Kamm’s writings to offer an explanation of why the requirement to save the greater number arises (See Kamm, 1993, p. 116-117). In essence, his proposal is that we need a different procedure for cases in which we can save either of two people, one-on-one cases, and two-on-one cases such as that facing the person in charge of the lifeboat. The additional person on the rock with two people will have a complaint if we adopted the same procedure for a one-on-one case and for a two-on-one case.

Most commentators (often coming from very different perspectives) have found what Scanlon has to say here unsatisfactory.<sup>6</sup> But what I want to do here is to abstract away from that specific dispute and reflect on the terms in which the debate has been framed in the light of the concerns we have raised so far. For if Scanlon is to provide a principle in this case consistent with the constraints he imposes on a systematic moral theory more generally, then he needs to find a source of justification that arises from, so to speak, a victim’s or rescuer’s perspective.

That, I take it, is how we are to understand his proposal that in the larger group, the surplus person has a complaint that he or she has not been taken into account. Were such a complaint appropriate, then one could understand its force as arising, as with fairness, through a concern with the proper *form* that justifying to others and being justified to should take. In this way, the consideration would be appropriately individualistic in the sense that Scanlon endorses. And, once the proposal is seen in this light, whatever its other difficulties, it should be clear that no appropriate procedural ground has been identified. For the concern that the additional person has not been taken into account rests on the thought that the rejected verdict (“Save either group”) is the same whether the competing groups are one-on-one or two-on-one. But that the outcome of a deliberative procedure is the same when the numbers are different does not suffice to show that the considerations that lead to the outcome are the same in the two situations. Rather, we need some sketch of the reasoning that leads to the decision. And, if the complaint is at root a procedural one, then we need to have highlighted what the procedural failing is in coming to the same conclusion in the two-on-one case, as the one-on-one case. And, at this point, one would be rightly suspicious that the needed material can be provided only by an illegitimate, aggregative thought: namely, that there is one on one side and two on the other, and that this should generate a different decision. And that thought is precisely what the argument seeks not to assume.<sup>7</sup>

Faced with the difficulties of Scanlon's account, some, following Derek Parfit, are quick to suggest that contractualism should drop the "individualist restriction" and simply embrace aggregation. But for those who hold that justification to individuals is at the core of the appeal of contractualism, that move is profoundly unattractive. Another way of addressing these difficulties, but one that holds on to the individualist restriction, is to adopt a narrower understanding of what we owe to each other: namely, an understanding of it as a set of fundamentally relational requirements, or as involving a second-person perspective. (See Wallace, 2019, and Darwall, 2006.) According to such relational conceptions, morality involves a set of requirements that are connected to claims others have against us, things that we owe them to do.

Within this approach, we can explore thoughts about the significance of the number of people that our actions may affect.<sup>8</sup> What the approach relies on, though, is a pattern of binary relations between individuals: each owing concern *to* the other. So depicted, the view does not focus on structural considerations that go *beyond* these duties of one to another. It is unclear how fairness as such, as opposed to the distribution of harms and benefits it gives rise to, fits within it. But, as our discussion above has highlighted, it may well be that just such structural concerns take centre stage in our moral concerns. It is plausible, that is, that there is such a thing as pure procedural fairness. Therefore, the question is whether the constraint of looking solely at the mutual relations among pairs leave one sufficient resources to offer a plausible explanation of the duty to save the greater number: one that holds on to the individualistic restriction, but also avoids sidestepping this structural aspect of what we owe to each other.

Let us take stock. Stepping back from Scanlon's specific initial proposal in *What We Owe to Each Other*, we can discern the following structure in the position he recommends. The personal claims that each has constitute the starting point in the web of Narrow Morality. These personal claims are the potential costs (in terms of harms and lost opportunities of benefit) that accepting a given principle may entail. But, in addition, we have seen that there are further concerns that cannot easily be analyzed just in terms of personal reasons, as illustrated by the value of fairness. Fairness clearly is a structural consideration, and one that arises in the context of the practice of justifying principles to each other. In considering the acceptability of a principle, an individual may be moved by the concern that it would be unfair to that individual, or to others, that the act in question be permitted. But nothing we have said so far shows that this is the only such structural concern that could arise in the context of mutual justification. So, we could seek to locate Scanlon's defence of aggregative intuitions not simply at the level of personal reasons, all of which seem to balance in the relevant cases, but in some suitable *structural* concern that would explain why it would not be reasonable to permit a policy of saving the lesser number.

And, as we have seen, Scanlon emphasizes the possibility of such structural considerations in his rejection of a Welfarist account of the grounds of reasonable rejection. It should be no surprise, therefore, to find Scanlon further concer-

ned with pattern-related, or structural, features in his most recent discussion of intuitions about saving the greater number and the attraction of aggregative principles. In a recent article, “Contractualism and Justification,” Scanlon withdraws his earlier proposal about how to vindicate saving the greater number, but still seeks to affirm the principle, this time by appealing explicitly to structural concerns.

On the new view, if one can save two people on Left Island or five people on Right Island, but cannot save both groups, we still suppose that one is rationally or morally required to save the people on Right Island, if all other considerations are balanced. However, Scanlon now suggests that restricting the reasonableness of rejection solely to the *personal* reasons an individual has to accept or reject a principle in pairwise comparison with another individual is mistaken. Impersonal reasons and aggregative reasons may not be an individual’s grounds for rejecting a principle, they may still explain whether the rejection is reasonable or not. The new view allows for the possibility that what makes it unreasonable to reject a principle is sometimes not just the costs that alternative principles involve for an individual, but rather a broader range of factors. In the example we are considering, while a principle to save the lesser number (i.e., save those on Left Island) would be reasonably rejected by those on Right Island, since such a principle would be insensitive to the number of reasons in play on Right Island, it would be unreasonable for those on Left Island to reject a principle to save the greater number (i.e., those on Right Island). We would, that is, take it into account that there are *more reasons* counting in favour of one course of action than the other. Given the incompatibility of the two courses of action, this has the consequence that it would be impermissible to save the Left Islanders.

The question is settled at the level of reasons by relying on the number of reasons. Whether the number or balance of reasons across individuals is the crucial structural element in the situation is a moot point. If one is unhappy with the original response, that is, it remains to be seen whether the new one convinces any better. But the important feature of the new view to note is that, as with fairness, the reasonableness of rejection is now explicitly settled by relying on considerations other than solely individual costs and benefits.

Now, suppose that Scanlon fails even in this revised version to find a suitable procedural source for the relevant requirement of saving the greater number. And suppose that, with Scanlon, you feel the force of the intuition that saving the greater number is required of us. Is that sufficient to show the failure of contractualism? It is at this point that I think it useful for us to distinguish between contractualism as a general model of moral and political thought, and the constructivist ambitions that Scanlon sketches in *What We Owe to Each Other* that give rise to his distinctive form of contractualism. It may well be that without some such further justification, Scanlon’s constructivism will be frustrated, given a commitment to the principle of saving the greater number. Recall that Scanlon seeks to provide a noncircular account of what we value in Narrow Morality by providing an overall systematic theory of how we justify one to

each other. The kinds of things that actual or potential victims can appeal to on their own behalf are taken as basic. This is in contrast to looking outside of the practice of giving or receiving justifications for something more basic that can reveal the correctness of our claims. In this context, if we think the two in the larger group together have a complaint against the permissibility of saving the other one, then we can find little ground for this in the concerns Scanlon is prepared to take as foundational.

On the other hand, if by *contractualism* we mean the more general methodological focus on the need to weigh social policies against the concerns and claims of each individual, rather as our first conception of the extent of Narrow Morality suggested, then the verdict is not so clear cut. We are already aware that the kind of claim that Snowdonia has over us, or that the British Museum has, is something that goes beyond what Scanlon conceives of as Narrow Morality. Why then shouldn't we be as prepared to recognize, in any intuition in favour of the greater number, that we are moved by further concerns as well: that we are, for example, moved by thoughts of *lumpen humanity*? That is, why shouldn't the seemingly aggregative intuition that Scanlon's interlocutors are moved by show that we are responsive to values that do not fit within Scanlon's constructivist framework? Perhaps the sheer volume of human life is of concern to us, and the proper way to respect that value is to make sure that sufficient human flesh is living.

Putting matters this way no doubt caricatures the concerns of those moved by the idea that we are required to save the greater number. But teasing aside, the formal point remains: for all that has been said about the claims that each has on others, grounded in their personal concerns, nothing about the original picture of contractualism requires that these be all that matters in our moral arbitrage. Since we recognize impersonal values in such things as Snowdonia and the British Museum, perhaps we should think of the impulse towards aggregation here as a symptom of some further value, in addition to and not competing with personal concerns, which naturally aggregate.

## 5

The debate around Scanlon's discussion of the choice between groups has tended to be focused on the need for some aggregative principles to do justice to an intuition of the requirement on saving the greater number. In that context, it has often been suggested that the failure of Scanlon's argument is a decisive case against a contractualist account of morality.

Even on Scanlon's own terms, such a conclusion would be hasty. Although Scanlon wishes to focus on Narrow Morality in *What We Owe to Each Other*, the discussion admits that there is a broader range of concerns that we have, and values to which our deliberations answer. One defeats Scanlon's account of morality only where one also considers all the possible ways in which he can accommodate this intuition in combining morality more widely with morality narrowly conceived.

Our discussion suggests that the state of play is even messier, however. For, strictly speaking, Scanlon seems moved not simply by contractualism *per se* but rather by his constructivist ambitions in providing a contractualist account of Narrow Morality. It is in the latter context that an appropriate range of personal values is acknowledged when asking how individuals (potential victims, putative violators) can arbitrate the policies that bear on their lives. Constructivism can only recognize the importance of the greater number if this consideration can be derived from this pattern of justification.

Suppose, then, that contractualism is not simply to be identified with Scanlon's constructivism. A more modest contractualism needn't be worried at all that there are things of value that impose requirements on us beyond the requirements that other people can directly impose on us. They may happily grant that the natural beauty of Snowdonia imposes a direct constraint on any acceptable social policy, independently of our concern about how others' interest in that beauty may generate a complaint. By analogy, then, they may interpret the intuition that one is required to save the greater number *if* they think this a correct demand, as showing that there are additional values to be respected in our social policies: as I put it above, they may recognize the value of lumpen humanity.

Note that to see lumpen humanity as a value, and hence as imposing constraints on our actions or demands on our resources, is not yet to agree to any aggregative principle as such, or even to allow that the concerns of individuals can be overridden by our respect for this important concern. If the claims of individuals balance against each other, and the stringent demands of urgent need of one person cannot override those of any other, as is suggested in the initial set up of the lifeboat, then the value of lumpen humanity will have no greater power to override. Rather, the proposal here is that, with all individual concerns balanced, the requirement to act in one way rather than another arises through the existence of a further consideration bearing on our action, where otherwise there would be moral indifference.

## 6

We are now in a position to draw three tentative conclusions.

First, the suggestion that the value of lumpen humanity might play a role within the scope of what we owe to each other is made in a friendly spirit towards those who feel the force of the intuition that it would sometimes be wrong not to save the greater number, particularly in cases of rescue between groups unequal in number and facing the same injury. Like me, some will be less moved by this intuition and seek to depart from consequentialism even in these cases. However, this is not the only context in which to apply the suggestion that we might understand the scope of what we owe to each other in the first, rather the second of the readings suggested at the outset. If we read the scope of what we owe to each other merely as including the benefits, harms, rewards, and so forth that we distribute among ourselves, and allow impersonal reasons, then we have a direct

way of arguing that we ought to preserve Snowdonia or the integrity of the British Museum, without having to go through the detour of concerns and interests that individuals rest in the beauty of the one and the cultural worth of the other.

The more interesting question, though, is in what sense this thinner conception of contractualism, one without the constructivist ambition, remains genuinely a form of contractualism. What does constructivism distinctively offer? Its broader ambition is great indeed: to provide an overview of the grounding of a large area of our ethical thought in the context of a need that human beings have to justify and explain their actions to each other. More specifically, it offers a substantial and interesting way of drawing the contrast between personal and impersonal value. For the constructivist, as we have seen, not only welfare need be counted as among personal concerns, but we can also include fairness or justice as a principal concern for individuals, to be contrasted with other things that stand outside of their immediate interests. So, if we give up constructivism, we can no longer explain why fairness is a distinctively contractualist concern, in contrast to natural beauty or social goods.

We might wonder what, if anything, remains of contractualism, if we don't have a sufficiently rich and distinctive set of contractualist values to ground political debate. I assume that no contractualist can ignore the distinctive claims of fairness or justice alongside individual welfare. And I take it the answer to the scope and content of contractualism remains within political theory rather than within the ambition of ethical thought, since we have given up the ambition of giving an overview of what makes our values, values. Instead, we have the very narrow constraint that the context of formulating and justifying social policies is one in which policies are justified to individuals. The concerns that we draw on in providing these justifications, and in balancing the claims of one against others, will partly draw on what is of value distinctively to those individuals, but plausibly can extend beyond it.

Whether this hallmark is too thin to provide a characterization of contractualism turns on how significant this constraint will turn out to be. The history of political theory suggests that as thin as the constraint is, it is nonetheless one difficult to do justice to. Most recently, many authors have urged, following Derek Parfit, that we should drop what he has called the "individualist restriction," and perhaps redefine a contractualism free of this constraint. I suggest this is the wrong move entirely. Particularly in the political context, or that of social policies that deal with distribution of benefits and harms or with the imposition of risks inherent in any human activity, insistence that we justify our decisions to individuals leads to very different arguments and sometimes to very different policies. How that insistence on justification to individuals leads to a substantive contractualism is a matter for discussion elsewhere, however.



## ACKNOWLEDGEMENTS

The paper on which this article is based was presented at a workshop devoted to metaethics at the Université de Montréal: “La métaéthique et ses implications normatives.” The workshop was organized in honour of Ruwen Ogien, who died in May 2017: with him, the French analytical philosophy community has lost one of its most distinctive and original voices. My own text focuses on one of Ogien’s philosophical concerns—namely, consequentialism. See, in particular, his small joint-authored book with Christine Tappolet (Ogien and Tappolet, 2008). Chapter 3 in that book, “Peut-on réduire les valeurs aux normes?,” and, in particular, p. 80ff contain an enlightening overview and discussion of Scanlon’s anticonsequentialism, and the role of values in his contractualism.

Let me add two words about my personal relation to Ruwen Ogien. Since we first met at a workshop at Cerisy-la-Salle in 1998, I have taken every opportunity to hear or read Ruwen: he was always illuminating, and he made philosophy fun. We may have disagreed about the appeal of consequentialism, but our views coincided about much else. I often found myself inspired by his positions, particularly in what I call “Regulation of Intimacy”: his anti-authoritarianism and antipaternalism shone through in his *Penser la pornographie*, (Paris, PUF, 2003) and in *La panique morale* (Paris, Grasset, 2004). They are also at the centre of his own desperately humorous and perlucid analysis of the practices and language surrounding disease written during his own fatal illness: *Mes Mille et Une Nuits : la maladie comme drame et comme comédie*, Albin Michel, 2017.

For their comments on earlier drafts of this article, I am grateful to audiences at the Université de Montréal, the workshop on Aggregation and Risk at the LSE, the workshop in Practical Philosophy at the University of York, and my graduate seminars at the University of California, Berkeley, and UCL and, in particular, to Nick French, Johann Frick, Joe Hoton, Mikayla Kelley, Dan Khokhar, Niko Kolodny, Mike Martin, Rowan Mellor, Christian Piller, Wlodek Rabinowicz, Joseph Raz, Christine Tappolet, and Nandi Theunissen.

## NOTES

- <sup>1</sup> For a good discussion of the “Impersonalist Restriction” in Scanlon, see Parfit (2011, p. 214ff).
- <sup>2</sup> For a particularly clear argument that Scanlon’s treatment of the duty to save the greater number in cases of rescue highlights problems with his contractualism, see Raz (2003).
- <sup>3</sup> Frances Kamm seems to adopt a different take on the place of the value of fairness in her review of *What We Owe to Each Other*, although she is not entirely explicit about it. She writes: “We cannot present as a reason for rejecting a principle that the acts it licenses are wrong, since in Scanlon’s theory wrongness is only a property an act has once any principles licensing it are shown to be reasonably rejectable. However, *moral considerations other than wrongness (or rightness), such as unfairness*, can be given as a reason for rejection” (Kamm, 2002, p. 338, emphasis added).

- <sup>4</sup> See Scanlon, 1998, p. 235: Suppose that Jones has suffered an accident in the transmitter room of a television station. Electrical equipment has fallen on his arm, and we cannot rescue him without turning off the transmitter for fifteen minutes. A World Cup match is in progress, watched by many people, and it will not be over for an hour. Jones's injury will not get any worse if we wait, but his hand has been mashed and he is receiving extremely painful electrical shocks. Should we rescue him now or wait until the match is over? Does the right thing to do depend on how many people are watching—whether it is one million or five million or a hundred million? It seems to me that we should not wait, no matter how many viewers there are, and I believe that contractualism can account for this judgment while still allowing aggregative principles [in cases of rescue of one of two groups of people facing severe harm and unequal in number].
- <sup>5</sup> The original challenge to aggregation in cases of rescue of one of two groups unequal in number is in Taurek (1977). See also Anscombe (1967). Scanlon proposes a contractualist account of a duty to save the greater number in his discussion of the structure of contractualism (1998, p. 229-241).
- <sup>6</sup> I have had my say in Munoz-Dardé (2005).
- <sup>7</sup> I develop this argument in greater detail in Munoz-Dardé (2005).
- <sup>8</sup> For an illuminating discussion of resources within the relational conception to envisage cases of rescue such as those discussed by Scanlon, see Wallace (2019, chapter 6). Wallace proposes that there might be a division of labour between individual morality and democratic decision making. When it comes to public policies, he suggests, we all have an *ex ante* interest in the adoption of policies that would save larger groups in cases of urgent emergencies and rescue. And the thought in favour of this is that on decision-theoretic grounds, one is always more likely, all other things being equal, to be in the larger group in any situation.

## REFERENCES

- Anscombe, 'Who Is Wronged?' *The Oxford Review*, no. 5, Trinity, 1967, p. 16-17.
- Darwall, Stephen, *The Second Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2006.
- Kamm, Frances, *Morality, Mortality*, 2 vols, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- , 'Owing, Justifying, and Rejecting', *Mind*, vol. 442, 2002, p. 323-354.
- Munoz-Dardé, Véronique, 'The Distribution of Numbers and the Comprehensiveness of Reasons', *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 105, no. 2, 2005, p. 207-233.
- Ogien, Ruwen and Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?*, Paris, Herman, 2008.
- Parfit, Derek, *On What Matters*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Raz, Joseph, 'Numbers with and without Contractualism', *Ratio*, vol. 16, 2003, p. 346-67.
- Scanlon, Thomas M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.
- , 'Contractualism and Justification', forthcoming in a volume of papers on *Themes from Scanlon* from the September 2016 Lauener Conference, to be edited by M. Frauchiger and M. Stepanians.
- Taurek, John M., 'Should the Numbers Count?', *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), p. 293-316.
- Thomson, Judith, *The Realm of Rights*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1990.
- Wallace, R. Jay, *The Moral Nexus*, Princeton, Princeton University Press, 2019.

# POUR UN AMORALISME : UNE POLÉMIQUE. CODA SOUS FORME DE DIALOGUE ENTRE UN AMORALISTE ET UN MINIMALISTE MORAL

RONALD DE SOUSA  
UNIVERSITY OF TORONTO

## RÉSUMÉ :

Ruwen Ogien, en préconisant son minimalisme moral, a bien raison de rejeter la notion de devoirs envers soi tout en exonérant toute pratique sexuelle consentante et autres « crimes sans victime ». Mais il ne va pas assez loin. Toute moralité, à l'instar de toute religion, est intrinsèquement totalisante. Limiter son empire risque d'exiger des avenants ad hoc, greffés sur les principes fondamentaux qu'invoquent l'un et l'autre des systèmes de morale qui s'affrontent. Ce qu'il faudrait faire, c'est se dispenser tout à fait du discours moral. La fonction de celui-ci n'est que de privilégier certaines raisons pour en faire des raisons-atouts en vertu de leur caractère supposé « moral ». Or, nous ne sommes capables ni de nommer sans ambiguïté ces raisons-atouts ni de justifier le privilège en question. Se passer du langage de la moralité n'exige aucun sacrifice des bonnes raisons d'agir dont nous disposons déjà. Sans la morale, nous éviterions de nous égarer dans des disputes sans issue sur son fondement; nous n'aurions à perdre que la jouissance perverse que nous procure le droit de blâmer tant soi-même que les autres.

## ABSTRACT:

The moral minimalism recommended by Ruwen Ogien is right to reject the notion of duties to oneself, while exonerating consensual sexual practices of all sorts as well as other "victimless crimes". But Ogien does not go far enough. Every system of morality, like every religion, is inherently totalizing. To contain it may be impossible without some arbitrary limitations, grafted onto the foundational principle invoked by one or another of the available systems of morality. Better to dispense entirely with the discourse of morality, which is essentially a practice of privileging certain classes of reasons. Those reasons supposedly trump all others because they are labeled "moral". But we can neither identify the class unambiguously nor justify the privilege we accord it. Without talk of morality, all our valid reasons to act would remain the same; we would avoid getting lost in endless foundational disputes; and all we have to lose is the dubious pleasure of feeling righteous about piling on blame both on self and others.

*Many philosophical mistakes are woven into morality.*  
(Bernard Williams, 1985, p. 196)

Pour situer mon accord et mes différences avec Ogien, je propose un petit dialogue. Au cours de ce débat, je traiterai comme acquise l'idée que les termes dont se sert le discours moral – « valeurs morales », « interdits », « droits et obligations » – peuvent toujours être formulés au moyen du vocabulaire des *raisons*. Reconnaître des valeurs, admettre une interdiction ou un devoir, c'est toujours fournir des raisons de choisir tel acte ou telle croyance. Mon argument visera principalement à montrer que l'addition de l'étiquette « morale » à une raison n'est qu'une figure de rhétorique qui n'ajoute rien de légitime au poids de cette raison.

Pour éviter d'avoir la prétention de parler pour Ogien, je mets en scène M, un moraliste qui défend la morale en général mais favorise une variante minimaliste, et A, une amoraliste qui sera mon porte-parole.

**A :** En première page de son livre *L'Éthique aujourd'hui*, Ruwen Ogien évoquait un monde « où rien de ce qu'on est, pense ou ressent, aucune de nos activités, fut-elle la plus solitaire, n'échappe au jugement moral... Qui aimerait vraiment vivre dans un tel monde ? » (Ogien, 2007, p. 11). Pourtant, il n'envisage pas de se débarrasser du discours moral : seulement qu'on en réduise l'emprise totalisante.

**M :** En effet, Ogien nous propose de réduire le champ d'action de la morale. Sa conception, comme celle de J. S. Mill, se base sur le « caractère non moral ou indifférent moralement des idéaux de la vie bonne » (Ogien, 2004, p. 22).

**A :** Mais comment défendre cette déflation contre les partisans de conceptions plus envahissantes ? Et comment distinguer ce qui est moral de ce qui est moralement indifférent ? Ces questions se situent à la frontière de la morale et de la métaéthique. Mais dès qu'on engage le débat entre différents systèmes de morale, on fait face à des conceptions rivales aussi envahissantes les unes que les autres. Ce qui pourrait motiver un glissement vers un minimalisme plus radical encore – un minimalisme degré zéro. C'est, du moins, la thèse que je veux proposer ici : ce glissement vers un rejet total du discours moral, il vaudrait mieux s'y laisser aller. Il s'agirait alors non plus de limiter la portée de la morale, mais de rejeter le discours moral en vrac.

**M :** L'étiquette « morale » demeure indispensable ! Elle sert à garantir la priorité de certaines considérations. Les raisons morales sont des *raisons-atouts*. Elles l'emportent sur toutes les autres raisons. Ce statut privilégié forme l'essence même de la morale : « l'obligation morale est incontournable » (“inescapable” [Williams, 1985, p. 177]); « la moralité d'un individu doit être primordiale » (“overriding” [Bloomfield, 2013]).

**A :** Sur la base de quels critères est-ce que l'on confère ce statut privilégié de raison-atout ?

**M** : Eh bien, cela dépend ! Des circonstances, bien sûr. Mais surtout des principes axiomatiques sur lesquels chaque système se fonde. Si on est péripatéticien, les critères en question se réfèrent à ce qui est à la fois unique et universel chez l'être humain. Pour un kantien, il s'agira de soumettre chaque considération à un filtre supposément dérivé de la raison pure. Un utilitariste se devra de calculer la somme de plaisirs et de peines qu'entraînerait toute action. Pour un contractualiste comme Rawls, il faudra que le principe qui gouverne nos choix soit acceptable dans une délibération conduite sous le voile de l'ignorance de sa situation propre.

**A** : Ah ! Tous les moralistes ne sont donc pas d'accord ? Alors, comment trancher ?

**M** : On fera appel à nos intuitions morales, évaluées à la lumière de nos principes moraux. On appliquera des tests de cohérence et d'autres processus de raisonnement visant à la résolution de contradictions. Ce travail de recensement nous permettra d'atteindre un équilibre réfléchi.

**A** : Un équilibre, ça suppose des vecteurs, dont la somme est évaluée par certains algorithmes. Qu'est-ce qui détermine la valeur de ces paramètres et les formules à appliquer ? Le point de départ du débat est fondamental dans chaque système de morale. On ne peut donc faire appel à ces principes, puisque ce sont précisément sur ceux-là que portent les désaccords.

**M** : Peut-être que finalement il faut faire appel à nos émotions ! Ce sont elles qui nous permettent d'acquérir les concepts de valeur morale (Tappolet, 2016). Si les émotions n'existaient pas, on n'aurait pas eu l'idée d'inventer la morale.

**A** : Est-ce à dire que ce fameux équilibre réfléchi auquel nous aspirons sera toujours déterminé par les émotions ? Est-ce donc là finalement que tout se passe ?

**M** : Peut-être bien que oui ! Et dans ce cas, il est particulièrement important de savoir quelles émotions sont *morales* et lesquelles sont moralement neutres. Cela fera partie de la tâche urgente de définir le domaine moral !

**A** : Loin d'être urgente, cette tâche est oiseuse. On pourra sûrement distinguer plusieurs façons de concevoir ce qui rend une émotion morale. Est-ce une réaction à un aspect moral que présente une situation ? ou à une action immorale ? est-ce une émotion qu'il est louable d'éprouver ? une réaction émotionnelle qui manifeste une conviction morale ? ou qui motive un comportement moralement admirable ? Mieux vaut éluder ces questions pour se consacrer directement à l'évaluation des raisons pertinentes. Celles-ci seront toujours là. S'il existe entre elles des relations de priorité, elles découleront de leurs natures intrinsèques. Nul besoin d'une hiérarchie établie *a priori* entre raisons morales et autres.

**M** : Quand diverses raisons s'opposent, l'étiquette « morale » fournit à certaines d'entre elles un statut spécial. Les raisons morales sont des raisons d'élite !

A : Voilà bien une simple pétition de principe : qu'est-ce, encore une fois, qui justifie ce statut privilégié des raisons morales ? Si l'on renonce tout simplement au discours moral, cela nous évitera d'avoir à décider ces questions de privilège ou de priorité. Mieux vaut consacrer toutes ses forces à évaluer les raisons elles-mêmes. Il s'agira de peser des raisons de premier, mais aussi de second degré (suis-je fier d'avoir honte ? suis-je gêné d'être amoureux ? suis-je déçu de m'être mis en colère ?). Nul besoin de chercher sur lesquelles de ces émotions ni sur lesquelles des raisons qu'elles motivent coller l'étiquette « morale ».

D'autres avant moi ont précisé diverses positions sceptiques à l'égard de la morale. Bernard Williams (1985) a détaillé plusieurs raisons de se porter sceptique envers la « curieuse institution » qu'est le « système de la morale ». Plus récemment, Richard Joyce (2016) et Joel Marks (2016) ont élaboré différentes formes de « nihilisme moral ». La position que je défends s'apparente à celle de Marks, sans toutefois dépendre essentiellement, comme la sienne, de l'athéisme que, par ailleurs, je partage. Mon argument ne s'appuie pas non plus sur une « théorie de l'erreur » à la manière de Mackie (1977). Il ressemble plutôt à la position d'Amélie Rorty, qui a fait état de la nature essentiellement hétéroclite des considérations dites morales : « La morale », a-t-elle écrit, « ne constitue pas un domaine important et distinct, comportant des normes propres et des modes d'argumentation privilégiés. La morale est partout et nulle part » (Rorty, 2010, p. 29). Pour éviter, comme le souhaitait Ogien, qu'elle soit partout, je soutiendrai qu'il vaut mieux qu'elle ne soit nulle part. Voyons pourquoi.

## LA TENDANCE TOTALISANTE DE LA MORALE

La démarche minimaliste d'Ogien part du constat que la plupart des théories morales ont une tendance totalisante. À cet égard, la morale diffère de la loi. Juristes et philosophes ont longuement débattu pour déterminer dans quelle mesure la fonction des lois serait d'imposer la morale (Dworkin, 1999). Mais, à certaines exceptions près, si le droit s'inspire de la morale, le domaine de la loi est néanmoins plus restreint. En effet, tout le monde<sup>1</sup> s'accorde à reconnaître qu'on peut penser qu'un certain comportement est immoral sans qu'il mérite d'être sanctionné par la loi. La loi n'interdit que quelques-uns des actes qui sont généralement considérés comme immoraux. Le mensonge, par exemple, n'est punissable que dans certains contextes, tels qu'un témoignage dans une cour de justice. Ceux qui considèrent l'avortement ou l'euthanasie comme immoraux ne préconisent pas nécessairement qu'ils soient interdits par la loi. Lorsqu'il s'agit de promulguer une loi, toutes sortes d'autres considérations pragmatiques entrent en jeu. Par conséquent, l'étiquette « morale » n'est pas déterminante lorsqu'il s'agit d'établir une base rationnelle pour ou contre un projet de loi.

En matière de droit, un certain minimalisme se justifie donc facilement. La morale, en revanche, n'est en elle-même soumise à aucune contrainte purement pragmatique. La tendance naturelle de la morale est intrinsèquement totalisante.

Cette tendance totalisante provient vraisemblablement des sources religieuses de la moralité. Même quand elle se veut purement laïque, cette dernière demeure à beaucoup d'égards le fantôme de la religion, notamment par le rôle qu'y jouent encore les notions de « droits sacrés », de « dignité » ou de « pureté » (Shweder, Mahapatra et Miller, 1987 ; Graham *et al.*, 2011; Williams, 1985).

La plupart des religions monothéistes sont totalisantes sur deux plans. D'une part, Dieu nous juge sur tout ce que nous choisissons de faire. D'autre part, aucune pensée ne lui reste cachée ; il peut donc nous condamner pour des méfaits qui ne sortent jamais de notre for intérieur. Aussi plus d'un calviniste convaincu, sous l'effet de prédications comme celles de Jonathan Edwards, fut-il terrorisé par l'idée qu'il méritât une punition infinie pour avoir péché contre l'infinie bonté de Dieu. En effet, selon Edwards, les créatures que nous sommes « méritent toutes d'être condamnées à l'enfer... la justice ne s'y oppose jamais... au contraire, elle appelle tout haut un châtement infini pour leurs péchés » (cité par Bennett, 1974, p. 125).

Sans Dieu, ce terrorisme moral perd son sens. Pourtant la moralité séculière ne se retranche nullement. Selon les principes fondamentaux sur lesquels ils reposent, les systèmes de morale les plus fréquemment défendus étendent leurs tentacules à tout acte quelconque, ou encore entendent se mêler de tout, jusqu'à mes pensées intimes.

**M** : C'est bien là pourquoi Ogien veut limiter la portée du domaine moral. Selon sa conception minimale, la morale ne doit s'occuper que du mal qu'on peut faire aux autres. Son premier principe est de ne prendre en charge que le juste, et non le bien. Les « crimes sans victimes » et tout ce qui ne regarde que moi, quelle que soit leur importance dans la vie d'un individu, ne relèvent pas de la morale (Ogien, 2004).

**A** : Certes, mais si les principaux systèmes de morale évitent de céder tout à fait à leur tendance totalisante, ce n'est que grâce à des acrobaties intellectuelles *ad hoc*, au moyen desquelles elles s'abstiennent de tirer les conclusions logiques de leurs principes.

Pour la morale kantienne, par exemple, tout aspirant au Royaume des Fins se doit d'agir de façon parfaitement rationnelle. Quoi que je fasse, je suis tenu d'identifier la « maxime » de mon acte, et ce, pour la passer au filtre de l'universalisation. Que je réussisse l'épreuve ou pas, je serai toujours, comme Caïn dans le poème de Victor Hugo, guetté par l'œil de la morale : « Et lorsqu'on eût sur lui fermé le souterrain, l'œil était dans la tombe et regardait Caïn ! »

Par ailleurs, le principe kantien d'universalisation est fort difficile à interpréter. Pourquoi ne pas insister, par exemple, sur le fait que d'attendre le bus à un certain endroit devrait être moralement interdit, puisque la supposition que tout le monde se situe au même endroit entraînerait une contradiction ? « Pensez donc à ce qui arriverait si tout le monde se plantait là », raisonnait le bon agent



de police kantien, « personne ne pourrait passer ! ». Tout bon disciple de Kant se moquera sans doute de cet exemple, mais est-il vraiment contournable sans avenant *ad hoc* ?

Si l'on est prêt, comme Kant, à étendre ce principe à soi-même, il faudra aussi accepter que le souci de la morale pénètre jusque dans ses pensées les plus intimes. Sans doute certaines de mes pensées sont coupables de traiter certaines personnes, y compris moi-même, de manière purement instrumentale, même si je ne fais de mal à personne. Traiter correctement les autres ne nous sort donc pas d'affaire pour autant. On a, selon Kant, des devoirs envers soi-même.

Cette idée de devoirs envers moi-même suggère encore une fois que la morale n'est qu'un vestige fantomatique de la religion. Car, comme l'a démontré Ogien avec son brio coutumier, la notion de devoirs moraux envers soi-même semble contradictoire. Si je me suis fait une promesse à moi-même, par exemple, j'ai le droit, en tant que bénéficiaire de cette promesse, de m'en décréter quitte. Ne pas la tenir ne viole donc aucune obligation. D'autres soi-disant devoirs envers soi-même, comme le « respect de soi », sont en réalité axés sur le respect de certains principes abstraits. D'autres encore, comme la recommandation de prendre soin de ma santé, ne sont que des rappels de prudence additionnés de rhétorique culpabilisante (Ogien, 2007, p. 33).

**M :** Sur ce point, on pourrait juger que les arguments d'Ogien sont insuffisants. Comme l'a montré Charles Larmore, la notion de devoir envers soi-même se comprend facilement moyennant une division du moi : « L'explication, n'est-elle pas à chercher dans le fait qu'il nous est possible de faire de nous-mêmes un autre à notre propre égard, nous tenant responsables devant le meilleur de nous-mêmes ? Car nous nous en voulons lorsque nous rompons ou oublions une telle promesse, et la raison en est que nous nous sommes laissés pousser par des mobiles que nous réprouvons » (Larmore, 2017, p. 44).

**A :** Sans doute, Ogien ne nierait pas que tout sujet tant peu capable de réflexion se sentira parfois partagé. Il nie seulement que le regret de n'avoir pas fait ce que j'aurais naguère voulu faire soit un sentiment moral. Mais comment distinguer les regrets moraux de ceux qui portent sur des questions « moralement indifférentes » ?

**M :** Il suffirait d'établir certains contrastes clairs entre les raisons morales et les autres. Le domaine esthétique, par exemple, offre un contraste intéressant noté par James Harold. Ce contraste porte sur la relation entre jugements de premier et de second degré. Dans le cas de la morale, mais non de l'esthétique, les jugements de deuxième degré l'emportent généralement sur les jugements de premier degré (Harold, 2008). Ainsi, un sujet qui ressent une forte désapprobation des relations homosexuelles pourrait en même temps désapprouver cette réaction elle-même. Dans ce cas, pour autant qu'il s'agisse d'un jugement moral, le sujet tentera de corriger sa réaction de premier degré en fonction de ce que dicte le jugement qu'il porte sur cette réaction même. Par contre, supposons que ce même sujet prenne plaisir à contempler un de ces portraits d'enfant aux grands

yeux de Margaret Keane; supposons aussi qu'il déplore le goût kitsch dont son plaisir témoigne. Dans ce deuxième cas, observe Harold, le jugement du second degré ne primera pas nécessairement. En effet, les deux jugements demeurent en quelque sorte sur le même plan : ils constituent deux jugements sans conséquence spécifique qui manifestent chacun une réaction esthétique légitime : souffrir d'acrasie esthétique, ce n'est pas un défaut moral. Il n'est pas moins raisonnable d'abandonner son préjugé contre le kitsch que de cesser de prendre plaisir à regarder une toile de Keane. On pourrait donc avoir recours à cette particularité pour différencier les émotions esthétiques de celles qui sont à proprement parler morales.

**A :** Si plausible que soit la suggestion de Harold, elle ne fait cependant que cerner une particularité des réactions esthétiques, sans pertinence pour ce qui différencie le jugement moral des jugements pratiques moralement indifférents. Elle indique plutôt que les préceptes moraux ne sont que des principes de raison pratique auxquels on accorde un statut privilégié. Mais elle ne justifie aucunement ce statut. En effet, la réaction de second degré aura tendance à primer dans toute délibération pratique, en vertu du fait que le jugement de second degré ôtera à celui de premier degré sa justification, morale ou autre. Supposons par exemple que dans la situation connue sous le nom de « Problème de Monty Hall »,<sup>2</sup> je juge, après l'ouverture d'une porte, que les possibilités qui restent sont équivalentes, puisqu'il n'y en a que deux. Si j'entreprends de réévaluer cette opinion, un jugement du second degré me signalera que mon raisonnement est fallacieux : j'aurais mieux fait de changer de porte. Cette constatation n'a rien de moral, mais elle contraste exactement de la même façon que le jugement moral avec le cas esthétique, où le jugement de second degré rivalise directement avec la réaction première, sans jouir d'aucune priorité. L'observation de Harold ne nous aide donc pas à déterminer la différence du domaine moral.

**M :** On pourrait voir là une raison de penser que les jugements moraux sont aussi objectifs que ceux des mathématiques ! Mais passons. Revenons plutôt à l'argument de Larmore, qui me semble toujours convaincant. Dans la mesure où nous sommes parfois partagés, même une morale minimale doit reconnaître certains devoirs envers soi-même.

**A :** Non. Car si Larmore a envisagé une situation qui donne lieu à un regret, il n'a pas fourni d'argument pour distinguer le regret moral. Il postule tout simplement qu'un tel regret existe et qu'il est légitime. Il s'agit encore d'une pétition de principe.

Je peux regretter ou me reprocher des tas de choses qui n'ont rien à voir avec la morale : d'être laid, ou bête, par exemple. Mais quels que soient les reproches que je m'adresse, j'aurais raison de dire, avec Cyrano, « je me les sers moi-même avec assez de verve, mais je ne permets pas qu'un autre me les serve ». Or, manquer à une obligation morale, selon la conception déontologique courante, constitue une faute objective que n'importe qui a le droit de me reprocher. « Le reproche [*blame*] est la réaction caractéristique du système moral. »

(Williams, 1985, p. 178.) Mais s'il ne s'agit que de moi, n'ai-je pas assez souffert de mon incapacité de faire ce que je voudrais avoir fait, sans être de plus accablé par la désapprobation des autres ? Parfois, j'en conviens, cette désapprobation peut me servir de conseil utile, pourvu qu'elle s'accorde avec mes désirs réfléchis. Mais je ne vois pas l'avantage, encore une fois, de lui accorder le sceau de légitimité supplémentaire que représente l'étiquette « moral ». Ogien a donc raison de rejeter l'idée d'un devoir moral envers moi-même.

**M** : C'est là peut-être prendre trop à la lettre la notion de devoir envers soi-même. Un kantien raisonnable conviendra sûrement qu'on peut juger certaines « maximes » indignes d'être soumises au filtre de l'impératif catégorique. Peu importe, du point de vue moral, ce que je mange pour le petit-déjeuner !

**A** : Mais si je ne surveille pas mon cholestérol, suis-je certain de ne pas manquer à un devoir envers moi-même ? En pratique, Kant et ses épigones mettront sans doute des limites raisonnables à l'hégémonie de son système. Mais ces garde-fous seront *ad hoc*. Ce sera notamment le cas pour les devoirs dits imparfaits, comme le devoir de charité, dont l'accomplissement n'admet pas de critère net.

**M** : Bon, mais on n'est tout de même pas forcé d'être kantien ! Soyons plutôt utilitariste, comme l'était d'ailleurs Ogien. John Stuart Mill lui-même a souligné l'importance du principe de liberté maximale compatible avec la liberté des autres.

**A** : C'est vrai, mais le rapport entre le principe du plus grand bonheur et le principe de liberté n'est pas évident. On est largement d'accord, par exemple, que la souffrance qu'éprouve un raciste en face d'une personne d'une autre ethnie n'entre pas dans le calcul moral. Mais sur la base du calcul hédonique, il n'est pas facile d'expliquer exactement pourquoi.

Par ailleurs, lorsque John Stuart Mill nie l'existence de devoirs envers soi-même, est-il logiquement cohérent ? Mon bonheur entre en jeu dans le calcul total. Donc tout ce qui contribue à mon propre bien-être *devrait* compter comme *moral* au même titre que ce qui touche aux autres. Il s'agit là encore d'un retranchement qui décrète arbitrairement une zone de non-interférence. Celle-ci contredit plutôt qu'elle n'applique le principe du plus grand bonheur.

En ce qui concerne nos rapports avec autrui, l'utilitariste doit là aussi mater tant bien que mal les conséquences logiques de ses principes lorsque celles-ci choqueraient trop violemment le sens commun. En effet, comme l'a fait valoir Peter Singer, chaque fois qu'on achète une paire de chaussures, on choisit de condamner à mort un enfant dans un pays lointain où le prix de ces chaussures lui aurait procuré de quoi vivre (Singer, 2009). Le devoir d'aider les autres est, comme chez Kant, un devoir « imparfait » : on décide arbitrairement combien il est *raisonnable* de sacrifier pour autrui. Encore une fois, ce n'est que par un avenant *ad hoc* qu'on évite la totalisation qui découle logiquement du principe fondamental.

**M** : Je veux bien que l'utilitarisme puisse lui aussi être interprété de manière excessivement rigoriste. Mais le problème se présente bien différemment chez Aristote. C'est ce que souligne Williams, qui suggère à ce propos qu'il faut distinguer la morale de l'éthique (Williams, 1985, p. 6). Cette dernière s'intéresse à la vertu dans un sens très large, plutôt qu'aux interdits et aux devoirs catégoriques de la morale déontologique. Pour Aristote, la vertu se définit à partir de capacités à la fois uniques et universelles chez l'être humain, qui constituent l'essence de notre espèce. Il s'agit donc, non de règles de conduite, mais de la question très générale de ce qu'est une « vie bonne ».

**A** : Là, je suis assez d'accord. Mais pour le moraliste, adopter ce point de vue, c'est abandonner la partie. En effet, ce qui distingue cette façon de parler *éthique* plutôt que *morale*, c'est qu'on se préoccupe moins – ou pas du tout – de faire un tri entre le bien strictement moral et toutes les autres valeurs, personnelles, pratiques, esthétiques, gastronomiques, musicales, érotiques, ou autres, qui sont susceptibles d'entrer dans une délibération.

Même ici, cependant, on pourrait interpréter l'éthique dans un sens totalisant. Mettons à part la question de savoir si on peut vraiment prendre au sérieux l'idée d'une nature humaine où la « raison pratique » décèle des idéaux sans ambiguïté. Si vraiment je suis tenu d'épouser un tel idéal, en réalisant mon potentiel au maximum, il semblerait encore une fois qu'à tout moment je doive me demander si j'accomplis cette tâche aussi efficacement que possible. Aristote n'évite de prescrire tout ce qu'on doit faire et penser qu'en vertu du fait que ces questions n'admettent pas une précision mathématique (Aristote, 1990, p. 1-7). Même dans le système éthique aristotélicien, par conséquent, il semble bien que la morale soit toujours totalisante.

**M** : Eh bien, pour réduire cette hégémonie de la morale, il suffit d'exclure du domaine moral les « crimes sans victimes » tels que le blasphème ou les relations sexuelles consentantes. Ajoutons aussi, malgré Larmore, tout ce qui ne concerne que moi-même (Ogien, 2004; 2007). La morale n'entrerait en jeu que lorsque mon comportement pourrait avoir des conséquences pour autrui. Donc, si j'ai, dans certains cas, le devoir de prendre soin de ma santé, par exemple, ce n'est que dans la mesure où ma négligence risque d'éprouver mes proches.

**A** : C'est un progrès, sans doute. Cependant, je continue à croire qu'on ferait mieux de se débarrasser tout à fait de la morale plutôt que de restreindre son champ d'action. En effet, nous ne faisons pas grand-chose qui n'ait vraiment d'impact sur personne d'autre, ne serait-ce que sur le fouineur qui se croit obligé de se mêler des affaires des autres. Alors, comment définir le domaine privé dont les autres n'ont pas le droit de s'offusquer (Coetzee, 1997) ?

Et, par ailleurs, qu'avons-nous à perdre si nous renonçons au discours moral? Rien d'autre, finalement, qu'un pâle reflet de ces délices que promettait saint Thomas d'Aquin aux élus, dont la joie éternelle serait intensifiée par le spectacle des supplices des damnés. Voilà un avantage qui, si j'étais moraliste, ne me paraîtrait guère avouable.

En tant qu'amoraliste, rien ne m'empêche de priser le beau, le bien, le bon, les vertus au sens moralement neutre d'*aretai*. Je demeure concerné par toutes les valeurs qui me tiennent à cœur, y compris le bien-être des autres aussi bien que le mien propre. Tous les motifs susceptibles d'animer mon comportement sont encore là. Je ne renonce qu'au processus tarabiscoté de trier toutes les raisons d'agir auxquelles je suis sensible, afin d'en isoler une catégorie *morale* privilégiée. Cette étiquette ne me fournit aucune nouvelle raison d'agir, à moins de m'inviter à compter certaines raisons en double. J'ai de bonnes raisons, par exemple, de ne pas tricher. Mais je n'ai pas *en plus* une raison supplémentaire de ne pas le faire, à savoir que ce serait *immoral*. Au-delà de mes affections et de mes motivations personnelles, et en deçà de la loi, nul besoin d'insérer un niveau supplémentaire, dit « moral », dont le rôle n'est que d'ajouter des sentiments de culpabilité à ce que peut déjà endurer ce pauvre bougre qui « n'égalé pas son destin » – du moins celui que lui ménageaient Aristote, Mill ou Kant. La catégorie de « raisons morales » est redondante. Même si elle n'était pas nuisible en elle-même, son élimination servirait donc un but pratique : on éviterait, en plus du travail normal de délibération, de trier nos raisons entre « morales » et autres.

**M** : Cependant, pour ce fameux triage, il reste encore, en plus des trois systèmes dont nous avons parlé, une théorie dont nous n'avons presque rien dit : le contractualisme. Certaines règles de base sont indispensables pour éviter que notre espèce ne tombe dans la condition de « guerre de tous contre tous » envisagée par Hobbes. Moyennant la méthode de John Rawls, tout agent rationnel, pourvu qu'il ignore son propre statut dans la société dont il contribue à former les institutions, répudiera la discrimination raciale autant que le vol ou le meurtre (Rawls, 1977). Mais il n'approuvera pas le besoin de régir tous nos comportements, solitaires ou sociaux. Une législation construite sur le modèle contractueliste a de bonnes chances de fonder une morale minimale.

**A** : Je n'attribue pas aux méthodes de Rawls le caractère totalisant dont j'accuse la morale. Si je n'en ai guère parlé, c'est parce que Rawls ne me semble pas se préoccuper des principes *moraux* en tant que tels. Il s'intéresse plutôt à ce qui peut légitimer les institutions politiques et légales d'une société. Or, nous avons convenu que la loi n'est pas la morale. Le degré minimal de la loi n'est certes pas le degré zéro. Mais il n'en va pas de même pour la morale.

## LES MAUVAISES MORALES

Je passe à un autre argument. Ogien fait remarquer qu'un agent immoral peut manifester des vertus. Un goût de « l'aventure, la surprise, l'improvisation, la multiplicité des expériences » pourrait être celui « d'un mafieux ou d'un pirate » (Ogien, 2004, p. 27). Autrement dit, le fait qu'un agent se conforme à des principes de morale n'implique pas nécessairement qu'il se comporte bien. Cette constatation se retrouve dans un célèbre article de Jonathan Bennett qui a donné lieu à un torrent de textes sur la moralité de Huck Finn :

[U]ne personne dont le comportement est fortement incompatible avec notre moralité peut avoir sa moralité propre – c'est-à-dire à un système de principes auxquels elle est sincèrement fidèle... Il peut être tout aussi difficile d'adhérer consciencieusement à de mauvais principes qu'à de bons (Bennett, 1974, p. 124).

Cette possibilité présuppose encore une fois qu'on puisse définir ce qui constitue une moralité. Bennett ne s'y risque pas. Mais les exemples dont il se sert impliquent que ce terme peut désigner tout système qui semble « lier » un individu, dans un sens métaphorique aussi spécifique que difficile à cerner. À défaut d'un commandement divin qui menace de punir tout péché, le lien en question est fictif (Williams, 1985 ; Marks, 2016). Se sentir « lié » par un principe moral, c'est le ressentir comme une raison ancrée dans une émotion morale. Or, comme nous l'avons vu, la notion d'émotion morale est loin d'être claire. On peut tout aussi bien se sentir « lié » par des normes esthétiques, sentimentales ou pratiques que n'entérineraient pas les moralistes.

**M :** J'admets que le domaine moral est difficile à cerner. Qu'on me permette pourtant une dernière tentative. Il y a tout de même encore un indice qui favorise une conception réaliste (mais minimale) de ce domaine. Malgré le désaccord qui règne parmi les théories morales, certains chercheurs ont cru pouvoir montrer que nous avons une sorte d'instinct, une capacité innée de distinguer les valeurs proprement morales de toutes les autres. Même très jeunes, les enfants reconnaissent les interdits proprement moraux dont le but est d'éviter de faire du mal, sans les confondre avec ceux qui se basent sur de simples conventions. Dans le cas de ces derniers, mais non de ceux qui sont légitimement « moraux », les interdits seraient sans force si les adultes responsables – parents ou enseignants – les décrétaient nuls (Turiel, 1983). N'est-ce pas là à la fois une confirmation impressionnante de la réalité psychologique de la catégorie morale et une excellente raison de penser qu'elle se limite à la version minimale que préconisait Ogien ?

**A :** Si l'observation de Turiel avait été confirmée, elle aurait en effet indiqué qu'une ligne claire sépare les valeurs morales, quelle que soit leur justification métaéthique, de toutes les autres valeurs. En fait, cette hypothèse n'a pas survécu à la critique, pour deux raisons.

D'abord, les pratiques classées de part et d'autre de la supposée ligne entre morale et convention diffèrent d'une culture à l'autre. L'emplacement apparent de cette ligne s'explique mieux par certains modèles d'assimilation de normes que sur la base d'un « instinct moral inné » (Sripada et Stich, 2004; Kelly, Stich, Haley et Fessler, 2007). Ensuite, il y a le phénomène bien connu de « stupeur morale » (« *moral dumbfounding* »), où des sujets persistent, sans la moindre raison, à juger qu'un certain comportement est absolument immoral. Ces cas semblent bien montrer que la force apparemment instinctive d'une conviction ne garantit pas son caractère moral (Haidt et Bjorklund, 2008).

Il semble donc peu probable qu'on puisse découvrir un critère phénoménologique permettant de différencier clairement la moralité « authentique » de la mauvaise.

Par ailleurs, la possibilité qu'une moralité soit mauvaise soulève une autre question. Supposons qu'un individu agisse mal au nom d'une certaine moralité mauvaise. Le fait qu'il soit motivé par une moralité est-il une circonstance atténuante ou aggravante ?

Pour autant que l'on puisse définir une catégorie de raisons morales, et qu'être moral soit une bonne chose en soi, il faudra répondre que mal agir en vertu d'une moralité, même mauvaise, est une circonstance atténuante : « Au moins cette personne n'est-elle pas *amorable* ! »

Une telle attitude rapprocherait encore une fois la moralité de la religion. Elle rappelle en effet l'approbation assez commune en Amérique du Nord envers les « gens de foi » (Gervais, Shariff et Norenzayan, 2011), quelle que soit la foi en question – comme si le simple fait d'avoir adopté des croyances irrationnelles suffisait à leur assurer une certaine respectabilité morale.

À mon avis, il faudrait plutôt juger que mal agir en vertu d'une mauvaise moralité aggrave la faute. Car en plus d'avoir mal agi, on est coupable d'avoir fait preuve de suffisance ou d'orgueil en s'arrogeant le droit de juger non seulement un cas particulier, mais toute une catégorie d'actes en général. On a donc violé un bon principe de modestie épistémique, qui recommande de ne pas s'engager par une affirmation générale lorsqu'il n'est question que d'un cas particulier. Sans parler du fait que sans cette mauvaise morale, il y aurait eu un vecteur de moins qui aurait poussé à mal agir.

## UN DILEMME

J'en viens à un dilemme suscité par la démarche minimaliste. Les arguments pour et contre le minimalisme doivent-ils s'appuyer sur des considérations *morales* ou *non morales* ?

Si on répond que le débat invoquera des arguments moraux, on s'engage inéluctablement dans un ballet de pétitions de principe. En effet, chacun s'appuiera sur le principe fondamental qui détermine pour lui (mais non pour les autres) le sujet même dont il s'agit. Aucune base commune ne permettra de trancher, puisque ce sont justement les principes fondamentaux qui sont contestés. Dans ces conditions, on ne peut s'accorder sur le sens même de la notion de morale. On n'a donc pas moyen de savoir si tous parlent de la même chose. Si chacun entend une chose différente des autres en utilisant le mot *morale*, alors *la morale* n'existe pas. (Voilà encore un écho théologique. Puisque leurs définitions de Dieu sont incompatibles, on peut être sûr que *ce dont tous les théologiens parlent* n'existe pas.)

**M** : Mais supposons qu'on choisisse la deuxième réponse : puisqu'on ne s'est pas mis d'accord sur les principes fondamentaux qui décideront du sens du mot morale, on se servira de toutes les raisons disponibles, sans dès l'abord savoir si elles sont morales ou non.

**A** : Mettre *toutes les raisons sur le même plan* serait donc fondamental. Mais c'est là précisément ce que je préconise depuis le début de ce dialogue ! Si on est forcé de se passer de raisons à proprement parler *morales* (puisque ce sont précisément celles-là qui sont contestées) quand il s'agit de choisir un système de moralité parmi d'autres, alors pourquoi, à l'occasion de débats bien moins importants, aurions-nous besoin d'une catégorie spéciale de raisons morales ?

Encore une fois, le niveau moral représente une catégorie de raisons arbitrairement privilégiées par rapport à toutes les autres. Elles seules sont *catégoriques*; elles priment (souvent ? ou toujours ? ou d'ordinaire ?) quand elles entrent en conflit avec d'autres raisons. Les moralistes nous demandent d'accepter que les raisons morales s'ajoutent aux raisons de toutes sortes que nous avons déjà. En même temps, nous avons tous sans doute raconté à nos étudiants que si les raisons morales ne sont pas réductibles à des raisons de faits, elles *surviennent* néanmoins sur ces dernières – du moins d'après certains philosophes (Hare, 1952). Ainsi un délit de vol survient sur le fait que X a pris un certain objet appartenant à Y. Pourquoi ne pas simplement réagir directement à ces faits, sans s'inquiéter de cette couche supplémentaire de « raisons morales » ?

**M** : Pourtant la différence existe bien ! On ne saurait nier qu'on peut avoir, correctement ou par erreur, une conviction morale. Donc, ne fut-ce que dans ce sens, du point de vue psychologique, la morale existe.

**A** : Du point de vue sociologique, psychologique ou rhétorique, la morale est un fait. Sans doute. Mais le moraliste sera le premier à protester que cela ne détermine pas la validité normative de la morale. Adopter sincèrement un principe moral, c'est (normalement) être motivé à s'y conformer. Mais la motivation n'est ni suffisante ni nécessaire à la morale. Si l'on est déjà motivé à faire quelque chose, il est inutile d'ajouter qu'il s'agit d'une motivation *morale*. À l'inverse, on peut être convaincu de la moralité d'une action, sans pour autant être motivé à l'accomplir si d'autres raisons l'emportent. La morale est oiseuse.

## CONCLUSION : LE ROYAUME DES AMORALISTES

Dans un récent article, Alex King propose une définition de l'amoraliste : ce serait une personne qui n'est pas motivée par ses croyances morales (2018). King distingue deux sortes d'amoralistes : une amoraliste *indifférente*, qui ne ressent pas la force motivante des raisons morales que pourtant elle assume; et une *immoraliste*, qui choisit d'agir de façon contraire à ses convictions morales. Ni l'une ni l'autre ne représentent l'amoralisme que je défends ici. À mon sens, l'immoraliste n'est pas une amoraliste du tout, puisqu'elle présuppose que la morale existe, ne serait-ce que pour la flouer.



Une autre façon de caractériser l'amoraliste est de lui prêter l'aveu suivant : « La moralité ne m'intéresse tout simplement pas. Elle me laisse froid » (King, 2018). C'est peut-être ce genre d'amoralisme qui inquiète tous ces gens qui, paraît-il, se méfient davantage des athées que de tous les autres groupes minoritaires qui font l'objet de préjugés (Edgell, Gerteis et Hartmann, 2006; Cep, 2018). Mais l'amoralisme tel que je l'entends n'entraîne aucunement une absence totale de motivation. Qu'un moraliste s'adonne à un triage de mes raisons, cela m'est égal. J'estime simplement que ce triage n'ajoute rien aux raisons que j'ai déjà.

**M** : Tu reconnais donc bien avoir de bonnes raisons, par exemple, de ne pas faire de mal. Pour autant que ces raisons t'émeuvent, et provoquent des sentiments qui font que la souffrance d'autrui pèse dans tes délibérations, tu reconnais par cela même l'emprise de la morale.

**A** : Non, c'est bien là ce que je nie. En tant qu'être humain à peu près normal, les raisons que j'ai déjà suffisent : je n'ai pas besoin d'une raison supplémentaire qui proviendrait du fait que faire du mal serait *immoral*.

Il est bien connu que les athées ne se comportent pas plus mal que les croyants.<sup>3</sup> De même, les moralistes athées, en particulier – à l'exception, peut-être, des professeurs de morale, qui sont, paraît-il, plus immoraux que la moyenne (Schwitzgebel, 2009) –, ne semblent pas se comporter plus mal que les moralistes croyants. Personnellement, en tant qu'amoraliste athée, j'ose affirmer que je ne suis guère plus méchant qu'un moraliste moyen.

S'il est une catégorie de raisons qui traditionnellement contraste avec la morale, c'est l'esthétique. (« La morale, déclarait André Gide [1933], est une dépendance de l'esthétique. ») Contrairement au domaine *moral*, le domaine esthétique forme peut-être, comme nous l'avons vu précédemment, une catégorie de raisons distincte. En effet, si les sentiments esthétiques fournissent des raisons d'agir, ils n'ont pas avec les actes qu'ils motivent le même rapport que les autres émotions. Alex King affirme le contraire : elle note qu'un jugement esthétique amène toutes sortes d'actions, comme de vouloir contempler une toile ou l'acquérir. Sans doute. Mais les tendances à l'action qui font partie des émotions typiques (peur, colère, etc.) dérivent directement de la nature de leur objet formel. Ainsi, du fait que l'objet formel de la peur est le *dangereux*, on peut immédiatement conclure que la tendance agentielle qui s'y rapporte est de fuir. Rien de tel ne s'applique à un jugement esthétique. Il est vrai que le fait qu'une porte soit plus belle qu'une autre peut nous motiver à l'installer, à la photographier, à la signaler à nos amis, ou encore simplement à la contempler (King, 2018). Cependant, ces motivations sont hétéroclites; elles ne sont liées que de façon purement contingente à la nature intrinsèque des émotions esthétiques particulières que peut inciter un tableau de Rembrandt plutôt qu'une statue de Giacometti.

Pourtant cette particularité des raisons esthétiques, comme celle qui concerne le statut des réactions de second degré, ne suffit ni à identifier le domaine moral ni à lui conférer un statut privilégié. Au Royaume des Amoralistes, le mode de

vie ne serait guère différent du nôtre. On serait guidé, comme chez nous, par des réactions émotionnelles, soumises à leur tour à des réactions de second degré, souvent modifiées par des raisonnements de toutes sortes. C'est ce réseau d'émotions et de raisonnements qui constitue les valeurs. On ne gagne rien à élever certaines raisons au rang de *valeurs-atouts*.

Une raison d'agir ou de ne pas agir peut faire appel à des considérations de toutes sortes. Comme nous l'avons vu, toute théorie morale doit effectuer un tri parmi toutes les raisons possibles, entre celles qui sont morales et celles qui ne le sont pas. Mais un tel tri ne fait qu'ajouter un détour inutile à la quête de justifications. Ce détour passe par des principes fondamentaux – raison pure kantienne, conséquentialisme utilitariste, *eudaimonia* aristotélicienne – qui rivalisent sans pouvoir faire appel à des axiomes communs qui les départagent. Ils ne s'unissent qu'en opposant leurs tendances totalisantes au minimalisme. Pour trancher, on ne peut faire mieux que de prendre en considérations toutes les raisons pertinentes fonctionnant comme des forces vectorielles dont aucune ne l'emporte *a priori* sur les autres en vue d'atteindre un « équilibre réfléchi ».

Ruwen Ogien a combattu en grand maître contre le moralisme par trop envahissant. Mais il n'est pas allé assez loin. À mon sens, c'est l'idée même de la morale qui entraîne les conséquences fâcheuses du moralisme telles que la panique morale (Ogien, 2004) et le plaisir de blâmer. Pour mieux dire, c'est au projet de délimiter un domaine moral qu'il faut renoncer. Les disputes que nourrit ce projet ne concernent au mieux que des stratégies rhétoriques, dont le but est de donner à une certaine classe de raisons un statut privilégié.

Un athée peut se divertir en faisant de la théologie, mais rien de sérieux n'en dépend. De même, l'histoire des idées peut légitimement se pencher sur les controverses baroques qui ont animé les théories morales. Mais elles ne seront, somme toute, pas plus pertinentes. Renoncer au bûcher pour trancher les disputes théologiques, ce fut assurément un progrès. Abjurer le discours de la morale en serait un aussi.

## NOTES

- <sup>1</sup> Ou à peu près. On attribue ce mot à Churchill : « En Angleterre, tout est permis, sauf ce qui est interdit. En Allemagne, tout est interdit, sauf ce qui est permis. En France, tout est permis, même ce qui est interdit. Et en URSS, tout est interdit, même ce qui est permis. »
- <sup>2</sup> Voir [https://www.encyclopediaofmath.org/index.php/Monty\\_hall\\_problem](https://www.encyclopediaofmath.org/index.php/Monty_hall_problem)
- <sup>3</sup> Si l'on en doute, il suffit de comparer la Suède, où ceux qui se disent croyants ne forment que 16 % de la population, et les États-Unis, où ce chiffre s'élève à 65 % : le taux de criminalité est de 28 % plus élevé aux États-Unis. Voir <https://www.nationmaster.com/country-info/compare/Sweden/United-States/Religion> et <https://www.nationmaster.com/country-info/compare/Sweden/United-States/Crime>

## BIBLIOGRAPHIE

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

Bennett, J., « The Conscience of Huckleberry Finn », *Philosophy*, vol. 49, 1974, p. 123-134.

Bloomfield, P. « Moral point of view », dans H. LaFollette (dir.), *The International Encyclopedia of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2013.

Cep, C., « Without A Prayer: Why Are Americans Still Uncomfortable With Atheism? », *New Yorker*, 19 oct. 2018, p. 66-71.

Coetzee, J.-M., *Giving offense: Essays on censorship*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Dworkin, G., « Devin Was Right: Law And The Enforcement Of Morality », *William and Mary Law Review*, vol. 40, n° 3, 1999, p. 927-946.

Edgell, P., Gerteis, J. et Hartmann, D., « Atheists As “Other”: Moral Boundaries And Cultural Membership In American Society », *American Sociological Review*, vol. 71, n° 2, 2006, p. 211-234.

Gervais, W. M., Shariff, A. F. et Norenzayan, A., « Do You Believe In Atheists? Distrust Is Central To Anti-Atheist Prejudice », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 101, n° 6, p. 1189-1206.

Gide, A., « Chroniques de l'Ermitage », *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, NRF, 1933, p. 387.

Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koeva, S. et Ditto, P. H., « Mapping The Moral Domain », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 101, n° 2, 2011, p. 366-385.

Haidt, J. et Bjorklund, F., « Social Intuitionists Answer Six Questions About Moral Psychology », dans W. Sinnott-Armstrong (dir.), *Moral Psychology*, vol. 2, Cambridge, MIT Press, 2008, p. 181-217.

Hare, R., *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

Harold, J., « Can Expressivists Tell The Difference Between Beauty And Moral Goodness? », *American Philosophical Quarterly*, vol. 45, n° 3, 2008, p. 287-298.

Joyce, R., *Essays in Moral Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Kelly, D., Stich, S., Haley, K. J. et Fessler, D. M., « Harm, Affect, And The Moral/Conventional Distinction », *Mind and Language*, vol. 22, n° 2, 2007, p. 117-131.

King, A., « The Amoralist And The Anaesthetic », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 99, n° 2, 1960, p. 632-663.

Larmore, C., « Réflexions sur l'idée de devoirs moraux envers soi-même », *Raison Publique*, vol. 2, n° 22, 2017, p. 41-50.

Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977.

Marks, J., *Hard Atheism and the Ethics of Desire: An Alternative to Morality*, Cham, Springer, Palgrave Macmillan, 2016.

Ogien, R., *La Panique Morale*, Paris, Grasset, 2004.

———, *L'Éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris, Livre de Poche, 2007.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

Rorty, A., « Questioning moral theories », *Philosophy*, vol. 85, 2010, p. 29-46.

Schwitzgebel, E., « Do Ethicists Steal More Books? », *Philosophical Psychology*, vol. 22, n° 6, 2010, p. 711-725.

Shweder, R., Mahapatra, M. et Miller, J., « Culture and Moral Development », dans J. Kagan et S. Lamb (dir.), *Culture and Moral Development*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 1-83.

Singer, P., « The Life you can Save », *New York Times*, 10 mars 2009.

Sripada, C. S. et Stich, S., « Evolution, culture and the irrationality of the emotions », dans D. Evans et P. Cruse (dir.), *Emotion, Evolution, and Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 133.

Tappolet, C., *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Turiel, E., *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Williams, Bernard A. O., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Routledge, 1985.