

*Université de Genève*

*Faculté des Lettres*

*Département de Philosophie*

*Mémoire*

*Superviseurs : J. Deonna & F. Teroni*

*24 Mai 2019*

**Évaluation du Relativisme Moral  
Et Défense  
Du Réalisme Moral**

*Par Jean-Philippe Vuillomenet*

# Table des matières

<b>Introduction.....</b>	<b>4</b>
<b>1. Le réalisme moral et ses aspects.....</b>	<b>9</b>
1.1 Le réalisme moral et l'aspect sémantique.....	9
1.2 Le réalisme moral et l'aspect ontologique.....	11
1.3 Le réalisme moral et l'aspect normatif ou les prémisses d'une scission.....	11
1.3.1 Réalisme moral non-naturaliste vs réalisme moral naturaliste : comment analyser la normativité ?.....	13
1.3.2 Le réalisme moral naturaliste non-réductionniste et ses aspects épistémiques et métaphysiques.....	15
1.3.3 Le réalisme moral non-naturaliste et ses aspects épistémiques et métaphysiques.....	17
1.4 Bilan.....	19
<b>2 Le relativisme moral et l'antiréalisme.....</b>	<b>20</b>
2.1 Le non-cognitivism moral.....	21
2.1.1 L'argument du non-cognitivist moral et l'internalisme hybride humien.....	21
2.1.1.1 L'internalisme motivationnel.....	22
2.1.1.2 La théorie humienne de la motivation.....	22
2.1.1.3 L'internalisme des raisons.....	23
2.2 L'objection de l'étrangeté.....	26
2.3 L'objection de la relativité.....	31
2.4 L'objection de l'absence de pouvoir explicatif.....	32
2.5 Bilan.....	35
<b>3 Le relativisme moral.....</b>	<b>37</b>
3.1 Le relativisme moral et ses thèses.....	38
3.1.1 Le relativisme moral descriptif et l'argument du désaccord moral.....	38
3.1.2 Le relativisme moral normatif.....	41
3.1.3 Le relativisme moral métaéthique.....	44
3.1.4 Le relativisme moral du jugement.....	45
3.1.5 Le relativisme moral de l'évaluateur et le relativisme moral de l'agent.....	47
3.1.6 Bilan intermédiaire.....	48
3.2 Le relativisme moral de Gilbert Harman.....	49
3.2.1 La thèse des jugements internes.....	49
3.2.2 La thèse des attitudes motivationnelles.....	51
3.2.3 La thèse de la négociation morale.....	52

3.3 Bilan.....	57
<b>4 Le retour du réalisme moral.....</b>	<b>58</b>
4.1 Objections au relativisme moral de Gilbert Harman.....	58
4.1.1 Objection à l'argument de la déviance linguistique.....	58
4.1.2 Objection à la forme relativiste du discours moral.....	59
4.1.3 Objection au révisionnisme de Gilbert Harman.....	62
4.1.4 Objection à la théorie des jugements internes.....	65
4.1.4.1 Objection à la théorie humienne de la motivation.....	65
4.1.4.2 Objection à l'internalisme des raisons.....	67
4.1.4.3 Objection à l'internalisme motivationnel.....	68
4.2 Objections générales au relativisme moral.....	70
4.2.1 Objection à l'équivalence morale et de l'erreur morale.....	70
4.2.2 Objection de l'arbitraire.....	73
4.3 Le retour du réalisme moral.....	75
4.3.1 L'argument de l'indispensabilité délibérative.....	75
4.3.2 Le réalisme moral naturaliste non-réductionniste et l'argument de l'explication morale.....	79
4.3.3 Le réalisme moral non-naturaliste et l'intuitionnisme moral.....	82
4.4 Objection à l'argument du désaccord moral.....	85
<b>Conclusion.....</b>	<b>91</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>98</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>99</b>

## Introduction

Ce présent mémoire porte sur la métaéthique. Cette dernière est une branche de la philosophie qui, trivialement, questionne l'éthique de manière non-éthique. Quand un philosophe réfléchit à l'éthique sous cet angle, il ne cherche pas à nous présenter une théorie substantive du bien, comme le fait un utilitariste ou un kantien. Il ne veut pas nous définir le bien comme maximisation de l'utilité ou respect des impératifs catégoriques. L'entreprise théorique du métaéthicien est de comprendre les présupposés et engagements métaphysiques, épistémiques, sémantiques, normatifs et psychologiques de la pensée morale et d'en fournir la meilleure explication. Prenons l'exemple du jugement moral « tuer est mauvais ». Le travail du métaéthicien consiste à analyser ses implications philosophiques. Si l'on commence nos réflexions à partir de l'usage commun du langage moral, on se rend très vite compte qu'on agit comme si l'on attribuait la propriété « être mauvais » à l'acte de tuer. On s'aperçoit aussi qu'il est possible de dériver de cette proposition une norme généralisable et applicable à toutes les situations où il y a un homicide, d'où le principe moral « tu ne tueras point ». Or, toutes ces réflexions ne sont pas philosophiquement anodines. Elles impliquent des engagements forts. À partir du moment où l'on considère que les jugements moraux sont attributifs, on s'engage envers un réalisme en ce qui concerne les propriétés morales : elles existent. De surcroît, si ce sont des normes généralisables et applicables dans toutes les situations et à tout le monde, alors ces raisons d'agir sont catégoriques, c'est-à-dire qu'elles valent indépendamment de nos attitudes : ce sont des raisons d'agir objectives. Dès lors, le métaéthicien doit répondre à un nouveau défi. En effet, s'il est le cas que les propriétés morales existent indépendamment de nos attitudes et nous fournissent des raisons d'agir catégoriques, comment y avons-nous accès ? Comment pouvons-nous rendre compte de la connaissance morale ? Certains diront que la connaissance ne peut être qu'inductive : elle porte sur les choses via l'observation. Mais, pouvons-nous observer les propriétés morales de la même manière que nous pouvons observer les propriétés dites naturelles ? Cette dernière question soulève un autre défi. Quelle est la relation entre les propriétés morales et les propriétés naturelles ? En effet, lorsque nous nous justifions moralement, nous faisons appel à des propriétés naturelles. Pourquoi cette action particulière est-elle mauvaise ? Parce qu'elle implique de la souffrance et une répartition inéquitable des richesses. À partir de là, un grand

nombre de possibilités s'offrent au métaéthicien. Or, les choix théoriques ne sont pas sans conséquence. L'engagement métaphysique pour lequel nous optons va influencer notre engagement épistémique, mais aussi notre engagement normatif, à savoir la manière dont on va traiter les raisons d'agir.

À partir de ces quelques réflexions basiques, il n'est pas étonnant de voir éclore, en métaéthique, un grand nombre de théories cherchant à expliquer notre pensée morale (réalisme moral, relativisme moral, émotivisme moral, sentimentalisme moral, théorie de l'erreur, structuralisme moral, etc.). En effet, la première entreprise du métaéthicien est explicative : il cherche à nous fournir la meilleure explication du phénomène. Et, du fait que l'entreprise est complexe, il doit avancer prudemment et réfléchir aux conséquences probables de ses affirmations et présuppositions. Il faut se rendre à l'évidence : aucune théorie métaéthique n'est parfaite ; chacune a ses forces et ses faiblesses. Néanmoins, il serait déraisonnable de conclure, à partir de cette dernière affirmation, qu'aucune théorie ne réussit mieux qu'une autre, qu'aucune tentative explicative n'est meilleure qu'une autre. Bien au contraire. J'affirme que certaines théories sont plus explicatives que d'autres, plus intuitives que d'autres.

Dans ce mémoire, je vais évaluer le pouvoir explicatif de l'une de ces théories, à savoir le relativisme moral. Cette théorie, presque aussi vieille que l'histoire de la philosophie, est revenue sur le devant de la scène au XXe siècle. Aujourd'hui, Gilbert Harman, Jesse J. Prinz, David B. Wong et tant d'autres en sont de fervents défenseurs. Mais, qu'est-ce que le relativisme moral ? Cette théorie, comme nous le verrons dans ce travail, regroupe énormément d'engagements qui sont eux-mêmes relativistes. Généralement, elle est associée à deux thèses principales : le relativisme moral descriptif et le relativisme moral métaéthique. Selon cette première, nous pouvons observer qu'il existe des désaccords moraux répandus entre différentes sociétés ; selon cette deuxième, la vérité des jugements moraux est relative au standard moral d'un groupe de personnes (société, culture). Cette dernière thèse n'est pas seulement une affirmation en faveur d'un traitement relativiste de la morale, mais il s'agit aussi d'une réponse forte à l'encontre du réalisme moral. Dit simplement, les réalistes moraux affirment qu'il existe des vérités et des propriétés morales objectives que les jugements moraux décrivent. Ces propos m'amènent à spécifier encore plus la structure de mon mémoire. Il m'est apparu, peut-être sans justification philosophique à proprement parler, que, si je veux évaluer le relativisme moral, il me faut l'évaluer à partir d'une position particulière. Le choix du réalisme moral m'a sauté aux yeux. D'une part, il s'agit de la théorie par défaut, la plus intuitive, celle qui prend au pied de la lettre les engagements et les

présuppositions théoriques de notre pensée morale. D'autre part, les relativistes moraux considèrent que leur théorie est la meilleure alternative explicative au réalisme moral. De fait, ceci m'a parût être une évidence : afin d'évaluer les engagements théoriques des relativistes moraux, il faut comprendre leurs arguments antiréalistes. En effet, le relativiste moral est un antiréaliste : il nie l'existence de vérités et de propriétés morales qui seraient objectives, indépendantes de nos attitudes. Cependant, les réalistes moraux ne sont pas restés sans réaction à ces critiques. Celles-ci leur ont permis d'affiner et de renforcer leurs positions. Voici donc la dialectique de mon mémoire. J'évalue les présupposés, les arguments et les engagements théoriques du relativisme moral. J'évalue donc leurs forces et leurs faiblesses explicatives. Tout ceci, je le fais à partir de la perspective du réalisme moral. C'est pourquoi, les réponses et les objections faites à l'encontre du relativisme moral formeront aussi des arguments en faveur du réalisme moral. En soi, mon mémoire a deux ambitions différentes, mais pas dénuées de relation. Il s'agit d'une évaluation du relativisme moral et d'une défense du réalisme moral. Cependant, cette défense du réalisme moral ne se veut pas être généralisable aux autres théories concurrentes. Celle-ci est plus modeste. Il s'agit simplement d'une défense du réalisme moral contre le relativisme moral.

Mon mémoire présentera quatre parties. La première consistera en la présentation du réalisme moral. Cette partie sera l'occasion pour moi de proposer une compréhension intuitive de la morale, toujours dans le but de comprendre le relativisme moral. Il sera question des aspects sémantiques, ontologiques, métaphysiques, normatifs et épistémiques. À partir de l'aspect normatif, je présenterai deux réalismes moraux. Un réalisme moral naturaliste non-réductionniste et un réalisme moral non-naturaliste. Ces deux genres de réalismes présentent des engagements métaphysiques différents et, donc, des engagements épistémiques différents eux aussi. C'est pourquoi, je profiterai du traitement de la métaphysique de chacune des deux théories pour présenter la manière dont elles rendent compte de la connaissance morale. Néanmoins, je ne vais pas m'attarder sur les controverses qui existent entre ces deux théories. Je ne souhaite pas non plus me positionner quant au pouvoir explicatif de l'une comme de l'autre. Cela me prendrait trop de temps et d'espace pour un mémoire dont le contenu est tout autre.

Dans la deuxième partie, je présenterai les objections au réalisme moral qui, mises bout à bout, me paraissent constituer un ensemble de raisons suffisamment convaincantes pour douter de la vérité de cette théorie dite par défaut. Je débiterai ma critique par un argument psychologique, à savoir l'argument du non-cognitivism moral. Plus précisément, la première critique portera sur l'incapacité présumée du réaliste moral à expliquer le lien que

nous pouvons faire entre la morale et la motivation. La thèse qui, à mon sens, représente le mieux cette objection est celle que j'ai labélisée « internalisme hybride humien ». Celle-ci consiste en la fusion de trois thèses : l'internalisme motivationnel, la thèse humienne de la motivation et l'internalisme des raisons. À partir de là, je souhaite critiquer tous les engagements théoriques du réalisme moral : son traitement des raisons, sa métaphysique, son épistémologie et, bien sûr, via le non-cognitivism, sa sémantique. Ensuite, les objections qui suivront auront deux buts. D'une part, il s'agira de renforcer la conviction que nous pouvons avoir en l'antiréalisme moral ; d'autre part, il s'agira de diriger cette conviction antiréaliste du côté d'un relativisme moral. Dans la suite logique de ma dialectique, je présenterai l'objection de la relativité. Pour le renforcer, j'analyserai l'objection de l'absence de pouvoir explicatif d'Harman.

Dans la troisième partie, je présenterai enfin le cœur du sujet, à savoir le relativisme moral. À ce stade, permettez-moi de faire une remarque anticipée. Le relativisme moral, se construisant sur des bases antiréalistes, présuppose les thèses antiréalistes. En d'autres termes, il interprète et adapte l'internalisme hybride humien et le non-cognitivism à son traitement particulier de la morale. Cette troisième partie sera divisée en deux sections principales. Dans un premier temps, j'analyserai les thèses relativistes. Dans l'ordre, il sera question du relativisme moral descriptif, du relativisme moral normatif, du relativisme moral métaéthique, du relativisme moral du jugement, et des relativismes moraux de l'évaluateur et celui de l'agent. Il n'est pas le cas que tous les relativistes sont engagés envers exactement toutes ces thèses. Certains diffèrent dans leurs engagements. Il est même fortement plausible qu'il ne s'agit pas de tous les engagements et labels relativistes qui existent dans la littérature. Néanmoins, toutes ces thèses nous permettront de comprendre le relativisme moral de Gilbert Harman. Il s'agit du second temps. Je présenterai trois aspects essentiels de son relativisme : sa thèse des jugements internes (alliant remarques linguistiques et normatives), sa thèse des attitudes motivationnelles, ainsi que sa thèse de la négociation morale.

La quatrième et dernière partie sera la plus dense. Mon but sera de faire une pierre trois coups : rejeter le relativisme moral, rejeter l'antiréalisme et défendre la force explicative des réalismes moraux. Voici comment je procéderai. Dans un premier temps, je souhaite avancer quatre objections à l'encontre de la thèse d'Harman. La première visera l'argument de la déviance linguistique proposé par Harman dans le but de défendre sa forme relativiste des jugements moraux. La seconde ciblera les raisons qui ont mené Harman à argumenter en faveur d'une forme relativiste du discours moral. La troisième s'attaquera à sa conception trop révisionniste de ce même discours. La quatrième portera sur sa thèse des jugements internes

via la négation de l'internalisme hybride humien. Afin d'écartier cette thèse, j'en rejeterai toutes ses parties, à savoir, dans l'ordre, la thèse humienne de la motivation, l'internalisme des raisons et l'internalisme motivationnel représenté par l'anti-huméanisme. Toutefois, il faudra remplacer ces conceptions par d'autres. C'est pourquoi je présenterai l'externalisme des raisons et l'externalisme de la motivation. Ces deux thèses préfigurent un traitement réaliste de la morale qui aspire à être beaucoup plus explicatif que celui du relativiste. Dans un second temps, j'avancerai des raisons exposant certaines faiblesses explicatives du relativisme moral. Ici, mon but sera double : avancer des raisons qui comptent à la fois en défaveur du relativisme moral et en faveur du cognitivisme moral. En effet, le relativiste moral n'arrive pas à rendre compte ni de la possibilité de comparer les standards moraux ni de la possibilité de l'erreur morale. Il n'arrive pas non plus à se débarrasser de l'objection de l'arbitraire. Dans un troisième et dernier temps, j'avancerai un argument qui se veut décisif en faveur du réalisme moral. Il s'agit de l'argument de l'indispensabilité délibérative des faits normatifs et donc des faits moraux. À partir de celui-ci, je souhaiterais argumenter en faveur du pouvoir explicatif des propriétés morales en tant qu'elles entrent dans nos meilleures explications du phénomène en question. Ensuite, je souhaite rendre justice à la faculté cognitive qui, selon les réalistes moraux non-naturalistes, nous permet de saisir les vérités morales, à savoir l'intuition. Enfin, je souhaite avancer une objection originale à l'encontre de l'argument du désaccord.



# Partie 1 : le réalisme moral et ses aspects

## 1. Le réalisme moral et ses aspects

Qu'est-ce que le réalisme moral ? Derrière cette dénomination quelque peu abstraite et ambiguë se cache une approche simple et proche du sens commun de la morale. David Rochelau-Houle introduit le réalisme moral via la thèse minimale que toutes ces théories acceptent : « il existe des vérités morales objectives et ces vérités correspondent à des faits ou des propriétés qui existent indépendamment de ce que les agents pensent ou croient.<sup>1</sup> » Shafer-Landau, dans son livre *Moral Realism : A Defence*, considère que tous les réalistes moraux endossent l'idée qu'il y a une réalité morale indépendante d'un quelconque point de vue (*stance-independance*) que les gens essaient de représenter lorsqu'ils expriment des jugements à propos de ces choses qu'on dit être morales<sup>2</sup>. Ces deux formulations de la même thèse renferment en elles plusieurs engagements philosophiques. Il y a, entre autres, un engagement sémantique, ontologique, métaphysique. À cela, bien qu'ils ne soient pas présents dans les deux formulations susmentionnées, nous pouvons y rajouter des engagements normatifs et épistémiques.

### 1.1 Le réalisme moral et l'aspect sémantique

La thèse sémantique est la plus modeste endossée par le réaliste moral<sup>3</sup>. Selon celle-ci, les affirmations morales (jugement, croyance, proposition, phrase) ont une valeur objective, dans le sens où leur valeur de vérité est indépendante d'une quelconque attitude que nous pouvons avoir à leur endroit<sup>4</sup>. Par exemple, la valeur de vérité de l'affirmation morale « il est mauvais de torturer des enfants pour le plaisir » ne dépend pas du fait que nous préférerions que la réalité soit tel qu'il n'existe pas d'enfant torturé, ni même que nous désirions obtenir un état du monde où aucun enfant n'est torturé. Non, ce qui rend vraie cette affirmation morale se trouve dans la réalité, indépendamment de ce que nous pensons. De surcroît, lorsque nous formulons un jugement moral, nous décrivons cette réalité. Quand nous utilisons les termes moraux comme « mauvais », « bon », « juste » ou « injuste », nous attribuons des propriétés à

---

<sup>1</sup>Rochelau-Houle, D. (2017). « Réalisme moral », version académique, dans M. Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*.

<sup>2</sup>Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, Oxford: Oxford University Press, p.13.

<sup>3</sup>Finlay, Stephen. (2007). « Four Faces of Moral Realism », in *Philosophy Compass* 2, p.3

<sup>4</sup>*Ibid.*, p.4.

des actions, des événements et des personnes. C'est pourquoi les réalistes sont engagés envers une thèse sémantique qui se veut descriptiviste. Notre attitude, lorsque nous émettons un jugement moral, est la même que lorsque nous disons d'une table qu'elle est ronde : nous décrivons la réalité.

Nous pouvons mieux saisir l'idée de cette thèse sémantique via le cognitivisme moral. Une thèse est cognitive si elle permet à une classe de propositions, à savoir les propositions morales<sup>5</sup>, de compter comme des croyances capables d'être vraies ou fausses en vertu de leurs représentations plus ou moins précises de faits à l'intérieur d'un domaine<sup>6</sup>. Selon le cognitivisme moral, un jugement moral exprime une croyance. Lorsque nous affirmons sincèrement qu'il est moralement bon de respecter l'autonomie des agents, nous croyons qu'il est moralement bon de respecter l'autonomie des agents et la vérité de cette croyance ne dépend pas du fait que nous nous sommes engagés à croire ceci. Ainsi, certains jugements moraux sont vrais en vertu du fait qu'ils décrivent et représentent correctement des faits moraux qui appartiennent à la réalité. Via le cognitivisme, le réaliste moral veut préserver les prétentions objectives du discours moral ordinaire qui impliquent un engagement fort envers l'existence de vérités morales. En d'autres termes, tout comme le réaliste moral prend au sérieux les phrases « il est mauvais de tuer un enfant par pur plaisir », car il considère que le discours moral décrit, attribue et prédique, nous parlons ordinairement de valeurs, des raisons, des vertus et des obligations comme si elles existaient<sup>7</sup>. Néanmoins, le cognitivisme n'implique pas exclusivement les réalistes moraux naturalistes et non-naturalistes. Il existe des réalistes subjectivistes qui sont cognitivistes. Or, contrairement aux deux premiers types de réalistes susmentionnés, il n'est pas le cas que les faits moraux existent indépendamment des attitudes des agents. À l'inverse, les subjectivistes affirment que les faits moraux sont déterminés par les réponses affectives des agents<sup>8</sup>. Par exemple, un subjectiviste simple affirme qu'un acte R est moralement bon si et seulement si un sujet approuve R. De son côté, un dispositionnaliste affirme qu'un acte R est moralement bon si et seulement si R cause un sentiment d'approbation chez certains sujets. Ces subjectivistes sont cognitivistes, car ils affirment que les jugements moraux sont des croyances portant sur les sentiments ou sur des dispositions à causer des sentiments<sup>9</sup>. Par exemple, selon un subjectivisme simple, ce qui rend

---

<sup>5</sup> Nous parlerons donc de cognitivisme moral.

<sup>6</sup> Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, p.17.

<sup>7</sup> Finlay, Stephen. (2007). « Four Faces of Moral Realism », p.5 ; Shafer-Landau, Russ, (2003). *Moral Realism: A Defense*, p.24.

<sup>8</sup> Kauppinen, Antti, "Moral Sentimentalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/moral-sentimentalism/>>.

<sup>9</sup> *Ibid.*

vraie la croyance morale « voler c'est mal » c'est le sentiment de désapprobation du locuteur. Ces remarques me permettent de préciser le contenu de mon mémoire. Lorsque je parlerai des réalismes moraux, je parlerai seulement de ces réalismes qui présupposent que les propriétés morales sont indépendantes des toutes les attitudes des agents. Ainsi, j'écarte les réalismes subjectivistes de mon propos.

### 1.2 Le réalisme moral et l'aspect ontologique

Sans l'expliciter, nous avons eu l'occasion d'apprécier la connexion intime qu'il y a entre la thèse sémantique et l'ontologie, à savoir les classes d'existants que nous acceptons dans notre théorie pour expliquer la réalité. A plusieurs reprises déjà, j'ai parlé de valeur de vérité. Afin d'évaluer cette valeur, il est nécessaire qu'il y ait des conditions de correction, c'est-à-dire des objets qui permettent de dire d'une proposition qu'elle est vraie ou fausse. Par exemple, ce qui rend vraie la proposition « la table que je perçois est carrée », c'est le fait correspondant que cette table est carrée. De même, en morale, si le réaliste veut rendre compte de cette prétention objective du discours, il doit postuler l'existence de faits, de relations et de propriétés morales indépendantes de nos attitudes<sup>10</sup>. À ce stade, nous pouvons observer une division au sein même des réalistes moraux. D'une part, il y a les non-naturalistes moraux qui considèrent que nous ne pouvons pas analyser les propriétés morales en termes de propriétés naturelles : pour eux, elles sont brutes, absolues ou *sui generis* ; d'autre part, il y a les naturalistes moraux qui considèrent que nous pouvons analyser ces propriétés en termes de propriétés naturelles. Pour comprendre cette scission propre à l'analyse ontologique des réalistes moraux, nous devons aborder l'aspect normatif de la morale.

### 1.3 Le réalisme moral et l'aspect normatif ou les prémisses d'une scission

Comment définir le normatif ? Une caractérisation simple et libérale consiste à dire qu'une entité E est normative si et seulement si elle donne des raisons d'agir. Par exemple, c'est parce que nous considérons qu'un choix est plus cohérent qu'un autre que nous

---

<sup>10</sup> Cependant, il ne faut pas croire que ce postulat ontologique est gratuit, bien au contraire. Postuler l'existence de ces types de faits est très coûteux relativement aux principes de simplicité et d'économie que doit respecter toute entreprise théorique. Cette remarque constitue l'une des objections les plus fréquentes à l'encontre du réalisme moral. Néanmoins, le réaliste considère que le prix à payer n'est pas si lourd qu'il n'y paraît, parce que sa théorie permet d'obtenir un grand pouvoir explicatif. Grâce à cet engagement théorique, il est possible d'expliquer d'une manière qui se veut simple et intuitive le phénomène de la morale ainsi que nos comportements et nos pensées morales. Il permet de rendre compte des prétentions objectivistes de notre discours moral tout en fournissant une théorie qui se veut en adéquation avec notre compréhension de la réalité et de l'esprit.

choisissons une option qui s'offre à nous plutôt qu'une autre. C'est parce qu'un mouvement aux échecs dans une partie à un moment donné, relativement à une disposition particulière des pièces sur l'échiquier, est meilleur que d'autres que nous entreprenons ce mouvement. C'est parce qu'une personne est belle, gentille et drôle que nous sommes attirés par elle. Ainsi, nous pouvons observer que la sphère normative nous donne des raisons pratiques, à savoir des raisons qui concernent la délibération, le raisonnement et l'action. Cette analyse des raisons pratiques vaut en morale. C'est parce qu'une action est moralement bonne, ou bonne en tant qu'elle est juste que nous avons des raisons de l'entreprendre ; et c'est parce qu'une action est mauvaise, ou mauvaise en tant qu'elle viole l'autonomie d'une personne que nous devons nous abstenir de l'entreprendre. Pour compléter cette caractérisation simple, quoique vague selon David Copp, nous pouvons dire que les faits moraux sont prescriptifs, qu'ils nous guident dans l'action et qu'ils sont catégoriques<sup>11</sup>.

Comme nous l'avons vu à l'aide de l'exemple de la partie d'échecs, le fait normatif qu'un certain mouvement soit le meilleur à un moment donné et selon une disposition particulière des pièces sur l'échiquier nous guide dans nos choix : il nous prescrit une ligne de comportement à adopter. De surcroît, nous pouvons aussi prétendre qu'il y a une contrainte de rationalité, contrainte qui constituerait une forme d'autorité. En effet, sachant que le but et l'intention d'un joueur d'échecs est de remporter la partie, et sachant qu'il y a un mouvement qui est considéré être le meilleur pour atteindre ce but et dont le joueur d'échecs est conscient, il semble qu'il soit rationnel de sa part d'effectuer ce mouvement, et irrationnel de ne pas le faire. Néanmoins, dans cet exemple, il semble y avoir une certaine dépendance aux attitudes du joueur d'échecs. C'est parce qu'il désire gagner que la propriété « être meilleur » du mouvement constitue une raison d'effectuer ce dit mouvement. En revanche, selon le réaliste moral, les faits moraux fournissent des raisons morales qui s'appliquent à tout le monde, qu'importent les raisons contingentes<sup>12</sup>. Elles sont catégoriques : elles sont indépendantes des attitudes des agents et d'un but quelconque. Elles valent pour elles-mêmes. Si nous reprenons l'exemple du joueur d'échecs, le fait normatif qu'un certain mouvement soit le meilleur à un moment donné lui fournit une raison d'agir. Or, cette raison d'agir n'est pas catégorique, elle est hypothétique. Ce mouvement lui fournit une raison en tant qu'il lui permet de réaliser un but, à savoir gagner la partie. Les raisons catégoriques et les raisons hypothétiques n'ont pas la même force normative, ces premières étant plus fortes que ces dernières. En effet, nous ne

---

<sup>11</sup>Copp, D. (2012). Normativity and reasons: Five arguments from Parfit against normative naturalism. *Ethicalnaturalism:Currentdebates*, p.31.

<sup>12</sup> Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford: Oxford University Press.

pouvons pas nous soustraire à ces premières, tandis que nous pouvons nous soustraire à ces dernières. Afin d'apprécier cette différence, reprenons l'exemple du joueur d'échecs. Imaginons que les hommes de main de son adversaire ont enlevé son fils et menacent de le tuer si le joueur d'échecs ne perd pas la partie. Nous pensons intuitivement que la force normative du devoir moral qui incombe au joueur d'échecs surpasse celle de remporter la partie. Nous pensons aussi qu'il a l'obligation morale de sauver son fils, indépendamment de ses désirs, de ses préférences ou de ses intérêts personnels<sup>13</sup>.

Néanmoins, nous pouvons nous poser la question suivante : quelles sont ces choses qui nous fournissent des raisons morales ? Ici, les avis sont partagés. D'un côté, les réalistes moraux naturalistes affirment que ce sont les propriétés naturelles qui nous donnent des raisons d'agir. Leur théorie est particulière, dans le sens où ils considèrent que nous pouvons analyser les propriétés morales en termes de propriétés naturelles. D'un autre côté, les réalistes moraux non-naturalistes affirment que ce sont les propriétés morales qui nous donnent des raisons d'agir. Or, ils ne pensent pas que nous pouvons analyser les propriétés morales en termes de propriétés naturelles. Comment comprendre cette scission qui sépare ces deux réalismes moraux ?

### 1.3.1 Réalisme moral non-naturaliste vs réalisme moral naturaliste : comment analyser la normativité ?

D'un côté, nous avons les réalistes moraux non-naturalistes qui considèrent que les propriétés morales sont intrinsèquement normatives et objectives. Selon eux, les analyser en termes de propriétés naturelles ne permet pas d'en préserver le caractère normatif, car ces dernières sont normativement inertes. En effet, nous voyons mal comment une simple pierre ou la propriété d'être ronde d'une table nous donnent en elles-mêmes une raison d'agir. Pour ce faire, il faudrait que nous ayons une croyance évaluative selon laquelle la pierre a une valeur inestimable ou que cette table ronde symbolise l'idéal chevaleresque. Voici un meilleur exemple qui permet de mieux apprécier cette différence entre le normatif et le naturel. Le fait que la torture est mauvaise est un fait normatif. Le fait que la torture soit répandue est un fait non-normatif ou naturel<sup>14</sup>. La différence est que la propriété « être mauvaise » de la torture est pertinente en ce qui concerne notre décision de torturer un individu. A contrario, le fait que nous observions que la torture est répandue ne nous fournit, en soi, aucune raison d'agir<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup>Finlay, Stephen. (2007). « Four Faces of Moral Realism », p.16.

<sup>14</sup>Copp, D. (2012). Normativity and reasons, p.24.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p.33.

Autrement dit, ce fait naturel nous informe seulement sur ce qui est et non sur ce qu'on doit faire ou ce qui devrait être fait, contrairement aux faits moraux qui nous informent sur ce qui est bon dans la réalité et ce dont nous avons des raisons ou des obligations de faire. Il s'agit donc indubitablement de deux genres différents de faits<sup>16</sup>.

D'un autre côté, nous avons les réalistes moraux naturalistes qui considèrent que nous pouvons préserver l'aspect normatif des propriétés même si nous les analysons en termes de propriétés naturelles. En effet, lorsque nous fournissons des raisons justifiant nos actions, il s'avère que nous mentionnons des propriétés naturelles. Par exemple, une action particulière est juste, car elle permet une distribution équitable des richesses et elle diminue la souffrance. Le réaliste naturaliste pense qu'il existe des propriétés évaluatives qui permettent de faire le lien entre les propriétés naturelles et les propriétés morales. Cette pensée repose sur la distinction entre les concepts évaluatifs fins et les concepts évaluatifs épais. Ce qui distingue ces deux types de valeur est leur spécificité<sup>17</sup>. En effet, les concepts évaluatifs épais sont plus spécifiques que les concepts évaluatifs fins. Ainsi, « courageux », « généreux », « honnêtes » sont des concepts épais, tandis que « bon » et « mauvais » sont des concepts fins. Les concepts évaluatifs épais sont à la fois descriptifs et prescriptifs<sup>18</sup>. Si nous disons qu'une action est cruelle, nous savons quelque chose de précis à son propos. Il s'agit d'une action qui implique de faire souffrir délibérément autrui. De fait, il semble que la cruauté fasse référence à certaines caractéristiques naturelles de l'action (prendre du plaisir à frapper autrui, causer des dégâts physiques et mentaux non-négligeable, etc.). De plus, le concept de « cruauté » nous fournit une raison d'agir, en tant que c'est un genre d'action que nous ne devons pas accomplir. Les concepts fins, eux, ne seraient que prescriptifs. Par exemple, si nous disons qu'une action est bonne, nous savons que nous avons des raisons de l'accomplir. Or, nous ne savons pas en quoi elle est bonne. Est-elle bonne parce qu'elle est généreuse ? Est-elle bonne parce qu'elle maximise l'utilité ? Donc, les concepts fins n'ont pas de contenu descriptif<sup>19</sup>. Ces deux classes de concepts entrent dans une relation de subsomption. Par exemple, une action est mauvaise en tant qu'elle est cruelle ou égoïste ou malhonnête ou injuste. Selon le naturaliste moral, il est intuitif d'analyser les propriétés évaluatives épaisses en termes de propriétés naturelles complexes. Par exemple, la propriété « être gentil » pourrait être identique à la propriété naturelle complexe « venir en aide aux démunis », tandis que la

---

<sup>16</sup>Lutz, Matthew and Lenman, James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<sup>17</sup>Ogien, R et Tappolet C. (2009). *Les Concepts de l'Éthique : Faut-il être Conséquentialiste ?*, Paris : Herman l'avocat du diable, p. 45.

<sup>18</sup>*Ibidem*.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p.46.

propriété « être cruelle » pourrait être identique à la propriété naturelle complexe « prendre du plaisir à faire souffrir délibérément autrui ». À partir de cette analyse, le lien entre les propriétés morales fines et les propriétés naturelles devient plus évident. Par exemple, une action particulière est moralement mauvaise en tant qu'elle est cruelle, car elle implique de prendre du plaisir à faire souffrir délibérément autrui.

Ensuite, l'entreprise théorique du naturaliste moral est sous-tendue par une motivation louable. Cette dernière consiste à intégrer notre compréhension de la morale dans notre compréhension scientifique du monde. En effet, il croit que nous pouvons obtenir une théorie morale adéquate de telle manière à ce qu'elle soit entièrement consistante avec une position naturaliste ou, autrement dit, une conception scientifique du monde<sup>20</sup>.

Voici donc le cœur du problème. Nous avons les non-naturalistes qui considèrent que les propriétés normatives sont trop différentes des propriétés naturelles pour qu'on puisse faire une analyse de ces premières en termes de ces dernières, tandis que les naturalistes considèrent que cette différence ne constitue pas un problème, car ils estiment qu'il est possible de démystifier ces propriétés morales en les incorporant dans une conception scientifique du monde, affirmant qu'il y a une similarité à la fois épistémique et métaphysique entre ces deux types de propriétés<sup>21</sup>.

### 1.3.2 Le réalisme moral naturaliste non-réductionniste et ses aspects épistémiques et métaphysiques

Selon un réaliste moral naturaliste non-réductionniste, les propriétés morales, tout comme les propriétés naturelles, sont « nécessaires à la meilleure explication de certains phénomènes du monde et de certaines de nos expériences ». Une manière plus précise de spécifier la nature des propriétés morales consiste à dire que ce sont des propriétés naturelles complexes individuées par leurs profils causaux<sup>22</sup>. À ce stade, peut-être êtes-vous en train de vous poser la question suivante : en quoi le fait d'être nécessaire à la meilleure explication de certains phénomènes permet-il d'avoir une attitude naturaliste (et réaliste) envers certaines

---

<sup>20</sup>*Ibidem*. Les naturalistes font face à la difficulté suivante : comment définir le naturel ? Selon Moore, une propriété est naturelle si elle est investiguée par les sciences naturelles ; selon David Lewis, une propriété est naturelle si elle a des pouvoirs causaux, si elle rend compte des similarités objectives et si elle rend compte de la valeur sémantique des prédications; selon Shafer-Landau, une propriété est naturelle si on ne peut enquêter sur elle que de manière empirique et, selon Sturgeon, une propriété est naturelle si elle est nécessaire à l'inférence à la meilleure explication de certains phénomènes. Les naturalistes sont conscients de ces difficultés, mais, pour eux, les caractéristiques essentielles des propriétés naturelles importent peu, car si les propriétés morales sont des propriétés naturelles, alors elles partageront les caractéristiques essentielles de ces dernières.

<sup>21</sup>Copp, D. (2012). Normativity and reasons, p.26.

<sup>22</sup>Lutz, Matthew and Lenman, James, "Moral Naturalism".

propriétés ? Prenons un exemple en science. Jamais nous n'avons directement observé un électron. Les seules données probantes que nous avons en sont des traces lumineuses. Mais alors, pourquoi devrions-nous croire en leur existence ? La raison est que nos meilleures théories scientifiques quantifient sur eux : postuler leur existence a permis de valider des théories scientifiques portant sur un phénomène donné. En somme, puisqu'ils jouent un rôle approprié dans la meilleure explication d'un phénomène, nous sommes justifiés à croire que les électrons existent.

Qu'en est-il de l'existence des propriétés morales ? Voici la manière dont Miller a reconstruit l'argument de ces réalistes moraux :

1. « P est une propriété réelle si, et seulement si, P fait inévitablement partie de la meilleure explication de notre expérience.
2. Les propriétés morales font inévitablement partie de la meilleure explication de notre expérience.
3. Donc les propriétés morales sont réelles.<sup>23</sup> »

Voici un exemple qui pourrait nous éclairer sur la manière dont nous pouvons concevoir les propriétés morales comme des propriétés naturelles. Prenons Hitler. Qu'est-ce qui expliquerait causalement le fait qu'il ait agi comme il a agi, qu'il ait donné les ordres qu'il a donnés ? C'est le fait qu'il était moralement dépravé. De même, ce qui expliquerait causalement la croyance de Jean qu'Hitler était moralement dépravé, c'est le fait qu'Hitler a commis les actes qu'il a commis et donc le fait qu'il soit moralement dépravé<sup>24</sup>.

Une particularité intéressante de ce type de réalisme est son affirmation selon laquelle nous obtenons nos croyances morales de la même manière (et seulement de la même manière) que celles que nous obtenons en science : par l'observation, l'induction et la pertinence explicative<sup>25</sup>. Par cette simple analogie épistémique, nous pouvons dire que le réalisme moral naturaliste non-réductionniste saisit au mieux l'esprit du naturaliste, à savoir la volonté d'introduire la morale dans notre compréhension scientifique du monde<sup>26</sup>.

Ce réalisme moral naturaliste non-réductionniste est intéressant, en tant qu'on peut compléter cette théorie avec une thèse sémantique particulière et simple, à savoir la théorie de la référence causale<sup>27</sup>. Selon cette dernière, la référence des noms communs serait établie par des connexions causales entre l'utilisation d'un terme et ce à quoi ce terme réfère. Ce qui

---

<sup>23</sup>Rochelau-Houle, D. (2017). « Réalisme moral », *l'Encyclopédie philosophique*.

<sup>24</sup>*Ibidem*.

<sup>25</sup>Lutz, Matthew and Lenman, James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>26</sup>*Ibidem*.

<sup>27</sup>*Ibidem*.



accorderait de la signification à un terme quelconque, comme « tempête », « montagne », « prairie » ce n'est pas quelque chose de mental, mais plutôt ce dont il est question, à savoir les tempêtes, les montagnes et les prairies. L'expérience de pensée la plus connue a été émise par Putnam : il s'agit de l'expérience de la Terre jumelle. Supposons qu'il existe une planète identique à la Terre. Jean, un scientifique, décide d'entreprendre un voyage jusqu'à cette planète nommée Terre Jumelle où chacun de nous y a un jumeau psychologiquement et physiologiquement identique. Jean a entrepris ce voyage dans le but de récolter des informations. De plus, imaginons que les habitants de Terre Jumelle utilisent le terme « eau » pour référer à ce liquide transparent et inodore qui coule dans leurs lacs et leurs rivières. Au début de son séjour, Jean boit cette eau et s'exclame : « cette eau est délicieuse ! » Cependant, après un prélèvement de ce liquide, et après l'avoir analysé, il s'avère que ce que les habitants de cette Terre nomment « eau » n'est pas composé d'H<sub>2</sub>O, comme sur notre planète, mais d'une autre molécule : le XYZ. Ainsi, Jean révisé son jugement précédent et se dit la chose suivante : « ce liquide n'est en réalité pas de l'eau, puisqu'il n'est pas composé d'H<sub>2</sub>O, mais de XYZ. » Putnam suggère la chose suivante. La référence des termes d'espèce naturelle comme « eau » est fixée et causée par la chose que nous nommons « eau ». Les philosophes moraux comme Sturgeon et Boyd concluent la même chose pour les propriétés morales : leurs significations sont fixées et causées par des propriétés naturelles complexes<sup>28</sup>.

### 1.3.3 Le réalisme moral non-naturaliste et ses aspects épistémiques et métaphysiques

Les non-naturalistes considèrent que les propriétés morales sont trop différentes des propriétés naturelles pour qu'on puisse analyser ces premières en termes de ces dernières. Cependant, ils reconnaissent que les propriétés morales sont dépendantes des propriétés naturelles. En effet, il semble raisonnable d'affirmer, par exemple, de deux événements, s'ils sont similaires dans tous leurs aspects naturels, qu'ils sont similaires dans tous leurs aspects moraux. L'idée est la suivante : si quelque chose possède une valeur intrinsèque à un certain degré, alors toute chose semblable à celle-ci dans tous ses aspects et en toutes circonstances doit posséder cette valeur intrinsèque au même degré. Il serait donc impossible que deux choses parfaitement similaires possèdent cette valeur intrinsèque à un degré différent, ou que l'une la possède tandis que l'autre non. Il s'agit de la thèse de la survenance générale que nous pouvons appliquer à la morale.

---

<sup>28</sup>*Ibidem.*

Voici comment formuler cette thèse : « Si une action satisfait les propriétés naturelles N1, N2, [...] Nn (« n » exprimant un nombre indéfini), alors elle a la propriété morale M et chaque autre action qui instancie ou instanciera N1, N2, [...] Nn, aura M.<sup>29</sup> » En d'autres termes, une action ne peut changer sa propriété morale M sans changer de propriétés naturelles<sup>30</sup>. Imaginons qu'une action soit mauvaise. Si ce qui fait qu'elle est mauvaise est le fait qu'elle implique la torture, qu'elle implique de la souffrance et aussi une violation de la propriété, alors si cette action avait eu ces propriétés à des degrés différents ou si elle ne les avait pas eues du tout, alors elle aurait été plus ou moins mauvaise ou elle n'aurait pas été mauvaise. Bien sûr, il est possible qu'une action soit mauvaise sans exemplifier pour autant ces trois propriétés susmentionnées. Une autre action peut être mauvaise si elle implique une maximisation du déplaisir, si elle implique le fait de tromper une personne dans le seul but de satisfaire des intérêts personnels quelconques et s'il y a une répartition inéquitable des richesses. De ce fait, il n'y a pas de condition nécessaire et suffisante pour déterminer ces caractéristiques qui font qu'une action est mauvaise<sup>31</sup>.

Mais, quelle est la modalité de cette thèse ? Selon Enoch, il est plus aisé de comprendre cette thèse à l'aide d'une modalité conceptuelle : il est conceptuellement impossible qu'il y ait une différence morale sans une différence naturelle<sup>32</sup>. Cette modalité conceptuelle implique que nous connaissons les vérités morales de manière *a priori* et seulement de cette manière. Une autre manière de comprendre cette modalité conceptuelle consiste à dire que notre connaissance morale, via la survenance, porte sur les concepts moraux : c'est en vertu de la signification des concepts moraux et naturels que nous pouvons juger qu'il y a une relation de covariation entre les propriétés morales et les propriétés naturelles et affirmer qu'une action est bonne ou mauvaise.

---

<sup>29</sup> Dancy, Jonathan. (1981). "On Moral Properties". *Mind* 90 (359). [Oxford University Press, Mind Association], pp 373-4.

<sup>30</sup> Comme il existe beaucoup de désaccords concernant la manière dont on doit comprendre le naturel, cette caractérisation rencontre énormément de problèmes. Par exemple, il est possible de soutenir que les propriétés morales surviennent sur des propriétés naturelles, en tant qu'elles surviennent sur les états mentaux des agents (il s'agirait d'une survenance psychologique). Or, selon une certaine compréhension de ce qui est naturel, les propriétés mentales ne sont pas naturelles, en tant qu'elles sont causalement inertes, comprenant par là que l'efficacité causale est une caractéristique essentielle du naturel. Pour répondre à ce problème, un philosophe peut soutenir que les propriétés morales surviennent sur des propriétés non-normatives. Selon cette formulation, la difficulté que rencontrait la thèse précédente n'en est plus une, puisque les propriétés mentales sont non-normatives. Or, il est possible que les propriétés morales surviennent sur des propriétés normatives. Par exemple, la bonté peut survenir sur la valeur intrinsèque du plaisir. Il existe donc des formulations de la thèse de la survenance qui sont plus inclusives que celle que j'ai choisie. Or, j'ai choisi de théoriser la survenance en termes de propriétés morales sur les propriétés naturelles, car il est question de comprendre et de marquer la différence entre les analyses non-naturalistes et les analyses naturalistes de la morale.

<sup>31</sup> Ces réflexions valent aussi pour l'évaluation des personnes.

<sup>32</sup> Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p.149.

À ce stade, il reste quelque chose à démystifier : comment pouvons-nous obtenir une connaissance morale qui ne soit pas inductive ? Quelle est cette capacité qui fait que nous pouvons saisir des vérités morales *a priori* ? Pour ce faire, les réalistes moraux non-naturalistes adoptent une forme d'intuitionnisme<sup>33</sup>. L'intuition serait une faculté spéciale de l'esprit dont la fonction consisterait à détecter des propriétés qui ne sont pas naturelles. L'idée de l'intuitionniste est que nous sommes dans une relation d'acquaintance avec ces objets, de la même manière que nous sommes dans une relation d'acquaintance avec les propriétés perceptives<sup>34</sup>. Ainsi, si nous développons cette faculté, nous devrions être capables de discerner au mieux les propriétés morales pertinentes.<sup>35</sup>

#### 1.4 Bilan

Toute l'analyse des réalistes moraux que j'ai traités commence à partir de l'usage courant du langage moral. Lorsque nous nous embarquons dans des discussions morales, nous fournissons spontanément des raisons et nous agissons comme si ces raisons existaient indépendamment de nos attitudes. De même, nous attribuons volontiers des propriétés morales aux événements et aux personnes de la même manière que nous attribuons la propriété de rondeur à une pomme. À partir de cet usage commun du langage moral, il est apparu naturel pour beaucoup de philosophes de déduire qu'il existe des propriétés morales et qu'il existe des raisons morales objectives. De plus, postuler l'existence de ces entités permet de rendre compte du fait que les propositions morales expriment des croyances. Et si ce sont des croyances, alors nous pouvons aussi rendre compte de l'intuition qu'il existe des vérités morales que nous pouvons saisir à l'aide de l'intuition.

---

<sup>33</sup>Ridge, Michael, "Moral Non-Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>34</sup>*Ibidem*.

<sup>35</sup> Je tiens à préciser que tout ceci n'est pas sans controverse. Il est très difficile pour un réaliste moral non-naturaliste de rendre compte de la survenance. Le problème est qu'il est très difficile d'analyser cette dernière. Or, tous ceux qui font appel à cette relation de covariation doivent nous en fournir une explication. Je pense qu'un naturaliste moral a moins de difficulté à expliquer cette relation que le non-naturaliste moral. Par exemple, il lui suffit de dire qu'une propriété morale survient sur un ensemble complexe de propriétés naturelles, la raison étant que nous pouvons observer une régularité entre ces deux types de propriétés. Par exemple, à chaque fois que nous observons qu'un acte est cruel, nous observons qu'il est moralement mauvais. Ainsi, la survenance est expliquée en termes de réduction. Néanmoins, certains réalistes moraux non-naturalistes ont essayé d'expliquer cette relation sans faire appel aux propriétés naturelles. Par exemple, Enoch pense que nous pouvons expliquer la survenance du moral sur le naturel grâce au contenu des normes morales ou des principes moraux. Prenons l'utilitarisme moral. Si l'utilitarisme moral est vrai, alors la norme morale pertinente statue qu'une action est mauvaise si et seulement si elle ne maximise pas l'utilité. Selon Enoch, la propriété « être moralement mauvais » surviendrait sur la propriété « échouer à maximiser l'utilité » en vertu du contenu de la norme qui compte, à savoir celle de l'utilitarisme moral. Par conséquent, si c'est le contenu de la norme qui détermine la relation de survenance, alors il n'y a aucun mystère à propos de cette dernière. Or, comme nous pouvons le constater, le non-naturaliste ne peut pas se passer des propriétés naturelles afin d'expliquer la survenance.

## Partie 2 : le relativisme moral et l'antiréalisme

### 2. Le relativisme moral et l'antiréalisme

Beaucoup de personnes ont du mal à accepter les implications du réalisme moral. En effet, beaucoup considèrent qu'il n'y a pas de vérité morale, mais qu'il n'y a que des opinions. Kim, Wreen et Pojman, par exemple, remarquent que la majorité de leurs étudiants sont relativistes<sup>36</sup>. Ces derniers considèrent que tout le monde a son opinion et qu'aucune opinion morale n'a plus de valeur qu'une autre. C'est pourquoi, ils rétorquent modestement ceci au réaliste moral : « qui sommes-nous pour dire ce qui est bon ou mauvais ? Il n'y a que les arrogants et les fanatiques qui croient avoir ce don. » Comment expliquer cette prise de position ? Pojman nous fait remarquer que l'ethnocentrisme, cette croyance en la supériorité de la culture à laquelle un individu appartient, est fortement critiqué. En effet, pourquoi penser que notre code moral détient la vérité morale et que ce que nous pensons être bon est réellement bon ? Ce qui est bon dans notre culture pourrait être mauvais dans une autre, point final<sup>37</sup>. Ce rejet de l'ethnocentrisme, en Occident, a contribué à un déplacement massif dans l'opinion publique du réalisme moral vers le relativisme moral, car nous avons pris conscience du fait qu'il y a une pluralité de modes de vie.

Nous pouvons aussi expliquer ce rejet à l'aide de facteurs supplémentaires. Entre autres, nous sommes beaucoup plus exposés qu'avant aux cultures. Nous voyageons beaucoup plus qu'avant et il est même fortement probable que nous ayons des proches venant de cultures différentes qui nous parlent de leurs coutumes sans que nous les trouvions forcément atroces. Il y a aussi les certitudes des fanatiques qui ont coûté la vie à des millions de personnes, car ils croyaient vraiment être du côté du bien<sup>38</sup>. Enfin, nous pouvons observer beaucoup de sources de scepticisme : si le bien et le mal existent, pourquoi il y a-t-il autant de désaccord à ce sujet<sup>39</sup> ? Pourquoi nous disputons-nous sur la valeur morale de l'avortement et pourquoi les philosophes eux-mêmes se disputent-ils sur les théories de premier-ordre qui saisissent la réalité morale ? Pour le relativiste moral, l'explication est simple : la vérité

---

<sup>36</sup>KIM, H., & WREEN, M. (2003). RELATIVISM, ABSOLUTISM, AND TOLERANCE. *Metaphilosophy*, 34(4), p.477 ; Pojman, L. (1997). Who's to Judge. *Vice & Virtue in Everyday Life*, p.238.

<sup>37</sup>Pojman, L. (1997). Who's to Judge, p.238.

<sup>38</sup> Shafer-Landau, R. (2003). *Whatever happened to good and evil?*. New York: Oxford University Press, p.3.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp.3-4.

morale est relative aux standards moraux en vigueur dans des groupes sociaux. C'est pourquoi ils rejettent le réalisme moral.

## 2.1 Le non-cognitivisme moral

Le non-cognitivisme moral, opposé au cognitivisme moral, implique deux thèses principales<sup>40</sup>. La première est ce qu'on pourrait appeler un non-descriptivisme sémantique. Selon cette thèse, les jugements moraux ne seraient pas des propositions qui auraient des conditions de vérités substantielles, comme l'affirment les réalistes moraux, et leur fonction n'est pas descriptive<sup>41</sup>. Contrairement à ce qu'affirment les réalistes moraux, le jugement moral « x est bon » ne consiste pas à attribuer la propriété « être bon » à x. La seconde thèse est psychologique. Ses défenseurs nient le fait que les états psychologiques exprimés par les jugements moraux sont des croyances. Au contraire, le discours moral consiste à exprimer des sentiments, à persuader les autres à les endosser et à prescrire des règles de conduite<sup>42</sup>. Par exemple, si Jean dit à Philippe qu'il a mal agi lorsqu'il a frappé plus faible que lui dans le seul but de ressentir du plaisir, Jean cherche à convaincre Philippe, par le biais de la désapprobation, à endosser une ligne de conduite différente. Le non-cognitiviste analyse l'aspect normatif de la morale à l'aide de la psychologie, plus particulièrement à l'aide du caractère, selon lui, intrinsèquement motivant des jugements moraux.

### 2.1.1 L'argument du non-cognitiviste moral et l'internalisme hybride humien

Pourquoi est-il préférable, selon l'antiréaliste, de comprendre la normativité à l'aide de la psychologie ? Car, il pense qu'on ne peut faire sens de la notion de raison qu'en mentionnant des attitudes motivationnelles. Les seules raisons qu'il y a sont des raisons motivantes et donc hypothétiques. La théorie qui saisit au mieux cette idée est l'internalisme hybride humien. Selon cette théorie, nécessairement, si un agent A juge sincèrement qu'une action est bonne, alors il aura une raison d'être motivé à performer cette action. Cette thèse hybride se résume en la fusion de trois thèses : (i) l'internalisme motivationnel, (ii) la thèse humienne de la motivation et (iii) l'internalisme des raisons.

---

<sup>40</sup>van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>>.

<sup>41</sup>*Ibidem*.

<sup>42</sup>Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism : A Defense*, p.20.

### 2.1.1.1 L'internalisme motivationnel

L'internalisme motivationnel postule une connexion nécessaire entre le fait de juger qu'une action est bonne et être motivé à agir en accord avec ce jugement. Par exemple, si Jean croit qu'il est moralement bon d'aider les plus démunis, nécessairement, il sera motivé à faire des dons à des associations humanitaires dans l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie. Une considération en faveur de cette observation repose sur nos doutes concernant ceux qui affirment qu'il est moralement bon d'agir d'une certaine manière, alors qu'ils ne manifestent aucune motivation. Imaginons que Philippe affirme se battre contre la souffrance animale. Cependant, lorsque Jean lui demande s'il est prêt à changer son mode de vie relativement à ses engagements moraux, Philippe lui répond qu'il n'en a pas l'intention. Il est évident que nous doutons de sa sincérité ou de sa rationalité. Notons que cet internalisme est neutre en ce qui concerne l'existence des propriétés morales. En effet, il n'y a aucune affirmation concernant le fait que les jugements moraux ne sont pas des croyances et ne représentent pas des objets du monde qui pourraient être intrinsèquement motivants. Pour ce faire, le non-cognitivist doit s'engager envers une thèse supplémentaire : la théorie humienne de la motivation.

### 2.1.1.2 La théorie humienne de la motivation

Les humiens considèrent que les états psychologiques orientés vers un but (comme les intentions ou les désirs) sont nécessaires à la motivation. Les croyances ne sont jamais suffisantes pour la motivation. Imaginons que Jean croit qu'il est mauvais de tuer un innocent. Le humien considère que cette croyance évaluative n'est pas suffisante pour le motiver à ne pas tuer un innocent. Pour ce faire, il faut qu'il ait un état psychologique orienté vers un but, disons un désir, à savoir celui de ne pas tuer un innocent. Cette théorie est défendue par l'argument téléologique de la motivation<sup>43</sup>.

Afin de mieux comprendre cet argument, arrêtons-nous un instant sur la notion de direction d'ajustement. Cette dernière est importante pour distinguer les types d'états mentaux. Il y a ceux dont la direction d'ajustement est « esprit-monde ». L'état mental paradigmatique est la croyance. Notre attitude, lorsque nous croyons, est de représenter le monde tel qu'il est. Lorsque nous croyons, nous essayons d'ajuster notre croyance à son objet. Une considération en faveur de cette observation est relative à l'erreur. Lorsque nous remarquons que nous nous sommes trompés dans notre croyance, nous tendons à changer de

---

<sup>43</sup> Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism : A Defense*, p.134.

croissance et nous choisissons celle qui s'ajuste le mieux à la réalité. Imaginons que Philippe croit que la Terre est plate. Un jour, un ami lui montre des images vues de l'espace et Philippe s'aperçoit qu'il s'est trompé. Il révisé donc sa croyance afin que celle-ci soit plus représentative de la réalité. Il y a aussi les états mentaux dont la direction d'ajustement est « monde-esprit ». L'état mental paradigmatique est le désir. Lorsque nous désirons quelque chose, nous cherchons à modifier le monde de telle manière à ce que notre désir soit réalisé. Si Philippe désire partir en vacances, il réservera son vol et ses hôtels. Cette notion de direction d'ajustement est importante dans cette discussion, car nous pouvons observer qu'une attitude représentationnelle, en soi, ne nous motive en rien. Elle n'implique pas que nous agissions sur le monde. Or, une attitude dont le but est de modifier le monde de telle manière à l'ajuster au contenu de notre état mental implique que nous soyons mus d'une manière quelconque. Avec cette notion en main, il nous devient beaucoup plus aisé de comprendre l'argument téléologique de la motivation.

Selon les humiens, la motivation nécessite un état psychologique orienté vers un but, c'est-à-dire un état dont la direction d'ajustement est « monde-esprit ». Or, les croyances ne sont pas des attitudes psychologiques ayant une direction d'ajustement « monde-esprit », mais plutôt l'inverse, à savoir « esprit-monde ». Elles ne sont donc pas suffisantes pour expliquer la nature de la motivation. C'est pourquoi un état psychologique orienté vers un but doit nécessairement être impliqué dans la motivation à agir. Par exemple, ce qui motive ultimement Jean à faire des dons à des associations humanitaires c'est son désir d'améliorer le bien-être des démunis en plus de sa croyance qu'il est moralement bon d'aider les démunis<sup>44</sup>.

Selon l'huméanisme, nous pouvons expliquer l'action à l'aide des croyances et des désirs. C'est parce que Jean désire aider les démunis et qu'il croit que c'est moralement bon de le faire qu'il le fait. Ce « parce que » introduit une raison. À partir de là, nous pouvons observer qu'il y a une connexion intime entre la motivation et la normativité. Or, il ne s'agit pas de raison catégorique. Mais de raisons hypothétiques ou, plus précisément de raisons motivantes. « Aider les démunis » constitue une raison pour Jean dans la mesure où elle sert un but.

### 2.1.1.3 L'internalisme des raisons

Selon l'internalisme des raisons, un agent A a une raison de F-er (où F-er représente une action particulière) seulement s'il peut être motivé à F-er<sup>45</sup>. Selon cette théorie, il y aurait

---

<sup>44</sup>*Ibidem.*

<sup>45</sup>*Ibid.*, p.171.

une connexion interne et nécessaire entre les raisons que nous avons et nos motivations. Cependant, il est question de « pouvoir être motivé ». De quelle possibilité s'agit-il ? Il peut s'agir d'une possibilité rationnelle : une considération que P peut motiver A seulement si P motive déjà A ou le motiverait s'il devait rationnellement délibérer à partir de ses motivations existantes<sup>46</sup>. L'idée est la suivante : A ne peut pas possiblement être motivé à F-er, sauf s'il existe une attitude dirigée vers un but qui peut le motiver à F-er et l'absence d'un tel élément empêche A d'avoir une raison de F-er<sup>47</sup>. Par exemple, si Jean est motivé à entreprendre un régime végétalien, c'est parce qu'il croit que ce régime est moralement bon et parce qu'il a l'intention d'adopter un mode de vie végétalien. Or, s'il n'a pas l'intention d'adopter un mode de vie végétalien, alors il n'a pas de bonne raison de le faire. Sa croyance évaluative constitue une raison d'adopter un mode de vie végétalien seulement dans la mesure où il possède déjà une attitude dirigée vers un but (celui de F-er), en tant que cette dernière fonde cette première. En d'autres termes, il serait impossible pour Jean d'avoir une raison d'agir sans qu'il ait, dans un premier temps, une attitude dirigée vers un but<sup>48</sup>.

Ainsi, il semblerait que l'antiréaliste fournisse une explication ontologiquement plus parcimonieuse de la normativité que le réaliste morale. Toute son argumentation repose sur l'importance de la psychologie et de la motivation. La normativité est dépendante des attitudes dirigées vers un but. Autrement dit, sans attitude dirigée vers un but, il n'y a pas de motivation et sans motivation il n'y a pas de raison d'agir : c'est l'esprit de l'internalisme des raisons. Voici l'argument de la dépendance psychologique de la normativité<sup>49</sup> :

1. Nécessairement, si S est moralement obligé de F-er au temps t, alors S a une bonne raison de F-er à t.
2. Nécessairement, si S a une bonne raison de F-er à t, alors S est motivé de F-er à t.
3. Nécessairement, si S est motivé de F-er à t, alors S doit avoir, à t, une attitude dirigée vers un but qui le motive à F-er.
4. Par conséquent, nécessairement, si S est moralement obligé de F-er à t, alors S doit avoir, à t, une attitude dirigée vers un but qui le motive à F-er.

Un argument en faveur de la dépendance psychologique de la normativité est celui de l'explication des actions des agents. Le raisonnement est le suivant. Les raisons figurent dans l'explication de l'action. Ce qui expliquerait pourquoi Jean s'est levé pour prendre une bière dans le frigo et la boire, c'est sa croyance qu'il y a des bières dans le frigo et son désir d'en

---

<sup>46</sup>*Ibid.*, p.174.

<sup>47</sup>*Ibidem.*

<sup>48</sup>*Ibid.*, p.128.

<sup>49</sup>*Ibid.*, p.170.



boire une. En d'autres termes, il serait possible de rationaliser les actions des agents en leur attribuant des raisons. Cependant, il est nécessaire que ces raisons soient reliées à des états psychologiques motivants comme les désirs. C'est la même chose pour les jugements moraux. Si ces derniers expriment nos engagements normatifs propres et si de tels engagements nous fournissent intrinsèquement des raisons motivantes, alors l'internalisme hybride humien est vrai<sup>50</sup>.

Toutes ces remarques sont problématiques pour les réalistes. Nous avons pu observer la facilité avec laquelle nous pouvons rendre compte de la relation entre les raisons hypothétiques et la motivation<sup>51</sup>. Or, il a l'air difficile de faire de même pour la relation entre les raisons catégoriques et la motivation. Reprenons l'exemple du joueur d'échecs dont le fils a été kidnappé. Selon le réaliste moral, le joueur d'échecs a une raison catégorique de perdre sa partie afin de sauver son fils. Or, cette raison est mystérieuse. En effet, comment une considération n'ayant aucun lien avec nos attitudes peut-elle constituer une raison<sup>52</sup>? Les raisons ne font-elles pas partie du domaine psychologique? Si, comme le pense l'humien, la normativité est dépendante de la psychologie, alors il est facile d'expliquer en quoi le fait de sauver la vie de son fils est une raison pour le joueur d'échecs. « Sauver la vie de son fils » est une raison d'agir pour le joueur d'échecs, car il désire que son fils vive. De surcroît, son désir que son fils reste en vie est plus fort que son désir de remporter la partie d'échecs. Ainsi, nous avons résolu le mystère qui entoure l'aspect catégorique des raisons morales. Les raisons catégoriques n'existent pas. Il n'y a que des raisons hypothétiques, certaines étant plus fortes que d'autres.

L'antiréaliste, via le non-cognitivism, considère donc que son explication de la normativité est meilleure que celle de son adversaire. Il n'a pas besoin de postuler l'existence de propriétés morales pour expliquer à la fois l'aspect motivant et l'aspect normatif des jugements moraux. De plus, son compte rendu psychologique des raisons n'est pas mystérieux, contrairement à celui des réalistes. Non seulement l'existence des raisons catégoriques est mystérieuse, mais les faits moraux qu'elles présupposent sont aussi très étranges. En effet, tout comme les raisons catégoriques, les faits moraux ne semblent pas être en adéquation avec notre conception scientifique du monde<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup>*Ibid.*, p.178.

<sup>51</sup> Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p. 93.

<sup>52</sup> Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, p.119.

<sup>53</sup> Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p. 93.

## 2.2 L'objection de l'étrangeté

Cette objection avancée par Mackie est double. D'une part, elle est épistémique en tant qu'elle vise la faculté cognitive qui, selon les réalistes moraux non-naturalistes, nous permet d'obtenir de la connaissance morale. D'autre part, elle est métaphysique en tant qu'elle vise l'ontologie des réalistes, qu'ils soient naturalistes ou non-naturalistes, via l'importance de l'aspect prescriptif, et donc normatif, des faits moraux. Mackie, dans cet argument, applique deux principes théoriques importants et très influents en philosophie, à savoir le principe de parcimonie, ou dit autrement le rasoir d'Occam (il ne faut pas multiplier les entités sans nécessité) et l'inférence à la meilleure explication, en tant qu'il existe une explication beaucoup plus probable que celle postulée par les réalistes moraux.

La critique épistémique remet en question cette capacité d'intuition qui nous permettrait d'être en acquaintance avec ces propriétés morales indépendantes des attitudes comme si nous les percevions<sup>54</sup>. Selon Mackie, l'intuition morale serait un travestissement d'un processus cognitif beaucoup plus complexe que ce que les réalistes moraux veulent nous faire croire<sup>55</sup>. L'intuitionniste affirme que nous sommes dans une relation directe avec les faits moraux, de la même manière que nous sommes en relation directe avec les faits perceptifs. Or, et selon le principe de clôture causal, les seules choses qui sont causalement efficaces sont les propriétés naturelles. Par exemple, ce qui cause l'expérience visuelle d'un chien, ce sont les propriétés du chien via une réflexion lumineuse dans la rétine de l'observateur. Les antiréalistes qui adhèrent à cet argument de l'étrangeté voient mal comment cela pourrait être le cas pour les faits moraux, dans le cas où ils seraient *sui generis*. En effet, comment pourrions-nous être en relation directe avec ces faits s'ils sont causalement inertes ?

---

<sup>54</sup> Dans son article « Subjectivity of value », Mackie défend la thèse selon laquelle il n'y a pas de valeurs objectives. De fait, la visée de la thèse de Mackie est beaucoup plus large que le simple réalisme moral. Il ne vise pas seulement les réalistes moraux, mais un réalisme normatif, à savoir la théorie selon laquelle les propriétés normatives, et donc les valeurs, ont une existence indépendante des attitudes. Par exemple, selon l'antiréaliste normatif de Mackie, les valeurs épistémiques comme la justification, la cohérence ; les valeurs esthétiques comme la beauté ou la finesse ; les normes telles que les obligations ou les interdits et les vertus (vices) tels que le courage ou la sagesse ont une existence dépendante de nos attitudes. Néanmoins, pour des raisons de simplicité, je décide d'opérer un traitement beaucoup plus modeste de sa thèse. C'est pourquoi, je substitue, dans la suite du mémoire, « valeurs objectives » par « propriété morale indépendante des attitudes ». Il y a une deuxième raison pour laquelle j'entrepris cette substitution. En effet, il existe des positions métaéthiques qui, bien que rejetant l'engagement réaliste envers la morale, adhèrent au cognitivism moral et reconnaissent qu'il existe des propriétés morales objectives, en ce sens qu'elles fournissent des raisons indépendamment des attitudes. Il s'agit des constructivismes moraux. Si nous prenons l'approche rawlsienne de l'éthique, la vérité morale serait construite à partir d'un point de vue parfaitement informé et dépourvu de passions, point de vue représenté par le voile de l'ignorance. Ainsi, il fait sens de dire que les propriétés morales, bien que dépendantes de la faculté de la raison, fournissent des raisons d'agir qui sont objectives, dans le sens où elles ne dépendent pas d'une attitude comme les désirs. De ce fait, je pense que mon traitement beaucoup plus modeste de l'argument de Mackie est justifié par le fait que la position théorique ciblée dans cette section est le réalisme moral et simplement le réalisme moral.

<sup>55</sup> Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, p.38.

De surcroît, comment expliquer le fait que nous puissions être en interaction avec des objets ontologiquement différents des propriétés naturelles ? Ces questions présupposent la chose suivante. L'intuition est une faculté psychologique. Elle fait donc partie du monde naturel. Or, les propriétés morales ne font pas partie du monde naturel. C'est pourquoi, il semble n'y avoir aucune relation possible entre eux<sup>56</sup>. Si c'est le cas, alors l'intuitionniste s'engage, malgré lui, envers un genre de coïncidence cosmique où nos intuitions saisiraient de manière fiable les faits moraux<sup>57</sup>.

De plus, cette faculté épistémique serait bizarre et complètement différente de nos façons ordinaires de connaître les choses, à savoir par perception, induction ou introspection. Prenons par exemple le principe moral « tu ne tueras point par plaisir ». Comment pourrions-nous connaître l'autorité de cette prescription ? Si c'est par induction, alors les propriétés morales devraient être causalement efficaces. Mais, comme nous l'avons vu, ce n'est pas le cas si elles sont *sui generis*. Si c'est par introspection, alors il y a un sens selon lequel il y aurait une forme d'arbitraire en ce qui concerne la connaissance morale<sup>58</sup>. En effet, si nous acceptons que nos croyances morales reposent sur de simples appels à l'intuition, alors n'importe qui peut affirmer que sa croyance morale constitue une connaissance morale : les conditions de correction des intuitions morales seraient les intuitions morales elles-mêmes<sup>59</sup>. Ainsi, pour Mackie, l'appel à l'intuition est une mauvaise solution.

Pour l'instant, j'ai critiqué le mode d'accès épistémique qui nous mettrait en relation avec la réalité morale, mode d'accès envers lequel les réalistes moraux non-naturalistes sont engagés. Qu'en est-il de ces faits, propriétés et relations qui composent cette réalité ? Selon la critique métaphysique, les propriétés morales postulées par les réalistes moraux sont trop différentes de toutes ces choses de l'univers que nous connaissons, car elles sont intrinsèquement normatives, contrairement à ces dernières<sup>60</sup>. La stratégie argumentative de Mackie consiste à remettre en question l'existence de ces faits moraux et la manière dont ils seraient liés, par la survenance ou par une quelconque relation d'identité, aux propriétés naturelles en mettant l'accent sur leur qualité intrinsèquement motivationnelle. Par exemple, quel serait le lien entre le fait naturel qu'une action maximise le déplaisir et la propriété morale que ce fait est mauvais<sup>61</sup>? Selon le naturaliste non-réductionniste, la propriété naturelle « maximiser le déplaisir » est mauvaise, car elle est constituée par un ensemble

---

<sup>56</sup> Ridge, Michael, "Moral Non-Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Huemer, Michael. (2005). *Ethical Intuitionism*, New York : Palgrave MacMillan, p.107.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>60</sup> Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p.41.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.40.

complexe de propriétés naturelles qui serait identique à la propriété morale « être mauvais ». Ensuite, cette dernière entrerait dans nos meilleures explications concernant le fait que nous considérons que les actions qui maximisent le déplaisir sont mauvaises. Or, quelles seraient ces propriétés naturelles complexes qui seraient identiques à cette propriété morale ? Le non-réductionniste est incapable de nous fournir une réponse satisfaisante. Son silence ne fait que renforcer nos doutes concernant cette relation d'identité. Soit, faisons comme si ce silence ne préfigurait rien de mauvais augure pour le naturaliste non-réductionniste et intéressons-nous à un problème plus urgent. Si la propriété morale est identique à une propriété naturelle complexe, comment celle-ci peut-elle être intrinsèquement prescriptive, puisque rien dans la nature n'est prescriptif ? Considérez votre ordinateur, vos vêtements et la forme de votre table. Ces choses vous fournissent-elles intrinsèquement des raisons d'agir ? Si les propriétés morales sont identiques aux propriétés naturelles, alors, comme elles, elles sont normativement inertes. Peut-être que le naturaliste pourrait répondre que les faits moraux ne sont pas essentiellement normatifs. Mais, le problème est le suivant : si les faits moraux ne sont pas essentiellement normatifs, il s'ensuit, selon la théorie de la référence causale, que notre discours moral n'est pas essentiellement normatif. Autrement dit, la normativité, en général, ne serait pas indispensable à notre discours moral<sup>62</sup>. Cependant, il semble absurde d'analyser les faits moraux de cette manière, car ce sont exactement ce genre de choses qui nous fournissent des raisons d'agir. C'est bien parce qu'une action est mauvaise que nous décidons de nous abstenir de la commettre. La normativité est un engagement non-négociable de notre discours moral<sup>63</sup>. En essayant de fournir une théorie naturaliste de la morale, nous pouvons déplorer le fait que le naturaliste oublie la chose la plus importante : les faits moraux ne sont pas des faits à propos de la manière dont le monde est : ce ne sont pas des faits à propos de ce qui est, mais des faits à propos de ce qui doit ou devrait être.

Le réaliste moral non-naturaliste souhaite rendre compte de cet aspect non-négociable de la normativité tout en préservant son engagement ontologique. C'est pourquoi, il affirme qu'on peut analyser les faits moraux grâce à une relation de survenance : c'est parce que l'acte maximise le déplaisir qu'il est mauvais. Cette relation est intéressante en tant qu'elle permet de rendre compte d'une régularité et d'une similarité en ce qui concerne la covariation de deux types de propriétés. Le non-cognitivist demandera alors : mais comment savons-nous ceci ? Comment savons qu'une action qui maximise le déplaisir est mauvaise ? Naturellement, le réaliste moral voudrait répondre que nous savons ceci, car nous possédons

---

<sup>62</sup>Lutz, Matthew and Lenman, James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>63</sup>*Ibidem*.

une faculté cognitive qui nous met en relation directe avec les faits moraux. Mais, l'antiréaliste n'a-t-il pas déjà avancé des arguments suffisamment forts pour rejeter le compte-rendu du non-naturaliste concernant la connaissance morale ? De surcroît, cette faculté serait d'autant plus bizarre, car elle nous permettrait à la fois de percevoir la propriété naturelle de maximisation du déplaisir, la propriété morale du mal et la relation qui relie ces deux propriétés<sup>64</sup>. Ne serait-il pas plus simple, contrairement à ce que défend le réaliste moral, de remplacer les faits moraux par des réponses subjectives<sup>65</sup>? Ne serait-il pas mieux de rendre compte de cet aspect prescriptif, supposé être indépendant des attitudes selon les réalistes, en mentionnant ces dites attitudes ?

Mackie reconnaît l'importance du défi théorique qu'il y a à préserver la prétention à l'objectivité du discours morale, quand bien même il rejette l'analyse réaliste des faits moraux. Pour cela, il adopte une thèse qu'il dit être subjectiviste : les propriétés supposément indépendantes des attitudes sont basées sur des attitudes que la personne reconnaît. En bref, lorsque nous nous engageons dans un discours moral, nous objectivons nos attitudes : nous les propageons sur les objets externes et nous les pensons être objectives<sup>66</sup>. En plus de cette tendance à l'objectivation, Mackie ajoute que les attitudes morales sont sociales : ce sont des standards socialement établis de comportements qui pressent les individus à internaliser ces standards et à exiger des autres qu'ils les internalisent à leurs tours. Autrement dit, nous acceptons d'être sujets à ces standards en même temps que nous exigeons que les autres y soient sujets. Ceci proviendrait d'un besoin propre à l'humain : le besoin d'une régulation dans nos relations interpersonnelles, rôle joué par la morale<sup>67</sup>. Voici comment Mackie préserve l'objectivité prétendue du discours moral. Par exemple, lorsque nous disons qu'un comportement est bon ou mauvais ; ou lorsque nous affirmons qu'un individu doit ou devrait moralement faire quelque chose, nous exprimons en réalité des exigences sociales que nous avons adoptées et que nous voudrions, voire exigerions, que les autres adoptent. De plus, ce serait une erreur de croire qu'il y aurait quelque chose de réel auquel nous faisons référence lorsque nous nous engageons dans ces discours. Nous sommes trompés par la forme même de notre discours moral et par notre tendance à l'objectivation. Selon Mackie, nous objectivons seulement notre désir, peut-être inavoué ou inconscient, d'une régulation dans les relations interpersonnelles<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup>Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p.41.

<sup>65</sup>*Ibidem*.

<sup>66</sup>*Ibid.*, p.41.

<sup>67</sup>*Ibid.*, p.43

<sup>68</sup>*Ibid.*, p.44.

Pour lors, nous avons vu comment Mackie rejette l'objectivité de la morale tout en expliquant la prétention à l'objectivité du discours moral. Que propose-t-il à la place de l'intuition ? À ma connaissance, il ne propose rien d'explicite. Tout ce qu'il affirme c'est que nos jugements moraux basiques représentent des exigences sociales dont la source serait indéterminée et diffuse<sup>69</sup>. C'est pourquoi, dans l'intention de remplir ce vide explicatif, je me permets de proposer un processus épistémique plus en adéquation avec les sciences naturelles et compatible avec ce que Mackie avance. Par exemple, nous pourrions affirmer que nous apprenons ce qui est bon et mauvais grâce à l'éducation et aux conseils de nos proches, ce qui constituerait une forme d'acculturation : apprendre et acquérir socialement des traits de comportement en se conformant aux membres du groupe auquel nous sommes rattachés<sup>70</sup>.

Voici, pour résumer, la manière dont fonctionne l'argument antiréaliste de Mackie. Dans un premier temps, il rejette l'épistémologie morale du réaliste. Il considère que son argument touche tous les réalismes moraux, qu'ils soient naturalistes ou non-naturalistes. Or, pour rappel, les naturalistes considèrent que notre accès épistémique aux faits moraux est le même que notre accès épistémique aux faits naturels. C'est pourquoi, dans le développement de l'objection de Mackie, j'ai indiqué que seuls les non-naturalistes sont touchés. Ensuite, il avance son objection ontologique envers, encore une fois, tous les réalismes. Cette fois-ci, je pense que son objection touche sa cible, puisque tous les réalistes moraux partagent le même engagement ontologique, bien que celui-ci diffère dans les détails. En ce qui concerne le non-naturalisme, celui qui a été convaincu par l'objection épistémique sera plus facilement convaincu par l'objection métaphysique. Il est beaucoup plus facile d'accepter le rejet de l'existence d'un certain type de faits si le mode d'accès à ces faits est équivalent à une coïncidence cosmique.

Le constat que nous pouvons faire à ce stade est le suivant. Nous avons des arguments normatifs, épistémiques et métaphysiques suffisamment forts pour nous faire douter du réalisme moral. Tous ces arguments appliquent les mêmes principes, à savoir celui de parcimonie et celui de l'inférence à la meilleure explication. Mackie, avec son non-cognitivism et sa thèse de l'objectivation, préserve l'aspect normatif et la prétention à l'objectivité du discours moral. De surcroît, il avance un argument supplémentaire en défaveur du réalisme moral et en faveur de sa thèse portant sur le caractère social des attitudes morales.

---

<sup>69</sup>*Ibidem.*

<sup>70</sup>Prinz, J.J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*, New York: Oxford University Press, p.185.

### 2.3 L'objection de la relativité

Selon Mackie, nous pouvons observer que les codes moraux diffèrent en temps et en lieux<sup>71</sup>. Il y a des différences dans les croyances morales entre différentes cultures, mais aussi entre différents individus à l'intérieur d'une culture donnée. Par exemple, certaines cultures pratiquent et tolèrent le cannibalisme, d'autres non ; certaines cultures pratiquent et tolèrent diverses formes d'ablation des parties génitales des femmes, d'autres non ; certaines cultures tolèrent l'homosexualité, d'autres non<sup>72</sup>. De même, à l'intérieur d'une culture donnée, certains considèrent que nous devrions interdire l'avortement, car il implique un homicide, et adhèrent au principe que nous ne devrions pas tuer, tandis que d'autres considèrent que nous devrions tolérer l'avortement, car il faut respecter l'autonomie de la femme souhaitant avorter. De même, certains considèrent que nous avons une obligation morale de bienfaisance, tandis que d'autres considèrent que nous avons une obligation morale de non-malfaisance. Grâce à cette donnée empirique, nous pouvons conclure ceci : s'il y a une différence substantielle concernant ce que les individus considèrent être moralement bon et mauvais, alors il y a un désaccord en ce qui concerne ce qui est moralement bon et mauvais. S'il y a un désaccord en ce qui concerne ce qui est moralement bon et mauvais, alors il n'y a pas de vérité morale objective.

Tous ces exemples démontrent qu'il existe une pluralité de standards moraux<sup>73</sup>. De ces observations, il a été naturel pour des chercheurs de conclure qu'il n'existe pas de vérité morale. La force de cet argument repose sur les variations actuelles et passées qu'il y a et qu'il y a eu dans les standards moraux. Et cette variation semble être une objection forte à l'encontre de l'objectivisme supposé par le réalisme moral. Voici la manière dont nous pouvons reconstruire l'argument de Mackie<sup>74</sup> :

1. Les croyances morales diffèrent d'époque en époque, de lieu en lieu.
2. Si les croyances morales diffèrent d'époque en époque, de lieu en lieu, alors il n'y a pas de fait moral objectif.

---

<sup>71</sup>Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p.36.

<sup>72</sup>Prinz, J.J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*, p. 188.

<sup>73</sup> Cet argument implique aussi celui de la doctrine de l'équivalence morale. En effet, en soi, l'argument de la relativité n'est pas fatal pour le réaliste moral. Ce dernier accepte qu'il y ait une pluralité de standards moraux, mais que ceux-ci sont comparables. S'ils sont comparables, il fait sens de dire que certaines pratiques sont meilleures que d'autres ou pires que d'autres. Si la comparaison est possible, alors il existe un standard moral transcendant tous les standards de tous les groupes sociaux. Or, les antiréalistes nient l'existence d'un tel standard objectif. C'est pourquoi l'argument de la relativité, pour un antiréaliste, doit être accompagné de cette doctrine de l'équivalence. Selon celle-ci, les standards moraux seraient équivalents, en tant qu'il serait impossible de les comparer entre eux.

<sup>74</sup>Dreier, J. (2006) "Moral Relativism and Moral Nihilism", in D. Copp (ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York: Oxford University Press, p. 246.

3. Par conséquent, il n'y a pas de fait moral objectif.

Cependant, il semblerait que la forme de cet argument ne soit pas spécifique à la morale et qu'il soit possible que nous la généralisons à d'autres phénomènes. Prenons l'argument suivant :

1. Les croyances sur la nature des étoiles diffèrent d'époque en époque, de lieu en lieu.
2. Si les croyances sur la nature des étoiles diffèrent d'époque en époque, de lieu en lieu, alors il n'y a pas de fait stellaire objectif.
3. Par conséquent, il n'y a pas de fait stellaire objectif.

Or, nous voudrions dire que la simple existence d'opinions différentes ne démontre pas qu'il n'y a pas de vérité objective concernant les faits stellaires<sup>75</sup>. En effet, bien qu'il y ait eu et qu'il y a encore sûrement des différences à ce sujet, il semble que la divergence d'opinions n'implique pas l'inexistence de vérité concernant le phénomène en question. Il faut donc trouver la différence pertinente qu'il y a entre les croyances stellaires et les croyances morales qui nous permettrait de bloquer ce risque de généralisation. Pour ce faire, nous devons analyser et comprendre l'objection de l'absence de pouvoir explicatif d'Harman.

#### 2.4 L'objection de l'absence de pouvoir explicatif

Dans *The Nature of Morality : An Introduction to Ethics*, Harman traite de la question suivante : pouvons-nous observer les propriétés morales de la même manière que les propriétés naturelles<sup>76</sup>? Jean peut observer des enfants de son quartier enduire d'essence un chat errant et l'enflammer par pur plaisir, mais peut-il observer la bonté ou le mal de ce qui est fait ? Bien sûr, il y a un sens à dire qu'il peut « voir » que c'est mal. Mais, on est justifié à se demander si sa réaction est due à la propriété « être mauvaise » de l'action ou si elle est due à un sens moral qu'il aurait acquis via l'éducation ou via sa sensibilité morale, selon l'hypothèse antiréaliste.

Avant toute chose, qu'est-ce qu'une observation ? Selon Harman, il n'y a pas d'observation pure : toute observation est théoriquement chargée. Par exemple, en science, nos observations dépendent des théories que nous avons déjà acceptées, que ce soit, par exemple, celles concernant la gravitation ou celles concernant nos instruments de mesure. Ainsi, ce que nous percevons, ou plutôt la manière dont nous percevons les choses, dépend de la théorie que nous soutenons. Si Jean observe le mal dans l'action faite par les enfants de son

---

<sup>75</sup>*Ibidem.*

<sup>76</sup> Harman, Gilbert. (1977). *The nature of morality : An introduction to ethics*. Oxford : Oxford University Press, p.3.



quartier, il le perçoit, car il présuppose déjà un principe moral : il ne faut pas faire souffrir gratuitement et délibérément un être sensible pour le plaisir que cette action procure. De même, si Jean observe que la force de gravité sur Terre est égale à environ 9,81 N/kg, c'est parce qu'il présuppose des théories concernant ses instruments de mesure. Néanmoins, selon cet aspect, il n'y a pas de différence entre les propositions morales et les propositions scientifiques. La différence doit donc se situer ailleurs.

La différence pertinente concerne le rôle explicatif de l'observation joué en science et en morale. En science, nos observations à propos de certains phénomènes physiques ont pour but de fournir des données probantes en faveur d'une théorie scientifique : l'observation porte sur la réalité. Nous en avons besoin pour expliquer la réalité. Or, pour expliquer l'observation morale de Jean, nous n'avons pas besoin de faire appel à des faits moraux. En effet, nous avons vu que ces faits ainsi que la faculté cognitive nous permettant d'accéder à ces faits sont étranges. C'est pourquoi, la meilleure explication, mais aussi la plus simple, doit se faire en des termes psychologiques : nous avons simplement besoin de faire des hypothèses à propos de la psychologie ou de la sensibilité morale des agents<sup>77</sup>. Pour simplifier, en science, nos observations portent sur la réalité; en morale, nos observations portent sur la psychologie.

Voici l'exemple d'Harman. Un physicien, en voyant une trainée de vapeur, s'exprime « il y a un proton ! ». Supposons aussi que son observation confirme sa théorie sur les protons : ce sont des particules qui composent le noyau des atomes, atomes qui constituent la trainée de vapeur. Selon Harman, le physicien est justifié à dire que son observation constitue une donnée probante confirmant sa théorie seulement s'il est raisonnable de supposer que sa théorie constitue une inférence à la meilleure explication de ce phénomène, inférence selon laquelle le proton a causé la trainée de vapeur<sup>78</sup>.

En morale, afin d'expliquer la valeur morale du fait que les enfants de son quartier ont brûlé un chat, Jean doit assumer que les enfants sont vraiment en train de verser de l'essence et qu'il est vraiment en train de voir ce qu'ils font. Cependant, pour Harman, il n'y a pas de raison d'assumer quelque chose à propos du fait qu'il est mauvais de mettre le feu à un chat par plaisir. Selon lui, nous avons seulement besoin de mentionner les principes moraux que Jean a adoptés en vertu de sa sensibilité morale, sa psychologie. Par exemple, quand celui-ci s'exclame « c'est mal ! », il exprime simplement son engagement envers un principe moral. Autrement dit, la meilleure explication de l'observation morale de Jean, c'est le fait psychologique qu'il s'est engagé envers un principe moral tel que « tu ne commettras pas

---

<sup>77</sup>*Ibid.*, p.6.

<sup>78</sup>*Ibidem.*

d'acte délibérément et gratuitement cruel ». De plus, toujours selon Harman, il y a un sens à parler de vérité en science<sup>79</sup>. Par exemple, si les données probantes que Philippe acquiert via son observation confirment sa théorie scientifique, il y a un sens à dire que sa théorie scientifique est vraie. Il y aurait une correspondance entre les principes scientifiques et la réalité qu'ils décrivent. Or, en morale, il ne fait pas sens de parler de vérité, étant donné que l'observation morale de Jean n'est pas à propos du monde qui l'entoure, mais plutôt à propos de son engagement psychologique envers un principe moral<sup>80</sup>. Tout ceci s'agence parfaitement avec l'internalisme hybride humien, en tant qu'il le présuppose.

Voici une autre différence relevée par Harman. Les faits à propos des protons peuvent affecter ce que nous observons, puisque c'est le proton qui cause les trainées de vapeur que nous observons. Donc, via la trainée de vapeur, le proton affecte notre système perceptuel. Or, il ne pense pas que les propriétés morales ont un effet causal sur notre système perceptuel. Au mieux, pourrait-on dire, ces propriétés affectent la manière dont nous percevons la situation : pour Jean, l'acte des enfants semble être mauvais. Cette suggestion présuppose une thèse philosophique particulière de la perception qui propose un compromis entre un réalisme naïf de la perception et un psychologisme. Selon cette thèse, nous percevons des objets (actes, événements, personnes, etc.) à travers un contenu, une apparence psychologique. Ainsi, lorsque je perçois un objet, je le perçois simultanément d'une certaine manière, cette dernière étant psychologique. Je pense que cette théorie s'ajuste à l'argument d'Harman. Jean voit l'acte des enfants d'une certaine façon : il le voit comme mauvais, cette dernière étant psychologique.

En d'autres termes, les propriétés morales n'aident pas à expliquer, causalement, le fait que Jean pense que ce que les enfants de son quartier font est mal. À l'inverse, si Jean voit une trainée de vapeur, il voit qu'il y a une trainée de vapeur à cause de la présence de protons. Ce qui explique l'observation de Jean dans ce cas c'est la présence de protons. Pourtant, nous voudrions répondre, comme nous l'avons vu dans la première partie, que les propriétés morales entrent dans la meilleure explication de la morale. À cela, Harman rétorque que nous commettons une pétition de principe, car nous présupposons déjà ce que nous cherchons à démontrer et nous rejetons, sans autre, l'objection de l'absence de pouvoir explicatif. Si nous voulons employer l'épistémologie naturaliste tout en préservant l'ontologie du réaliste moral

---

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.7. Peut-être qu'un expressiviste comme Blackburn considère qu'il fait sens de parler de vérité. Or, il n'utilise pas la conception de vérité en termes de correspondance. Il utilise une théorie déflationniste de la vérité. L'idée consisterait à dire qu'un jugement moral particulier est vrai dans la mesure où le locuteur signale son accord envers le contenu de son jugement. Cette théorie permet de rendre compte de l'adéquation qu'il peut exister entre les paroles du locuteur et ce qu'il pense vraiment.

non-réductionniste, nous devons trouver des arguments pour rejeter l'analyse d'Harman. Cependant, il semblerait que le principe du rasoir d'Occam, stipulant qu'il ne faut pas multiplier les types d'entités sans nécessité, pose un sérieux doute concernant la véracité du réalisme. En effet, jusqu'à preuve du contraire, il nous apparaît qu'il n'y a pas de nécessité à postuler l'existence des propriétés morales, étant donné que nous avons une explication alternative qui se veut meilleure et plus parcimonieuse : expliquer la morale en termes psychologiques. L'antiréalisme d'Harman paraît donc être la meilleure explication de la morale.

La conclusion est la suivante. Contrairement à ce que Sturgeon affirme, Harman soutient qu'il « n'est pas nécessaire de faire référence aux propriétés morales ou aux faits moraux pour expliquer nos croyances morales »<sup>81</sup>. Cet argument constitue en soi une objection à l'épistémologie du naturalisme moral non-réductionniste. Ce n'est pas la propriété « être moralement dépravé », exemplifiée par Hitler, qui me cause à croire que ce dernier était moralement dépravé et qui l'a causé à commettre les atrocités qu'il a commises. Pour Harman, ce qui me cause à croire cela est un fait psychologique. Contrairement aux observations scientifiques dont l'explication ultime se situe dans la réalité, celle des observations morales se trouve dans notre psychologie.

Maintenant, nous comprenons en quoi l'objection d'Harman permet de comprendre celle de la relativité telle que développée par Mackie. Son argument vaut pour les faits et les propriétés morales, et non pour les faits et propriétés stellaires, car l'observation de ces premières dépend ultimement de notre psychologie, tandis que l'observation de ces dernières dépend ultimement de la réalité. Par conséquent, ce n'est pas parce que les théories concernant la nature des étoiles diffèrent de lieu en lieu et d'époque en époque que ceci permet de conclure qu'il n'existe aucune vérité objective sur les faits stellaires, car il y a des vérités stellaires en attente d'être découvertes.

## 2.5 Bilan

À ce stade, il me semble que nous pouvons faire l'observation suivante. Notre théorie métaéthique va être grandement influencée par la manière dont nous analysons les attitudes exprimées par les jugements moraux et l'aspect que nous considérons être le plus important. Par exemple, il semble que les réalistes moraux sont plus concernés par le fait de rendre compte de la prétention à l'objectivité du discours moral en postulant l'existence de faits

---

<sup>81</sup>Rochelau-Houle, D. (2017). « Réalisme moral », *l'Encyclopédie philosophique*.

moraux et en adhérant à un cognitivisme moral. A contrario, l'antiréaliste semble beaucoup plus préoccupé par l'aspect psychologique de la morale et adhère à un non-cognitivisme. À partir de cet aspect, en présupposant une méthodologie qui se veut proche des sciences, nous avons rejeté le réalisme moral. À la place, l'antiréaliste opte pour un traitement plus psychologique de la morale. Néanmoins et quand bien même j'ai tenté de diriger ces arguments vers le relativisme moral, nous pouvons nous poser la question suivante. Quelle est l'alternative théorique au réalisme moral ? Nous pouvons par exemple opter pour un nihilisme moral. Selon cette position, le langage moral serait infecté par de fausses présuppositions. En effet, peut-être supposons-nous à tort que le bon et le mauvais existent réellement. Peut-être s'agit-il simplement d'un processus d'objectivation. En soi, il n'existerait pas de propriété morale. De surcroît, les pratiques morales n'auraient aucun sens. Tout ceci ne serait qu'illusion. Or, il semble y avoir des données probantes suffisamment fortes en faveur de l'idée que les pratiques morales existent, même si le réalisme moral est faux. Par exemple, il est extrême d'affirmer que tout l'aspect émotionnel qui entoure le phénomène de la responsabilité morale n'a aucun sens, alors que nous blâmons et louons tous les jours. Selon Dreier, le relativisme moral se veut être une alternative au nihilisme moral, en tant qu'il préserve l'existence de cette pratique ; et c'est une alternative au réalisme moral, en tant qu'il fournit une meilleure explication du phénomène en question. Mais, le relativisme moral est aussi un compromis entre le nihilisme moral et le réalisme moral. En d'autres termes, il préserve nos pratiques morales tout en évitant et de tomber dans un monde où tout serait permis et de postuler l'existence de faits moraux.

## Partie 3 : Le relativisme moral

### 3. Le relativisme moral

Dans ce qui précède, j'ai fourni les arguments antiréalistes que je considère être les plus réussis. Nous nous retrouvons, à ce stade, dans ce mémoire, dans une position particulière. J'ai présenté le réalisme moral et je l'ai nié. Nous n'avons plus, à proprement parler, de théorie proposant une explication de la morale. Je me dois donc, par-dessus les ruines du réalisme moral, de construire une théorie qui se veut beaucoup plus explicative et résistante. Il s'agit, comme vous vous en doutez, du relativisme moral.

Prinz considère que le relativisme moral est une position métaéthique ambiguë. En effet, derrière ce label se cachent plusieurs engagements théoriques. Cependant, tout relativisme moral est engagé envers la même thèse : la valeur de vérité des jugements moraux est relative à des standards moraux et il n'existe pas de standard moral dont le point de vue serait unique et privilégié par rapport aux autres<sup>82</sup>. De fait, le relativisme moral s'oppose directement aux réalismes moraux selon lesquels les conditions de correction sont objectives, dans le sens où ce qui joue le rôle de ces conditions de vérité appartient à la réalité. À la place, les conditions de correction sont relatives à des structures créées par l'être humain dans le but de réguler les interactions entre individus. Par analogie, tout comme les propositions liées à une structure grammaticale sont vraies relativement à la structure grammaticale à laquelle on fait référence, les propositions morales sont vraies relativement à la structure morale à laquelle on fait référence. Mais alors, pourriez-vous me demander, si le relativisme moral admet le fait que les jugements moraux ont une valeur de vérité, quoique relative, pourquoi avoir traité du non-cognitivism dans la partie précédente ? Les non-cognitivistes n'affirment-ils pas que les jugements moraux ne sont pas l'expression de croyances, mais plutôt

---

<sup>82</sup>EmrysWestacott, « Moral relativism », *the internet Encyclopedia of Philosophy*. Il est possible que ceci soit controversé. En effet, la définition minimale du relativisme moral que j'ai utilisée correspond à une interprétation particulière du relativisme moral, qui, selon Gowans, serait compris de plusieurs manières différentes. De même, il semblerait que la définition que j'ai choisie est proche de l'esprit d'un relativisme moral métaéthique qui est une théorie portant sur les conditions de vérité des jugements moraux. De plus, on peut être un relativiste moral descriptif, dans le sens où on adhère seulement à une thèse empirique concernant l'existence de désaccords moraux en vertu d'une diversité morale, sans être engagé envers un relativisme moral métaéthique. En effet, les réalistes moraux considèrent qu'il est vrai que nous observons une pluralité morale, ceci est indéniable, bien qu'ils affirment que cette thèse ne représente en aucun cas une menace envers leurs positions, car elle n'implique rien concernant l'inexistence des propriétés morales. Le relativisme moral descriptif serait neutre à ce sujet. C'est pourquoi j'ai préféré opter pour une définition qui marque fortement et explicitement cette opposition au réalisme moral. Le relativisme moral métaéthique se veut être l'alternative au réalisme moral.

l'expression d'attitudes non-cognitives ? N'affirment-ils pas en plus, et de manière plus importante, que nous ne pouvons pas rendre compte de la valeur de vérité des jugements moraux en mentionnant leurs conditions de vérité, car leur fonction est de prescrire des comportements tout en motivant l'action ? En bref et selon eux, il ne fait pas sens de parler de vérité morale. Il est vrai que la relation entre le relativisme moral et le non-cognitivism est controversée. Et il n'est pas dans mes intentions de résoudre cette controverse. Cependant, je considère que le relativisme moral et le non-cognitivism sont compatibles. En effet, il est possible de soutenir que la fonction première des jugements moraux n'est pas d'exprimer des croyances, comme susmentionné, tout en affirmant que l'expression de croyances est une fonction secondaire de ces dits jugements. De cette manière, il est possible de rendre compte des conditions de vérité des jugements relativement au standard moral en vigueur dans un groupe social quelconque. De plus, le non-cognitivist et le relativiste moral s'entendent sur un point : il n'existe pas de vérité morale objective, bien que ce dernier considère qu'elle est relative. En relativisant la vérité, le relativiste moral souhaite préserver la prétention objective du discours moral. Le relativiste moral rend compte de cette prétention à l'aide d'une tendance à l'objectivation comme postulée par Mackie.

### 3.1 Le relativisme moral et ses thèses

#### 3.1.1 Le relativisme moral descriptif et l'argument du désaccord moral

Tout relativisme moral commence par l'affirmation du relativisme moral descriptif dont nous avons pu observer les balbutiements à travers l'argument de la relativité de Mackie. Selon ce premier engagement relativiste, il existe des désaccords moraux profonds entre différentes cultures et ces désaccords sont beaucoup plus significatifs que les accords qu'il peut y avoir<sup>83</sup>. De surcroît, le relativiste considère qu'il arrive mieux à expliquer l'existence des désaccords moraux que les réalistes eux-mêmes.

Reprenons notre discussion là où nous nous étions arrêtés lorsqu'il était question de l'argument de l'absence de pouvoir explicatif d'Harman. Cette discussion peut nous apprendre beaucoup de choses sur un phénomène qui touche à la fois les sciences et la morale : il s'agit du désaccord. Prenons, par exemple, deux physiciens de renom, Jean et Philippe, qui postulent des théories différentes sur la nature d'un phénomène O. Tous deux ont des intuitions différentes et postulent des principes physiques différents pour expliquer O et tous deux ont formulé des expériences de pensée afin de comparer leurs hypothèses avec

---

<sup>83</sup>Gowans, Chris, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

leurs intuitions. Ils sont arrivés au même constat : « les observations vont valider ma théorie ! » Ils se rencontrent dans le bar *Scydrink* non loin du CERN et discutent de ce fameux phénomène O. En évoquant leurs hypothèses et le succès futur de leurs théories, Jean et Philippe se disputent. La situation semble insoluble. Cependant, Jeanne, une physicienne de renom, qui a écouté la conversation depuis le début, s'imisce dans la discussion et dit la chose suivante : « Savez-vous, messieurs, que seuls les tests empiriques pourront vous permettre de résoudre votre désaccord scientifique ? » Jean et Philippe, non mécontents de cette intervention salvatrice, décident de tester leurs théories à l'aide d'expériences : ce sont les faits qui donneront raison à l'un ou à l'autre. Cet exemple nous enseigne que les désaccords, en science, peuvent être résolus, car les faits physiques ont des effets observables. Qu'en est-il des désaccords moraux ? Cette question est légitime, car ce qui explique les observations morales de Jean et de Philippe est ultimement fondé dans leurs psychologies, plus précisément dans leurs sensibilités morales. Comment, alors, traiter les désaccords moraux et quelles en seraient les implications ?

Imaginons que Jean et Philippe décident de se rencontrer dans le bar *Childdrink* non loin de la plaine de Plainpalais. Ils discutent de tout et de rien jusqu'au moment où, à la télévision qui surplombe toutes les tables de la salle, ils voient une émission portant sur l'avortement récent d'une femme prénommée Philippa. Durant l'émission, tous les éléments factuels entourant l'avortement en question sont mentionnés. Les deux compères entament par la suite une conversation à ce sujet, dont les débuts sont frivoles, jusqu'au moment où ils remarquent que l'autre ne partage pas son point de vue moral. Jean est pro-avortement. Il considère que c'est une bonne chose, car il pense qu'il faut respecter l'autonomie des femmes souhaitant avorter. Philippe reconnaît l'importance du respect de l'autonomie des femmes, mais il pense que l'aspect moral le plus important consiste en le fait que l'avortement est un meurtre, car nous tuons une personne. Il est anti-avortement. En colère, ils argumentent, cherchant à faire tomber les présupposés moraux de l'autre. Mais, rien n'y fait. Jean reste convaincu que l'avortement est moralement bon ; Philippe reste convaincu que l'avortement est moralement mauvais.

Ce genre de situations, dit le relativiste, arrive souvent. Nous nous disputons tous les jours avec nos proches ou des inconnus. Certains désaccords peuvent se résoudre rapidement, tandis que d'autres peuvent mettre des années avant de disparaître. Or, continue le relativiste, la particularité des désaccords moraux est qu'ils semblent être récalcitrants à la résolution,

que ce soit entre des individus ou entre des cultures<sup>84</sup> : ils sont rationnellement insolubles. Cet argument du désaccord serait une donnée probante en faveur de l'hypothèse qu'il n'y a pas de vérité morale que les jugements moraux pourraient saisir<sup>85</sup>. Cette thèse est défendue par un contraste que j'ai établi pour introduire cette section. Il s'agit du contraste qui oppose le degré de consensus qu'il y a en science et celui qu'il y a en morale. Généralement, ce large consensus fournirait une donnée probante en faveur du réalisme scientifique : les objets postulés dans les théories scientifiques existent<sup>86</sup>. C'est parce que la réalité de tels objets est indépendante des attitudes psychologiques des agents qu'un tel consensus existe<sup>87</sup>. En vertu de tous les arguments antiréalistes que nous avons vus, nous ne pouvons pas expliquer ces désaccords par l'existence d'une réalité morale objective étrange que nous saisissons à l'aide d'une faculté cognitive tout aussi étrange. La meilleure explication à ce phénomène ne se situe donc pas du côté d'un réalisme moral, mais plutôt du côté d'un relativisme où les agents, en exprimant un jugement moral, expriment simplement leurs engagements envers un ensemble de principes, engagements qui émergeraient d'une compréhension sociale. Voici une manière, inspirée d'Enoch, dont nous pouvons synthétiser l'argument du désaccord moral<sup>88</sup>:

1. Il existe des désaccords moraux largement répandus.
2. Ce qui explique de tels désaccords est que les jugements moraux ne reflètent pas une réalité morale objective et indépendante, mais plutôt des perspectives dépendantes des attitudes.
3. Par conséquent, les jugements moraux ne reflètent pas une réalité morale objective et indépendante, mais plutôt des perspectives dépendantes des attitudes.
4. Si les jugements moraux ne reflètent pas une réalité morale objective et indépendante, mais plutôt des perspectives dépendantes des attitudes, alors le réalisme moral est faux.

Il y a plusieurs manières de rendre compte de la fausseté du réalisme moral via l'argument du désaccord moral. Or, je ne vais traiter qu'une seule d'entre elles, car elle est dans la lignée directe du relativisme moral que je vais traiter, à savoir celui de Gilbert Harman.

---

<sup>84</sup>Campbell, Richmond, "Moral Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/moral-epistemology/>>.

<sup>85</sup>Shafer-Landau, Russ.(2003). *Moral Realism: A Defense*, p.215.

<sup>86</sup>*Ibidem*.

<sup>87</sup>*Ibid.*, p.216.

<sup>88</sup>Enoch, David,(2011). *Taking Morality Seriously*, p.187.



Nous observons que les arguments moraux vont toujours s'effondrer, car chaque argument moral finit avec l'assertion d'un principe moral qui peut être nié<sup>89</sup>. Stevenson est un non-cognitivist, car il considère qu'un jugement moral implique une tentative de convaincre les autres à partager un point de vue, mais aussi qu'il s'agit d'une expression d'approbation ou de désapprobation. De plus, il adhère à un internalisme des raisons. Lorsque nous argumentons en faveur d'un principe moral, nous donnons des raisons. Cependant, puisque les raisons dépendent des intentions de l'agent, il y a un sens où il n'est pas nécessaire qu'un agent accepte les raisons d'un autre comme constituant ses propres raisons : ce qui vaut comme raison d'agir pour Jean ne vaut que dans la mesure où il a accepté que ces raisons valent pour lui<sup>90</sup>. Plus précisément, Stevenson considère que les positions de Jean et de Philippe sur l'avortement sont irréconciliables, même s'ils connaissent toutes les données probantes de la situation en question et même s'ils ont répondu à toutes les données probantes qui contrediraient leurs conclusions morales, à savoir que l'avortement est bon selon l'un et mauvais selon l'autre. Ils adhèrent tout simplement à des raisons morales diamétralement opposées<sup>91</sup>. Par conséquent, chacun est psychologiquement disposé à accorder son assentiment moral à différents principes moraux, sans qu'il n'y ait un principe moral objectif qui permet d'expliquer cet acte de consentement. Nous pouvons saisir cette idée à l'aide du relativisme moral normatif.

### 3.1.2 Le relativisme moral normatif

Différentes personnes peuvent être sujettes à différentes exigences morales ultimes<sup>92</sup>. Lorsqu'on évalue les actes d'un agent, seules les exigences morales ultimes auxquelles il a

---

<sup>89</sup>Foot, P. (2002-10-17). *Moral Arguments \**. In (Ed.), *Virtues and Vices: and other essays in moral philosophy*. : Oxford University Press, p.96.

<sup>90</sup>*Ibidem*.

<sup>91</sup>*Ibid.*, p.97.

<sup>92</sup> Harman, Gilbert. (2000). « What Is Moral Relativism ? », p.20. Il m'est difficile de savoir si Harman comprend « exigence morale » et « principe moral » de la même manière. Dans « What Is Moral Relativism », Harman définit le relativisme moral normatif non pas en termes d'adhérence à différents principes moraux, mais en termes d'adhérence à différentes exigences morales. Peut-être considère-t-il que l'utilisation des principes moraux implique trop de présupposés philosophiques. Par exemple, les principes moraux présupposent une épistémologie généraliste dont la direction de la justification va du général au particulier : si tous les meurtres sont mauvais, alors un meurtre particulier l'est aussi. Les principes moraux saisiraient, en une proposition, des régularités concernant la contribution des propriétés morales dans l'action. Ensuite, les principes moraux sont catégoriques, cette catégoricité impliquant qu'il existe des raisons qui valent indépendamment des intentions des agents. À mon avis, cette explication est cohérente avec les occurrences de « principes moraux » que nous observons dans cet article. Il l'utilise seulement lorsqu'il évoque les objections des positions adverses, comme celle de l'arbitraire (p.27) ou encore l'objection de Frankena au relativisme moral normatif (p.35). Le choix « d'exigence morale » s'expliquerait donc par le fait qu'il s'agit d'un concept qui n'implique pas de présupposés contraires à son relativisme. De même, dans « Moral Relativism Defended », Harman utilise l'expression « principe moral » seulement pour évoquer l'implication à l'universalité des principes moraux. Cependant, dans « Morality as Politics », Harman utilise cette expression. L'explication, à mon avis, est la suivante. L'utilisation

adhéré sont pertinentes. Une exigence morale donnée D est ultime pour un agent A si et seulement s'il n'y a pas d'exigence morale supplémentaire D\* qui explique que A soit sujet à D<sup>93</sup>. Voici comment simplifier cette définition. Dès lors qu'un agent a adhéré à une exigence morale, celle-ci devient ultime, dans le sens où il est impossible de mentionner une exigence morale supplémentaire pour expliquer le fait que l'agent ait décidé d'être sujet à D. Le présupposé qui se cache derrière la formulation quelque peu complexe est le suivant. « L'exigence morale supplémentaire D\* » serait en fait une exigence morale catégorique qui statuerait une vérité morale valable pour tous les agents et qui expliquerait pourquoi ils ont adhéré à certaines exigences morales. Or, le relativiste moral nie l'existence d'un principe moral catégorique. Il nie l'existence d'un principe moral qui saisirait une vérité morale objective. C'est pourquoi le relativiste considère qu'il n'existe pas d'exigence morale ultime supplémentaire ou catégorique qui s'applique à tous ceux qui sont sujets à une exigence morale ultime quelconque. Les exigences morales sont ultimes seulement relativement à un groupe social. Par exemple, Jean est sujet à D où D est une exigence morale de bienfaisance. Philippe, qui appartient à un autre groupe social, n'est pas sujet à D, mais à B où B est une exigence de non-malfaisance. Ensuite, il n'existe pas d'exigence morale catégorique qui expliquerait en quoi ils sont sujets aux exigences morales auxquels ils ont adhéré. L'idée est qu'il n'existe pas d'exigence morale beaucoup plus fondamentale et objective qui expliquerait le fait que Jean et Philippe adhèrent à des exigences morales différentes<sup>94</sup>. Par conséquent, il existerait une pluralité d'exigences morales ultimes.

Le réaliste moral pourrait rétorquer qu'il doit bien y avoir une raison qui explique le fait que Jean soit sujet à D, tandis que Philippe ne l'est pas. S'il n'y en a pas, alors c'est injustifié. Si c'est injustifié, c'est arbitraire. Il n'existe pas de raison justifiant le fait que Jean adhère à D. Donc, le relativisme moral normatif est arbitraire<sup>95</sup>. Selon le réaliste moral, il est faux de supposer qu'il n'y a pas de principe moral catégorique qui expliquerait que Jean et

---

de cette expression est justifiée par le fait qu'Harman nous présente une éthique normative particulière, celle à laquelle il adhère. C'est pourquoi, dans ce qui suit, j'utiliserai l'expression « exigence morale » lorsque je traiterai le sujet de mon mémoire selon la perspective du relativiste moral.

<sup>93</sup>*Ibid.*, p.21.

<sup>94</sup>*Ibidem.*

<sup>95</sup> Derrière cette objection se trouve l'intuition que la morale, si elle est arbitraire, n'aurait aucune légitimité sur nous. Si elle est arbitraire, alors nous pouvons traiter les jugements moraux comme les jugements de goûts. Par exemple, le fait que Jean aime les glaces à la fraise et non les glaces à la vanille dépend de ses attitudes vis-à-vis de ces saveurs particulières. Trivialement, il s'agit simplement de dire « j'aime la fraise », « je n'aime pas la vanille ». Les jugements de goût sont arbitraires, dans le sens où il n'y a pas un fondement rationnel qui nous permettrait d'affirmer en quoi le goût de la fraise est meilleur que celui de la vanille. Jean aime la saveur fraise, point barre. Si la morale se trouve être comme les jugements de goût, alors il y a un sens où on n'aurait pas à discuter les choix moraux des individus. Il n'y aurait aucun fondement rationnel qui nous permettrait de dire à Hitler qu'il y a une bonne raison qui compte en faveur du fait de ne pas massacrer des innocents. Or, si la morale est comme les jugements de goût, alors il est inapproprié de critiquer Hitler.

Philippe soient sujets à différents principes moraux<sup>96</sup>. Par exemple, ce principe moral catégorique pourrait stipuler qu'il est mauvais de faire souffrir autrui. Pour se défendre, le relativiste moral affirme que l'exigence qui s'applique dans ce cas n'est pas une exigence morale, mais une exigence rationnelle : il est rationnel de la part de Jean et de Philippe d'adhérer aux principes moraux auxquels ils ont adhéré, dans la mesure où ce choix est cohérent avec leurs dispositions à agir.

Le relativiste peut défendre sa position à l'aide de deux hypothèses. Premièrement, une exigence morale s'appliquerait à une personne seulement si elle a accepté D. Cependant, il est probable que cette personne n'accepte pas D. Dans ce cas, si son échec à accepter D est issu d'un défaut de rationalité, alors elle serait quand même sujette à D. Cette hypothèse présuppose l'internalisme hybride humien. Deuxièmement, et dans la continuité de la première hypothèse, il serait possible, pour n'importe quelle exigence morale D, qu'il existe un individu qui n'accepte pas d'adhérer à D ou qui considère D comme illégitime et ce refus d'adhérer à D n'est pas le résultat d'un défaut cognitif ou rationnel<sup>97</sup>. Voici comment nous pouvons formaliser cet argument<sup>98</sup> :

1. S'il y a un sujet S qui échoue à adhérer à une exigence morale D sans être cognitivement défectueux ou irrationnel, alors S n'a pas de raison d'adhérer à D.
2. S n'a pas de raison d'adhérer à D.
3. Par conséquent, il n'est pas vrai que S doit moralement adhérer à D.

Voici un exemple qui permet de mieux comprendre le relativisme moral normatif tel que formulé ici. Il est possible de supposer qu'une exigence morale s'applique aux citoyens suisses en ce qui concerne le fait d'infliger de la souffrance inutile aux animaux, en ce sens que les citoyens suisses considèrent que cette exigence est légitime. En effet, il est possible que nous ayons trouvé des alternatives alimentaires à la consommation de viande de telle sorte à ce que nous n'ayons plus besoin d'en manger sans que ceci ait un impact négatif sur notre santé. A contrario, une telle exigence ne semble pas s'appliquer à un groupe social pour lequel une telle alternative n'existe pas. Selon Brandt, celle-ci n'est pas légitime pour des autochtones vivant dans la forêt Amazonienne, car la viande est une source nutritive importante pour laquelle ils n'ont pas d'alternative à la consommation. De surcroît, ces autochtones ne sont pas irrationnels<sup>99</sup>. Un tel exemple semble justifier les hypothèses du

---

<sup>96</sup> Harman, Gilbert. (2000). « What Is Moral Relativism ? », pp. 26-7.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>98</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Morality as Politics », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 39-57. Original Publication Date : 1975, p.43.

<sup>99</sup> Harman, Gilbert. (2000). « What Is Moral Relativism ? », p.33.

relativiste, car nous voyons mal en quoi il serait mauvais de la part des autochtones de manger de la viande, compte tenu de leur situation. Par conséquent, mises ensemble, ces hypothèses impliquent logiquement que différentes personnes peuvent être sujettes à différentes exigences morales et qu'il n'existe pas de principe moral catégorique, car il y aura toujours un individu qui trouvera qu'une exigence morale particulière est illégitime pour lui. Ceci en dit long sur les conditions de vérité des jugements moraux. Si une exigence morale vaut pour Jean, il semble qu'il est vrai de dire que, en vertu de l'exigence D, Jean a mal ou bien agi. L'engagement relativiste qui saisit au mieux cette idée est le relativisme moral métaéthique.

### 3.1.3 Le relativisme moral métaéthique

Le relativisme moral métaéthique porte sur la vérité des jugements moraux<sup>100</sup>. Le relativiste suppose que les agents peuvent rationnellement adhérer ou non à certains standards moraux. Imaginons que Jean et Philippe, deux jeunes hommes appartenant à des groupes sociaux différents, se retrouvent dans le bar *Beer Against Famine* après une journée de travail épuisante. Ils finissent par aborder le sujet des dons à des associations humanitaires et Jean parle avec ferveur d'une association qui distribue de manière efficace les dons de telle sorte qu'elle a réussi, grâce à l'altruisme des bienfaiteurs, à diminuer drastiquement la famine dans le monde. Philippe l'écoute, mais il n'est pas aussi convaincu que son ami. Après une demi-heure d'explications sur la manière dont les dons sont utilisés à des fins altruistes, Philippe sort de son mutisme et lâche avec désinvolture : « Oui, je suis d'accord avec toi Jean. Faire des dons, c'est bien ; mais je ne pense pas en faire, parce que je n'y suis pas moralement obligé. » Jean est choqué par ce qu'il vient d'entendre. Il s'énerve et cherche à convaincre son ami pensant qu'il est dans l'erreur. Mais, il se retrouve toujours face au même refus d'accepter cette obligation. Il est offusqué par le comportement immoral, irrationnel et injustifié de son ami. De son côté, Philippe est épuisé de répéter sans cesse que la seule obligation morale qui s'impose d'elle-même c'est celle de non-malfaisance.

Dans cet exemple, Jean et Philippe font l'expérience d'un désaccord moral profond. Jean adhère à un standard moral où le principe dominant est celui de bienfaisance. C'est pourquoi il juge qu'il est moralement obligatoire de faire des dons. Philippe adhère à un standard moral où le principe dominant est celui de non-malfaisance. C'est pourquoi il juge qu'il n'est pas moralement obligatoire d'en faire. Néanmoins, nous dit le relativiste moral, étant donné que tous deux sont rationnels et qu'aucun n'a commis un défaut de raisonnement,

---

<sup>100</sup>Gowans, Chris, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

les deux jugements respectifs sont entièrement corrects, malgré le désaccord moral<sup>101</sup>. Voici la manière dont cette situation est analysée sous l'angle du relativisme moral métaéthique : Le jugement de Jean est entièrement correct pour Jean, le jugement de Philippe est entièrement correct pour Philippe, et il ne serait pas correct que le jugement de Jean vaille pour Philippe et vice-versa. En d'autres termes, le jugement moral de Jean est vrai pour Jean et le jugement moral de Philippe est vrai pour Philippe<sup>102</sup>. Cette analyse est dans l'esprit du relativisme moral. En effet, dans la mesure où ses défenseurs nient la possibilité qu'il y ait des vérités morales objectives et pour la bonne et simple raison qu'ils souscrivent à une analyse relativiste de la vérité morale, il fait sens d'affirmer qu'il n'y a pas qu'une seule évaluation morale qui soit correcte. Mais, par quel raisonnement le relativiste moral est-il justifié à dire que les conditions de vérité des jugements moraux sont relatives, de manière ultime, aux standards moraux particuliers ?

#### 3.1.4 Le relativisme moral du jugement

Selon un relativiste, les jugements moraux contiennent une référence implicite aux standards moraux du locuteur. Ils font sens seulement en relation à un accord moral. Par exemple, le jugement moral « F-er est mauvais » est incomplet et elliptique. Pour qu'il soit complet, nous devons dire « relativement au standard moral M que S a accepté, il est mauvais de F-er ». C'est pourquoi nous nous trompons quand nous formulons un jugement moral. Si nous voulons formuler un jugement moral correct, nous devons le faire selon la forme suivante : « relativement au standard moral pertinent pour S, il est mauvais de F-er. » Pour comprendre cette référence implicite dont il est question, arrêtons-nous l'espace d'un instant sur la relativité concernant le mouvement.

Nous admettons que les vérités à propos du mouvement sont relatives à une structure référentielle<sup>103</sup>. Prenons la phrase « la Terre se meut ». Cet énoncé contient le concept de mouvement représenté par le verbe « se mouvoir » et contient un objet : la Terre. Depuis Galilée, nous savons que cette proposition implique le concept relationnel « se meut relativement à une structure référentielle » où celle-ci varie en fonction du contexte. Donc, les conditions de vérité concernant le mouvement sont relationnelles dans le sens où elles dépendent de cette structure référentielle ou, autrement dit, de la perspective à partir de

---

<sup>101</sup> Harman, Gilbert. (2000). « What Is Moral Relativism ? », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 20-38. Original Publication Date : 1975, p.24.

<sup>102</sup> Gowans, Chris, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>103</sup> Boghossian, P. (2006). « What is Relativism ? », in P. Greenough & M. Lynch (eds), *Truth and realism*, Oxford : Oxford University Press, p.14.

laquelle le jugement est émis<sup>104</sup>. Si Jean dit « cette voiture bouge », cet énoncé est vrai relativement à la position qu'il occupe lorsqu'il émet son jugement. Le relativiste pense que les conditions de vérité d'une proposition morale fonctionnent de la même manière que les conditions de vérité d'un jugement sur le mouvement<sup>105</sup>. Il pense avoir découvert que les conditions de vérité des jugements moraux font référence à un paramètre caché, car il existe des données empiriques nous montrant qu'il existe une pluralité de standards moraux. Ainsi, le relativisme du jugement consiste en la modification de nos énoncés moraux en tant qu'il y a des faits relationnels qui les rendent vrais<sup>106</sup>. Voici le raisonnement du relativiste.

Il commence par l'analyse du discours moral selon le réaliste. Un énoncé moral du genre « il est mauvais de la part de Philippe d'harcèler Jean » est vrai si et seulement si le fait que Philippe harcèle Jean a la propriété monadique d'être mauvais. Or, étant donné que les propriétés morales monadiques n'existent pas, de tels énoncés sont incorrects. Au lieu de ça, les vérités dans ce domaine sont des vérités relationnelles de la forme : « relativement à M, où M est un standard moral approprié, il est mauvais de la part de Philippe d'harcèler Jean ». Par conséquent, si nous cherchons à ce que nos énoncés moraux soient corrects, nous ne devons pas faire des jugements exprimant des propriétés monadiques, mais des jugements exprimant des propriétés relationnelles. À la place, nous devons asserter et assumer des propositions relationnelles appropriées<sup>107</sup>. C'est pourquoi, le relativiste moral considère que les propositions morales du genre « F-er est mauvais » doivent être comprises comme des ellipses de la forme « F-er est mauvais relativement à M de la part de S », où cette relation exprime l'intention du locuteur à adhérer à un accord moral particulier<sup>108</sup>. Une implication d'une telle analyse est que les agents peuvent adhérer à des standards moraux différents. Cependant, si les agents peuvent adhérer à des standards moraux différents, quel est le standard moral pertinent pour fixer la valeur de vérité d'un jugement moral ? Celui du locuteur ou celui de la personne qui est jugée ? Par exemple, si Jean dit à Philippe qu'il a mal agi en harcelant Paul, est-ce le standard auquel Jean a adhéré qui compte où est-ce celui de Philippe ? Cette question est compréhensible, dans la mesure où les standards moraux sont prescriptifs. Si c'est le cas, alors il y a des prescriptions de comportements qui valent pour certains agents, mais pas pour d'autres. De même, il semblerait qu'il y ait des jugements

---

<sup>104</sup>*Ibid.*, p.16.

<sup>105</sup>*Ibidem.*

<sup>106</sup>*Ibid.*, p.19.

<sup>107</sup>*Ibid.*, pp. 20-2.

<sup>108</sup>*Ibid.*, p.22.

moraux qui ne seraient pas appropriés, en tant que l'agent jugé ne reconnaît pas la légitimité d'une telle exigence.

### 3.1.5 Le relativisme moral de l'évaluateur et le relativisme moral de l'agent

Ces théories portent sur les contextes qui sont pertinents dans l'évaluation morale des actes d'un individu. Imaginons Philippe, missionnaire catholique, qui débarque dans une société cannibale après un long voyage à travers l'Atlantique. Après quelques jours passés à observer les membres de cette société, il assiste, choqué, à un rituel cannibale. Le lendemain, la bible à la main, il s'engage dans sa mission de conversion. Il affirme haut et fort tout en pointant son index vers le ciel : « Le cannibalisme est moralement mauvais ! Vous ne devez pas le pratiquer ! » Ici, la question qui se pose est la suivante : quel est le contexte pertinent pour fixer la valeur de vérité du jugement moral du missionnaire ? Est-ce le standard moral auquel il a adhéré ou est-ce celui des membres de la société cannibale ? Si c'est le standard moral de Philippe qui prévaut, alors le cannibalisme est mauvais pour lui. C'est Philippe qui est disposé à ressentir du dégoût et de la colère, non les cannibales<sup>109</sup>. De plus, lorsque nous émettons un jugement moral, nous avons tendance à affirmer notre propre morale et non celle d'autrui, surtout si nous la trouvons abjecte. De même, lorsque nous entendons une personne exprimer un jugement moral, nous pensons qu'elle exprime ses propres valeurs<sup>110</sup>. C'est pourquoi, il semblerait que les conditions de vérité soient relativisées à l'évaluateur. Par conséquent, le contexte pertinent de l'évaluation morale des actes des cannibales serait celui de Philippe. Or, en quoi le code moral du missionnaire est-il pertinent pour les cannibales ? Si ces derniers sont rationnels, s'ils n'ont aucun défaut cognitif et qu'ils adhèrent tout simplement à un standard moral qui tolère et promeut le cannibalisme, en quoi le jugement moral du missionnaire a-t-il une quelconque pertinence pour eux ? En vertu de l'antiréalisme, des relativismes métaéthique, du jugement et normatif ainsi que du relativisme descriptif, en quoi le jugement moral de Philippe est-il approprié ? Nous sommes donc dans une impasse. D'une part, il est raisonnable de penser que nous exprimons nos valeurs morales lorsque nous jugeons sincèrement et moralement quelque chose. D'autre part, il semble déraisonnable de penser que nos exigences morales s'appliquent à ceux qui adhèrent à d'autres exigences. Mais encore, affirmer que le contexte pertinent est celui de l'évaluateur seulement sur la base de l'observation qu'un jugement moral est vrai pour lui me paraît philosophiquement inintéressant. Je dis cela, car le contexte de l'évaluateur ne nous permet pas de juger, si nous

---

<sup>109</sup>Prinz, J.J., 2007, *The Emotional Construction of Morals*, p.176.

<sup>110</sup>*Ibidem*.

nous mettons dans la peau d'un relativiste, de la pertinence ou l'aspect approprié d'un jugement moral. À mon avis, la solution d'Harman permet de résoudre ce problème : un jugement moral est approprié si l'agent évalué ainsi que l'évaluateur partagent le même standard moral. Donc, le contexte pertinent est à la fois celui de l'évaluateur et de l'agent évalué en tant qu'ils partagent le même standard moral.

### 3.1.6 Bilan intermédiaire

Voici, pour résumer, le relativisme moral tel qu'il est compris dans le champ de la métaéthique. Le relativiste pense avoir découvert un relativisme propre à la morale, en tant que les conditions de vérité sont relatives à une structure référentielle, à savoir les standards moraux pertinents. Ensuite, comme il nie l'existence des vérités morales et des faits moraux objectifs, les conditions de vérité ultimes correspondent aux standards moraux eux-mêmes. De cette manière, à l'aide d'un principe d'objectivation, le relativiste moral préserve les prétentions objectives du discours moral. Ainsi, si les conditions de vérité dépendent des standards moraux, alors le relativiste arrive à faire sens des désaccords moraux persistants qui sont rationnellement insolubles. Deux agents parfaitement rationnels peuvent formuler des jugements différents, car ils adhèrent à des standards moraux différents. Cette remarque est rendue encore plus forte si nous la complétons avec l'internalisme hybride humien. En effet, lorsqu'un locuteur émet un jugement moral, il signifie implicitement que le contenu de son standard moral constitue une raison d'agir. De fait, différents agents peuvent reconnaître que certaines raisons morales sont légitimes tandis que d'autres sont illégitimes sans qu'il n'y ait une quelconque erreur rationnelle de leur part.

Néanmoins, je n'ai pas défini la nature de ce standard moral qui fixe la valeur de vérité des jugements moraux. En effet, on pourrait se demander si la vérité des jugements moraux est relative à un individu ou si elle est relative à un groupe de personne. Prinz, par exemple, considère que la valeur de vérité des jugements moraux est relative aux individus. Selon lui, les émotions sont essentielles à la morale. Il adopte un réalisme subjectiviste. Les propriétés morales existent, mais leur existence dépend des émotions. Ainsi, une action a la propriété d'être moralement bonne (mauvaise) si et seulement si elle cause un sentiment d'approbation (désapprobation) chez des observateurs normaux. Cependant, le relativisme est souvent présenté comme la thèse relativisant les vérités morales à des normes culturelles<sup>111</sup>. Néanmoins, certains relativistes reconnaissent que même au sein d'une culture il existe des

---

<sup>111</sup> Prinz, J.J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*, p. 183.



groupes qui possèdent des valeurs morales différentes. Un individu peut s'identifier à un groupe politique particulier, une religion particulière et à un genre particulier (homme, femme). Tännsjö relativise la vérité morale à des univers moraux qui, selon lui, sont socialement construits<sup>112</sup>. À mon avis, les sociétés étant moins larges que les cultures, le choix de Tännsjö est plus inclusif. Néanmoins, il me semble que sa solution ne saisit pas parfaitement le fait qu'il existe des groupes au sein même d'une société qui ne partagent pas les mêmes valeurs morales. À mon avis, la solution d'Harman est la plus inclusive. Il relativise les valeurs de vérité des jugements moraux à des groupes d'individus.

Pour ma part, à l'instar d'Harman, je trouve qu'il est préférable d'affirmer que les conditions de vérité des jugements moraux sont relatives à des groupes sociaux (groupe politique, entreprise, société, famille, religion). Non seulement cette solution me paraît être la plus inclusive, mais elle est aussi dans la continuité de ce que j'ai déjà dit. Dans ce qui précède, il a été dit que la morale permet de réguler les relations interpersonnelles. À partir du moment où un groupe se forme, qu'importe sa taille, il fait sens de dire qu'un ensemble de règles émerge afin de réguler ces relations interpersonnelles. Harman parle de négociation tacite entre des individus. Selon lui, la morale émerge suite à un accord moral obtenu après une négociation tacite entre des individus.

### 3.2 Le relativisme moral de Gilbert Harman

Les jugements moraux seraient vrais ou faux relativement à un accord moral implicite entre des agents et une action peut être mauvaise relativement à un accord, mais pas relativement à un autre. Harman affirme que la morale surgit dès lors que des personnes atteignent un accord implicite ou arrivent à une compréhension tacite à propos de leurs relations dans le but de réguler leurs relations interpersonnelles. Son relativisme moral est original, car il propose une analyse de la forme logique des jugements moraux : il incorpore la notion du devoir relationnel dans l'analyse logique des jugements moraux.

#### 3.2.1 La thèse des jugements internes

Harman considère que sa thèse est une thèse logique portant sur le langage moral. Selon lui, seuls les jugements moraux internes sont pertinents dans une évaluation morale, à savoir les jugements où le locuteur approuve les raisons morales qui sous-tendent son jugement et où il suppose, via un processus d'objectivation, que son audience endosse et

---

<sup>112</sup> Tännsjö, T. (2007). Moral Relativism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 135(2), p. 125.

partage les mêmes raisons que lui<sup>113</sup>. En ce qui me concerne, je propose de différencier les jugements moraux internes, mais inappropriés, des jugements moraux internes, mais appropriés. Un jugement moral interne est inapproprié si l'agent évalué ne partage pas les mêmes raisons que le locuteur. Un jugement moral interne est approprié si l'agent évalué partage les mêmes raisons que le locuteur.

Imaginons que des extraterrestres atterrissent sur Terre et qu'ils commencent à décimer la population humaine. Certains pourront penser que les actes de ces extraterrestres sont moralement mauvais et qu'ils ne doivent pas les faire. D'autres, les relativistes moraux aguerris, jugeront que la douleur humaine ne signifie rien pour eux et qu'ils n'ont, de fait, aucune raison de s'abstenir de les faire souffrir. Ils complètent leur argumentation en soutenant qu'il serait bizarre de dire que ces extraterrestres doivent éviter de faire du mal aux humains ou qu'il serait mauvais de leur part de les attaquer<sup>114</sup>. Bien sûr, nous dirons qu'ils agissent mal et nous formulerons ce que nous pensons être des jugements moraux appropriés. Or, ils ne sont pas appropriés, car ces extraterrestres n'ont pas de raison morale de ne pas nous faire souffrir. Harman prend un autre exemple beaucoup plus provocateur. Selon lui, il est bizarre de dire d'Hitler qu'il ne devait moralement pas ordonner l'extermination des juifs ou qu'il était moralement mauvais de sa part d'ordonner cette extermination, la raison étant qu'Hitler n'a pas souscrit à un standard moral qui le lui interdisait. Cette bizarrerie suggère que nous ne pouvons pas exprimer de jugements internes appropriés envers les membres de groupes sociaux qui souscrivent à différents accords moraux, car les devoirs moraux s'appliquent aux individus seulement s'ils ont l'intention de respecter ces devoirs<sup>115</sup>. Or, il est tout à fait pertinent et approprié d'émettre un jugement interne envers un agent qui partage le même accord moral que l'évaluateur<sup>116</sup>. Imaginons Jean et Philippe, deux citoyens vivant dans une société dont la morale est exclusivement végétarienne et qui approuvent les mêmes raisons morales. En rentrant du travail, ils décident de boire un verre au bar *Eat Green Drink Beer*. Ils se racontent leurs journées respectives. Jean voit que son ami culpabilise, mais il n'arrive pas à saisir la raison de cette culpabilité. Il lui demande plusieurs fois s'il va bien. À

---

<sup>113</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Moral relativism Defended », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 3-19. Original Publication Date : 1975, p.8.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>115</sup> Prinz, J.J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*, p.176.

<sup>116</sup> Nous pouvons même dire qu'il est tout à fait pertinent et approprié d'émettre un jugement interne envers un agent qui adhère aux mêmes exigences morales, quand bien même il appartient à un groupe social différent. En effet, il est possible qu'il y ait des chevauchements entre les contenus des standards moraux de groupes sociaux. Si c'est le cas, par exemple, certains jugements interculturels (et non pas tous les jugements interculturels comme l'impliquerait un réalisme moral) sont appropriés. Par exemple, Jean et Philippe, bien qu'ils appartiennent à des groupes sociaux différents, peuvent être sujets à l'obligation de respecter l'autonomie.

un moment donné, Philippe craque. Il lui explique avoir commis une grave erreur : « Jean, hier soir, j'ai consommé du fromage et de la viande séchée des Grisons que je me suis procurés au marché noir. » Jean, indigné, lui répond : « Philippe, ce que tu as fait est mal ! » Dans cet exemple, Philippe était motivé à agir en fonction de leur accord moral. Étant donné qu'il a adhéré à une exigence morale lui interdisant de consommer des produits d'origine animale ou issus de leur exploitation, le jugement moral interne de Jean est approprié.

### 3.2.2 La thèse des attitudes motivationnelles

Nous l'avons compris, la thèse des jugements internes implique l'internalisme hybride humien. Dans l'exemple précédent, Jean considère que Philippe a le devoir moral de ne pas manger de produits d'origine animale ou issus de leur exploitation. En considérant cela, Jean croit que lui et Philippe partagent les mêmes attitudes motivationnelles en ce qui concerne le respect de l'accord moral qui sous-tend cette obligation. Ainsi, nous pouvons identifier les attitudes motivationnelles avec les intentions de préserver un accord<sup>117</sup>. Quand Jean exprime le jugement interne que Philippe ne doit pas manger de produits d'origine animale, il assume que Philippe a l'intention d'agir conformément à l'accord moral auquel ils ont souscrit<sup>118</sup>. Cette analyse des attitudes motivationnelles renforce la position d'Harman en ce qui concerne l'impossibilité logique de formuler des jugements internes à propos de ceux qui n'ont pas adhéré au même accord moral que nous, dit plus précisément, aux mêmes exigences morales qui composent un accord moral particulier<sup>119</sup>. Selon lui, ce serait une mauvaise utilisation du langage moral que de dire à Hitler qu'il ne devait moralement pas commettre un génocide, en tant qu'il n'était pas sujet aux mêmes exigences morales que nous. En effet, s'il ne partage pas nos exigences morales, alors il n'a pas les mêmes attitudes motivationnelles que nous. S'il ne partage pas les mêmes attitudes motivationnelles que nous, alors il n'a pas les mêmes raisons morales que nous. Et s'il n'a pas les mêmes raisons morales que nous, alors il n'est pas soumis aux mêmes obligations morales que nous. Par conséquent, il n'est pas soumis aux mêmes obligations morales que nous<sup>120</sup>.

Comme nous l'avons vu, un jugement interne implique logiquement que l'agent jugé soit motivé à effectuer une action relativement à l'accord moral de l'évaluateur. Les jugements internes sont donc relationnels en tant qu'ils expriment un devoir qui implique une relation à quatre places. Un devoir moral relie un sujet S à un type d'action R, à des

---

<sup>117</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Moral relativism Defended », p.9.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Steinbock, B. (1981). Moral reasons and relativism. *The Journal of Value Inquiry*, 15(2), p.161.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.162.

considérations particulières C ainsi que des attitudes motivantes M<sup>121</sup>. Par exemple, en considérant que Philippe (le sujet) a adhéré à un accord moral végétarien (les considérations), il doit être motivé (les attitudes motivantes) à agir en conséquence (l'action). David Copp propose une première formalisation de ces devoirs de la manière suivante : « devoir (S, A, C, M) »<sup>122</sup>. Néanmoins, cette formulation est incomplète, car elle signifierait que le contexte pertinent en ce qui concerne l'expression du jugement interne serait celui du locuteur seulement. Or, nous avons vu qu'il est essentiel de prendre aussi en compte le contexte de l'agent jugé en tant que les deux contextes correspondent au même standard moral. Comment pouvons-nous affiner la formalisation des devoirs exprimés par les jugements internes ? Si un locuteur fait un jugement interne, alors il implique qu'il partage les attitudes motivationnelles pertinentes avec l'agent pertinent<sup>123</sup>. S'il y a un partage d'attitudes motivationnelles, alors il y a un accord tacite qui présuppose un groupe. Voici comment nous pouvons formaliser les jugements internes : « Devoir (S, A, C, M) à l'intérieur d'un groupe. »<sup>124</sup> Cette formulation est parfaite pour saisir l'esprit du relativisme moral d'Harman. En effet, elle rend compte de toutes les formes de relativisme envers lesquelles Harman s'est engagé<sup>125</sup>. De fait, les jugements via lesquels nous évaluons un agent, mais qui ne sont pas en relation à un devoir internalisé par le locuteur, ne sont pas des jugements internes et ne sont donc pas pertinents pour l'évaluation morale. Par exemple, les jugements du type « Philippe est mauvais », « Philippe est un traître » sont des jugements moraux exclus du relativisme moral d'Harman. La particularité de la thèse d'Harman est que les jugements moraux pertinents doivent logiquement impliquer un devoir qui est issu de l'acceptation d'un accord tacite entre des individus.

### 3.2.3 La thèse de la négociation morale

Selon Harman, les attitudes motivantes dérivent d'un accord. C'est parce qu'un accord sur la manière dont nous interagissons a été obtenu que nous formons l'intention d'y adhérer. Harman définit l'intention comme « un ensemble de dispositions ou d'habitudes »<sup>126</sup>. Il est important de comprendre que ces accords que nous formons sont utiles, car ils permettent de mettre en place une réciprocité. C'est parce que Jean ne veut pas souffrir qu'il attend de Philippe qu'il ne le frappe pas et c'est parce que Philippe ne veut pas souffrir qu'il attend de

<sup>121</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Moral relativism Defended », p.9.

<sup>122</sup> Copp, D. (1982). Harman on Internalism, Relativism, and Logical Form. *Ethics*, 92(2), p.217.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.213.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.231.

<sup>125</sup> Il s'agit des relativistes moraux suivants : normatif, métaéthique, du jugement, de l'évaluateur, de l'agent.

<sup>126</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Moral relativism Defended », p.10.

Jean qu'il ne le frappe pas. De manière générale, il semblerait qu'il soit dans notre intérêt d'accepter cet accord<sup>127</sup>. Cette conception de la morale est motivée par une conception égoïste de la rationalité : être rationnel consiste à agir conformément à son intérêt<sup>128</sup>. Or, une telle conception de la morale ne nous dirige-t-elle pas vers un égoïsme moral ? Harman pense que ce n'est pas le cas. Il considère que l'accord moral restreint l'égoïsme, dans le sens où nous acquérons une obligation d'agir d'une certaine manière, car nous nous attendons aussi à ce que les autres agissent de cette manière. Peut-être pouvons-nous comprendre la position d'Harman à l'aide de l'exemple suivant. Imaginons que Philippe adhère à un utilitarisme moral. Si Philippe est sujet à un standard moral où il est exigé de maximiser le bien-être, il est motivé à ne pas entraver le bien-être des autres en faveur de ses intérêts. Si, contrairement à son exigence morale, il agit toujours de telle manière à promouvoir son intérêt au détriment de celui des autres, alors il est probable que les autres vont agir de même avec lui. En d'autres termes, il deviendra un partenaire à éviter dans les interactions sociales. Il est donc dans son intérêt d'agir conformément à ce principe<sup>129</sup>. De fait, quand bien même Harman souscrit à une conception égoïste de la rationalité, son approche conventionnaliste permet d'expliquer ce lien entre l'intérêt personnel et le respect d'autrui<sup>130</sup>.

Ce relativisme moral implique qu'il y a une négociation permanente. Comment fonctionne-t-elle ? Prenons l'exemple suivant. Nous accorderions beaucoup plus d'importance au devoir de ne pas faire souffrir autrui qu'au devoir d'aider autrui. Par exemple, nous jugeons qu'un docteur ne devrait pas sauver quatre patients qui vont mourir en prélevant les organes sains d'un cinquième patient afin de les transplanter dans les premiers<sup>131</sup>. L'hypothèse que la morale dérive d'un accord entre des gens fournit une bonne explication de la morale. Imaginons que l'arrangement moral soit tel qu'il faut faire le plus possible pour aider les autres. Il se trouve que le riche et le fort sont perdants dans l'histoire<sup>132</sup>. En effet, alors qu'ils devront aider les autres, qui les aidera eux ? Si les riches et les forts observent

---

<sup>127</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Justice and Moral Bargaining », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 58-76. Original Publication Date : 1975, p.68.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>129</sup> Il y a un autre exemple intéressant qui montre un chevauchement entre la morale et l'intérêt personnel. Imaginons que Philippe adhère à utilitarisme moral. Il juge donc que les bonnes actions sont celles qui maximisent le bien-être. Or, Philippe désire aussi être riche. Un jour, il entend parler d'un mouvement social qui prend de l'ampleur dans sa société. Il s'agit de l'altruisme efficace. C'est un mouvement qui consiste à trouver les moyens les plus efficaces pour augmenter la somme de bien-être dans le monde. Il en vient à former le projet suivant : devenir riche pour donner le plus d'argent possible à des associations humanitaires. Dans ce cas, il est clair que les motivations de Philippe sont à la fois dirigées vers son intérêt personnel, mais aussi vers l'intérêt d'autrui.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>131</sup> Harman, Gilbert. (1977). *The nature of morality*, p.11.

<sup>132</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Justice and Moral Bargaining », p.71.

qu'ils doivent donner beaucoup plus que ce qu'ils reçoivent en retour, ils seront peu enclins à accepter ce principe de bienfaisance. Imaginons que Jean fasse partie de la classe sociale défavorisée et que Philippe, au contraire, fasse partie d'une classe sociale aisée. Dans la société où ils vivent, il y a des lois très strictes concernant une certaine justice fiscale couplée à un devoir de solidarité. De fait, les impôts de Philippe sont plus élevés que ceux de Jean, dans le but d'apporter une aide sociale aux plus défavorisés. Philippe, comme beaucoup de personnes, trouve cette situation inconfortable, car il ne reçoit rien en retour. Il semblerait donc que le principe d'obligation de bienfaisance ne soit pas profitable à tous. Quelle serait la conséquence de l'application d'un principe moral d'obligation de bienfaisance où une partie de la population ne reçoit rien en retour ? Cette dernière pourrait décider d'opter pour une société où ses intérêts seraient pris en compte. C'est pourquoi, dans l'intérêt de tous, une négociation implicite se met en place et pourrait aboutir à un accord tacite où l'exigence morale en vigueur dans cette société serait celle de non-malfaisance. Ceci est un exemple parmi tant d'autres. Par conséquent, l'accord moral est le résultat d'une négociation tacite ou implicite entre individus et les intentions que nous avons formées suite à cette négociation deviennent des dispositions à agir et nous présumons que les autres ont adhéré au même accord moral que nous<sup>133</sup>.

Cependant, il paraît étrange de dire qu'un accord est implicite. En effet, on aurait plutôt tendance à le penser comme un acte rituel où l'on signerait un contrat<sup>134</sup>. Harman considère qu'un accord ne prend pas nécessairement cette forme. C'est possible, mais ça n'implique pas une grande différence dans son relativisme moral. Selon lui, nous acceptons de faire quelque chose dans la mesure où nous avons formé l'intention de faire cette chose et qu'on s'attende à ce que les gens agissent de la même manière que nous. Pour mieux comprendre ceci, prenons l'exemple de Jeanne et de Philippe. Ces derniers, étant tombés follement amoureux, décident d'officialiser leur relation. Plus les jours passent, plus Philippe comprend, à travers le comportement de Jeanne, qu'elle ne veut pas qu'il aille voir une autre femme, sans qu'elle n'ait eu à le lui dire. Jeanne arrive à la même compréhension : tous deux ne souhaitent pas que l'autre aille voir ailleurs. Ils en sont arrivés à former un accord tacite sans qu'ils aient eu besoin de le dire à l'autre et ils agissent en conséquence, supposant que l'autre doit agir de la même manière. De fait, si l'un des deux trompe l'autre, alors il aura mal agi, relativement à l'accord tacite qui s'est formé entre eux. Prenons un autre couple récemment formé, celui de Jean et de Philippa. Ces derniers sont libertins. Plus les jours

---

<sup>133</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Moral relativism Defended », p.13.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

passent, plus ils comprennent que l'autre souhaite prendre du plaisir avec d'autres personnes. Ils en viennent aussi à comprendre chacun de leur côté qu'agir ainsi ne dérangera pas l'autre. De fait, si l'un des deux couche avec une autre personne, cet acte ne sera pas moralement mauvais, puisqu'aucun des deux n'aura violé l'accord tacite. Toutefois, j'ai précisé que la négociation est permanente. Supposons, après plusieurs années de libertinage, que Jean ressente le besoin d'arrêter ce mode de vie. Or, il n'ose pas le dire à Philippa. De son côté, Philippa remarque que le comportement de Jean a changé. Elle vit un conflit intérieur : doit-elle choisir de continuer à vivre ainsi ou doit-elle opter pour un mode de vie non-libertin ? Elle conclut qu'elle désire continuer à vivre avec Jean. Cet exemple permet de montrer qu'un accord moral n'est pas permanent : il n'est pas gravé dans le marbre. Il est malléable et change à travers le temps.

Harman considère que beaucoup d'accords prennent cette forme tacite. Il affirme qu'il serait possible de reconnaître le genre d'actes qui serait en accord avec le standard moral accepté sans être vraiment capable de spécifier l'accord moral en question. Ça implique qu'il serait vague. Harman accepte cette conclusion, car les termes mêmes de ces accords moraux ne sont pas écrits, ils ne constituent pas des règles absolues et il n'y a pas de législateur moral<sup>135</sup>. Mais, en pratique, cet aspect vague n'est pas si problématique qu'il en a l'air, car nous apprenons à ajuster nos intentions d'agir en fonction des attentes des autres. Et dès l'instant où tout le monde apprend à s'ajuster aux autres, il y a une conformité tacite qui se crée dans le genre de comportements à adopter et que nous tenons pour moralement bons.

On voudrait objecter à Harman qu'il n'est pas vrai que ce qui est actuellement cru être moralement bon est possiblement bon. Prenons une société où il y a une longue tradition d'esclavagisme bien établie. Nous voudrions dire que cette pratique est mauvaise même s'il y a un accord moral tacite qui promeut l'esclavagisme. L'objection implique qu'il existe aussi des lignes de conduites qui sont moralement bonnes même si elles ne sont pas crues, actuellement, être bonnes<sup>136</sup>. Par exemple, un acte qui consisterait à accorder la liberté à un esclave en vertu du respect de son autonomie serait un acte bon. Or, Harman considère que cette objection se repose sur une mauvaise interprétation de son relativisme moral. En effet, cette objection impliquerait que ce qui est moralement mauvais correspond à ce qu'on juge actuellement être moralement mauvais. Toutefois, Harman n'a jamais affirmé que ce qui est moralement bon et mauvais dérive du fait qu'on juge actuellement certaines choses comme

---

<sup>135</sup>*Ibid.*, p.17.

<sup>136</sup>*Ibid.*, p.14.

bonnes ou mauvaises<sup>137</sup>. Par exemple, ce n'est pas parce que Jean et Philippe jugent que l'esclavagisme est moralement bon que ceci est le cas. La valeur morale de l'esclavagisme ne dépend pas des jugements que l'on peut émettre à son encontre. Sa valeur morale dépend de l'accord moral en question. Par exemple, si Jean et Philippe jugent que l'esclavagisme est moralement bon, ce qui rend vrai ce jugement moral c'est le contenu de l'accord moral en question et non pas le fait qu'ils croient cela. Ainsi, les jugements moraux font implicitement référence aux accords en vigueur dans un groupe social et ce qui est actuellement bon dépend du contenu du standard moral en question. De fait, il est tout à fait possible qu'une conduite soit actuellement bonne, sans qu'un individu croie actuellement qu'elle est bonne, car la bonté de cette conduite dépend du standard moral en question.

Harman profite aussi de cette objection pour affiner sa position en ce qui concerne la nature des désaccords moraux. Selon lui, certains désaccords moraux concernent des défauts internes d'inconsistance et d'incohérence dans l'accord moral d'un groupe et indiquent que certains changements doivent être faits<sup>138</sup>. Revenons sur l'exemple de la société où il y a une longue tradition d'esclavagisme bien établie. Tout le monde accepte cette pratique, même les esclaves, dans le sens où ils participent activement à cette institution. Néanmoins, il y a aussi des aspects de l'accord moral qui sont contre l'esclavagisme, tel que le respect de l'autonomie des individus. Ainsi, Jean et Philippe peuvent être en désaccord sur la pratique de l'esclavagisme, car Jean reconnaît que l'accord moral de la société de tradition esclavagiste admet une exigence du respect de l'autonomie, alors que Philippe ignore cet aspect. Cette ignorance est facilement explicable par le fait que l'accord moral est vague de nature. De fait, ce désaccord montre qu'il y a une inconsistance dans l'accord moral en vigueur dans cette société et qu'il faudrait le modifier. Mais, qu'implique cette modification ? Celle-ci implique que les individus qui ont souscrit à cet accord doivent adopter de nouvelles dispositions à agir. La seule contrainte qui sous-tend cette modification est une contrainte de cohérence. Par exemple, si un accord moral promeut l'esclavagisme ainsi qu'un principe d'autonomie, il semble y avoir un problème d'incohérence. De fait, tous les individus qui ont souscrit à cet accord moral doivent corriger leurs dispositions à agir. Dans le but d'obtenir un accord moral plus cohérent, les individus doivent renégocier le contenu de l'accord moral. Soit l'esclavagisme devient moralement interdit, soit le principe d'autonomie disparaît de l'accord moral. Nous observons que la recherche de cohérence ne touche pas simplement l'accord

---

<sup>137</sup>*Ibidem.*

<sup>138</sup>*Ibidem.*



moral en question, mais aussi les membres de la société en question. En modifiant leurs dispositions à agir, ils influencent le contenu de l'accord moral tacite.

### 3.3 Bilan

Comme nous avons pu le constater, les engagements philosophiques du relativisme moral présupposent les thèses antiréalistes. Par exemple, le relativisme métaéthique présuppose le non-cognitivism et le relativisme normatif présuppose l'internalisme hybride humien. Harman, à travers sa théorie, a réuni tous les engagements relativistes et toutes les thèses et arguments antiréalistes mentionnés dans la seconde partie afin de nous fournir une alternative au réalisme moral. Selon lui, la morale survient dès lors qu'un accord moral implicite parmi les membres d'un groupe est obtenu<sup>139</sup>. Il s'oppose directement aux réalistes moraux en relativisant la vérité morale aux standards moraux. Cependant, je considère que sa théorie est un compromis entre réalisme moral et non-cognitiviste. En effet, il ne rejette pas l'idée qu'il existe des vérités morales. À mon avis, il rend compte de la prétention objective du langage en préservant cette notion de vérité. Sa position est d'autant plus intéressante en tant qu'il théorise la morale afin qu'elle soit en adéquation avec notre compréhension scientifique du monde. De surcroît, il applique encore plus sérieusement le naturalisme que les réalistes moraux naturalistes en tant qu'il rejette ce qui lui semble superflu. Il applique à la lettre les principes de simplicité et de parcimonie en vertu du fait qu'une conception scientifique du monde n'accorde aucune place à des entités du genre que les réalistes postulent. Ensuite, pour théoriser le phénomène de la morale, il adopte une approche psychologique et sociale : nous pouvons expliquer nos croyances morales à l'aide de nos dispositions à agir et notre sensibilité sans qu'il soit nécessaire de faire appel à des faits qui existeraient indépendamment de nos attitudes. Donc, nos croyances morales ne nous fournissent aucune information sur la réalité ; elles nous fournissent des informations sur notre psychologie : nos désirs, nos buts et nos intentions<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Is There a Single True Morality ? », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 77-99. Original Publication Date : 1975, p.77.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p.83.

## Partie 4 : Le retour du réalisme moral

### 4. Le retour du réalisme moral

Avant d'entamer cette quatrième et ultime partie, permettez-moi de faire un état des lieux. J'ai commencé mon mémoire par la présentation du réalisme moral où le but a été de comprendre les engagements philosophiques présupposés par notre pratique courante du langage, de la pensée et du raisonnement moral. Dans la seconde partie, en commençant par une objection psychologique, j'ai avancé plusieurs arguments antiréalistes. À la suite de quoi, j'ai proposé le relativisme moral comme alternative théorique au réalisme. En effet, il semblerait que les relativistes arrivent à théoriser au mieux la morale, de manière simple, économe et proche de la méthodologie scientifique. Or, il serait prétentieux de considérer que cette famille de théories métaéthiques ne rencontre aucun problème. Non seulement la théorie d'Harman est vulnérable à une myriade d'objections, mais ses présupposés antiréalistes sont loin d'être aussi évidents et intouchables qu'ils le paraissent au premier abord.

#### 4.1 Objections au relativisme moral d'Harman

##### 4.1.1 Objection à l'argument de la déviance linguistique

Harman affirme qu'il est étrange de faire un jugement interne à propos d'un agent dont on sait qu'il n'a pas les attitudes motivationnelles appropriées. Si nous reprenons l'exemple d'Hitler, Harman nous dit qu'il est bizarre de dire qu'il avait le devoir moral de ne pas ordonner la Shoah, car Hitler n'était aucunement motivé à agir en vertu de ce devoir. À mon avis, il commet une pétition de principe. Harman considère que nous pouvons établir la vérité de l'internalisme hybride humien en examinant notre comportement linguistique<sup>141</sup>. De fait, il accepte déjà ce qu'il cherche à prouver, à savoir la déviance de notre comportement linguistique. Pour éviter ce problème, il doit nous fournir une raison indépendante de son internalisme hybride. Copp suggère de faire appel à la maxime conversationnelle de Grice : « ne dit pas ce qu'il serait inutile de dire, étant donné ce qui est su et le but du dialogue dans lequel tu es impliqué<sup>142</sup>. » Prenons un exemple non-moral. Supposons que Jean et Philippe habitent depuis leurs naissances à Genève. Ils sont tous deux conscients de vivre dans cette ville. Jean dit un jour à son ami : « nous sommes à Genève », comme ça, sans raison

---

<sup>141</sup> Copp, D. (1982). Harman on Internalism, Relativism, and Logical Form, p.234.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

apparente. Philippe lui répond crûment : « Oui, nous sommes à Genève, et alors ? »  
Similairement, dans un contexte moral, s'il est su qu'un agent n'est pas susceptible d'avoir certaines considérations morales, alors il est inutile d'émettre un jugement moral particulier à son égard<sup>143</sup>. D'où le caractère déviant de certains de nos jugements moraux.

Comment, à l'aune de cette maxime conversationnelle, pouvons-nous analyser l'étrangeté du jugement moral « il est mauvais de la part d'Hitler d'avoir ordonné un génocide » ? Je pense que nous pouvons analyser l'étrangeté de deux manières. Premièrement, compte tenu de la folie d'Hitler, il est étrange de formuler ce jugement moral à son encontre, car il semble inutile de dire que les actes d'un monstre sont moralement mauvais. Deuxièmement, il est étrange de dire qu'il est mauvais pour un individu quelconque de commettre un génocide, en tant que le concept de « génocide » implique logiquement la propriété morale d'être mauvais. Cependant, Harman affirme que ce jugement moral est étrange, car Hitler n'a aucunement internalisé le devoir moral de ne pas commettre le génocide juif. Mais, il me semble que la déviance ne se situe pas nécessairement dans l'absence de raison motivante de ne pas commettre le génocide juif. Elle peut se situer dans le fait que nous considérons que le devoir de ne pas commettre un génocide, en général, s'impose de lui-même. À mon avis, cette analyse est neutre en ce qui concerne la manière dont on appréhende la connexion entre les raisons morales et la motivation. Par conséquent, l'examen de notre comportement linguistique n'atteste pas de la vérité de l'internalisme hybride humien qu'Harman présuppose.

#### 4.1.2 Objection à la forme relativiste du discours moral

Harman propose de relativiser les jugements moraux à des accords moraux. Il nous recommande d'abandonner les propositions morales exprimant des attributions de propriétés monadiques et d'opter pour une forme relativiste du discours. Ça, nous l'avons déjà vu. Cependant, nous pouvons nous poser la question suivante : en quoi les standards moraux peuvent-ils réaliser la fonction que le relativiste moral s'attend à ce qu'ils réalisent, à savoir l'assignation des conditions de vérité<sup>144</sup> ? Divisons cette question en deux parties. D'une part, demandons-nous ce qu'est un standard moral ; d'autre part, demandons-nous ce que cela signifie pour un individu qu'une action lui soit interdite relativement à un standard moral particulier. Il y a deux conceptions possibles de standard moral. Pour des raisons de

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p.235.

<sup>144</sup> Boghossian, P.(2006). « What is Relativism ? », p.22.

simplicité, je n'en retiendrai qu'une : il s'agit de la conception des standards moraux *qua* propositions générales<sup>145</sup>.

Les relativistes considèrent que les standards moraux encodent des conceptions particulières du bien et du mal, d'interdiction ou de permission<sup>146</sup>. Il se peut que ces standards consistent en un ensemble de propositions générales comme « tuer est mauvais », « ne pas faire des dons à des associations de bienfaisance est mauvais », « manger des produits d'origine animale ou issus de leur exploitation est mauvais ». Bien sûr, comme nous l'avons vu, le relativiste n'a pas forcément besoin qu'une personne soit capable de formuler le contenu de son standard moral *qua* propositions générales, car sa création se fait via une négociation tacite et une conformité dans les comportements à adopter sous la supposition que les autres font de même. Maintenant que nous avons éclairci en quoi consiste un standard moral *qua* propositions générales, voici comment nous pouvons répondre à la deuxième question. Les standards moraux sont des ensembles de propositions générales spécifiant des conceptions sociales du bien et du mal<sup>147</sup>. Ces propositions générales s'appliquent à des actes particuliers. Par exemple, s'il est mauvais de consommer des produits d'origine animale ou issus de leur exploitation, alors l'acte particulier de Philippe, dans l'exemple du bar *Eat Green Drink Beer*, est mauvais selon le standard moral approprié. Par conséquent, une action particulière est interdite pour un individu si elle est considérée comme mauvaise selon les propositions générales qui constituent le standard moral pertinent.

Le premier problème que nous pouvons soulever est un problème que nous avons déjà effleuré dans la première partie, lorsqu'il était question de la scission entre les réalistes moraux naturalistes et les réalistes moraux non-naturalistes. Il s'agit de la normativité. Selon le relativiste moral, la vraie forme de nos jugements moraux est la suivante : « relativement au standard moral M, il serait mauvais de la part de Philippe de manger des produits animaux. » Mais, cette proposition est-elle normative ? Il semble que non. Elle semble juste nous décrire une relation qu'il y a entre un sujet et une action relativement à un standard moral. Cette proposition n'a pas d'impact normatif. De même que la proposition « la torture est une pratique répandue » ne nous donne en soi aucune raison d'agir, celle dont il est question ne nous donne aucune raison d'agir<sup>148</sup>. Un relativiste pourrait admettre que cette forme

---

<sup>145</sup> Ici, on pourrait se demander pourquoi je ne traite pas d'une conception standard moral *qua* impératif moral. Ma réponse est la suivante. D'une part, les problèmes qui touchent cette conception sont les mêmes, hormis une objection. D'autre part, il est possible de dériver des impératifs moraux à partir de propositions morales. Par exemple, à partir de la proposition « tuer est mal », nous pouvons dériver l'impératif « tu ne tueras point ».

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.24

<sup>148</sup> *Ibidem.*

propositionnelle ne rend pas compte de l'aspect non-négociable de la normativité. C'est pourquoi, il pourrait remplacer la forme propositionnelle susmentionnée par la suivante<sup>149</sup> : « Relativement au standard moral M que le locuteur accepte, il serait mauvais de la part de Philippe de consommer des produits d'origine animale ou issus de leur exploitation. » Par cette seconde révision de notre grammaire de surface, le relativiste tente de préserver l'aspect normatif en mentionnant directement le fait que le locuteur accepte un standard moral particulier. Or, cette proposition est aussi descriptive et non-normative : c'est une description des états mentaux du locuteur. En effet, si Jean dit qu'il croit qu'il est mauvais de la part de Philippe de consommer des produits d'origine animale ou issus de leur exploitation, Jean nous apprend quelque chose sur l'une de ses croyances<sup>150</sup>. Ainsi, la révision de notre discours moral opérée par le relativiste n'arrive pas à saisir son aspect normatif.

Il y a un autre problème, d'inconsistance cette fois-ci. Harman nie l'existence des propriétés morales. De fait, il nie que les conditions de vérité des jugements moraux soient des propriétés monadiques. À la place, il affirme que les conditions de vérité de ces jugements sont les standards moraux des groupes sociaux. Or, nous supposons ici que les standards moraux sont des ensembles de propositions de la forme « x est moralement mauvais ». Mais, comme le prétend le relativiste, les propositions de cette forme sont fausses, car elles présupposent l'existence de propriétés monadiques ; et elles sont incomplètes, car elles ne font pas référence à un standard moral particulier. Comment le relativiste peut-il régler cette inconsistance ? Il pourrait la corriger en complétant ces propositions morales dites générales à l'aide d'un standard moral supérieur. Par exemple, « Il est mauvais de tuer relativement à un standard moral M+ ». Or, M+ sera aussi constitué par un ensemble de propositions générales incomplètes. Il faut à leurs tours les compléter par un standard supérieur M++. Ainsi, le relativiste moral qui considère qu'un standard moral est composé de propositions générales s'est embarqué dans une régression à l'infini où il n'arrivera jamais à spécifier la conception du bien et du mal qui est censée constituer les accords moraux des groupes sociaux<sup>151</sup>.

Où se trouve l'origine du problème ? La forme logique des propositions relatives du relativiste moral n'est pas la même que celle du relativiste du mouvement. En physique, nous avons découvert que la forme correcte des jugements de mouvements est relative : « x se meut relativement à une structure référentielle F. » En morale, le relativiste pense que la forme correcte des jugements moraux est relative : « F-er est mauvais pour S relativement au

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.25

<sup>150</sup> *Ibidem.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, p.29.

standard moral M. » Or, cette ressemblance grammaticale masque une différence logique<sup>152</sup>. Dans le cas de la morale, nous avons remplacé les propositions du type « F-er est P » par des propositions du type « (F-er est P) relativement à M pour S », où « F-er » est une action, « P » une propriété monadique (morale), « M » un code moral et « S » un sujet quelconque. Dans le cas du mouvement, nous avons remplacé les propositions du type « x est P » par des propositions du type « x relativement à F », où « x » est un objet et « F » une structure référentielle particulière. En d'autres termes, dans le cas de la morale, après révision, la proposition censée être remplacée se trouve dans une relation contextuelle à un ensemble de propositions qui valent pour un sujet particulier. Dans le cas du mouvement, nous ne retrouvons plus la proposition de type monadique, mais nous retrouvons simplement une relation entre un objet et une structure référentielle. Le problème pour le relativiste moral est que la vieille proposition, soi-disant fautive et incomplète, reste intacte dans la nouvelle proposition<sup>153</sup>. Il est donc logiquement impossible pour un relativiste moral de définir une conception particulière du bien et du mal, à cause de la régression à l'infini.<sup>154</sup>

#### 4.1.3 Objection au révisionnisme d'Harman

On pourrait reprocher à Harman que la révision qu'il opère sur notre grammaire de surface est trop révisionniste. En effet, d'une part, il rejette les évaluations des actions telles que proposées par les kantien et les utilitaristes ; d'autre part il rejette les évaluations du caractère des agents telles que proposées par les éthiciens des vertus.

Selon un kantien, il faut agir comme si la maxime de nos actions devait devenir, à travers notre volonté, une loi universelle de la nature<sup>155</sup>. Par exemple, Jean ne devrait pas laisser mourir Philippe sur le bas-côté de la route, car, après réflexion, il comprend qu'il ne peut rationnellement pas accepter que « laisser mourir quelqu'un sur le bas-côté de la route » devienne une pratique universelle. C'est pourquoi il doit porter assistance à Philippe. Le principe moral fondamental d'un kantien est qu'il ne faut jamais traiter une personne comme un simple moyen, mais toujours comme une fin en soi. Jean ne doit pas sauver Philippe parce qu'il s'attend à une récompense, il doit sauver Philippe pour Philippe lui-même.

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>154</sup> Outre ce problème, un autre élément vient perturber cette soi-disant similarité. Dans le cas du relativisme du mouvement, l'élément relativisé est un objet. Dans le cas du relativisme moral, l'élément relativisé est une action.

<sup>155</sup> Audi, Robert. (2007). *Moral Value and Human Diversity*, New York : Oxford University Press, p.9.

Selon un utilitariste, il faut choisir l'action, entre les options disponibles, qui maximise le bien-être et réduit la souffrance<sup>156</sup>. Si Jean doit choisir entre sauver Philippe ou sauver sa patrie de l'extermination d'une attaque extraterrestre, il doit décider de sauver sa patrie, dans le cas où c'est la meilleure option. Dans l'évaluation de son action, l'agent doit prendre en compte la valeur des conséquences. C'est pourquoi, Jean, à travers l'exercice de sa raison, doit se demander si le fait de sauver Philippe entrainera dans son sillage une maximisation du bien-être ou si, au contraire, sauver sa patrie entrainera dans son sillage une maximisation du bien-être. Ces deux théories partagent un engagement métaéthique important : quand nous formulons un jugement moral, nous pensons qu'il existe des raisons morales catégoriques, contrairement à ce qu'affirme Harman. Or, selon ce dernier, les jugements moraux des kantien et des utilitaristes ne sont pas des jugements moraux pertinents. Il affirme que ce ne sont que des évaluations d'actions, car ils n'expriment pas un devoir moral qui aurait été internalisé et fondé par une attitude dirigée vers un but. Copp considère que cette réponse est une pétition de principe. En répondant ainsi, Harman rejette les explications utilitaristes et kantien et présuppose déjà la vérité de l'internalisme hybride humien. Mais, nous pensons intuitivement que les évaluations d'actions sont des évaluations morales pertinentes, indépendamment d'une attitude dirigée vers un but.

Le rejet le plus intéressant d'un grand pan de la tradition philosophique est celui de l'éthique des vertus. Selon cette théorie, les vérités morales dérivent des vérités à propos des vertus, et les vertus dérivent de la nature humaine, notamment notre psychologie<sup>157</sup>. Les vertus sont des traits de caractère qui constituent le bonheur humain, compris en tant que bonne vie. Contrairement aux deux autres théories substantives, les théoriciens des vertus dérivent la bonté morale des actes d'un agent idéal<sup>158</sup> : une action bonne est une action qu'un agent vertueux accomplirait<sup>159</sup>. Ainsi, pour bien agir, « un agent doit accomplir une action si et seulement si cette action est celle qu'accomplirait un agent vertueux dans ces circonstances »<sup>160</sup>. Par exemple, sauver la vie d'un innocent de la noyade est une bonne action, car c'est ce que ferait une personne courageuse. L'idée d'une telle théorie est qu'une personne vertueuse tend à posséder la sagesse pratique : une telle personne exemplifierait donc toutes les vertus morales et serait disposée à prendre les bonnes décisions éthiques<sup>161</sup>. Mais, si les jugements basiques concernent le caractère d'une personne, et non l'action, alors

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>157</sup> Prinz, J.J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*, p.152.

<sup>158</sup> *Ibidem.*

<sup>159</sup> À contrario, une action mauvaise est une action qu'un agent vicieux performerait.

<sup>160</sup> Ogien, R et Tappolet C. (2009). *Les Concepts de l'Éthique : Faut-il être Conséquentialiste ?*, p. 148.

<sup>161</sup> Audi, Robert. (2007). *Moral Value and Human Diversity*, p.6.

l'éthicien des vertus est engagé dans une analyse psychologique de la morale, tout comme Harman. Dans ce cas, pourquoi ce dernier considère-t-il que les évaluations morales des éthiciens des vertus ne sont pas des jugements moraux ? En effet, il soutient que nos engagements moraux nous apprennent beaucoup sur notre psychologie. Il y a donc un point commun important entre ces deux théories. Or, les théoriciens des vertus sont objectivistes dans la mesure où ils affirment que la morale est indépendante de nos attitudes : ce qui est bon dépendrait de ce qu'un agent idéal, à savoir l'agent vertueux, jugerait être bon et non de ce qu'un agent juge actuellement être bon. De fait, les raisons morales sont indépendantes de nos attitudes : elles sont objectives. Harman ne peut donc pas adhérer à cette théorie, puisqu'il adhère à un internalisme hybride humien et à un non-cognitivism. Or, pour éviter une quelconque pétition de principe, il doit trouver une raison indépendante de sa théorie morale pour rejeter l'éthique des vertus et celle-ci est psychologique.

Beaucoup de psychologues considèrent qu'une analyse du comportement basée sur les traits de caractère est défectueuse<sup>162</sup>. Ils considèrent que le comportement n'est pas déterminé par le caractère, mais par les caractéristiques externes des situations dans lesquelles nous nous trouvons. Il s'agit du situationnisme. Contrairement aux éthiciens des vertus, les situationnistes pensent que le comportement est exclusivement influencé par les circonstances. Par exemple, dans l'expérience de Milgram, ce qui influence le comportement du sujet de l'expérience à envoyer des (fausses) décharges électriques plus ou moins fortes à l'acteur jouant le rôle de l'élève, c'est la situation d'obéissance dans laquelle il est mis, et non pas un quelconque trait de caractère<sup>163</sup>. Les théoriciens des vertus répondent que les vertus constituent des aptitudes de raisonnements pratiques qu'il est très difficile d'obtenir. C'est à travers un entraînement de toute une vie qu'un agent peut atteindre cette sagesse pratique. Très peu de sujets, dans l'expérience de Milgram, ont fait le choix d'arrêter d'envoyer des décharges électriques avant que ces dernières ne deviennent létales, car ils ne possédaient pas cette sagesse pratique. À cela, les situationnistes rétorquent que les sujets, durant l'expérience, sont engagés dans un raisonnement pratique intense et très long. Pourtant, ils sont allés, pour la majorité, jusqu'à envoyer une décharge crue être létale. En réalité, le situationnisme n'est pas la thèse dominante dans la psychologie concernant la personnalité. Certains psychologues affirment que des traits de caractère ont un impact fiable et mesurable sur le comportement<sup>164</sup>. Par exemple, selon Buss, les traits de caractère tendent à influencer le comportement dans des

---

<sup>162</sup>Prinz, J.J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*, p.153.

<sup>163</sup>*Ibid.*, p.154.

<sup>164</sup>*Ibid.*, p.155.



tâches où le contexte est familier, où les instructions ne sont pas données et où il y a une liberté de choix<sup>165</sup>. Paunonen et Jackson relèvent, entre autres, l'honnêteté, la modération, l'astuce, ces traits de caractère coïncidant avec les vertus aristotéliennes<sup>166</sup>. C'est pourquoi, à mon avis, il fait sens de juger moralement Hitler en affirmant qu'il était moralement dépravé. Néanmoins, je reviendrai dessus dans la section où je présenterai la réponse de Sturgeon à l'argument de l'absence de pouvoir explicatif d'Harman.

Dans ce qui précède, je me suis efforcé à affaiblir l'aspect linguistique du relativisme d'Harman. Après inspection, il semble que la forme monadique de notre discours moral n'est pas si déviante que ce qu'il prétend. De surcroît, si nous reconnaissons les qualités de l'utilitarisme, du déontologisme kantien, mais aussi de l'éthique des vertus, l'idée qu'il existerait des raisons objectives d'agir n'est pas aussi dénuée de sens qu'il n'y paraît. Pour lors, concentrons-nous sur l'internalisme hybride humien qui sous-tend la thèse des jugements internes d'Harman,

#### 4.1.4 Objection à la théorie des jugements internes

Selon la thèse des jugements internes, un jugement moral authentique implique logiquement que le locuteur a une raison de F-er si et seulement s'il a l'intention de F-er. Cette thèse implique l'internalisme hybride humien<sup>167</sup>. Si Jean juge qu'il doit moralement sauver un enfant de la noyade, alors il a des raisons de sauver cet enfant, en vertu de l'intention d'adhérer à un accord moral<sup>168</sup>. Comme nous avons déjà détaillé les engagements théoriques qui sous-tendent l'internalisme hybride humien, il est aisé de comprendre la marche à suivre pour rejeter cette dernière. Tout d'abord, nions la position selon laquelle un jugement moral doit être nécessairement lié à une attitude dirigée vers un but (il s'agit de la thèse humienne de la motivation). Ensuite, nions l'internalisme des raisons. Pour finir, nions l'internalisme motivationnel.

##### 4.1.4.1 Objection à la théorie humienne de la motivation

Dans la seconde partie de ce mémoire, nous avons vu que les humiens défendent cette théorie à l'aide de l'argument téléologique. Selon celui-ci, une croyance est insuffisante pour motiver. Pour ce faire, il est nécessaire qu'il y ait un état psychologique orienté vers un but. Cet argument présuppose une conception particulière de la rationalité pratique. Il est rationnel

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.156.

<sup>166</sup> *Ibidem.*

<sup>167</sup> Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, p.143.

<sup>168</sup> Copp, D. (1982). « Harman on Internalism, Relativism, and Logical Form », p.237.

de la part d'un agent de F-er seulement s'il existe une attitude dirigée vers un but qui le motive à F-er. En d'autres termes, une action rationnelle est une action qui satisfait au mieux nos buts<sup>169</sup>. Par exemple, si le but de Jean est de faire de bonnes actions, alors il a une raison motivante d'aider les plus démunis. À cela, nous pouvons rétorquer que l'humien commet une pétition de principe, car il assume déjà que les raisons morales doivent être rationnellement reliées à une attitude dirigée vers un but<sup>170</sup>. À la place de cette thèse concernant la rationalité, je propose celle-ci : « être rationnel » c'est être sensible, de manière appropriée, dans nos attitudes à des raisons suffisamment bonnes<sup>171</sup>. Prenons l'exemple de Philippe le boxeur. Durant sa carrière, il a pris énormément de coups sur la tête. Un jour, son médecin lui déconseille de retourner sur le ring, car la symptomatologie montre qu'il souffre d'encéphalopathie traumatique chronique. Or, Philippe a l'intention de gagner un autre combat. Malgré le fait que ce trouble cognitif puisse le mener à la mort, il est motivé à remonter sur le ring. Il s'entraîne à nouveau. Quelques jours plus tard, après un nouveau choc à la tête, il se retrouve aux urgences. Dans cet exemple, Philippe avait un but : gagner un autre combat. Le meilleur moyen de satisfaire ce but est de s'entraîner. Par conséquent, nous dit l'humien, Philippe a agi de manière rationnelle. Mais, compte tenu de son trouble cognitif, a-t-il vraiment agi de manière rationnelle ? L'anti-humien affirme que Philippe a agi de manière irrationnelle. En effet, il est raisonnable de penser qu'il aurait dû agir en vertu de la raison portant sur son bien-être. S'il avait été rationnel, alors il aurait été affecté, de manière appropriée, par cette raison. En d'autres termes, il aurait reconnu que sa survie constitue une bonne raison de ne pas remonter sur le ring, indépendamment de son intention de remporter un autre combat. Ceci nous montre qu'il existe des raisons qui valent pour les agents indépendamment d'une attitude dirigée vers un but. C'est la même chose en morale. Imaginons que Jean marche sur la plage et qu'il voit un enfant en train de se noyer. Jean a de beaux vêtements et il ne désire pas les salir. Agirait-il de manière rationnelle s'il venait à satisfaire son désir au lieu de sauver l'enfant ? À cela, l'anti-humien répond par la négative. Il affirme que « sauver un enfant de la noyade » constitue une bonne raison d'agir, indépendamment de son désir de ne pas salir ses vêtements. Il affirme aussi que celui qui n'est pas sensible, de manière appropriée, à cette raison n'agit pas de manière rationnelle.

---

<sup>169</sup> Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, p. 167-8.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p.183.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

#### 4.1.4.2 Objection à l'internalisme des raisons

À mon avis, le problème vient du fait que l'internaliste hybride humien pense que les raisons pertinentes dans les considérations morales sont celles qui sont motivantes. Or, j'affirme que les raisons pertinentes, en morale, ne sont pas les raisons motivantes, mais sont les raisons justifiantes ou normatives. Certains philosophes, dont les anti-humiens, considèrent qu'il est possible qu'un agent soit sujet à une obligation morale indépendamment d'une quelconque attitude motivationnelle<sup>172</sup>. Par exemple, Hitler avait des raisons morales de ne pas commettre le génocide juif indépendamment de ses attitudes motivationnelles. L'idée est qu'il y a une différence entre les raisons qu'on a et qui dérivent de nos motivations actuelles et les raisons justifiantes ou normatives<sup>173</sup>. Ces dernières sont des considérations qui comptent en faveur de certaines actions en tant qu'elles les justifient ou les rendent rationnelles<sup>174</sup>. Par exemple, la souffrance de tout un peuple compte en faveur du fait de s'abstenir de commettre un génocide et celui qui considère que cette souffrance ne constitue pas une bonne raison d'agir est coupable d'irrationalité. Les raisons motivantes, quant à elles, sont des considérations qui mènent causalement l'agent à l'action<sup>175</sup>. C'est peut-être à cause de l'intention de faire souffrir tout un peuple, couplée à des considérations relatives à son intérêt personnel, qu'Hitler a agi comme il a agi. L'argument de l'explication des actions en faveur de l'internalisme des raisons fonctionne seulement si nous assumons que les raisons pertinentes sont les raisons motivantes<sup>176</sup>. Or, comme nous venons de le voir, il semble que ce sont les raisons justifiantes qui sont pertinentes.

Harman confond ces deux types de raisons. Cette confusion repose sur le fait que nous utilisons le terme de raison pour les motifs et pour ce qu'on considère être de bonnes raisons qui, contrairement aux premières, ne sont pas nécessairement psychologiques<sup>177</sup>. De fait, si les raisons pertinentes sont les raisons justifiantes, si ces dernières sont indépendantes d'une attitude dirigée vers un but et si elles ne sont pas nécessairement motivantes, alors nous sommes justifiés à rejeter à la fois la thèse humienne de la motivation et l'internalisme des raisons. À la place, nous pouvons opter pour un externalisme des raisons qui stipule qu'il existe des raisons qui valent pour un agent indépendamment d'une attitude dirigée vers un but ; et un

---

<sup>172</sup>Copp, D. (1982). « Harman on Internalism, Relativism, and Logical Form », p.237 ; Steinbock, B. (1981). *Moral reasons and relativism*, p.162.

<sup>173</sup> Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p.221.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, p.178.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

internalisme motivationnel anti-humien qui stipule que les croyances morales motivent nécessairement, indépendamment d'une attitude dirigée vers un but.

#### 4.1.4.3 Objection à l'internalisme motivationnel

L'anti-humien reconnaît l'existence des raisons normatives. Il stipule qu'il existe des raisons d'agir qui valent pour les agents indépendamment d'une attitude dirigée vers un but. Néanmoins, il souhaite préserver cette connexion nécessaire entre les croyances morales et la motivation. En effet, tout le monde reconnaît l'attraction qu'exercent sur nous les croyances morales. Nous pouvons expliquer cette attraction en déclarant que les croyances morales sont intrinsèquement motivantes. De fait, si les croyances morales sont intrinsèquement motivantes, alors elles sont nécessairement motivantes. Ainsi, si un agent exprime une croyance morale, alors, nécessairement, il est motivé à agir en accord avec le contenu de sa croyance. Par exemple, si Jean est rationnel, il jugera que la valeur de la vie d'un enfant constitue une raison suffisante pour le sauver de la noyade et, nécessairement, il sera motivé à le faire. De même, si l'on reprend les termes kantien, un agent, dès lors qu'il reconnaît, à travers l'exercice de la raison, qu'il a une obligation morale de F-er, alors, nécessairement, l'agent est motivé à F-er, indépendamment d'une attitude dirigée vers un but<sup>178</sup>. Or, le kantien qui reconnaît qu'il existe une bonne raison de F-er, sans être motivé à F-er, fait preuve d'irrationalité pratique. De cette manière, l'anti-humien préserve la connexion nécessaire entre la croyance évaluative et la motivation, sans mentionner la présence d'une attitude dirigée vers un but.

L'anti-humien est donc un internaliste motivationnel. Il présuppose une relation nécessaire entre les jugements moraux et la motivation. Mais, c'est aussi un externaliste des raisons, en tant qu'il considère qu'une raison morale n'est pas nécessairement liée à une attitude dirigée vers un but. Cependant, sa thèse, au lieu d'être un postulat portant sur la connexion nécessaire entre les croyances morales et la motivation, est une définition de la rationalité. En effet, il est présupposé que si le kantien n'est pas motivé à agir relativement au devoir moral qui lui incombe et dont il reconnaît l'existence, il est irrationnel. Mais, s'il est possible que les croyances morales ne motivent pas, indépendamment de la rationalité de l'agent, alors les croyances morales ne sont pas nécessairement motivantes. Elles ne le sont que de manière contingente. Pour éviter ce problème, l'anti-humien pourrait affirmer qu'une croyance est morale seulement si elle est motivante. Par exemple, si Jean croit qu'il est bon de

---

<sup>178</sup>*Ibid.*, p.134.

sauver l'enfant de la noyade, alors il sera motivé à sauver l'enfant. Or, si Jean croit qu'il est bon de sauver l'enfant de la noyade, mais qu'il n'est aucunement motivé à le faire, alors sa croyance n'est pas une croyance morale. L'explication de l'anti-humien pourrait être la suivante. Si Jean juge qu'il est bon de F-er, mais qu'il n'est pas motivé à F-er, alors il n'a pas compris la signification de son jugement moral<sup>179</sup>. S'il avait complètement saisi le sens des concepts moraux qui composent son jugement moral, alors, nécessairement, il aurait été motivé. De cette façon, l'anti-humien préserve l'aspect nécessairement motivant des croyances morales, car il affirme que ces dernières sont intrinsèquement motivantes.

Or, il existe des agents qui ont des croyances morales sans que celles-ci ne les motivent nécessairement. Prenons l'exemple d'un soldat qui croit que son devoir moral est de se battre pour son pays<sup>180</sup>. Il sait qu'il sera bientôt appelé au front. Plus les jours passent, plus la peur s'empare de lui. Le jeune soldat se retrouve dans une situation où les exigences prudentielles et morales entrent en conflit. Après plusieurs jours, considérant qu'il pourrait perdre la vie, il n'a plus la motivation de se battre. Il culpabilise : il pense être lâche, car il sent qu'il n'a plus le courage de faire ce qu'il croit être un devoir moral qui lui incombe. Si nous adhérons à l'anti-huménisme, ce genre de situation serait logiquement impossible. Or, beaucoup considèrent que les exigences morales peuvent être éprouvantes. Par exemple, si nous suivions à la lettre le principe utilitariste, il pourrait être moralement exigé de nous que nous sacrifions un proche pour sauver le plus grand nombre. Dans ce genre de situation, quand bien même un individu peut croire en la vérité du principe utilitariste, il est fort probable que sa motivation à satisfaire ce principe vacille pour finalement disparaître. Il est aussi prouvé empiriquement que les patients atteints d'une lésion cérébrale dans le cortex préfrontal ventromédian ne ressentent pas la moindre motivation à agir moralement, quand bien même ils possèdent des connaissances morales et sont capables de raisonner en conséquence<sup>181</sup>. L'anti-huméniste se retrouve donc dans une situation où sa théorie s'oppose à des données probantes.

Dans ce débat concernant la relation modale entre la motivation et les croyances morales, il est question de l'agent amoral. Ce dernier est un individu qui reconnaît l'importance des jugements moraux, sans être motivé à les respecter. Si l'internalisme motivationnel de l'anti-huméniste est vrai, un tel agent n'existe pas. Or, nous avons vu qu'il

---

<sup>179</sup> Nous pouvons généraliser cette réflexion à tous les concepts moraux. Si Jean juge qu'il est bon de F-er, alors il sera motivé à F-er. S'il n'est pas motivé à F-er, cela signifie qu'il n'a pas compris ce que signifie le concept de « justice ».

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.150.

<sup>181</sup> Roskies, A. (2003). "Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from 'acquired sociopathy'", *Philosophical Psychology*, 16: 51–66.

existe des situations où un agent peut reconnaître qu'il est sujet à une obligation morale, sans qu'il soit motivé à agir de la sorte. Donc, l'internalisme motivationnel est faux. Si l'internalisme motivationnel est faux et qu'il est conceptuellement possible qu'un jugement moral manque entièrement de pouvoir motivationnel, alors l'externalisme motivationnel est vrai<sup>182</sup>.

Le réaliste moral est capable de rendre compte de la motivation morale. En lien à tous les exemples susmentionnés, j'affirme, à l'instar de l'externaliste motivationnel, que la relation entre les croyances morales et la motivation est contingente<sup>183</sup>. L'exemple du soldat nous montre que cette connexion n'est pas nécessaire. Donc, s'il est conceptuellement possible pour une croyance morale de manquer entièrement de pouvoir motivationnel, il est aussi conceptuellement possible qu'elle en soit accompagnée. Si c'est le cas, alors certaines croyances morales peuvent être intrinsèquement motivantes, en vertu de leur contenu, sans être accompagnée d'une attitude dirigée vers un but ; ou être intrinsèquement motivante tout en étant accompagnée par une telle attitude.

En vertu de cette discussion, nous pouvons conclure quatre choses. Premièrement, l'analyse linguistique du discours moral opérée par Harman et bien d'autres relativistes échoue à rendre compte de l'aspect normatif du langage moral. Deuxièmement, son analyse linguistique repose sur une conception relativiste des conditions de correction des jugements moraux dont la logique est défectueuse. Troisièmement, sa théorie est trop révisionniste en tant qu'elle exclut le fait que les actions ou les traits de caractère sont pertinents dans l'évaluation morale. Quatrièmement, l'internaliste hybride humien ne représente pas fidèlement la force motivante qu'exercent les raisons morales justificantes sur nous. Par conséquent, nous pouvons affirmer que la thèse des jugements internes, qui présupposent l'internalisme hybride humien, est fausse. À la place, il est mieux d'opter pour un externalisme des raisons et de la motivation.

## 4.2 Objections générales au relativisme moral

### 4.2.1 Objection à l'équivalence morale et de l'erreur morale

En combinant le relativisme moral descriptif et métaéthique, le relativisme moral implique que les standards moraux sont incomparables, dans le sens où aucun standard moral n'est ni pire ni meilleur qu'un autre. Tous les standards moraux seraient équivalents. Le nazi ne serait donc ni pire ni meilleur que le pacifiste. En ses propres termes, jamais Harman ne

---

<sup>182</sup> Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, p.145.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

considère qu'un changement d'accord moral est meilleur ou pire que celui qui précédait. Il dit seulement qu'un nouveau consensus est atteint<sup>184</sup>. Reprenons l'exemple de la société où il y a une longue tradition d'esclavagisme bien établie. Cette institution est socialement acceptée par tout le monde, même les esclaves, considérant que leur situation est propice au bonheur. Imaginons qu'il n'y ait aucun aspect de cet accord moral qui soit contre cette institution, de telle sorte à éviter les charges d'incohérence. Cependant, les esclaves décident de se rebeller, car ils ont reconsidéré leur bonheur et ne veulent plus être dans cette situation. Nous pouvons imaginer deux scénarios. Dans le premier scénario, la rébellion a été matée et les esclaves n'ont pas réussi à changer leur statut social. La différence est que les membres de cette société sont arrivés à un nouvel accord encore plus restrictif concernant les droits des esclaves. Dans le second scénario, la rébellion a réussi. Les esclaves ont modifié leur statut social et ont acquis plus de droits qu'avant. Les membres de cette société sont arrivés à un nouvel accord où l'esclavage est interdit. Pouvons-nous logiquement dire que les deux accords moraux post-rébellion possibles sont équivalents, en parité, ou est-il impossible de dire une chose pareille ? Harman dira que c'est impossible. En effet, si nous disons qu'un accord moral est meilleur qu'un autre, alors nous devons admettre qu'il existe des vérités morales qui sont indépendantes des standards moraux. Si le relativiste moral concède l'existence des vérités morales indépendantes des standards moraux, alors il doit abandonner sa position et doit accepter qu'il existe des vérités morales objectives. C'est pourquoi, il est nécessaire que le relativiste s'engage envers cette équivalence morale. Or, l'équivalence morale est problématique pour une autre raison. Si la vérité est, de manière métaphorique, dans les yeux de l'observateur, alors celui qui croit que l'esclavagisme ou que holocauste est une bonne chose n'est pas dans l'erreur. Croyons-nous vraiment que la morale tolère ce genre de pratiques<sup>185</sup> ? Quand nous dénonçons quelque chose, nous n'acceptons pas l'équivalence morale : nous pensons que nos adversaires sont dans l'erreur. De plus, nous pensons que la vérité compte<sup>186</sup>. Or, le relativiste moral pense que ce n'est pas le cas. Il considère que toute critique morale se construit à partir d'une perspective spécifique. Selon Harman, une critique morale se construit à partir de l'accord moral auquel un agent a souscrit. C'est pourquoi, il serait inapproprié de critiquer la morale d'autrui. Cependant, ce n'est pas parce que toute affirmation morale est exprimée à partir d'une perspective que toutes les perspectives morales

---

<sup>184</sup>Harman, Gilbert. (2000). « Justice and Moral Bargaining », p.172.

<sup>185</sup>Shafer-Landau, R. (2003). *Whatever happened to good and evil*, pp-18-9.

<sup>186</sup>Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p.21.

sont en parité<sup>187</sup>. En réalité, personne ne pense que le point de vue moral des nazis ou des suprématistes blancs américains est équivalent aux points de vue moraux des Suisses ou des Suédois, hormis ces gens-là<sup>188</sup>. Dès que nous examinons la manière dont nous pensons et agissons moralement, il se trouve que nous sommes opposés à une telle équivalence, car la vérité compte.

Imaginons que Jean et Philippe doivent passer la soirée ensemble. Dans le bar *TruthDrink*, Jean dit à son ami qu'il a envie de voir le dernier film de la saga *Avengers* et Philippe lui dit qu'il veut jouer aux billes. Ils se disputent. Comment doivent-ils procéder ? Dans le cas des préférences, il est clair que nous nous attendons à une solution égalitaire ou impartiale. Peut-être peuvent-ils décider à pile ou face, accordant ainsi des chances égales à leurs préférences, ou peut-être peuvent-ils se mettre d'accord et satisfaire le désir de Jean pour cette fois et satisfaire celui de Philippe la prochaine fois<sup>189</sup>. L'idée est qu'il serait mauvais de la part de l'un comme de l'autre de rester sur leurs positions et d'insister sur le fait de satisfaire leurs propres désirs et seulement ça, car ils ont la même importance morale. C'est pourquoi leurs préférences doivent compter de la même manière. Il s'agit du principe nagélien de l'impartialité selon lequel, dans des cas de conflits interpersonnels concernant les préférences, nous devons prendre nos distances concernant nos intérêts et traiter chaque partie du conflit de manière égalitaire<sup>190</sup>.

Contrairement aux désaccords concernant les préférences, la vérité compte dans les désaccords moraux non-préférentiels. Commençons la démonstration par un exemple factuel. Deux démineurs doivent neutraliser une bombe entreposée dans le bar *ShotDrink*<sup>191</sup>. Jean pense qu'il faut couper le fil bleu. Philippe pense qu'il faut couper le fil rouge. Tous deux ont réfléchi et ont appliqué leurs connaissances pour mener à bien leur mission. Or, ils sont en désaccord. Jean et Philippe pensent qu'ils doivent agir sur la base de ce qu'ils croient être vrai et ils pensent que l'autre a dû commettre une erreur de raisonnement. Les deux démineurs discutent et, avant que la bombe n'explose, Jean prend une décision et coupe le fil bleu. Il avait raison : couper le fil bleu a neutralisé la bombe. Dans ce cas, il semble que la chose à faire est d'agir selon la vérité pertinente et non selon une solution impartiale comme dans le cas des préférences, quand bien même il eût été possible qu'il se trompe. Dans cet exemple, la

---

<sup>187</sup>Shafer-Landau, R. (2003). *Whatever happened to good and evil*, p.21.

<sup>188</sup>*Ibidem*.

<sup>189</sup>Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously* p.17.

<sup>190</sup> Si le relativisme est vrai, alors ceux qui défendent cette thèse doivent accepter que ce principe vaut dans certains groupes sociaux, mais qu'il serait possible qu'il existe des groupes sociaux où il ne serait pas moralement mauvais de traiter les préférences d'autrui comme si elles étaient inférieures.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 21-2.



raison d'agir de Jean est que le fait de couper le fil bleu va neutraliser la bombe. La pertinence de cette raison est indépendante de ses attitudes. La même chose vaut en morale. Imaginons que Jean et Philippe ont des croyances différentes en ce qui concerne le statut moral des esclaves. Jean pense qu'il est moralement mauvais de faire souffrir des esclaves. Philippe pense qu'ils ressentent de la douleur, mais il estime que cette dernière ne compte pas moralement. Supposons que la croyance morale de Jean est vraie et qu'il est épistémiquement justifié à la croire, même après avoir pris en compte l'importance du désaccord existant entre lui et son ami. Doivent-ils opter pour une solution impartiale où ils respecteront chacun à leur tour les croyances morales de l'autre ? Est-il moralement bon de respecter la croyance de Philippe et de fouetter les esclaves les jours pairs et de respecter la croyance de Jean en ne fouettant pas les esclaves les jours impairs ? Intuitivement, la réponse est non : une telle solution impartiale serait moralement inacceptable. Nous sommes justifiés à penser que la bonne manière de procéder dans des cas de désaccords moraux est analogue à la bonne manière de procéder dans le cas des démineurs : il faut prendre en compte la vérité en tant que telle<sup>192</sup>. De même, à partir du moment où on pense qu'il existe des vérités morales objectives, alors on s'engage envers des croyances en ce qui concerne un classement objectif de la moralité des standards moraux : il y aurait des standards moraux plus ou moins bons que d'autres. En postulant l'existence de vérités morales objectives, on évite donc l'écueil que représente la possibilité de comparer les standards moraux entre eux. Le pouvoir explicatif du relativisme moral dont se flattent ses défenseurs désenfle dès lors qu'on analyse ses implications plus en détail.

#### 4.2.2 Objection de l'arbitraire

Le relativisme moral ne nous permet donc pas de préserver toutes nos intuitions en ce qui concerne les implications de la morale, intuitions portant sur la possibilité de comparer les accords moraux et sur la possibilité de l'erreur morale<sup>193</sup>. Harman pourrait répondre qu'il peut rendre compte de l'erreur morale. Il pourrait faire appel à un principe de cohérence qui soutendrait toutes les conventions morales. Par exemple, dans une société où il y a une longue tradition d'esclavagisme, il est possible qu'il y ait une exigence morale selon laquelle les membres de cette société doivent respecter l'autonomie des individus. Or, cette réponse est problématique pour plusieurs raisons. Premièrement, il est tout à fait possible qu'un standard moral soit cohérent dans son immoralité. L'exemple est certes difficile à construire, mais il

---

<sup>192</sup>Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, pp.23-4.

<sup>193</sup>Shafer-Landau, R. (2003). *Whatever happened to good and evil*, p.27.

semble y avoir un espace logique pour qu'un standard moral promeuve des exigences telles que la maximisation du déplaisir, l'irrespect de l'autonomie d'autrui et la répartition inéquitable des richesses sans risque d'incohérence. Deuxièmement, un relativiste ne peut pas accepter que cette contrainte soit objective. En effet, si Harman accepte que la cohérence fournisse une pression objective et externe sur les intentions d'agir<sup>194</sup>, il doit accepter qu'il existe une raison objective indépendante des attitudes. Sa théorie deviendrait donc inconsistante. Afin que la cohérence soit une contrainte, il faut que l'individu accepte qu'elle constitue des raisons d'agir pour lui : il doit l'internaliser comme raison motivante. En d'autres termes, il doit être cohérent dans ses attitudes motivationnelles<sup>195</sup>. Or, pourquoi penser qu'un groupe social, ayant résolu un conflit d'attitudes motivationnelles, puisse avoir été dans l'erreur s'il n'existe pas un standard objectif extérieur à ces attitudes qui nous permettrait de rendre compte de ça ? Reprenons l'exemple sur la rébellion des esclaves. Qu'est-ce qui nous permet de dire qu'il est moralement meilleur, car plus cohérent, d'accorder des droits aux esclaves plutôt que de les restreindre, *ceteris paribus* ? Un relativiste répondrait que ce choix est moralement meilleur parce qu'il est socialement approuvé. Mais, qu'est-ce qui permettrait alors de faire la différence entre le fait que l'esclavagisme soit socialement approuvé et le fait qu'il soit socialement désapprouvé ? Si la morale est fondée dans un accord entre les membres d'un groupe social, alors ce dernier n'a pas besoin de fournir des raisons pour défendre ses croyances fondamentales : il serait exempt de justification ; il se suffirait moralement à lui-même. Si c'est le cas, la morale serait arbitraire. Or, il semble que ce ne soit pas le cas. Lorsque nous faisons un choix moral, nous délibérons. Lorsque nous délibérons, nous cherchons une réponse à une question et nous pensons sincèrement qu'il existe une telle réponse. De fait, la phénoménologie de la délibération morale implique que nous pensons qu'il existe une raison, contrairement à la phénoménologie du choix arbitraire où de telles raisons n'existent pas<sup>196</sup>. Dans une situation de choix arbitraire, nous n'avons pas de raison de préférer l'esclavagisme à l'anti-esclavagisme et nous ne pensons aucunement qu'il y a une raison de choisir : aucune option n'est meilleure que l'autre. Nous choisissons, alors qu'il n'y a pas de raison<sup>197</sup>. Ensuite, si la morale est arbitraire, alors elle ne serait pas catégorique. Elle serait « à la carte », aucune contrainte ne pesant sur les choix moraux et les rendant meilleurs

---

<sup>194</sup>Steinbock, B. (1981). *Moral reasons and relativism*, p.163.

<sup>195</sup> Ce choix théorique implique qu'il pourrait exister des groupes sociaux qui n'accordent aucune force normative à la cohérence, car aucun individu ne la désirerait. Harman est forcé à admettre qu'il puisse exister des situations moralement non-répréhensibles où des groupes sociaux sont forcés à adhérer à un accord moral, par contrainte, pression ou à partir d'une position désavantageuse. Et nous tombons dans l'arbitraire, car la justification morale ultime réside dans le standard moral du groupe social en question.

<sup>196</sup>Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p.73.

<sup>197</sup>*Ibid.*, p.74.

que d'autres. Ainsi, en délibérant, nous nous engageons à croire qu'il y a des raisons pertinentes à la délibération. Et, en délibérant, quand bien même nous appartenons à un groupe social particulier, nous remarquons que nous pouvons critiquer les standards moraux<sup>198</sup>. Nous remarquons, par exemple, qu'une société pratiquant l'esclavagisme n'a en fait pas de raison morale justifiant la promotion d'une telle pratique, à ne pas confondre avec « raison motivante ».

Si nous considérons que toutes ces considérations constituent des raisons suffisantes pour rejeter une quelconque entreprise cherchant à rendre compte d'une dépendance de la morale aux attitudes, alors nous pouvons rejeter le non-cognitivism et endosser le cognitivism moral dont j'ai déjà détaillé les postulats théoriques dans la première partie. En effet, cette théorie n'est pas touchée par tous ces problèmes, pour la simple et bonne raison qu'elle implique que les jugements moraux ont une valeur objective, dans le sens où leur valeur de vérité est indépendante d'une quelconque attitude que nous pouvons avoir vis-à-vis d'eux. Il semble donc qu'il soit explicativement plus intéressant de rendre compte des jugements moraux comme étant l'expression de croyance dont les conditions de vérités sont, de manière métaphorique, extérieures à nous.

Il est bien d'affirmer que les attitudes pertinentes sont les croyances. Si c'est le cas, alors il fait sens de parler de vérité et de conditions de vérité. Cependant, mon invitation à adhérer au réalisme moral fait face à deux obstacles : l'argument de l'étrangeté ainsi que celui de l'absence de pouvoir explicatif. C'est pourquoi je dois revenir sur deux choses. D'une part, je dois fournir une bonne raison de croire en l'existence de ces dites-propriétés. D'autre part, je dois rendre justice au fait que les propriétés morales constituent de bonnes explications et à l'intuition.

### 4.3 Le retour du réalisme moral

#### 4.3.1 L'argument de l'indispensabilité délibérative<sup>199</sup>

Selon l'argument d'Harman traité dans la seconde partie de ce mémoire, les faits moraux ne jouent aucun rôle explicatif approprié<sup>200</sup>. Étant donné que jouer ce rôle est nécessaire pour avoir une croyance justifiée en l'existence d'un genre de faits, nous ne sommes pas justifiés à croire en l'existence des faits moraux. L'argument de l'absence de rôle explicatif d'Harman présuppose un principe de parcimonie que nous avons déjà abordé. En

---

<sup>198</sup>Shafer-Landau, R. (2003). *Whatever happened to good and evil*, p.36.

<sup>199</sup> Dans cette section, je vais épouser une perspective beaucoup plus large que précédemment. Je ne parlerai pas de propriétés morales, mais de propriétés normatives.

<sup>200</sup>Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p. 51

effet, nous pensons souvent que la seule manière de satisfaire cette parcimonie est de montrer que le genre pertinent de faits est explicativement utile, comme les électrons. Cette parcimonie est donc accompagnée d'une inférence à la meilleure explication. Nous n'avons pas besoin d'alourdir notre ontologie avec des propriétés morales, car nous possédons déjà une bonne explication à ce phénomène et celle-ci est psychologique. Cependant, nous pouvons utiliser un critère explicatif plus général que celui de l'inférence à la meilleure explication. Nous pouvons utiliser un critère de parcimonie minimale selon lequel il est permis d'ajouter un genre ontologique à notre conception de la réalité, dans la mesure où postuler son existence est théoriquement indispensable<sup>201</sup>.

Nous avons déjà vu que nous sommes justifiés à croire en l'existence des électrons, car ces derniers entrent dans nos inférences à la meilleure explication d'un phénomène. Ainsi, ils suffisent à justifier nos engagements ontologiques<sup>202</sup>. Or, c'est parce que les électrons sont indispensables à nos projets explicatifs que nous sommes justifiés à croire en leur existence. En somme, l'inférence à la meilleure explication est un genre particulier d'indispensabilité explicative. La validité de ce mouvement théorique dépend du fait qu'il existe d'autres genres d'indispensabilité permettant de justifier des engagements ontologiques. Nous sommes justifiés à croire en l'existence des faits moraux, car ils sont indispensables à la délibération. L'antiréaliste est dans l'embarras. S'il veut montrer que seule l'indispensabilité explicative est suffisante pour justifier un engagement ontologique, il doit trouver une manière non-arbitraire de justifier en quoi elle doit être prise au sérieux, tandis que d'autres non<sup>203</sup>.

Faisons une analogie avec les mathématiques. Quantifier sur les nombres et les ensembles paraît être argumentativement indispensable pour faire de la physique. Nous comprenons que, pour une chose, être indispensable c'est l'être pour un projet. C'est pourquoi, d'une part, nous devons considérer ce qu'il faut, relativement à projet, pour que quelque chose lui soit indispensable et, d'autre part, nous devons déterminer quels projets sont tels que l'indispensabilité leur suffit à fonder des engagements ontologiques. Respectivement, il s'agit de l'indispensabilité instrumentale et de l'indispensabilité intrinsèque<sup>204</sup>.

Une chose est instrumentalement indispensable à une théorie dans la mesure où elle ne peut pas être éliminée de la théorie, sans diminuer ou perdre la raison que nous avons de nous engager dans ce projet dans un premier temps. Par exemple, les électrons sont instrumentalement indispensables aux théories physiques, dans la mesure où si nous les

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.67.

éliminons de ces théories, nous perdons la raison que nous avons eue de nous engager dans les projets postulant leur existence, à savoir expliquer les rayonnements ou les réactions chimiques<sup>205</sup>. Or, l'engagement envers les électrons est provisoire. Il est possible, dans un futur proche, que nous arrêtons de croire en l'existence de cet objet en faveur d'un autre. C'est pourquoi ce ne sont pas les électrons qui sont instrumentalement indispensables. Les scientifiques perdraient leurs raisons de s'engager dans le projet d'expliquer la nature de la réalité s'ils cessaient de croire que les objets sur lesquels quantifient leurs meilleures théories existent<sup>206</sup>. L'indispensabilité instrumentale porte donc sur l'existence des objets qu'ils postulent et non sur les électrons.

Néanmoins, l'indispensabilité instrumentale n'est pas suffisante pour justifier des engagements ontologiques. En effet, relativement à un projet quelconque, il serait possible de considérer que certaines entités sont indispensables, comme pour la sorcellerie. Si c'est le cas, alors nous pourrions être réalistes au sujet des pouvoirs magiques, comme le fait qu'il existe un ensemble complexe de propriétés surnaturelles qui permettrait de transformer un prince en crapaud. C'est pourquoi le projet en question doit être intrinsèquement indispensable<sup>207</sup>. Par exemple, le projet délibératif est intrinsèquement indispensable, c'est-à-dire qu'il est rationnellement non-optionnel, dans le sens où se désengager de ce projet n'est pas une option rationnellement acceptable<sup>208</sup>. Peut-être que ce projet est indispensable, car nous nous demandons sans cesse « quoi faire ? », « que croire ? ». En d'autres termes, il serait indispensable, car c'est via la délibération que nous prenons nos décisions pratiques et théoriques. En d'autres termes, sans délibération, nos décisions n'auraient plus de sens. Pour délibérer, il est indispensable de postuler des vérités normatives. Imaginons que Philippe ait trompé Jeanne avec une jeune demoiselle rencontrée au bar du coin. Jean a été témoin de la scène. Il est pris dans un dilemme. Doit-il dire à son amie Jeanne qu'elle a été trompée ou doit-il garder son secret par loyauté envers son ami Philippe ? Il réfléchit, pèse le pour et le contre : il délibère. Il se demande ce qu'il devrait faire toutes choses considérées. Quand nous délibérons, nous l'avons déjà vu (voir ci-dessus, p.75), nous assumons qu'il y a de bonnes réponses<sup>209</sup>. Ce n'est pas comme si le choix que nous devons faire nous semblait arbitraire. Par exemple, Jean décide de parler à Jeanne. Pour lui, c'était la meilleure manière d'agir,

---

<sup>205</sup>*Ibid.*, p.69.

<sup>206</sup>*Ibidem.*

<sup>207</sup>*Ibidem.*

<sup>208</sup>*Ibid.*, p. 70.

<sup>209</sup>*Ibid.*, p.72.

même s'il est possible qu'il se trompe. En délibérant, nous nous engageons envers le fait qu'il y a des vérités normatives pertinentes.

Dans la seconde partie, j'ai interprété, d'une manière qui se voulait modeste, l'objection de l'étrangeté de Mackie comme si elle visait seulement les faits et les propriétés moraux. Or, en réalité, il est question de « valeurs ». À mon avis, nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'un antiréalisme envers tout le domaine du normatif : les propriétés normatives n'existent pas. Si nous adhérons à cet antiréalisme normatif, alors tout le projet délibératif et la valeur que nous lui accordons ne sont qu'illusion. De fait, il n'y aurait ni de bonnes ni de mauvaises réponses. Le choix de Jean de tout révéler à Jeanne ne constitue pas, en soi, une bonne manière d'agir. Or, il y a une inconsistance dans l'argument de Mackie. En effet, il utilise le principe du rasoir d'Occam comme s'il s'agissait d'une bonne inférence, « bonne » étant une propriété normative. De plus, il adhère au principe de l'inférence à la meilleure explication, « meilleure » étant aussi une propriété normative. Mackie se retrouve donc dans une impasse : s'il persiste dans son antiréalisme normatif, alors il doit reconnaître que les principes sur lesquels repose son argumentation n'ont aucune valeur explicative. Par conséquent, son argumentation n'a aucune légitimité. Or, s'il reconnaît que ces principes normatifs ont une valeur explicative non-négligeable, alors il doit reconnaître qu'ils sont indispensables à la délibération. S'ils sont indispensables à la délibération, alors nous avons de bonnes raisons de croire en leur existence. De fait, nous pouvons écarter l'objection ontologique de Mackie.

Néanmoins, nous devons encore trouver des arguments qui nous permettraient de renforcer le réalisme normatif et d'écarter l'antiréalisme moral d'Harman. Avançons deux arguments pour ce faire<sup>210</sup>. Le premier est l'argument de la suffisance. Selon celui-ci, seules les vérités normatives peuvent répondre aux questions normatives que nous nous posons dans une délibération. Le second est l'argument de la différence. Les faits normatifs qui sont indispensables pour la délibération sont différents des faits naturels. C'est pourquoi nous ne pouvons pas réduire les premiers à ces derniers. En effet, prenons les questions suivantes et demandons-nous quel type de faits peut nous aider à y répondre : pourquoi devrais-je opter pour ce choix plutôt qu'un autre ? Pourquoi cette action est-elle moralement mauvaise ? Pourquoi devrais-je croire en l'existence des électrons, des champs électromagnétiques ? Pour quelles raisons devrais-je préférer le vélo à la voiture ? La réponse est simple : les faits qui

---

<sup>210</sup>*Ibid.*, p.80.

nous permettent de répondre à ces questions sont normatifs. Voici la formalisation de l'argument de l'indispensabilité d'Enoch<sup>211</sup>:

1. Si un type de propriétés P est instrumentalement indispensable à un projet intrinsèquement indispensable, alors nous sommes épistémiquement justifiés à croire que P existe.
2. Le projet délibératif est intrinsèquement indispensable.
3. Les vérités normatives sont instrumentalement indispensables au projet délibératif.
4. Par conséquent, nous sommes épistémiquement justifiés à croire qu'il y a des vérités normatives irréductibles.

Cet argument est implacable pour Harman. En effet, dans la mesure où il internalise le domaine du normatif, il semble que le projet délibératif perd son aspect intrinsèquement indispensable. Toute son argumentation qui lui a permis d'affirmer que nous pouvons expliquer la morale seulement à l'aide de la psychologie repose sur le principe de l'inférence à la meilleure explication. Cette dernière est en soi normative. Or, si la normativité n'est pas indispensable, l'argument d'Harman perd son pouvoir de persuasion. En effet, il deviendrait possible de trouver un individu qui n'accorde aucune importance à ce type d'inférence, sans qu'il ait commis une erreur de raisonnement. De fait, il pourrait inventer une théorie scientifique abracadabrante qui serait tout aussi valide que celle de la relativité d'Einstein. Or, nous pensons que ce n'est pas le cas, car nous pensons sincèrement que la théorie de la relativité d'Einstein est l'une de nos meilleures théories.

#### 4.3.2 Le réalisme moral naturaliste non-réductionniste et l'argument de l'explication morale

L'argument de l'indispensabilité délibérative est neutre en ce qui concerne le type de réalisme moral défendu. À mon sens, à partir du moment où on a répondu au défi d'Harman, nous sommes raisonnablement justifiés à réhabiliter les faits moraux dans notre ontologie : ils jouent un rôle explicatif approprié. Néanmoins, j'aimerais mettre de côté cet argument et me concentrer sur la manière dont Sturgeon a répondu à Harman. Ma stratégie est la suivante. Si vous êtes convaincus par la réponse de Sturgeon, alors l'argument de l'indispensabilité consolide les bases du réalisme moral. Si vous n'êtes pas convaincus par sa réponse, alors l'argument de l'indispensabilité vient en renfort dans le but de vous convaincre définitivement.

---

<sup>211</sup>*Ibid.*, p.83.

Tout comme Harman, Sturgeon a embrassé l'épistémologie naturalisée. Il considère que la connaissance *a priori* n'existe pas<sup>212</sup>. La seule manière dont nous pouvons approcher nos croyances de la vérité est d'accepter que nos meilleures théories sur le monde sont des approximations fiables de la vérité. Cette méthode implique des procédures permettant de raffiner nos théories afin qu'elles puissent se rapprocher de manière encore plus fiable de la vérité. Harman applique l'esprit de l'épistémologie naturalisée en tant qu'il considère que nous sommes justifiés à croire en un type de faits, dans la mesure où ces derniers permettent d'expliquer pourquoi nous observons ce que nous observons<sup>213</sup>. Contrairement à Sturgeon, Harman estime que nous n'avons pas besoin de croire en l'existence des faits moraux. Rappelez-vous, il affirme que la majorité de nos croyances ontologiques sont justifiées dès lors qu'elles nous aident à expliquer les observations que nous faisons. Les croyances ontologiques portant sur les objets scientifiques sont justifiées de cette manière, en tant qu'elles sont parcimonieuses et constituent une inférence à la meilleure explication de nos observations. Afin que les faits moraux puissent être indispensables à l'explication de nos croyances et observations morales, il faut qu'ils entrent dans l'inférence à la meilleure explication de ce phénomène<sup>214</sup>. Mais, les croyances morales en les faits moraux ne peuvent pas être justifiées de cette manière puisque, à chaque fait moral, nous pouvons substituer un fait psychologique sans perte explicative. Ils ne sont donc pas pertinents pour expliquer nos observations morales. L'approche de Sturgeon diffère de celle d'Harman en tant qu'il considère que nous sommes justifiés à croire que les faits moraux sont pertinents pour expliquer les observations que nous faisons. Sturgeon repose sa confiance en ces faits via un test contrefactuel de la pertinence explicative :

Il est naturel de penser que même si une hypothèse particulière est complètement non-pertinente à l'explication d'un certain fait, alors le fait aurait été obtenu et nous aurions pu l'expliquer tout autant, même si l'hypothèse s'avère être fausse. Mais, je ne crois pas qu'Hitler aurait fait tout ce qu'il a fait s'il n'avait pas été moralement dépravé et je ne crois pas, sous l'hypothèse qu'il n'était pas moralement dépravé, qu'il y ait une explication alternative possible permettant d'expliquer ce qu'il a fait.<sup>215</sup>

Comment pouvons-nous interpréter ce test contrefactuel ? Appliquons-le à l'exemple des enfants qui brûlent le chat. Selon Sturgeon, l'interprétation suivante est la plus naturelle : nous devrions nous demander si nous aurions réagi de la même manière si les enfants n'avaient pas agi avec cruauté, à savoir si leur action n'était pas moralement mauvaise. La

---

<sup>212</sup>Sturgeon, N. (1988), « Moral Explanations », in *Essays on Moral Realism*, Geoffrey Sayre-McCord (ed), USA : Cornell University Press, p. 249.

<sup>213</sup>*Ibidem*.

<sup>214</sup>*Ibid.*, p.237.

<sup>215</sup>*Ibid.*, p.245.



seule façon de réussir ce test implique nécessairement que nous imaginions une situation où ils auraient agi différemment<sup>216</sup>. Sturgeon présuppose cela, car il défend une thèse de la survenance des faits moraux sur les faits non-moraux : si ce qu'ils font actuellement est mauvais, et si les propriétés morales surviennent sur les propriétés non-morales, alors, afin de les imaginer faire quelque chose qui n'est pas moralement mauvais, nous devons supposer que leur action est différente de l'action actuelle dans ses propriétés non-morales<sup>217</sup>. Par exemple, pour que l'acte des enfants n'eût pas été mauvais, ils auraient pu le cajoler ou lui lancer une souris en plastique pour qu'il s'amuse avec. Si la seule manière de les imaginer faire quelque chose qui n'est pas moralement mauvais consiste à les imaginer faire quelque chose qui n'est pas cruel, alors il semble que ce qui rend leur action mauvaise consiste en une cruauté délibérée et gratuite. Par conséquent, les propriétés morales sont explicativement pertinentes.

Or, Harman n'est pas d'accord avec Sturgeon. Voici la manière dont il comprend les contrefactuels. Dans le cas des enfants et du chat, si l'action était délibérément et gratuitement cruelle (propriété naturelle), sans que ceci implique que l'action soit mauvaise (propriété morale), nous aurions quand même pensé qu'elle était mauvaise. Dans le cas d'Hitler : si la psychologie d'Hitler et toutes les propriétés naturelles de cette situation eussent été exactement similaires, sans que cela ne constitue une dépravation morale, Hitler aurait quand même fait ce qu'il a fait<sup>218</sup>. L'idée est la suivante : quand bien même les propriétés naturelles sont similaires en tout point, sans que celles-ci n'impliquent de propriétés morales, nous aurions quand même eu l'observation morale que nous avons eue.

Sturgeon considère que cette réponse est dérangeante, car elle stipule que nos jugements moraux sont faux, quand bien même le principe moral qui sous-tend ces jugements saisit une régularité dans les propriétés naturelles<sup>219</sup>. De plus, la façon dont Harman comprend les contrefactuels implique un scepticisme que nous pouvons généraliser aux sciences. Reprenons l'exemple du physicien qui voit une trainée de vapeur et qui affirme qu'il y a un proton. De la théorie du physicien, et selon la compréhension d'Harman du test contrefactuel, nous obtenons le contrefactuel suivant : s'il n'y avait pas eu un proton, mais qu'il y avait eu une trainée de vapeur, le physicien aurait quand même conclu qu'il y a un proton<sup>220</sup>. Dans ce contrefactuel, absolument tous les faits macrophysiques que le physicien considère être

---

<sup>216</sup>*Ibid.*, p.246.

<sup>217</sup>*Ibid.*, p.248.

<sup>218</sup>*Ibid.*, p.250.

<sup>219</sup>*Ibid.*, p.252.

<sup>220</sup>*Ibidem.*

pertinents à la conclusion qu'il y a un proton sont similaires à la situation où nous sommes réalistes concernant les protons. La seule différence est qu'il n'y a pas de proton. L'analogie avec la morale est frappante : s'il n'est pas le cas qu'Hitler eût été moralement dépravé, mais qu'il eut le même profil psychologique, alors nous aurions quand même conclu qu'il était moralement dépravé. Dans ce contrefactuel, absolument tous les faits non-moraux que nous considérons être pertinents à la conclusion qu'Hitler était moralement dépravé sont similaires à la situation où nous sommes réalistes concernant les faits moraux. La seule différence est qu'il n'y a pas de fait moral. Dans les deux situations, quand bien même la théorie du physicien et la théorie de Sturgeon sont largement fausses, ils croiront toujours ce qu'ils croiront.

À mon avis et indépendamment de l'argument de l'indispensabilité délibérative, la réponse de Sturgeon indique une faiblesse dans l'argument d'Harman. Ce dernier échoue à montrer en quoi il y aurait un problème spécial propre aux croyances morales, car, en ses propres termes, il est généralisable à d'autres domaines de recherche. Il me semble que seul celui qui est déjà attiré vers le scepticisme moral pourrait trouver l'argument d'Harman convaincant. De fait, il commettrait une pétition de principe en acceptant sans autre cet argument. Néanmoins, il est possible qu'un lecteur quelconque puisse ne pas avoir été convaincu par la généralisation du contrefactuel tel qu'il est compris par Sturgeon. À celui-là, je présente l'argument de l'indispensabilité délibérative.

#### 4.3.3 Le réalisme moral non-naturaliste et l'intuitionnisme moral

Grâce à l'argument de l'indispensabilité délibérative, le réaliste moral est hors de danger en ce qui concerne sa métaphysique. Or, comme nous l'avons vu dans la seconde partie, le réaliste moral non-naturaliste doit expliquer la manière dont nous avons accès aux vérités morales. Dans la section précédente, j'ai traité de l'épistémologie du réaliste moral naturaliste non-réductionniste. Mais, comment le réaliste moral non-naturaliste peut-il répondre à ce défi ? Je réponds que nous avons accès aux faits moraux grâce à l'intuition. J'affirme que cette faculté n'est pas si étrange que le postule Mackie. Les intuitions peuvent être la source d'un ensemble de croyances fidèles aux apparences. Cet argument repose sur le principe de conservatisme phénoménal<sup>221</sup>. Selon ce dernier, il est raisonnable de dire que toute chose est en réalité telle qu'elle nous apparaît. Il est raisonnable de dire que cette chose qui trône au centre du parc des Bastions est un arbre. Bien sûr, une apparence peut être trompeuse

---

<sup>221</sup> Huemer, Michael. (2005). *Ethical Intuitionism*, p. 99.

et elle peut être supplantée par une autre qui semble mieux représenter la réalité. Par exemple, il est possible que Jean voie qu'il y a, au loin, un chien. Or, en se rapprochant, il remarque qu'il s'était trompé et que ce qu'il croyait être un chien est en réalité un chat. Nous pouvons analyser ce changement d'attitudes de la manière suivante. *Prima facie*, il semblait à Jean qu'il y avait un chien en face de lui. Il était en quelque sorte justifié à croire ceci, puisqu'il s'agissait d'une petite boule de poil à quatre pattes. Puis, sa première apparence a été remplacée par une autre beaucoup plus fiable : celle du chat. Selon l'intuitionniste, une intuition que  $p$  (où  $p$  est une proposition) est un état mental qui rend compte, *prima facie*, de l'apparence d'une chose et qui n'est pas causalement le résultat d'une inférence relative à d'autres croyances. À la différence de l'exemple susmentionné où le contenu propositionnel de l'intuition était factuel, en morale ce contenu est normatif.

Dans la seconde partie de ce mémoire, j'ai avancé une objection. Selon celle-ci, les croyances morales que nous obtenons par l'intuition sont arbitraires. Or l'intuitionniste affirme que ce n'est pas le cas, car la direction d'ajustement de cet état mental est esprit-monde. Via l'intuition, nous sommes justifiés à adopter des croyances morales, car elles nous semblent bonnes ou correctes en tant qu'elles représentent, de manière fiable, la réalité. De fait, il est possible que nous changions d'avis vis-à-vis de ces croyances et même que nous nous trompions. Imaginons que Jean ait eu l'intuition que l'esclavagisme est moralement permis. Son intuition justifiait *prima facie* sa croyance que cette institution est moralement acceptable. Avec le temps, il acquiert de nouvelles croyances morales et non-morales. Par exemple, en lisant Kant, il forme la croyance qu'il est impératif de respecter l'autonomie des individus. De plus, il prend connaissance du fait que les esclaves ne font pas partie d'une race humaine inférieure. En raisonnant, il en vient à estimer que son intuition de base ne s'ajustait pas aux apparences. Il se rend compte que celle-ci était confuse, biaisée et qu'il ne comprenait pas les implications morales d'une telle institution<sup>222</sup>. Il acquiert donc une nouvelle croyance morale, celle que l'esclavagisme est moralement condamnable.

Selon l'intuitionniste, les intuitions justifient *prima facie* les croyances correspondantes, en tant qu'elles représentent fidèlement la réalité. Cette notion de *prima facie* est importante, car elle permet de rendre compte du fait que les croyances morales peuvent être défaits et remplacées par d'autres croyances beaucoup plus fiables. Ainsi, nous comprenons que la justification est sujette à des degrés. Par exemple, je suis plus justifié à croire que le président de la France se nomme Macron que de croire qu'il se nomme Dupont.

---

<sup>222</sup>*Ibid.*, p.126.

L'idée est la suivante : plus une chose semble évidente, plus sa justification *prima facie* est forte. De même en morale. Il semble évident que les actes d'Hitler étaient mauvais. Ceci nous semble évident en vertu d'une pluralité de croyances morales et non-morales qui elles aussi nous paraissent vraies. L'intuitionniste s'engage donc dans une épistémologie où la robustesse de la justification dépend des croyances qui représentent le plus fidèlement les apparences<sup>223</sup>. De fait, lorsqu'il y a un conflit entre des croyances, il préconise l'utilisation de l'équilibre réflexif. Selon cette méthode, nous devons opter pour la croyance qui est la plus évidente, comme Jean lorsqu'il croyait à tort que l'esclavagisme n'était pas moralement mauvais. Ainsi, l'intuitionnisme est ouvert à la possibilité de l'erreur morale.

Toutefois, il nous reste encore à répondre à l'objection de l'étrangeté de Mackie. Pour rappel, il affirme que l'intuition est une faculté bizarre, car elle serait complètement différente de nos façons ordinaires d'acquérir des connaissances sur les choses. Huemer considère que cette objection antiréaliste présuppose un empirisme selon lequel tout le savoir doit forcément dériver de la perception<sup>224</sup>. Cependant, il pense que cette thèse n'est pas tenable. Considérons la croyance métaphysique suivante : « Si l'eau est de l'H<sub>2</sub>O, alors il est métaphysiquement nécessairement vrai que l'eau est de l'H<sub>2</sub>O dans tous les mondes possibles où elle existe. » Il semble que nous sommes justifiés à tenir pour vraie cette croyance, quand bien même elle ne dérive pas de la perception. Voici une explication. Les concepts permettent de référer à des choses, qu'elles soient abstraites ou concrètes (propriétés, relations, faits, événements, objets). Par exemple, le concept de plaisir réfère à une pro-attitude vis-à-vis d'une certaine sensation. Le concept de voiture réfère à un artefact qui réalise une certaine fonction. Le concept de frère réfère à une relation d'un certain type entre deux personnes. Il existe des concepts beaucoup plus abstraits comme les nombres premiers, les nombres pairs, la relation « être plus grand que », etc. Si nous connaissons le concept de plaisir, nous sommes justifiés à dire que le plaisir est intrinsèquement bon : nous le voulons pour ce qu'il est et, ce, indépendamment de l'expérience qui nous le procure. De même, si nous comprenons les concepts de justice, d'équité, d'égalité et de bien-être, il semble que nous soyons aussi justifiés à affirmer que ces choses sont intrinsèquement bonnes.

L'intuitionniste défend la possibilité d'une connaissance *a priori*, à savoir une connaissance que nous pouvons obtenir indépendamment de l'expérience, dans le sens où cette dernière n'est pas requise afin de saisir les concepts pertinents impliqués dans les

---

<sup>223</sup> Huemer, Michael. (2005). *Ethical Intuitionism*, p.125.

<sup>224</sup> *Ibid.*, pp.111-2.

propositions pertinentes<sup>225</sup>. Cette connaissance *a priori* s'applique aussi à la relation de survenance (morale) que j'ai évoquée dans la première partie. Si deux choses sont naturellement indistinctes, alors, il est conceptuellement impossible qu'il y ait une différence morale entre elles<sup>226</sup>. S'il est conceptuellement impossible qu'il y ait une différence morale sans une différence naturelle, alors il est nécessairement et conceptuellement vrai que si un acte est injuste, inégal, qu'il implique de la souffrance, alors, *ceteris paribus*, cet acte est moralement mauvais.

Dans cette section, j'ai tenté de vous convaincre que l'objection de l'étrangeté de Mackie est infondée. Nous avons de bonnes raisons de croire qu'il existe d'autres sources de connaissances que celles postulées par les empiristes. À mon sens, j'ai rétabli la plausibilité théorique, dans ce mémoire, d'un mode d'accès aux propriétés morales.

#### 4.4 Objection à l'argument du désaccord moral

Avant toute chose, il est important de comprendre qu'un désaccord en général porte sur la manière dont on conçoit un objet, et non sur l'attitude que nous avons envers cet objet. Imaginons que la beauté est dans les yeux de celui qui regarde, dans le sens où le jugement qu'un objet particulier est beau dépend ultimement de l'attitude du locuteur. Jean juge que le poème « À une passante » de Baudelaire est beau. Philippe a lu ce poème, mais il le trouve moche. Les deux jeunes hommes ne partagent donc pas les mêmes attitudes. Si nous ne présumons pas de contraintes objectives, alors il ne fait, en soi, pas sens de parler de désaccord. Le poème est beau pour Jean et il est moche pour Philippe, point final. Cette critique touche aussi le relativisme moral. Selon ce dernier, nous devons analyser les jugements moraux de la manière suivante : « Il est moralement obligatoire de faire des dons à des associations humanitaires selon le standard moral auquel Jean a adhéré » ; « il n'est pas moralement obligatoire de faire des dons à des associations humanitaires selon le standard

---

<sup>225</sup>Russell, Bruce, "A Priori Justification and Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Autrement dit, un agent A sait *a priori* que P si et seulement si : (i) il croit que P ; (ii) P est le cas ; (iii) est *a priori* justifié que P. Un agent est justifié *a priori* à croire que P si et seulement si cette justification repose seulement sur sa compréhension de P qui est l'objet de sa croyance. Cette justification doit être indépendante de l'expérience. Or, il semble qu'il soit impossible qu'il existe une justification qui soit complètement indépendante de l'expérience. N'est-il pas le cas que nous apprenons par l'expérience ce qu'est la justice ou la morale ? Bruce Russell propose donc de réviser la définition d'une justification *a priori* en affinant notre compréhension de « indépendance à l'expérience ». « Un agent A est justifié indépendamment de l'expérience à croire que p » signifie « A est justifié à croire que P indépendamment d'expériences supplémentaires à celles qui ont été requises afin d'acquérir les concepts pertinents requises pour comprendre P ».

<sup>226</sup>Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously*, p.137.

moral auquel Philippe a adhéré »<sup>227</sup>. Harman soutient cette analyse, car il considère que, lorsque nous formulons un jugement moral, nous faisons implicitement référence à l'accord moral auquel nous avons adhéré. Or, sa conception est problématique pour deux raisons. D'une part, nous avons vu que son analogie portant sur le caractère relativiste du discours moral est mauvaise. D'autre part, il rejette complètement la possibilité du désaccord moral, alors qu'il estime que le relativisme moral offre la meilleure explication du désaccord moral.

Il existe plusieurs manières de répondre à cet argument et certaines d'entre elles ont été implicitement évoquées dans mon mémoire, comme le fait qu'il existe des méthodes nous permettant de raisonner moralement. De surcroît, dans les deux sous-sections qui précèdent, j'ai avancé des arguments forts en faveur de l'existence des vérités morales. De fait, la majorité des arguments portant sur les désaccords moraux s'écroulent<sup>228</sup>. Or, les relativistes moraux considèrent sérieusement qu'ils sont plus à même de fournir une explication de ce phénomène que les réalistes moraux. En effet, à partir de la simple prémisse qu'il existe des désaccords moraux ou qu'il existe une diversité culturelle en ce qui concerne ce qui est admis être bon ou mauvais, ils en concluent à la fausseté du réalisme moral. Mais, ces désaccords et cette diversité ne sont pas incompatibles avec le réalisme moral. En effet, ce dernier peut rendre compte des désaccords moraux en disant qu'une des parties de la dispute est dans l'erreur, quand bien même les deux parties représentent des cultures différentes. Il peut aussi affirmer que les désaccords moraux sont complexes et ne portent pas nécessairement et exclusivement sur l'éthique. En effet, les désaccords moraux pourraient dépendre de désaccords religieux, factuels, idéologiques, politiques et économiques<sup>229</sup>. De même, le réaliste moral permet l'existence d'une diversité morale. À la différence du relativisme moral, la critique interculturelle est logiquement possible et appropriée, car il existe des vérités morales objectives. Cependant, pour le bien de l'argument, admettons qu'il y a des désaccords moraux largement répandus et qui sont rationnellement insolubles.

Commençons l'objection à l'argument du désaccord en présentant le principe de charité de Davidson<sup>230</sup>. Selon ce principe, si nous voulons être capables d'interpréter les paroles des autres, nous devons faire comme s'ils étaient rationnels. Ce principe exige que nous optimisions les accords entre nous quand il est possible de le faire<sup>231</sup>. Ça ne signifie pas qu'il nous est interdit d'attribuer des erreurs intelligibles, bien au contraire. À partir du

---

<sup>227</sup> Harman, Gilbert. (2000). « What Is Moral Relativism ? », p.37.

<sup>228</sup> Voir Enoch, David. (2011). *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, chapitre 8.

<sup>229</sup> Sturgeon, N. (1988). « Moral Explanations », pp-229-30.

<sup>230</sup> David E. Cooper. (1978). « 'Moral Relativism' », *Midwest Studies in Philosophy* 3, p.101.

<sup>231</sup> Wong, D. (2006-08-01). (Ed.), *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. : Oxford University Press, p.13.

moment où les conditions de vérité sont les mêmes pour les deux parties d'un dialogue, l'erreur est possible. Il est donc possible que nous ou nos interlocuteurs fassions des erreurs de raisonnement ou que nous possédions une croyance fautive. La seule exigence de ce principe est qu'il faut maximiser les accords que nous partageons dans nos croyances<sup>232</sup>. Davidson considère que nous pouvons identifier une croyance et son objet par leurs localisations dans un schéma cohérent de croyances. Il s'agit de l'holisme des croyances. Par exemple, ma croyance que la Terre tourne autour du soleil, implique celle qu'elle est elliptique, qu'elle fait partie d'un système solaire, qu'elle existe.

Voici la manière dont David Cooper interprète le principe de charité de Davidson. Il n'est pas le cas que toutes nos croyances à propos de la Terre puissent être fautes. Car, si quelqu'un ne partage aucune de nos croyances à propos de la Terre, en quel sens pouvons-nous dire que ses croyances sont à propos de la Terre et non d'autre chose<sup>233</sup> ?

Selon Cooper, nous pouvons appliquer cet argument à la morale. Selon lui, nous ne pouvons pas supposer que la majorité de nos croyances morales sont fautes ou qu'il existe une vérité relative. Si c'était le cas, alors il serait concevable que nous puissions rencontrer des personnes dont les croyances morales sont radicalement incompatibles avec les nôtres. Par exemple, nous pourrions trouver une personne qui croit que le bien consiste à maximiser la souffrance tout comme nous pourrions trouver une personne qui croit que le bien consiste en l'obtention d'un événement dont la masse serait équivalente à dix tonnes. Or, il semble inconcevable que nous puissions rencontrer un individu sincère qui ne partage pas au moins une croyance morale avec nous. L'idée est la suivante : nous pouvons considérer que les croyances d'un autre sont des croyances morales à propos d'un objet seulement s'il y a un degré important d'accords entre ses croyances et nos croyances. Par exemple, quand bien même Jean et Philippe appartiennent à des groupes sociaux différents, lorsqu'ils sont engagés dans une dispute morale, ils présupposent qu'ils parlent de la même chose et qu'ils se comprennent.

Ce principe de charité, appliqué à la morale, repose sur une théorie sémantique de Davidson. Selon celle-ci, face à notre audience, nous entreprenons un travail de traduction en associant chacune de ses phrases avec ses conditions de vérité<sup>234</sup>. Par exemple, si Jean et Philippe parlent du système solaire, les deux associeront la phrase de l'autre « La Terre tourne autour du soleil » à ses conditions de vérité, à savoir le fait que la Terre tourne autour du

---

<sup>232</sup>*Ibidem.*

<sup>233</sup>David E. Cooper. (1978). 'Moral Relativism', p.101.

<sup>234</sup>*Ibid.*, p.102.

soleil. De fait, les deux compères, en vertu du principe de charité, considèrent qu'ils parlent de la même chose, dans la mesure où ils considèrent que leurs phrases partagent les mêmes conditions de vérité. Si nous reprenons la discussion faite concernant l'intuitionnisme d'Huemer, nos croyances morales fonctionnent de la même manière. Nous avons des concepts, des méthodes de raisonnement, et parlons moralement des choses. Si Jean et Philippe parlent de l'esclavagisme et de sa valeur morale, ils semblent qu'ils comprennent de quoi l'autre parle. Ils comprennent ce que l'autre veut signifier lorsqu'il est question d'autonomie, de même pour l'égalité, la souffrance et la morale. Si c'est le cas, alors, d'une part, ils parlent de la même chose, d'autre part ils partagent en grande partie le même schéma cohérent de croyances. De même, s'ils raisonnent sur la valeur morale à accorder à l'esclavagisme, ils partagent un accord important sur les raisonnements qui sont valides. Ensuite, si nous reprenons les discussions portant sur l'indispensabilité délibérative et la phénoménologie de la délibération, les deux amis présupposent l'existence d'une bonne réponse à la question portant sur la valeur morale de l'esclavagisme. Ainsi, en vertu de l'intuitionnisme et de l'indispensabilité des propriétés normatives à la délibération, mais aussi en vertu du rôle explicatif des propriétés morales, nous avons de bonnes raisons d'affirmer non seulement que les désaccords moraux sont solubles, mais aussi qu'ils ne sont pas aussi répandus que le pensent les relativistes moraux. À partir du moment où nous comprenons les autres, il y a un accord substantiel à propos de plusieurs concepts basiques qui sont pertinents pour la réflexion morale. C'est pourquoi le désaccord moral ultime ou fondamental n'est pas possible.

Que répondrait le relativiste moral ? Dreier affirme que « bon » et « mauvais » sont relatifs à des standards conceptuels. Par exemple, dès que nous comprenons le concept de couteau, nous savons que la fonction d'un couteau est de couper et de trancher. Et si nous savons cela, alors nous reconnaissons qu'un couteau particulier qui remplit cette fonction est un bon couteau et qu'un couteau qui coupe difficilement ou qui ne coupe pas du tout n'est pas un bon couteau. C'est la même chose pour les métiers. Comment reconnaissons-nous qu'un ingénieur est un bon ingénieur ? Parce qu'il a des connaissances portant sur la mécanique et la physique. Ainsi, les concepts de « bon » et de « mauvais » sont construits dans les standards conceptuels<sup>235</sup>. De ce fait, quand « bon » et « mauvais » sont construits à l'intérieur des concepts, nous pouvons répondre de manière objective à la question « est-ce bon (mauvais) ? ». Nous pouvons y répondre de cette façon, car nous y répondons grâce à un

---

<sup>235</sup>Dreier, J.(2006). "Moral Relativism and Moral Nihilism", p.242.



standard que tout le monde accepte en vertu de leurs compétences sémantiques et conceptuelles<sup>236</sup>. En d'autres termes, nous pouvons indiquer des propriétés plus ou moins naturelles qui nous permettent de dire qu'un couteau particulier est un bon couteau (il est aiguisé, il est pointu, il a des dents).

Mais, qu'en est-il du moralement bon et du moralement mauvais ? À quoi ces valeurs sont-elles relativisées ? Voici ce que propose Dreier. Comme nous l'avons compris, les valeurs morales s'appliquent à des actions. En morale, nous parlons d'actions qui sont bonnes ou mauvaises. De même, nous pouvons comprendre ces concepts en termes de devoir. Par exemple, si nous pensons qu'une action est mauvaise, alors nous pensons que nous ne devons pas la faire, toutes choses considérées. Cela signifie que le concept même de morale incorpore un ensemble de règles<sup>237</sup>. Mais, est-ce le cas ? Existe-t-il un tel ensemble de règles qui nous permettraient de répondre de manière objective à des questions du type « est-ce une bonne action » ? La réponse de Dreier, quoique peu étayée est négative : il n'existe pas de standard conceptuel de bien et de mal<sup>238</sup>. Nous pouvons interpréter cette affirmation de deux façons différentes. Premièrement, il est possible que Dreier signifie qu'il n'existe pas de concept de bien et de mal dont la compréhension nous fournirait un ensemble consistant, clair et déterminé de règles. Deuxièmement, il est possible que Dreier affirme que ces concepts sont vides : ils ne réfèrent à rien de particulier (aucune règle, aucune propriété naturelle). Une observation qui nous permettrait d'accepter son affirmation consiste à dire que même entre des locuteurs compétents, il y a des désaccords moraux persistants. Par exemple, même des locuteurs compétents qui comprennent le concept d'avortement peuvent être en désaccord en ce qui concerne sa valeur morale et la manière dont nous devons agir. A contrario, entre des locuteurs compétents, il n'y a pas de désaccord sur le fait qu'un ingénieur qui a des connaissances en mécanique est meilleur qu'un ingénieur qui n'en a pas. Nous pouvons expliquer cette distinction de la manière suivante. Le concept d'ingénieur a un contenu déterminé, clair et consistant. C'est pourquoi il n'y a pas de désaccord relativement à l'évaluation de deux ingénieurs. Or, les concepts moraux sont indéterminés, vagues et obscurs. C'est pourquoi nous pouvons observer des désaccords moraux même entre des locuteurs compétents.

Voici, à mon avis, le défaut majeur de la réponse de Dreier. Il conclut que le réalisme moral est faux sur la base d'une indétermination sémantique. Selon lui, c'est parce qu'il

---

<sup>236</sup>*Ibid.*, p.244.

<sup>237</sup>*Ibid.*, p.243-4.

<sup>238</sup>*Ibid.*, p.244.

n'existe pas de concept moral clair, déterminé et consistant que nous pouvons inférer la fausseté du réalisme moral. Or, ce n'est pas parce qu'il existe une indétermination sémantique concernant les concepts moraux que nous pouvons inférer que la morale est non-réaliste et relative. À mon avis, à partir du moment où le réalisme moral est vrai, nous sommes justifiés à croire en l'existence des propriétés morales et en l'existence de raisons objectives d'agir, quand bien même nous n'avons pas identifié la nature du bien et du mal. Par analogie, ce n'est pas parce que nous n'avons pas de standard conceptuel pour nommer les états physiques sur lesquels les états mentaux surviennent que nous pouvons inférer la fausseté du matérialisme. Selon David Lewis, nous ne pouvons pas inférer une indétermination *de re* à partir d'une indétermination *de dicto*<sup>239</sup>. Fait-il sens de rejeter l'existence d'un état physique qui sous-tend un désir type parce qu'on n'a pas réussi à l'identifier ? Si la meilleure explication de nos états mentaux nécessite l'existence d'une propriété physique complexe, ce n'est pas parce que nous n'avons pas de concept identifiant cette dite propriété que nous pouvons inférer qu'elle n'existe pas. De même en morale. Ce n'est pas parce qu'il y a un vague sémantique en ce qui concerne les concepts moraux que nous pouvons inférer la fausseté du réalisme moral. À mon avis, en vertu de tous les arguments mentionnés, même sous l'hypothèse que nous ne sommes pas encore capables d'identifier ces propriétés morales, ceci n'est pas une raison pour rejeter le réalisme moral.

---

<sup>239</sup> Lewis, D. (1994). "Reduction of mind", in *A Companion to the Philosophy of Mind*, Guttenplan, S. (ed), Oxford : WileyBlackwell, pp. 415-6.

## Conclusion

Mon projet principal dans ce mémoire a été d'évaluer le relativisme moral sous tous ses aspects. Pour mener ce projet à bien, j'ai pensé que je devais évaluer cette théorie métaéthique à partir d'une autre perspective métaéthique. J'ai choisi le réalisme moral non-subjectiviste, car c'est la position par défaut, la position la plus intuitive. C'est celle qui prend au pied de la lettre notre pensée, notre langage, notre raisonnement et notre comportement moral. De surcroît, le relativisme se présente comme la meilleure alternative au réalisme moral. Ainsi, c'est un antiréalisme moral, en tant qu'il implique qu'il n'existe pas de vérité morale objective et que les propriétés ainsi que les faits moraux indépendants des attitudes des agents n'existent pas non plus. Étant donné que j'évalue cette position métaéthique à l'aune de celle dite par défaut, mon mémoire a pris une forme circulaire. J'ai commencé par présenter le réalisme moral. J'ai ensuite avancé un certain nombre d'arguments antiréalistes. Sur la base de ces arguments, j'ai présenté les thèses relativistes des relativismes moraux et j'ai détaillé la théorie de Gilbert Harman. J'ai critiqué la théorie de ce dernier. J'ai critiqué aussi le relativisme moral en général. Enfin, j'ai argumenté en faveur du réalisme moral. Mon mémoire qui, à l'origine, était censé n'avoir qu'un seul projet en a en réalité deux : j'évalue le relativisme moral et je défends le réalisme moral. À mon avis, ces deux projets vont de pair. À partir du moment où je décide d'évaluer le relativisme moral à l'aune du réalisme moral, défendre ce dernier me permet d'indiquer les faiblesses des arguments antiréalistes et des théories relativistes.

Dans la première partie de ce mémoire, j'ai traité des aspects du réalisme moral qui m'ont semblé être les plus importants. Dans l'ordre, j'ai présenté son aspect sémantique via le cognitivisme moral, son aspect ontologique puis son aspect normatif qui implique une scission au sein même des réalistes moraux non-subjectivistes. Il y a les réalistes moraux non-naturalistes et les réalistes moraux naturalistes. À partir de l'aspect normatif, j'ai analysé les raisons de cette scission tout en essayant de montrer en quoi les deux types de réalisme proposent des comptes rendus intuitifs. Enfin, dans des sous-sections séparées, j'ai présenté un réalisme moral naturaliste non-réductionniste et un réalisme moral naturaliste en traitant de leurs aspects épistémiques et métaphysiques. Dans cette partie, on pourrait me reprocher de ne pas avoir plus mis l'accent sur la métaphysique du naturalisme non-réductionniste. En effet,

ce dernier implique lui aussi la thèse de la survenance, que j'ai seulement mentionnée lorsque j'ai traité du non-naturalisme moral. À mon avis, cette omission est sans conséquence, dans le sens où l'élément le plus important du naturalisme non-réductionniste que j'ai présenté est sa thèse selon laquelle les propriétés morales existent, car elles sont nécessaires à la meilleure explication de la morale.

J'ai commencé la seconde partie par une objection psychologique au réalisme moral. Je tiens à préciser ici que j'ai volontairement omis, pour des raisons dialectiques, de traiter de la manière dont les réalistes moraux conçoivent la relation entre les jugements moraux et la psychologie. Cette omission a été motivée par mon désir de rendre les arguments antiréalistes beaucoup plus convaincants. D'entrée, donc, j'ai présenté le non-cognitivismisme comme meilleure alternative au cognitivismisme moral, car il prend au sérieux l'aspect prescriptif et motivant des jugements moraux. J'ai ensuite développé et analysé en détail la position que j'ai nommée internalisme hybride humien. Cet internalisme est hybride et humien, car il implique l'internalisme motivationnel et l'internalisme des raisons, mais aussi la théorie humienne de la motivation. Suite à ces objections psychologiques, j'ai traité de l'objection antiréaliste de Mackie, objection visant à la fois la métaphysique et l'épistémologie des réalistes moraux. Ensuite, j'ai avancé l'objection de la relativité, dont le but était de diriger ces arguments antiréalistes vers le relativisme moral. Enfin, dans le but de renforcer cette objection de la relativité, j'ai présenté celle de l'absence de pouvoir explicatif. Cette dernière démontre que les propriétés et les faits moraux ne sont pas nécessaires à l'explication de la morale. La psychologie est amplement suffisante.

Ma troisième partie est composée de deux sections. Dans la première, j'y présente les thèses des relativistes moraux. Dans l'ordre, il y a le relativisme moral descriptif (que j'ai complété avec un argument du désaccord moral), le relativisme moral normatif, le relativisme moral du jugement et le relativisme moral de l'évaluateur ainsi que celui de l'agent évalué. Bien sûr, il n'est pas le cas que tous les relativistes moraux sont engagés envers toutes ces thèses. De surcroît, cette liste n'est pas exhaustive, en tant qu'il existe d'autres engagements que je n'ai pas mentionnés. Néanmoins, ces thèses sont intéressantes pour mon mémoire, pour deux raisons. D'une part, elles présupposent les thèses contenues dans les objections antiréalistes. Par exemple, dans l'argument du désaccord moral, il est question de non-cognitivismisme et de l'internalisme hybride humien. Dans la section « relativisme moral normatif », il est question d'internalisme hybride humien. Dans les autres sections, nous pouvons aussi y apprécier les influences du non-cognitivismisme, de l'objection de la relativité, etc. D'autre part, ce sont des engagements théoriques présupposés par Gilbert Harman. À mon

avis, présenter ces thèses relativistes m'a permis de faciliter la compréhension de son relativisme moral. Entre-temps, j'ai fait un bilan qui m'a permis de fournir une compréhension minimale du relativisme moral. De surcroît, ce bilan m'a permis de prendre position en ce qui concerne la nature des standards moraux. En effet, j'ai décidé d'opter pour une conception plus inclusive, en tant qu'un standard moral est relatif à un groupe, et non à un individu (ce qui serait trop inclusif) ou une culture (ce qui serait trop large et pas représentatif de la réalité). Ensuite, j'ai analysé la théorie de Gilbert Harman sous trois angles différents. Premièrement, j'ai analysé sa thèse des jugements internes. Deuxièmement, j'ai analysé celle des attitudes motivationnelles. Troisièmement, celle de la négociation morale. À mon avis, la position de Gilbert Harman est intéressante, en tant qu'il propose de réviser la manière dont nous concevons les jugements moraux. En effet, en vertu de l'internalisme hybride humien, il considère qu'un jugement est moral à partir du moment où, logiquement, il implique un devoir qu'aurait internalisé le locuteur et qu'il supposerait être partagé par les autres.

Le relativisme moral se veut être la meilleure alternative explicative au réalisme moral. En effet, il rend mieux compte de la relation qu'il y a entre les jugements moraux et la motivation. Le relativiste n'a pas non plus besoin d'alourdir son ontologie en postulant l'existence des propriétés morales. De surcroît, il y a des données probantes en faveur de sa thèse, comme le fait qu'il existe une pluralité de standards moraux. Néanmoins, le relativisme moral est très vulnérable. Je démontre cette vulnérabilité dans la quatrième et dernière partie de mon mémoire. Celle-ci est la plus dense. J'ai souhaité, dans le même temps, rejeter le relativisme moral de Gilbert Harman, le relativisme moral en général, mais aussi rejeter les objections antiréalistes en défendant le réalisme moral. J'ai commencé ma quatrième partie par la démonstration de cette vulnérabilité en m'attaquant au relativisme moral d'Harman. J'y ai critiqué son argument de la déviance linguistique, argument à partir duquel il construit son interprétation relativiste du jugement moral. Dans la continuité de cette première critique, j'ai rejeté sa thèse relativiste des jugements moraux. En effet, cette dernière est inconsistante, car elle implique, entre autres, la vérité de jugements moraux dont le relativiste nie l'existence. Elle est trop révisionniste, car elle implique que certains jugements moraux que nous trouvons pertinents dans l'évaluation ne sont logiquement pas pertinents. Par la suite, j'ai nié sa thèse des jugements internes tout en rejetant l'internalisme hybride humien. À la place de ce dernier, je propose d'opter pour un externalisme motivationnel et un externalisme des raisons. Ensuite, je me suis attaqué au relativisme moral en général en démontrant son incapacité à rendre compte de certaines intuitions fortes que nous avons. En effet, le relativiste moral ne rend pas compte de la possibilité logique de comparer les différents standards moraux entre

eux. De même, bien qu'il cherche à intégrer la possibilité de l'erreur morale dans sa théorie, il n'arrive pas à saisir complètement cette intuition. De plus, sa théorie implique que la morale est arbitraire. Néanmoins, à l'aide d'un argument portant sur la phénoménologie de la délibération, j'ai essayé de démontrer en quoi les choix moraux ne sont pas une affaire de choix arbitraire. À mon avis, le relativiste moral pourrait répondre que tout ceci n'est qu'une illusion. Nous délibérons, mais en fait il n'y a pas de choix. Cependant, la charge de la preuve est de son côté. Tant qu'il ne trouve pas une bonne raison de croire que tout ceci n'est qu'une illusion, le réaliste moral n'est pas en danger. Ensuite, j'ai proposé un argument fort en faveur de l'existence des propriétés normatives, incluant les propriétés morales. Il s'agit de l'argument de l'indispensabilité délibérative. À mon avis, cet argument permet aux réalistes moraux de répondre aux charges d'étrangeté et d'absence de pouvoir explicatif des propriétés morales. Par exemple, cet argument permet de rendre la réponse de Sturgeon à l'argument de l'absence de pouvoir explicatif d'Harman beaucoup plus convaincante. Il permet aussi de soulager le réaliste moral de la charge d'étrangeté visant sa métaphysique. Cependant, il me restait encore à démystifier cette faculté qui nous permet d'avoir accès à ces faits moraux. J'ai donc présenté, d'une manière détaillée, l'intuitionnisme. Enfin, j'ai présenté une objection à l'encontre de l'argument du désaccord moral des relativistes moraux.

On pourrait me reprocher de ne pas avoir traité de l'argument de la tolérance. En effet, Les relativistes moraux considèrent que leur théorie est justifiée dans la mesure où elle permet la promotion de la tolérance. J'ai décidé de ne pas en parler dans mon mémoire pour deux raisons. Premièrement, durant mes lectures, il m'est apparu que l'argument de la tolérance est un argument secondaire, une sorte de petit plus permettant au relativiste de renforcer sa position. Deuxièmement et en vertu de la première raison, je n'ai pas souhaité opérer un traitement exhaustif du sujet. Étant donné que le contenu de mon mémoire est dense et riche, j'ai considéré qu'il ne valait pas la peine de traiter de la tolérance, dans la mesure où je considère que ce n'est pas un élément important nous permettant de comprendre le relativisme moral. On pourrait aussi me reprocher de ne pas avoir traité de l'universalité des principes moraux. En effet, certains relativistes moraux, dont Gilbert Harman, s'opposent à ce qu'ils nomment « l'absolutisme moral »<sup>240</sup>. Selon cette théorie, il existerait une ou plusieurs exigences morales basiques que tout le monde accepte ou aurait des raisons d'accepter. Selon cette thèse, la morale serait absolue en tant qu'il existe des raisons morales que tout le monde a des raisons d'accepter ; et elle serait universelle en tant que ces exigences valent pour

---

<sup>240</sup> Harman, Gilbert. (2000). « Morality as Politics », p.39.

tous<sup>241</sup>. Néanmoins, il n'est pas le cas que tous les réalismes moraux sont engagés envers une thèse si forte. Je pense notamment aux particularistes moraux qui défendent l'idée que les principes moraux ne sont ni nécessaires ni universels. Selon eux, la morale n'est pas basée sur des principes. Ce n'est pas en nous référant aux principes moraux que nous pouvons savoir ce qui est bon ou mauvais, juste ou injuste. Selon eux, pour savoir ce qui est bon ou mauvais, il suffit de se référer aux propriétés morales et non-morales du contexte de l'action<sup>242</sup>. Ainsi, puisqu'il n'est pas le cas que tous les réalistes moraux s'engagent envers une thèse universaliste, il ne m'est pas apparu crucial de traiter de cette thèse.

J'aimerais terminer mon mémoire par la question suivante : qu'en est-il du relativisme moral ? Après examen, il semble qu'il ne remplit pas toutes ses promesses explicatives. En effet, suite à cette discussion, nous pouvons remarquer que le relativisme moral a des défauts. Ensuite, il semble que les réalistes moraux arrivent mieux à expliquer tous les aspects que j'ai traités jusqu'à présent que les relativistes moraux. Devons-nous donc conclure au rejet de toute tentative relativiste ? Je ne le crois pas. À mon avis, un relativiste moral peut rebondir et proposer un compte rendu très intéressant. Peut-être que la solution se trouve du côté d'un rapprochement entre le relativisme moral et l'objectivisme moral. Peut-être qu'un relativiste moral pourrait accepter l'existence d'accords moraux substantiels significatifs entre les cultures, tout en acceptant l'existence des désaccords moraux pouvant être résolus de manière rationnelle, bien qu'il y en ait d'autres dont la résolution est impossible. Peut-être peuvent-ils aussi rendre compte de l'amélioration morale, de l'erreur morale (d'une manière plus intuitive qu'Harman) et la comparaison entre les différents systèmes moraux. Je pense notamment au relativisme moral de David B. Wong<sup>243</sup>. Selon ce dernier, la morale est un système de normes et de raisons que les humains ont développé afin de travailler et de vivre ensemble<sup>244</sup>. Wong présuppose une thèse conventionnaliste de la morale où la fonction de cette dernière consiste à promouvoir la coopération entre individus. De plus, il affirme que la morale, en tant qu'elle consiste en la promotion de la coopération, génère des contraintes objectives et universelles sur ce qui pourrait être une moralité adéquate<sup>245</sup> : la satisfaction des besoins physiques, l'intimité, la sociabilité, le statut social, l'approbation. Ces derniers seraient des biens que tous les humains, nécessairement, à travers chaque culture, recherchent<sup>246</sup>. Par conséquent,

---

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> Dancy, Jonathan, "Moral Particularism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>243</sup> Wong, D. (2006-08-01). (Ed.), *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. : Oxford University Press.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p.37

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

contrairement au relativisme moral d'Harman, celui de Wong implique logiquement que nous pouvons comparer les standards moraux entre eux, dans la mesure où ces standards réalisent tous ces biens. De plus, il est possible que sa théorie rende compte, de manière intuitive, de la possibilité de l'erreur morale, car il serait possible que les membres d'un groupe social se soient trompés sur la manière de promouvoir l'un de ces biens. Par conséquent, étant donné notre nature biologique à rechercher certains biens, ce n'est pas parce qu'un standard moral est accepté par une société que celui-ci a une autorité normative sur cette société<sup>247</sup>. Pour qu'un standard moral soit bon et pour qu'il ait une autorité normative sur les humains, il est nécessaire qu'il satisfasse leurs biens. Néanmoins, il n'existerait pas qu'une seule vraie morale. Il en existerait plusieurs, car il est possible de satisfaire ces biens humains de plusieurs manières différentes<sup>248</sup>. Wong, contrairement aux autres relativistes moraux, ne défend pas sa thèse à l'aide de l'argument du désaccord moral. Il défend sa thèse à l'aide de l'argument de l'ambivalence morale. Par exemple, Jean fait l'expérience de l'ambivalence morale dans la mesure où il arrive à comprendre les raisons morales de Philippe, quand bien même il n'y adhère pas, et vice-versa. En d'autres termes, le genre de désaccord moral le plus pertinent ne correspond pas à la situation où les deux agents finissent dans un discours de sourd. Le genre de désaccord moral le plus pertinent correspond à la situation où les deux parties viennent à apprécier les raisons morales de l'autre partie<sup>249</sup>. Cet argument de l'ambivalence présuppose que nous pouvons observer que d'autres standards moraux et d'autres modes de vie pourraient être raisonnablement adoptés par des humains rationnels et informés<sup>250</sup>. Prenons par exemple une société qui promeut le bien-être des individus et une autre qui promeut le bien-être de la communauté. Selon Wong, quand bien même ces sociétés accordent différents degrés d'importance à différentes valeurs, leurs standards moraux promeuvent la coopération sociale. De surcroît, certaines évaluations morales faites à partir de ces deux standards moraux peuvent être bonnes tout en étant contradictoires, dans la mesure où elles permettent aux êtres humains d'obtenir leurs biens.

La position de Wong est très intéressante en tant qu'il mélange les thèses relativistes et les thèses objectivistes. De surcroît, Wong ne défend pas sa théorie à l'aide des mêmes thèses que Gilbert Harman. En effet, il fait appel à des thèses évolutionnistes afin d'expliquer nos motivations altruistes<sup>251</sup>. Pour expliquer notre tendance à promouvoir la coopération, il fait

---

<sup>247</sup> Gowans, Chris, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> Wong, D. (2006-08-01). (Ed.), *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*, p.5.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 52-9.



appel aux théories des jeux<sup>252</sup>. Ainsi, la force du relativisme moral de Wong consiste en son interdisciplinarité et en ses nouveaux présupposés qui constituent un défi auquel le réaliste moral doit répondre.

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, pp. 47-51.

## Remerciements

Je tiens à remercier Fabrice Teroni et Julien Deonna pour leurs remarques, mais aussi pour les cours qu'ils ont proposés et que j'ai eu la chance de suivre. Je tiens aussi à remercier Christopher Saey, Florence Porchet et Melody Cebey d'avoir accepté de sacrifier un peu de leur temps pour relire mon mémoire. Je tiens aussi à exprimer toute ma reconnaissance envers Lucas Haldimann pour toutes les fois où il a relu mes travaux. Et enfin, je dis merci à Antony Akash Janakiram pour tous ses commentaires qui m'ont motivé à tenir le cap.

## Bibliographie

Audi, Robert. (2007). *Moral Value and Human Diversity*, New York : Oxford University Press.

Balaguer, M. (2011). « Bare Bones Moral Realism and the Objections from Relativism », in S.D. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 368-390.

Boghossian, P., (2006), « What is Relativism ? », in P. Greenough & M. Lynch (eds), *Truth and realism*, Oxford : Oxford University Press, pp.13-37.

Campbell, Richmond, "Moral Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/moral-epistemology/>>.

Cooper, David. (1978). "Moral Relativism," *Midwest Studies in Philosophy* 3, pp. 97-108.

Copp, D. (1982). Harman on Internalism, Relativism, and Logical Form. *Ethics*, 92(2), 227-242. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2380593>.

Copp, D. (2012). Normativity and reasons: Five arguments from Parfit against normative naturalism. *Ethical naturalism: Current debates*, 24-57.

Dancy, Jonathan, "Moral Particularism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), consulté le 01 décembre 2015. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/moral-particularism/>>.

Dancy, Jonathan. (1981). "On Moral Properties". *Mind* 90 (359). [Oxford University Press, Mind Association]: 367–85. Consulté le 26 février 2016. URL = <http://www.jstor.org/stable/2253092>.

Emrys Westacott, « Moral relativism », *the internet Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 03 novembre 2018. URL = <https://www.iep.utm.edu/moral-re/>.

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

Finlay, Stephen. (2007). « Four Faces of Moral Realism », in *Philosophy Compass* 2, pp 1-30.

Foot, P. (2002-10-17). Moral Arguments \*. In (Ed.), *Virtues and Vices: and other essays in moral philosophy.* : Oxford University Press,. Retrieved 19 Dec. 2018, from <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/0199252866.001.0001/acprof-9780199252862-chapter-7>.

Gert, Bernard and Gert, Joshua, "The Definition of Morality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/morality-definition/>>.

Gowans, Chris, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/moral-relativism/>>.

Harman, Gilbert. (1977). *The nature of morality : An introduction to ethics*. Oxford : Oxford University Press.

Harman, Gilbert. (2000). « Moral relativism Defended », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 3-19. Original Publication Date : 1975.

Harman, Gilbert. (2000). « What Is Moral Relativism ? », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 20-38. Original Publication Date : 1975.

Harman, Gilbert. (2000). « Morality as Politics », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 39-57. Original Publication Date : 1975.

Harman, Gilbert. (2000). « Justice and Moral Bargaining », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 58-76. Original Publication Date : 1975.

Harman, Gilbert. (2000). « Is There a Single True Morality ? », in Harman, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 77-99. Original Publication Date : 1975.

Huemer, Michael. (2005). *Ethical Intuitionism*, New York : Palgrave MacMillan.

Lewis, D. (1994). "Reduction of mind", in *A Companion to the Philosophy of Mind*, Guttenplan, S. (ed), Oxford : WileyBlackwell, pp. 412–431.

Lutz, Matthew and Lenman, James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>.

Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin.

Massin, Olivier, « Survenance et Fondation Morales », URL = [https://www.academia.edu/32135977/Survenance\\_et\\_Fondation\\_Morales](https://www.academia.edu/32135977/Survenance_et_Fondation_Morales)

Miller, C.B. (2011). "Moral Relativism and Moral Psychology", in S.D. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 346–67.

Pojman, L. (1997). Who's to Judge. *Vice & Virtue in Everyday Life*.

- Prinz, J.J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*, New York: Oxford University Press.
- Ridge, Michael, "Moral Non-Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/moral-non-naturalism/>>.
- Rochelau-Houle, D. (2017). « Réalisme moral », version académique, dans M. Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, URL: <http://encyclo-philos.fr/realisme-moral-a/>.
- Roskies, A. (2003) "Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from 'acquired sociopathy'", *Philosophical Psychology*, 16: 51–66.
- Russell, Bruce, "A Priori Justification and Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/apriori/>>.
- Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*, Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Whatever happened to good and evil?*. New York: Oxford University Press.
- Sikka, S. (2012). Moral Relativism and the Concept of Culture. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 59(133), 50-69. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41802533>.
- Steinbock, B. (1981). Moral reasons and relativism. *The Journal of Value Inquiry*, 15(2), 157–168. <https://doi.org/10.1007/BF00147113>.
- Sturgeon, N. (1988). « Moral Explanations », in *Essays on Moral Realism*, Geoffrey Sayre-McCord (ed), USA : Cornell University Press, pp-229-256.
- Sumner, L.W. (1996). *Welfare, Happiness and Ethics*, New York : Oxford University Press.
- Tännsjö, T. (2007). Moral Relativism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 135(2), 123-143. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40208744>
- van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>>.
- Wallace, R. J. (1990). "How to Argue About Practical Reason," *Mind*, 99: 355–85.
- Wong, D. (2006-08-01). (Ed.), *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. : Oxford University Press. Retrieved 19 Dec. 2018, from <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/0195305396.001.0001/acprof-9780195305395>.