

## LE REALISME METAETHIQUE FACE A LA SCIENCE : UN RAPPORT CONFLICTUEL

Christine Clavien (Université de Lausanne)  
& Chloë FitzGerald (Université de Manchester)

Cet article traite d'un problème de métaéthique : la question de la possibilité du réalisme moral. Nous aborderons cette question à partir de ce que nous appellerons le *point de vue du philosophe scientifique*. L'objectif est de montrer l'incompatibilité de ce point de vue avec une position réaliste. La structure de l'article est la suivante. Nous commencerons par quelques éclaircissements terminologiques afin que le lecteur puisse se faire une idée précise de ce que nous entendons par *réalisme moral* (nous déclinons notamment les différentes variantes possibles du réalisme au moyen d'un tableau) et *point de vue scientifique sur la morale*. Notre travail consistera ensuite à montrer de manière systématique qu'aucune des variantes du réalisme moral n'est acceptable pour un philosophe scientifique.

### I. Quelques éclaircissements terminologiques

La notion de *réalisme moral* a reçu diverses définitions plus ou moins compatibles entre elles (à ce propos, voir Blackburn 2000/1998, p. 120). Il est donc important de préciser ce que nous entendons par ce terme.<sup>1</sup> Dans le cadre de cet article le *réalisme*<sup>2</sup> désigne une thèse qui prend une position particulière à trois niveaux :

Au *niveau ontologique*, le réalisme affirme l'existence de propriétés morales<sup>3</sup> (appartenant aux états de fait, aux individus ou à leur traits de caractère) qui ne

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici plus ou moins la conception que se faisait David Brink du réalisme moral : « Un réaliste moral pense que les assertions morales devraient être comprises de manière littérale ; il y a des faits moraux et des propositions morales vraies, et les jugements moraux prétendent rendre compte de ces faits et expriment ces propositions. (...) [Selon un réaliste moral] l'éthique ne traite pas seulement d'états de fait ; elle traite de faits qui existent indépendamment des croyances des gens sur ce qui est bon ou mauvais » (Brink 1989, p. 20, notre traduction).

<sup>2</sup> Notons que certains auteurs (notamment Casebeer, Ruse, Rottschaefer) utilisent le terme « objectivisme » pour désigner ce que nous appelons « réalisme ».

<sup>3</sup> Certains auteurs préfèrent parler de « faits moraux » mais nous pensons que cette terminologie est quelque peu fourvoyante et moins précise que la notion de propriété morale. De plus, la meilleure manière de comprendre le « fait moral » est de le considérer comme une catégorie générale qui inclut des états de faits (situations, événements, actions), des règles ou des traits de caractère moraux. Ces différents éléments peuvent être réunis en une même catégorie précisément parce qu'ils possèdent tous la propriété d'être moraux. Ainsi, on retombe sur la notion de propriété morale.

dépendent pas des croyances et attitudes individuelles des gens mais possèdent une réalité propre et indépendante.

Au *niveau épistémique*, le réalisme affirme que nous sommes capables, d'une manière ou d'une autre, d'avoir un accès cognitif à ces propriétés morales. Il y a plusieurs manières de comprendre cet accès. Certains auteurs parlent d'intuition (Moore 1903), d'autres ont recours à la rationalité (Smith 1994) ou aux émotions (Tappolet 2000), mais le plus couramment, on parle de sens moral (un peu à la manière dont le concevait Hutcheson 2004/1726).

La thèse réaliste a des implications au *niveau sémantique* : elle implique que les assertions morales peuvent être vraies ou fausses selon qu'elles correspondent ou non à la réalité morale. Les propriétés morales ont donc un rôle de « faiseur de la vérité » (de l'anglais *truth-maker*). Elles permettent également la connaissance morale, c'est-à-dire la possibilité de produire des énoncés moraux vrais *et* justifiés. Ils sont *vrais* s'ils reflètent adéquatement les propriétés morales qui existent dans le monde (ces dernières étant les conditions de vérité objectives et indépendantes de la pensée de ceux qui les prononcent) et *justifiés* si l'on peut faire confiance à notre accès cognitif à ces propriétés.

La définition du réalisme moral proposée ici implique un fort engagement ontologique et c'est contre ce type de position que porteront nos objections.<sup>4</sup>

Il y a plusieurs sortes de réalisme moral en fonction des différentes façons de concevoir la nature des faits moraux, ainsi que notre accès cognitif à ces faits. Le schéma ci-dessous représente la manière dont nous concevons les diverses interprétations possibles des propriétés morales. Chacune d'elles sera analysée et critiquée au fil du texte.

Propriété	Idéelle	Platon
Morale	Surnaturelle	Théorie du commandement divin

<sup>4</sup> On pourrait reprocher à la définition proposée ici du réalisme moral d'être trop contraignante, d'impliquer un trop important engagement ontologique (Sayre-McCord 2005, § 3). Toutefois, il nous semble que si l'on émousse l'aspect ontologique de la position réaliste, il n'y a plus moyen de comprendre vraiment en quoi elle se distingue des positions antiréalistes, du moins de ses versions modérées comme celle de Gilbert Harman (2000) par exemple. Si l'on refuse d'affirmer explicitement l'existence d'entités morales indépendantes de nos attitudes et croyances particulières, premièrement, nous ne voyons pas en quoi il serait encore utile de parler de *réalisme*, deuxièmement, le débat se réduirait à la question de savoir si les assertions morales peuvent être considérées comme vraies ou fausses (et en quel sens il faut comprendre cette vérité et cette fausseté) ; mais ce débat relève davantage de la question du *relativisme* moral que de celle du *réalisme* moral.

<b>non naturelle</b>	Survenante irréductible à des propriétés non morales	G.E. Moore (version propriété inanalysable) Sayre-McCord M. Smith McDowell (version <i>response-dependency</i> ) <sup>5</sup>	
<b>Propriété morale naturelle</b>	Réductible à des propriétés non morales	Indépendante de la nature humaine	Spencer Eibl-Eibesfeldt E.O. Wilson
		Dépendante de la nature humaine	Arnhart Casebeer Richards
	Survenante irréductible à des propriétés non morales	Réalisme de Cornell Jackson Rottschaefer (version <i>response-dependency</i> ) Prinz (version <i>response-dependency</i> )	

Dans ce qui suit, nous discuterons tour à tour chacune des différentes options présentées dans le tableau. Mais avant cela, il nous faut apporter quelques précisions sur ce que nous entendons par le fait d'adopter une approche scientifique de la morale.

Commençons par une présentation du *philosophe scientifique*. Il s'agit d'une personne qui aborde toute problématique (celle qui nous intéresse en l'occurrence concerne la pertinence des positions réalistes en métaéthique) en adoptant une méthodologie scientifique. Cette méthodologie consiste à chercher, pour tout phénomène observable, une explication impersonnelle qui se base sur les résultats d'études empiriques plutôt que sur des réflexions personnelles. Cette méthodologie est également liée à un certain engagement ontologique : le philosophe scientifique limite son ontologie à ce qui est habituellement reconnu par les théories scientifiques les plus solides du moment et évite de postuler l'existence d'entités dont l'existence n'est pas requise par ces théories pour expliquer le phénomène qui nous intéresse.<sup>6</sup>

Il est clair que certaines théories scientifiques sont plus pertinentes que d'autres pour une analyse du phénomène moral. Nous verrons qu'une problématique métaéthique majeure est celle de l'accès cognitif à la réalité morale (à compter que cette dernière existe) ; pour que cela soit possible, les êtres humains doivent disposer

<sup>5</sup> Notons que John McDowell (1985) et Michael Smith (1994) se décrivent comme naturalistes mais leur conception du naturalisme ne correspond pas à celle qui est utilisée ici (voir plus loin). Selon cette dernière, ces auteurs se classent dans le camp des antinaturalistes.

<sup>6</sup> Il vaut la peine de mentionner ici le fait que bon nombre d'auteurs (issus du monde scientifique ou philosophique) prônent une stricte séparation des domaines scientifique et moral ; selon eux, le premier n'a aucun effet sur le second (Williams 1988 ; Gould 1999 ; Nagel 1983/1978 ; etc.). Cette approche ne correspond pas à celle du philosophe scientifique tel qu'il est décrit dans cet article.

de facultés spécialement affectées à cette tâche, ou si l'on veut, d'un *sens moral*. Pour rendre compte du sens moral, le philosophe scientifique se tournera naturellement vers les théories évolutionnistes qui permettent d'expliquer l'apparition et la sélection des autres facultés dont nous disposons. Ainsi, cet article fera la part belle aux explications étiologiques qui ont recours au mécanisme de la sélection naturelle et intègrent les notions de fonction, adaptations (présentes ou passées) ou produits dérivés d'autres adaptations.

Les éclaircissements préliminaires étant donnés, il est temps d'examiner une à une les différentes versions du réalisme et de se demander si elles sont compatibles avec l'adoption d'un point de vue scientifique. Une première division importante entre les positions réalistes concerne les conceptions *naturalistes* versus *non naturalistes* des propriétés morales. Par *naturalisme* nous entendons le point de vue selon lequel les propriétés morales sont empiriquement ou du moins scientifiquement accessibles tout comme le sont les propriétés physiques telles que la grandeur, la vitesse, etc.<sup>7</sup> Le *non naturalisme* en revanche conçoit les propriétés morales comme étant scientifiquement non accessibles. Dans ce qui suit, nous commencerons par traiter ce dernier (section II) avant de prendre en considération les trois approches naturalistes (sections III-IV-V).

## II. Le réalisme non naturaliste

Dans la présente section, nous considérons trois formes de réalisme non naturaliste avant de leur adresser à toutes trois une même critique.

La première position, le réalisme platonicien, est généralement considérée comme une forme paradigmatique de réalisme. Elle défend l'existence d'une Idée de bien. L'Idée de bien ne dépend en rien de ce que pensent les gens à son sujet ; elle n'est ni une abstraction ni une forme de notre entendement que nous appliquons aux choses. D'autre part, l'Idée de bien n'est pas dans les objets; elle est en soi et d'une manière absolue.<sup>8</sup> Les sujets moraux ont un accès cognitif plus ou moins confus à cette Idée par la contemplation intellectuelle (Platon, *République* VI 505a-b).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Nous ne reprenons donc pas à proprement parler la conception que se fait George Edward Moore du naturalisme dans *Principia Ethica*. Pour lui, le naturalisme est une théorie qui prétend pouvoir donner une définition de termes moraux comme « bien » ou « mal » ; par exemple « bien » signifie « être plaisant ». Ainsi Moore conçoit le naturalisme comme une thèse sémantique alors que la définition que nous retenons se situe au niveau épistémique. De même nous nous éloignons des conceptions plus lâches du naturalisme qui incluent des phénomènes non scientifiquement observables (par exemple McDowell 1985).

<sup>8</sup> En réalité, la théorie de Platon est un peu plus complexe que cela. Il s'agit d'un réalisme asymétrique au sens où il n'y a pas d'Idée de mal, ce dernier étant compris comme un manque de bien. D'autre part, l'Idée de bien entretient un rapport avec le monde sensible : les choses du monde sont plus ou moins

La seconde position est le surnaturalisme selon lequel le bien correspond à la volonté d'un être surnaturel, généralement Dieu. Puisque les propriétés morales émanent ou participent d'un être divin, on peut dire qu'elles sont surnaturelles.<sup>10</sup> L'accès cognitif à ces propriétés se fait par le biais d'expériences mystiques ou plus simplement via la lecture des textes sacrés.

En troisième position, le réalisme non naturaliste de la survenance défend l'idée que les propriétés morales ne sont ni naturelles (au sens où elles ne peuvent pas être étudiées par les sciences naturelles et sociales), ni surnaturelles ni Idéelles. Elles sont inanalysables et *surviennent* sur les propriétés naturelles. La thèse de la survenance concerne les rapports entre des propriétés différentes d'un seul et même état de choses. La notion de survenance peut être utilisée dans différents contextes mais ici, seul celui des actions morales nous intéresse. Un état de choses (par exemple l'action de battre son petit frère pour le plaisir) possède des propriétés naturelles (physiques, chimiques, ...). Selon la thèse de la survenance, certains états de choses, en plus de leurs propriétés naturelles, possèdent également des propriétés morales survenantes (dans notre exemple, la propriété d'être mauvais). Une caractéristique particulière de la notion de survenance utilisée en philosophie morale est que la relation de dépendance entre les propriétés naturelles et survenantes est asymétrique : si deux états de choses ont exactement les mêmes propriétés naturelles, alors elles ont exactement la même propriété morale (s'il y a lieu évidemment), mais l'inverse n'est pas le cas. Deux états de choses peuvent avoir la même valeur morale tout en ayant des propriétés naturelles tout à fait différentes ; par exemple l'acte de vendre des armes à un groupe terroriste ou l'acte de subtiliser de l'argent destiné à une association humanitaire sont tous deux moralement mauvais. L'intérêt de cette asymétrie est que les propriétés morales dépendent des propriétés naturelles sans pour autant pouvoir y être réduites. Quant à l'accès cognitif à ces propriétés morales non naturelles survenantes, on peut imaginer l'existence d'un sens moral (Hutcheson 1991/1738) ou d'une intuition (Moore 1903) ou le recours aux émotions (Tappolet 2000)<sup>11</sup>.

---

bonnes selon qu'elles « participent » plus ou moins à l'Idée de bien. Ainsi, au moyen de cet effet de participation, le bien se trouve également dans le monde.

<sup>9</sup> Plus précisément, selon Platon, pour avoir accès au monde des Idées, les hommes doivent appliquer la méthode dialectique ; il s'agit de se détacher par la pensée des choses sensibles et de s'élever jusqu'au monde des Idées. Après avoir contemplé les Idées, la pensée redescend dans le monde sensible pour l'exercice concret de l'activité morale et politique (*République*, livre VII).

<sup>10</sup> Notons que toute théorie morale religieuse ne doit pas forcément souscrire au réalisme surnaturel. On peut par exemple imaginer que Dieu a créé des propriétés morales naturelles (au même titre que les autres objets de ce monde) ou que les commandements divins ne sont pas en adéquation avec des propriétés morales (position défendue par les nominalistes comme Guillaume d'Occam).

<sup>11</sup> Christine Tappolet (au contraire de Hume) attribue une fonction cognitive aux émotions ; pour elle, les épisodes émotionnels sont en réalité des intuitions. Par exemple, la terreur que l'on ressent devant un chien est une intuition de la propriété d'être effrayant que possède le chien. Selon elle, il en va de même pour les propriétés morales.

Une première constatation est que ces approches reposent sur des notions extrêmement floues. Qu'est-ce qu'un sens moral, une intuition morale, une bonne théorie morale ? En cas de désaccord, comment peut-on décider qui a raison, qui a eu la bonne perception, intuition ou réaction émotionnelle ? Comment faut-il comprendre la notion même de propriété morale non naturelle ?

D'autre part, ces formes de réalisme cognitiviste paraîtront douteuses pour tout philosophe scientifique dans la mesure où ce dernier s'efforce de développer une conception scientifique du phénomène moral. Nous avons vu à la section précédente que l'engagement méthodologique du philosophe scientifique s'étend au niveau ontologique. Or les propriétés idéelles ou surnaturelles sont très étranges de ce point de vue scientifique ; elles ne sont postulées par aucune théorie largement acceptée dans la communauté scientifique. G. E. Moore (1903) et d'autres font appel à la notion de survenance pour expliquer ces propriétés non naturelles, mais cela ne semble pas les rendre moins étranges. Ici, il vaut la peine de mentionner le fameux argument de l'étrangeté formulé par John Mackie (1977, pp. 38-42). Dans sa version ontologique, cet argument dit que les propriétés survenantes sont étranges car on ne parvient pas à saisir la relation qui lie la propriété morale qui caractérise une situation et les propriétés naturelles de cette situation. La théorie de la survenance pose une dépendance des propriétés morales par rapport aux propriétés naturelles ; si certaines propriétés naturelles de la situation changent, la propriété morale survenante changera également ou disparaîtra. Mais en même temps, cette même théorie affirme que les conditions de vérité des assertions relatives aux propriétés survenantes ne sont pas les mêmes que celles relatives aux propriétés naturelles sur lesquelles elles surviennent. Ces deux caractéristiques de la survenance mises ensemble engendrent des difficultés logiques et conceptuelles extrêmement difficiles à surmonter. Comment peut-on saisir ce genre de relation lorsque l'on observe une situation moralement pertinente ? Comment distinguer les propriétés survenantes des propriétés sur lesquelles elles surviennent et le lien asymétrique entre les deux ? Mackie en conclut que la situation serait bien plus simple et compréhensible si l'on se passait de ces propriétés censées survenir sur certaines caractéristiques naturelles ; il est préférable de les remplacer par de simples réponses subjectives causalement liées à ces caractéristiques naturelles.

Certains défenseurs du réalisme à l'instar de G. E. Moore s'accommodent de cette étrangeté et ne voient aucune difficulté à affirmer que les propriétés morales sont fondamentalement « inanalysables » mais cela ne peut pas être le cas du philosophe scientifique tel que nous l'avons défini dans la section précédente. Si l'on défend une position scientifique, c'est précisément parce que l'on espère pouvoir trouver une explication scientifique de la réalité morale. Dans le cadre d'une telle entreprise, il faut de très bonnes raisons pour postuler l'existence de quelque chose ; de plus on tentera de réduire au minimum le nombre de ces postulats. Par exemple, il

y de bonnes raisons scientifiques de postuler l'existence de la matière et l'apparition (à un moment donné de l'histoire du monde) d'entités capables de se répliquer ; toute la théorie de l'évolution repose sur ces deux postulats. Mais il n'en va pas de même des propriétés morales. Comme le faisait remarquer Gilbert Harman avec son fameux argument de l'impotence explicative (1977, pp. 6-7), s'il est possible de rendre compte de notre activité et pensée morales à l'aide d'une ontologie légère qui fait usage de simples faits psychologiques et sociologiques, il n'est pas raisonnable (au mieux c'est superflu) de postuler l'existence d'entités ontologiquement opaques que sont les propriétés Idéelles, surnaturelles, ou survenantes et inanalysables (à ce propos, voir également Blackburn 1993, p. 180). Or il existe une abondante littérature qui développe des explications assez convaincantes du phénomène moral tout en se fondant uniquement sur des entités respectables du point de vue naturaliste (voir par exemple Gibbard 1990 ; Joyce 2006 ; Clavien 2008).

Au vu de qui vient d'être dit, il n'est guère étonnant que jusqu'ici, aucun philosophe qui considère sérieusement les théories et données scientifiques n'ait adopté une position réaliste non naturaliste (du moins à notre connaissance).

### III. Le naturalisme de la survenance

Face à l'échec des positions non naturalistes, il se pourrait que les approches naturalistes soient plus convaincantes dans leur analyse de ce qu'est le bien et le mal. Ces positions reprennent le postulat de la réalité des propriétés morales et tentent de préciser la nature même de ces propriétés. Il existe une grande variété de positions naturalistes réalistes mais nous pensons que toutes ses formes entrent sous deux grandes catégories : celles qui conçoivent les propriétés morales comme *naturelles survenantes* et celles qui les considèrent comme *réductibles* à d'autres propriétés naturelles. Cette section sera consacrée à la première catégorie.

Selon le réalisme naturaliste de la survenance (Boyd 1988; Brink 1989; Jackson & Pettit, 1996), les propriétés morales surviennent sur des propriétés naturelles sans pour autant être réductibles à ces dernières. Voici un scénario assez typique de ce courant de pensée (largement inspiré du réalisme de Cornell). On postule que les gens ordinaires sont capables d'utiliser des termes comme « bien » ou « mal » et de leur donner une signification qui correspond plus ou moins à une réalité extérieure composée uniquement de faits naturels. Dans cette réalité, des faits non moraux instancient des propriétés morales survenantes. Ces dernières ne peuvent se révéler à nous qu'au travers des propriétés naturelles sur lesquelles elles surviennent ; c'est donc indirectement qu'elles régulent l'usage des termes moraux. De par leur caractère survenant, les propriétés morales ne sont pas réductibles à un ensemble donné de propriétés naturelles (car elles sont susceptibles de diverses sortes de réalisation). De

la même façon, il n’y a pas de réduction au niveau sémantique : les termes moraux ne sont pas de simples équivalents d’ensembles de prédicats non moraux ; ces derniers ont plutôt pour fonction d’explicitier ou éclairer les termes moraux. Cela n’empêche pas que, tout comme pour beaucoup d’autres termes, on peut donner du prédicat « bien » une définition naturelle qui révèle l’essence de la propriété qu’il exprime ; de même que « eau = H<sub>2</sub>O » peut être considéré comme une vérité nécessaire,<sup>12</sup> il est possible, au moyen de longues observations empiriques, de produire des vérités morales nécessaires en découvrant des correspondances entre les concepts moraux que l’on utilise et les propriétés morales naturelles qu’ils reflètent. Plus précisément, l’analyse de l’usage que font les gens des termes moraux permet au philosophe de détecter progressivement la réalité morale causalement responsable de cet usage.

A première vue, cette approche est séduisante. Toutefois, elle s’avère bien peu convaincante dès que l’on cherche à dépasser le stade programmatique. Les vérités morales que l’on est censé pouvoir découvrir ne semblent pas si aisées à détecter, d’autant plus qu’en matière de morale, il n’y a aucune autorité (comme un dictionnaire ou une communauté scientifique) à laquelle on pourrait se référer pour déterminer la signification et les référents des termes moraux. Comme le dit Simon Blackburn (2000/1998, p. 200) l’éthique traite de concepts essentiellement contestables si bien qu’il n’est guère possible de recourir à une seule autorité pour trancher en cas de désaccords car cette autorité serait elle-même contestée. Dans le même ordre d’idée, David Zimmerman (1984, pp. 90-91) fait remarquer qu’en éthique, contrairement aux sciences, on ne dispose pas d’espèces naturelles stables ou suffisamment neutres du point de vue théorique (comme l’eau ou l’or) pour pouvoir servir d’objet d’observation. Dans le domaine moral, il est donc utopique d’obtenir des résultats que l’on pourrait caractériser de « scientifiquement valides ». Ainsi, il est difficile d’imaginer que des données observationnelles puissent réellement contribuer à l’acquisition d’une connaissance morale.

Au-delà de ces critiques somme toute assez connues, l’objection principale que nous aimerions faire à cette forme de réalisme est qu’elle passe un peu rapidement du niveau sémantique au niveau ontologique. Décrire le bien et le mal moral en analysant la manière dont les gens font usage des termes moraux ne donne aucun droit d’inférer directement ce qui existe réellement. Le passage du niveau sémantique au niveau ontologique ne peut pas se faire de manière aussi directe.<sup>13</sup> Pour garantir un tel passage, il faut postuler l’existence de capacités cognitives qui permettent de saisir cette réalité. Or si l’on prend au sérieux la théorie de l’évolution (ce qui est le cas du

<sup>12</sup> C’est une vérité synthétique (et non analytique) car le seul moyen de prouver cette définition est de mener des expériences empiriques ; les preuves scientifiques peuvent néanmoins la rendre nécessaire.

<sup>13</sup> Notons que ce passage serait simplifié si les propriétés morales étaient réductibles (au sens fort du terme) à des propriétés non morales. Toutefois, nous verrons à la section suivante que les projets réductionnistes forts présentent d’autres faiblesses.



philosophe scientifique), il faut admettre que cette capacité cognitive en est un produit. Dans ce qui suit, nous allons voir que cela n'est pas une évidence.

L'idée que nous aimerions défendre ici est que si l'on veut être un philosophe scientifique conséquent, il faut rejeter l'idée même d'un sens moral ou d'une capacité qui nous fournit un accès cognitif à des propriétés morales survenantes. Pour montrer cela, nous allons recourir à l'*argument de l'acide universel*. Cet argument a été formulé par Daniel Dennett (1995) et récemment étendu au domaine moral par Tamler Sommers et Alex Rosenberg (2003). Dennett commence par constater deux aspects déroutants de l'évolution. Premièrement, il s'agit d'un processus entièrement aveugle, non intentionnel, dénué de but ou de finalité. Or, malgré ces apparentes limitations, ce processus est capable de créer un ordre extrêmement complexe et organisé : le monde tel que nous le connaissons. Deuxièmement, la sélection naturelle qui est l'élément clé du processus évolutionnaire peut opérer sur différentes sortes de substrats (les exemples paradigmatiques étant les gènes et les entités culturelles). En référence au fait que la sélection naturelle est neutre par rapport au substrat et au fait que le darwinisme explique comment la complexité du monde que nous connaissons est le résultat de mécanismes dépourvus de dessein, Dennett qualifie joliment la théorie darwinienne d'« acide universel » qui transforme tous les domaines théoriques sur son passage.

« L'acide universel est un liquide si corrosif qu'il mangera n'importe quoi ! (...) Il dissout les bouteilles de verre et les cannettes d'acier aussi facilement que des sacs en papier. Que se passerait-il si vous rencontriez ou créiez une cuillerée d'acide universel ? La planète tout entière serait-elle finalement détruite ? Que laisserait-elle dans son sillage ? Après que tout aurait été transformé par cette rencontre avec l'acide universel, à quoi le monde ressemblerait-il ? (...) [La ressemblance de l'idée de Darwin avec l'acide universel est frappante : l'idée de Darwin] dévore absolument tous les concepts traditionnels et laisse dans son sillage une vision du monde révolutionnée ; où presque tous les anciens jalons sont toujours reconnaissables, mais transformés de fond en comble » (Dennett 2000, p. 71).

Si l'on accepte la théorie de l'évolution comme une manière éclairante de comprendre le monde et que l'on tire toutes les conséquences de cette théorie, il faut admettre que tous les systèmes biologiques (y compris les êtres humains) et tout ce qui les caractérise peut être expliqué comme un résultat de l'évolution. En outre, si l'on pense que les êtres humains possèdent la capacité de saisir les propriétés morales, alors l'acide universel peut être appliqué au niveau de la réflexion métaéthique ; cette

capacité doit être conçue comme le fruit d'une pression sélective exercée sur les êtres humains. Citons ici Dennett :<sup>14</sup>

« L'éthique est-elle un domaine entièrement autonome d'enquête ? Flotte-t-elle, totalement détachée de faits relevant d'une quelconque autre discipline ou d'une quelconque tradition ? Nos intuitions morales proviennent-elles d'un quelconque module éthique implanté dans nos cerveaux (ou dans nos "cœurs", pour employer le langage traditionnel) ? Ce serait un crochet céleste trop douteux pour qu'on puisse y accrocher nos convictions les plus profondes quant à ce qui est bien ou mal » (Dennett 2000, p. 538).

Est-il possible de produire une explication évolutionnaire du sens moral, c'est-à-dire de la capacité de saisir le bien ou le mal que présentent certains états du monde ? Dennett a raison d'en souligner la difficulté. Appliquons donc l'acide universel au sens moral, c'est-à-dire, demandons-nous comment ce sens a pu apparaître et se maintenir au cours de l'évolution humaine.

Pour commencer, il est important de remarquer que la capacité de produire des normes et jugements moraux et la capacité de détecter les faits moraux sont deux phénomènes distincts qui ne sont pas forcément liés (Sommers & Rosenberg 2003, p. 660). Il est parfaitement possible d'affirmer l'existence d'une capacité à produire des normes sans postuler un sens moral. C'est en réalité la manière la plus simple de procéder. En revanche, comme nous allons le voir maintenant, proposer un scénario qui inclut le sens moral s'avère être une tâche bien plus délicate.

Une explication évolutionnaire du sens moral repose sur deux postulats : l'existence d'une réalité morale extérieure et le caractère adapté (ou produit dérivé) du sens moral. Le premier postulat est évidemment problématique car on ne sait pas vraiment en quoi consisterait cette réalité morale. Au fond les propriétés morales survenantes invoquées par les réalistes naturalistes, même si elles sont qualifiées de « naturelles » par ces auteurs, sont ontologiquement à peu près aussi floues que les propriétés non naturelles dont il était question à la section précédente et la version ontologique de l'argument de Mackie présentée plus haut s'applique également ici.

De plus, même à supposer que l'on fasse une faveur au réalisme en lui concédant la réalité de propriétés morales, le second postulat pose problème. Il nous faut expliquer que le sens moral est le résultat de pressions sélectives exercées sur les êtres humains. Deux scénarios sont envisageables. Soit la perception d'une réalité morale est adaptative, au sens où elle apporte un avantage non négligeable aux

---

<sup>14</sup> En réalité, la morale est le seul domaine auquel Dennett applique l'acide universel de manière trop parcimonieuse ; même s'il accepte que l'acide discrédite l'idée de sens moral, il ne se résout pas à accepter l'absence de réalité ontologique des propriétés morales. Sommers et Rosenberg (2003) lui reprochent à juste titre ce manque de cohérence.

individus qui possèdent un sens moral ; soit ce dernier se trouve être un produit dérivé d'une autre adaptation qui elle est évolutionnairement avantageuse.

La seconde solution semble peu convaincante car si le sens moral existe, il doit s'agir d'une capacité à la fois raffinée et fondamentale (de manière similaire à d'autres sens comme la vue ou l'ouïe). Or il est difficile d'imaginer qu'une telle capacité soit un simple effet dérivé. Et si c'était le cas, il faudrait encore déterminer de quelle autre capacité adaptée elle serait dérivée...

La solution la plus probable serait de dire que le sens moral a été sélectionné parce qu'il apporte un avantage sélectif.<sup>15</sup> Voyons ce qu'il en est. Si l'on raisonne en termes évolutionnaires, on comprend que l'aspect crucial pour l'évolution d'une capacité telle que le sens moral est qu'elle permette aux êtres humains d'agir de manière adaptative sur le long terme. Puisque l'homme est un être social, son comportement adaptatif est partiellement composé d'actes coopératifs, altruistes et d'entraide ; et c'est précisément ce genre d'actions dont on pense que le sens moral est responsable. Il est important de remarquer ici l'ajout d'un postulat supplémentaire : non seulement le sens moral nous permet de percevoir le bien et le mal, mais il nous motive également à agir ; il doit inclure un ou des mécanismes motivationnels tels que les émotions d'indignation, de honte ou de culpabilité (Joyce 2006, p. 115). C'est ici que les difficultés surgissent.

Premièrement, il est douteux que ces mécanismes soient inscrits dans notre nature. L'état actuel des recherches sur les émotions laissent plutôt penser que les émotions sociales complexes et hautement cognitives telles que l'indignation ou la culpabilité sont davantage un résultat de l'apprentissage culturel que d'une capacité ancrée dans chaque individu (voir Deonna 2007).

De plus, si le sens moral est réellement inscrit dans notre nature, il faut prendre en considération le coût métabolique qu'il engendre. Son développement et son activation impliquent forcément un investissement en termes d'énergie (probablement via la création de nouveaux faisceaux de connexions neuronales et à la complexification de l'activité computationnelle du cerveau) lequel doit être contrebalancé par un avantage évolutif certain.

On pourrait penser que le prix à payer pour l'élaboration d'un tel sens n'est pas significatif. Une analogie pourrait être faite avec des cas non moraux. Richard Joyce note que l'évolution emprunte souvent des chemins détournés et complexes pour réaliser des fonctions simples. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce qu'elle ait

---

<sup>15</sup> Notons qu'il y aurait également la possibilité de considérer le sens moral comme un « vestige », une ancienne adaptation qui a perdu son adaptabilité au cours de l'évolution (de manière similaire à l'explication de l'évolution de l'altruisme psychologique proposée par Tooby & Cosmides 1989). Nous ne discuterons cependant pas cette position car même une théorie du vestige doit pouvoir expliquer pourquoi le sens moral a été adapté à un moment de notre passé évolutionnaire. De plus, nous doutons qu'une telle position soit attrayante pour un réaliste ; il faudrait admettre qu'il n'est plus avantageux (alors que cela a été le cas par le passé) d'accéder aux vérités morales.

produit un sens moral.<sup>16</sup> Ainsi, de même que l'orgasme est un mécanisme plus compliqué que la simple occasion de désirs sexuels dans un organisme, le sens moral est un mécanisme plus compliqué que le simple désir de coopérer ou produire des 'bonnes' actions. Selon Joyce, l'existence d'une grande variété de mécanismes complexes (comme l'orgasme, le sens du goût, le sens moral, etc.) est nécessaire parce que chacun d'eux est assigné à une fonction précise. Cette diversité est indispensable car « si manger ou tenir des promesses étaient tous deux récompensés par un orgasme, un individu pourrait bien ne plus s'intéresser au sexe » (Joyce 2006, p. 115, notre traduction).

Une telle analogie nous paraît cependant problématique. Premièrement, il ne faut pas perdre de vue que le sens moral est censé être davantage qu'un simple mécanisme motivationnel ; c'est également un mécanisme hautement cognitif qui nous permet de distinguer, parmi les options qui s'offrent à nous, lesquelles sont intrinsèquement morales et lesquelles ne le sont pas ; et c'est précisément cette conception que nous nous faisons de ce qui est bien ou mal qui devrait être à l'origine de la motivation morale. Ainsi, le sens moral est bien plus complexe que l'orgasme. D'autre part, Joyce ne tient pas compte du fait que la fonction socialisatrice attribuée au sens moral peut être réalisée par des mécanismes plus basiques et plus anciens comme de simples émotions empathiques (de Waal 1996) ou des mécanismes de réciprocité (Trivers 1971) ou de sélection de parentèle (Hamilton 1964). Or en cas de compétition entre divers mécanismes qui réalisent *la même* fonction, il y a fort à penser que la sélection naturelle favorise le moins coûteux. En d'autres termes il est difficile d'imaginer que l'évolution ait doté l'homme d'une capacité aussi raffinée que le sens moral si la même fonction peut être réalisée efficacement en renforçant simplement d'anciens mécanismes et biais psychologiques (Lathi 2003, p. 644).

Devant la difficulté à argumenter en faveur de l'existence d'un sens moral, pour rendre compte du phénomène moral de manière convaincante, il semble judicieux de faire usage d'explications en termes de mécanismes plus ordinaires. Les capacités empathiques, les simples sentiments altruistes (que l'on trouve d'ailleurs dans d'autres espèces sociales ; voir de Waal 1996 ; Lathi 2003) ou diverses tendances au conformisme (Henrich & Boyd 1998) rendent partiellement compte du phénomène moral. Combinés au processus hautement cognitif qu'est la réflexion rationnelle, ces

---

<sup>16</sup> Il importe de noter que Joyce n'est pas un réaliste moral. Au contraire, il défend une *théorie de l'erreur* selon laquelle les êtres humains se trompent en pensant qu'il existe une réalité morale qui peut garantir la vérité de leurs jugements et les rendre universellement valables. Malgré leur antiréalisme, les théoriciens de l'erreur postulent également l'existence d'un sens moral conçu comme un mécanisme psychologique très raffiné : à la différence des réalistes, cependant, ce sens n'a pas pour fonction de saisir des propriétés morales et nous motiver à agir moralement ; il a pour fonction de nous faire croire en l'objectivité et universalité de la morale et à concevoir cette 'pseudo' réalité morale comme contraignante et nécessitant à l'action (Ruse 1998/1986 ; Joyce 2000). Nos objections portent contre les deux manières de concevoir le sens moral.

divers mécanismes et tendances ont permis l'apparition de ce que nous concevons comme étant la morale et nous incitent à poser certains jugements et défendre certaines normes plutôt que d'autres. Selon un tel scénario, ce sont pour une large part notre activité rationnelle et le bain culturel dans lequel nous évoluons qui façonnent nos pensées et émotions morales. La pensée et la motivation morales sont des phénomènes essentiellement complexes qui ne se réduisent pas à l'activité d'une unique capacité morale.

En définitive, le manque de plausibilité du sens moral révélé par l'application de l'acide universel met singulièrement en difficulté le naturalisme survenant. En effet, en l'absence d'une faculté à saisir les propriétés morale survenantes, il paraît vain de défendre l'existence de ces dernières. Un philosophe scientifique conséquent doit donc se résoudre à abandonner l'option de la survenance.

#### **IV. Le réductionnisme fort**

Le réalisme de la survenance ayant été exclu, voyons ce qu'il en est de la seconde option ouverte au réalisme naturaliste : les positions naturalistes réductionnistes (au sens fort du terme).<sup>17</sup> Selon le réductionnisme fort, les propriétés morales peuvent faire l'objet de définitions complètes (au sens où la réalité à laquelle réfère une définition est complètement comprise, sous tous ses aspects) comprenant uniquement des termes non moraux.<sup>18</sup> De plus, ces définitions sont censées correspondre à la réalité ontologique. Cette correspondance parfaite entre les niveaux sémantique et ontologique revient à admettre que les propriétés morales sont réductibles à des propriétés non morales.

Notre ligne d'argumentation principale à l'encontre du réductionnisme fort consistera à montrer qu'il se résume à une forme d'éliminativisme. Les raisons de rejeter ce courant sont donc de nature générale et pas particulièrement liées au point de vue scientifique. Mais avant d'entamer l'exercice critique, il nous faut présenter plus en détails ce qu'il faut entendre par réductionnisme fort.

Des exemples classiques de réductionnisme fort ont été présentés et critiqués par G. E. Moore dans *Principia Ethica* (1903). Sous sa forme utilitariste par exemple, une telle position consiste à réduire la propriété du bien moral à la maximisation du bonheur des individus concernés. De manière générale, le réductionnisme fort peut se décliner en deux variantes selon le type de propriétés non morales auxquelles sont

<sup>17</sup> Nous utilisons ici le terme « fort » pour distinguer les positions réductionnistes considérées dans cette section (versions sémantico-ontologiques) des positions réductionnistes plus faibles qui font appel aux propriétés morales survenantes (par exemple, Jackson & Pettit ou le réalisme de Cornell).

<sup>18</sup> Notons que les propriétés morales en question peuvent elles-mêmes survenir sur d'autres propriétés non morales.

réduites les propriétés morales : elles peuvent ou non entretenir un rapport particulier avec la nature humaine.

Commençons par le second groupe. Nous suspectons que des auteurs comme Herbert Spencer (1981/1893; 1879), Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1990/1988) ou Edward O. Wilson (1978) auraient été tentés par cette version du réductionnisme fort s'ils avaient dû prendre position dans ce débat métaéthique. Les deux premiers auraient pu poser une équation entre le bien moral et le progrès évolutionnaire<sup>19</sup> et le dernier semble par moments tenté par une réduction du bien à la préservation de la diversité génétique.

La réduction forte à des propriétés indépendantes de la nature humaine est peut convaincante car elle succombe également à l'application de l'acide universel. En effet, la moralité semble concerner spécifiquement les êtres humains ou du moins les organismes dotés de capacités cognitives hautement développées. Dans ces conditions, l'acide universel impose que l'on rende compte de l'évolution de la moralité de manière à mettre en évidence le lien qu'elle entretient avec des capacités particulières aux êtres humains ou à des organismes similaires. Or les comptes rendus réductionnistes présentés ci-dessus indiquent que les propriétés morales n'entretiennent aucun rapport particulier avec la constitution humaine et pour cette raison même doivent être rejetés. Cette objection s'adresse à n'importe quelle tentative de définir le bien moral sans prendre en compte la nature humaine.

Qu'en est-il des réductions qui tiennent compte de la nature humaine ? Il nous semble que des auteurs tels que Larry Arnhart (1998), William Casebeer (2003) ou Robert Richards (1986) entrent sous cette catégorie. Ils définissent tous la propriété du bien moral au moyen de propriétés naturelles dépendantes de la manière dont nous fonctionnons. Pour Larry Arnhart (1988, p. 17), le bien équivaut à ce qui est désirable du point de vue de la nature humaine, c'est-à-dire à ce qui a été généralement désiré par les êtres humains durant leur histoire évolutionnaire.<sup>20</sup> Il semblerait donc que la moralité découle directement de la nature humaine, plus précisément des sentiments et désirs proprement humains.<sup>21</sup> Quant à William Casebeer, il pense que le domaine d'extension des propriétés morales inclut tous les ensembles de propriétés qui réalisent au mieux la dimension sociale humaine ; et cette réalisation coïncide avec

<sup>19</sup> Il convient de remarquer ici que cette position est d'emblée inacceptable pour des raisons internes à la théorie de l'évolution : nos connaissances actuelles des mécanismes biologiques sous-jacents au processus évolutif rendent inacceptable toute vision progressionniste de l'évolution (voir Mayr 1989/1982, p. 545).

<sup>20</sup> « Si le bon est désirable, alors l'éthique humaine est naturelle dans la mesure où elle satisfait les désirs humains naturels. Il y a au moins vingt désirs naturels qui se sont manifestés de différentes manières dans toutes les sociétés humaines au cours de l'histoire : une vie complète, les soins parentaux, l'identité sexuelle, les relations sexuelles, les liens familiaux, l'amitié, la hiérarchie sociale, la justice comme réciprocité, la régulation politique, la guerre [etc.] » (Arnhart 1998, p. 29, notre traduction).

<sup>21</sup> En cela, Arnhart s'inspire largement des écrits de Hume et de Robert McShea (1978).

l'efficacité sociale. Ainsi, « la connaissance morale correspond à la connaissance de la structure de notre environnement social et de la manière dont on peut y naviguer efficacement »<sup>22</sup> (Casebeer 2003, p. 105, notre traduction). Enfin, Robert Richards (1986, p. 1993) définit la morale par l'altruisme qu'il comprend au sens de promotion du bien de la communauté.<sup>23</sup>

Face à ces analyses, une première constatation dérangeante s'impose : de par leur caractère universaliste, ces différentes définitions du bien se discréditent mutuellement. Selon celle de Casebeer par exemple, un sacrifice personnel anonyme en faveur de la communauté peut difficilement compter comme moral alors qu'il entre clairement sous cette catégorie au vu de la définition proposée par Richards. Evidemment, l'absence de consensus n'est pas une preuve d'impossibilité de découvrir un jour la vraie réponse. Mais en attendant ce jour, le lecteur ne peut s'empêcher de penser que les définitions proposées relèvent des seules convictions de leurs concepteurs.

Venons-en maintenant à deux objections plus fondamentales qui montrent l'impossibilité de définir le bien moral de manière réductionniste. Ces objections sont largement inspirées du fameux argument de la question ouverte de G. E. Moore (1903) sans pour autant s'y réduire.

La première ligne d'argumentation se situe au niveau sémantique et repose sur une considération d'ordre psychologique. On ne peut nier l'aspect émotionnel de la pensée morale et il semblerait que c'est précisément l'impact affectif des termes moraux qui est en bonne partie responsable du fait que nous les considérons comme moraux. Une définition réductrice du bien qui fait uniquement usage de termes non moraux ignore cette particularité phénoménologique de la morale. Ce faisant, une telle définition ne parvient pas à saisir un élément essentiel de son objet sémantique. L'idée ici est que la nature de la moralité est irréductiblement affective si bien que toute définition supposée complète faisant uniquement usage de termes froidement descriptifs manque du même coup l'aspect du terme à décrire qui fournit le moyen de le considérer comme moral.

La seconde manière de mettre en question la plausibilité du projet réductionniste fort se situe au niveau ontologico-sémantique. Il semblerait que si l'on veut mener le projet réductionniste jusqu'au bout en proposant une description complète du bien moral à la fois claire et exempte de toute composante normative, on enterre du même coup le projet réaliste. En effet, un projet qui se veut à la fois

---

<sup>22</sup> Casebeer reprend en fait la position de Paul Churchland (1998) pour qui l'éthique est l'étude de la manière dont les gens doivent se comporter pour s'épanouir, pour actualiser leur potentiel humain ; et selon Churchland, cela revient à gérer avec succès une vie en société.

<sup>23</sup> Richards ne s'exprime pas sur les questions de métaéthique. En revanche, il tente de déduire des normes à partir de considérations factuelles, définit la morale en termes d'altruisme et pense que nos assertions morales peuvent être vraies ou fausses. Il y a donc tout lieu de penser qu'il souscrirait à une position réaliste.

réaliste et réductionniste doit admettre qu'au niveau ontologique, il y a des réalités morales correspondantes à nos descriptions (à condition que ces dernières soient correctes). Casebeer affirme que le bien tel qu'il le décrit n'est pas sujet à l'objection de l'étrangeté formulée par Mackie car il s'agit d'une propriété naturelle qui se prête à l'observation et à l'analyse scientifique. Elle n'est donc pas plus étrange que la propriété de santé par exemple.<sup>24</sup> Pour les besoins de l'argument, admettons que Casebeer ait raison et qu'il soit possible de trouver une description complète du bien en termes non moraux. Pour faire simple, admettons que « bien » se réduise à « altruiste » (au niveau sémantique). Souvenons-nous qu'un projet réductionniste fort postule une correspondance entre la réalité et une description correcte de celle-ci. En conséquence, une réduction sémantique aboutie signifie la découverte d'une identité ontologique ; les termes « bien » et « altruiste » réfèrent tous deux à la même chose au niveau ontologique et, à condition que la description soit complète, les deux termes sont équivalents. Toutefois, une telle identité s'avère problématique pour un réaliste. Selon ce dernier, une propriété morale doit posséder une réalité distincte des propriétés non morales. Mais cette distinction disparaît dans le processus de réduction ; si « bien » est équivalent à « altruiste » et réfère à une seule et même réalité, on se demande ce qu'il reste de particulier au premier ; le terme moral ne réfère à aucune réalité morale, mais simplement à des aspects de la réalité naturelle à laquelle nous référons déjà au moyen d'autres termes.<sup>25</sup>

La difficulté que nous soulevons ici ne concerne pas tellement la possibilité de la réduction mais sa compatibilité avec le réalisme moral. Il semblerait qu'un projet réductionniste pleinement assumé revient à accepter que la réalité morale n'est qu'une chimère qui disparaît au profit d'une réalité factuelle dès qu'on l'observe de plus près. Un projet réductionniste mené à bout implique l'élimination des propriétés morales, la redondance des termes moraux et transforme les vérités morales en vulgaires vérités empiriques. Ainsi, à trop vouloir réduire la morale, on finit par la perdre !

Si l'on tient réellement au réalisme, il faut donc rejeter le réductionnisme fort. On pourrait alors opter pour une forme de réductionnisme faible et affirmer la possibilité de fournir différentes définitions du bien ; chacune cernerait une partie du

---

<sup>24</sup> « The standards for “health” may vary across organisms, but (contra Mackie) that does not mean that the standards are subjective or that talk about them is laden with error. Value properties are not queer in either the epistemological sense or the metaphysical sense. They are scientifically tractable in the same way that biological notions of function are, and to gain moral knowledge we need posit no ‘special sense’ above and beyond the traditional tools and methods of scientific naturalism » (Casebeer 2003, p. 55).

<sup>25</sup> Il vaut la peine de noter que les mêmes implications éliminativistes sont à attendre pour tout projet réductionniste fort. Par exemple, si au niveau sémantique, les descriptions de propriétés mentales pouvaient être conceptuellement réduites à des descriptions de propriétés du cerveau, il ne resterait rien au niveau ontologique de la propriété d'« être mental ». Ce n'est que par le biais d'un recours à la survenance que le réductionniste peut éviter l'éliminativisme.



phénomène sans pour autant que les deux termes de la définition soient synonymes. De manière analogue, on peut définir la notion d'« eau » en disant qu'elle signifie « H<sub>2</sub>O » ou « liquide transparent qui se transforme en glace à une température inférieure à 0° »<sup>26</sup>. Ces différents termes de la définition réfèrent, au niveau ontologique, à la même réalité sans pour autant être réductibles au niveau sémantique. Cette position est honorable, toutefois à y regarder de plus près, on peut se poser la question de l'intérêt de parler de « réductionnisme » dans ce cas de figure. En effet, cette position rejette à la fois la clause de l'identité conceptuelle (au niveau sémantique) et celle de l'identité du moral avec un ensemble de propriétés non-morales (au niveau ontologique), ce qui nous ramène forcément à une forme ou une autre de survenance. Or nous avons vu à la section précédente à quel point le réalisme de la survenance est fragile...

## V. La théorie de la *response-dependency*

Il est difficile de passer sous silence un courant réaliste qui, depuis une vingtaine d'années, séduit un nombre croissant d'adeptes (McDowell 1985, Tappolet 2000 ; Rottschaefer 1998/1997 ; etc.). La théorie de la *response-dependency* est généralement considérée comme un modèle de survenance et à ce titre, le lecteur convaincu par nos précédents arguments pourrait penser que la question est résolue. Nous lui donnons raison à cela près qu'il y a moyen de contester le fait que la *response-dependency* mérite réellement les labels de « réalisme » et de « théorie de la survenance ».

Afin de tirer ces questions au clair, essayons de comprendre en quoi consiste ce courant de pensée. Selon la théorie de la *response-dependency*, certains états de fait possèdent des propriétés naturelles qui déclenchent des réactions typiques chez certaines espèces d'individus en vertu de la manière dont ces derniers sont constitués. Dans ce contexte, on parle de propriétés *response-dependent* (dépendantes de la réponse des êtres humains). Au fond les propriétés morales seraient analogues aux qualités secondes de Locke, comme le rouge ou le moelleux.

Parmi les défenseurs de la *response-dependency* on trouve des auteurs naturalistes et des auteurs peu soucieux des données scientifiques. Puisqu'il s'agit ici de prendre en compte le point de vue du philosophe scientifique, concentrons-nous sur deux exemples de philosophes de la première catégorie. Quoiqu'il ne fasse pas usage du terme *response-dependency*, William Rottschaefer (1998/1997) est un avocat de cette approche. Pour lui, les propriétés morales sont relationnelles : les deux termes de la relation sont l'environnement naturel et social d'une part et le sujet

---

<sup>26</sup> Pour davantage de détails, voir Putnam 1981, p. 205-207. Le réalisme de Cornell est connu pour défendre cette forme de réductionnisme faible (voir par exemple Sturgeon 1984).

humain d'autre part. Dit autrement, les propriétés morales sont des propriétés à la fois de l'environnement naturel et social auquel un individu est adapté et de l'individu lui-même.<sup>27</sup> Dans les mots de Rottschaefer : « x peut seulement être bon pour quelque chose ; x ne peut pas simplement être bon. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de valeurs intrinsèques ; cela signifie simplement que si quelque chose est intrinsèquement valable, cela provient de la relation particulière que cette chose entretient avec une certaine sorte d'agent » (Rottschaefer 1998/1997, pp. 219-220, notre traduction). Jesse Prinz est également un avocat de la théorie de la *response-dependency* lorsqu'il écrit : « Je défends l'idée que les faits moraux sont *response-dependent* : le mal est simplement ce qui cause de la désapprobation dans une communauté d'êtres moraux » (Prinz 2006, p. 29, notre traduction).

Quant à l'accès cognitif à cette réalité morale, Rottschaefer le conçoit de la manière suivante. Selon lui, notre perception et évaluation des états de choses dépend de deux mécanismes : premièrement la manière dont nous sommes constitués, c'est-à-dire nos capacités innées (en particulier les émotions empathiques) et deuxièmement l'apprentissage culturel (Rottschaefer & Martinsen 1990, p. 163).<sup>28</sup> Ces deux facteurs sont non seulement la cause de nos jugements moraux mais ils les justifient du même coup. Ainsi, de même que, dans des conditions idéales nos yeux nous fournissent un accès cognitif fiable au monde physique qui nous entoure, de même certains mécanismes nous permettent de saisir le bien et le mal des objets et états de choses que nous observons (Martinsen & Rottschaefer 1990, p. 159). Prinz, lui, pense que les jugements moraux sont des réactions émotionnelles, si bien que la manière dont nous percevons et évaluons les états de fait est déterminée par nos dispositions innées à avoir certaines réactions émotionnelles ; elles forment ce qu'il appelle notre « plan sentimental »<sup>29</sup>.

A première vue, la théorie de la *response-dependency* semble avoir l'avantage d'être précise sur la nature des propriétés morales ; celles-ci surviendraient sur des

---

<sup>27</sup> « Les propriétés morales sont des propriétés relationnelles biologiquement émergentes. (...) Ces propriétés surviennent sur d'autres propriétés naturelles des personnes et des choses » (p. 161). « Les deux termes de la relation sont nécessaires et les deux termes obtiennent le label moral en vertu de cette relation. Un terme de cette relation est le sujet humain et ses sentiments et actions morales. L'autre terme est l'environnement naturel et social » (p. 160) (Rottschaefer & Martinsen 1990, notre traduction).

<sup>28</sup> Ce second facteur est assez déroutant. En effet, nous avons quelques difficultés à comprendre comment l'apprentissage socioculturel pourrait produire une base suffisamment stable pour permettre de parler de propriétés morales qui possèdent une réalité propre. Sans doute Rottschaefer a-t-il à l'esprit l'idée que l'apprentissage est un moyen de développer des capacités dont le bon fonctionnement nécessite un certain entraînement (un peu à la manière aristotélicienne d'actualisation de puissances). Le fait qu'il parle d'un sens moral qui doit être éduqué, semble parler en faveur de cette hypothèse (Rottschaefer & Martinsen 1990, p. 160).

<sup>29</sup> « Basic moral values may consist in having sentiments associatively linked in long-term memory to specific kinds of actions, abstractly construed. (...) A judgment that some action is wrong counts as erroneous if that action is not an instance of a type towards which we have a sentimental policy » (Prinz 2006, p. 35).

états du monde en ce qu'ils entretiennent une certaine relation avec *notre* perception ou évaluation du monde (étant entendu que cette dernière dépend de notre nature, de la manière dont nous sommes constitués). L'idée de la *response-dependency* impose que les sujets moraux aient conscience de la bonté de certains états de fait pour que ces derniers puissent présenter la propriété du bien.<sup>30</sup> La faculté qui permet de les saisir pose en revanche certaines difficultés de compréhension.

Cependant, de manière générale, nous doutons que ces nouveaux raffinements conceptuels soient en mesure d'améliorer le sort du réalisme moral. Au contraire il semblerait qu'à y regarder de plus près, ils ajoutent une dimension d'étrangeté supplémentaire aux propriétés morales. La théorie de la *response-dependency* est tiraillée entre deux extrêmes qu'elle rejette. Elle ne peut pas signifier que les propriétés morales dépendent des attitudes et croyances *individuelles* des gens, car ces dernières ne rempliraient pas les conditions même du réalisme moral et l'on se retrouverait à défendre une forme d'antiréalisme ; il est donc indispensable que les propriétés *response-dependent* soient imposées de l'extérieur, qu'elles soient indépendantes de la pure subjectivité des individus.<sup>31</sup> En bref, si l'on veut assurer une réalité ontologique propre aux propriétés morales postulées par cette théorie, il faut s'assurer que la dimension « réponse » de la propriété soit stable. Or si cette stabilité se résume à des capacités, désirs ou émotions universels aux êtres humains, les propriétés morales semblent se trouver réduites à des propriétés non morales à la manière décrite par des auteurs comme Casebeer ou Arnhart. Mais ce n'est certainement pas l'objectif d'un défenseur de la *response-dependency*.<sup>32</sup> Ainsi, sa position vogue entre deux extrêmes sans que l'on comprenne vraiment en quoi elle consiste. Les propriétés postulées ont à la fois une réalité indépendante et dépendante de la contingence humaine. Ici, on ne peut s'empêcher de penser à nouveau à l'argument de l'étrangeté de Mackie (1977, p. 38-41). Enfin, compte tenu du caractère indéfinissable de ces propriétés morales, la capacité de les découvrir s'imprègne également de ce flou et devient d'autant plus sujette aux effets corrosifs de l'acide universel.

Au-delà de cette objection, il y a une difficulté encore plus fondamentale liée au projet des défenseurs de la *response-dependency* : leur théorie ne semble pas réunir les conditions du réalisme moral. Ils affirment qu'au moyen de nos sens et facultés ordinaires, nous détectons des propriétés naturelles. Cette détection engendre en nous une réaction particulière (l'aspect réponse). De cette combinaison émergent les entités morales. Sachant cela, il nous semble que l'interprétation la plus plausible des entités

<sup>30</sup> « Les propriétés morales (...) sont réalisées au moyen d'une activité consciente et libre de la part du sujet » (Rottschaefers & Martinsen 1990, p. 163, notre traduction).

<sup>31</sup> Rottschaefers admet cela puisqu'il affirme que la vérité d'une croyance morale est indépendante de la souscription individuelle à cette croyance (1998/1997, p. 165).

<sup>32</sup> Rottschaefers par exemple refuserait d'emprunter le chemin réductionniste ; il exclut explicitement la possibilité d'identifier les phénomènes moraux à des phénomènes non moraux (1998/1997, p. 165).

*response-dependent* est de les considérer plutôt comme des *créations ou projections de nos esprits* que comme des *propriétés survenantes*. En effet, une création ou projection mérite difficilement le label de « propriété morale ». De plus, on peut légitimement se demander pourquoi il est encore utile de parler de sens moral. L'accès cognitif à une réalité morale est la seule manière de garantir le type de connaissance morale si chère aux réalistes. Mais l'usage des sens n'est généralement pas conçu comme une réponse créatrice ou 'projective' qui dépend d'une variété de mécanismes psychologiques et de la manière dont nous avons été éduqués. De même, l'acquisition d'une connaissance morale n'est pas une activité créatrice (au quel cas les notions de vérité et de connaissance devraient être fondamentalement révisées) ; c'est un accès cognitif à des réalités indépendantes. Puisque la théorie de la *response-dependency* semble échouer à réaliser ces deux conditions essentielles au réalisme, il est difficile de comprendre comment elle pourrait prétendre à ce titre.

## Conclusion

Notre objectif était de montrer l'impossibilité de défendre une position réaliste métaéthique si l'on prend au sérieux les données scientifiques. Aucune des différentes versions possibles du réalisme moral ne peut être adoptée par un philosophe scientifique. Certaines doivent être rejetées pour des raisons inhérentes à l'approche scientifique en général (positions non naturalistes), d'autres pour des raisons d'incompatibilité avec une approche évolutionnaire éclairée (positions de la survenance et éventuellement de la *response-dependency*), d'autres enfin parce qu'à y regarder de plus près, on constate qu'elles ne réalisent pas les conditions du réalisme moral (positions réductionnistes fortes et probablement de la *response-dependency*).

Au fond cette conclusion n'est guère surprenante. Le grain particulier de la moralité pourrait bien être simplement le genre d'engagement émotionnel auquel elle est liée. Cet aspect ne peut pas être explicité en termes de faits ou propriétés morales. Une analyse psychologique de la manière dont nous saisissons et traitons les données fournies par notre environnement semble plus appropriée. Ce n'est pas le lieu de proposer une alternative au réalisme. Remarquons cependant que s'il faut abandonner les idées de réalité, connaissance et vérité morales, une analyse antiréaliste peut fort bien intégrer les notions de norme, valeur, devoir, justification et objectivité morale.

*Remerciements* : Nous sommes redevables à Michael Esfeld, Jérôme Ravat, Daniel Schulthess, Michael Scott et Chris Daly pour leurs précieux conseils et encouragements

\*\*\*\*\*

**BIBLIOGRAPHIE**

\*\*\*\*\*

- L. ARNHART, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, New York, State University of New York Press, 1998.
- S. BLACKBURN, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Clarendon Press, 2000 (1998).
- R. BOYD, « How to be a Moral Realist », in *Essays on Moral Realism*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1988, pp. 187-228.
- D. BRINK, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1989.
- W. CASEBEER, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, Cambridge, MIT Press, 2003.
- P. CHURCHLAND, « Toward a Cognitive Neurobiology of the Moral Virtues », in *Topoi*, 17, 1998, pp. 83-96.
- C. CLAVIEN, *L'éthique évolutionniste : de l'altruisme biologique à la morale*, Université de Neuchâtel, 2008, accès en ligne < <http://doc.rero.ch/search.py?recid=8834&ln=fr>>.
- D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1995.
- J. DEONNA, « Evolution, émotion et morale; les exemples de la honte et de la culpabilité », in *Morale et évolution biologique: entre déterminisme et liberté*, Lausanne, PPUR, 2007, pp. 142-164.
- F. DE WAAL, F., *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- I. EIBL-EIBESFELDT, I., *Der Mensch – das riskierte Wesen: Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, München, Zürich, Piper, 1990 (1988).
- A. GIBBARD, *Wise Choices, Apt Feelings: a Theory of Normative Judgment*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (1990).
- S. GOULD, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York, Ballantine Books, 1999.
- W. HAMILTON, « The Genetical Evolution of Social Behaviour (I and II) », in *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1964, pp. 1-52.
- G. HARMAN, *The Nature of Morality*, New York, Oxford University Press, 1977.
- G. HARMAN, *Explaining Value; and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- J. HENRICH & R. BOYD, « The Evolution of Conformist Transmission and the Emergence of Between-Group Differences », in *Evolution and Human*

- Behavior*, 19, 1998, pp. 215-241.
- F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Indianapolis, Liberty Fund, 2004 (1726).
- F. JACKSON & P. PETTIT, « Moral Functionalism, Supervenience and Reductionism », in *The Philosophical Quarterly*, 46/182, 1996, pp. 82-86.
- R. JOYCE, « Darwinian Ethics and Error », in *Biology and Philosophy*, 15, 2000, pp. 713-732.
- R. JOYCE, *The Evolution of Morality*, Cambridge, MIT Press, 2006.
- D. LAHTI, « Parting with Illusions in Evolutionary Ethics », in *Biology and Philosophy*, 18/5, 2003, pp. 639-651.
- J. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin Books, 1977.
- E. MAYR, *Histoire de la biologie ; diversité, évolution et hérédité*, trad. M. Blanc, Paris, A. Fayard 1989 (1982).
- J. MCDOWELL, « Value and Secondary Qualities », in *Morality and Objectivity : A Tribute to J.L. Mackie*, London, Routledge & Kegan, 1985, pp. 110-129.
- R. MCSHEA, « Human Nature Theory and Political Philosophy », in *American Journal of Political Science*, 22, 1978, pp. 656-679.
- G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, accessible en ligne <<http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica>> (réf. 21.04.2006).
- T. NAGEL, « Ethique sans biologie », in *Questions mortelles*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1983 (1978), pp. 167-172.
- J. PRINZ, « The Emotional Basis of Moral Judgments », in *Philosophical Exploration*, 9/1, 2006, pp. 29-43.
- R. RICHARDS, « A Defense of Evolutionary Ethics », in *Biology and Philosophy*, 1, 1986, pp. 265-293.
- W. ROTTSCHAEFER, *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (1997).
- W. ROTTSCHAEFER & D. MARTINSEN, « Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michael Ruse's Darwinian Metaethics », in *Biology and Philosophy*, 5, 1990, pp. 149-173.
- M. RUSE, *Taking Darwin seriously: A naturalistic Approach to Philosophy*, New York, Prometheus Books, 1998 (1986).
- G. SAYRE-MCCORD, « Moral Realism », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005, accessible en ligne <<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/moral-realism/>> (réf. 01.06.2006).
- M. SMITH, *The Moral Problem*, Oxford, Cambridge, Blackwell Publishers Inc, 1994.
- T. SOMMERS & A. ROSENBERG, 2003, « Darwin's Nihilistic Idea : Evolution and the Meaningless of Life », in *Biology and Philosophy*, 18, pp. 653-668.

- H. SPENCER, *Principles of Ethics*, Indianapolis, Liberty Fund, 1981 (1893).
- H. SPENCER, *The Data of Ethics*, London, Williams and Norgate, 1879, accessible en ligne <<http://fair-use.org/herbert-spencer/the-data-of-ethics>> (réf. 21.05.2006).
- N. STURGEON, « Moral Explanations », in *Morality, Reason and Truth*, Totowa, Rowman & Allanheld, 1984, pp. 49-78.
- C. TAPPOLET, *Emotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- J. TOOBY & L. COSMIDES, « Evolutionary Psychologists Need to Distinguish between the Evolutionary Process, Ancestral Selection Pressures, and Psychological Mechanisms », in *Behavioral and Brain Sciences*, 12, 1989, pp. 24-725.
- R. TRIVERS, « The Evolution of Reciprocal Altruism », in *The Quarterly Review of Biology*, 46/1, 1971, pp. 35-57.
- B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- G. WILLIAMS, « Huxley's Evolution and Ethics in Sociological Perspective », in *Zygon*, 23, 1988, pp. 383-407.
- E. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- D. ZIMMERMAN, « Moral Realism and Explanatory Necessity », in *Morality, Reason and Truth*, Totowa, Rowman & Allanheld, 1984, pp. 79-103.