

Globethics Repository



Introduction à la Philosophie Morale [Swiss Philosophical Preprint Series No.11]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Preprint
Authors	Massin, Olivier
Publisher	Philosophie.ch
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-05 14:05:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/190206

Swiss Philosophical Preprint Series

11

Olivier Massin

**Introduction
à la Philosophie Morale**

added 10/11/2008

ISSN 1662-937X

© Olivier Massin

Introduction à la philosophie morale

Olivier Massin, Université de Genève

NB: ceci est une version provisoire et non-corrigée, tout commentaire bienvenu:

olivier.massin@lettres.unige.ch

Plan général

(plan détaillé à la fin du cours)

PREMIERE PARTIE : META-ETHIQUE

1. Deux catégories fondamentales : normes et valeurs

1.1. L'axiologie : l'étude des valeurs

1.2. La déontologie : l'étude des normes

1.3. La distinction entre les valeurs et les normes

2. Métaphysique : existe-t-il des valeurs objectives ?

2.1. Les approches anti-réalistes

2.1.1. Le subjectivisme: « X est bon » =_{df} « X est approuvé par S »

2.1.2. Le relativisme culturel : « X est bon » =_{df} « X est socialement approuvé »

2.1.3. L'éthique des commandements divins: « X est bon » =_{df} « X est aimé de Dieu »

2.1.4. Le constructivisme : « X est bon » =_{df} « X est rationnellement approuvé »

2.2. Les approches réalistes

2.2.1. Quatre défis pour l'objectiviste

2.2.2. L'objectivisme non naturaliste : l'intuitionnisme

2.2.3. L'objectivisme moral naturaliste

DEUXIEME PARTIE : ETHIQUE NORMATIVE

0. Déontologisme contre conséquentialisme : deux versions du débat

1. La philosophie morale de Kant

2. Déontologisme et axiologisme : les normes sont-elles fondées sur les valeurs ?

3. Anti-conséquentialisme et conséquentialisme : seul le résultat compte-t-il ?

Introduction à la philosophie morale

Introduction : Le champ de l'éthique : méta-éthique, éthique normative et éthique appliquée.

Il est courant de diviser le champ d'investigation de l'éthique entre trois sous-domaines : la méta-éthique, l'éthique normative et l'éthique appliquée. *L'éthique appliquée* est le domaine le plus concret : on y traite par exemple des questions de savoir s'il faut autoriser l'avortement, l'euthanasie, la peine de mort... *L'éthique normative* traite de ces questions à un niveau plus abstrait : elle se demande ce qui fait qu'une action ou un type d'action est moralement bonne ou mauvaise. La relation entre l'éthique normative et l'éthique appliquée est un peu comme la relation entre la science pure, comme la physique, et l'ingénierie (Timmons : 17). Le domaine le plus abstrait de l'éthique est *la méta-éthique* : elle ne s'occupe pas de la question de savoir ce qui fait qu'une action est bonne ou mauvaise (éthique normative) et encore moins de la question de savoir si le suicide est moralement bon ou mauvais. Elle s'intéresse à trois types de questions. Les premières sont métaphysiques : qu'est-ce qu'une valeur, qu'une norme (sont-ce des propriétés naturelles comme la masse, des propriétés non naturelles ? Des choses qui n'existent pas ?) ? Existe-t-il des valeurs objectives ? Les secondes sont épistémologiques : comment connaissons-nous les valeurs et les normes ? Par la raison ? L'intuition ? Les émotions ? Dans la mesure où la méta-éthique semble être le domaine le plus abstrait de l'éthique, la prudence pédagogique voudrait qu'on l'étudie en dernier : commencer par un cas concret, puis remonter petit à petit vers des questions plus abstraites. Pour des raisons qui vous apparaîtront j'espère au fur et à mesure, j'ai choisi de commencer néanmoins par des questions qui relèvent de la méta-éthique. Nous aborderons l'éthique normative et l'éthique appliquée dans la deuxième partie du cours.

PREMIERE PARTIE : META-ETHIQUE

1. Deux catégories fondamentales : normes et valeurs

Considérez les énoncés suivants:

Il pleut.

Il ne faut pas faire souffrir les animaux.

Il ne faut pas mettre son doigt dans la porte.

Julie est jolie.

Julie est généreuse.

Un « tient » vaut mieux que deux « tu l'auras ».

Il vaut mieux tuer un homme que deux.

Quel salaud !

Soit gentil avec ta sœur.

Ne suce pas ton pousse.

Eliminer les races inférieures est une mauvaise chose.

Aime ton prochain comme toi-même.

Cette mélodie est superbe.

Un premier tri consiste à distinguer les énoncés éthiques (ou moraux) des énoncés non éthiques (ou non moraux). Parmi les énoncés moraux, on compte :

Il ne faut pas faire souffrir les animaux.

Julie est généreuse.

Il vaut mieux tuer un homme que deux.

Quel salaud !

Soit gentil avec ta sœur.

Eliminer les races inférieures est une mauvaise chose.

Aime ton prochain comme toi-même.

Et parmi les énoncés non moraux :

Il pleut.

Il ne faut pas mettre son doigt dans la porte.

Julie est jolie.

Un « tient » vaut mieux que deux « tu l'auras ».

Ne suce pas ton pouce.

Cette mélodie est superbe.

Si nous tentons maintenant de faire le tri parmi les énoncés éthiques, nous constatons qu'il existe une différence entre les énoncés qui disent ce qui est moralement bon ou mauvais (« Julie est généreuse », « Quel salaud ! ») et les énoncés qui nous disent ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Les premiers sont des énoncés *évaluatifs* et sont typiquement exprimés à l'indicatif. « Hannibal est courageux ». Les seconds sont des énoncés *prescriptifs* et sont typiquement exprimés à l'impératif « Ne fais pas à autrui ce que tu n'aimes pas qu'on te fasse ». Les énoncés évaluatifs expriment des valeurs. L'étude des valeurs est appelée l'axiologie. Les énoncés prescriptifs expriment des normes. L'étude des normes est appelée la déontologie.

Il est courant de dire que l'éthique s'occupe des valeurs. Puisque l'étude des valeurs est l'axiologie, la morale s'identifierait à l'axiologie. Mais les choses ne sont pas si simples. Premièrement parce qu'une partie de la morale ne s'occupe pas (directement) des valeurs, mais des normes par exemple. D'autres part parce que certaines valeurs ne sont pas morales, et ne relève donc pas (directement de la morale).

De la même façon, on dit parfois que l'éthique est un système d'impératif ou de commandement, c'est-à-dire un système de normes. Mais cela n'est pas non plus satisfaisant. Car un énoncé comme « C'est un homme vertueux » est un énoncé éthique, mais il n'est pas normatif. D'autres part, certaines normes ne sont pas éthiques. Par exemple, « rouler à droite ».

La distinction entre les valeurs et les normes est essentielle en éthique, nous allons essayer de la préciser.

1.1. L'axiologie : l'étude des valeurs

Tentons de comprendre un peu mieux ce qu'il convient d'entendre par valeur.

1.1.1. Valeur positive, négative, et neutre

Une des caractéristiques essentielles d'une valeur est qu'elle a un pôle : elle est soit positive, soit négative. Les adjectifs suivants désignent des valeurs positives : beau, vrai, bien, courageux, harmonieux, généreux...A l'opposée, laid, faux, mal, couard, criard, égoïste désignent des valeurs négatives.

Un certain nombre de choses sont dénuées de certaines valeurs, positives ou négatives : par exemple, un grillon n'est en général ni généreux ni égoïste. Il est neutre au regard de ces valeurs. (Mais il peut ne pas l'être au regard d'une autre valeur : il peut être beau par exemple).

Par ailleurs, les valeurs d'un même couple de contraire semblent souvent s'organiser au long d'un continuum : une chose peut être plus ou moins laide, quelqu'un peut être plus ou moins courageux. Cela autorise un certain nombre de jugements comparatifs entre différents degrés de valeur. On peut dire qu'untel est encore plus vertueux qu'un autre. (Tappolet : 17).

Enfin, il semble qu'il y ait un lien étroit entre nos préférences et la polarité des valeurs: nous préférons ce qui a une valeur plus positive. « J'aime ce qui est beau, je n'aime pas ce qui est laid » ou « j'apprécie ce qui est bon mais réprouve ce qui est mauvais » semblent être des truismes. C'est une question disputée de savoir si nous préférons une chose parce qu'elle a une valeur positive, ou si elle a une valeur positive parce que nous la préférons . Nous allons y revenir longuement par la suite.

1.1.2. Valeur intrinsèque et valeur dérivée

Certaines choses ont une valeur dérivée, d'autres une valeur intrinsèque. Une chose a une valeur intrinsèque si elle possède cette valeur en elle-même, indépendamment des autres choses. Si elle était seule à exister, elle posséderait encore cette valeur. Une chose a une valeur intrinsèque si elle possède cette valeur du fait qu'une autre chose possède elle-même une valeur. Prenons l'exemple suivant.

Marc : C'est agréable d'habiter Grenoble.

Julie : Pourquoi ?

Marc : Parce qu'il y a les montagnes!

Julie : Mais qu'elle est l'intérêt d'avoir des montagnes à proximité ?

Marc : Parce que tu peux les regarder, aller, marcher, skier...

Julie : Et alors ? Quel intérêt y a-t-il à regarder les montagnes et à aller skier ?

Marc : Et bien ça fait plaisir !

Julie : Et quel intérêt y a-t-il à avoir du plaisir ?

Marc : C'est bon d'avoir du plaisir, *c'est comme ça* !

La position de Marc est qu'habiter Grenoble, regarder les montagnes, skier, sont des choses qui ont une valeur positive dérivée du fait qu'elles procurent du plaisir. Mais le plaisir a lui-même une valeur intrinsèque : la question « pourquoi il est bien d'avoir du plaisir ? » semble effectivement incongrue. La grande majorité des philosophes admettent que le plaisir a une valeur intrinsèque. Ce qui est plus disputé est de savoir s'il est la seule chose qui possède une valeur intrinsèque, comme le soutiennent les hédonistes, ou si d'autres choses en possèdent (la vie, la connaissance, la générosité...).

Un autre exemple est celui de l'argent : pourquoi est-ce que l'argent est une bonne chose ? Cela ne semble pas être dû à quelque chose d'interne aux pièces elles-mêmes (même lorsque celles-ci sont faites dans un métal rare, la rareté n'est pas une propriété intrinsèque). Ce qui fait que la monnaie a une valeur, c'est qu'elle permet de se procurer des biens qui ont eux-mêmes une valeur (qui peut-être intrinsèque ou non). La valeur de la monnaie est donc extrinsèque : sa valeur est empruntée à d'autres choses. Il suit que le concept de valeur intrinsèque est plus fondamental que celui de valeur dérivée. (Timmons : 9)

On peut distinguer différents types de valeur extrinsèque : il y a d'une part la valeur instrumentale : c'est la valeur qu'une chose possède lorsqu'elle est une condition nécessaire d'une autre chose qui possède une valeur intrinsèque. Un outil, est typiquement un objet qui possède une valeur instrumentale. Il y a d'autre part la valeur contributive, qui est la valeur qu'une chose possède en vertu de son appartenance à un tout qui possède une valeur intrinsèque. Par exemple, « en musique, un accord qui ne possède pas par lui-même de valeur intrinsèque, comme un accord dissonant, pourra acquérir une valeur dérivée du fait de sa contribution à une symphonie » (Tappolet : 24).

1.1.3. Valeurs morales et non morales

Toutes les valeurs ne sont pas morales. Traditionnellement, on distingue, pour les valeurs positives, le beau, le bien et le vrai : il y a des valeurs esthétiques, morale et de connaissance (cette distinction n'est pas nécessairement exhaustive : on peut ajouter les valeurs religieuses, sportives...). C'est pourquoi nous n'avons pas classé « Julie est jolie » du côté des énoncés moraux. La joliesse est bien une valeur, mais ce n'est pas une valeur morale. Le seul fait de l'attribuer à Julie n'est donc pas un énoncé moral. Il n'est pas évident de spécifier ce qui distingue les valeurs morales des valeurs non morales, en particulier ce qui distingue valeurs esthétiques et valeurs morales (Tappolet : 14). En général, les valeurs morales sont considérées comme étant attribuée à une action ou à un agent (Timmons : 10 ; Goffi : 51). L'idée est qu'il existe un lien entre le fait d'avoir une valeur morale positive et de mériter l'éloge ; et celui d'avoir une valeur morale négative et de mériter le blâme. Or seule l'action ou les agents méritent l'éloge ou le blâme. Donc eux seuls peuvent avoir une valeur morale.

Le fait qu'il y ait des valeurs non morales n'implique pas que ces valeurs n'intéressent pas l'éthique. Selon une approche éthique parfois appelée conséquentialisme, une action est moralement bonne si elle maximise la quantité de valeurs positive intrinsèque dans le monde : une action est moralement bonne si elle promeut une valeur intrinsèque. Ainsi, bien que le bonheur et la souffrance ne soient pas des valeurs morales (ce n'est pas parce qu'on souffre qu'on mérite le blâme : la souffrance n'est pas une action), il est évident que le bonheur ou la souffrance jouent un rôle important en éthique. Intuitivement, une action qui, toutes choses égales par ailleurs, fait souffrir autrui, a de bonnes chances d'être moralement mauvaise. De même, les valeurs esthétiques peuvent être moralement pertinentes : peindre un beau tableau est une action moralement bonne, car elle augmente la quantité de beauté dans le monde. À l'inverse, acheter le Louvre pour construire un parking à sa place serait vraisemblablement une action moralement mauvaise. Donc l'axiologie des valeurs non morales est également d'un intérêt central pour l'éthique.

1.1.4. Valeurs générales et valeurs spécifiques

Une dernière distinction au sujet des valeurs oppose les valeurs générales aux valeurs spécifiques (cette distinction remonte à celle que fait Bernard Williams, 1985, entre les concepts épais ou substantiels, et les concepts fins). « Bon » et « mauvais » sont des valeurs

générales, c'est le concept de valeur le plus général après le concept de valeur lui-même. Vertueux est un concept plus spécifique, mais qui reste encore plus général que les concepts courageux ou juste. (Tappolet : 21). De même, « Othello est mauvais » est un jugement évaluatif plus général que « Othello est jaloux, violent, rancunier, triste... » (Ogien : 219).

1.2. La déontologie : l'étude des normes

Il est courant de dire que la morale s'occupe de nous dire ce qu'il faut faire, de nos devoirs. Le terme de déontologie vient du grec *deon*, qui signifie le devoir. Alors que les valeurs s'expriment typiquement à l'aide d'énoncés évaluatifs à l'indicatif, les normes s'expriment typiquement à l'aide d'énoncé prescriptifs à l'impératif : « Ne vole pas ». Là encore, il convient de distinguer différents types de normes.

1.2.1. Obligation, interdiction, et permission

De même qu'il y a des valeurs positives, négatives, et une absence de valeur, il y a des normes qui obligent, interdisent, ou autorisent. Une action obligatoire est une action que nous devons faire : c'est un *devoir*. Une action est interdite ou proscrite si nous ne devons pas la faire. Une action est optionnelle si elle n'est ni obligatoire ni interdite : il est permis de la faire. En anglais il y a deux adjectifs pour exprimer le caractère obligatoire ou interdit des actions : *right* et *wrong* (à distinguer des adjectif *good* et *bad* qui eux expriment des valeurs), que l'on traduit généralement par juste et injuste : une action est juste (*right*) si elle est conforme à l'obligation qu'elle avait d'être exécutée, et injuste (*wrong*) si elle n'y est pas conforme ou viole une interdiction (Timmons : 8).

1.2.2. Normes morales et normes non morales

De même qu'il y a des valeurs morales et des valeurs non morales, il y a des normes morales et des normes non morales : ainsi « ne suce pas ton pouce », « lave-toi les dents », « roulez à droite », « pelouse interdite » sont bien des énoncés prescriptifs, qui expriment des normes, mais ces normes ne sont pas proprement morales. Là encore, la distinction entre normes morales et non morales n'est pas évidente à spécifier. Ce qui nous importe ici est que toutes les normes ne sont pas morales.

1.2.3. Normes fondamentales et normes dérivées

Une norme morale *fondamentale* est une norme qui n'est dérivée d'aucune autre, mais dont on peut en dériver d'autres. Par exemple, il est mauvais de détourner des fonds, dépend d'une norme plus fondamentale selon laquelle il est mauvais de voler (qui peut elle-même dépendre de normes plus fondamentales). À partir de la norme morale selon laquelle il est mauvais de voler, et de la proposition non morale, selon laquelle détourner des fonds est une forme de vol, on peut conclure qu'il est mauvais de détourner des fonds. De même, à partir de la norme selon laquelle il est interdit de tuer autrui, on peut tirer des normes du type « il est interdit de décapiter autrui », « de le dissoudre dans l'acide »... Un point à remarquer, sur lequel nous reviendrons (lors de l'examen du relativisme culturel) est que pour dériver une norme morale d'une autre norme morale plus fondamentale, il faut en général intégrer au raisonnement une proposition *non morale*, qui peut être dépendante d'un contexte particulier. Ainsi pour tirer « Il est interdit de dissoudre autrui dans l'acide » de la norme plus fondamentale « il est interdit de tuer autrui », il faut ajouter une proposition non morale « dissoudre autrui dans l'acide est le tuer ». Cela peut sembler trivial, mais on peut concevoir qu'un savant fou ait inventé le moyen de survivre à la dissolution : dans un tel contexte, l'interdiction du meurtre d'autrui n'implique pas l'interdiction de sa dissolution dans l'acide.

1.3. La distinction entre les valeurs et les normes

Il semble *a priori* que les normes découlent des valeurs : ce qu'il faut faire vient de ce qui est bon. Si nous avons les valeurs, nous avons les normes. Par exemple, si nous avons l'énoncé évaluatif « Il est bon d'aider les plus démunis », nous pouvons peut-être en inférer l'énoncé prescriptif « Il faut aider les plus démunis ». À l'inverse, il semble que s'il ne faut pas faire quelque chose, cela implique que cela est mauvais : « Il est interdit de mentir » implique apparemment que le mensonge est une mauvaise chose. Ceci peut suggérer qu'il y ait finalement une équivalence entre les normes et les valeurs : une action est bonne si et seulement si il faut la faire. Si tel est le cas, pourquoi devrions-nous distinguer entre normes et valeurs ? Avons-nous vraiment besoin de ces deux concepts ? Ne sont-il pas plutôt deux façons d'exprimer une même idée ? Mais les choses ne sont pas si simples, pour trois raisons aux moins.

1.3.1. Des domaines d'applications différents

Premièrement, tous les énoncés évaluatifs ne concernent pas les actions, alors que tous les énoncés normatifs le font. Les seules choses qui sont interdites ou obligatoires sont des actions. On ne peut interdire le Mont Blanc ou la souffrance, mais on peut par contre trouver le premier majestueux et la seconde déplorable. Le domaine d'application des valeurs est plus large sur celui des normes. Il y a donc une distinction entre elles, et la question se pose de savoir comment nous pouvons passer des valeurs aux normes morales. Si une action est bonne, il faut apparemment la faire, mais si un état de choses ou un agent est bon, que faut-il faire ? Par exemple, que faut-il faire une fois que nous savons que bonheur est une bonne chose ? Une réponse appelée conséquentialiste, que l'on étudiera dans la seconde partie, consiste à dire qu'il faut toujours faire en sorte qu'il y ait le maximum de valeur intrinsèque. Dans cette optique (on verra qu'il en existe d'autres définitions), le conséquentialisme est une théorie qui permet de faire le lien entre axiologie et déontologie. Pour les philosophes conséquentialistes, « il est vrai par définition qu'une chose est bonne si et seulement si les agents ont l'obligation morale de promouvoir cette chose »¹. On retrouve alors une équivalence entre normes et valeurs : x a une *valeur* positive s'il *doit* être promu, et x *doit* être promu s'il a une *valeur* positive. Mais on verra que le conséquentialisme a été contesté². En outre, même s'il y a une implication réciproque entre normes et valeurs, cela ne justifie pas leur identification : encore une fois, dire qu'une chose est belle n'est pas exprimer une obligation.

1.3.2. À l'impossible, nul n'est tenu

Deuxièmement, certains facteurs non moraux empêchent de tirer les normes des valeurs. « Il est bon de balayer » n'implique « Il faut balayer » que s'il est possible de le faire : si l'on dispose d'un balai, si l'agent en question a les capacités physiques de le faire, etc. *À l'impossible, nul n'est tenu*. L'idée que la capacité à faire une action est une condition nécessaire au devoir de la faire peut être justifiée ainsi : il y a une connexion étroite entre les notions de devoir et de faute : ne pas accomplir son devoir c'est s'exposer à des blâmes, reproches, réprimandes, punitions ou remords légitimes. Or nous ne pouvons reprocher à quelqu'un de n'avoir pas fait une action qu'il ne pouvait pas faire. Ni lui reprocher d'avoir fait

¹ McGinn 1997, cité par Tappolet p. 17

² cela dit, dans cette version, certains philosophes le considère comme une thèse triviale, admise par tous.

une action qu'il ne pouvait pas ne pas faire. Si nous devons faire une action, alors ne pas la faire implique de s'exposer à des reproches.(Devoir → blâme). Nous ne sommes exposés à des reproches que si nous avons la capacité de faire autrement (blâme → pouvoir). Donc, nous n'avons de devoir que si nous avons la capacité de faire une action (devoir → pouvoir)³. Il s'ensuit que les normes ne dérivent pas directement des valeurs : nous ne devons faire ce qui est bon que pour autant que nous le pouvons. L'équivalence entre normes et valeurs est rompue.

1.3.3. Les conflits entre les valeurs

Troisièmement, plusieurs valeurs peuvent entrer en conflit. D. Ross admet ainsi plusieurs biens intrinsèques (le fait d'admettre plusieurs valeurs intrinsèques est appelé pluralisme) : la vertu, la connaissance et le plaisir. Mais il admet également sept devoirs *prima facie* : la fidélité (tiens tes promesses), la réparation (répare le mal que tu as fait aux autres), la gratitude (retourne le bien que les autres t'ont fait), la justice (change les distributions de plaisir et de bonheur qui ne s'accordent pas avec le mérite), la générosité (fais du bien aux autres), l'amélioration de soi (améliore tes vertus et ta connaissance), la non-malveillance (ne fais pas de mal aux autres)⁴. 3 valeurs, 7 normes : il n'y a pas d'implications immédiates entre les premières et les secondes⁵. La raison pour laquelle l'équivalence est rompue ici est que dès lors que plusieurs valeurs sont admises (pluralisme), elles peuvent, dans certaines circonstances, entrer en conflit. Ainsi, il peut être nécessaire de mentir pour éviter la mort de quelqu'un. Mais alors, on ne peut dériver directement l'énoncé normatif « Il ne faut pas mentir » de l'énoncé évaluatif « Il est mauvais de mentir » : il faut ajouter « A condition qu'aucune autre valeur ne soit lésée ». En résumé, il y a au moins trois obstacles à la dérivation des normes à partir des valeurs : (i) les valeurs ne portent pas que sur des actions

³ sur l'implication devoir → pouvoir, voir l'article de Ogien « Le rasoir de Kant », en ligne sur le site du cours.

⁴ Gensler : 160

⁵ Mulligan 1998 (« From appropriasse emotions to values ») mentionne trois autres raisons de ne pas confondre normes et valeurs partant des différences entre énoncés axiologiques et énoncés normatifs. (i) il existe des expressions comparatives pour les valeurs (« meilleur que », « pire que », mais rien de tel pour les normes. (ii) Il existe une distinction entre les prédicats évaluatifs fins ou déterminables (bon, mauvais) et les prédicats évaluatifs épais ou déterminés (courageux, kitsch), mais il n'y a pas de distinction analogues pour les expressions normatives (doit, interdit) qui semblent être toutes fines ou déterminables « il n'y a pas de propriétés normatives déterminées ». (iii) La possession de propriétés évaluatives épaisses ou déterminées implique la possession de propriétés naturelles déterminées : ainsi, être courageux implique d'éprouver de la peur et de la surmonter. Les propriétés normatives ne semblent pas impliquer de propriétés naturelles (à par le fait que pour devoir faire quelque chose, nous devons être capable de le faire). Les propriétés normatives n'ont qu'un lien indirect avec les propriétés naturelles : elles impliquent des propriétés axiologiques (puisque celles-ci les justifient), qui à leur tour impliquent des propriétés naturelles.

(ii) une action bonne n'est obligatoire que si elle est possible. (iii) Une action qui possède une valeur positive A n'est obligatoire que si elle ne possède pas d'autre valeur négative B.

L'implication des valeurs aux normes ne semble donc pas valoir. Mais il demeure vraisemblable que les valeurs morales sont plus fondamentales que les normes morales : Il faut promouvoir *X* parce que *X* est bon. Le jugement inverse semble absurde : ce n'est pas parce qu'il faut promouvoir *X* que *X* est bon. Il y a donc intuitivement une priorité de l'axiologie sur la déontologie, même si l'on ne peut pas forcément déduire la déontologie de la seule axiologie. Cette thèse de la priorité des valeurs sur les normes a cependant parfois été contestée, par Kant notamment comme on le verra dans la seconde partie, ainsi que par les philosophes dits prescriptivistes. Elle a été clairement défendue par Max Scheler, en opposition à Kant à qui il reprochait d'avoir inversé cet ordre de priorité :

« Tout ce qui possède une valeur positive doit être, et tout ce qui possède une valeur négative ne doit pas être. La corrélation ainsi définie n'est *aucunement* réciproque, mais strictement unilatérale. Toute obligation se fonde sur des valeurs, mais les valeurs ne se fondent *jamais* sur une obligation ». *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, p. 222⁶.

La distinction que nous venons de présenter entre valeurs et normes permet de comprendre pourquoi on ne peut définir l'éthique soit comme la discipline qui s'occupe des valeurs, soit comme la discipline qui s'occupe des normes. D'une part, parce que l'éthique concerne les unes *et* les autres : on ne peut la restreindre à une simple théorie des valeurs ou des normes. D'autre part, parce qu'il existe un certain nombre de valeurs (« Julie est Jolie », « Cette mélodie est superbe ») et de normes qui ne sont pas morales (« Ne suce pas ton pousse », les normes de construction...). En résumé, l'éthique ne se limite pas à étudier ce que l'on doit faire, et certaines choses que l'on doit faire ne relève pas de l'éthique. Elle ne se résume pas non plus à l'étude des valeurs (une partie de l'éthique concerne les normes) et toutes les valeurs ne sont pas éthiques.

Références sur les normes et les valeurs

BAERTSCHI, Bernard, « La place du normatif en moral », *Philosophiques* 28/1 — Printemps 2001, p. 69-86.

CALLICOTT, J. Baird, 1995, « Intrinsic Value in Nature : a Metaethical Analysis », *The*

⁶ cité par Baertschi, « La place du normatif en moral », p. 72

Electronic Journal of Analytic Philosophy, 3.

GOFFI, Jean-Yves, *Penser l'euthanasie*, Paris, PUF, 2004, chap. 3.

MOORE, G.E., 1922, « The conception of intrinsic value », *Philosophical Studies*.

MULLIGAN, Kevin, « From appropriate emotion to value », in *The Monist*, "Secondary Qualities Generalised", ed. P. Menzies, Jan. 98, 161-88.

OGIEN, Ruwen, « Le rasoir de Kant », *Philosophiques* 28/1 — Printemps 2001, p. 9-25.

TAPPOLET, Christine, *Emotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000, chap. 1.

TIMMONS, Mark, *Moral Theory, An introduction*, Rowman & Littlefield, 2002, Introduction.

ZIMMERMAN, Michael J., "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.

2. Métaphysique : existe-t-il des valeurs objectives ?

2.0. Introduction

La question que nous allons poser maintenant est de savoir s'il existe des valeurs morales objectives. Ceux qui répondent 'oui' sont des objectivistes moraux. Ceux qui répondent 'non' sont des anti-objectivistes. Mais qu'entend-on par valeur « objective » ?

2.0.1. Le modèle de la perception et le modèle du goût.

Pour le comprendre, il est utile d'introduire une distinction, au sujet des valeurs, entre le *modèle de la perception* et le *modèle du goût* (Griffin : 171). Selon le modèle de la perception, défendu par les objectivistes, une chose est désirée, ou approuvée, parce qu'elle a de la valeur. Il y a des choses dans le monde qui ont de la valeur, et c'est de ce fait que nous en venons à les désirer. Selon le modèle du goût, qui d'après les subjectivistes est le bon, une chose a de la valeur parce qu'elle est désirée. Nous nous attachons à des états de choses, personnes, actions, qui de ce fait acquièrent de la valeur. « C'est le désir qui donne le fondement de la valeur » (Griffin : 172). L'opposition entre le modèle du goût et le modèle de la valeur est une opposition qui concerne *l'ordre de l'explication*. En effet, les partisans de ces

deux modèles s'accordent sur le fait qu'il y a une équivalence logique entre les désirs et les valeurs : il est trivial de dire que nous préférons le bien au mal, que nous n'aimons pas ce qui a une valeur négative et que nous aimons ce qui a une valeur positive. Si quelque chose est désiré, il a une valeur positive pour celui qui le désire, et si quelque chose a une valeur positive, il est désiré par celui qui l'appréhende. Il semble y avoir une incohérence conceptuelle à dire que l'on désire quelque chose qui a une valeur négative pour nous. (À l'idée que certains peuvent vouloir délibérément le mal, il est toujours possible de répondre que ceux-ci attribuent au mal une valeur positive, que pour eux, le mal est un bien). Si l'on admet cette équivalence entre désir et valeur, la question est de savoir lequel des deux est le plus fondamental. Pour les partisans du modèle de la perception, la valeur est plus fondamentale que le désir, elle est première. Pour les partisans du modèle du goût, c'est le désir qui est plus fondamental que la valeur. Dernière remarque : nous avons parlé ici de « désir », mais cela est trop restrictif. Il faut inclure au côté du désir, les préférences, approbations, appréciations, émotions, etc. : on appelle toutes ces attitudes favorables envers une chose qui a une valeur positive des *pro-attitudes*. L'idée est que nous avons une *pro-attitude* à l'égard d'une chose si et seulement si nous lui attribuons une valeur positive.

On peut désormais donner une définition d'une valeur objective : une valeur est objective si elle est plus fondamentale que les *pro-attitudes* à son égard, c'est-à-dire, si elle existe indépendamment des désirs, préférences, émotion etc. qui la prennent pour objet. *Un objectiviste moral adopte le modèle de la perception*. Dans ce sens, l'objectiviste moral est un réaliste moral. On est objectiviste, ou réaliste, au sujet d'une chose, si l'on pense qu'elle existe indépendamment de nos esprits, de la façon dont nous nous la représentons, désirons, etc.⁷. (Je tiendrai donc ici pour synonymes les expressions objectivisme moral et réalisme moral).⁸ *Au contraire, les anti-objectivistes favorisent un modèle du goût* : les valeurs n'existent pas indépendamment de nos attitudes de désirs, de préférences, d'approbations, etc. Si nous n'étions pas là avec nos désirs, il n'y aurait pas de valeurs. Si l'on considère le fait qu'il existe une distinction entre le nom « valeur » et le verbe « valoriser », on peut dire que l'objectiviste pense que le nom est premier, et que le verbe est second (c'est parce que X a de

⁷ Cette thèse est à distinguer de la thèse plus large appelée cognitivisme, qui soutient que les énoncés évaluatifs ont des valeurs de vérité : cette thèse est plus large car elle inclut les versions du relativisme qui soutiennent soit que tous les énoncés évaluatifs sont vrais, soit qu'ils sont tous faux (Mackie). L'objectivisme implique le cognitivisme, mais non l'inverse.

⁸ En matière d'éthique, il est parfois utile d'adopter une définition un peu plus restreinte de l'objectivisme : une valeur est objective non pas si elle est indépendante de *toute* attitude à son égard, mais seulement des *pro-attitudes* à son égard : ainsi, une valeur qui dépendrait de nos croyances, mais pas de nos désirs pourra être considérée comme objectif en ce sens faible.

la valeur que nous le valorisons), alors que le subjectiviste pense que le verbe est premier et que le nom est second (c'est parce que nous valorisons *X* qu'il a de la valeur).

2.0.2. Les deux bouts de la ficelle : la vérité et l'action.

Chacune de ces thèses présente un avantage qui est également la difficulté principale de l'autre. L'avantage de l'objectivisme est qu'il permet de rendre compte directement du fait qu'en matière de morale, on peut avoir raison ou tort. C'est un point auquel nous semblons tenir au sujet de la morale, et qui est en accord avec certaines de nos intuitions de sens commun. En effet, il nous arrive souvent de nous demander ce que nous devrions faire moralement dans telle ou telle situation. Nous nous demandons si nous devrions mentir ou non en telle circonstance, si nous devrions rendre le porte-monnaie que nous venons de trouver, ce que nous devrions faire de notre argent, de notre temps, de notre vie etc. En posant ces questions, nous supposons qu'elles ont une bonne réponse. Si nous hésitons entre faire *A* et faire *B*, et nous demandons laquelle des deux actions est moralement meilleure, nous présupposons qu'une d'elles est effectivement moralement meilleure que l'autre. Cela signifie que nous avons en général tendance à penser qu'il y a *objectivement* des choses qui sont meilleures à faire que d'autres. Rétrospectivement, nous nous demandons souvent « Ai-je bien fait ? ». Enfin, nous débattons parfois de questions éthiques avec d'autres en pensant avoir raison. Nous cherchons à convaincre rationnellement autrui de nos opinions en pensant qu'elles sont les bonnes. Donc, de façon générale, nous supposons qu'en matière d'éthique, nous pouvons avoir raison ou tort, qu'il s'agisse des jugements moraux que nous portons (« il faut faire *X* », « *X* est bon ») ou des actions que nous faisons. L'objectivisme moral permet de rendre compte aisément de ce fait : nous avons raison lorsque nos jugements évaluatifs sont vrais, et ceux-ci sont vrais lorsqu'ils correspondent à des valeurs objectives. En d'autres termes, l'objectiviste moral peut appliquer à l'éthique les mêmes critères d'objectivité que ceux que l'on applique de façon standard en sciences ou pour les faits ordinaires : nos énoncés moraux sont rendus vrais par des faits objectifs du monde. De même que l'énoncé « il pleut » est vrai si et seulement s'il pleut, l'énoncé « Il est mal de mentir » est vrai si et seulement s'il est de fait, mal de mentir. L'objectiviste au sujet des valeurs trouve argument dans le fait que les jugements de valeurs, on l'a vu, s'expriment non pas à l'impératif comme les jugements normatifs, mais typiquement à l'indicatif. Les énoncés évaluatifs ont la forme d'énoncés descriptifs classiques. « Roméo est généreux » ou « Othello est rancunier », ont exactement la même forme que « Roméo est blond » ou « La terre est ronde ». Ce sont apparemment des

énoncés qui décrivent des faits du monde, qui peuvent être vrais ou faux. Le fait que les énoncés évaluatifs semblent aspirer à la vérité constitue donc une raison en faveur de l'objectivisme.

À l'inverse, l'anti-objectiviste est dans l'embarras lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi, en matière d'éthique, certains peuvent avoir raison pendant que d'autres ont tort. Pour l'anti-objectiviste, l'éthique est une affaire de goût, d'appréciation, et comme le dit l'adage « on ne discute pas les goûts et les couleurs ». Pour l'anti-objectiviste, l'éthique n'est pas une affaire de croyances, vraies ou fausses, mais une affaire de désir : les choses ont des valeurs parce que nous les aimons ou ne les aimons pas. Mais nos désirs, nos préférences, nos pro-attitudes ne semblent pas discutables : ils ne sont ni vrais ni faux : ils sont, point. Il n'y a pas de désirs ou de préférences « fausses », car on ne peut évaluer un désir à l'aune de ce qu'il y a dans le monde : la plupart du temps, c'est même peut-être nécessaire, nous désirons des choses qui ne sont pas le cas. Tous les désirs sont sur un pied d'égalité au regard de la vérité. Si tout ce que nous faisons en matière d'éthique, c'est exprimer nos désirs, comment rendre compte de l'aspect factuel de nos jugements moraux, du fait que nous admettons qu'on puisse avoir raison ou tort ?

Mais l'anti-objectiviste a une arme pour mener la riposte. Une chose essentielle au sujet de l'éthique, est que nos convictions morales ont un impact sur nos actions. La morale n'est pas une pure activité théorique déconnectée de l'action. Ce que nous croyons être moralement bon ou mauvais détermine (en partie) ce que nous sommes disposés à faire. L'éthique n'est pas une affaire purement contemplative, ou nous nous contenterions de nous demander ce que sont les vraies valeurs. Elle entend avoir un impact pratique. Or, *l'objectiviste semble précisément réduire l'éthique à une entreprise de connaissance, en négligeant son aspect pratique*. En insistant sur les croyances plutôt que sur les désirs, sur la vérité plutôt que l'action, sur le monde tel qu'il est plutôt que sur le monde tel qu'il doit être, l'objectiviste fait du moraliste un être purement contemplatif. À l'opposé, l'anti-objectiviste, en insistant sur le rôle de nos préférences, de nos désirs, de nos approbations en matière d'éthique, permet de bien mieux saisir le lien entre celles-ci et nos actions, de mieux comprendre pourquoi l'éthique nous pousse à agir d'une façon plutôt que d'une autre. La morale, ce n'est pas la contemplation, mais l'action. S'il y a des valeurs objectives, le mieux que nous puissions faire et de les contempler. Faire au contraire procéder les valeurs de nos désirs permet d'expliquer leur caractère motivant.

En résumé, si l'objectivisme explique bien la possibilité de l'erreur en morale, il a plus de mal à expliquer le lien entre la morale et l'action. À l'inverse, l'anti-objectiviste explique

bien ce lien, mais bute sur l'explication du fait que l'on peut se tromper ou non en éthique. L'éthique a à la fois un lien à la vérité et à l'action. Nous voudrions pouvoir tenir les deux bouts de la ficelle. Mais apparemment, insister sur la vérité nous fait perdre le lien à l'action, et insister sur l'action nous fait perdre le lien à la vérité⁹. Cette tension constitue l'arrière-plan constant de l'exposé du débat entre objectivisme et anti-objectivisme qui va suivre.

Cette question, enfin, relève de la méta-éthique. On ne se demande pas quelles sont les vraies valeurs, mais seulement s'il existe des valeurs objectives (quelles qu'elles soient). On se situe à niveau formel plutôt qu'à un niveau matériel. Si l'on arrive à soutenir qu'il y a des valeurs objectives, il restera à se demander lesquelles. Autrement dit, l'objectivisme méta-éthique, semble être un préalable aux questions d'éthiques normatives : s'il n'y a pas de valeurs objectives, il est vain de se demander si l'avortement est bon ou non, si une action ne doit être évaluée que par ses conséquences etc....

2.1. Les approches anti-objectivistes

Les approches anti-objectivistes en éthique nient qu'il y ait des valeurs ou des normes objectives. Nous avons tendance à penser que, au même titre que la neige est blanche, l'infanticide est mal. C'est là précisément ce que rejette l'anti-objectiviste : non pas qu'il maintienne que l'infanticide soit une bonne chose. Bien au contraire, pour lui, l'infanticide n'est *par lui-même*, indépendamment de nos pro-attitudes, ni bon ni mauvais. Le subjectivisme adopte une position que l'on peut appeler, dans un sens large, relativiste. Le relativisme, en général, est la thèse qui consiste à dire que les valeurs dépendent de l'attitude d'une personne ou d'un groupe de personnes à leur égard. On a vu qu'on distingue souvent trois types de valeur : les valeurs esthétiques (le beau, le laid), les valeurs morales (le bien, le mal) et les valeurs épistémiques (le vrai le faux). Il existe alors trois types de relativismes. Le relativisme épistémique soutient que la valeur de vérité des énoncés n'est pas nécessairement la même selon les personnes ou ensemble de personnes. Le relativisme esthétique soutient que ce qui est beau ou laid dépend des personnes ou des cultures. Le relativisme moral, ou anti-objectivisme, qui va nous intéresser ici, soutient que ce qui est bien ou mal dépend des personnes individuelles ou des cultures¹⁰.

⁹ pour un exposé de ce dilemme, cf. M. Smith, « Realism », in P. Singer, ainsi que son livre *The Moral Problem*.

¹⁰ Cette formulation est, on le verra, insatisfaisante : il importe de distinguer le *relativisme* du *contextualisme*.

Nous allons envisager ici quatre types d'anti-objectivisme moraux : le premier, que l'on appelle subjectivisme, soutient que les valeurs sont relatives aux personnes individuelles. Elles n'existent pas indépendamment de ces personnes. Le second, le relativisme moral culturel, soutient que les valeurs sont dépendantes non pas des personnes individuelles, mais des cultures. Le troisième, l'éthique des commandements divins, soutient que les valeurs sont relatives aux volontés de Dieu. Le quatrième, le constructivisme, soutient que les valeurs sont relatives à l'approbation qui résulte d'un accord rationnel. Les deux dernières formes d'anti-objectivisme, ont ceci de surprenant qu'elles maintiennent que certaines valeurs sont universelles sans renoncer pour autant au modèle du goût.

2.1.1. Le relativisme moral subjectif : « X est moralement bon » = « J'approuve X »

2.1.1.1. Le subjectivisme simple : tous les jugements moraux sont vrais

La forme la plus forte d'anti-objectivisme moral est le relativisme subjectif, ou subjectivisme. Dans cette optique, une chose est moralement bonne si je l'aime ou l'apprécie. Les valeurs dépendent des préférences de chacun. « Bien = subjectivisme approuvé », « Mal = subjectivement désapprouvé ». Mais que faut-il entendre exactement par là ? Ces énoncés sont effectivement ambigus. La définition « Bien = subjectivement approuvé » est-elle censée nous donner la *signification* du terme « Bien », ou la *nature* métaphysique du bien ? Le subjectivisme est-il une thèse sémantique sur ce que l'on veut dire lorsqu'on utilise le mot bien, ou une thèse métaphysique sur ce qu'est le bien ? Le subjectivisme simple est en fait la conjonction de ces deux thèses distinctes : le subjectivisme sémantique et le subjectivisme métaphysique.

Selon le *subjectivisme sémantique*, le mot « bien » ne veut rien dire d'autre, si on le comprend bien, que « subjectivement approuvé ». Le subjectivisme sémantique est donc une thèse sur le sens du mot « bien ». Lors que je dis « Cela est bon », je dis simplement « J'aime cela », « j'ai un sentiment positif envers cela », « j'apprécie cela », « je désire cela », « J'approuve cela ». Si je dis « cela est mauvais », je dis simplement « je désapprouve cela ». Nos jugements de valeurs n'ont d'autres but que d'exprimer nos appréciations subjectives. Nul ne prétend en fait parler de valeurs objectives.

Selon le *subjectivisme métaphysique*, qui est l'autre versant du subjectivisme simple, il n'existe pas de valeurs objectives. Indépendamment de la question de savoir ce que nous *voulons dire* quand nous parlons de valeur se pose la question de savoir ce que *sont* les

valeurs. Pour le subjectivisme métaphysique, les valeurs sont relatives aux individus. Chacun ses goûts, chacun ses valeurs. Rien n'est intrinsèquement bon ni mauvais, indépendamment de nos sentiments, les valeurs n'existent que par les préférences des individus. Ce n'est pas parce que *X* est bon que nous l'apprécions, mais parce que nous l'apprécions qu'il est bon.

En résumé :

Subjectivisme simple = subjectivisme sémantique + subjectivisme métaphysique.

Notez qu'à la limite, la question du subjectivisme métaphysique est superflue à partir du moment où le subjectivisme sémantique est admis : qu'il y ait ou non des valeurs objectives, cela ne nous intéresse pas, car nous avons les yeux rivés sur nos préférences. Même si y en avait, nous ne prétendrions même pas en parler.

Une conséquence immédiate du subjectivisme simple est que nos énoncés moraux sont *infaillibles*. En effet, étant donné :

- (i) que quand nous parlons de morale nous ne prétendons parler que de nos préférences et non de valeurs objectives (subjectivisme sémantique)
- (ii) que les valeurs dépendent de nos préférences et ne sont pas objectives (subjectivisme métaphysique)
- (iii) que nous connaissons nos préférences de façon certaine,

il s'ensuit, que nous ne pouvons pas nous tromper morale. Personne ne sait mieux que nous ce que nous aimons. Or quand nous faisons un jugement moral, nous ne faisons que décrire ce que nous aimons ou n'aimons pas, l'erreur est impossible. Dans la mesure où le subjectivisme fait complètement dépendre le bien de nos préférences subjectives, que nous connaissons avec certitude, nous ne pouvons jamais nous tromper quand nous disons que telle ou telle chose, action, personne est bonne ou mauvaise : nous ne faisons que nous exprimer sur un état interne. S'il est vrai que nous avons un accès infaillible à nos préférences, alors, pour peu qu'il soit sincère et que son locuteur maîtrise la langue, tout énoncé moral est vrai. Il s'ensuit que lorsque deux personnes ne sont pas d'accord sur une question morale (l'une est pour l'avortement l'autre contre), aucune des deux n'a plus raison que l'autre. En matière de morale, personne n'a raison ou tort : *tout le monde a raison*, car personne ne dit autre chose que « Je préfère *X* ».

Il est important de bien distinguer le relativisme moral subjectif d'une thèse qui peut sembler assez voisine à première vue, que l'on peut appeler la *thèse de la sensibilité contextuelle* des jugements moraux (Timmons : 41), ou, plus simplement, *contextualisme*. Admettons, contre le subjectivisme, que si Paul voit un enfant se noyer au loin, il a objectivement le devoir de tenter d'aller le chercher. Mais si Paul ne sait pas nager, il ne semble pas avoir cette obligation : autrement dit il est vrai pour Julie (qui sait nager) qu'elle doit sauver l'enfant, mais cela n'est pas vrai pour Paul¹¹. Le fait qu'une même obligation morale ne vaille pas de la même façon pour tous les individus peut faire penser au relativisme moral, mais ce n'est pourtant pas la même chose. Celui qui soutient : « Il faut toujours faire en sorte de limiter la souffrance des animaux, pour autant que l'on en soit capable et que la situation le permette » n'est manifestement pas un relativiste moral : il admet que la souffrance des animaux a objectivement une valeur négative, mais concède que les actions qui en découlent peuvent dépendre du contexte, de la situation ou des circonstances. La thèse de la sensibilité contextuelle peut s'exprimer ainsi :

SC Le caractère bon ou mauvais d'une action accomplie dans des circonstances particulières dépend en partie de faits non-moraux qui valent dans ces circonstances (qui concernent l'agent et son contexte).

Cette thèse de la dépendance contextuelle est moins controversée que le relativisme, puisqu'elle est compatible aussi bien avec l'objectivisme qu'avec l'anti-objectivisme. Une expression comme « Ce qui est bien pour moi peut ne pas être bien pour les autres » est ambiguë : elle peut être interprétée soit dans le sens d'un relativisme moral subjectif : ce qui est bien dépend de l'appréciation de chacun ; soit dans le sens de la thèse de la sensibilité contextuelle : puisque je ne sais pas nager, je n'ai pas les mêmes obligations que Julie.

Une façon de comprendre cette thèse de la sensibilité contextuelle est de revenir aux relations de dérivations qui existent entre les différentes catégories morales. Dans l'introduction, nous en avons présenté trois : celle qui relie les valeurs dérivées aux valeurs intrinsèques (le chocolat est un bien parce qu'il procure du plaisir), celle qui relie les normes secondaires aux normes fondamentales (il ne faut pas détourner d'argent car il ne faut pas voler), et celle qui relie les normes en général aux valeurs (il faut augmenter la quantité de plaisir car le plaisir est un bien). Or toutes ces dérivations sont susceptibles de perturbations

¹¹ Sur l'implication devoir → pouvoir, cf. 1.3., « Les relations entre les valeurs et les normes ».

contextuelles. Le chocolat n'est un bien par exemple que si la personne concernée n'y est pas allergique ; il ne faut pas détourner d'argent sauf si dans ce contexte, détourner de l'argent permet d'éviter le massacre d'innocents ; il faut augmenter la quantité de plaisir, seulement si nous en sommes capables. L'introduction d'une relativité contextuelle dans ces diverses dérivations peut parfaitement être admise par l'objectiviste : car ce sur quoi l'objectiviste et l'anti-objectiviste divergent, c'est sur l'existence de valeurs intrinsèques objectives, c'est-à-dire sur le point de départ de toutes ces dérivations. La thèse de la sensibilité contextuelle ne concerne que les valeurs et les normes dérivées par rapport aux valeurs intrinsèques. Il est possible d'admettre que la vie a une valeur positive objective tout en admettant que dans certains cas, il soit moralement obligatoire de tuer. De même, lorsque je ne peux aller sauver un enfant de la noyade, il reste bon de le faire, même s'il n'est pas le cas en l'occurrence que je doive le faire (puisque l'on admet en principe que je n'ai le devoir de faire que ce qui est en ma possibilité).

Arguments

Un premier argument souvent avancé en faveur du subjectivisme simple est qu'il permet de respecter les différences interindividuelles : puisque qu'aucune valeur n'est meilleure qu'une autre, il n'y a pas de raison pour laquelle un individu devrait imposer ses valeurs à un autre. Le subjectivisme considère cela comme une approche absolutiste de la morale, qui est foncièrement erronée car elle prend trop au sérieux nos attributions apparemment objectives de valeur. En tout rigueur, il ne faudrait pas dire « *X* est bon », mais seulement « *Je trouve* que *X* est bon ». C'est une position que l'on entend souvent dans les discussions en matière de goût esthétique :

Marc : « Le reggae est la pire musique qui soit. »

Janine : Ne dis pas « le reggae est mauvais », mais « je n'aime pas le reggae », chacun ses goûts, respecte un peu ceux des autres ! »

Il en va de même pour les valeurs morales : pour toi cela est bien mais pour quelqu'un d'autre cela est mal, ou indifférent. Ne projette pas tes engagements personnels sur les autres, respecte leurs différences.

Mais un tel argument est problématique : du fait que les valeurs dépendent des individus, il ne suit pas que les valeurs de chacun doivent être respectées. Dire que la

différence ou la tolérance doivent être respectées, c'est penser qu'il y a une valeur objective : la différence (ou la tolérance). Or c'est précisément ce que rejette le subjectiviste. Il se contredit : « il n'y a pas de valeur objective, donc la tolérance est une valeur objective ». Un deuxième argument en faveur du subjectivisme part du constat d'une grande variabilité subjective des valeurs pour conclure au fait que les valeurs ne peuvent pas être objectives. Nous croyons en des valeurs très différentes les uns des autres : certains pensent que la peine de mort est une bonne chose, d'autres une mauvaise chose ; certains pensent que louer Dieu est une bonne chose, d'autres que c'est une chose ridicule, ou qu'il faut louer un autre Dieu. Puisqu'un argument de même type est défendu également par le relativisme culturel, nous le présenterons et l'évaluerons à cette occasion.

Objections

Le subjectivisme moral rencontre plusieurs difficultés. Les premières découlent de l'idée que nos jugements moraux sont infaillibles. C'est une idée qui est foncièrement contre-intuitive, que nous n'admettons pas au quotidien. Voici plusieurs exemples.

(i) Il ne semble pas contradictoire de dire « J'aime *X* mais *X* n'est pas bien ». Par exemple : « j'aime fumer, mais cela est mal ». Il ne semble pas être le cas que « bien » signifie « désiré » ou « apprécié ». Si le subjectiviste avait raison, de tels jugements seraient contradictoires. En effet, pour subjectiviste, *J'aime fumer* → *Fumer est bien*. Donc le jugement précédent dirait « *Fumer est bien et fumer est mal* ». Le subjectiviste peut tenter de lever cette contradiction ainsi : dans le fait de fumer, il faut distinguer *la satisfaction immédiate* que procure le fait de fumer de ses *conséquences*. La première est bonne, pas les secondes.

(ii) Au niveau intra-personnel, il nous arrive de réviser nos jugements moraux, en pensant avoir gagné en objectivité. Il nous arrive parfois de nous tromper sur une personne : « je pensais que c'était un type bien, mais en fait c'est un salaud ! ». Le subjectiviste doit paraphraser ce genre d'énoncés ainsi « J'approuvais *S*, mais je ne l'approuve plus ». Mais le problème est qu'il ne rend pas compte du fait que l'énoncé original dit également que ma nouvelle appréciation est plus vraie, ou correcte que la première. Tout ce qu'il peut dire est que nos préférences ont changé, mais il ne peut rendre compte du fait que nous considérons

que nos nouvelles préférences sont meilleures que les anciennes. Quelque chose s'est perdu en route.

(iii) A un niveau interpersonnel, il semble également que nous voulions pouvoir dire, non seulement que nos anciennes évaluations morales étaient fausses, mais également que celles des autres le sont. Or, dans une optique subjectiviste, cela est rigoureusement impossible. Puisque de telles évaluations ne peuvent être contestées, la seule recommandation morale qu'on puisse tirer d'une telle théorie est « faites comme il vous plaît ». Il n'y a aucun moyen, dans une optique subjectiviste, de contester moralement un tyran qui tue des innocents. Pour le subjectiviste, tous les énoncés moraux sincères sont vrais, nécessairement, puisqu'ils expriment nos préférences et que nous ne pouvons nous tromper à leur sujet. Mais il est moralement choquant de maintenir que les valeurs d'un tyran qui tue des innocents sont vraies. Le subjectiviste espérait pouvoir justifier la tolérance, or non seulement il en est incapable sans se contredire, mais en outre, il est désarmé face à l'intolérance. Dans la mesure où celle-ci est préférée par certains, elle n'a ni plus ni moins de légitimité morale que la tolérance.

À ce stade, le subjectiviste peut nier que nos intuitions ordinaires soient un bon critère d'évaluation d'une théorie morale. Il peut adopter une stratégie radicalement révisionnaire et soutenir qu'il faut prendre au sérieux l'idée qu'Hitler n'est pas plus « méchant » ou « mauvais » que Martin Luther King. Rares sont les subjectivistes qui ont le cran d'aller jusque-là.

Mais il y a plus. Non seulement le subjectivisme interdit de dire que certaines valeurs sont meilleures que d'autres, mais il implique *l'impossibilité du désaccord moral* au sujet des valeurs. Si quelqu'un me dit « C'est une mauvaise chose que les femmes aient le droit de vote », j'ai l'impression de n'être pas d'accord avec lui. Mais en fait, nous ne parlons simplement pas de la même chose : lui parle de ses préférences, de ses sentiments, moi des miens. De même, j'ai l'impression de n'être pas d'accord avec G. Bush quand il dit que l'avortement est une mauvaise chose, mais en fait nous sommes parfaitement d'accords, car en fait tout ce qu'il dit est qu'il désapprouve l'avortement (et c'est là un énoncé donc je peux parfaitement reconnaître la vérité), et tout ce que je dis est que j'approuve l'avortement (et c'est là un énoncé dont Bush acceptera également vraisemblablement la vérité). Le fait que le subjectivisme simple rende les désaccords impossibles permet de concilier l'affirmation selon laquelle tous les jugements moraux sont vrais, avec l'apparente divergence de nos jugements moraux. Considérons les raisonnements suivants :

Paul aime être saoul et taper sur les gens.

Donc être saoul et taper sur les gens est bon.

Marc n'aime pas être saoul et taper sur les gens.

Donc être saoul et taper sur les gens est mauvais.

Ces raisonnements semblent être subjectivistes dans la mesure où ils concluent à une valeur à partir d'une préférence. Or les conclusions de ces deux raisonnements sont contradictoires. S'il en restait là, le subjectiviste serait donc réfuté. Mais il dispose d'une stratégie efficace pour éviter cette contradiction. Elle consiste à remarquer que les jugements moraux ne sont qu'apparemment divergents, parce qu'en fait nous ne parlons pas de la même chose :

Paul aime être saoul et taper sur les gens.

Donc être saoul et taper sur les gens est bon *pour Paul*.

Marc n'aime pas être saoul et taper sur les gens.

Donc être saoul et taper sur les gens est mauvais *pour Marc*.

Ainsi, la contradiction est levée, mais le désaccord moral véritable est du même coup rendu impossible. On peut encore exprimer cela ainsi. Lorsque *A* dit « j'approuve *X* » et *B* dit « je désapprouve *X* », il y a apparemment un conflit entre *A* et *B*. Mais cela n'est dû, selon le subjectiviste, qu'à ce que nous appliquons de façon erronée le *modèle de la perception* à la place du *modèle du goût*. Le modèle du goût rend les conflits moraux apparents impossibles¹². Puisqu'en disant « *X* est bon » nous ne faisons que reporter une attitude personnelle « J'approuve *X* » qui n'est elle-même pas fondée dans une valeur préalable de *X*, nous ne pouvons contredire autrui sur ce point.

Les conflits moraux, pour le subjectiviste, sont donc impossibles. Or, si tant que l'on en reste à la discussion, le subjectiviste peut faire valoir que les conflits apparents sont en fait des malentendus, cela devient bien plus difficile à soutenir lorsque nous passons aux actes. La raison pour laquelle des croyances morales autistiques parfaitement compatibles peuvent conduire à des actions parfaitement incompatibles reste un mystère dans le cadre du

¹² cf Griffin, §4 « De l'impossibilité où se trouve le modèle du goût à expliquer les comparaisons entre personnes »

subjectivisme moral. En matière d'action les conflits moraux sont de faits possibles : si mon amie s'apprête à avorter et qu'un militant anti-IVG s'est enchaîné à la grille de la clinique, lui barrant l'accès, il y a un conflit bien réel. Plus généralement, le problème du conflit moral se pose inévitablement dès lors que nos actions ne concernent pas simplement nos préférences subjectives mais des choses et des personnes objectives. Une solution radicale, pour le subjectiviste, serait de dire que les fœtus ne sont pas les mêmes pour les partisans et les opposantes à l'avortement, mais un tel idéalisme métaphysique constitue plutôt une réduction à l'absurde de la théorie. Concrètement, mon amie ne peut passer « au travers » de la militante, et le fœtus qui sera tué ou non sera le même pour mon amie et la militante anti-IVG. Il n'est pas possible, en matière d'action, de recourir à la relativisation subjective. Si George est favorable à l'exécution du condamné, alors qu'Edouard y est opposé, on ne peut concilier leurs deux attitudes en disant « j'exécute le condamné *pour moi* (George) » et « tu n'exécutes pas le condamné *pour toi* (Edouard) »

Mais alors que faire ? Le problème est que le subjectiviste ne nous donne aucun moyen de résoudre les conflits moraux que nous pouvons avoir avec autrui et même avec nous-même. Si certains pensent qu'il faut éliminer tous les étrangers, alors que d'autres pensent qu'il ne le faut pas, comment trancher ? Le subjectivisme moral n'est d'aucune aide, et la seule chose qu'il faut souhaiter, si l'on tient à préserver la vie des étrangers, est que nous ceux qui partagent notre avis soient plus nombreux et puissants que les autres, afin que nous puissions les empêcher de parvenir à leur fin. Or nous avons bien l'intuition qu'avant d'en venir aux armes, il y a d'autres recours à envisager. Le subjectivisme est incapable d'en rendre compte.

2.1.1.2. *Le subjectivisme de Mackie (1977) : « tous les jugements moraux sont faux »*

J. Mackie (1977) a proposé une version du subjectivisme plus élaborée qui semble éviter ces problèmes d'infailibilité et d'impossibilité du conflit. Sa solution consiste à ne retenir du subjectivisme simple que le subjectivisme métaphysique, et à rejeter le subjectivisme sémantique. L'idée de Mackie est que le subjectivisme, comme thèse sémantique, est faux : « bien » ne signifie pas « subjectivement approuvé ». Mais il est vrai comme thèse métaphysique : il n'existe pas de valeurs indépendantes de nos approbations subjectives. Ce qui est bien n'est rien d'autre que ce qui est subjectivement approuvé.

Mackie se sépare donc du subjectivisme simple sur le point suivant : il est faux que nos jugements moraux *prétendent* porter sur nos états subjectifs. Le subjectivisme

sémantique, considère que ce que nous voulons dire, lorsque nous disons « Les caricatures de Mahomet sont une mauvaise chose » était « Je n'aime pas les caricatures de Mahomet ». Mais ce n'est pas le cas selon Mackie : nous voulons bien dire que, indépendamment de nos approbations, ces caricatures sont une mauvaise chose. L'idée de Mackie est qu'il faut prendre au sérieux le fait que les énoncés évaluatifs attribuent des valeurs à des choses ou états de choses extérieures. Nos concepts de jugements moraux sont pour Mackie des concepts de devoirs *objectifs et prescriptifs*. Nous ne prétendons pas décrire nos goûts quand nous parlons de morale (même si, comme Mackie semble le penser, c'est ce que nous faisons *en fait*). Donc contrairement à ce que dit le subjectivisme simple, le subjectivisme de Mackie soutient qu'en matière de morale, nous prétendons tous à l'objectivité. En quoi est-ce que le subjectivisme de Mackie reste alors une version de *subjectivisme* ? Tout simplement parce que comme le subjectiviste simple, Mackie soutient qu'il n'y a pas de faits moraux objectifs. Mais, alors que pour le subjectiviste simple, la croyance en des faits moraux objectifs est une erreur introduite par des philosophes moraux peu rigoureux, pour Mackie, c'est une croyance que nous partageons tous, qui est liée au concept même de jugement moral. S'il y a une erreur, c'est celle du sens commun et non celle des seuls philosophes.

La conséquence de l'adoption du subjectivisme métaphysique et du rejet de subjectivisme sémantique en faveur d'un objectivisme sémantique est la suivante : loin d'être tous vrais, les énoncés évaluatifs moraux sont tous faux. Pour le subjectiviste simple, lors d'un désaccord apparent, tout le monde a en fait raison, car chacun prétend parler de ses préférences personnelles. Pour le subjectivisme de Mackie, tout le monde a tort, car chacun prétend parler de valeurs objectives qui n'existent pas. Mackie soutient donc au sujet de la morale une *théorie de l'erreur* : une théorie de l'erreur est une théorie qui dit que tous les énoncés positifs d'un certain domaine sont uniformément faux (Miller : 111). C'est le cas pour la morale selon lui. Tous les énoncés moraux sont faux.

Argument

Mackie propose alors l'argument suivant à l'encontre de l'existence de faits moraux objectifs (et donc en faveur de toute position anti-objectiviste). Cet argument est appelé « l'argument de la bizarrerie » (*queerness*). Il se compose de deux sous-arguments indépendants. Le premier est métaphysique, le second épistémologique. Notre concept de fait moral est donc pour Mackie le concept d'un fait à la fois *objectif et prescriptif*. De nombreux philosophes admettent qu'une caractéristique essentielle d'une valeur est qu'elle ait un effet

pratique¹³ : une fois que nous savons quelque chose est bien, nous sommes enclins à poursuivre cette chose. Les valeurs, dans cette optique, sont essentiellement liées à des actions (Ogien 2000 : 220). Si une valeur ne nous poussait pas à agir dans une certaine direction, ce ne serait pas une valeur. *L'internalisme moral* n'est rien d'autre que la thèse selon laquelle les jugements de valeur sont essentiellement liés à nos actions, les motivent. Les valeurs sont motivantes pour nos actions, telle est la première prémisse de l'argument de la bizarrerie. Or, selon Mackie, les états de choses objectifs qui composent le monde sont « normativement inertes » : le monde ne contient pas de fait prescriptifs. Il s'ensuit que le monde ne contient pas de valeurs objectives. Pour Mackie, des faits qui seraient à la fois objectifs et motivants pour nos actions seraient très mystérieux : ils seraient attractifs pour nous, doués d'une espèce de magnétisme qui nous inciterait à les poursuivre (lorsqu'ils consistent en des valeurs positives). Si les valeurs sont nécessairement accompagnées d'effets pratiques, c'est qu'elles sont dans notre tête. C'est ainsi que Mackie critique les Formes de Platon :

« La Forme [platonicienne] du Bien est telle que sa connaissance donne au sujet à la fois une direction et un motif primordial ; le fait que quelque chose soit bien, enjoint à la fois à la personne qui le sait de le poursuivre et la fait le poursuivre. Un bien objectif serait recherché par quiconque l'a saisi, non pas en raison du fait contingent que cette personne, ou tout autre, est ainsi constituée qu'elle désire cette fin, mais simplement parce cette fin contient de quelque façon une caractéristique de « doit-être-poursuivie »¹⁴.

Pour récapituler l'argument :

- (i) il y a une connexion nécessaire entre les valeurs l'action
- (ii) ce qui a une connexion nécessaire à l'action ne peut être que subjectif
- (iii) donc les valeurs sont subjectives.

Le subjectivisme est, selon Mackie, la meilleure façon d'expliquer le caractère motivant de nos jugements moraux.

Ce premier argument métaphysique est complété par un second argument épistémologique : nous ne voyons pas, selon Mackie, quelle faculté mystérieuse pourrait nous

¹³ Il y a une ambiguïté ici due au fait que Mackie ne distingue pas clairement les normes et les valeurs : il est clair que les normes sont prescriptives, c'est même leur définition. Mais comme on l'a vu, le lien entre les valeurs et les normes d'action est plus indirect.

¹⁴ cité par Miller : 117.

donner accès aux valeurs objectives. Non seulement celles-ci seraient des choses bizarres, mais même à admettre qu'il y en ait, la faculté qui nous permettrait de les atteindre serait également très bizarre :

« Si nous étions conscients [de valeurs objectives], cela devrait être par quelque faculté spéciale de perception morale, ou d'intuition, totalement différente de la façon dont nous connaissons tout le reste. »¹⁵

Un argument complémentaire est introduit par Blackburn¹⁶ : pour saisir des faits réels, dans le cas de la perception, nous devons entrer en relations causales avec eux. Mais quel type de relation causale y-a-t-il entre les valeurs et nous ? Comment les valeurs impriment-elles leur effet sur nous ? Il semble qu'elles ne soient pas capables d'entrer en relations causales du tout.

Nous n'allons pas chercher à évaluer ce double argument (métaphysique et épistémologique) de la bizarrerie immédiatement: il convient plutôt de le garder en mémoire comme un défi auquel toutes les conceptions objectivistes auront à répondre. Un autre argument général de ce type sera examiné lorsque nous examinerons la position émotiviste.

La conclusion de l'argument général de Mackie est donc la suivante : puisque lorsque nous faisons des jugements moraux, nous prétendons décrire des faits objectifs et prescriptifs et que de tels faits n'existent pas, il suit que tous ces jugements moraux sont faux. En matière de morale, nous avons tous toujours tort.

Avantages relatifs et Objections

Quel est alors l'intérêt de la théorie de Mackie par rapport au subjectivisme simple ? Premièrement, elle permet d'être bien plus proche du sens commun que ne l'est le subjectivisme simple : on a vu pour commencer qu'il y avait quelques raisons de penser que le sens commun était plutôt objectiviste en termes de valeurs (forme descriptive des énoncés évaluatifs, croyances commune en une *bonne* réponse aux dilemmes moraux). Le subjectivisme simple doit attribuer au sens commun une thèse qui ne semble pas être la sienne.

¹⁵ cité par Miller, p. 117

¹⁶ cf. Dancy, « intuitionism » : 418

La théorie de l'erreur de Mackie permet-elle alors de répondre aux problèmes de l'infailibilité et de l'impossibilité du conflit moral ? En ce qui concerne la première, l'idée de Mackie est que loin d'avoir toujours raison en matière de morale, nous nous trompons toujours. Mais y a-t-on vraiment gagné au change ? Ce que nous voudrions, c'est nous tromper parfois, et avoir raison parfois. Car si nous nous trompons toujours, nous n'avons toujours aucun moyen d'effectuer des évaluations intra- ou intersubjectives : les jugements de Hitler sont aussi faux que ceux de Martin Luther King (avant ils étaient aussi vrais). Nous n'avons pas forcément avancé. En ce qui concerne le désaccord, la théorie de Mackie le rend effectivement possible : dans la mesure où nos jugements évaluatifs prétendent parler des choses extérieures, objectives, deux jugements peuvent parler d'une même chose et donc se contredire. Pour le subjectivisme simple, nous ne prétendons même pas parler de la même chose, donc le désaccord est impossible. Pour la théorie de l'erreur, nous prétendons bien parler de la même chose, George Bush et moi, lorsque nous discutons de l'avortement. Le désaccord est possible. Mais il est toujours tranché de la même manière : ce n'est pas qu'un des deux partis a raison, c'est que les deux ont tort ! L'objection selon laquelle on ne peut rendre compte des comparaisons inter et intra-subjectives demeure. De telles comparaisons ne sont jamais fondées.

1.1.3. L'émotivisme de Ayer (1956) : les jugements moraux ne sont ni vrais ni faux « X est bon » = « Vive X ! »

La dernière version de subjectivisme « raffinée » que nous envisageons ici est la théorie de Ayer appelée *émotivisme*. Pour Ayer, lorsque nous disons « X est bon », nous ne disons pas « J'approuve X », mais quelque chose comme « Vive X » ou « Hourra pour X ! ». Et lorsque nous disons « X est mauvais », nous disons en fait quelque chose comme « Bouh X ! », « A bas X ! ». Quelle différence cela fait-il ? Ce que Ayer nie, est que nos énoncés moraux soient en fait des *jugements*, dans le sens où ils seraient des énoncés qui réfèreraient à des états, subjectifs ou objectifs, distincts d'eux. Bien que les énoncés moraux aient l'apparence de jugements, ce ne sont en fait que des énoncés *expressifs* : ils ne font que *manifester* nos préférences sans *porter sur* elles. Pour mieux comprendre cette distinction entre exprimer des sentiments et décrire ou référer à des sentiments, considérez les exemples suivants :

<i>Exprimer ou manifester ses sentiments</i>	<i>Décrire ou référer à ses sentiments</i>
« Aïe »	« J'ai mal au pied »
« Brrr ! »	« J'ai froid »
« Ha, Ha »	« C'est drôle »
« Waou ! »	« Je suis impressionné ! »
« Hourra pour X ! »	« J'aime X »

Le subjectivisme simple comme la théorie de l'erreur de Mackie pensent que les énoncés moraux sont des descriptions de sentiments : ils prétendent à la vérité. Le subjectivisme simple admet que nos jugements moraux prétendent dire la vérité concernant nos préférences subjectives. La théorie de l'erreur de Mackie soutient que nos jugements moraux prétendent dire la vérité concernant la valeur objective des choses. L'émotivisme de Ayer soutient que les énoncés moraux sont en fait des expressions du même type que « Aïe », « Brrr ! » « Ha, ha, ha ! ». Ils ne font qu'exprimer nos sentiments. Ce ne sont pas des jugements vrais ou faux. Personne ne demande si « Aïe » ou « Brrr ! » est vrai ou faux. L'idée que les énoncés moraux prétendent à la vérité est appelée cognitivisme : le subjectivisme, la théorie de l'erreur, mais également la plupart des théories objectivistes sont cognitivistes. L'émotivisme de Ayer est par contre une théorie anti-cognitivist.

« Quand j'ajoute qu'une action est mauvaise, je ne fais pas un nouveau jugement à son propos. Je manifeste seulement ma désapprobation morale à son propos. C'est comme si je dis « Tu as volé cet argent » avec un ton de dégoût particulier, ou que j'écris en ajoutant des signes d'exclamations spéciaux ».¹⁷

Arguments

L'argument de Ayer en faveur de sa position est lié à son adhésion au positivisme logique, un courant philosophique influent au début du siècle qui cherchait à appliquer en

¹⁷ cité par Miller : 43.

philosophie les mêmes méthodes qu'en science. Dans cette optique, toute thèse doit pouvoir être testée par confrontation avec l'expérience sensorielle. Plus précisément, pour le positivisme logique, il y a deux types fondamentaux d'énoncés qui prétendent à la vérité : les énoncés empiriques d'une part, et les énoncés analytiques de l'autre (cette distinction remonte à Hume). On détermine si un énoncé empirique est vrai ou faux grâce à l'expérience sensorielle. Par exemple « Il pleut » est un énoncé empirique. Pour savoir s'il est vrai ou faux, il suffit d'aller regarder dehors. Les énoncés analytiques sont des énoncés qui sont vrais ou faux en vertu de leur forme logique. Par exemple, « Les célibataires ne sont pas mariés » est vrai par définition : il n'y a pas besoin d'aller regarder dans le monde pour savoir s'il est vrai ou faux. Pour le positivisme logique, un énoncé vrai ou faux est soit empirique, soit analytique. Il y a des énoncés qui ne sont ni empiriques, ni analytiques, mais en ce cas, ils ne sont ni vrais ni faux. C'est précisément le cas des énoncés moraux. Autre exemple, l'énoncé « La réalité est spirituelle ». Ce n'est ni un énoncé empirique, ni un énoncé analytique. C'est un énoncé qui exprime ou manifeste un sentiment. Il ne prétend pas à la vérité, il n'est pas cognitif. L'argument est donc le suivant :

Tout énoncé vrai ou faux est soit empirique (testable par l'expérience) soit analytique (vrai par définition).

Les énoncés moraux ne sont ni empiriques, ni analytiques

Donc :

Les énoncés moraux ne sont ni vrais ni faux.

Avantages relatifs et objections

Un premier avantage de l'émotivisme par rapport au subjectivisme simple est qu'il évite d'avoir à dire que tous les jugements moraux sont vrais. Si un skinhead dit « C'est une bonne chose de tuer les juifs, les homosexuels et les tziganes », le subjectiviste doit dire que c'est là un jugement vrai (puisque'il ne fait qu'exprimer une attitude du skinhead en question). Pour la position de Ayer au contraire, cet énoncé n'est pas vrai. C'est toujours ça. Mais le problème est qu'il n'est pas faux non plus. Pire, nous ne nous pouvons pas plus donner raison à celui qui soutient les droits de l'homme qu'au skinhead. Les jugements moraux comparatifs demeurent impossibles. Comme pour la théorie de l'erreur de Mackie, il est permis de se demander si cela constitue une véritable amélioration.

Une autre objection à l'émotivisme consiste à remettre en cause la première prémisse de son argument : la prémisse positiviste selon laquelle un énoncé vrai ou faux est soit empirique, soit analytique. Le problème est que cette première prémisse semble se réfuter elle-même : car si elle est vraie, il s'agit soit d'un énoncé empirique, soit d'un énoncé analytique. Ce n'est clairement pas un énoncé empirique : nous ne savons pas où aller regarder pour voir si seuls les énoncés empiriques et analytiques prétendent à la vérité. Et il n'est pas non plus vrai par définition. Plus généralement, ceux qui soutiennent que « Toute thèse doit être vérifiable par l'expérience » se heurte à l'objection selon laquelle cette thèse elle-même ne l'est pas. La plupart des positivistes logiques abandonnèrent ou reformulèrent leur thèse quand ils aperçurent cette contradiction.

Une troisième objection est que tous les énoncés moraux ne semblent pas pouvoir être traduits en expression d'émotions. « Fais ce qui est bien » ne se traduit pas en « Fais ce qui est hurra ! », et « Hourra pour les gens biens ! » ne se traduit pas en « Hourra pour les gens Hurra ! » (par comparaison, les subjectivistes n'ont pas de problèmes avec ce type de traduction). On ne voit pas, en particulier, comment l'émotivisme peut rendre compte de la distinction entre énoncé moraux évaluatifs et énoncés moraux normatifs.

Quatrième difficulté pour l'émotiviste : il ne semble pas être le cas que nous parlions de nos émotions quand nous faisons des jugements moraux : comme le souligne Mackie, nous avons l'intention de parler du monde. Mais si tel est le cas, l'émotiviste n'est rien d'autre qu'une théorie de l'erreur. En effet, si nos jugements moraux prétendent exprimer des valeurs objectives, alors même s'ils ne sont que des expressions d'émotions, ils sont faux. (Miller : 39).

La dernière objection importante contre l'émotivisme est appelée problème de Frege-Geach car il a été soulevé par Peter Geach en référence à Frege en 1960 et 1965. Geach fait valoir qu'il existe un certain nombre de cas où l'on ne peut faire autrement que de prendre les énoncés moraux comme des énoncés descriptifs. Prenons par exemple les raisonnements suivants :

Si le meurtre est une mauvaise chose, enseigner à son petit frère à tuer ses camarades est une mauvaise chose.

Or le meurtre est une mauvaise chose,

Donc enseigner à son petit frère à tuer ses camarades est une mauvaise chose.

S'il est bon de tuer un innocent, il est meilleur d'en tuer dix.

Or il est bon de tuer un innocent
Donc il est meilleur d'un tuer dix.

La difficulté pour l'émotiviste est que la première prémisse de ces raisonnements (si X est bon/mauvais...) n'exprime pas une attitude du locuteur vis-à-vis d'un état de choses. Elle peut être assertée par des gens qui considèrent que le meurtre est une mauvaise chose comme par des gens qui considèrent qu'il est une bonne chose, c'est-à-dire par des gens qui ont des sentiments opposés à l'égard du meurtre. Si c'est le cas, l'émotiviste ne peut expliquer pourquoi ces raisonnements sont valides : en effet, les mots « bon » et « mauvais » changent de sens au cours du raisonnement. Dans la première prémisse, ces termes font autres choses qu'exprimer ou que manifester des émotions, tandis que dans la seconde prémisse et dans la conclusion, ce sont simplement des termes qui expriment des émotions. Mais si le sens de ces mots change ainsi au cours du raisonnement, ce dernier ne peut être valide. Or manifestement, il l'est.

L'émotiviste ne peut donc rendre compte de ces raisonnements, car pour lui l'état de choses apparemment asserté (l'expression d'un sentiment) ne peut être identique à un état de choses dont on fait seulement l'hypothèse. Il ne peut rendre compte de l'emploi des termes moraux dans des contextes non-assertifs.

En conclusion, il semble que les sophistications du subjectivisme simple proposées par Mackie et Ayer, si elles permettent d'éviter certains problèmes de façade, se heurtent aux mêmes problèmes de fond : ces trois formes de subjectivisme apparaissent comme des *variations sémantiques autour d'une même ontologie dénuée de valeurs* : les difficultés qui pointent l'insuffisance de cette ontologie les touchent toutes les trois. La difficulté générique qu'elles rencontrent toutes les trois est de rendre compte des jugements moraux *comparatifs*, selon lesquels certains jugements moraux sont plus vrais que d'autres. À partir du moment où tous les jugements moraux sont également vrais (subjectivisme simple), faux (théorie de l'erreur) ou ni vrai ni faux (émotivisme), les jugements qui prétendent que certains jugements moraux sont plus vrais que d'autres semblent tous être également faux.

Références sur le subjectivisme

AYER, A.J., 1990 [1936], *Langage, Truth and Logic*, London, Penguin, chap. 6 « Critique of Ethics and Theology ».

- GENSLER, Harry J., *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002, 262 pages, (traduction de *Ethics, a contemporary introduction*, Routledge, 1998.), chapitre « Subjectivism ».
- GRIFFIN, J., « Comment comparer la qualité de vies différentes », in CANTO-SPERBER, Monique, *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.
- MACKIE, « Values are subjective », in GENSLER, H.J., *Ethics, contemporary readings*, Routledge, 2004.
- MILLER, Alexander, *An introduction to contemporary metaethics*, Polity Press, 2003, chap. 3 et 6.
- NAGEL, Thomas, 1993 [1986] *Le point de vue de nulle part*, trad. S. Kronlund, Combas, L'Eclat, chap. VIII, IX, X.
- RACHELS, J., « Subjectivism » in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.

2.1.2. Le relativisme moral culturel : « X est bon » = « X est socialement approuvé »

2.1.2. 1. Définition

Les croyances morales varient selon les cultures. Certaines cultures pratiquent le parricide (tuer ses parents lorsqu'ils sont âgés), d'autres non ; certaines acceptent les relations sexuelles pré-maritales, et le partage des femmes, d'autres non ; certaines pratiquent le cannibalisme d'autres non ; de même pour l'avortement, l'homosexualité, l'infanticide, l'excision, la peine de mort... Une telle diversité a conduit un certain nombre de philosophes et d'anthropologues à adopter la thèse du *relativisme moral culturel*. Selon cette thèse, une chose est bonne si et seulement si elle socialement approuvée. Comme avec le subjectivisme, il importe de distinguer deux versions de cette thèse : l'une sémantique, et l'autre, ontologique.

Selon la version *sémantique*, l'idée que le mot « bien » *signifie* « socialement approuvé ». Ce que nous voulons dire, lorsque nous disons que la lapidation est une mauvaise chose est que « *dans notre culture*, la lapidation est une mauvaise chose ». Le relativisme culturel sémantique est donc une thèse sur la signification du mot « bien ».

Le relativisme culturel *ontologique*, à l'opposée, est une thèse sur ce qu'est le bien (et non sur ce que signifie le mot « bien »). Est bien ce qui est socialement approuvé. Peu importe ce que nous voulons dire, il n'existe pas de valeurs morales objectives, indépendamment des

cultures. On peut retrouver ici une sorte de théorie de l'erreur, analogue à celle que Mackie développe dans le cadre du subjectivisme, qui rejette le relativisme sémantique mais admet le relativisme ontologique : certes, lorsque nous faisons des jugements de valeurs, nous aspirons à parler de valeurs objectives, valables pour toutes les cultures. Ainsi, quand nous disons « la lapidation est une mauvaise chose », nous voulons dire qu'elle est une mauvaise chose ici comme ailleurs, maintenant comme en d'autres temps, indépendamment des pro-attitudes sociales dont elle fait l'objet. MAIS, cela n'est, de fait, pas le cas : la lapidation n'a pas par elle-même de valeur morale négative, indépendamment des approbations sociales contingentes. Il s'ensuit que tous nos jugements moraux sont faux, car ils prétendent être valables partout alors qu'ils ne le sont que dans certaines cultures. Sauf mention contraire, nous parlerons à partir de maintenant du relativisme culturel ontologique : c'est-à-dire que l'idée que les valeurs morales dépendent existentiellement des approbations culturelles.

Dans cette optique, le *code moral* d'une culture est ce qui fonde les vérités morales, ce qui détermine si une action est bonne ou mauvaise. Dès lors, ce qui est bon pour une culture peut être mauvais pour une autre, ou n'être ni bon ni mauvais pour elle. Lorsqu'il semble y avoir un conflit moral entre deux cultures, il n'y a aucun sens à demander laquelle des deux à plus raison que l'autre. Ce serait aussi absurde que de demander quel est le meilleur code de la route : celui qui préconise de rouler à droite, ou celui qui préconise de rouler à gauche ? Il s'agit là seulement de convention et de pratiques culturelles, qui ne peuvent être comparées car nous n'avons pas de point d'appui objectif, extérieur à ces cultures, à partir desquels nous pourrions effectuer cette comparaison.

Relativisme moral culturel : ce qui est bon ou mauvais (*right or wrong* : action) ou bien et mal (*good or bad* : une personne) pour les membres d'une culture dépend des (est déterminé par les) approbations ou normes morales fondamentales de cette culture.

Bien = socialement approuvé.

Mauvais = socialement rejeté.

Par « culture » il faut entendre ici un terme très générique, qui peut référer aussi bien aux mœurs d'une grande famille, d'une ville, d'une entreprise (on parle d'une culture d'entreprise) d'un pays, d'un ensemble de pays (l'Orient), peut-être même de l'humanité dans son ensemble (par opposition aux animaux, Dieu(x), extra-terrestres...).

Le relativisme soutient donc *qu'il n'y pas de valeurs objectives*, qui valent universellement indépendamment des cultures particulières. Pour rejeter le relativisme culturel, il suffit donc de maintenir *qu'il y a des valeurs objectives* : il n'est pas nécessaire de maintenir que *toutes* les valeurs sont objectives.

Comme pour le relativisme moral subjectif, il est important de distinguer le relativisme moral culturel de la thèse de la sensibilité contextuelle (Timmons : 41). Admettons, contre le relativiste culturel, qu'il soit objectivement mauvais d'insulter quelqu'un, quelles que soient les cultures. Cette thèse objectiviste est encore compatible avec une forme de relativité culturelle contextuelle : dans certaines cultures (en France) c'est une insulte d'appeler un professeur par son prénom, pas dans d'autres (aux Etats-Unis). Cette relativité là ne remet pas en cause le caractère objectif de la valeur selon laquelle il est mal d'insulter. Un certain nombre d'expressions sont ambiguës. Par exemple « Ce qui est bien pour une culture peut être mal pour une autre », peut être interprété soit dans le sens du relativisme culturel (le bien n'est rien d'autre que ce qui est socialement apprécié) soit dans le sens du contextualisme : telle action est bonne dans une culture mais pas dans une autre, parce que dans telle culture elle compte comme une action mais pas dans une autre.

2.1.2.2. Arguments

(i) *La tolérance*. Un argument souvent avancé en faveur du relativisme culturel s'appuie sur le respect des différences et la tolérance interculturelle. Le RC est censé nous éloigner de l'attitude péremptoire « nous avons raison, ils ont tort ». Il dénonce le mythe des valeurs absolues, au nom desquelles on a pu commettre des actes moralement répréhensibles : au nom de la supériorité absolue de la race blanche, on a pu justifier l'esclavagisme par exemple. Le relativiste croit que si nous renonçons à imposer les standards de notre société aux autres, nous serons en mesure d'éviter de tels abus.

Cet argument est contestable : en effet, dans la mesure où il suppose que la différence entre les cultures doit être respectée, et donc que la différence a une valeur objective, il est en fait incompatible avec le relativisme¹⁸. Pour affirmer que la différence entre les cultures a une valeur positive, il faudrait être capable d'adopter un méta-point de vue, extérieur à toutes les cultures, ce qui est précisément une possibilité que le relativisme culturel récuse. Il n'y a pas de « point de vue de nul part », de point de vue extra-culturel. Une telle difficulté apparaît

¹⁸ Gowans 2004, §7.

nettement dans la citation suivante de l'anthropologue William G. Sumner (1840-1910) ; qui défend le relativisme moral :

« Il est essentiel de noter que, pour les personnes à un certain moment et à un certain endroit, leurs propres mœurs sont toujours bonnes, ou plutôt, qu'il ne peut y avoir pour eux aucune question relative au caractère bon ou mauvais de ces mœurs. La raison en est que les standards du bien et du mal sont dans les mœurs ».¹⁹

Il est significatif que Sumner commence par dire que les mœurs sont bonnes avant de se reprendre et de préciser qu'elle ne sont ni bonnes ni mauvaises, qu'elle ne sont pas soumises à l'évaluation morale puisque la culture est elle-même l'étalon de cette évaluation. En effet, la première affirmation, selon laquelle les mœurs sont bonnes, serait contradictoire avec le relativisme moral culturel, car elle impliquerait qu'il existe un étalon ou un standard extérieur à ces mœurs qui permette de les évaluer moralement. Ce serait aussi absurde que de chercher à mesurer le mètre-étalon. C'est pourquoi le relativisme moral n'est pas capable de justifier le respect des différences ou la tolérance. Il se peut qu'une culture adopte pour valeur de respecter les autres cultures. Mais si une culture préconise au contraire l'uniformité culturelle sur toute la planète, elle n'est ni plus ni moins justifiée dans ses options morales selon le relativiste conséquent. Si la culture *A* approuve *P*, et que la culture *B* désapprouve *P*, il n'y a aucun moyen de décider si l'un ou l'autre a raison car les approbations culturelles elles-mêmes (ou les mœurs), étant à la source de toute évaluation morale, ne peuvent être elles-mêmes évaluées moralement. Or l'idée de la tolérance ou du respect des différences culturelles suppose justement que l'on considère ces approbations comme ayant une valeur positive par elles-mêmes, que l'on mesure le mètre-étalon. Donc cette idée ne peut être défendue sans incohérence par le relativiste culturel²⁰.

¹⁹ 1906, cité par Timmons

²⁰ L'objectiviste peut même ajouter qu'il est le seul à pouvoir justifier qu'il convient d'être tolérant envers ceux avec lesquelles nous divergeons moralement, en s'appuyant par exemple sur des arguments de la tradition libérale empruntés à Locke ou Mill. A l'objection du relativiste selon lequel sa position justifie l'intolérance, l'impérialisme etc., l'objectiviste répond en général que le fait de regarder une société (ou certaines normes d'une société) comme moralement mauvaise n'implique pas que nous devons interférer avec elle. Autrement dit, penser qu'il existe des valeurs objectives n'interdit pas d'avoir un méta-point de vue libéral selon lequel aucune conception du bien ne peut être imposée.

(ii) *La possibilité de l'erreur* : on a reproché au subjectivisme de ne pouvoir rendre compte du fait qu'en matière de morale, il semble possible que certains aient raison alors que d'autres aient tort. Mais il semble que le relativisme moral culturel soit moins radical sur ce point : il permet de faire une place à l'idée que l'on puisse se tromper ou avoir raison en morale. En effet, si un individu ne suit pas les normes et valeurs morales approuvées par sa culture, ses actions sont moralement mauvaises, par opposition à un individu qui suit les normes morales de sa culture. En ce qui concerne les opinions et les actions individuelles, le relativisme culturel n'est pas forcé de dire que nous avons soit toujours raison, soit toujours tort, soit ni l'un ni l'autre. Il est possible de condamner légitimement le comportement d'autrui, ou au contraire de le montrer en exemple. *Au sein d'une culture*, les jugements moraux comparatifs sont possibles : les actions ou jugements d'un individu peuvent être considérés comme meilleurs ou moins bons que ceux d'un autre, par référence aux valeurs culturelles admises. Qui pratique la lapidation dans une culture qui l'interdit a moralement tort, au sein de cette culture. Cet argument a, on le verra deux faiblesses : d'une part il demeure *qu'entre les cultures*, aucun jugement moral comparatif ne peut être justifié. En effet, les valeurs approuvées par une culture ne sont par définition pas sujettes à l'évaluation morale : si un individu peut, au sein d'une culture, avoir plus raison qu'un autre, une culture ne peut donc avoir plus raison qu'une autre. D'autre part, cette approche conduit à la condamnation morale systématique des originalités individuelles (des réformateurs moraux...).

(iii) *La diversité culturelle*. Un troisième argument en faveur du relativisme culturel, qui est le principal prend la forme suivante :

(1) Il existe une grande diversité de valeurs morales selon les cultures.

(2) S'il existe une diversité de valeurs morales, alors il n'y a pas de valeurs morales objectives (mais seulement des valeurs relatives aux cultures).

Donc,

(3) Il n'existe que des valeurs morales relatives aux cultures (le relativisme moral est vrai).

Cet argument part du constat empirique de l'existence d'une grande diversité culturelle en matière de valeurs. Une telle diversité a été mise en évidence par de nombreux anthropologues et en conséquence, certains d'entre eux ont adopté le relativisme moral.

Puisqu'il est scientifiquement attesté que les valeurs morales diffèrent grandement selon les cultures, il s'ensuit, selon l'argument, qu'il n'y a pas de valeurs objectives. L'argument conclut à la vérité du relativisme culturel à partir de celle de la diversité culturelle. Nous allons maintenant tenter d'évaluer cet argument. Ainsi formulé, il est *valide* : cela signifie qu'il est cohérent, il ne commet pas de faute logique. Mais cela ne suffit pas à montrer que sa conclusion est vraie : on peut être parfaitement cohérent et, partant de prémisses fausses, arriver à une conclusion fausse. Ainsi, si je dis « Tous les mammifères sont hermaphrodites, or José Bové est un mammifère, donc José Bové est hermaphrodite », ce raisonnement est valide formellement, mais puisqu'il part d'une prémisse fausse (« Tous les mammifères sont hermaphrodites »), il conduit à une conclusion fausse. Il nous reste donc à nous demander si les deux prémisses de l'argument de la diversité culturelle, (1) et (2), sont vraies. En fait, chacune d'elle peut être contestée.

La première prémisse soutient qu'il existe une diversité de codes moraux selon les cultures. Cela est présenté comme une thèse empirique qui nous est donnée par l'anthropologie. Les anthropologues nous ont appris que dans certaines cultures, on mange de la chair humaine, tue ses propres parents, pratique l'excision, la peine de mort, la torture, l'esclavage, la soumission des femmes, la polygamie, la lapidation, autant de type de comportements qui *nous* paraissent immoraux. Tout le monde accorde ce point. Mais certains s'opposent à l'argument de la diversité culturelle en faisant valoir qu'une telle diversité des normes morales ne suffit pas à montrer qu'il existe des désaccords moraux *fondamentaux* entre les cultures. En dépit du fait que nos pratiques diffèrent du tout au tout de celles-ci, il se peut que nous soyons d'accord sur l'essentiel : notre désaccord moral avec de telles pratiques peut n'être pas fondamental, mais dérivé. Pour le comprendre il importe de se souvenir qu'il existe une distinction entre les normes fondamentales et les normes dérivées, ainsi qu'entre les valeurs intrinsèques et les valeurs dérivées.

L'hypothèse que nous allons maintenant envisager est qu'il se peut la diversité des normes morales entre les cultures ne repose en fait que sur une divergence en ce qui concerne les hypothèses non morales qui permettent de dériver des normes à partir d'autres. Si l'on choisit d'appeler *code* moral l'ensemble des normes *fondamentales* d'une culture, cette hypothèse revient à dire qu'il n'y a en fait pas de diversité culturelle en ce qui concerne les normes fondamentales. Dès lors, la première prémisse de l'argument concluant au relativisme culturel serait fausse. Cela peut sembler étonnant de dire qu'entre une culture qui autorise le parricide et une culture qui la rejette, le désaccord moral n'est pas fondamental. Mais c'est

pourtant parfaitement possible dès lors que l'on précise ce que l'on entend par « fondamental ». Supposons que j'accepte la norme morale fondamentale suivante :

1. En réponse aux violations de ses lois, une société doit employer seulement les punitions qui ont des conséquences globales bénéfiques pour la société.

Supposons que j'accepte également la croyance non morale suivante :

2. La peine de mort n'a pas de conséquences globales bénéfiques pour la société.

C'est une croyance non morale car elle ne dit rien, par elle-même, au sujet du caractère bon ou mauvais de la peine de mort : elle statue seulement sur les effets de cette peine. De 1 et 2, il suit :

3. La peine de mort doit être abolie.

Supposez que comme moi, vous acceptiez 1., mais que vous souteniez 2' :

2' La peine de mort, parce que c'est un moyen de dissuasion, a des conséquences globales positives sur la société.

Vous et moi ne sommes pas d'accord, mais notre désaccord n'est pas moral : vous pensez que la peine de mort est dissuasive, alors que je pense qu'elle ne l'est pas. De 1 et 2', vous concluez 3' :

3' La peine de mort ne doit pas être abolie.

Ce désaccord entre vous et moi sur la peine de mort est un exemple de désaccord moral non fondamental. Un des signes qu'il s'agit là d'un désaccord non moral est qu'il semble pouvoir être tranché par une recherche empirique : si les psychologues parviennent à valider l'efficacité dissuasive de la peine de mort, je me rendrais à vos arguments et militerait contre l'abolition de la peine de mort. Notre désaccord porte sur des faits non moraux

(l'efficacité dissuasive de la peine de mort). Nous aurions eu un désaccord moral fondamental si vous aviez soutenu contre 1 :

1' Les punitions pour les crimes doivent inclure, à chaque fois que cela est possible, le fait d'infliger au coupable un mal équivalent à celui qu'il a infligé à ses victimes.

Ce principe conduit, en cas de meurtre, à favoriser la peine de mort, mais cette fois, vous et moi divergeons sur nos normes morales fondamentales.

Il suit de ceci que le fait que deux cultures divergent relativement à des questions morales ne suffit pas à montrer qu'elles aient un désaccord relativement à leurs normes morales fondamentales. Prenons un deuxième exemple. Supposons qu'une culture considère comme moralement obligatoire de tuer ses parents au-delà d'un certain âge. Nous trouvons cela choquant, et sommes tentés de dire que nous divergeons au regard de la norme basique suivante :

On doit traiter ses aînés avec respect, quel que soit leur âge.

Mais il se peut que notre désaccord ne soit en fait pas moralement fondamental : supposons que la culture en question croit en une vie après la mort tout à fait heureuse, et que les aînés prennent comme une infamie de ne pas être tué par leurs enfants. Dans un tel cas, il n'y a pas de désaccord moral fondamental au sujet de la norme selon laquelle on doit traiter ses aînés avec respect : nous sommes au contraire d'accord. Les marques du respect ne sont simplement pas les mêmes d'une culture à l'autre. Il y a une sensibilité contextuelle dans l'application des normes, mais pas de diversité morale pour autant.

Dernier type d'exemples : considérons la norme selon laquelle aucun homme ne peut réduire un autre homme en esclavage. Il y a alors deux types d'esclavagistes : ceux qui rejettent cette norme et considèrent au contraire que l'esclavage est moralement justifiable. Mais il existe également des esclavagistes qui acceptent cette norme et qui soulignent que les créatures qu'ils réduisent en esclavage ne sont pas des hommes. Cela a été une controverse importante lors de la colonisation de l'Amérique du Sud, de savoir si les Indiens devaient être

considérés comme des hommes ou non²¹. Il importe de remarquer que même si les conséquences morales d'une telle décision sont énormes, la question de savoir si *x* est ou non un homme ne semble pas être en première instance une question morale, mais plutôt une question empirique qui peut être tranchée par des considérations biologiques, psychologiques, anthropologiques etc²². De la même façon, même si cela fait peu de différence au regard des actions finales il faut distinguer le nazi qui soutient que les juifs ne sont pas des hommes, de celui qui soutient qu'ils sont des hommes. Le premier peut s'accorder avec nous sur un grand nombre de valeurs fondamentales, et même sur les droits de l'homme, et si nous devons lutter rationnellement contre lui, c'est sur un terrain non moral, qui est plutôt celui de la science naturelle. Typiquement, lorsque l'on invoque des arguments du type « biologiquement, il n'y a pas de différences entre les races, donc le racisme est une erreur », on se situe dans un débat de ce type. Le second nazi est en désaccord *moral* avec nous, et c'est sur le champ de la morale que doit s'orienter la discussion.

Pour revenir à la question des désaccords interculturels, il se peut que tous les désaccords interculturels puissent être expliqués en termes de croyances non morales. C'est là une question empirique qui doit être résolue par les anthropologues. Il convient de remarquer qu'un certain nombre d'entre eux font valoir qu'il existe des universaux culturels en matière de normes, comme la prohibition de l'inceste par exemple, ainsi que l'a montré Levi-Strauss. Voici ce qu'écrit Clyde Kluckhohn (1905-1960) :

Toute culture a un concept de meurtre, qu'elle distingue de celui d'exécution, de tuer lors d'une guerre ou d'autre « homicides justifiables ». Les notions d'inceste et d'autres régulations du comportement sexuel, de prohibition des contre-vérités dans des circonstances définies, de restitution et de réciprocité, d'obligations mutuelles entre les parents et les enfants — sont, ainsi que de nombreux autres concepts moraux, complètement universels²³.

La vérité d'une telle thèse repose peut-être, soutiendra le relativiste, sur une notion trop étroite de culture : si l'on inclut les régimes nazis ou communistes au sein des cultures à considérer, de telles normes universelles n'apparaîtront pas. Mais premièrement, un régime politique n'est pas une culture. Deuxièmement, il se peut que nous ne divergions avec les nazis que sur la question de savoir si les juifs, les tziganes etc. sont des hommes, qui n'est pas

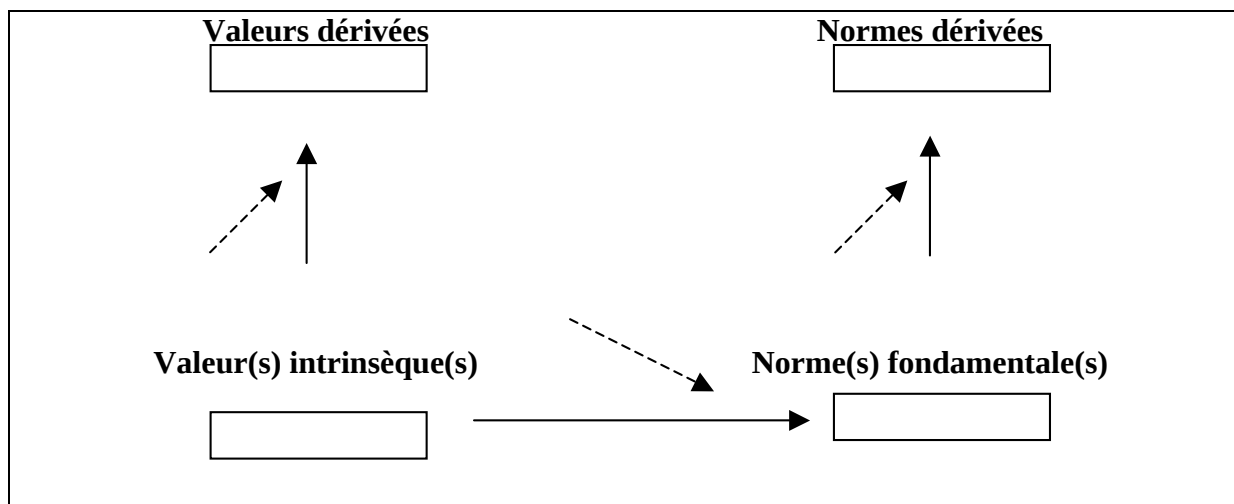
²¹ De tels débats sont retracés dans le film *La controverse de Valladolid*. Voir également le livre de Vercors, *Les animaux dénaturés*, qui pose ce même problème au sujet de la découverte d'une nouvelle espèce qui est entre l'homme et le singe.

²² à vrai dire, on peut également faire valoir que le concept d'homme est un concept moral, je laisse ici cette possibilité de côté.

²³ Kluckhohn, 1955, cité par Timmons p. 50.

une question essentiellement morale, même si elle a évidemment des implications morales considérables. Et enfin, même certains nazis ont semble-t-il cherché à dissimuler leurs exactions lorsqu'ils ont réalisé que la guerre était perdue : une explication possible est qu'il avaient conscience d'avoir commis des actes moralement mauvais. Le point n'est pas ici que cette interprétation est vraie, mais que c'est une possibilité que le relativiste moral doit éliminer pour que son argument vaille.

Résumons. Il y apparemment des désaccords moraux importants entre les cultures, mais cela ne suffit pas à montrer que ces désaccords sont fondamentaux : nous pourrions être d'accords sur les valeurs fondamentales, tout en divergeant sur la façon dont nous pouvons dériver d'autres valeurs ainsi que des normes à partir de ces valeurs. Dans le schéma suivant, les flèches signifient « contribuent à fonder » ou « contribuent à justifier » :



On admet que les valeurs sont plus fondamentales que les normes : dans ce schéma, les valeurs intrinsèques sont donc les éléments les plus fondamentaux de notre système moral : elles contribuent à justifier d'autres éléments moraux, mais ne sont elles-mêmes justifiées par aucun élément moral. On verra qu'il existe certains systèmes moraux qui placent les normes aux fondements des valeurs, mais cela ne change pas notre problème ici. L'idée est que pour chaque dérivation, des facteurs contextuels peuvent entrer en jeu qui aboutissent à un désaccord final qui n'est pas moralement fondamental. Ces facteurs contextuels d'interférence sont symbolisés par les flèches en pointillés. Il s'ensuit qu'à partir d'un même ensemble de valeurs intrinsèques, on peut dériver différentes normes fondamentales et valeurs dérivées. La première prémisse de l'argument de la diversité culturelle n'est vraie que si les

désaccords moraux constatés par les anthropologues concernent les valeurs intrinsèques. Sinon, elle est fausse.

Avant de passer à l'examen de la seconde prémisse de l'argument de la diversité culturelle, il faut souligner que si la thèse de la diversité culturelle (première prémisse) est fausse nous avons seulement réfuté un argument en faveur du relativisme culturel, mais pas le relativisme culturel lui-même. En outre, aussi bizarre que cela puisse paraître, le relativisme culturel est compatible avec l'idée qu'il n'existe qu'une seule culture, ou qu'un seul code moral (Timmons, 44-45). Le relativisme culturel soutient que les valeurs morales dépendent leur approbation culturelle : cela peut être le cas même s'il n'y a qu'une seule culture. Pour le comprendre, considérons l'exemple suivant : en Angleterre on roule à gauche, en France à droite. Il s'agit là de règles purement conventionnelles, il serait absurde de demander laquelle est la bonne. Supposons que tous les pays finissent par adopter la règle selon laquelle il faut rouler à droite. Tout le monde roulerait à droite. Mais cela n'enlèverait rien au caractère conventionnel, *dépendant*, de cette règle. Donc le relativisme culturel peut être vrai même s'il n'y a aucune diversité morale, ni fondamentale, ni dérivée. Il n'en demeure pas moins que puisque la diversité morale est une des principales raisons d'accepter le relativisme culturel, celui-ci serait considérablement affaibli par l'absence de toute diversité morale.

Passons à l'examen de la seconde prémisse de l'argument : elle dit que s'il existe une diversité dans les croyances morales culturelles, alors il n'y a pas de valeurs et de normes objectives. Mais ce raisonnement est erroné. Il existe une diversité de croyances au sujet de la terre : certains ont cru, et croient peut-être toujours, que la terre est plate, d'autres qu'elle repose sur une tortue, d'autres sur Atlas, d'autres qu'elle est le centre de l'univers. Nous croyons aujourd'hui qu'elle est à peu près ronde, qu'elle flotte dans l'espace, qu'elle n'est pas le centre de l'univers, qu'elle tourne autour du soleil, etc. Du fait qu'il existe une diversité de croyances au sujet de la terre, nous n'en concluons pas qu'il n'y a pas de fait objectif à son propos. Nous avons plutôt tendance à considérer que lorsque nous avons des croyances incompatibles, toutes ne peuvent être vraies à la fois et non que toutes sont vraies. Autrement dit, si une culture professe le cannibalisme comme une valeur morale fondamentale, il se peut qu'elle ait tort, au même titre que si elle soutient que l'orage s'explique par la colère des dieux. Le fait qu'il existe un conflit entre différentes opinions n'implique pas qu'aucune ne soit plus vraie qu'une autre. La seconde prémisse de l'argument de la diversité culturelle est donc également douteuse. Aucun des arguments que nous avons envisagés en faveur du

relativisme culturel ne va donc de soi : cela ne signifie pas qu'ils sont forcément faux, mais au moins qu'ils doivent être affinés et qu'il n'y a pas de voie royale qui conduise au relativisme culturel. Mais même en l'absence d'arguments en sa faveur, le relativisme pourrait encore valoir par défaut, parce que les autres ne sont pas tenables. Reste donc à voir les objections au relativisme culturel lui-même, et non plus aux arguments en sa faveur.

1.2.3. *Objections*

L'impossibilité du désaccord moral : comme avec le subjectivisme, le relativisme culturel, *dans sa version sémantique*, implique que les désaccords moraux entre cultures ne sont en fait qu'apparents. Il nous semble que nous ne sommes pas d'accords avec ceux qui soutiennent que le cannibalisme est une bonne chose, parce que nous pensons qu'il est une mauvaise chose. Mais en fait, nous ne parlons pas de la même chose : nous voulons dire « le cannibalisme est mauvais pour nous » et eux veulent dire « le cannibalisme est bon pour nous », ce qui revient à dire que nous désapprouvons le cannibalisme alors qu'ils l'approuvent.

En revanche, si l'on rejette le relativisme sémantique pour ne retenir que le relativisme ontologique, le désaccord est possible : nous voulons dire « Le cannibalisme est mauvais, en lui-même, quelles que soient les cultures », alors que les cannibales veulent dire « Le cannibalisme est bon en lui-mêmes, quelles que soient les cultures ». Le désaccord est ainsi possible, mais il ne peut être tranché : nous avons beau ne pas être d'accords, aucune culture n'a plus raison qu'une autre.

Les appartenances multiculturelles. Une première difficulté pour le relativisme culturel ontologique est de définir ce qu'il convient d'entendre par « culture ». Dans nos sociétés pluralistes contemporaines, de nombreuses cultures coexistent et sont même parfois imbriquées. Ainsi, si Susan est à la fois catholique et militante féministe, est-il ou non moral pour elle d'avorter ? À laquelle de ses cultures d'appartenance doit-on donner la priorité pour évaluer ses actions ? S'il est vrai que Susan appartient aux deux cultures, alors selon le relativisme culturel il est à la fois permis et interdit d'avorter pour Susan, ce qui est contradictoire.

L'évaluation interculturelle. Le relativisme interdit d'évaluer les normes fondamentales des autres cultures. Puisque ces normes sont les standards du bien et du mal, il ne fait aucun sens de se demander si elles sont bonnes ou mauvaises. Mais si nous considérons une culture dont les normes fondamentales sont racistes, nous voulons

certainement pouvoir nous engager dans une critique. Or cela est impossible pour le relativisme moral culturel.

L'évaluation intraculturelle. Nous faisons souvent des jugements sur l'évolution morale de notre culture dans le temps : nous disons que nous avons progressé en ce qui concerne l'égalité des races ou des sexes, le traitement des animaux, les égalités sociales ou que nos mœurs sexuelles ont régressé depuis que l'homosexualité se généralise, etc. Quelle que soit la valeur de vérité de ces jugements, le fait de s'interroger sur l'évolution morale d'une culture suppose que l'on puisse prendre appui quelque part en dehors de cette culture pour savoir si, sur tel sujet, elle va plutôt vers le bien, le mal, ou stagne.

Le réformateur. Le réformateur est celui qui tente de modifier les croyances morales de sa culture. Imaginons que dans une culture, tuer pour l'honneur soit une pratique admise. Si un réformateur, appartenant à cette culture, soutient qu'il est mal de tuer pour laver son honneur, il a forcément tort selon le relativiste. Mais une telle condamnation morale nous semble intuitivement injuste : elle donne trop de poids à la communauté par rapport à l'individu. Si le relativisme culturel est vrai, nous ne pouvons pas rejeter les valeurs de notre société : nous ne pourrions jamais dire « certes, cela est socialement approuvé, mais cela n'est pas bon ». Or cela semble possible. Le relativisme culturel, plutôt que de respecter les différences, semble plutôt justifier l'écrasement des minorités : si une minorité appartient à une culture sans suivre son code moral, elle a forcément tort. C'est un problème que ne rencontre pas le relativisme subjectif, par comparaison. On a vu que l'avantage du relativisme culturel sur le subjectivisme était qu'il pouvait rendre compte du fait qu'au sein d'une culture donnée, certaines personnes pouvoir avoir moralement tort (celles qui ne respectent pas les valeurs de cette culture) ou raison (celles qui les respectent). Mais la contrepartie de cet avantage est que le relativisme culturel réduit considérablement la marge de manœuvre de l'individu en matière d'éthique, contrairement au subjectivisme.

Références sur le relativisme

BENEDICT, Ruth, « Anthropology and the abnormal », *Journal of General Psychology* 10 : 59-82, 1934. Partiellement reproduit in Gensler, *Ethics, contemporary readings*, Routledge, 2004.

GENSLER, Harry J., « Cultural Relativism », chap 1 de *Ethics, a contemporary introduction*, Routledge, 1998.

- GENSLER Harry J., Tokmenko, Mary Grace, « Are Values Relative to Culture ? », *Dialogue* 14, 3-6, 2000. Partiellement reproduit in Gensler, *Ethics, contemporary readings*, Routledge, 2004.
- GOWANS, Chris, « Moral Relativism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004.
- HARMAN, Gilbert, THOMPSON, J.J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge MA : Blackwell, 1996.
- « Moral Relativism Defended », *Philosophical Review* 84 : 3-22, 1975.
- TIMMONS, Mark, « Moral Relativism », chap. 3 de *Moral Theory, An Introduction*, Rowman & Littlefield, 2002.
- WONG, David, « Relativism », in *A Companion to Ethics*, ed. P. Singer, Blackwell, 1991.

2.1.3. Le surnaturalisme ou éthique des commandement divins : « X est bon = X est aimé de Dieu »

2.1.3.1. Définition

Une troisième possibilité pour l'anti-objectiviste est de soutenir que les valeurs dépendent non pas des approbations des sujets individuels, ni de celles des cultures, mais de celles d'un Dieu unique. Pour de nombreuses personnes, il y a un lien entre l'éthique et la religion. On cite souvent les Dix Commandements comme des normes éthiques fondamentales. L'éthique des commandements divins est une façon, qui n'est pas la seule, de faire le lien entre l'éthique et la religion.

Nous avons évoqué plus haut la possibilité que le relativisme culturel conduise néanmoins à l'idée qu'il y ait des valeurs universelles (tant qu'il existe *une* culture universelle). L'hypothèse de l'éthique des commandements divins est en un sens assez proche : il s'agit de dire que ce qui fait qu'une chose est bonne est qu'elle est aimée de Dieu, ou voulue par lui. Les énoncés moraux sont en fait non pas des énoncés subjectifs, ni des énoncés culturels, mais des énoncés religieux. Aussi surprenant que cela puisse paraître, cette thèse est encore une forme d'anti-objectivisme moral : elle continue d'admettre un modèle du goût plutôt que de la perception au sujet des valeurs. X est mauvais parce que Dieu le condamne mais ce n'est pas parce que X est mauvais que Dieu le condamne. L'évaluation

divine précède les valeurs. Une telle théorie a notamment été défendue par le philosophe de la fin du Moyen-Age Guillaume d'Occam et plus récemment par J. Harrison, 1971²⁴.

Comme le suggère l'appellation « éthique des *commandements* divins », cette théorie a été plus souvent défendue pour fonder les normes que les valeurs. L'accent est mis sur le fait que la raison pour laquelle il faut faire X est que Dieu le veut, plutôt que sur l'idée que X est bon parce que Dieu l'aime. Mais comme nous restreignons ici notre enquête aux valeurs, supposant qu'elles sont plus fondamentales que les normes, nous discuterons de la version axiologique de l'éthique des commandements divins.

2.1.3.2. *Arguments*

(i) Un des avantages de cette théorie surnaturaliste est qu'elle permet de défendre l'idée que l'on peut avoir tort ou raison en moral sans avoir à s'engager sur l'existence suspecte de valeurs. C'est une théorie qui semble réussir à concilier l'exigence de base de l'objectivisme (certains énoncés évaluatifs sont meilleurs que d'autres) avec les doutes métaphysiques de l'anti-objectivisme au sujet des valeurs (voir l'argument de la bizarrerie de Mackie). Puisqu'il n'y a qu'un Dieu, la question qui se pose aux autres relativistes de savoir comment une évaluation intersubjective ou interculturelle pourrait avoir lieu, n'a pas de contrepartie ici : on n'a pas à se demander si les valeurs désirées par un Dieu sont meilleures que celles désirées par un autre. On a une universalité des valeurs, sans avoir à s'engager sur leur objectivité métaphysique.

Cet argument présente cependant une difficulté : si les valeurs sont métaphysiquement suspectes, il n'est pas certain que Dieu le soit moins. Qui se soucie d'économie ontologique préférera peut-être accepter des faits objectifs et prescriptifs (les valeurs), qu'un Dieu infiniment bon, puissant et connaissant. Dieu n'est pas forcément moins bizarre que les valeurs.

(ii) Un second avantage relatif de l'éthique des commandements divins est que l'on peut éviter de disqualifier d'emblée toute tentative réformatrice en morale, ce que ne pouvait faire le relativiste culturel. En effet, la connaissance des préférences de Dieu, contrairement à la connaissance des préférences subjectives ou culturelles semble être faillible (nous savons ce que nous voulons, mais c'est une autre affaire de savoir ce que Dieu veut). À partir de là,

²⁴ selon Berg : 527.

un réformateur moral peut défendre que les nouvelles valeurs qu'il promeut sont en fait, celles que Dieu veut, et que nous nous étions jusqu'ici trompés sur la nature de la volonté divine.

Comme nous allons le voir, la contrepartie de cet argument est évidemment que le partisan de l'éthique des commandements divins doit nous dire quelque chose de la façon dont nous pouvons espérer connaître la volonté de Dieu au sujet des valeurs.

(iii) Un troisième argument en faveur de la théorie surnaturaliste est le suivant. Supposez qu'il y ait des valeurs morales objectives ou des devoirs absolus. Qui d'autre que Dieu pourrait être la source de ces valeurs ou de ces obligations ? Cela pourrait être une simple chose, ou un animal :, mais puisque ces entités sont moralement inférieures aux hommes, on ne peut pas penser que ce sont elles qui nous donnent nos devoirs objectifs. Cela pourrait-être moi-même : mais en ce cas, je peux arbitrairement me donner les obligations que je veux. Enfin, cela pourrait être les autres individus ou la société, mais ces entités n'ont pas forcément d'autorité sur nous, quand elles nous disent par exemple de faire ce qui est moralement mauvais (dénoncer les immigrés en situation irrégulière...). Il ne reste donc plus que Dieu, lui seul peut être une source légitime des normes morales.

Le problème de cet argument est qu'il repose sur la prémisse implicite selon laquelle une norme ou une valeur n'est acceptée que si elle a une source. Le fait qu'il faille faire A n'implique pas que quelqu'un ordonne de faire, légifère A. Les vérités morales fondamentales pourraient être vraies en elles-mêmes, sans avoir besoin de source autoritaire.

2.1.3.3. *Objections*

(i) *L'existence de Dieu.* Une première difficulté pour cette position est qu'elle suppose l'existence de Dieu. Si l'athéisme est vrai, cette théorie est fausse. On estime en général qu'un des critères de partage des théories est qu'une bonne théorie doit expliquer le plus de choses possible avec un nombre minimum d'hypothèses. L'hypothèse de l'existence de Dieu semble massive et fragilise cette théorie. Autrement dit, même si Dieu existe, il serait préférable de ne pas faire dépendre toute la théorie éthique de la supposition de son existence.

(ii) *La définition de Dieu.* Une deuxième difficulté est qu'il convient de préciser ce qu'il convient d'entendre par « Dieu ». Les théories théistes attribuent trois qualités essentielles à Dieu : il est infiniment bon, infiniment puissant et infiniment connaissant. Le problème vient ici du fait que l'on utilise la notion de « bien » pour définir Dieu et que l'on utilise ensuite Dieu pour définir le bien. Cela semble circulaire.

(iii) *La connaissance de Dieu*. Une troisième difficulté, que ne rencontrent pas les autres théories anti-objectivistes envisagées jusqu'ici, est de savoir comment nous pouvons connaître les approbations et désapprobations de Dieu. C'est un problème épistémologique délicat : comment savoir ce que Dieu veut ? La Bible se prête souvent à de multiples interprétations : en son nom on peut prêcher le pacifisme et refuser de partir en guerre au Vietnam, ou le militarisme (en citant des passages où les Israéliens conquièrent leurs ennemis). Et il y a plusieurs Bibles, pire, pourquoi choisir la Bible plutôt que le Coran, l'Ancien Testament,... ? L'Eglise peut aider à trancher ces doutes, mais elle est également faillible et il y a plusieurs églises. La prière peut éventuellement nous donner accès aux désirs de Dieu : mais il n'est pas forcément évident de ne pas confondre ses propres préférences avec celles de Dieu dans ce contexte. De nombreux fanatiques religieux attribuent à Dieu des haines qui sont les leurs. Reste la raison : on peut se demander ce que Dieu, qui est un être raisonnable, désirerait en de telles circonstances. Mais en ce cas, on a presque l'impression de pouvoir se passer de Dieu pour simplement se demander quelle est la solution la plus raisonnable. La réponse la plus prometteuse pour le surnaturaliste est qu'il faut mettre la Bible, l'Eglise, la prière et la raison dans la balance, et que si toutes parlent à l'unisson, on a de bonnes raisons de penser que l'on connaît certains désirs divins.

(iv) *L'arbitraire divin*. Une quatrième objection est que le surnaturalisme rend la volonté divine arbitraire²⁵. Si Dieu désirait la cruauté, alors la cruauté serait une bonne chose. C'est absurde. Une réponse consiste à dire « il est impossible que Dieu désire la haine, parce que Dieu est amour ». Mais la question est : pourquoi Dieu ne désire-t-il que l'amour, et non la haine ? Après tout, c'est un être libre, il a la possibilité de désirer la haine, l'égoïsme, la jalousie, la cruauté, etc. Pourquoi ne le fait-il pas ? La seule réponse semble être « parce que ces choses sont mauvaises ». Mais c'est une réponse sur le surnaturaliste moral ne peut donner. Guillaume d'Occam, qui est un des rares chrétiens à défendre le surnaturalisme moral, accepte cette conséquence : Dieu aurait pu recommander des choses comme la haine ou l'adultère. C'est un point qui semble inacceptable à la plupart des chrétiens. Le problème de l'arbitraire divin n'est pas simplement qu'il place les hommes dans une situation de précarité inquiétante, mais qu'il semble incompatible avec un des attributs essentiels de Dieu : le fait qu'il agit toujours pour une raison, qu'il est totalement rationnel et sage (Timmons : 28). Sa volonté ne peut donc être arbitraire.

²⁵ Berg : 528.

(v) *La bonté de Dieu*. Cinquième difficulté, la théorie des commandements divins semble peu compatible avec un autre attribut essentiel de Dieu : son infinie bonté. En effet, si Dieu est infiniment bon, cela ne peut être, par définition, que parce qu'il s'aime infiniment. Un premier point est que cela semble faire de lui un être très prétentieux, mais c'est peut-être une erreur de dévaloriser l'amour de soi. Le vrai problème est que cela semble « mettre la charrue avant les bœufs » : si Dieu est bon, cela semble être en vertu de ce qu'il est, de ses caractéristiques intrinsèques antérieures aux attitudes qu'il peut avoir vis-à-vis de lui-même. Il y a ici un cercle difficilement intelligible : Dieu doit s'aimer lui-même avant même d'être bon.

(vi) *L'évaluation intra-divine*. En outre, le surnaturalisme conduit à ce qu'on peut appeler l'impossibilité de l'évaluation intra-divine. Imaginez que les préférences de Dieu changent : qu'il préfère l'amour jusqu'à un temps *t*, à partir duquel il préfère la haine. Il n'y a pas d'évaluation possible de ce changement : la question « est-ce une bonne chose que les préférences de Dieu aient changées ? » ne peut trouver aucune réponse, car ces préférences sont l'étalon de la morale. Si la question de l'évaluation « inter divine » est exclue du fait de l'unicité de Dieu, la question de l'évaluation « intra divine » demeure : il est clair que celle-ci est impossible.

En conséquence, la plupart des chrétiens refusent le surnaturalisme moral. Ils pensent que si Dieu désire certaines choses, c'est parce que ces choses sont intrinsèquement bonnes. Sans cela, les désirs de Dieu seraient totalement arbitraires. La question de savoir si un acte est pieu parce qu'il est aimé des Dieux, ou aimé des Dieux parce qu'il est pieux a été soulevé par Socrate dans *l'Euthyphron*. Socrate penche, comme la plupart des croyants, en faveur de la seconde alternative.

Notez, même si ce n'est pas ici le problème qui nous intéresse ici, que cette seconde alternative est également problématique. Si Dieu aime *X* parce que *X* est bon, alors Dieu n'est pas libre et tout puissant : il semble être contraint par la nature des choses (Berg : 527). En outre, il n'est pas apparemment le créateur de toutes choses, puisque les faits moraux objectifs existent indépendamment de lui (Timmons : 30)²⁶.

²⁶ Pers : cette toute dernière objection de Timmons me semble rater le point : elle repose sur la même erreur que celle qui consiste à dire que si les artefacts existent indépendamment de nous, alors nous n'en sommes pas les créateurs. Il faut distinguer entre une dépendance existentielle continue et une dépendance existentielle pour l'origine, mais pas pour la perdurance.

Références sur l'éthique des commandements divins

- BERG, Jonathan « How could ethics depend on religion ? », in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991., p. 525sq.
- GENSLER, Harry J., *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002, 262 pages, (traduction de *Ethics, a contemporary introduction*, Routledge, 1998.), chap. 3. « supernaturalism ».
- TIMMONS, Mark, *Moral Theory, An introduction*, Rowman & Littlefield, 2002. chap. 3 « Divine command theory ».

2.1.4. Le constructivisme : « X est bon = X est rationnellement approuvé »

2.1.4.1. Définition

La dernière possibilité anti-objectiviste envisagée ici est que les valeurs dépendent non plus de toutes les préférences des individus, d'une collectivité ou de Dieu, mais seulement des préférences *rationnelles* des individus. Ce qui est bon est ce qui fait l'objet d'une préférence *rationnelle*. Il s'agit là encore d'une solution anti-objectiviste dans le sens où elle repose toujours sur le modèle du goût : le bien dépend de ce que l'on préfère et non l'inverse. C'est parce qu'une chose est rationnellement approuvée qu'elle est bonne et non parce qu'elle est bonne qu'elle est rationnellement approuvée. Mais ce qu'une telle théorie apporte, par rapport au subjectivisme simple, est l'idée qu'il existe deux types de préférences : nos préférences rationnelles et nos préférences irrationnelles. Intuitivement, cette distinction existe bien : nous avons parfois des préférences ou désirs dont nous savons qu'il ne faudrait mieux pas les suivre : arrêter de travailler cet exercice de physique pour aller skier, reprendre de la glace à la noisette ou une cigarette. Mais il ne suffit pas d'admettre cette distinction entre deux types de préférences pour être constructiviste. Il faut encore deux choses. Premièrement, il faut que la différence entre les préférences rationnelles et les préférences irrationnelles ne soient pas expliquées en disant qu'une préférence rationnelle est celle qui porte sur une valeur objective, contrairement à une préférence irrationnelle. Sinon nous rejoindrions bien sûr le camp objectiviste. Deuxièmement, il faut que la différence entre les préférences rationnelles et irrationnelles ne soit pas expliquée en disant que les premières sont bonnes en elles-mêmes (indépendamment de leur contenu), contrairement aux secondes.

Qui soutient qu'il existe une distinction entre des bonnes préférences et des mauvaises, même s'il nie que celle-ci soit due aux valeurs des objets de ces préférences, demeure un objectiviste. Il soutient qu'il y a des choses dans le monde, les préférences, qui possèdent une valeur intrinsèque indépendamment des pro-attitudes qu'on peut avoir à leur égard.

Afin d'expliquer la distinction entre préférences rationnelles et irrationnelles sans recourir à la notion de valeur, de nombreux constructivistes introduisent la notion d'accord intersubjectif. Dans cette optique, on soutient alors qu'une chose est bonne si elle fait l'objet d'un accord rationnel. Qu'est-ce alors qu'un accord rationnel ? C'est un accord qui intervient entre des agents idéaux dans des conditions optimales. Dès lors, *une chose est bonne si elle est approuvée conjointement par des observateurs idéaux*. Prenez des gens raisonnables, faites-les discuter, ils parviendront à un accord sur un ensemble de valeurs. Ces valeurs ne sont pas objectives dans le sens où elle n'existe pas indépendamment de cet accord, mais elles le sont dans le sens où elles sont meilleures que d'autres, car elles sont les seules à faire l'objet d'un tel accord.

Cette théorie est inspirée de celles qui, en philosophie politique, soutiennent que les normes politiques fondamentales se basent sur un contrat. Nous devons tomber d'accord sur certains points afin d'établir les institutions fondamentales d'une société politique. À l'origine de toute vie politique, il y a un contrat social. C'est cet accord qui fonde les normes politiques. L'idée est qu'il en va de même pour la vie morale : de même que ce qui est politiquement bon, ce qui est moralement bon est ce qui fait l'objet d'un accord. Mais, selon cette théorie, *tout* accord ne suffit pas à fonder une valeur. *Seuls* les accords *rationnels*, obtenus dans des circonstances optimales le fond. Les circonstances sont optimales quand il n'y a pas de malentendu entre les sujets, qu'ils ont accès aux mêmes informations non morales, qu'ils ne mentent pas, etc.

2.1.4.2. Arguments

Cette solution présente de nombreux avantages. Métaphysiquement, elle est extrêmement économique : c'est une forme de surnaturalisme sans Dieu. Il y a un fondement objectif aux valeurs (l'accord rationnel), sans que celles-ci soient intrinsèquement objectives pour autant (elles dépendent existentiellement de cet accord). En matière de morale, on peut avoir objectivement raison ou tort (qui a tort est irrationnel), ce qui ne signifie pas qu'il existe des valeurs indépendamment de nous, ni un Dieu pour les fonder.

Epistémologiquement elle semble très raisonnable : elle n'exige aucune faculté étrange (telle que l'intuition ou la prière) hors de notre capacité de réflexion et de discussion rationnelle.

Elle permet toutes formes d'évaluations intersubjectives, interculturelles qui sont interdites par d'autres formes de subjectivisme. Nous pouvons évaluer les valeurs d'une personne, d'une culture à l'aune des valeurs rationnellement acceptées.

2.1.4.3. Difficultés

La première difficulté consiste à préciser ce qu'il faut entendre par observateur *idéal*, conditions *optimales* et accord *rationnel*. Le risque est que ces notions soient déjà implicitement évaluatives ou normatives et que l'on arrive ainsi à une circularité : une valeur objective est ce qui fait l'objet d'un accord lors d'une discussion rationnelle, et une discussion rationnelle est celle qui débouche sur un accord au sujet de valeurs objectives. Le danger est de taxer d'irrationnel tout accord qui ne déboucherait pas sur les valeurs que nous aimerions voir adoptées, parce que nous aurions déjà inclus implicitement des valeurs dans la définition de la rationalité²⁷.

En réponse, le partisan de l'accord rationnel peut adopter une définition étroite de la rationalité : est rationnelle toute discussion qui satisfait à des critères de cohérence. La rationalité est conçue comme la cohérence formelle, le fait de suivre les règles de la logique standard, de ne pas se contredire. Une telle définition de la rationalité permet d'éviter le danger précédent : elle n'incorpore pas de manière subreptice des valeurs morales dans les prémisses. Mais elle se heurte à un autre problème.

Si la rationalité se réduit à la cohérence formelle, alors considérer que des valeurs matérielles peuvent découler de considérations purement formelle revient à attribuer à l'accord rationnel une puissance quasiment magique. L'idée de l'accord rationnel devient alors que les règles formelles de la discussion rationnelle peuvent générer d'elles-mêmes des accords moraux qui possèdent un contenu matériel²⁸. La façon dont des contraintes purement formelles peuvent déboucher sur un accord matériel semble bien mystérieuse : imaginez des schémas d'inférences abstraits, des boîtes vides reliées par des relations logiques d'implication, de conjonction, de disjonctions, etc., faites tourner tout cela à vide et à l'arrivée, une boîte va se remplir pour dire « Mentir est une mauvaise chose ». Cela semble

²⁷ Miller : 136.

²⁸ on trouve cette idée chez des penseurs comme J. Habermas ou K.O. Appel par exemple.

très invraisemblable. Le fait que l'on arrive à une conclusion axiologique fait suspecter que l'on a inclus dans les contraintes formelles de la discussion des présupposés moraux substantiels (du type « il est mauvais de mentir »)²⁹.

En résumé, la difficulté du constructivisme est de préciser ce qu'il entend par « rationnel ». Soit il a une définition « faible » de la rationalité, qui est conçue comme une exigence de cohérence formelle, et l'on voit mal comment une telle solution peut suffire à fonder des valeurs. Soit il a une définition plus forte de la rationalité, qui ne peut permettre de fonder des valeurs que parce qu'elles sont subrepticement incluses dans la rationalité elle-même.

La seconde difficulté est que cette théorie ne semble pas être fondamentale dans le sens où l'on semble toujours autorisé à demander *comment il se fait que l'on tombe d'accord sur telle valeur ou telle norme*. L'accord rationnel ne semble pas être un fait primitif inexplicable : on a envie de chercher à l'expliquer. Voici ce qu'écrit Baertschi :

« Pourquoi ne pas faire appel aux décisions humaines, au consensus des théories contractualistes ? ... Le problème n'est toutefois que repoussé d'un cran. Si l'on se met d'accord sur une norme de protection de la vie humaine, pourquoi adopte-t-on une telle norme et non son opposée ? Parce que nous avons peur de mourir ? Sans doute. Mais cette peur, cette émotion n'est-elle pas une réaction "perceptuelle" à ce mal qu'est la mort ? On peut, si l'on préfère, s'exprimer en termes d'intérêts : nous avons un intérêt à ne pas mourir ; mais ici encore, la question rebondit : n'est-ce pas parce que nous percevons la mort comme un mal ? » p. 75.

Par analogie, prenons le cas d'un accord non moral. Si nous sommes d'accords pour dire que Francis Lalanne porte des bottes, c'est parce qu'il s'agit là d'un fait auquel nous pouvons accéder par la perception. Notre accord n'est pas un fait primitif inexplicable : il s'explique par le fait que chacun d'entre nous voit ou a vu la même chose. Comment cela pourrait être différent en matière d'accord moral : qu'est-ce qui motive chacun des sujets de cet accord à acquiescer à une valeur plutôt qu'à une autre ? N'est-ce pas parce qu'il a accès à cette valeur ? Le constructivisme, comme toutes les théories anti-objectivistes, semble mettre la charrue avec les bœufs : les valeurs expliquent la convergence des opinions rationnelles et non l'inverse. L'accord est le symptôme plutôt que le critère des valeurs.

²⁹ Pour une critique de cette tentative de dériver l'éthique des règles du dialogue cf. D. Vernant, *Du discours à l'action*, PUF. Une autre théorie, le prescriptivisme universel de Hare souffre du même problème : de considérations purement formelles sur la structure de la pensée normative, il déduit des normes matérielles, sans toutefois donner un rôle central au dialogue ou au contrat. Pour une présentation critique de la philosophie morale de Hare, voir S. Virvidakis, « Hare et la métaéthique contemporaine », in *Hare et philosophie morale*, dir. J.-Y. Goffi, *Recherches sur la Philosophie et le langage*, n°23, 2004.

Références sur le constructivisme

RAWLS, John, *Le libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995 (1^{ère} éd. anglaise 1993), « Leçon III : le constructivisme politique ».

2.2. Les approches objectivistes

L'objectiviste moral pense qu'il y a des valeurs qui valent universellement. Mais comme on l'a vu, cela n'est pas suffisant : certaines formes d'anti-objectivisme (l'éthique des commandements divins et le constructivisme) admettent aussi ce point. Ce qui caractérise l'objectivisme moral est plutôt la conjonction de ces deux propositions :

- (i) **Réalisme**. Il existe des valeurs indépendantes de nos désirs ou préférences : il faut rejeter le modèle du goût et lui préférer celui de la perception. (ce ne sont pas les valeurs qui procèdent des désirs, mais les désirs qui procèdent des valeurs).
- (ii) Parmi l'ensemble des énoncés évaluatifs moraux possibles, certains sont vrais et d'autres faux. En matière d'éthique nous pouvons nous tromper et nous pouvons aussi avoir raison.

Une telle thèse se heurte à un quadruple défi.

2.2.1. Le quadruple défi de l'objectiviste

Les quatre défis auxquels se heurte l'objectivisme sont respectivement métaphysique, épistémologique, psychologique et logique. Les deux premiers sont, on l'a vu, introduits par Mackie, les deux derniers ont été soulevés par le philosophe écossais du XVIII^e siècle David Hume.

2.2.1.1. Le double défi de Mackie : métaphysique et épistémologique

Le défi métaphysique, introduit par Mackie, est d'expliquer comment les valeurs peuvent être à la fois objectives et prescriptives. Les valeurs sont des choses bizarres et l'objectiviste, s'il veut soutenir que celle-ci font partie de l'ameublement du monde, doit nous raconter une histoire à leur sujet.

Le défi épistémologique, également soulevé par Mackie, est d'expliquer comment nous accédons aux valeurs : une fois admis qu'il y a des valeurs dans le monde, il reste à savoir comment nous pouvons les connaître.

2.2.1.2. *Le double défi de Hume : psychologique et logique*

Le défi psychologique découle en partie de ces deux premiers défis ainsi que d'une opposition psychologique clairement posée par David Hume. Il existe selon Hume deux types essentiels de facultés psychologiques : les facultés *conatives* (la passion) et les facultés *cognitives* (la raison). Les facultés cognitives incluent les croyances, les perceptions, elles nous permettent de *connaître* le monde, de le *décrire*. Les facultés conatives incluent les désirs, les émotions, les préférences : ce sont des facultés qui nous *poussent à agir* (ou à ne pas agir) dans un sens. Les facultés cognitives représentent le monde tel qu'il est, les facultés conatives le représentent tel qu'il doit être. Alors que les croyances sont évaluables en termes de vérité et de fausseté, ce n'est pas le cas des désirs : mon désir de rencontrer un jour Salma Hayek n'est ni vrai, ni faux. Les facultés cognitives sont liées à la *représentation*, les facultés conatives à *l'action*. Les premières ont pour vocation de représenter les choses, les secondes de les changer. Le fait que les croyances soient affaire de vérité ouvre la voie à une discussion argumentée et rationnelle : je peux essayer de vous convaincre que vos croyances sont fausses, soit en vous montrant soit en vous démontrant des faits qui les falsifient. Mais il n'y a pas de discussion rationnelle possible au sujet des désirs. On ne discute pas des goûts et des couleurs. Si vous dites que vous avez envie d'aller au cinéma, je ne peux pas vous convaincre que ce désir est faux, puisque qu'avoir un désir n'est pas affaire de vérité. Ce point doit être nuancé. Si vous aimez les films de Jarmush et que vous croyez que *Dead Man* passe au cinéma, vous pouvez former le désir *dérivé* d'aller au cinéma. Dans la mesure où ce désir repose sur une croyance, il peut être discuté : je peux vous convaincre que *Dead Man* ne passe pas au cinéma (en vous montrant le programme par exemple). Mais je ne peux pas discuter rationnellement votre désir d'aller voir un film de Jarmush dans cette optique humienne. Les désirs fondamentaux ne sont pas sujets à la critique rationnelle.³⁰

Une façon de caractériser la distinction entre facultés cognitives et facultés conatives est de faire appel à la notion de *direction d'ajustement* introduite par E. Anscombe dans son ouvrage *Intention*³¹. L'exemple que donne Anscombe est celui d'un homme qui fait ses

³⁰ M. Smith in Singer : 401

³¹ Cf. Tenenbaum : 2005

courses à l'aide d'une liste et d'un détective qui le suit en notant sur une liste tout ce que l'homme achète. Il y a là une distinction entre deux directions d'ajustement entre les sujets et le monde. L'homme qui fait ses courses ajuste le monde à sa liste (il choisit les produits en fonction d'elle), tandis que le détective ajuste sa liste au monde (il la complète en fonction des produits que l'homme met dans son chariot). Voici ce qu'écrit Anscombe :

« Si la liste et les choses que l'homme achètent de fait ne s'accordent pas, et si cela seulement constitue une erreur, alors l'erreur n'est pas dans la liste mais dans ce que fait l'homme... alors que si le rapport du détective et ce que l'homme achète en fait ne s'accordent pas, l'erreur est dans le rapport. »

La liste de l'homme est de type conative, c'est-à-dire du type des désirs : le monde est supposé s'y ajuster. La liste du détective au contraire est de type cognitif : elle est supposée s'ajuster au monde. Nos croyances cherchent à s'adapter au monde alors que nos désirs cherchent à ce que le monde s'adapte à eux. C'est pour cela que nos désirs sont essentiellement motivationnels : ils poussent à modifier le monde. Nos croyances, à l'inverse, cherchent seulement à la représenter tel qu'il est.

<i>Faculté cognitives</i>	<i>Facultés conatives</i>
croyances	désirs
Raison	Passion
Représenter le monde telle qu'il est	Représenter le monde tel qu'il doit être
Évaluables en termes de vérité et de fausseté	Non-évaluables en termes de vérité et de fausseté
Peuvent faire l'objet d'une critique rationnelle	Ne peuvent faire l'objet d'une critique rationnelle
Non intrinsèquement liées à l'action	Intrinsèquement liées à l'action
Ajuster l'esprit au monde	Ajuster le monde à l'esprit

D'après l'objection à l'objectivisme qui nous intéresse maintenant, les états mentaux axiologiques (qui concernent les valeurs) sont nécessairement motivants pour nos actions : penser qu'un *X* est bon ou mauvais implique, conceptuellement, que nous agirions différemment au sujet de *X*. Avoir une opinion morale, c'est avoir une certaine motivation à agir. Nous sommes motivés à faire les actions qui nous semblent bonnes. Cela semble être essentiel au concept de valeur qu'il change quelque chose à ce que nous faisons. Il ne sont pas

du type des croyances mais du type des désirs. La thèse selon laquelle les états mentaux axiologiques sont nécessairement motivants est appelée *internalisme*.

Internalisme moral : nos convictions au sujet des valeurs et des normes morales sont nécessairement motivantes (Tappolet : 244), les jugements moraux sont intrinsèquement liés à l'action (Ogden, 2000 : 220).

Ces éléments en main, nous sommes en mesure de formuler le défi psychologique à l'objectivisme moral. Selon l'objectiviste, il y a des valeurs dans le monde. Le problème est que la faculté qui nous permet d'accéder à ces valeurs est forcément une faculté cognitive : si les valeurs sont des choses dans le monde, tout ce que nous pouvons faire à leur sujet est de les connaître. Mais si tel est le cas, nos jugements de valeurs ont le même statut que les croyances ou les perceptions : ce sont des états mentaux qui ne sont pas nécessairement liés à l'action. Dès lors, si la distinction humienne entre croyances et désirs est vraie, et s'il est également vrai que seuls les désirs sont motivants (internalisme moral), alors l'objectivisme moral est faux. Voici l'argument dans son ensemble :

- 1/ Les convictions morales sont nécessairement motivantes : elle nous poussent à agir. (*internalisme moral*)
- 2/ Les croyances ne sont pas, à elles seules, nécessairement motivantes (Hume).
- 3/ Donc les convictions morales ne peuvent pas consister en des croyances.
- 4/ Or l'objectivisme moral implique que les convictions morales sont des croyances (ou des états exclusivement cognitifs).
- 5/ Donc l'objectivisme moral est faux.

Ce défi psychologique découle en partie des défis ontologiques et épistémologiques soulevés par Mackie. Si les valeurs sont objectives, alors nous devons les connaître à l'aide d'une faculté cognitive, telle que la croyance. Or les facultés cognitives ne sont pas essentiellement liées à nos actions : les croyances n'ont pas pour vocation de changer les choses, mais simplement de les décrire. Donc si nos jugements moraux portaient sur des valeurs objectives, ils seraient des croyances, et s'ils étaient des croyances, il n'auraient aucun effet pratique nécessaire. Pour expliquer l'efficacité de nos jugements éthiques, il est, selon l'anti-objectiviste, nécessaire de les relier à des facultés conatives, comme le désir, les sentiments, les émotions, qui sont en fait les choses qui nous poussent à agir. L'anti-

objectiviste a la meilleure explication du caractère motivant de nos actions. L'objectivisme fait de la morale une affaire de vérité, de perception et de contemplation. Il perd son lien à l'action.

Le défi logique à l'objectivisme enfin a également été posé par David Hume. L'idée de Hume est qu'il existe une dichotomie fondamentale entre les faits et les valeurs (qui répond en grande partie à la dichotomie entre désirs et croyances). À vrai dire, Hume souligne plus exactement qu'il existe une dichotomie entre les faits et les *normes*, plutôt que les valeurs : il y a là un flottement qui permettra peut-être de répondre à ce défi logique. Selon Hume il est logiquement impossible de dériver un jugement normatif d'un jugement de fait. De « La société est inégalitaire », nous ne pouvons conclure : « Donc la société *doit* être inégalitaire ». Un simple constat factuel ne nous dit jamais ce qu'il faut faire :

Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car puisque ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout ». Hume, *Traité de la nature humaine*, III, i, 1.

Les versions de l'anti-objectivisme moral que nous avons rencontrées jusqu'ici semblaient déjà violer cet interdit humien. Elles sont de la forme :

L'action A est subjectivement/collectivement/divinement approuvée.

Donc il faut faire A.

On part d'une prémisse descriptive pour arriver à une prémisse normative.(notez cependant que la conclusion n'est pas « Donc on doit approuver A », ce qui serait la forme la plus manifeste de l'erreur que dénonce Hume). L'émotivisme est la seule thèse à éviter cette erreur, car il n'y a pour elle aucune prémisse descriptive. Mais le point qui nous intéresse ici est que ce défi se pose de façon plus aiguë encore à l'objectiviste moral. En effet, qui veut prétendre que les valeurs sont objectives, qu'elles sont des faits, perdra tout moyen d'expliquer en quoi elles fondent les normes. Si « X est bien » était un jugement de fait, purement descriptif, comme semble le soutenir l'objectiviste, elle il n'y a aucune relation

logique entre lui est « Tu dois faire X ». Réifier les valeurs, c'est les déconnecter de la normativité.

On voit que les deux défis de Hume sont liés : la dichotomie logique des faits et des normes est le reflet logique de la dichotomie psychologique de la raison et de la passion. La raison permet de faire des jugements de faits, mais ces jugements sont *inertes d'un point de vue motivationnel*. La passion permet de faire des jugements normatifs, qui sont efficaces d'un point de vue motivationnel, mais qui ne prétendent nullement à l'objectivité.

Récapitulons donc le quadruple défi auquel doit répondre l'objectiviste : expliquer comment certains faits objectifs peuvent être prescriptifs, expliquer comment on peut accéder à de tels faits, expliquer le lien entre les valeurs et l'action, et expliquer le lien entre le descriptif et le normatif.

Revenons maintenant à l'objectivisme proprement dit. Au regard de la question métaphysique, il existe (au moins) deux solutions pour l'objectiviste.³² La première, le réalisme axiologique anti-naturaliste, soutient qu'il existe des valeurs indépendantes de nos désirs, et que ces valeurs *ne sont pas* des propriétés naturelles, c'est-à-dire des entités étudiées par les sciences de la nature. La seconde consiste à dire qu'il existe des valeurs indépendantes et que ces valeurs *sont* des propriétés naturelles. C'est le réalisme axiologique naturaliste.

Références sur le défi humien posé à l'objectivisme moral

- DANCY, J., « Intuitionism » in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.
- SMITH, Michael, « Realism », in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.
- OGIEN, Ruwen, « Ethique et philosophie morale » in P. Engel, dir., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000.
- RAILTON, Peter, « Facts and Values », in *Facts, Values and Norms, Essays toward a morality of consequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- TAPPOLET, Christine, *Emotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.
- TENENBAUM, Sergio, « Direction of Fit and Motivational Cognitivism », <http://individual.utoronto.ca/stenenbaum/tenenbaumfit.pdf>.

2.2.2. L'objectivisme non naturaliste : l'intuitionnisme

³² Une autre solution, défendue récemment par Kevin Mulligan, consiste à dire que les valeurs sont des propriétés formelles, des foncteurs.

2.2.2.1. Définition

L'intuitionnisme soutient, sur le plan métaphysique, (i) qu'il y a des vérités morales objectives (ii) que celles-ci ne sont pas réductibles à des faits naturels, et, sur le plan épistémologique, (iii) que celles-ci peuvent être connues par intuition. Trois philosophes intuitionnistes importants du début du siècle sont G.E. Moore, W.D. Ross et H.A. Prichard. Dans cette optique, les vérités morales sont évidentes à n'importe quel esprit suffisamment mature. Elles sont connues de la même façon que les vérités mathématiques.

2.2.2.2. Arguments

(i) L'argument de Moore en faveur de valeurs objectives consiste à en appeler au *sens commun* : d'après Moore, nous croyons tous en de telles valeurs, dans nos comportements, nos actions, nos réflexions quotidiennes. Cependant, le fait que nous ayons un préjugé favorable en faveur de l'objectivisme (nous avons déjà remarqué ce point) ne prouve pas que nous ayons raison. Ce n'est évidemment pas ce que veut dire Moore. Son argument est plus subtil : d'après lui, cela montre que *la charge de la preuve* est à celui qui veut rejeter l'objectivisme moral.

Remarque : le concept de « charge de la preuve » vient du droit. Les juristes considèrent que la charge de la preuve est à l'accusation : c'est celui qui accuse qui doit apporter les preuves qui étayent son accusation. Les questions relatives à la charge de la preuve sont particulièrement importantes pour des questions philosophiques comme celles du réalisme (nous nous intéressons ici au réalisme au sujet des valeurs) et de l'existence de Dieu. Au sujet de ces questions fondamentales, celui qui accepte la charge de la preuve se place dans une situation délicate (est-ce à celui qui croit en Dieu ou à celui qui n'y croit pas d'argumenter sa position ? Laquelle vaut par défaut ?).

Le fait que la charge de la preuve revienne à l'anti-objectiviste ne montre pas directement qu'il ait tort, mais lui impose seulement d'argumenter sa position : par défaut, c'est l'objectivisme qui vaut. Évidemment, pour que cet argument soit complet, il faut que

Moore explique pourquoi il pense que les raisons qui vont contre l'objectiviste sont mauvaises. Cela conduit à une attitude attentiste modeste : laisser venir l'anti-objectiviste et réfuter ses arguments au coup par coup. Lorsque nous avons étudié les théories anti-objectiviste, nous avons souvent évalué les arguments en leur faveur, en soulignant que l'échec d'un argument n'impliquait pas l'échec de la théorie. Maintenant, si Moore a raison, l'échec de *tout* argument en faveur d'une théorie anti-objectiviste implique l'échec de cette théorie. Nous ne devons accepter de réviser le sens commun que pour des raisons fortes.

Un second argument plus fort employé par les philosophes de sens commun, que l'on trouve notamment chez Thomas Reid, est que si une théorie morale en arrive à contredire nos intuitions morales les plus fermement ancrées, c'est cette théorie, et non le sens commun qu'il faut abandonner. Lorsqu'il existe un conflit entre une théorie de sens commun et une théorie philosophique, nous avons le choix entre rejeter l'une ou rejeter l'autre. Pour Reid, c'est en général la théorie philosophique qu'il faut alors rejeter, sa contradiction avec le sens commun constituant une réduction à l'absurde.

(ii) Nous avons donc une raison de penser qu'il y a des valeurs objectives. Mais pourquoi ces valeurs objectives ne s'identifieraient-elles pas à des propriétés naturelles ? L'argument de Moore à l'encontre du naturalisme axiologique repose sur une étude du concept de « bien ». L'idée de Moore est que l'on ne peut pas définir le mot « bien ». « Bien » est un concept primitif qui ne peut être analysé. Tous ceux qui en proposent une analyse conceptuelle se rendent coupable de ce que Moore appelle un *sophisme naturaliste*. Voici quelques définitions du bien :

- ce qui correspond au plus grand bonheur du plus grand nombre (utilitarisme)
- ce qui a été sélectionné par l'histoire naturelle de notre espèce, ce qui a contribué à sa survie (naturalisme)
- ce qui est agréable, qui produit du plaisir (hédonisme).
- ce qui est approuvé par chacun (subjectivisme)
- ce qui est approuvé par chaque culture (relativisme culturel)
- ce qui est approuvé par Dieu (surnaturalisme)
- ce qui est approuvé par des agents rationnels (constructivisme)

L'argument de Moore contre de telles définitions est que si elles nous donnaient véritablement la définition du concept « bien », alors il serait contradictoire de les nier. Ces définitions devraient être des vérités analytiques ou conceptuelles du type « les célibataires ne sont pas mariés », mais ce n'est manifestement pas le cas. Ces définitions sont insatisfaisantes selon Moore car on peut toujours demander « est-ce bien d'être socialement approuvé ? » et la

question semble toujours laisser ouverte la possibilité d'une réponse négative. Le seul fait qu'on puisse concevoir que certaines actions puissent être socialement approuvées sans être bonnes montre que « bien » ne *signifie* pas « socialement approuvé ». À l'inverse, un célibataire ne peut pas être autre chose qu'un homme non marié. Ces définitions ne sont donc pas des analyses du concept de bien. Celui-ci est plutôt un concept primitif indéfinissable par d'autres. Il faut bien partir de termes basiques et fondamentaux qui ne sont définis par aucun autre : « bien » en fait partie. Si on voulait définir tous les mots sans en prendre aucun pour fondamental, on entrerait dans une circularité. Prenons par exemple le mot « non » : ce mot n'est pas définissable, c'est un terme basique. Puisque le concept de bien ne peut pas être analysé, il est primitif, il ne peut être réduit à aucun autre concept naturel. Donc les valeurs sont des propriétés objectives et non naturelles.³³

On peut cependant critiquer cet argument de Moore au motif qu'il confond réduction conceptuelle et métaphysique. Pour pouvoir réduire une chose à une autre, il n'est pas nécessaire que son concept *signifie* celui de la propriété réductrice. La question de savoir ce que signifie le concept de bien est distincte de la question de savoir ce qu'est le bien. Analyser les concepts ne suffit pas à nous dire ce que sont les choses. Prenons l'énoncé « Eau = H₂O » : c'est un énoncé qui nous dit quelque chose au sujet de ce qu'est l'eau. Il nous dit ce à quoi l'eau se réduit. Mais il est clair, au niveau conceptuel, que le concept d'eau ne signifie pas H₂O. Cet énoncé n'est pas un énoncé analytique comme « Les célibataires ne sont pas mariés ». Deux termes, conceptuellement irréductibles, peuvent référer à une même propriété³⁴. De la même façon, le fait qu'on ne puisse conceptuellement réduire le concept de bien aux définitions proposées plus haut ne montre pas que le bien ne puisse de fait être réductible à ces faits, qu'ils soient naturels ou non. Comme l'écrit Ogien (2000 : 224) :

« proposer une définition théorique de « bien » à partir d'éléments empiriques ou factuels, ce n'est pas commettre une erreur de raisonnement (un sophisme). C'est appliquer une méthode qui a fait ses preuves dans différents domaines et qu'il n'y a aucune bonne raison de rejeter en morale ».

³³ Il est intéressant de remarquer que la conclusion de cet argument recoupe assez largement la thèse humienne de la dichotomie entre faits et valeurs : l'argument de Moore montre que l'on ne peut pas définir la valeur « Bien » à l'aide de faits purement descriptifs. Il rejoint, par des considérations conceptuelles plutôt que logiques la conclusion de Hume (cf Ogien et Canto-Sperber : 68-69, Gensler : 49 pour un tel rapprochement).

³⁴ L'idée que deux concepts distincts peuvent désigner une même propriété est défendue par H. Putnam, *Raison, Vérité et Histoire*, p. 228-239 ; ainsi que par S. Kripke : certaines identités sont synthétiques, ou *a posteriori*, toutes les identités ne sont pas conceptuelles, *a priori*. Il y a des relations d'identité nécessaires et *a posteriori*. Comme le dit Ogien (2004 : 299) « L'absence d'identité conceptuelle entre le prédicat moral « bien » et des prédicats non moraux (ou factuels) tels que « contribue au bien-être général » ne leur interdit aucunement de désigner la même propriété ». voir aussi Sayre-McCord, « Moral Realism », SEP, §2.

(iii) Concernant la dernière thèse selon laquelle les faits moraux sont évidents (*self-evident*) et connus par intuition, les intuitionnistes proposent l'argument suivant :

1/ Certaines vérités morales sont connues

2/Nous ne pouvons prouver une vérité morale qu'à l'aide d'une autre vérité morale plus fondamentale.

3/Nos preuves doivent s'arrêter à un moment.

4/ Donc il existe des vérités morales connues qui ne sont pas prouvables.

D'après l'argument de sens commun de Moore en faveur de l'objectivisme, nous connaissons certaines vérités morales, comme nous connaissons l'existence du monde extérieur. Nous savons, par exemple que la haine est une mauvaise chose. Donc contre le sceptique, Moore défend la prémisse 1/. La prémisse 2/ est établie par l'étude conceptuelle que Moore fait du mot bien : celui-ci est un concept primitif qui ne peut être analysé en des concepts non moraux. Une vérité évidente est une vérité fondamentale qui ne requiert aucune autre justification ou preuve. L'évidence de cette vérité est donnée par l'intuition.

Il faut bien voir que l'intuitionnisme de Moore, comme celui de Ross, ne requiert pas que toutes les vérités morales soient connues par intuition, mais seulement les vérités morales fondamentales. Il y a selon Moore et Ross, deux types de vérités morales fondamentales.

-Les vérités qui concernent les *valeurs* morales : leur idée commune est que la connaissance des biens intrinsèques, c'est-à-dire des choses qui ont une valeur intrinsèque, indépendamment de leurs relations avec d'autres choses, ne peut être obtenue que par intuition. Moore et Ross s'accordent pour dire que trois choses ont une valeur intrinsèque positive : le plaisir, la connaissance et la vertu, et que trois choses ont une valeur négative intrinsèque : la douleur, l'ignorance, et le vice.

- les vérités qui concernent les *normes*. Sur ce point Moore et Ross divergent. Moore soutient que le seul devoir fondamental évident est celui de maximiser la quantité de valeur intrinsèque positive par nos actions. À chaque fois que nous devons agir, il nous faut considérer les différentes options et retenir celle qui a les meilleures conséquences. Ross soutient pour sa part que nous pouvons nous dispenser d'un tel travail d'évaluation et de comparaison et nous en tenir à un certain nombre de devoirs *prima facie* : la fidélité (tiens tes promesses), la réparation (répare le mal que tu as fait aux autres), la gratitude (retourne le bien que les autres t'ont fait), la justice (change les distributions de plaisir et de bonheur qui ne s'accordent pas avec le mérite), la

générosité (fais du bien aux autres), l'amélioration de soi (améliore tes vertus et ta connaissance), la non-malveillance (ne fais pas de mal aux autres)³⁵. Quoi qu'il en soit, Moore et Ross ne divergent ici qu'au regard de l'éthique normative, Moore étant plutôt du côté du conséquentialisme et Ross du côté du déontologisme. Mais au regard des questions méta éthiques qui nous occupent ici, l'un et l'autre sont d'accords sur l'essentiel : qu'il s'agisse des normes ou des valeurs, il y a certains faits moraux fondamentaux qui ne sont dérivés d'aucun autre et qui doivent donc être évidents par eux-mêmes : la faculté qui nous présente ces évidences est l'intuition.

Dernier point : le fait d'affirmer que certaines vérités morales sont évidentes par elles-mêmes, n'implique pas forcément qu'elles doivent, en conséquence, faire l'objet d'un accord universel. Considérons l'énoncé « $2+2=4$ » : en un sens, c'est un énoncé évident par lui-même, mais les jeunes enfants, et ceux qui commettent des erreurs de calcul grossières ne le considèrent pas comme évident par lui-même. L'intuitionniste soutient que les vérités morales sont évidentes à des esprits *matures*.

2.2.2.3. *Objections*

(i) La principale objection à l'intuitionnisme est que « l'intuition morale » semble être une faculté bien mystérieuse au sujet de laquelle l'intuitionniste ne nous dit finalement pas grand chose. L'argument de la bizarrerie de Mackie souligne que même s'il avait des valeurs objectives, la faculté par laquelle nous pourrions les saisir demeurerait très mystérieuse. En appelant « intuition » cette faculté, l'intuitionniste fait-il autre chose que baptiser le mystère ? En quoi aide-t-il à le résoudre ? (Dancy : 412). On demande : quel est le sens moral par lequel on peut saisir les valeurs, ce à quoi on répond : l'intuition. Mais qu'est-ce alors que l'intuition, sinon le sens moral par lequel on peut saisir les valeurs ?³⁶

Le fait que Moore ajoute que les faits moraux ne sont pas des faits naturels ne fait qu'épaissir le mystère : l'intuition ne peut pas être dès lors une forme de perception : c'est une espèce de saisie directe d'entités non naturelles, les valeurs et les normes fondamentales.

En réponse, l'intuitionniste soutient souvent que la connaissance morale doit être conçue de la même façon que la connaissance mathématique. L'intuitionnisme en mathématique soutient qu'il y a des vérités mathématiques auxquelles nous accédons par le

³⁵ Cf. Gensler : 160.

³⁶ Warnock a formulé cette critique de façon particulièrement incisive, cf. Dancy : 415.

jugement et la raison, sans entrer en relations causales avec elles. Contre Mackie-Blackburn, il se peut donc que nous accédions à certains faits objectifs par des voies non causales. Une telle réponse repose cependant sur le présupposé que l'intuitionnisme mathématique est une position moins mystérieuse que l'intuitionnisme moral. Mais ceux qui s'opposent à l'intuitionnisme mathématique considèrent qu'il présente des difficultés tout à fait similaires à celles de l'intuitionnisme moral.

(ii) Une autre objection concerne l'anti-naturalisme. Il semble que notre monde contienne au moins des entités physiques. Comment des entités non-physiques prennent-elles place dans un tel monde : émergent-t-elles sur la base de ces entités physiques, ou sont elles de nouvelles substances indépendantes ? Comment peuvent-elles interagir avec les entités physiques ? Une valeur peut-elle entrer en relations causale, spatiale, avec des faits naturels ?

(iii) Les défis ontologiques et épistémologiques ne sont donc pas relevés. Le défi psychologique ne l'est pas non plus (Dancy : 414). Pour l'intuitionniste, nos attitudes morales fondamentales sont des croyances. Or dans l'optique humienne internaliste, les croyances ne peuvent être des motifs indépendants pour nos actions. Nous avons besoin d'états qui nous meuvent, que sont les désirs (Dancy parle de « *pushy states* »). Donc l'intuitionniste, pour qui la moralité est essentiellement factuelle, doit encore expliquer comment elle est connectée à nos actions. Pourquoi nos intuitions morales, qui sont semble-t-il cognitives, nous meuvent-elles ? Soit, nous connaissons les valeurs par intuition, mais pourquoi devrions-nous nous en soucier ? La réponse de Ross est de contester l'internalisme moral, c'est-à-dire la première prémisse du défi psychologique présenté plus haut. Il n'est pas vrai que les convictions morales sont nécessairement motivantes : il faut adopter l'externalisme moral. Selon lui, il ne suffit pas d'avoir la croyance morale que *X* est bien pour être motivé à faire *X* : il faut en outre, de façon contingente, le désir de faire le bien. Mais cela semble bizarre à l'internaliste de dire que l'on peut savoir qu'il faudrait faire *X* sans être le moins du monde incliné à le faire. Comme le dit Dancy :

« Donc en demandant pourquoi nous devrions nous soucier des faits moraux dont parlent les intuitionnistes, ces critiques rejetaient l'externalisme de Ross. Et je pense qu'ils avaient raison. Il est grotesque de dire que nous pouvons accepter qu'une action est outrageusement mauvaise tout en pensant que cela ne nous donne intrinsèquement aucune raison de se retenir de la faire. Certainement, accepter qu'une action est mauvaise est simplement se soucier de ce qu'elle ne soit pas accomplie. Mais dans ce cas, étant donné les thèses de Hume concernant la motivation et la différence entre la croyance et le désir, un jugement moral doit être une forme de désir (ou, plus généralement, quelque forme de 'pro-attitude') plus que, comme le pensent les intuitionnistes, une forme de croyance. », p. 415.

Reste défi logique. Il est en partie relevé par le refus de définir le concept de « bien » : on ne peut analyser un tel concept en concepts non moraux. D'un autre côté, dans la mesure où les valeurs sont considérées comme des *faits* moraux, la question demeure de savoir si nous pouvons logiquement passer d'un jugement de faits sur les valeurs à un jugement de norme et de savoir si en « factualisant » les valeurs, nous n'avons pas perdu leur dimension normative.

2.2.2.4. *Le néo-intuitionnisme de McDowell (1985)*

En réponse à ces difficultés, certains penseurs contemporains ont cherché à raffiner la position intuitionniste. McDowell fait partie de ceux-ci³⁷. Il maintient qu'il y a des faits moraux objectifs, que ceux-ci ne sont pas naturels et qu'ils sont connus par intuition. Comment répond-t-il alors aux défis auxquels se heurte l'intuitionnisme classique ?

Sur la question de l'objectivité des valeurs, et du défi métaphysique de la bizarrerie des valeurs de Mackie, la stratégie de McDowell consiste à dire qu'il faut distinguer entre deux formes d'objectivité. Il y a d'une part l'objectivité forte, qui est celle que l'on assigne aux faits physiques, qui existent indépendamment de nous, c'est-à-dire indépendamment de toute réponse humaine. Selon McDowell, il est vain de chercher à concevoir les valeurs sur ce mode, car on s'expose alors à l'objection de Mackie. Mais il existe un sens plus faible d'objectivité selon lequel est objectif ce qui est indépendant de toute réponse humaine *particulière*³⁸, tout en pouvant être dépendant des réponses humaines en général. Dans la tradition philosophique on a ainsi souvent soutenu qu'il existe deux types de qualités perceptives, les qualités premières et les qualités secondes. Les premières existent dans le monde indépendamment de toute perception : ce sont les qualités spatiales comme la forme, le mouvement, etc. et les qualités essentielles des corps comme l'impénétrabilité ; les secondes sont dépendantes de nos perceptions : ce sont typiquement les couleurs, les sons, etc. Si nous n'étions pas là, dans cette optique, il n'y aurait pas de couleur. Mais cela ne signifie pas que l'on ne puisse se tromper au sujet du couleur : qui voit du rouge à la place du bleu se trompe. Même si la rougeur d'une coccinelle n'est pas indépendante de toute réponse humaine, elle est indépendante d'une réponse humaine particulière : ce n'est pas parce qu'il y a des daltoniens

³⁷ ainsi que Thomas Nagel. Cf. Dancy : 415 qui considère ces deux auteurs comme appartenant à la tradition post-intuitionniste. Cf aussi Virvidakis, *La robustesse du bien*, pour une classification similaire.

³⁸ Dancy : 418.

que les coccinelles ne sont pas rouges. La thèse de McDowell est que les valeurs doivent être conçues sur le mode des qualités secondes : si elles ne jouissent pas de l'objectivité absolue des faits physiques, elles jouissent néanmoins de l'objectivité relative des couleurs. Cela permet de répondre à l'objection métaphysique de Mackie-Blackburn : les valeurs ne sont pas plus bizarres que les couleurs, elles entrent en relation causale avec nous de la même façon que le font ou ne le font pas les couleurs. Dans tous les cas, tant que nous attribuons aux valeurs le même degré d'objectivité que celui que nous attribuons aux couleurs, l'objectivisme est sauf. L'erreur de Mackie est d'avoir pensé que les valeurs ne pouvaient être conçues que sur mode des qualités premières :

« Il semble impossible...de prendre au sérieux l'idée de quelque chose qui est tel qu'une qualité première, en étant simplement *là*, indépendamment de la sensibilité humaine, mais qui est néanmoins intrinsèquement (de façon non conditionnée par les contingences de la sensibilité humaine) tel qu'il provoque certaines « attitudes » ou états de la volonté chez ceux qui en sont conscients...

Mais pourquoi le modèle devrait-il être la conscience des qualités premières plutôt que des qualités secondes ? », *Values and Secondary Qualities*.

Si l'on abandonne le modèle des qualités premières, pour retenir celui des qualités secondes, le problème disparaît selon McDowell :

« Passer à une analogie en termes de qualités secondes rend tout souci quant à la façon dont quelque chose qui est *ici* de façon brute pourrait néanmoins se tenir dans une relation interne avec quelque exercice de la sensibilité humaine non pertinent. Les valeurs ne sont pas ici de façon brute —indépendamment de notre sensibilité— plus que les couleurs bien que comme avec les couleurs cela ne nous interdise pas de supposer qu'elles sont ici indépendamment de toute expérience particulière d'elles »³⁹

On peut objecter à une telle stratégie qu'elle n'est qu'un anti-objectivisme déguisé, car les valeurs demeurent dépendantes de nous, au même titre que le sont les couleurs (Tappolet : 47). Dans la mesure où les valeurs dépendent de notre sensibilité, pourquoi ne pas considérer la position de McDowell comme une version d'anti-objectivisme ? La réponse peut être la suivante : ce qui est caractéristique de l'anti-objectivisme est l'adhésion au modèle du goût. Or ce modèle ne soutient pas seulement que les valeurs dépendent de notre esprit, mais qu'elles dépendent de certaines facultés spécifiques de notre esprit : les facultés conatives ou pro-attitudes telles que les désirs. La position de McDowell soutient que les valeurs dépendent

³⁹ Pour une solution voisine, cf. M. Smith, « Realism » : 409, qui défend qu'un fait moral objectif est un fait que nous désirerions dans certaines conditions idéales (et non pas un fait que vous ou moi désirerions dans de telles conditions).

de notre esprit, et est en ce sens anti-réaliste. Mais elle n'est pas anti-objectiviste pour autant : car les facultés dont elles dépendent ne sont pas conatives mais cognitives : elles dépendent de notre sensibilité commune plutôt que de nos désirs. En ce sens, les concepts de connaissance, de vérité continuent à s'appliquer littéralement en morale et l'on peut parler d'un *réalisme anthropocentrique* (Virvidakis : 151). La morale se situe du côté des croyances plutôt que des désirs. C'est pourquoi cette position mérite d'être appelée objectiviste, même si les valeurs dépendent de notre perception d'elles. Mais cela ne fait que rendre le défi psychologique plus urgent : si la morale est affaire de croyance, pourquoi nous fait-elle agir ? Ce défi, pour mémoire, est le suivant :

- 1/ Les convictions morales (les jugements moraux) sont nécessairement motivantes. (*internalisme moral*)
- 2/ Les croyances ne sont pas, à elles seules, nécessairement motivantes, seuls les désirs le sont (Hume).
- 3/ Donc les convictions morales ne peuvent pas consister en des croyances.
- 4/ Or l'objectivisme moral implique que les convictions morale soient des croyances (ou des états exclusivement cognitifs).
- 5/ Donc l'objectivisme moral est faux.

Contrairement à Ross, qui rejetait 1/, la stratégie de réponse de McDowell (1978) à cet argument est de remettre en cause la prémisse 2/, à savoir la thèse humienne selon laquelle les croyances ne sont pas motivantes par elles-mêmes et que les désirs sont toujours nécessaires pour causer une action. L'intuitionniste peut ainsi admettre l'internalisme tout en niant que seuls les désirs sont intrinsèquement motivants. Il peut proposer de substituer un internalisme cognitif à l'internalisme conatif de Hume. Les croyances peuvent être motivantes : croire qu'une action est désirable suffit à motiver cette action. Cette réponse est dite « rationaliste »⁴⁰. Elle soutient qu'en temps normal, c'est bien le schéma humien (les désirs et les croyances causent conjointement l'action) qui s'applique, mais maintiennent que dans certains cas, les croyances seules peuvent provoquer l'action (Dancy, « intuitionism » : 36). Quand j'attends au bord de la rue un intervalle entre deux voitures pour pouvoir traverser, je n'expérimente aucun désir. Je prends simplement un fait (la venue d'un bus) pour une raison d'atteindre l'autre côté de la rue. Tel est également ce qu'on appelle la prudence : une

⁴⁰ Elle a notamment été défendue par Nagel (1970), McDowell (1978), Wiggins (1990), Dancy (1993), M. Smith (1994) (cf. Tappolet : 246).

personne est prudente si ses croyances au sujet de la peur et du danger suffisent à motiver ses actions appropriées. De la même façon en éthique, les croyances au sujet du bien et du mal peuvent suffire à motiver nos actions.

Un autre avantage de cette réponse, selon certains, est qu'elle ouvre une voie qui permet de répondre au défi épistémologique, c'est-à-dire à la question de savoir par quelle faculté nous accédons aux valeurs (Dancy : 416). En effet, dès lors que les croyances sont motivantes, les faits moraux auxquels elles réfèrent ne sont plus inertes. Ce n'est pas par une forme de perception ou d'inférence qu'il faut alors chercher à y accéder, comme est tenté de le faire l'intuitionniste, mais plutôt par une forme de raisonnement pratique. En matière de morale, il en va de même qu'en matière de prudence : nous accédons aux valeurs (bien, mal, dangereux, sûr) par une forme de jugement.

Références sur l'intuitionisme :

- DANCY, Jonathan, « Intuitionism », in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991, p. 411-419.
- GENSLER, Harry J., *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002, 262 pages, (traduction de *Ethics, a contemporary introduction*, Routledge, 1998.), chap. 4, « Intuitionism ».
- McDOWELL, « Values and Secondary Qualities », in Ted Honderich, ed., *Morality and Objectivity : A Tribute to J.L. Mackie*, pp. 110-129, International Library of Philosophy, London & Boston : Routledge & Kegan Paul, 1985.
- VIRVIDAKIS, Stelios, *La robustesse du bien, Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996, chap. IV "Intuition, sensibilité et réalité éthique", p. 144 sqq.

2.2.3. L'objectivisme naturaliste

2.2.3.1. Définition : deux types d'objectivisme naturaliste

Selon l'objectivisme naturaliste les valeurs sont objectives, indépendantes de nos désirs, et sont de surcroît des entités parfaitement naturelles. Ce que signifie « naturel » ici est

loin d'être clair. Il est courant de dire qu'une entité est naturelle si elle est étudiée par les sciences de la nature, mais d'une part, cela risque d'être circulaire car il faut encore définir les sciences de la nature sans faire appel au fait qu'elles étudient des entités naturelles ; et d'autre part, certaines formes de naturalismes éthiques soutiennent que les valeurs sont des entités naturelles bien qu'elles ne soient l'objet d'aucune science de la nature. L'idée générale semble plutôt être la suivante : un fait naturel est un fait qui existe dans l'espace et le temps et peut entrer en relation causale avec d'autres faits spatio-temporels. Chacun admet qu'il existe des faits naturels (physiques, biologiques...). L'intuitionniste soutient que les valeurs appartiennent à un autre règne que ces faits naturels : il y a d'un côté le règne de la nature, de l'autre, celui des valeurs. L'objectiviste naturaliste soutient lui que les valeurs appartiennent au règne spatio-temporel et causal de la nature. Il existe deux formes d'objectivisme naturaliste.

Selon l'objectiviste naturaliste *réductionniste*, les propriétés morales sont réductibles, c'est-à-dire *identiques* à des propriétés naturelles de niveaux inférieurs. (ce réductionniste naturaliste est défendu par Richard Brandt, 1979 et Peter Railton, 1986). Une des difficultés que rencontre le réductionnisme est qu'il semble en définitive nier la réalité des propriétés proprement morales puisqu'il les réduit à des propriétés non morales (Virvidakis : 96). Mais il convient de bien distinguer réductionnisme et éliminativisme : contrairement à l'éliminativiste, le réductionniste pense que les propriétés morales sont dignes d'être réduites, qu'elles constituent un problème. En ce sens, il peut être considéré comme un réaliste. Nous n'envisagerons pas ici, faute de temps, cette version du naturalisme plus avant (pour une présentation, voir Miller 2003, chap. 9).⁴¹

Selon l'objectivisme naturaliste *non réductionniste*, les valeurs sont des faits naturels, mais ce sont des faits naturels qui ne sont pas réductibles à d'autres faits naturels plus fondamentaux. Les valeurs sont des propriétés « émergentes », au même titre que les propriétés biologiques ou psychologiques par rapport aux propriétés physiques.⁴² Une même valeur morale peut être réalisée par différentes structures non morales. Bien que les valeurs morales ne soient pas réductibles aux propriétés naturelles de niveau inférieur, elles appartiennent néanmoins au règne de la nature : elles ne peuvent exister sans être réalisées par

⁴¹ Une autre difficulté que rencontre le naturalisme réductionniste est qu'il ne peut rendre compte du pluralisme moral. (Dancy in Singer p. 36) en effet, si plusieurs choses naturelles sont des biens intrinsèques (le plaisir, le bonheur, la survie de l'espèce...) il n'est pas évident qu'il y ait une *similarité naturelle* entre elles. Les biens naturels ne sont pas une espèce naturelle. Le seul facteur commun semblent plutôt être le facteur moral (c'est une forme d'argument de la multi-réalisabilité naturelle du moral).

⁴² Cette version d'objectivisme est également appelé « Réalisme de Cornell » car elle a été défendu par des philosophes travaillant à l'université de Cornell : Nicholas Sturgeon (1986), Boyd (1988), Brink (1989) et Sayre-McCord (1988).

des faits naturels d'ordre inférieur. Mais selon les naturalistes non-réductionnistes, la relation entre les valeurs et les propriétés descriptives naturelles est encore plus forte que la simple *émergence* : selon l'émergence, les valeurs sont distinctes et irréductibles aux propriétés naturelles, mais ne peuvent exister sans les propriétés naturelles. Les réalistes non réductionnistes croient en outre que les valeurs *surviennent* sur les propriétés naturelles de bas niveau. Pour comprendre la relation de survenance, considérons pour commencer les propriétés esthétiques. Il semble impossible que deux tableaux qui partagent exactement les mêmes propriétés descriptives (couleurs, forme, tailles) ne partagent pas les mêmes propriétés axiologiques : deux tableaux qui sont identiques du point de vue des propriétés perçues ne peuvent être l'un beau, l'autre laid. De même, au sujet des valeurs morales, il semble impossible que deux personnes qui accomplissent les mêmes actions, avec les mêmes motivations, dans des contextes identiques soient l'une moralement bonne et l'autre pas. Moore écrit ainsi :

« Si une certaine chose possède une sorte de valeur intrinsèque à un certain degré, alors non seulement cette même chose doit la posséder dans toutes les circonstances, au même degré, mais aussi toute chose qui serait *exactement comme elle*, doit dans toutes les circonstances, la posséder exactement au même degré »⁴³

Donc les propriétés morales dépendent des propriétés non morales non seulement pour leur *existence* (comme le soutient l'émergentiste), mais aussi, en partie, pour leur *essence* : elle sont *déterminées* par les propriétés non morales. S'il y a une différence entre deux valeurs, c'est nécessairement qu'il y a une différence entre deux faits non-axiologiques. Pas de différence axiologique sans différence descriptive. Pas d'identité descriptive sans identité axiologique. Les propriétés morales semblent dépendre de propriétés non morales d'une façon bien spécifique : cette relation de dépendance asymétrique est appelée *survenance*, et a été introduite par le philosophe R. Hare, au sujet des propriétés morales précisément. Elle peut être définie ainsi :

Une propriété *A* survient sur une propriété *B* si et seulement si quand deux entités sont indiscernables relativement à leurs propriétés *B*, elles sont indiscernables relativement à leurs propriétés *A*, ou, en d'autres termes, s'il ne peut pas y avoir un changement en *A* sans qu'il y ait un changement en *B* (Virvidakis : 120)⁴⁴

⁴³ cité par Virvidakis, p. 121 et par Tappolet p. 61.

⁴⁴ Comme le note Ogien 2004 (« Survenance : le moral et le mental »), Moore et les intuitionnistes (Ross notamment) admettent parfaitement la thèse de l'émergence et même de la survenance des valeurs sur les propriétés naturelles. Dès lors, c'est une question délicate de savoir ce qui distingue au fond l'objectivisme morale non naturaliste de l'objectivisme morale naturaliste non-réductionniste. Pour le premier les propriétés

Par suite, on a remarqué que cette même relation semblait valoir entre les propriétés mentales et physiques, biologiques et physiques, etc. Du fait que la survenance vaut pour tout un tas de propriétés dont nul ne suspecte le caractère naturel (les propriétés biologiques en particulier), les objectivistes naturalistes non-réductionnistes concluent que nous n'avons aucune raison de nier le caractère naturel des valeurs. Comme les propriétés biologiques, les valeurs surviennent sur des propriétés naturelles de niveau inférieur. David Brink écrit ainsi :

« Les faits moraux ne sont rien d'autre que des faits familiers concernant le monde naturel –lequel inclut le monde social » (1989 : 156, cité par Virvidakis : 92)

Alors que pour l'objectiviste naturaliste réductionniste la relation entre valeurs et propriétés naturelles non-axiologiques est celle d'*identité*, pour l'objectiviste naturaliste non réductionniste, il s'agit d'une relation de *survenance*. Dès lors que l'on refuse d'identifier les valeurs à des faits purement descriptifs, non axiologiques, il convient d'expliquer ce qu'elles peuvent être métaphysiquement, afin de répondre à l'argument de la bizarrerie. Typiquement, les partisans de l'irréductibilité des valeurs à des faits non axiologiques tentent d'expliquer ce que sont les valeurs en proposant des analogies avec d'autres types de propriétés. McDowell soutient que les valeurs sont analogues aux couleurs et autres qualités secondes. Les naturalistes non-réductionnistes soutiennent que les valeurs sont analogues aux propriétés biologiques et autres propriétés survenantes. Ces analogies sont censées nous faire « avaler la pillule » des valeurs, dans la mesure où les couleurs et les propriétés biologiques sont supposées être moins mystérieuses qu'elles.

2.2.3.2. *Le défi métaphysique : valeurs et propriétés de second ordre*

Alors que l'objectivisme non naturaliste répondait au défi métaphysique en proposant une analogie entre valeurs et qualités secondes (couleurs), l'objectivisme naturaliste répond à ce défi en proposant une analogie entre valeurs et propriétés d'ordre supérieur, telles que les propriétés sociales, psychologiques ou biologique. Une telle analogie tient-elle ?

morales survenant sont non naturelle, pour le second elles le sont, mais la définition de « naturel » est une réelle difficulté. Rares en effet sont ceux qui soutiennent que les valeurs pourraient exister dans un monde dépourvu de propriétés naturelles (Scheler, 1913 et Hartmann 1926) font à ce sujet figure d'exception (Tappolet : 62).

De nombreux philosophes en doutent. Le fait que les propriétés morales surviennent sur les propriétés non-morales, de la même façon que les propriétés biologiques surviennent sur les propriétés physiques semble désigner une analogie superficielle. Blackburn soutient ainsi que la survenance des valeurs sur les faits est une vérité conceptuelle, alors que la survenance des propriétés mentales sur les propriétés physiques est une vérité métaphysique⁴⁵. Qu'est-ce que cela veut dire ? Le fait que deux tableaux ou deux actions identiques au regard de leur propriétés non-axiologiques soient nécessairement identiques au regard de leurs propriétés axiologiques semble être un truisme, une vérité logique du même type que « les célibataires ne sont pas mariés ». Il ne semble pas que nous devions aller voir ce qu'il en est dans le monde pour vérifier si cela est le cas : si quelqu'un nous dit, « j'ai acheté deux tableaux exactement ressemblants, mais l'un est superbe alors que l'autre est laid » nous considérons son énoncé, pris à lettre, comme absurde, et supposons par exemple que les tableaux ne doivent pas en fait pas être *exactement* semblables, et que cette petite différence dans les propriétés non esthétiques peut en faire une grande dans les propriétés esthétiques. Mais il n'en va pas de même pour la survenance de l'esprit sur le cerveau. Il ne semble pas *illogique* de dire que deux personnes qui ont des cerveaux exactement identiques pourraient néanmoins avoir des états mentaux distincts. C'est du moins ce que certains dualistes seraient prêts à accepter : l'esprit est selon eux une chose mentale, qui peut varier indépendamment des variations du cerveau. Il n'est pas illogique de soutenir qu'il y a des différences mentales sans différences neuronales. Cela est peut-être faux, mais pour le savoir, il faut aller voir dans le monde ou faire une hypothèse métaphysique.

L'analogie entre propriétés mentales et propriétés morales, qui permet au naturaliste non-réductionniste de rendre acceptable l'idée que les secondes sont aussi naturelles que les premières, est donc contestable : alors que la survenance des propriétés mentales sur les propriétés physiques est ontologique, la survenance des propriétés morales sur les propriétés physiques est conceptuelle ou logique. Dès lors, les propriétés morales si elles doivent être objectives et naturelles, demeurent toujours aussi « bizarres »⁴⁶.

⁴⁵ Voir Ogien, 2004, « Survenance : le moral et le mental », in *Hare et la Philosophie morale*, p. 148

⁴⁶ Pour un autre argument contre l'analogie entre propriétés morales et mentales, voir Horgan T. et Timmons, M., 1992, « Troubles on Moral Twin Earth : Moral queerness Revived », in *Synthese*, 92, 221-260. Voir également Virvidakis, p. 125 sqq. L'idée de Horgan et Timmons est que, suivant Putnam, les noms propres et concepts d'espèces naturelles sont des désignateurs rigides (c'est-à-dire des termes qui dénotent la même substance dans tous les mondes possibles), alors que les termes de valeurs n'en sont pas. Ainsi, le terme « eau » ne désigne que la substance qui est composée de H₂O. S'il existe une substance en tout point semblable à l'eau, sauf pour sa composition moléculaire, notre terme d'eau n'y fait pas référence (c'est ce qu'on appelle l'externalisme sémantique). Par contre, le terme « juste » ne semblent pas désigner une entité indépendante de nos croyances, qui pourrait être l'objet de la recherche éthique. Si le juste est, dans un monde, défini par une théorie

2.2.3.3. Le défi psychologique : l'externalisme psychologique

Quelle est maintenant la réponse du naturaliste non-réductionniste en éthique au défi psychologique : si les valeurs morales sont des faits indépendants de l'esprit, comment expliquer qu'elle nous motive à agir ? Voici une dernière fois ce défi :

- 1/ Les convictions morales sont nécessairement motivantes. (*internalisme moral*)
- 2/ Les croyances ne sont pas, à elles seules, nécessairement motivantes (Hume).
- 3/ Donc les convictions morales ne peuvent pas consister en des croyances.
- 4/ Or l'objectivisme moral implique que les convictions axiologiques sont des croyances (ou des états exclusivement cognitifs).
- 5/ Donc l'objectivisme moral est faux.

L'intuitionnisme de McDowell rejetait 2/ en soutenant que les croyances peuvent être motivantes. C'est aussi une option qui est ouverte au naturaliste. Mais une stratégie plus standard pour lui est de rejeter 1/, l'internalisme moral, rejoignant ainsi la stratégie qu'adoptait l'intuitionnisme de Ross. Contre l'idée que nos convictions morales sont nécessairement liées à l'action, les externalistes moraux font valoir trois types de cas.

- les cas de *faiblesse de la volonté*. Dans certains cas, nous savons qu'il est mauvais de faire telle action, mais nous la faisons quand même volontairement. Nous savons qu'il ne faudrait manger la dernière part de gâteau pour la laisser à quelqu'un d'autre, mais nous le faisons quand même. Si nos convictions morales étaient nécessairement liées à l'action, cela ne pourrait pas arriver.⁴⁷

- *l'amoraliste* : il semble au moins possible qu'une personne puisse sincèrement croire qu'entreprendre une action serait une excellente chose sans pour autant former le moindre désir d'entreprendre cette action.⁴⁸ (pour l'internaliste moral au contraire, l'amoraliste ne sait simplement pas ce qu'il dit : il emploie les termes moraux dans leur sens conventionnel, sans les comprendre).

déontologique et, dans un autre, selon une théorie conséquentialiste, le terme « juste » s'applique dans chacun de ces mondes conformément à la théorie qui y est retenu. Il n'est pas un désignateur rigide.

⁴⁷ Ogien 2000 : 222.

⁴⁸ Tappolet : 245, Brink, selon Virvidakis : 131.

- *les jugements moraux que nous portons sur le passé, autrui....* Si je dis « Caligula était un empereur abject », il est loin d'être évident que cela motive une action quelconque.⁴⁹

Enfin, de façon plus originale, l'objectiviste moral peut remettre en cause 4 : il est faux que le réalisme moral doive admettre que le seul accès que nous pouvons avoir a des faits extérieurs est cognitif. Comme cette solution permet de répondre à la fois au défi psychologique et au défi épistémologique, nous allons l'aborder à l'occasion de l'examen de ce dernier.

2.2.3.4. *Le défi épistémologique : les émotions comme perception de valeur ?*

Il semble en effet exister certaines émotions essentiellement morales, comme la honte, la culpabilité, le remord, la colère, l'indignation ou la pitié, et il serait étonnant que celles-ci ne jouent aucun rôle dans la moralité. Pourtant, lorsque l'on cherche à les positionner dans la cartographie des facultés mentales proposée par Hume, la tâche semble malaisée : les émotions ne sont pas des croyances, des facultés purement représentatives et neutres, mais de l'autres elles ne sont pas non plus des désirs ou des intentions, qui nous motivent immédiatement à l'action en représentant le monde telle qu'il doit être. L'hypothèse présente est que, contre Hume, il n'y a pas *deux* types d'états mentaux, mais (au moins) *trois* : il y a les états cognitifs (les croyances), les états conatifs (les désirs) mais il existe également des états *affectifs* (les émotions). La dichotomie humienne entre raison et passion, répondait à sa dichotomie entre faits et normes. Mais ces deux dichotomies sont pareillement insuffisantes : entre les faits et les normes, il faut intercaler les valeurs ; et de même, entre les croyances et les désirs, il faut intercaler les émotions. Les croyances ont sont liées faits, les émotions aux valeurs, et les désirs ou les intentions aux normes.⁵⁰

L'émotiviste donnait également une place centrale aux émotions en éthique, mais à sa différence, l'hypothèse présente soutient que les émotions ne sont pas des états purement subjectifs, comme les humeurs ou les douleurs, qui ne représenteraient rien, mais au contraire des états qui *présentent des valeurs*. L'indignation porte sur la lâcheté, l'injustice ou la

⁴⁹ Ogien, 2000 : 222.

⁵⁰ Cf Mulligan, « From appropriasse emotion to value ».

cruauté. Cette thèse a été introduite par A. Meinong⁵¹, et reprise par plusieurs auteurs, dont, récemment, C. Tappolet. Cette dernière va jusqu'à affirmer, pour répondre au défi épistémologique, qu'il y a un véritable lien causale entre les valeurs, conçues comme des propriétés monadiques réelles, et les émotions. Il n'y a pas de différence essentielle sur ce point entre les émotions et la perception : *les émotions sont des perceptions de valeurs*. Ainsi répond-on au défi épistémologique : la faculté par laquelle nous accédons aux valeurs n'est pas une mystérieuse faculté d'intuition, mais, simplement les émotions, dont on doit reconnaître qu'elles sont moins « bizarres » que l'intuition.

Ce nouveau type d'état permet également de répondre au défi psychologique. L'idée est que les états affectifs sont un juste milieu entre l'aspect purement représentationnel des états cognitifs et l'aspect purement motivationnel des états conatifs. Considérons la peur, qui n'est pas une émotion fondamentalement morale. D'un côté, elle nous informe de la présence d'un danger, et, en tant que telle, est cognitive. De l'autre elle nous motive à nous soustraire au danger, et en tant que telle, est conative. Certaines émotions morales semblent ainsi nous permettre à la fois d'accéder aux valeurs objectives tout en nous motivant : c'est le cas de l'indignation, ou de la pitié. Si nous sommes indignés, nous accédons à des valeurs telles que la lâcheté, l'injustice, ou la cruauté d'une situation. Et en même temps, nous sommes enclins à agir : nous désirons que les choses soient différentes. L'idée est donc que les états par lesquels nous avons conscience des valeurs sont propres à nous motiver (Tappolet : 246) : ces états sont des émotions. Toutes les émotions ne sont pas motivantes : celles qui portent sur des valeurs esthétiques sont plus contemplatives. Mais certaines au moins le sont : parmi elles on compte les émotions morales. Cependant, le lien entre les émotions et l'action n'est pas aussi direct et nécessaire que celui qui existe entre les désirs ou les intentions et l'action. Il est aussi lâche que celui qui existe entre valeurs et normes : les émotions permettent de fonder les intentions (via éventuellement, des croyances), et de la même façon les valeurs permettent de fonder les normes (via des éléments contextuels). Mais il n'y a pas pour autant d'implication systématique entre le fait d'avoir telle émotion et celui d'avoir telle intention, et donc de faire telle action (de même qu'il n'y a pas de lien systématique, on l'a vu, entre les valeurs et les normes). On peut ainsi rendre compte des cas chers à l'externaliste : la faiblesse de la volonté ou l'amoraliste. Les émotions nous motivent à agir, sans pour autant nous prescrire de le faire : pour cela, il faut encore former une intention.

⁵¹ « Ueber Emotionale Präsentation », Kaiserliche Akademie der Wissenschaft in Wien, 183, 2^{ème} partie, 1-181, 1917

Références sur l'objectivisme naturaliste

- MILLER, Alexander, *An introduction to contemporary metaethics*, Polity Press, 2003, Chap. 8 “Naturalism1 : Cornell Realism” et Chap. 9 “Naturalism 2 : Reductionnism”
- MULLIGAN, Kevin, « From appropriate emotion to value », in *The Monist*, “Secondary Qualities Generalised”, ed. P. Menzies, Jan. 98, 161-88.
- OGIEN, Ruwen, « Ethique et philosophie morale » in P. Engel, dir., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000.
- PIGDEN, “Naturalism”, in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.
- RAILTON, Peter, « Moral Realism », in *Facts, Values and Norms, Essays toward a morality of consequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- TAPPOLET, Christine, *Emotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000, chap. 2 “Le réalisme axiologique”, chap. 6 “La perception des valeurs”, et chap. 8.
- VIRVIDAKIS, Stelios, *La robustesse du bien, Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996, Chap. 3 “Le modèle scientifique en moral”.

Conclusion sur la méta éthique

Les théories objectivistes sont particulièrement efficaces pour rendre compte de la vérité des jugements moraux mais ont plus de mal à rendre compte de leurs implications pratiques. À l'inverse, les théories anti-objectivistes rendent plus facilement compte des implications pratiques des jugements moraux (qui sont toujours fondés sur une pro-attitude conative d'approbation) mais ont plus de mal à rendre compte de la vérité ou de la fausseté de ces jugements. Voici ce qu'écrit Michaël Smith :

« Le problème est que l'objectivité et l'aspect pratique (practicity) des jugements moraux tirent dans des directions totalement opposées. L'objectivité du jugement moral suggère qu'il y a des faits moraux, déterminés par les circonstances, et que nos jugements moraux expriment nos croyances sur ce que sont ces faits. Cela nous permet de donner un sens à l'argumentation morale, et aux autres choses de ce type, mais cela rend mystérieux la façon et la raison pour lesquelles une opinion morale est supposée avoir des liens spéciaux avec ce que nous sommes motivés à faire. Et l'aspect pratique des jugements moraux suggère le contraire. Alors qu'il permet de rendre compte du

lien entre avoir une opinion morale et être motivé, il rend mystérieux ce sur quoi un argument moral est censé porter. »⁵²

⁵² « Realism », in Singer, p. 402. Face à cette difficulté, on peut être tenté de considérer que l'éthique est vouée à l'échec : en dépit de leur opposition, les objectivistes et les anti-objectivistes ont en commun de prendre au sérieux le problème moral. Même les anti-objectivistes, qui considèrent qu'il n'y a pas de fait moral, considèrent néanmoins que la pratique morale est un problème, et tentent d'en rendre compte. Mais une position radicale demeure possible : puisqu'il n'y a pas de fait moral, le problème de la pratique morale disparaît, de la même façon que le problème pratique religieuse disparaît si Dieu n'existe pas. Il n'y a pas à chercher à donner un sens à la pratique morale : celle-ci en est dénuée. La théorie qui soutient que la morale n'est pas un problème est appelé nihilisme moral (Smith, p. 403).

Deuxième partie

Ethique normative : l'action

0. Déontologisme contre conséquentialisme : deux versions du débat

Beaucoup de choses peuvent avoir de la valeur : des paysages peuvent avoir une valeur esthétique, le plaisir semble posséder une valeur positive, les églises une valeur religieuse, un bijou une valeur affective, un billet une valeur économique. Mais dès lors que l'on cherche à savoir ce qui a une valeur morale, ils semblent que seules les *actions* ou les *agents* puissent être douées de valeurs morales. L'agir humain est le domaine de l'éthique⁵³. On peut demander si une action (ou un type d'action) est moralement bonne ou mauvaise (le mensonge, l'avortement, la torture, l'euthanasie, le vol, l'aumône...) ou si une personne ou des qualités d'une personne sont moralement bonnes ou mauvaises (la générosité, l'égoïsme, le sadisme, l'honnêteté, la ténacité...). Mais il ne paraît pas opportun d'évaluer moralement une huître ou la fonte des neiges (ce qui ne veut pas dire que la question de leur *valeur non morale* ne se pose pas : par exemple une huître peut être bonne au goût ou utile à l'écosystème, et la fonte des neiges dangereuse). Pour comprendre cette restriction de l'éthique au domaine de l'agir, il suffit peut-être de reconnaître le lien qui existe entre l'éthique et la responsabilité. Il semble que tout ce qui est moralement bon mérite l'éloge, alors que tout ce qui est moralement mauvais mérite le blâme. Mais nul ne songerait à blâmer un tremblement de terre parce qu'il a fait des centaines de milliers de victimes un lendemain de Noël. De même, nul n'irait féliciter la corde d'avoir sauvé l'alpiniste. Cela permet de comprendre également pourquoi le plaisir, la souffrance, le bonheur ou le malheur, qui ont certainement une valeur, n'ont pas néanmoins de valeur *morale*. Si c'était le cas, il serait immoral d'être malheureux ou de souffrir (Goffi : 51), ce qui semble absurde.

⁵³ Goffi : 48.

De même que les valeurs morales, les normes morales ne s'appliquent qu'à des agents ou à des actions⁵⁴. C'est un point important qui va nous permettre de distinguer certaines des principales théories qui relèvent de l'éthique normative.

L'éthique normative est souvent divisée entre trois théories principales : le déontologisme, le conséquentialisme, et l'éthique des vertus. Nous allons nous intéresser pour commencer au *débat entre déontologisme et conséquentialisme*. Les discussions en éthique normative se sont longtemps organisées autour de cette opposition, mais un nombre croissant de philosophes pensent aujourd'hui qu'elle est mal posée⁵⁵. Certains en tirent la conclusion qu'elle doit être purement et simplement abandonnée. Je vais seulement essayer de montrer ici qu'elle doit au moins être divisée en plusieurs oppositions distinctes : la faiblesse de cette distinction ne tient peut-être pas tant à sa vacuité qu'à sa profusion. En effet, elle recouvre au moins deux questions différentes. Pour le voir, il suffit peut-être de s'attarder un moment sur les termes déontologisme et conséquentialisme eux-mêmes. Il ne saute pas aux yeux en effet que ces deux termes réfèrent à des doctrines contraires.

La déontologie, on l'a vu est l'étude des normes. Le déontologisme doit donc être une doctrine qui accorde aux normes, aux règles ou lois morales, une place prépondérante. Il devrait avoir pour adversaire une doctrine qui accorde aux normes une place seconde ou dérivée, en accordant par exemple aux *valeurs* une place première. Une telle doctrine devrait s'appeler *axiologisme* plutôt que conséquentialisme.

Le terme « conséquentialisme » suggère pour sa part une doctrine qui accorde aux *conséquences* de nos actions une place importante en éthique. Mais alors, l'adversaire du conséquentialisme doit être celui qui nie ou relativise l'importance des conséquences de nos actions dans l'évaluation morale et accorde, par exemple, un rôle central aux causes de nos actions. En toute rigueur, une telle thèse devrait s'appeler causalisme, ou anti-conséquentialisme. La simple étude des termes nous met déjà la puce à l'oreille : l'opposition entre déontologisme et conséquentialisme recouvre au moins deux débats distincts. Tentons maintenant de les définir un peu plus précisément.

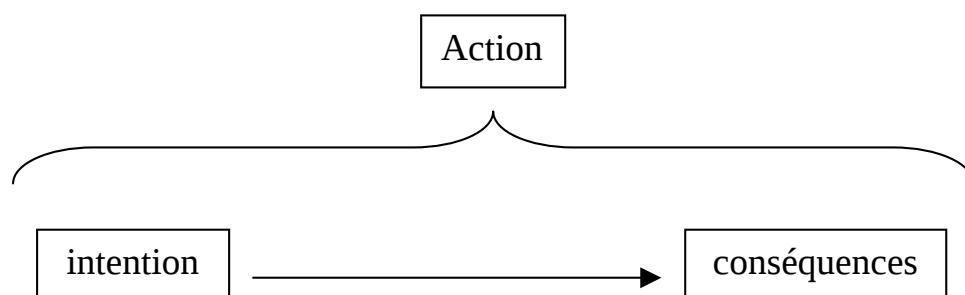
(i) Premièrement, le débat entre déontologisme et conséquentialisme peut être considéré comme un débat au sujet des relations entre normes et valeurs morales. Les valeurs fondent-elles les normes ou les normes sont-elles indépendantes des valeurs ? Le conséquentialiste soutient que les valeurs sont premières, et que les normes en dérivent, alors

⁵⁴ je laisse ouverte la question de savoir si c'est le cas de toutes les normes.

⁵⁵ Voir notamment, Ogien 2004 : 223-253 ; Brown, « Consequentialize this »

que le déontologiste soutient au contraire que les normes sont indépendantes des valeurs voir que les normes fondent les valeurs. Ainsi, le conséquentialiste dira qu'il ne faut pas mentir parce qu'il est mal de mentir ; alors que le déontologiste soutiendra qu'il est mal de mentir parce que cela est interdit. Selon cette première version du débat, le terme de « déontologisme » semble approprié, car il s'agit bien de revendiquer la priorité de la déontologie sur l'axiologie. La pertinence du terme « conséquentialisme » est par contre moins évidente, la notion de conséquence n'entrant pas en jeu pour définir cette position. Il serait plus exact de parler d'« axiologisme », bien que cette appellation soit rarement retenue⁵⁶.

(ii) Deuxièmement, le débat entre déontologisme et conséquentialisme peut être considéré comme un débat au sujet du type de choses qui ont une valeur morale intrinsèque (ou qui sont l'objet des normes fondamentales). Tous deux s'accordent sur le fait que seule l'action possède une valeur morale. Et ils s'accordent également sur l'analyse causaliste rudimentaire suivante d'une action (la flèche signifie « cause ») :



Selon le conséquentialiste, la valeur morale de nos actions est dérivée de la valeur de leurs conséquences (ou, si l'on donne priorité aux normes : une action est moralement obligatoire ou interdite si produire de telles conséquences est moralement obligatoire ou interdit). Pour savoir si une action est bonne, il faut se demander à quoi elle mène. Selon le déontologiste au contraire, la valeur morale de nos actions dérive de la valeur de leurs intentions, qui seules ont une valeur intrinsèque. Peut-importe les conséquences, du moment que les intentions sont bonnes (si l'accent est mis sur les normes : une action est moralement obligatoire si elle procède d'intentions moralement obligatoires, et moralement interdite si elle procède d'intentions moralement interdites). Le slogan du conséquentialiste pourrait être « seul le résultat compte », alors que le déontologiste a plutôt tendance à dire « advienne que

⁵⁶ Pour une défense de cette première façon de poser l'opposition déontologisme/conséquentialisme, cf. Baertschi « La place du normatif en moral », Ogien 2004, 219sq.

pourra ». Par exemple, le déontologiste et le conséquentialiste peuvent s'entendre sur le fait que le mensonge est une mauvaise chose. Mais pour le déontologiste, c'est parce qu'il procède d'une intention mauvaise (l'intention de tromper autrui) que le mensonge est mauvais, alors que pour le conséquentialiste, c'est plutôt parce qu'il conduit à de mauvaises conséquences (perte de la confiance dans ses congénères, etc.).

Pour le conséquentialiste, seules les conséquences ont une valeur intrinsèque, l'intention et l'action ont une valeur dérivée. Il convient de remarquer que la façon dont la valeur de l'intention dérive de la valeur des conséquences n'est pas la même que la façon dont la valeur de l'action dérive des conséquences. La valeur dérivée de l'intention est une valeur *instrumentale* : l'intention est bonne par ce qu'elle *cause* ou permet des conséquences bonnes. La valeur dérivée de l'action est une valeur *constitutive* : ce n'est pas parce que l'action cause ou permet des bonnes conséquences, mais parce qu'elle *contient*, comme composant, de bonnes conséquences qu'elle est bonne. Dans le cas d'une valeur dérivée constitutive, pour que le tout possède une valeur, il suffit qu'une de ses parties en possède une. Dans le cas d'une valeur dérivée contributive, pour que la cause possède une valeur, il suffit que l'effet en possède une.

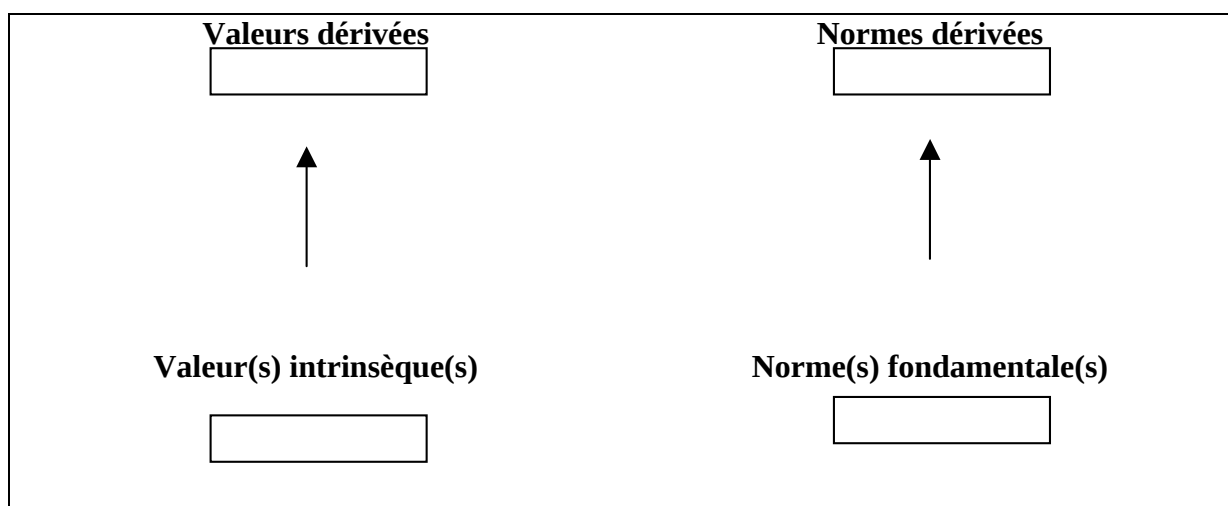
Selon cette seconde version du débat, le conséquentialisme semble bien nommé : il s'agit en effet d'évaluer moralement une action à l'aune de ses conséquences. Par contre le déontologisme semble être une appellation moins justifiée : il sera moins équivoque de parler d'anti-conséquentialisme. Le désaccord entre les deux thèses ne concerne pas la relation entre les valeurs et les normes, mais la question de savoir ce qui a une valeur morale intrinsèque (ou fait l'objet d'une norme fondamentale) : la production de conséquences bonnes ou mauvaises ou le caractère bon ou mauvais de l'intention elle-même ?⁵⁷.

Nous avons donc là deux questions bien distinctes : l'une concerne les relations entre normes et valeurs, l'autre ne porte que sur les valeurs (ou que sur les normes) et se demande quel est le type de chose qui possède une valeur morale intrinsèque (ou qui fait l'objet d'une norme fondamentale).

⁵⁷ Pour une défense de cette seconde façon de poser l'opposition entre déontologisme et conséquentialisme, cf. Goffi 2004, chap. 3..

Axiologisme Les valeurs fondent les normes	Déontologisme Les normes fondent les valeurs
Conséquentialisme La valeur morale d'une action dérive de la valeur de ses conséquences.	Anti-conséquentialisme La valeur morale d'une action dérive de celle de son intention⁵⁸.

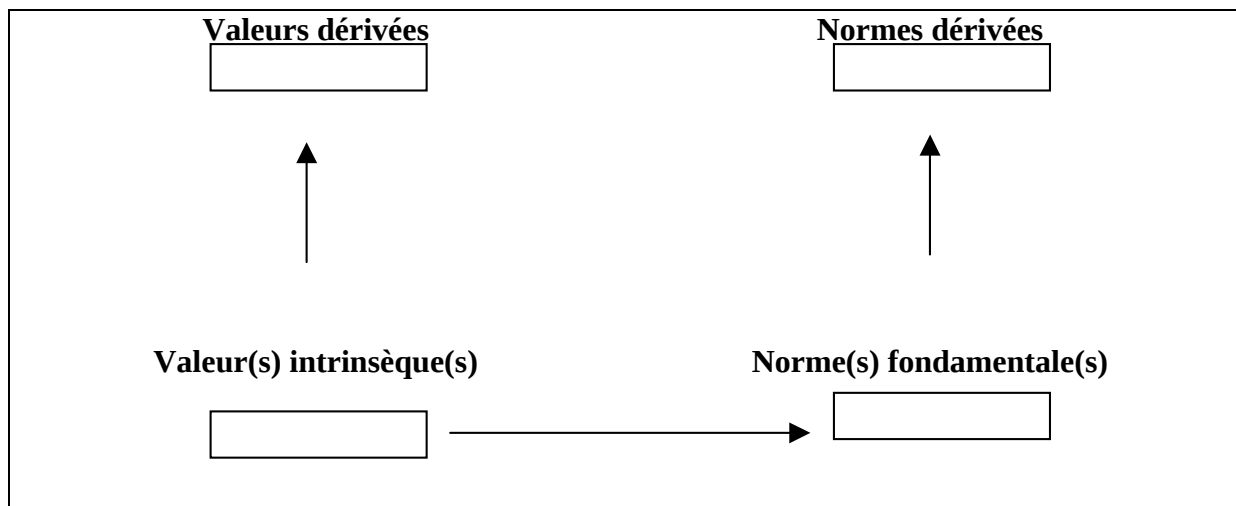
On peut présenter ces deux débats en partant du schéma de base suivant, sur lequel chacun s'accorde (les flèches signifient « fonde en partie », « est plus fondamentale que » ou « contribue à justifier »⁵⁹) :



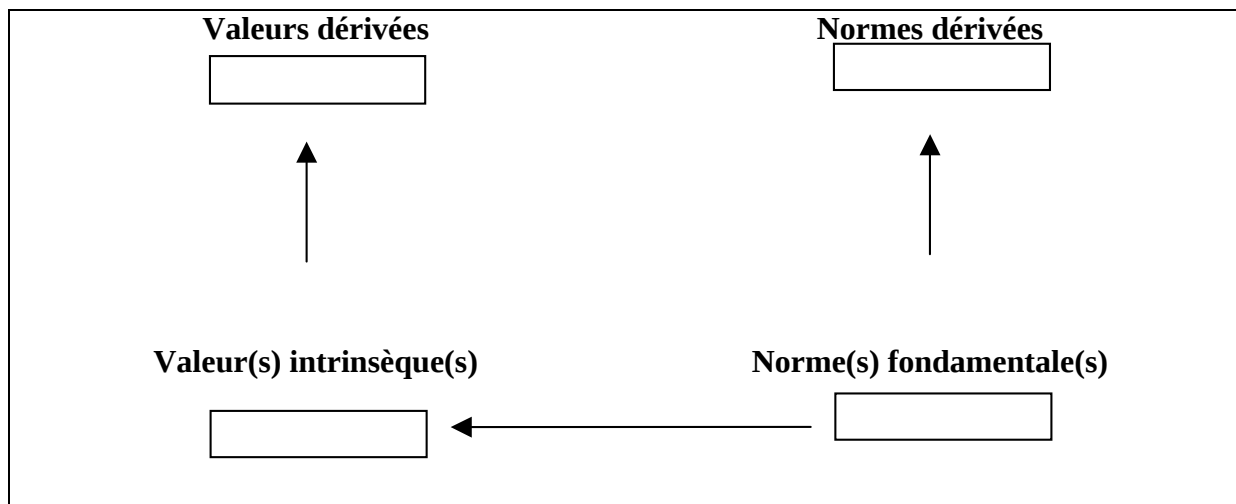
⁵⁸ L'opposition entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme est ici posée au sujet des valeurs, mais on peut également la poser au sujet des normes. Pour le conséquentialiste, une action est moralement obligatoire si le fait de promouvoir ses conséquences est une obligation. Pour l'anti-conséquentialiste une action est moralement obligatoire si le fait d'entretenir l'intention dont elle procède est une obligation. (Goffi restreint sa définition de l'opposition aux valeurs. Il ne mentionne pas la possibilité de la de la définir au sujet des normes).

⁵⁹ En particulier, les flèches ne signifie par l'implication logique : on a vu que les valeurs intrinsèques sont rarement des conditions suffisantes pour dériver d'autres valeurs. En fait, la relation d'implication logique va dans l'autre sens : des valeurs dérivées aux valeurs intrinsèques, les valeurs intrinsèques étant des conditions nécessaires mais non suffisantes des valeurs dérivées). Cela rendrait le schéma moins intuitif.

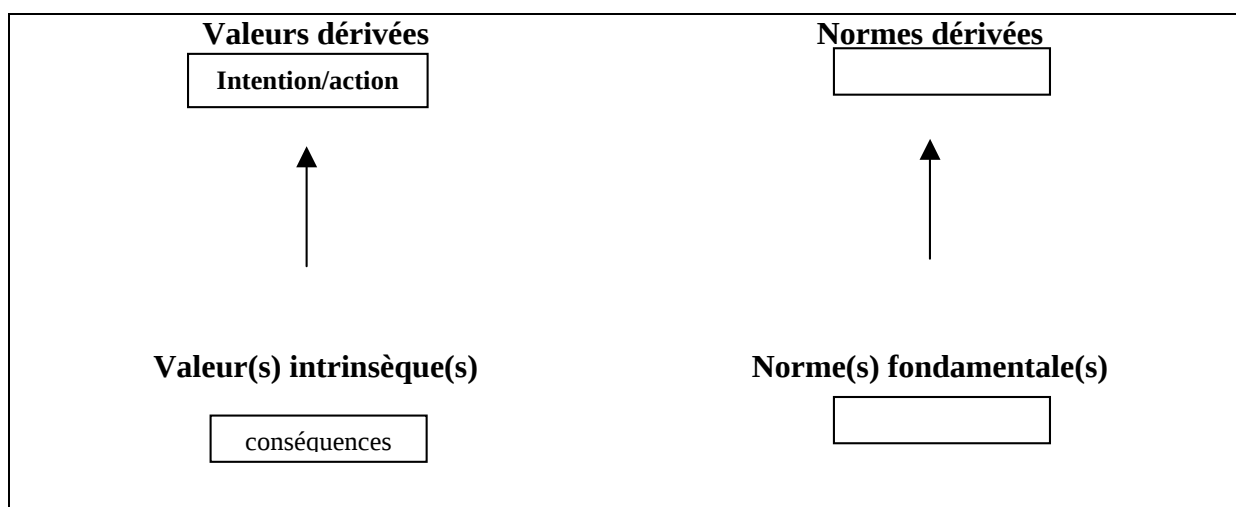
L'axiologiste le complète ainsi :



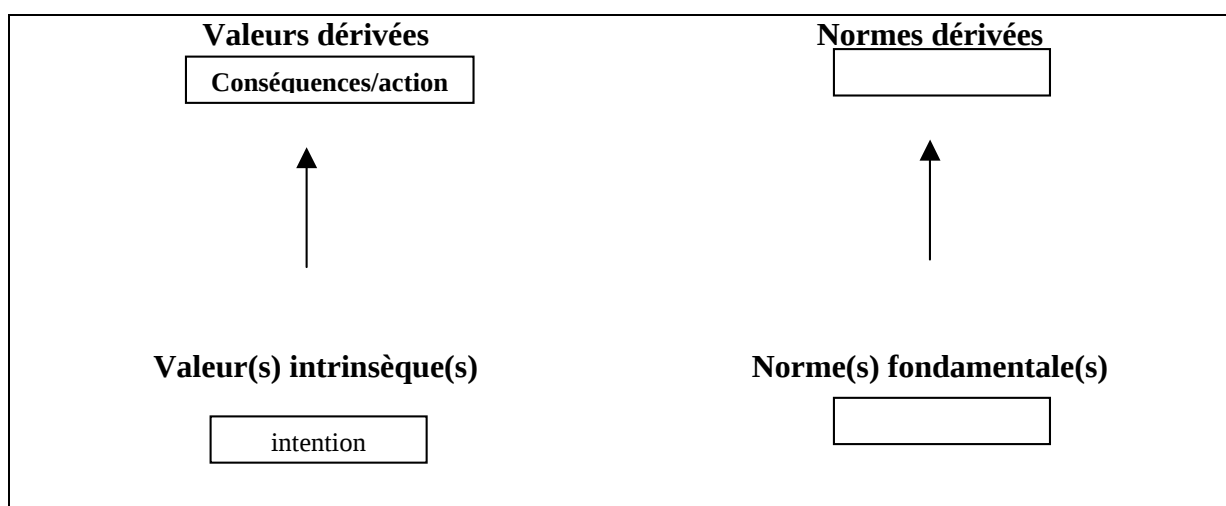
Le déontologiste le complète ainsi :



Le conséquentialiste :

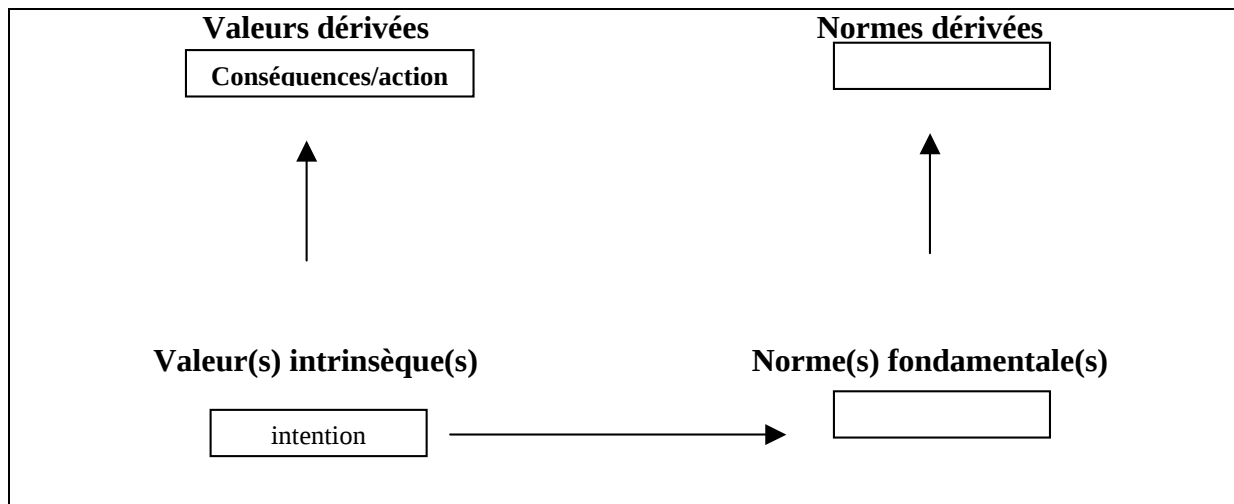


L'anti-conséquentialiste :



Ces deux débats ne semblent pas dépendre l'une de l'autre : pourquoi serait-il nécessaire, d'être à la fois déontologiste et conséquentialiste, c'est-à-dire, de soutenir *à la fois* que les normes sont indépendantes des valeurs et que la valeur morale de nos actions réside dans leurs intentions ? Par exemple, il semble tout à faire possible d'être axiologiste et anti-conséquentialiste. On peut soutenir que la valeur de nos intentions ne dérive pas de normes (axiologisme) *et* que celles-ci ne dérive pas non plus des conséquences qu'elles entraînent mais lui sont intrinsèques (anti-conséquentialisme). Par exemple, si l'intention de tromper autrui est mauvaise, ce n'est pas parce qu'il est interdit de tromper autrui, et ce n'est pas non plus parce que celui conduit à de mauvaises conséquences, comme la perte de la confiance d'autrui, ou ma mauvaise conscience ultérieure. On aurait alors le schéma suivant : ⁶⁰

⁶⁰ Il ne semble pas non plus contradictoire d'être déontologiste et conséquentialiste, même si cela impose de définir un le conséquentialisme non seulement au sujet des valeurs, mais également au sujet des normes (cf. note 57). Ainsi, on peut soutenir que les normes morales ne sont justifiées par aucune valeur, et ne peuvent être justifiée que par des normes plus fondamentales (déontologisme), tout en soutenant conjointement que les normes fondamentales portent sur les conséquences de nos actions et non sur leurs intentions : « Ne provoque jamais la mort ni la souffrance d'autrui » par exemple. De telles normes seraient à la base de tout notre système moral : elle ne seraient fondées par aucune valeur (déontologisme) et auraient pour objet les conséquences de nos actions (conséquentialisme) plutôt que leurs intentions. Si l'on demande « pourquoi accomplir les actions qui conduisent à de telles conséquences ? », la réponse n'est pas « parce que de telles conséquences sont bonnes », mais « parce que c'est comme ça, il faut le faire, c'est tout ».



Les débats entre déontologisme et axiologisme d’une part, et anti-conséquentialisme et conséquentialisme de l’autre sont donc indépendants. Pourtant, ils ont souvent été confondus. Une des raisons de cette confusion est que le principal défenseur historique du déontologisme (Kant) est également un des principaux défenseurs de l’anti-conséquentialisme ; et que les principaux défenseurs historiques du conséquentialisme (les utilitaristes) sont également des défenseurs importants et de l’axiologisme. Ainsi, selon une interprétation standard, Kant soutient que les normes morales ont une priorité sur les valeurs et que les conséquences d’une action ne doivent pas être prises en compte dans son évaluation morale ; et les utilitaristes soutiennent que les valeurs ont une priorité sur les normes et qu’une action doit être évaluée à l’aune de ses conséquences. Aussi intéressantes qu’elles soient, ces positions ne sont pas « pures », dans le sens où elles contiennent des réponses à des problèmes distincts. On peut ne retenir que certains points de la philosophie morale de Kant et en rejeter d’autres. De même pour l’utilitarisme. Ces systèmes ne sont pas monolithes. Avant d’étudier successivement ces différentes versions de l’opposition entre déontologisme et conséquentialisme, nous allons présenter la philosophie morale de Kant, qui paraît défendre conjointement les deux formes de déontologisme : pour Kant, la loi morale précède les valeurs morales, la valeur d’une action ne dérive pas de la valeur de ses conséquences.

1. La philosophie morale de Kant

1.1. La valeur intrinsèque de la volonté et le rejet des conséquences

Seule la volonté a une valeur morale intrinsèque, ainsi commence le *Fondement de la métaphysique des mœurs* :

« De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTE », p. 87.

La bonne volonté est la seule chose qui ait une valeur morale intrinsèque dit Kant, c'est-à-dire une valeur *inconditionnée* : la valeur des autres choses, comme les qualités du tempérament (le courage, la persévérance), ou les dons de la fortune (le pouvoir, la richesse, la santé, la considération) n'est que dérivée par rapport à la volonté bonne. Ces choses peuvent devenir mauvaises si la volonté qui en fait usage est mauvaise.

« Il se peut bien que cette volonté ne soit pas l'unique bien, le bien tout entier ; mais elle est néanmoins nécessairement le bien suprême, condition dont dépend tout autre bien, même toute aspiration au bonheur », p. 93

L'insistance de Kant sur la volonté est un point original de sa philosophie morale. La plupart des philosophies morales anciennes étaient centrées sur le désir plutôt que sur la volonté. Chez Aristote par exemple, l'objet universellement désiré, le bonheur, est considéré comme le bien suprême⁶¹. Pour Kant c'est la volonté autonome, indépendamment des objets qu'elle considère, qui est au cœur de la morale. Kant justifie un tel renversement par un argument téléologique, qui est du type suivant : nous avons une raison, elle doit bien servir à quelque chose ; cela ne peut être qu'à produire une volonté bonne, donc la volonté bonne est la valeur intrinsèque des êtres doués de raison. Plus précisément :

- 1/ tous les organes et facultés des êtres naturels ont une fin. (prémisse téléologique)
- 2/ Si la fin de l'être doué de raison était sa conservation ou son bonheur, la raison serait superflue, les instincts et inclinations suffiraient.

⁶¹ *Ethique à Nicomaque*.

3/ Donc la fin de l'être doué de raison n'est pas la conservation ou son bonheur : la raison n'a pas pour but de produire une volonté comme un moyen en vue du bonheur.

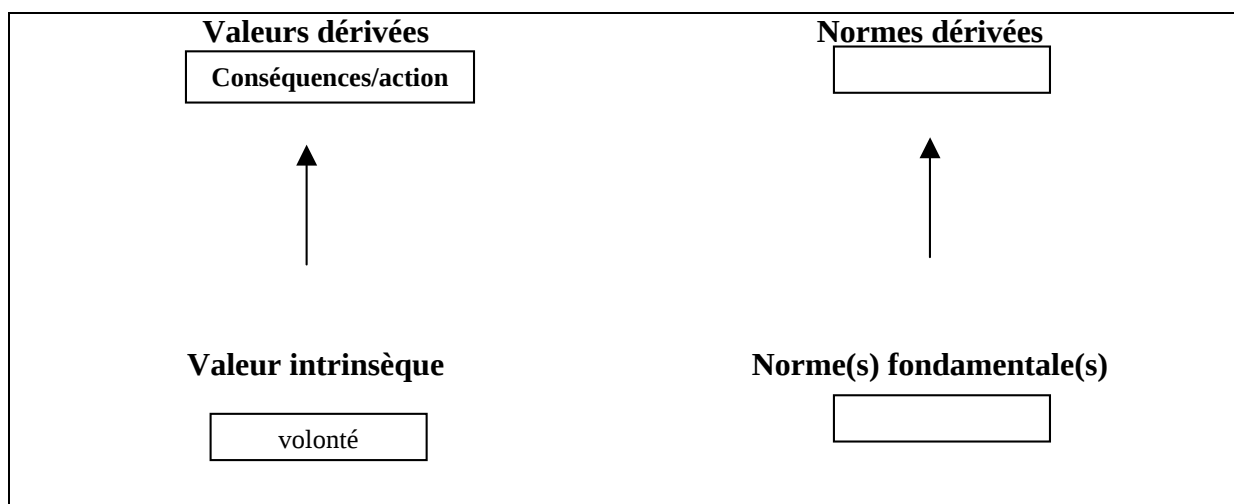
4/ La fin de la raison ne peut être que de produire une volonté bonne en elle-même. (p. 93).

5/ Donc le bien suprême, pour les êtres doués de raison, est la volonté bonne.

Une telle thèse sur la valeur intrinsèque de la volonté bonne implique de ne pas prendre en compte les conséquences de l'action dans son évaluation :

« Ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne » p. 89.

Puisque la volonté a une valeur intrinsèque, elle ne tire pas sa valeur de la valeur que ses conséquences pourraient avoir dans l'action. Une action bonne est le produit d'une volonté bonne, quelles que soient ses conséquences. Autrement dit, si vous voulez savoir si telle action est bonne ou mauvaise, demandez-vous si la volonté de laquelle elle procède est intrinsèquement bonne, mais ne cherchez pas à savoir si les conséquences qu'elle entraîne sont de bonnes ou mauvaises choses. Kant est clairement ici anti-conséquentialiste. Pour reprendre notre schéma, nous sommes déjà en mesure de le compléter en partie :



1.2. La volonté bonne agit par devoir

Le fait de partir de la valeur morale intrinsèque de la volonté peut laisser penser que Kant est axiologiste : ce qui est premier dans son système, est la valeur : les normes en dérivent. Mais ce n'est pas le cas : une volonté n'est bonne selon Kant, qui si elle agit selon la *loi* morale. En effet, par valeur intrinsèque, Kant veut seulement dire que la valeur de la volonté ne dérive de la *valeur* morale d'aucune autre chose, pas qu'elle ne dérive *de rien*. La bonne volonté est axiologiquement première, mais elle n'est pas première à tous égards. Elle est elle-même fondée par la raison pratique (p. 93). Plus précisément une volonté est bonne en soi que si elle respecte le *devoir* : la *valeur* de la volonté dérive d'une *norme* morale, le devoir. Ce qui vaut de la volonté vaut également de l'action : une action n'est bonne que si elle est faite *par devoir*, qu'elle repose uniquement sur la représentation du devoir (112).

« Une action accomplie par devoir tire sa valeur morale *non pas du but* qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du *principe du vouloir* d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer. Que les buts que nous pouvons avoir dans nos actions, que les effets qui en résultent, considérés comme fins et mobiles de la volonté ne puissent communiquer à ces actions aucune valeur absolue, aucune valeur morale, cela est évident par ce qui précède. Où donc peut résider cette valeur, si elle ne doit pas se trouver dans la volonté considérée dans le rapport qu'elle a avec les effets attendus de ces actions ? Elle ne peut être nulle part ailleurs *que dans le principe de la volonté*, abstraction faite des fins qui peuvent être réalisées par une telle action » p. 99.

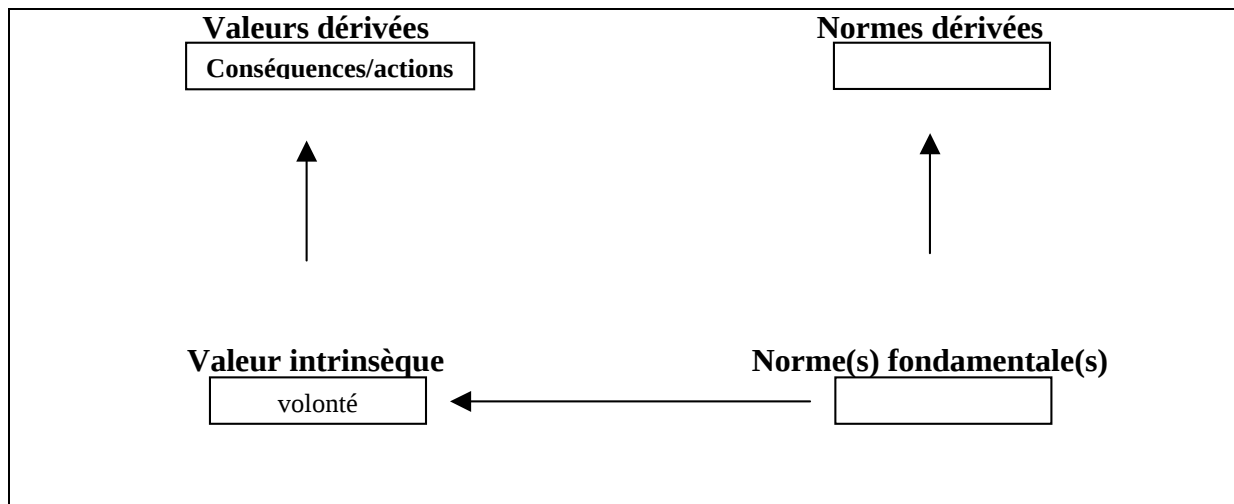
« [la loi morale] doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction. » p. 103, section 1.

« [le devoir] est la condition d'une volonté bonne *en soi* dont la valeur passe tout ». p. 106.

Donc seule la volonté a une valeur qui n'est dérivée d'aucune autre, mais elle n'est pas dérivée de rien : elle dérive de son respect de la loi morale. On a bien ici une priorité de la norme (la loi morale) sur la valeur (la volonté bonne). Pour qu'il y ait une volonté bonne, il faut qu'il y ait une loi morale.

D'après Kant, le lien entre la bonne volonté et le devoir est une vérité *conceptuelle* : « le concept du DEVOIR contient celui d'une bonne volonté » p. 94.

On peut alors compléter notre schéma :



Il est important de distinguer une action ou une volonté *conforme au devoir* et une action ou une volonté accomplie *par devoir*. La simple conformité n'est pas suffisante pour avoir de la valeur morale (111) : si je trouve satisfaction à faire du bien à autrui, je peux agir conformément au devoir, mais par *inclination* : mon action ne serait donc pas bonne pour autant. Agir par devoir c'est non seulement agir conformément à la loi morale, mais *par respect* pour cette loi, et non simplement par inclination (100)

« Lorsqu'il s'agit de ce qui doit être moralement, ce n'est pas assez qu'il y ait *conformité* à la loi morale ; il enco­re faut que ce soit *pour la loi morale* que la chose se fasse », Préface, p. 79

« Être bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui, en tant qu'il est leur œuvre. Mais je prétends que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable, qu'elle va de pair avec d'autres inclinations.... Car il manque à la maxime la valeur morale, c'est-à-dire que ces actions soient faites, non par inclination, mais *par devoir*. » p. 96.

Cette caractéristique de la théorie de Kant, selon laquelle l'homme bon « fait le bien, non par inclination, mais par devoir » (p. 97) est parfois appelé *rigorisme*. Il y a ici un nouveau point d'opposition important entre Kant et Aristote. Pour Aristote, en effet :

On n'est pas un véritable homme de bien quand on n'éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions, pas plus que ne saurait être jamais appelé juste celui qui accomplit sans plaisir des actions justes, ou libéral celui qui n'éprouve aucun plaisir à faire des actes de libéralité, et ainsi de suite. S'il en est ainsi, c'est en elles-mêmes que les actions conformes à la vertu doivent être des plaisirs », *Ethique à Nicomaque*, 1099a17-21

Kant imagine au contraire un homme dénué de toute philanthropie et de bienveillance pour autrui et qui néanmoins agirait par devoir : c'est là pour lui le paradigme d'un homme moralement bon (p. 97). Sauf pour une volonté sainte, le devoir implique une *contrainte* pour Kant, et les philosophes rigoristes. À l'inverse, Aristote ou Scheler font valoir que le bien *attire*. De même qu'Aristote, Scheler oppose à Kant :

« L'attitude de la "belle âme" n'est pas égale à celle de l'homme de devoir, elle est supérieure en valeur. C'est ce que ses *principes* interdisent à Kant d'accorder, puisque pour lui le mot « bon » n'assume une signification qu'à partir du concept d'obligation idéale, sinon, comme l'enseignent beaucoup de passages, à partir de l'idée de conformité au devoir. Aussi le bon accompli « par pure inclination » représente-t-il pour lui une *contradictio in adjecto* » (*Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p. 242⁶²).

1.3. Le devoir : l'impératif catégorique

Nous savons maintenant qu'une volonté n'est bonne que si elle agit conformément à une certaine norme, le devoir. Mais quelle est cette norme à laquelle notre volonté doit se soumettre pour être moralement bonne ?

« Mais quelle peut donc bien être cette loi dont la représentation, sans même avoir égard à l'effet qu'on en attend, doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? » p. 103.

Voyons d'abord les contraintes qu'elle doit satisfaire. Une telle loi, soutient Kant, ne peut nous être donnée que par la raison et non par l'expérience : elle ne dérive pas de nos impulsions, de notre sensibilité qui nous pousse à rechercher l'agréable (114, 120⁶³). Alors que les inclinations sont subjectives, les commandements de la raison sont objectifs. C'est

⁶² Egalement cité par Baertschi p. 78.

⁶³ « tous les concepts moraux ont leur siège et leur origine complètement a priori dans la raison, dans la raison humaine la plus commune aussi bien que dans celle qui est au plus haut degré spéculative...ils ne peuvent être abstraits d'une connaissance empirique, et par suite simplement contingente » 120

parce que seule la raison est objective qu'il faut la suivre de préférence aux désirs qui sont subjectifs. Une bonne volonté est une volonté qui choisit seulement ce que la raison recommande, et non ce que les inclinations suscitent (p. 122). Kant adopte au sujet des inclinations, un modèle du goût :

« Tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle ; car , si les inclinations et les besoins qui en dérivent n'existaient pas, leur objet serait sans valeur ».

Les objets des nos inclinations n'ont donc pas de valeur par eux-mêmes, mais seulement parce que nous les désirons. Ce n'est pas le cas des objets de la raison. Les commandements de la raison sont des *impératifs* qui sont exprimés par le verbe « devoir » (123). Seule une volonté imparfaite, comme la notre, qui peut également se décider en fonction de nos inclinations empiriques a besoin de commandement, de devoirs ou d'impératifs : une volonté sainte ou divine est nécessairement en accord avec la loi, aucune inclination ne la détourne, elle est totalement déterminée par la représentation du bien. Pour nous par contre, la loi représente une contrainte.

Il existe deux types d'impératifs : les impératifs catégoriques et les impératifs hypothétiques. Un impératif hypothétique est de la forme :

« Si vous voulez *X* et que pour obtenir *X* il faut faire *A*, alors faites *A* » (Timmons : 154).

L'impératif hypothétique soutient qu'une action est nécessaire étant donné tel ou tel but qu'on veut atteindre. Il est donc conditionné par la volonté de ce but, comme le marque le « Si... ». À l'inverse, un impératif catégorique recommande de faire une action « pour elle-même et sans rapport à un autre but », p. 125. Il est de la forme :

« Faites *A* ».

L'impératif hypothétique recommande de faire une action en vue de quelque chose d'autre, l'impératif catégorique de la faire pour elle-même⁶⁴. Cette distinction introduite, la

⁶⁴ Au sein des impératifs hypothétiques, Kant introduit une subdivision entre impératifs problématique et impératifs assertoriques. Les premiers concerne toute fins possible : si vous voulez *X*, quel que soit *X* (y compris tuer quelqu'un) alors faites *A*. Les impératifs assertoriques se rapportent non à toute fin, mais à la seule fin réelles chez tous les être raisonnable : le bonheur (p. 127). De sorte qu'on a le tableau suivant :

thèse de Kant est que *la morale n'est pas un système d'impératifs hypothétiques mais d'impératifs catégoriques* (et inversement, les impératifs catégoriques sont tous moraux). « Ce qui est à craindre, écrit Kant, c'est que tous les impératifs qui paraissent catégoriques n'en soient pas moins de façon détournée hypothétiques. » (p. 133). Par exemple, « Tiens tes promesses » semble être un impératif catégorique. Mais pourquoi ne serait-il pas au fond un impératif hypothétique de la forme « Si tu veux garder ton crédit, tiens tes promesses » ? Il conviendra donc de prendre garde, en formulant l'impératif catégorique de ne pas formuler un impératif hypothétique déguisé.

Ces contraintes précisées, on peut maintenant formuler l'impératif catégorique fondamental :

« je dois toujours me conduire de telle sorte *que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle* » (103)

« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (136)

« Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE » (137)

La maxime de l'action est le principe subjectif de cette action, qui a une force motivante pour le sujet. La maxime peut reposer sur l'ignorance, ou l'inclination (136n). C'est dans tous les cas le principe selon lequel le sujet agit de fait. La loi, au contraire, est le principe objectif selon lequel le sujet *doit* agir. Agir par devoir, c'est agir par pur respect de cette loi. Une façon simple, et pas trop erronée de comprendre cet impératif catégorique est la suivante : chaque fois que tu agis, imagine que tout le monde agisse de même et pose-toi deux

Impératifs hypothétiques		Impératifs catégoriques
Impératifs problématiques	Impératifs assertoriques	Impératifs apodictiques
=règles de l'habileté	=conseils de la prudence	=commandements (ou lois) de la moralité
= impératif technique (se rapportant à l'art)	=impératif pragmatique (se rapportant au bien-être)	=impératifs moraux (se rapportant aux mœurs)
fin possible	fin réelle (le bonheur)	La fin est l'action elle-même
nécessité conditionnée, contingente ⁶⁴ principe de la volonté	nécessité conditionnée, contingente principe de la volonté	nécessité inconditionnée loi de la volonté
proposition pratique analytique	proposition pratique analytique (sous réserve)	proposition pratique synthétique <i>a priori</i>

questions : (i) cela serait-il possible ? (ii) cela serait-il souhaitable ? L'idée de Kant est qu'une action est bonne *si sa maxime peut être universalisée sans incohérence et sans perdre sa force motivante*. Il y a donc deux façons pour la maxime d'une action d'échouer à passer le test de l'universalisabilité : soit elle ne peut pas être universelle sans contradiction, soit elle peut l'être, mais perd alors sa force motivante :

« Il y a des actions dont la nature est telle que leur maxime ne peut même pas être conçue sans contradiction comme une loi universelle de la nature ... Il y en a d'autres dans lesquelles on ne trouve pas sans doute cette impossibilité interne, mais telles cependant qu'il est impossible de vouloir que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de la nature, parce qu'une telle volonté se contredirait elle-même » 142

Kant prend quatre exemples.

(i) Le premier est celui d'un homme désespéré qui envisage de se suicider. La maxime de son action, d'après Kant, est la suivante « par amour de moi-même, je pose en principe d'abrégé ma vie, si en la prolongeant j'ai plus de maux à en craindre que de satisfactions à en espérer. ». Un tel principe peut être devenir une loi universelle de la nature ? Non d'après Kant : « on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même »(139) : ici, d'après Kant, il y a une contradiction interne à l'universalisation. Elle apparaît plus clairement dans l'exemple qui suit.

(ii) Une homme emprunte de l'argent en promettant de le rendre alors qu'il sait qu'il ne le pourra pas. Son action est-elle moralement bonne ? Sa maxime est « quand je crois être à court d'argent, j'en emprunte, et je promets de rendre, bien que je sache que je n'en ferais jamais rien ». Convertissons cette maxime en loi universelle. Cela donne « tout homme dans le besoin a le droit de promettre sans intention de tenir sa promesse ». Or une telle loi universelle rendrait impossible le fait même de promettre « étant donné que personne ne croirait à ce qu'on lui promet, et que tout le monde rirait de pareilles démonstrations, comme de vaines feintes. » Là encore, d'après Kant, la maxime ne peut être universalisée sans mener à une contradiction interne : si tout le monde fait de fausses promesses, alors la notion même de promesse s'effondre. De nombreux critiques ont reproché à Kant de ne pouvoir expliquer le caractère contradictoire de l'impératif « Ne fais pas de promesses sans avoir l'intention de les tenir » qu'en le transformant en un impératif hypothétique « Si tu veux que la confiance demeure, ne fais pas de promesses sans intention de les tenir ». Autrement, on ne voit pas forcément en quoi il serait conceptuellement contradictoire de recommander de toujours faire

des promesses mensongères. La raison pour laquelle une telle recommandation doit être rejetée est plutôt que cela rendrait toute promesse *inefficace*.

(iii) Un homme qui a des talents préfère se laisser aller à l'oisiveté. Sa maxime est « néglige tes dons naturels si tu en tires une plus grande jouissance ». Universalisée, elle prescrit à tout le monde de faire de même. Une telle universalisation ne conduit pas à une contradiction interne : cette loi universelle est possible. Mais elle n'est pas souhaitable selon Kant : notre homme ne peut pas *vouloir* que cela devienne une loi universelle de la nature. Car « en tant qu'être raisonnable, il veut nécessairement que toutes les facultés soient développées en lui parce qu'elles lui sont utiles et qu'elles lui sont données pour toutes sortes de fins possibles ».

(iv) Dernier exemple que propose Kant : un homme à qui tout réussit mais qui ne porte pas assistance à ceux qui sont dans le besoin. Si tout le monde faisait ainsi « l'espère humaine pourrait sans doute fort bien subsister » dit Kant. Autrement dit, une telle loi universelle serait possible, sans contradiction. Mais elle n'est pas souhaitable :

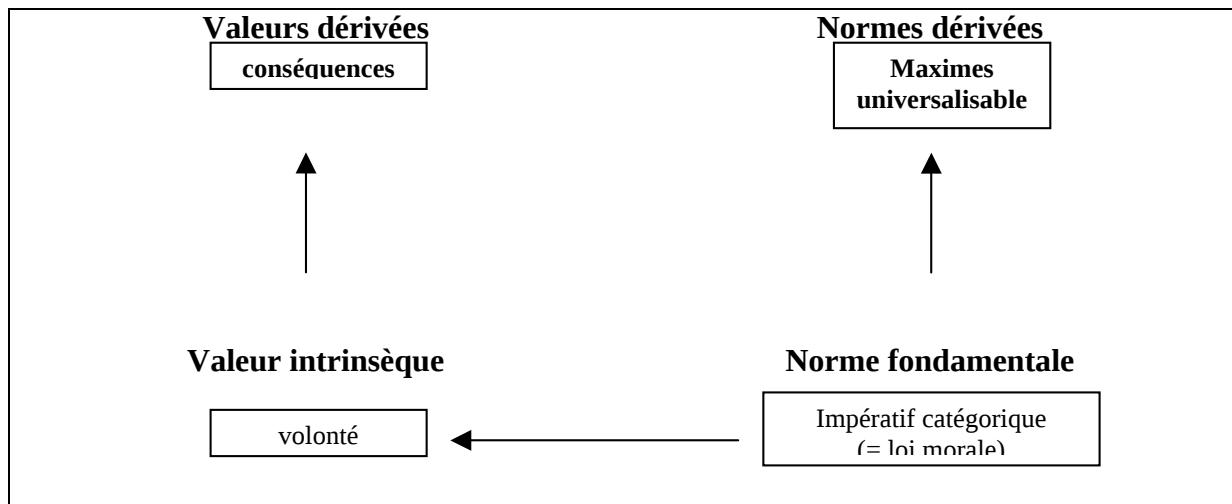
« Il est cependant impossible de VOULOIR qu'un tel principe vaille universellement comme loi de la nature. Car une volonté qui prendrait ce parti se contredirait elle-même. »

Pourquoi ? Là encore, Kant apporte une explication qui semble réduire cet impératif catégorique à un impératif hypothétique :

« Il peut en effet survenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette loi de la nature issue de sa volonté propre »
141.

Un tel impératif semble être de la forme « Si tu ne veux pas risqué d'être privé de l'assistance d'autrui le jour où tu en aurais besoin, porte assistance à autrui aujourd'hui », ce qui est clairement un impératif hypothétique.

L'impératif catégorique est la norme fondamentale de la morale kantienne. Les maximes, pour autant qu'elles soient universalisables, sont des normes dérivées qui procèdent de cette norme fondamentale. On peut donc compléter le schéma kantien ainsi :



1.4. La justification de l'impératif catégorique : la personne comme fin en soi

L'impératif catégorique pose donc des problèmes car nous ne sommes pas certains qu'il ne soit pas *in fine* un impératif hypothétique, telle est du moins une critique récurrente adressée à Kant. Indépendamment de cette difficulté, la question qui se pose maintenant est de savoir ce qui fonde cet impératif ? S'agit-il là d'une norme fondamentale au sens le plus fort, qui n'est justifiée ni pas une autre norme morale, ni par rien d'autre ? Devons-nous admettre cet impératif catégorique, sans autre raison ? Non, pour Kant il faut encore montrer *a priori* « qu'un tel impératif existe réellement », p. 144.

« La question est donc celle-ci : est-ce une loi nécessaire pour tous les êtres raisonnables, que de juger toujours leurs actions d'après des maximes telles qu'ils puissent vouloir eux-mêmes qu'elles servent de lois universelles ? » p. 146.

Il est donc légitime de se demander ce qui fonde cette loi morale elle-même. Si nous en restions à l'impératif catégorique comme norme fondamentale et primitive, Kant serait clairement un déontologiste : il soutiendrait que les normes sont plus fondamentales que les valeurs, car c'est le respect de la loi morale qui fonde la valeur de la volonté alors que cette loi n'est elle-même fondée sur aucune valeur. Mais ce n'est pas ce que fait Kant : il entreprend de fonder l'impératif catégorique sur une valeur intrinsèque, re-basculant ainsi apparemment du côté de l'axiologisme :

« Mais à supposer qu'il y ait quelque chose dont l'existence en soi-même ait une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, pourrait être un principe de lois déterminées, c'est alors en cela et en cela seulement que se trouverait le principe d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique » 148

Quelle est ce quelque chose qui a une valeur intrinsèque susceptible de fonder l'impératif catégorique ? Ce sont pour Kant *tous les êtres raisonnables*. Contrairement aux choses, qui peuvent être traités comme des moyens, les êtres raisonnables sont des fins en soi. Les choses n'ont qu'une valeurs relative, dérivée. Les êtres raisonnables, qu'on appelle les personnes (149), ont par contre une valeur intrinsèque. La valeur intrinsèque des personnes s'appelle leur *dignité*. La valeur dérivée des choses leur *prix*.

Cette nouvelle axiologie permet à Kant de fonder le principe moral fondamental : l'impératif catégorique :

« Voici le fondement de ce principe : *la nature raisonnable existe comme fin en soi* ».

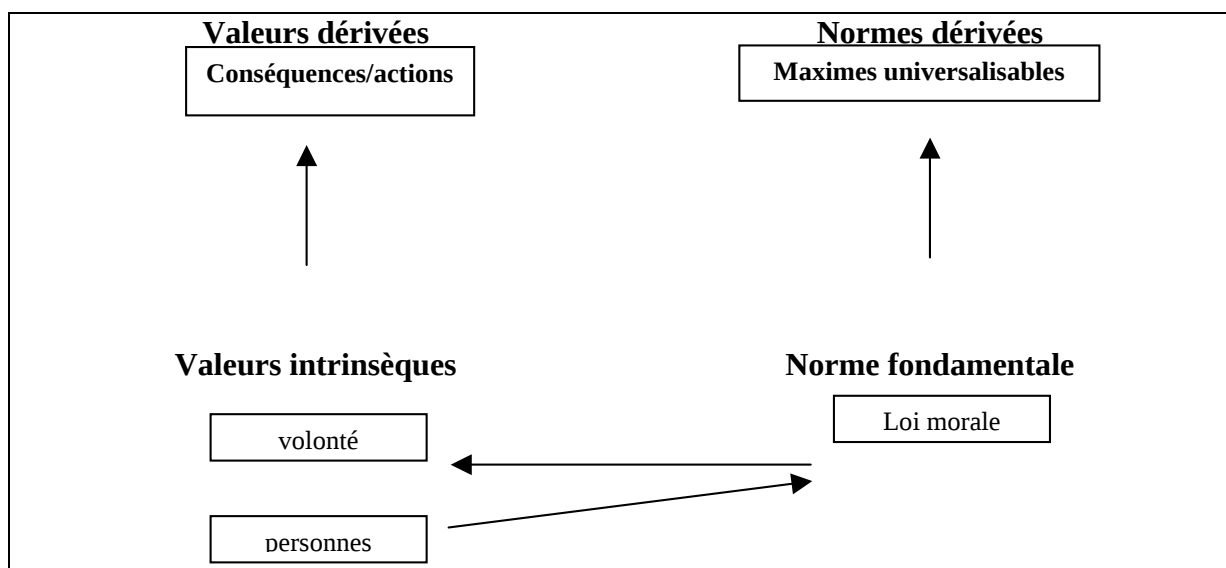
A partir de là, Kant donne une nouvelle formulation de l'impératif catégorique, qui selon lui est équivalente à celle qui fait appel à la notion de loi universelle, mais qui fait mieux apparaître son fondement axiologique :

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » (150)

Autrement dit, il faut faire en sorte de respecter la valeur intrinsèque de chaque être humain. Kant reprend alors ces quatre exemples à l'aune de cette nouvelle formulation de l'impératif catégorique, et montre qu'elle conduit aux même résultat.

- (i) Celui qui se suicide se sert de lui-même comme un moyen pour échapper à une situation pénible, et non comme d'une fin. Il se considère comme une chose.
- (ii) De même, celui qui fait une fausse promesse à autrui se sert de lui comme un moyen et ne l'estime pas comme une fin.
- (iii) Ne pas développer ses talents est compatible avec la *conservation* de l'humanité comme fin en soi, mais non avec son *accomplissement* (152)
- (iv) Ne pas aider son prochain est compatible également avec la conservation de l'humanité comme fin en soi, mais pas avec le fait que je considère cette fin comme *ma* fin également.

Maintenant qu'il fonde l'impératif catégorique sur la valeur intrinsèque des personnes, Kant apparaît comme un axiologiste qui donne la priorité à l'axiologie sur la déontologie, aux valeurs sur les normes. S'il faut traiter chaque personne comme une fin en soi, c'est parce que chaque personne est une fin en soi, c'est-à-dire, a une valeur intrinsèque. Ce qu'il faut faire (respecter les personnes) dépend de ce qui est intrinsèquement bon (la dignité des personnes). Le schéma général de Kant devient alors le suivant. Une volonté est bonne si elle respecte l'impératif catégorique. Autrement dit, la valeur morale de la volonté se fonde sur l'impératif catégorique. Mais cet impératif n'est pas lui-même une norme qui ne vient de nul part : il est à son tour justifié par la valeur morale intrinsèque des personnes. En résumé : la valeur intrinsèque de la volonté est basée sur la norme de la loi morale, qui a son tour est basé sur la valeur morale intrinsèque des personnes.

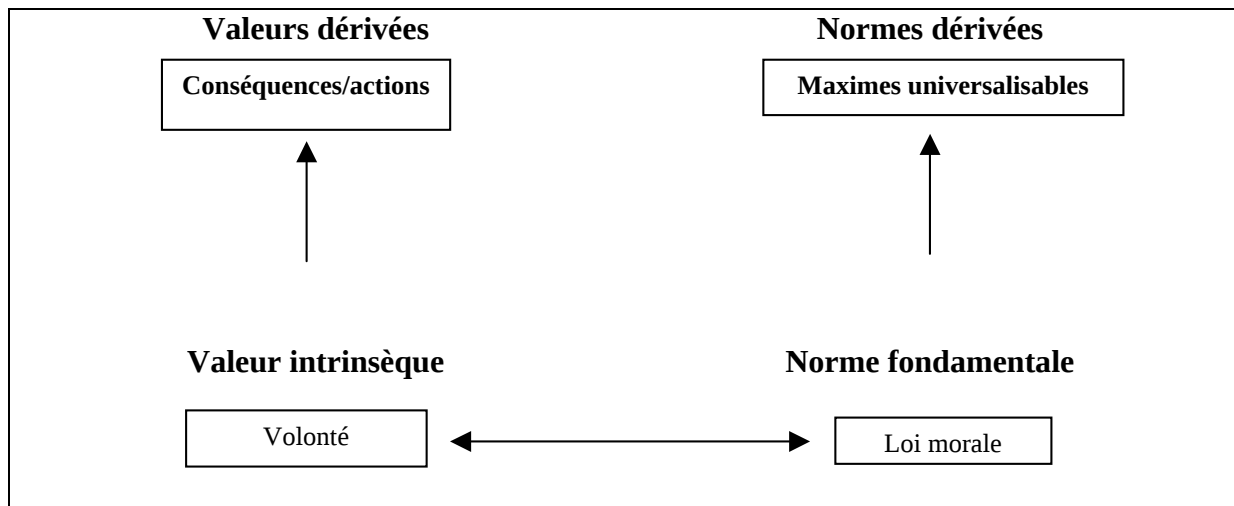


Or ce schéma pose problème. Dès le début de l'ouvrage on l'a vu, il soutient non seulement que la volonté a une valeur intrinsèque, et qu'elle *seule* a une valeur intrinsèque. Or, selon le schéma qui vient d'être esquissé, non seulement la valeur de la volonté n'est pas intrinsèque car elle dérive en fin de compte d'une autre valeur : celle des personnes ; mais en outre, la volonté n'est pas seule à avoir une valeur intrinsèque puisque les personnes en possède également une. Comment Kant traite-t-il ce problème ?

La réponse qu'il a en tête semble être la suivante : la contradiction entre valeur intrinsèque de la volonté et valeur intrinsèque des personnes n'est qu'apparente car au fond, il

n'y a pas de distinction entre avoir une volonté et être une personne.⁶⁵ Autrement dit, la volonté est la caractéristique essentielle des personnes. Donc, quand Kant dit que les personnes sont des fins en elles-mêmes, il n'ajoute foncièrement rien de nouveau à son affirmation initiale selon laquelle seule la volonté possède une valeur intrinsèque. Une personne, c'est une volonté, donc la valeur d'une personne, c'est la valeur d'une volonté. Cette lecture évite la contradiction mais introduit un nouveau problème dans la théorie de Kant : la *circularité*.

En effet, selon Kant, la volonté est la seule chose qui a une valeur intrinsèque. Cette valeur morale intrinsèque est elle-même fondée sur une norme fondamentale : l'impératif catégorique. Lorsque l'on demande sur quoi est fondé cet impératif, la réponse de Kant est : sur une valeur morale intrinsèque. La volonté étant la seule chose qui a une valeur intrinsèque, l'impératif ne peut donc se fonder que sur la volonté qu'il fonde lui-même. On aboutit à une véritable circularité : qu'est-ce qu'une volonté est-elle bonne ? C'est une volonté qui agit par respect pour la loi morale. Qu'est-ce que la loi morale ? C'est ce qui est respecté par une volonté bonne. On commence par fonder l'axiologie sur la déontologie avant de fonder en retour la déontologie sur l'axiologie. On aboutit alors au schéma circulaire suivant :



⁶⁵ Une autre façon de traiter ce problème est suggérée par Timmons (175) : elle consiste à distinguer valeur morale intrinsèque et valeur non-morale intrinsèque : la volonté aurait une valeur *morale* intrinsèque (qui ne dériverait d'aucune autre valeur morale), alors que les personnes auraient une valeur *non morale* intrinsèque. Il ne serait donc pas contradictoire de maintenir que la volonté seule possède une valeur morale intrinsèque. Je ne retiens pas ici cette possibilité car la distinction entre valeur morale de la volonté et valeur non morale des personnes ne me semble pas clairement présente dans le texte de Kant.

La réponse de Kant à ce problème ne va pas être de nier que la circularité ait lieu, mais plutôt de montrer qu'une telle circularité de l'analyse doit être acceptée : pour cela, Kant fait appel au concept d'autonomie.

1.5. *L'autonomie de la volonté*

La réponse de Kant au problème de circularité (une volonté bonne est ce qui respecte l'impératif catégorique ; l'impératif catégorique est ce qui est respecté par une volonté bonne) est donc d'introduire la notion d'*autonomie* de la volonté. L'autonomie de la volonté signifie que c'est la volonté elle-même qui *institue* la loi à laquelle elle obéit *en retour* :

« La volonté n'est donc pas simplement soumise à la loi ; mais elle y est soumise de telle sorte qu'elle doit être regardée également comme instituant elle-même la loi, et comme n'y étant avant tout soumise (elle peut s'en considérer elle-même comme l'autre) que pour cette raison » p. 154.

Cela conduit Kant à une troisième formulation de l'impératif catégorique, qu'il ne donne pas explicitement mais qu'on peut supposer être⁶⁶ :

Agis de telle sorte qu'au travers de tes maximes tu puisses être un législateur pour les lois universelles.

Le principe selon lequel la volonté se donne à elle-même ses propres lois est le principe d'autonomie de la volonté (157).

« L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir) » (169)

Kant cherche à appliquer en morale la même solution que Rousseau a donnée en politique : on est libre si l'on obéit aux lois que s'est soi-même prescrit.

« L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », Rousseau, *Contrat social*, I.I. ch. Viii)

⁶⁶ selon Johnson, SEP, §7.

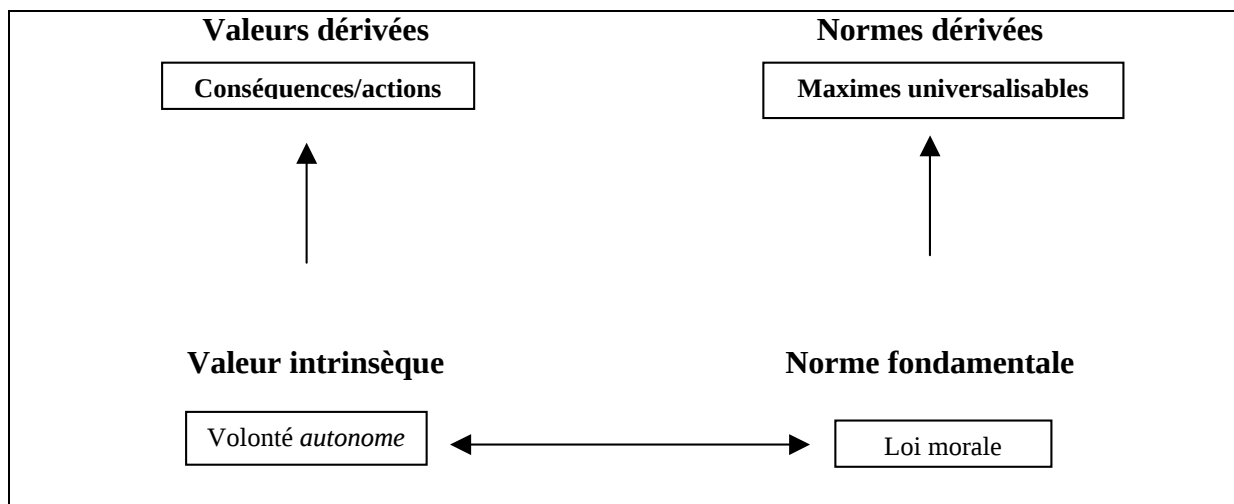
L'homme, en morale, n'est soumis qu'à sa propre législation, « encore que cette législation soit universelle ». C'est parce que les personnes (les êtres raisonnables) ont des volontés législatrices qu'ils ont une valeur intrinsèque, c'est-à-dire sont des fins en soi :

« la volonté d'un être raisonnable doit toujours être considérée en même temps comme législatrice, parce qu'autrement l'être raisonnable ne se pourrait pas concevoir comme *fin en soi*. »

Autrement dit, la raison pour laquelle nous avons une valeur intrinsèque, est que nous avons une volonté législatrice qui a une valeur intrinsèque. Cette valeur est donnée par la loi morale :

« Nulle chose, en effet, n'a de valeur en dehors de celle que la loi lui assigne » (162)

L'autonomie de la volonté est donc censée rendre le cercle acceptable : si la loi morale doit être acceptée, c'est parce qu'elle est le produit d'une volonté bonne, et si cette volonté est bonne c'est parce qu'elle est elle-même législatrice de cette loi. Plus prosaïquement, l'autonomie de la volonté est destinée à nous faire « avaler la pilule » de la circularité.



1.6. Déontologisme et anti-conséquentialisme de Kant

Nous avons distingué deux formes de déontologismes : selon le premier, le déontologisme proprement dit, les normes fondent les valeurs et selon le second, l'anti-

conséquentialisme, la valeur d'une action réside dans son intention plutôt que dans ses conséquences. Kant est-il déontologiste dans ces deux sens ?

En ce qui concerne la priorité des normes sur les valeurs, on a mis le doigt sur une forme de circularité chez Kant : la norme de l'impératif fonde la valeur de la volonté qui en retour fonde la norme de l'impératif. Kant semble donc être à la fois déontologiste et axiologiste à cet égard, valeurs et normes se fondant mutuellement. Néanmoins, un nombre important de commentateurs situent Kant du côté du déontologisme. En effet, les concepts de devoir, d'impératif de loi semblent être au cœur de sa philosophie morale, plus encore que ceux de valeurs. Ainsi, on a vu qu'un des principaux reproches que Max Scheler adresse à Kant est d'inverser l'ordre de la priorité entre normes et valeurs :

« Tout ce qui possède une valeur positive doit être, et tout ce qui possède une valeur négative ne doit pas être. La corrélation ainsi définie n'est *aucunement* réciproque, mais strictement unilatérale. Toute obligation se fonde sur des valeurs, mais les valeurs ne se fondent *jamaïs* sur une obligation ». *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, p. 222.⁶⁷

En effet, si l'axiologisme est défini comme la thèse selon laquelle une norme morale ne peut jamais fonder une valeur morale, alors Kant est certainement déontologiste.

Est-il anti-conséquentialiste ? Selon lui, la valeur morale d'une action est-elle dérivée de la valeur de la volonté qui l'a causé plutôt que de la valeur des conséquences qu'elle a causé ? Clairement oui. On l'a vu, Kant insiste fortement sur le fait que ce qui fait la valeur d'une action n'est pas le but que l'on se représente, ni ses conséquences prévisibles ou non, mais simplement la valeur de l'intention qui en est à l'origine. Il peut y avoir une ambiguïté ici dans la mesure où par intention, on entend en général une intention *de* ... : une intention contient une fin distincte d'elles, un but. Mais la valeur de l'intention (ou plus exactement de la volition) dont parle Kant est la valeur de l'intention pour elle-même, indépendamment des buts qu'elle recherche. Ce qui fait qu'une intention est bonne n'est pas à chercher dans ce qu'elle vise, mais dans ce qu'elle est, indépendamment de ce qu'elle vise.

L'exemple le plus frappant de l'anti-conséquentialisme de Kant apparaît dans un petit opuscule appelé *D'un prétendu droit de mentir par l'humanité*. Comme ce titre l'indique, la question est de savoir s'il peut parfois être permis de mentir. Pour le savoir, il suffit d'universaliser la maxime du mensonge : mais on se rend bien compte que si tout le monde

⁶⁷ cité par Baertschi, « La place du normatif en moral », p. 72.

mentait, de même que si tout le monde faisait de fausses promesses, la possibilité même de l'échange verbal serait remise en cause selon Kant. Il s'ensuit qu'il ne faut jamais mentir, car l'universalisation de la maxime de tout mensonge mène à une contradiction. On a opposé à Kant le cas suivant : imaginez qu'un ami à vous, que vous savez innocent, vienne se réfugier chez vous pour échapper à deux tueurs qui le poursuivent. Les deux tueurs viennent frapper à votre porte pour vous demander si votre ami est là. Que devez-vous faire ? D'après Kant, vous devez dire la vérité, même si cela doit exposer votre ami innocent à une mort certaine. Une telle conclusion semble choquante aux conséquentialistes : peut-importe ici que la volition soit intrinsèquement pure et bonne, ce qui compte sont les conséquences de cette action selon eux : éviter à tout prix le meurtre de votre ami. La position que Kant prend sur ce sujet semble entrer en conflit frontal avec nos intuitions morales les mieux ancrées. Si l'on suit les arguments de Moore en faveur du sens commun, cela constitue une bonne raison de refuser la théorie morale kantienne.

Il faut néanmoins être prudent sur ce point. Il n'est pas certain en effet que la philosophie morale de Kant entraîne *nécessairement* cette forme d'absolutisme moral, selon lequel il existe des devoirs généraux qui doivent être respectés en toutes circonstances.⁶⁸ Autrement dit, même si Kant semble professer un tel absolutisme jusque dans ses conséquences les plus scandaleuses dans son petit opuscule, cela n'est pas forcément une position qui découle du reste de sa philosophie morale. Comment éviter la conclusion selon laquelle il faut dévoiler la présence de notre ami à ses assassins sans renoncer pour autant à la procédure d'universalisation des maximes proposée par Kant ?

Il est possible de le faire en exploitant une insuffisance de l'analyse de Kant : *le problème de la sous-détermination des maximes*. En effet, Kant ne donne aucune procédure détaillée qui permette de formuler précisément la maxime d'une action (c'est-à-dire, le principe subjectif qui la motive). Une maxime qui peut motiver mon mensonge est la suivante (Timmons : 172) :

Je mens à chaque fois qu'une question m'est posée à laquelle je ne veux pas donner la réponse correcte.

Une telle maxime ne passe pas le test d'universalisabilité. Mais la maxime de mon mensonge peut également être la suivante :

⁶⁸ Cf. Timmons, note 22 p. 187.

Je mens à chaque fois qu'une question m'est posée à laquelle une réponse sincère mettrait en danger la vie d'une personne innocente.

Une telle maxime semble parfaitement universalisable : son universalisation ne mène à aucune contradiction, ni à un état qu'on ne pourrait vouloir. Si cette seconde maxime est acceptable, alors on peut accepter la théorie que Kant donne de l'impératif catégorique, sans pour autant accepter son absolutisme moral.

Si cette stratégie permet de sauver la théorie morale de Kant d'un absolutisme peu séduisant, elle n'en pointe pas moins un problème important. Comment déterminer le degré de précision avec lequel une maxime doit être formulée ? Mes actions sont toujours ancrées dans un certain contexte particulier, et une maxime très détaillée pourrait intégrer ce contexte dans son ensemble. Reprenons l'exemple de la fausse promesse. Nous sommes le lundi 6 mars 2006, j'ai besoin d'argent de façon urgente afin de m'acheter une place pour le match à Gerland et je demande à Nicolas Hourcade de me prêter 20 euros, en lui promettant de les lui rendre le lundi suivant, tout en sachant que je ne les lui rendrais pas car je pars m'installer définitivement dans les îles à l'issue du match. Quelle est la maxime de cette action ? A un niveau très général, cette maxime est :

« Fais des fausses promesses chaque fois que cela t'arrange ».

Vraisemblablement, ce n'est pas une maxime universalisable, cela mènerait à des contradictions : plus personne n'accepterait de promesses. Mais la maxime de mon action pourrait aussi bien être :

« Fais des fausses promesses à chaque fois que nous sommes le lundi 6 mars 2006, que tu t'adresses à Nicolas Hourcade et que tu souhaites acheter une place pour un match à Gerland avant de partir t'installer dans les îles ».

Il semble clair qu'une telle maxime passerait au moins le premier *requisit* du test d'universalisabilité : l'universaliser ne conduit à aucune contradiction. Si tout le monde fait des fausses promesses, cela peut de fait conduire au désastre, mais si tout le monde ne fait des fausses promesses qu'à Nicolas Hourcade le lundi 6 mars 2006 afin de pouvoir s'acheter un billet pour un match à Gerland avant de partir dans les îles, les effets seront tout à fait

supportables, ne remettent pas en cause la survie de l'humanité, la possibilité de faire des promesses, etc. En résumé, si détailler les maximes de nos actions permet de nous sortir de l'absolutisme kantien et de mieux prendre en compte la singularité des situations dans la formulation de nos devoirs, cela menace d'un autre côté la pertinence du test kantien d'universalisabilité. Préciser les maximes me permet certes de ne pas sacrifier mon ami sur l'hôtel de la sincérité, mais me permet également d'arnaquer Nicolas Hourcade, ce qui n'est sans doute pas moral.

Cela n'est pas une objection décisive à la théorie kantienne mais plutôt un signal de son caractère incomplet : qui veut soutenir une telle théorie se doit de préciser les caractéristiques d'une actions qui sont moralement pertinentes afin de devoir figurer dans les maximes, et d'exclure celles qui ne le sont pas.

Références sur la philosophie morale de Kant

KANT, E., , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967.

JOHNSON, Robert, "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/kant-moral/>.

O'NEILL, Onora, « Kantian ethics », in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.

TIMMONS, Mark, *Moral Theory, An introduction*, Rowman & Littlefield, 2002, « Kant's Moral Theory », in *Moral Theory, An Introduction*.

2. Déontologisme et axiologisme : les normes sont-elles ou non fondées sur les valeurs ?

La première façon de poser le débat entre déontologisme et conséquentialisme nous ramène à la distinction entre normes et valeurs et plus précisément à la question de l'ordre de l'explication entre les unes et les autres. Les unes sont-elles plus fondamentales que les autres ? Lesquelles ?

La déontologie est l'étude des normes. Le *déontologisme* est la thèse selon laquelle les normes morales fondent les valeurs morales. L'*axiologisme* est la thèse selon laquelle les valeurs morales fondent les normes morales. La thèse de l'axiologiste est que l'on ne peut se demander ce qu'il est permis, obligatoire ou interdit de faire si l'on ne se demande pas au

préalable ce qu'il est bon, mauvais, ou moralement neutre de faire. La thèse du déontologiste est au contraire que l'on peut s'interroger sur les normes que nous devons suivre sans nous demander ce qui est bon ou mauvais de faire. Pour le conséquentialiste, les normes sont ontologiquement fondées et épistémologiquement justifiées par les valeurs. Pour le déontologiste, c'est le contraire.

Le déontologisme est en accord avec certaines conceptions de la morale qui la considère comme un corps de règles, prescrivant ou interdisant certains types d'actions. On parle ainsi de déontologie médicale, de déontologie sportive, de la chasse, etc. Les Dix Commandements de l'Ancien Testament constituent une des déontologies les plus célèbres. Selon le déontologiste, la morale est essentiellement une réflexion sur ce qu'il est autorisé, permis, ou interdit de faire. Cela correspond effectivement à certaines de nos intuitions à son sujet. Une telle approche de la morale ne va cependant pas sans difficultés.

Une première difficulté que rencontre le déontologisme est qu'il semble faire de la morale une affaire d'obéissance *absolue* à des devoirs. Prenons l'énoncé « Il ne faut pas mentir ». Un tel énoncé semble prétendre s'appliquer toujours et partout. Il ne semble laisser place à aucune exception. Puisque les devoirs moraux nous disent directement ce que nous devons faire ou ne pas faire, il n'y a pas à tergiverser : il n'y a aucune place pour une délibération individuelle. Considérons au contraire l'axiologisme : il dirait simplement « il est mauvais de mentir ». Mais cela n'implique pas que nous ne devons jamais mentir : pour tirer cette norme de cette valeur, il faut notamment que nous soyons capables de ne pas mentir et que d'autres valeurs plus importantes ne soient pas minimisées par le fait que nous mentionnons. Dans la mesure où, pour l'axiologiste, les normes fondamentales sont dérivées des valeurs fondamentales, cette dérivation laisse place à diverses sortes de relativisations contextuelles. Mais le déontologiste, en ce qui concerne les normes fondamentales, ne dispose pas d'une telle possibilité : puisque celles-ci ne sont dérivées de rien, elles prescrivent sans restriction. Pour éviter cet absolutisme le déontologiste, faute de pouvoir intégrer la relativisation conceptuelle à la dérivation, peut néanmoins l'intégrer aux normes elles-mêmes. Ainsi, il peut soutenir que les normes fondamentales sont du type « Ne mens pas, sauf si cela risque de conduire à la mort de quelqu'un », ou « Dans ces circonstances ... ne mens pas ». Cette stratégie permet d'éviter les conséquences désastreuses qui semblent devoir résulter de l'application aveugle et systématique de devoirs généraux. Mais d'un autre côté, elle complique singulièrement la déontologie : elle conduit à une multiplication exponentielle des devoirs fondamentaux, qui doivent être au moins aussi nombreux que les situations l'exigent. Que faire d'une déontologie aussi longue ? Il semble impossible de l'apprendre par cœur, et

même si cela l'était, comment retrouver la règle adéquate lorsque nous sommes confrontés à une situation particulière ?

La seconde difficulté que rencontre le déontologisme est d'expliquer pourquoi nous devrions accepter telle norme plutôt que telle autre. Les normes, si elles ne se fondent pas sur les valeurs, semblent devenir arbitraires. Si l'on demande « pourquoi ne faut-il pas faire souffrir autrui gratuitement ? », la réponse que l'on est tenté d'adopter est que c'est parce que nous accordons une valeur importante à l'intégrité psychologique et physique de tout être humain (Ogien 2004 : 249). Mais si le déontologisme a raison, aucune réponse de ce type ne peut être apportée. Pour le déontologiste, les normes morales fondamentales semblent être du même type que les normes du code de la route : aucune valeur ne les justifie. Par exemple, la norme selon laquelle il convient de rouler à droite plutôt qu'à gauche, n'est justifiée par rien d'autre que par le besoin que nous avons d'adopter une norme commune. Aucune valeur ne nous permet de dire s'il faut mieux rouler à gauche ou à droite. La seule chose importante est que nous adoptions la même norme. Les normes morales peuvent-elles être de ce type ? Cela serait bien étonnant. Si nous avons à choisir entre ces deux normes « il faut torturer gratuitement les animaux » et « il est interdit de torturer gratuitement les animaux », il ne semble pas que le seul critère important soit notre adoption commune. Choisir l'une ou l'autre change plus que de choisir de rouler à gauche ou à droite. Mais pourquoi, selon le déontologiste, devrions-nous alors préférer certaines normes à d'autres ? Face à cette difficulté, le déontologiste peut adopter deux stratégies.

La première est de soutenir que contrairement à ce que suggère la présente objection, il *peut* justifier les normes morales, pour autant qu'il le fasse sans recourir à des valeurs morales. Voici quelques-unes des possibilités qui lui sont ouvertes pour justifier les normes (Ogien 2004 : 250) :

(i) La *cohérence* avec les autres normes en vigueur : nous ne pouvons adopter n'importe quelle norme car il faut pour cela qu'elle s'intègre à nos systèmes de normes (qu'elles ne contredisent pas les autres normes : qu'il s'agisse de normes de même niveau, ou de normes de niveaux supérieurs ou inférieurs).

Mais cela pose problème. Si vous avez déjà un système de normes morales établies et que vous envisagez l'adoption d'une nouvelle norme, la solution peut être intéressante : soit que cette nouvelle norme découle des anciennes sans jamais avoir été explicitement formulée jusqu'ici, soit qu'elle soit simplement compatible avec elles. Mais la question doit être posée de savoir ce qui fonde les normes préalables. D'où celles-ci viennent-elles ? Pourquoi faudrait-il les accepter ?

(ii) La *déférence* envers certaines autorités : Dieu, prêtre, rabbin, instituteur, professeur de philosophie supporter de Kant.

Cette réponse est également problématique. D'une part, pourquoi Dieu, le prêtre ou l'institution adoptent-ils certaines normes plutôt que d'autres si ce n'est parce qu'elles se fondent sur des valeurs ? (souvenez-vous, une objection analogue était adressée à l'éthique des commandements divins : elle tend à faire de la volonté de Dieu quelque chose d'arbitraire). D'autre part, pourquoi devrions-nous accepter l'autorité de telle ou telle personne si ce n'est parce que nous pensons qu'elle est fondée à défendre les normes qu'elles défend ? Mais en ce cas, la question de savoir ce qui fondent les normes ressurgit, et l'autorité n'est d'aucune aide.

(iii) La *rationalité* : ne pas endosser certaines normes serait irrationnel. Se peut-il alors que les normes puissent se justifier rationnellement, sans l'aide d'aucune valeur ? Une telle solution se heurte aux mêmes difficultés que celles auxquelles se heurtaient le constructivisme au sujet des valeurs : la rationalité semble être une contrainte purement formelle, de simple cohérence. Comment, à partir d'une telle contrainte, et sans présupposer aucune norme ni aucune valeur, serait-il possible de parvenir à dégager des normes substantielles ? Si la rationalité est quelque chose de plus qu'une contrainte formelle de cohérence, il est à craindre que « ce qu'elle est en plus » est précisément une norme implicite : les normes que nous tirons alors de la rationalité ne peuvent être fondamentales mais seulement dérivées, et la question du caractère arbitraire des normes fondamentales demeure.

(iv) Le caractère *intuitif* et évident de certaines normes : ainsi, l'intuitionnisme de Ross soutient qu'il existe certains devoirs *prima facie*, que nous avons déjà énumérés, qui sont évidents par eux-mêmes, indépendamment de toute référence à des valeurs. Enfin, fonder les normes sur l'intuition se heurte aux mêmes problèmes que ceux auxquels se heurtait l'intuitionnisme au sujet des valeurs. En particulier, que faire en cas de conflit moral, lorsque l'intuition ne nous dit clairement ce qu'il faut faire ou ne pas faire ?⁶⁹

⁶⁹ Ogien mentionne deux autres possibilités. (v) la cohérence avec d'autres croyances non morales : il peut s'agir de croyances factuelles relatives aux émotions (colère...) à l'instabilité sociale, comme de croyances évaluatives non morales (croyances religieuses, esthétiques, techniques...). (vi) Une norme peut se fonder sur une pluralité de valeurs, et dès lors, pas de lien conceptuel entre norme et valeurs. Je rejette cette dernière possibilité parce qu'il me semble que la définition qu'Ogien donne de l'axiologisme, à savoir qu'il existe un lien conceptuel qui permet de dériver les normes des valeurs est trop forte. Typiquement, fonder les normes sur une pluralité de valeurs semble être axiologiste et non déontologiste. Recourir à un lien conceptuel risque en outre de mettre en danger la distinction même entre normes et valeurs (s'il y a une équivalence un-un entre normes et valeurs, alors pourquoi ne pas les identifier ?).

Mais plutôt que de tenter de justifier les normes fondamentales, le déontologiste adopte une seconde stratégie : celle de la contre-attaque :

« Certes, je ne peux expliquer pourquoi il ne faut pas faire souffrir autrui gratuitement les animaux. C'est pour moi une norme fondamentale : non seulement elle ne dérive d'aucune autre norme, mais elle ne dérive surtout d'aucune valeur. C'est un primitif dans mon analyse, je ne peux le justifier. Mais l'axiologiste ne fait pas mieux : s'il explique la norme par la valeur, il n'a aucun moyen d'expliquer la valeur. Dire que la souffrance animale a une valeur intrinsèque négative est une assertion primitive qui ne peut être justifiée du point de l'axiologiste. Lui aussi admet donc des vérités morales primitives et inexplicables : simplement, lui pense que ce sont des valeurs, moi des normes ».

Cependant, l'axiologisme semble avoir le sens commun avec lui : prétendre, comme le fait le déontologiste, que s'il est mauvais de mentir, c'est parce que mentir est interdit frise l'absurdité. Le sens naturel de l'explication est inverse : intuitivement, c'est plutôt parce que mentir est mauvais qu'il ne faut pas mentir.

Le débat entre déontologisme et axiologisme, ainsi posé, relève plus de la méta-éthique plutôt que de l'éthique normative. A l'inverse, le débat entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme qui va nous intéresser maintenant est celui qui, en général, est considéré un débat central en l'éthique normative. Si jamais ce dernier débat était dénué de sens, et que seul le débat entre déontologisme et axiologisme était clairement défini, comme Ogien le soutient, cela impliquerait que l'éthique normative serait sérieusement amputée, au point que l'on pourrait se demander ce qu'il en reste. Il faut donc espérer, si l'éthique normative doit rester une branche substantielle de l'éthique que le débat entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme soit doué de sens.

3. Anti-conséquentialisme et conséquentialisme

2.1. Une première définition du débat

2.1.1. La définition : valeur intrinsèque des intentions contre valeur intrinsèque des conséquences.

Nous avons vu que l'évaluation morale concerne exclusivement l'agent et ses actions. Cette action elle-même peut elle-même être analysée selon le schéma rudimentaire suivant : nous avons d'une part l'intention d'agir, et de l'autre les conséquences de cette intention. Par exemple, lorsque Paul ouvre la porte, il faut distinguer son intention d'ouvrir, du fait que la porte s'ouvre, qui en est la conséquence. Cette distinction entre l'agent, ses intentions et les conséquences de ses intentions en main, nous pouvons présenter les trois principales théories du champ de l'éthique normative. *L'éthique des vertus* (ou arétaïsme), que nous ne ferons ici que mentionner, soutient que c'est l'agent qui est « approuvé prioritairement » (Goffi : 49), c'est-à-dire que c'est l'agent qui possède une valeur morale intrinsèque, des vertus. Le *conséquentialisme* soutient qu'il convient d'évaluer en premier lieu les conséquences des intentions : elles seules ont une valeur morale intrinsèque. Une dernière thèse, couramment appelée déontologisme, mais que nous appellerons ici, faute de mieux, *anti-conséquentialisme de l'intention*, soutient qu'il convient d'évaluer en premier lieu les intentions. L'anti-conséquentialisme des intentions et l'éthique des vertus se sont dans une grande mesure développés par opposition au conséquentialisme : ce sont deux versions d'anti-conséquentialisme. En outre, il existe de multiples versions de chacune de ses approches, de sorte qu'il est plus exact de parler de chacune d'elles au pluriel. L'essentiel pour l'instant est que dans l'évaluation morale, chacune d'elle donne la priorité soit à l'agent, soit à ses intentions, soit aux conséquences de ses intentions⁷⁰.

Il faut noter que ces différentes théories, bien qu'elles se situent à un niveau plus concret que les réflexions méta-éthiques dans la mesure où elles prennent position quand aux aspects de l'agir qui sont porteurs de valeurs morales, restent encore à un niveau relativement abstrait puisqu'aucune d'elle ne dit, *quels* agents, *quelles* intentions ou *quelles* conséquences possèdent une valeur intrinsèque. L'utilitarisme hédoniste, qui est une version de conséquentialisme, soutient que les bonnes conséquences sont celles qui maximisent la

⁷⁰ Je reprends ici la présentation de Goffi, 2004 : 48sqq.

quantité de plaisir et minimisent la quantité de souffrance. Kant soutient que les bonnes intentions sont celles qui agissent par respect pour la loi morale. Mais le conséquentialisme, l'éthique des vertus et l'anti-conséquentialisme des intentions restent neutres relativement à de telles réponses. Le conséquentialiste n'est pas forcément un hédoniste, et le partisan de l'anti-conséquentialisme des intentions n'est pas forcément kantien.

Nous allons maintenant nous centrer sur l'opposition entre conséquentialisme (une action est bonne si ses conséquences sont bonnes) et anti-conséquentialisme des intentions (une action est bonne si ses intentions sont bonnes). Puisque nous n'envisagerons plus l'éthique des vertus, convenons, par simplicité, d'appeler l'anti-conséquentialisme des intentions, anti-conséquentialisme *tout court*. Nous avons apparemment une bonne définition de l'opposition entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme., qui repose sur une distinction entre les intentions et les conséquences d'une action. Nous allons voir que cette définition est en fait problématique. Nous en essaierons une deuxième qui se révélera être également défailante, pour aboutir enfin à une troisième définition de l'opposition qui semble plus prometteuse.

La question qui se pose maintenant est de savoir s'il est si facile de distinguer les intentions des conséquences d'une action. Puisque l'opposition entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme repose sur cette distinction, il faut espérer qu'elle soit solide. Or elle s'amenuise considérablement dès que l'on tente de préciser quelles sont les conséquences moralement pertinentes d'une action.

2.1.2. *Le problème : peut-on vraiment distinguer intention et conséquences moralement pertinentes ?*

Si Marc prête sa voiture à un ami pour qu'il emmène sa femme à l'hôpital et qu'ils se tuent tout deux en chemin, son action aura eu de mauvaises conséquences. Pour autant, il semble difficile de dire qu'elle aura été *moralement* mauvaise. De même, si Julie se prend les pieds dans un fil, désamorçant ainsi une bombe qui aurait tué plusieurs personnes, son action a certainement eu de bonnes conséquences mais ce n'est pas pour autant qu'elle est *moralement* bonne. De même que Marc ne mérite pas de blâme, Julie ne mérite pas d'éloge. Si le conséquentialisme doit nous permettre de préciser quelles actions sont *moralement* bonnes, et non seulement les actions qui sont bonnes ou bénéfiques pour chacun, il doit restreindre les conséquences concernées par l'évaluation morale. La restriction qui s'impose naturellement est de dire que seules *les conséquences attendues*, ou susceptibles de l'être sont

pertinentes dans l'évaluation morale d'une action⁷¹. Une action n'est moralement bonne que si ces conséquences attendues sont bonnes. L'action de Julie n'est pas moralement bonne car le désamorçage de la bombe n'est pas une conséquence qu'elle attendait de son action de marcher. Toutes choses égales par ailleurs, son action est moralement neutre. L'action de Marc n'est pas moralement mauvaise car il n'attendait pas de son action qu'elle cause la mort de son ami et de sa femme.

Or cela pose un problème délicat si nous voulons distinguer le conséquentialisme de l'anti-conséquentialisme. En effet, la distinction entre « attendre de bonnes conséquences » et « avoir de bonnes intentions » est loin d'être évidente : *il semble qu'une intention n'est bonne que dans la mesure où elle vise de bonnes conséquences*. Si tel est le cas, la distinction entre bonnes intentions et bonnes conséquences est factice : avoir une intention, c'est viser des conséquences. Il n'y a alors plus de distinction entre intentions et conséquences d'une action qu'entre « viser des conséquences » et « les conséquences visées ». Cette distinction semble trop ténue pour pouvoir fonder un débat moral substantiel. Nous devons donc chercher une seconde définition de l'opposition entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme.

2.2. Une deuxième définition du débat

2.2.1. La définition : « viser des conséquences » contre « respecter des normes »

Peut-être avons-nous été trop vite en disant qu'une intention n'était rien d'autre que le fait de viser certaines conséquences. Cela est certainement *un* des aspects d'une intention, mais ce n'est peut-être pas *le seul*. Outre le fait de *viser des conséquences*, les intentions cherchent à *respecter des normes*. Avoir l'intention de dire la vérité, c'est non seulement chercher à ne pas induire autrui en erreur, mais cela peut-être aussi vouloir se conformer à une norme : l'interdiction du mensonge. L'idée est donc la suivante : il y a deux aspects dans une intention : les conséquences qu'elle vise, et les normes qu'elle respecte. Le conséquentialiste comme l'anti-conséquentialiste, selon cette nouvelle définition, s'accordent à dire que c'est l'intention qu'il convient d'évaluer. Mais le conséquentialiste pense que ce qui fait la valeur d'une intention réside dans les conséquences qu'elle vise ; alors que l'anti-conséquentialiste pense que la valeur d'une intention tient aux normes qu'elle respecte. C'est clairement l'idée

⁷¹ Sinnott-Armstrong, « Consequentialism », SEP, §3.

que Kant semble défendre quand il dit que ce qui fait qu'une intention est bonne n'est pas la valeur de l'état de choses qu'elle vise mais le fait qu'elle respecte la loi. Par exemple, si j'ai l'intention de tuer mon grand frère, cette intention sera mauvaise, selon Kant, non parce que l'état de choses qu'elle vise (la mort de mon grand frère) est mauvais, mais parce que la maxime de mon action ne peut pas être universalisée sans contradiction, et donc parce qu'elle ne respecte pas la loi morale.

Cette deuxième définition est intéressante car elle permet de faire un lien entre le déontologisme et l'anti-conséquentialisme : le second impliquerait le premier. Pour que l'intention ait une valeur intrinsèque, il faut que cette valeur se fonde sur les normes qu'elle respecte et non les conséquences qu'elle vise. Cela implique, comme c'est en gros le cas chez Kant, que la valeur des intentions dérive de la valeur des normes qu'elles respectent. Telle semble être une des raisons pour lesquelles chez Kant, la priorité des normes sur les valeurs s'accompagne du rejet des conséquences dans l'évaluation morale.

Dans cette optique, un reproche classique fait aux conséquentialistes par les anti-conséquentialistes est le suivant : vous ne pouvez pas rendre compte du fait qu'il faille respecter ses engagements, et plus généralement certains devoirs, car tout ce que vous prenez en compte sont les conséquences de ces actions. Ce reproche apparaît plus clairement si l'on envisage les trois exemples suivants.

(i) Paul, qui est conséquentialiste, a promis à Nicéphore, le fils de son voisin, un salaire de 10 Euros s'il tondait sa pelouse. Lorsque Nicéphore vient lui réclamer son dû, Paul fait le raisonnement suivant « Si je donne ces dix euros à une association caritative, je sauverais la vie de deux enfants. Si je ne les donne pas à Nicéphore, il irait certainement s'acheter des cigarettes avec ». Paul ne donne donc pas les 10 euros à Nicéphore, mais les donne à une association caritative. Les anti-conséquentialistes trouvent cette décision choquante : Paul n'a pris en compte que les conséquences de son action, mais non le devoir de tenir sa promesse, pour savoir comment agir. S'il avait pris en compte ce devoir, il aurait payé Nicéphore. Donc les intentions ne doivent se plier uniquement aux effets escomptés, mais avant tout aux devoirs prescrits.

(ii) Vous êtes conséquentialiste. En allant chercher une pomme pour votre ami Jacques dans le jardin, mais vous apercevez un superbe poirier dans le jardin de votre voisin, et savez que votre ami préfère les poires. Vous faites le raisonnement suivant « Jacques préfère les poires. Si je prends une poire au voisin, il n'en saura rien. Mieux vaut donc prendre une poire chez lui qu'une pomme chez moi ». Vous prenez une poire. Mais, selon l'anti-conséquentialiste, votre raisonnement moral est absurde car il ne prend pas en compte la

violation du droit de propriété de votre voisin. Une action ne s'évalue par ses conséquences, fussent-elles attendues, mais par le fait que ses intentions respectent ou non des normes. On ne peut pas compter pour rien, dans l'évaluation morale d'une action, le fait qu'elle respecte ou viole des normes.

(iii) Janine arrive aux urgences parce qu'elle s'est fait une entorse. Dans des salles voisines, cinq personnes sont entre la vie et la mort, suite à de graves accidents qui ont lésé leurs organes vitaux. Le médecin urgentiste est conséquentialiste. Il réalise soudain que s'il sacrifiait Janine et prélevait sur elle les organes manquant aux autres, il pourrait les sauver tous les cinq. Cinq vies valent mieux qu'une : sa conclusion est claire, il tue Janine. Mais, d'après l'anti-conséquentialiste, une telle conclusion est répugnante : la règle selon laquelle il est interdit de tuer volontairement autrui doit être prise en compte dans le raisonnement. Il est aberrant de l'ignorer.

Il s'ensuit que l'intention, en tant qu'elle respecte des règles, ne peut être réduite à une simple visée de conséquences.

2.2.2. Le problème : pourquoi ne pas compter le respect ou la violation des normes parmi les conséquences de l'action ?

Mais est-il si certain que le respect d'une norme ne doit pas compter comme une conséquence ou un résultat attendu d'une action ? Si j'accomplis une action par respect pour une règle, le respect de cette règle n'est-il pas lui-même une conséquence attendue de mon action ? Une des conséquences de l'action de Paul est qu'il sauvera la vie de deux enfants et évitera à Nicéphore de fumer un paquet de cigarettes. Mais une *autre* conséquence de son action est qu'il enfreindra la règle selon laquelle il ne faut pas mentir. De même, une des conséquences de votre action est que vous avez multiplié le plaisir de Jacques en lui offrant une poire plutôt qu'une pomme. Mais une *autre* conséquence de cette action est que vous avez enfreint le droit de propriété de votre voisin. Enfin, une des conséquences de l'action du médecin urgentiste est qu'il sauvera au final quatre vies. Mais une *autre* conséquence de son action est qu'il aura violé l'interdiction de tuer volontairement autrui. Ainsi, même le respect ou le non-respect d'une norme peut être compté parmi les résultats attendus d'une action.

Si l'on adopte cette seconde définition, il donc existe alors une façon de « conséquentialiser » l'anti-conséquentialisme, du moment que l'on adopte une définition suffisamment large de la notion de conséquence (Brown 2004 : 16sq). Le fait de soutenir qu'une action est bonne si elle maximise la quantité de conséquences positives n'est pas

l'apanage du conséquentialiste : c'est un point que l'anti-conséquentialiste devrait parfaitement admettre, du moment que le respect d'une loi compte bien parmi les conséquences de l'action. Le problème est le conséquentialisme comme l'anti-conséquentialisme deviennent alors des thèses triviales, puisque rien ne les distingue plus. Si toutes les théories admettent que ce sont les conséquences attendues des actions qui ont une valeur intrinsèque, et, ce qui semble suivre, qu'il faut faire en sorte, par nos actions, de maximiser la quantité de valeur intrinsèque positive dans le monde, où est le problème ? Pourquoi les uns et les autres semblent-il avoir des intuitions divergentes lorsqu'ils sont confronté à des exemples concrets ? Prenons l'exemple suivant, dérivé de l'exemple de Kant sur le mensonge.

Un ami vient se réfugier chez vous parce qu'il est poursuivi par la police. Vous savez, pour bien le connaître, qu'il a commis d'importantes malversations, que la police ne dispose cependant d'aucune preuve et qu'il ne lui avouera jamais rien, même dans les pires circonstances. Un policier vient frapper chez vous, dans le but manifeste d'interroger votre ami, et vous demande s'il est là. Si vous répondez oui, vous dites la vérité, mais vous savez que l'impératif « ne pas mentir » sera violé au moins une bonne trentaine de fois par votre dans l'entretien qui va s'ensuivre. Si vous dites « non » vous mentez, mais vous évitez ainsi 29 mensonges inutiles. Que devez-vous faire, si vous estimez que le mensonge est interdit ?

Dans l'exemple initial analysé par Kant, on comparait la violation d'un impératif (ne pas mentir) à des conséquences négatives indépendamment des normes qu'elles violaient (la mort de votre ami). L'intérêt de l'exemple présent est de mettre dans la balance non plus des normes contre des valeurs, mais des normes contre des normes, en l'occurrence, la violation d'un impératif face à d'autres violations d'impératifs.

Le problème est que si le débat entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme est défini à l'aide de l'opposition entre « viser de bonnes conséquences » et « respecter des normes », il n'y a aucune divergence entre les deux options au sujet de ce type d'exemple. Pour le conséquentialiste, mentir ou ne pas mentir serait ici indifférent en l'absence de toute information sur l'axiologie des conséquences de ces actions : puisque nous savons seulement si des normes sont violées ou non, et que cela n'est pas pertinent pour l'évaluation morale d'une action, nous ne pouvons nous prononcer. Pour l'anti-conséquentialiste, l'indifférence serait également de mise puisque dans tous les cas, l'impératif d'interdiction du mensonge est violé. Or en général, les conséquentialistes et les anti-conséquentialistes ont justement des intuitions opposées sur ce type de cas, ce qui suggère que l'opposition n'est pas encore correctement défini. En effet, les conséquentialistes vont avoir plutôt tendance à dire qu'il est

préférable qu'une norme soit violée une fois que vingt-neuf, est donc que vous devez mentir à la police. Les anti-conséquentialistes vont plutôt avoir tendance à dire que vous ne devez pas mentir à la police. Mais sur quoi repose alors cette opposition, si ce n'est ni sur la distinction entre intention et conséquence, ni sur la distinction entre « respecter des normes » et « viser de bonnes conséquences » ? Cela suggère l'existence d'une troisième définition de l'opposition entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme.

2.3. Une troisième définition du débat

2.3.1. La définition : valeurs relatives à l'agent contre valeurs neutres

Dans certains cas, enfreindre personnellement une règle permet à de nombreuses autres personnes de ne pas l'enfreindre. La précédente définition de l'opposition entre conséquentialistes et anti-conséquentialistes ne permettait pas de rendre en compte de l'opposition entre les uns et les autres au sujet de ce type de cas. Face à cette difficulté, on peut tenter de redéfinir l'opposition entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme en partant de l'intuition suivante : pour le conséquentialiste, la fin justifie les moyens : seul le résultat compte. Pour l'anti-conséquentialiste au contraire, les moyens compte également. Ainsi, le conséquentialiste dira quelque chose comme « si mentir contribue à diminuer la quantité de mensonge finale, alors mentir est un moyen acceptable ». Le déontologiste dira au contraire « aucun mensonge ne peut être justifié, même pour en éviter d'autres ». Mais il n'est pas forcément aisé de comprendre ce qui distingue les mensonges-fins des mensonges-moyens. Tentons de préciser cela. Intuitivement il existe une distinction entre violer une norme directement, pour ainsi dire, et causer ou susciter la violation d'une norme. Si vous mentez pour éviter à votre ami de le faire, vous violez directement la norme d'interdiction du mensonge. Par contre, si vous dites la vérité, vous ne faites que causer la violation de cette norme, sans la violer directement *vous-même*. Cela suggère alors l'idée suivante : pour l'anti-conséquentialisme, les valeurs et les normes s'adressent en premier lieu à *vous*. Il ne vous est pas demandé de vous occuper de la moralité des actions des autres, mais seulement des vôtres. Pour le conséquentialiste au contraire, votre action n'est pas la seule chose qui compte : elle ne pèse pas plus que les actions des autres.

Ainsi, pour le conséquentialiste, il faut diminuer la quantité d'infraction à la règle, et donc mentir au commissaire. Peut importe *qui* ment, vous ou votre ami, ce qui compte est qu'au final, il y ait eu le moins de mensonges possible. Le déontologiste au contraire, soutient

que la question de savoir *qui* ment est fondamentale. Non pas que certains soient plus autorisés à mentir que d'autres, mais plutôt que la règle d'interdiction du mensonge n'est pas « Faîtes en sorte que *personne* ne mente (vous comme les autres) » mais « *Vous* ne devez pas mentir ». Pour l'anti-conséquentialiste, les normes et les valeurs sont *relatives aux agents*, dans le sens où elles s'adressent à eux personnellement. Le conséquentialiste pense de son côté qu'elles sont *neutres relativement à l'agent* : les règles ne s'appliquent pas plus à lui qu'à d'autres. Si tuer permet d'éviter à d'autres de tuer, alors il faut tuer. Le non-conséquentialiste croit au contraire à la vertu de l'exemplarité : même si ma sincérité entraîne mille mensonges, il demeure que si chacun se pliait à la règle « *Vous* ne devez pas mentir », il n'y aurait plus de mensonge. L'extrait suivant de J. Louise, synthétise bien tout ceci :

La distinction entre relatif à l'agent et neutre par rapport à l'agent est une meilleure façon de distinguer les théories conséquentialistes des théories non conséquentialistes. L'explication traditionnelle de la différence était que les théories conséquentialistes accordaient une importance aux résultats, alors que les théories non-conséquentialistes accordaient une importance à d'autres aspects des actes : par exemple, s'ils trouvaient leur origine dans les traits vertueux du caractère, ou s'ils impliquaient de traiter autrui comme un simple moyen et non une fin. [...] Cependant, cela ne marche pas bien. Le conséquentialisme, construit de façon large, dit seulement que les agents devraient produire autant de valeur que possible. Il ne dit rien de ce qui doit être considéré comme une valeur. Ainsi est-il possible d'avoir des théories conséquentialistes dans lesquelles être vertueux, ou ne pas traiter autrui comme un moyen, est considéré comme une valeur à maximiser. Si c'était là la seule différence entre les théories conséquentialistes et non-conséquentialistes, nous nous attendrions à ce que de telles théories conséquentialistes soient plus ou moins équivalentes aux théories déontologiques ou arétaïques. Mais il est bien connu que ce n'est pas le cas.

La différence entre les théories non-conséquentialistes et les théories conséquentialistes qui incluent les vertus et les devoirs est produite par une classe de situations dans lesquelles les agents pourraient maximiser une valeur de façon générale sans pour autant la réaliser eux-mêmes. Ainsi peut-on, de façon concevable, maximiser l'accomplissement général des devoirs (par les autres) sans faire soi-même son devoir, ou maximiser la quantité générale de vertu dans le monde en étant moins vertueux soi-même. Dans les théories conséquentialistes, on ne doit pas faire son devoir, ou être vertueux dans de telles situations puisque ce qui est important est que la quantité générale de valeur soit aussi large que possible. La plupart des non-conséquentialistes cependant, n'acceptent pas cela : selon ces théories, on doit faire son devoir, ou être soi-même vertueux, même si la quantité générale de devoirs-suivis ou de vertus doit s'en trouver diminuée ». Louise « Relativity of value and the conscientisation umbrella »: 520.

Une façon très proche (et peut-être équivalence) de définir l'opposition entre conséquentialisme et non-conséquentialisme a été proposée par P. Pettit. Elle fait appel non

pas à la distinction entre valeurs relative ou neutre par rapport à l'agent, mais à la distinction entre promouvoir et honorer des valeurs :

« Promouvoir une valeur consiste, en gros, à maximiser sa réalisation générale, de sorte que promouvoir l'honnêteté, par exemple, est faire ce qui peut assurer qu'il y ait le plus d'honnêteté possible dans le monde. Honorer une valeur, par contraste, consiste à faire ce qui *promouvrait* cette valeur dans un monde dans lequel tout les autres agiraient de même, même si cela ne la promet pas dans le monde »⁷².

Ces deux définitions voisines du débat (valeurs neutres/ valeurs relatives à l'agent ; promouvoir/honorer les valeurs) tentent de donner corps à la distinction entre conséquentialisme et anti-conséquentialisme sans s'appuyer sur les distinctions douteuses entre intentions et conséquences attendues des actions, ou entre "intentions qui respecte des règles" et "intention qui vise des conséquences".

Références sur le conséquentialisme et l'anti-conséquentialisme

- BROWN, Campbell, "Consequentialise This", <http://personal.bgsu.edu/~browncf/papers/ConsequentialiseThis.pdf>, Draft, 2004.
- GOFFI, Jean-Yves, *Penser l'euthanasie*, Paris, PUF, 2004, chap. 3.
- HOOKE, Brad, "Rule Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/consequentialism-rule/>>.
- LOUISE, Jenny, "Relativity of value and the consequentialist umbrella" *The Philosophical Quarterly*, Vol. 54, 2004.
- Ogien, Ruwen, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, §18 "Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur l'opposition entre le conséquentialisme et la déontologie sans avoir jamais osé le demander".
- PETTIT, P., "Consequentialism", in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.
- RAILTON, Peter, « Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality », in *Facts, Values and Norms, Essays toward a morality of consequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁷² cité par Louise, p. 521.

Bibliographie générale

(Les articles précédés d'un astérisque sont disponibles à l'adresse électronique qui suit ou, par défaut, sur le site du cours). Les références les plus accessibles apparaissent en gras : de façon générale, vous êtes encouragés à lire, mais si vous commencez un article qui vous semble incompréhensible, laissez-le de côté sans vous acharner et cherchez quelque chose de plus facile.

*BAERTSCHI, Bernard, « La place du normatif en moral », *Philosophiques* 28/1 — Printemps 2001, p. 69-86.

Une défense de l'idée que l'on accède aux valeurs par une forme de perception contre l'objection selon laquelle on perd ainsi la dimension normative de la morale.

CALLICOTT, J. Baird, 1995, « Intrinsic Value in Nature : a Metaethical Analysis », *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 3.

CANTO-SPERBER, Monique ; OGIEN, Ruwen, *La philosophie morale, Que sais-je ?*, Paris PUF, 2004.

Une courte introduction en français qui va de méta-éthique à l'éthique professionnelle.

CANTO-SPERBER, Monique, *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

Une introduction générale qui va de la méta-éthique à l'éthique appliquée suivi d'articles importants traduits en français.

GENSLER, Harry J., *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002, 262 pages, (traduction de *Ethics, a contemporary introduction*, Routledge, 1998.)

Une introduction générale à la méta-éthique et à l'éthique normative particulièrement facile d'accès.

—*Ethics, contemporary readings*, Routledge, 2004.

Un recueil de textes importants auxquels réfère l'introduction précédente.

GOFFI, Jean-Yves, *Penser l'euthanasie*, Paris, PUF, 2004.

Une très bonne présentation d'un problème d'éthique appliquée (l'euthanasie) qui fait clairement le lien avec les principales théories d'éthique normative (conséquentialisme, déontologisme, éthique des vertus).

GRIFFIN, J., « Comment comparer la qualité de vies différentes », in CANTO-SPERBER, Monique, *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

*HOMIAK, Marcia, "Moral Character", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/moral-character/>.

Une présentation de l'éthique des vertus.

*HURSTHOUSE, Rosalind, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/ethics-virtue/>.

Une autre présentation de l'éthique des vertus.

*HOOKER, Brad, "Rule Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/consequentialism-rule/>.

Une présentation d'une forme particulière de conséquentialisme : le conséquentialisme de la règle.

JOHNSON, Robert, "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/kant-moral/>.

KANT, E., , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967.

LOUISE, Jenny, "Relativity of value and the consequentialist umbrella" *The Philosophical Quarterly*, Vol. 54, 2004.

McDOWELL, 1985, « Values and Secondary Qualities », in Ted Honderich, ed., *Morality and Objectivity : A Tribute to J.L. Mackie*, pp. 110-129, International Library of Philosophy, London & Bosteon : Routledge & Kegan Paul.

MILLER, Alexander, *An introduction to contemporary metaethics*, Polity Press, 2003.

Une très bonne introduction critiques aux principales théories méta-éthiques contemporaines.

MOORE, G.E., « The conception of intrinsic value », *Philosophical Studies*, 1922.

MULLIGAN, Kevin, « From appropriate emotion to value », in *The Monist*, "Secondary Qualities Generalised", ed. P. Menzies, Jan. 98, 161-88.

NAGEL, Thomas, 1993 [1986] *Le point de vue de nulle part*, trad. S. Kronlund, Combas, L'Eclat, chap. VIII, IX, X.

OGIEN, Ruwen, « Ethique et philosophie morale » in P. Engel, dir., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000.

Un article d'introduction en français, particulièrement utile en ce qui concerne la méta-éthique.

***—« Le rasoir de Kant », *Philosophiques* 28/1 — Printemps 2001, p. 9-25.**

Sur la question de savoir si devoir faire une action implique de pouvoir la faire.

—*Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

Une présentation du débat méta-éthique sur l'objectivité des valeurs, avec une traduction de plusieurs textes importants.

— *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004.

RAILTON, Peter, *Facts, Values and Norms, Essays toward a morality of consequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

RAWLS, John, *Le libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995 (1^{ère} éd. anglaise 1993), « Leçon III : le constructivisme politique ».

SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.

Un recueil d'articles introductifs qui couvrent l'essentiel du champ de la philosophie morale.

*SINOTT-ARMSTRONG, Walter "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/consequentialism/>.

Une présentation générale du conséquentialisme.

TAPPOLET, Christine, *Emotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

Une défense de la thèse selon laquelle il existe des valeurs objectives auxquelles nous accédons par des émotions appropriés. (les émotions étant des « perceptions de valeurs »)

TENENBAUM, Sergio, « Direction of Fit and Motivational Cognitivism », <http://individual.utoronto.ca/stenenbaum/tenenbaumfit.pdf>.

TIMMONS, Mark, *Moral Theory, An introduction*, Rowman & Littlefield, 2002.

Une excellente introduction aux questions d'éthique normative.

VIRVIDAKIS, Stelios, *La robustesse du bien, Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996.

WILLIAMS, Bernard, « Ethics », in *Philosophy, a guide through the subject*, vol. 1., ed. A.C. Grayling, Oxford University Press, 1995.

*ZIMMERMAN, Michael J., "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/value-intrinsic-extrinsic/>](http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/value-intrinsic-extrinsic/).

Une présentation de la distinction entre valeur intrinsèque et valeur extrinsèque (ou dérivée).

Sites internet

<http://ethics.sandiego.edu/>

Plan détaillé

INTRODUCTION : LE CHAMP DE L'ETHIQUE

- 1. méta-éthique**
- 2. éthique normative**
- 3. éthique appliquée**

PREMIERE PARTIE : META-ETHIQUE

1. Deux catégories fondamentales : normes et valeurs

1.1. L'axiologie : l'étude des valeurs

- 1.1.1. Valeur positive, négative, et neutre*
- 1.1.2. Valeur intrinsèque et valeur dérivée*
- 1.1.3. Valeurs morales et non morales*
- 1.1.4. Valeurs générales et valeurs spécifiques*

1.2. La déontologie : l'étude des normes

- 1.2.1. Obligation, interdiction, et permission*
- 1.2.2. Normes morales et normes non morales*
- 1.2.2. Normes fondamentales et normes dérivées*

1.3. La distinction entre les valeurs et les normes

- 1.3.1. Des domaines d'applications différents*
- 1.3.2. A l'impossible, nul n'est tenu*
- 1.3.3. Les conflits entre les valeurs*

2. Métaphysique : existe-t-il des valeurs objectives ?

2.0. Introduction

- 2.0.1. Le modèle de la perception et le modèle du goût.*
- 2.0.2. Les deux bouts de la ficelle : la vérité et l'action.*

2.1. Les approches anti-objectivistes

- 2.1.1. Le subjectivisme moral*

2.1.1.1. Le subjectivisme simple

Définition : « *X est moralement bon* » = « *J'approuve X* »

- tous les jugements moraux sont vrais

Arguments

- respect des différences interindividuelles

- Puisqu'il y a des désaccords entre individus, il n'y a pas de valeurs objectives.

Objections

2.1.1.2. Le subjectivisme de Mackie (1977)

Définition : tous les jugements moraux sont faux

Arguments

- les jugements moraux prétendent à l'objectivité

- la bizarrerie ontologique des valeurs

- la bizarrerie épistémologique des valeurs

Avantages relatifs et objections

2.1.1.3. L'émotivisme de Ayer (1956)

Définition : les jugements moraux ne sont ni vrais ni faux.

Argument : énoncés empiriques et énoncés analytiques

Avantages relatifs et objections

2.1.2. Le relativisme moral culturel

2.1.2.1. Définition

- « *X est bon* » = « *X est socialement approuvé* »

2.1.2.2. Arguments

- le respect des différences interculturelles

- Puisqu'il y a des désaccords entre les cultures, il n'y a pas de valeurs objectives.

2.1.2.3. Objections

- impossibilité du désaccord interculturel

- Les appartenances multiculturelles

- L'évaluation interculturelle

- L'évaluation intraculturelle

- Le réformateur

2.1.3. L'éthique des commandements divins : « *X est bon* = *X est aimé de Dieu* »

2.1.3.1. Définition

2.1.3.2. Arguments

- des valeurs universelles sans être métaphysiquement bizarres.
- une source pour l'autorité des normes morales

2.1.3.3. Objections

- épistémologique : comment connaître la volonté divine ?
- la volonté divine est arbitraire
- Dieu est infiniment bon → Dieu s'aime infiniment.

2.1.4. Le constructivisme : « *X est bon = X est rationnellement approuvé* »

2.1.4.1. Définition

2.1.4.2. Arguments

- des valeurs universelles sans *aucune* entité bizarre.
- une voie d'accès à ces valeurs : la discussion rationnelle.

2.1.4.3. Objections

- qu'est-ce qu'un accord *rationnel* ?
- pourquoi tombe-t-on d'accord si ce n'est parce qu'il y a valeurs objectives ?
- dériver des valeurs matérielles de contraintes formelles ?

2.2. Les approches objectivistes

2.2.1. Les quatre défis de l'objectiviste

2.2.1.1. Le double défi de Mackie : métaphysique et épistémologique

2.2.1.2. Le double défi de Hume : psychologique et logique

- le défi psychologique : la dichotomie de la raison et de la passion
- le défi logique : la dichotomie du fait et de la valeur

2.2.2. L'objectivisme non naturaliste : l'intuitionnisme

2.2.2.1. Définition

2.2.2.2. Arguments

- l'objectivisme est une thèse de sens commun
- les valeurs ne peuvent être naturelles car « bien » n'est pas définissable.
- les faits moraux fondamentaux ne peuvent être connus que par intuition

2.2.2.3. Objections

- mystérieuse intuition

- problèmes causaux pour l'anti-naturalisme
- les défis métaphysiques et psychologiques demeurent

2.2.2.4. *L'intuitionnisme de McDowell (1985)*

- métaphysique : valeurs et couleurs
- psychologique : des croyances motivantes

2.2.3. *L'objectivisme moral naturaliste*

2.2.3.1. *Définition : deux types d'objectivisme naturaliste*

- le naturalisme réductionniste
- le naturalisme non réductionniste

2.2.3.2. *Le défi métaphysique : valeurs et propriétés de second ordre*

- la survenance des valeurs sur les faits
- la survenance des valeurs sur les propriétés physiques est-elle analogue à celle des propriétés biologiques sur les propriétés physiques ?

2.2.3.3. *Le défi psychologique : l'externalisme psychologique*

- la faiblesse de la volonté
- l'amoraliste

2.2.3.4. *Le défi épistémologique : les émotions comme perception de valeur ?*

- outre les croyances et les désirs : les émotions
- l'intentionnalité des émotions

Conclusion sur la méta éthique

DEUXIEME PARTIE : ETHIQUE NORMATIVE

0. Déontologisme contre conséquentialisme : deux versions du débat

- les valeurs fondent-elles les normes ou les normes fondent-elles les valeurs ?
- la valeur morale d'une action dérive-t-elle de son intention ou de ses conséquences ?

1. La philosophie morale de Kant

1.1. *La valeur intrinsèque de la volonté et le rejet des conséquences*

- valeur intrinsèque de la volonté, valeur dérivée des qualités du tempérament (courage, persévérance) et des dons de la fortune (richesse, pouvoir, santé).
- ce n'est pas le but, mais le principe du vouloir qui fonde sa valeur.

1.2. La volonté bonne agit par devoir

- agir *conformément au devoir* et *agir par devoir*
- l'homme de bien et les inclinations : le désaccord avec Aristote

1.3. Le devoir : l'impératif catégorique

- impératif catégorique et impératif hypothétique
- première formulation de l'impératif catégorique (IC) : la loi universelle

1.4. La justification de l'impératif catégorique : la personne comme fin en soi

- la dignité des personnes et le prix des choses
- deuxième formulation de l'IC: l'humanité comme fin en soi

1.5. L'autonomie de la volonté

- le pouvoir législatif de la volonté
- troisième formulation de l'IC : le législateur

1.6. Ambiguïtés

- Kant fonde-t-il les valeurs sur les normes, les normes sur les valeurs, ou les deux ?
- L'absolutisme kantien et le problème de la maxime pertinente.

2. Déontologisme et axiologisme : les normes sont-elles fondées sur les valeurs ?

2.1. Le déontologisme et ses difficultés.

2.2. L'axiologisme et ses difficultés

3. Anti-conséquentialisme et conséquentialisme : seul le résultat compte-t-il ?

2.1. Une première définition du débat

2.1.1. *La définition : valeur intrinsèque des intentions contre valeur intrinsèque des conséquences.*

2.1.2. *Le problème : peut-on vraiment distinguer intention et conséquences moralement pertinentes ?*

2.2. Une deuxième définition du débat

2.2.1. *La définition : « viser des conséquences » contre « respecter des normes »*

2.2.2. *Le problème : pourquoi ne pas compter le respect ou la violation des normes parmi les conséquences de l'action ?*

2.3. Une troisième définition du débat

2.3.1. *La définition : valeurs relatives à l'agent contre valeurs neutres*

Bibliographie générale