

# À la rescousse du platonisme moral\*

CHRISTINE TAPPOLET *Université de Montréal*

*ABSTRACT: Moral platonism, the claim that moral entities are both objective and prescriptive, is generally thought to be a dead end. In an attempt to defend a moderate form of moral platonism or more precisely platonism about values, I first argue that several of the many versions of this doctrine are not committed to ontological extravagances. I then discuss an important objection due to John McDowell and developed by Michael Smith, according to which moral platonism is incoherent. I argue that objectivism is compatible with the claim that certain ways of being aware of values, namely those involving emotions, are motivating.*

On trouve dans la littérature contemporaine un mépris presque généralisé pour le platonisme moral. Ainsi, Susan Hurley règle le compte de cette doctrine en quelques lignes accablantes :

De toutes les positions objectivistes que l'on peut trouver dans l'espace logique que le rejet du subjectivisme nous laisse, le Platonisme est l'une des moins tentantes. Presque personne ne l'adopte, il y a peu de sens à lui faire des objections et il n'y a que peu à dire à son sujet<sup>1</sup>.

Dans ce qui suit, mon but est de prendre la défense du platonisme moral ou du moins d'une forme modérée de cette doctrine. En effet, c'est là une approche séduisante. Elle permet de rendre compte de la manière la plus simple possible du fait que les jugements moraux sont considérés être objectifs, tout en étant compatible avec l'existence d'un lien étroit entre ces jugements et la motivation.

Un point qui a été négligé par Hurley et par les autres critiques du platonisme moral est qu'il existe de nombreuses variantes de cette conception. Une fois ces possibilités déployées, il devient clair qu'un bon nombre

des versions du platonisme moral sont des hypothèses dont on ne saurait se débarrasser en quelques mots sous prétexte d'extravagance ontologique.

Dans la seconde partie de ce texte, je m'intéresserai à une objection qui a souvent été jugée fatale au platonisme moral. Cette objection est due à John McDowell et a récemment été reprise par Michael Smith<sup>2</sup>. Après avoir discuté et réfuté les formulations de McDowell et de Smith, je considérerai une version amendée de cette objection, que je présenterai sous forme de trilemme. Je tenterai ensuite de résoudre ce trilemme à l'aide d'une suggestion épistémologique. Il s'agit de l'idée que les émotions sont en quelque sorte des expériences des valeurs.

Mais commençons par définir le platonisme moral.

### 1. Qu'est-ce que le platonisme moral?

La définition du platonisme moral à l'origine de la discussion contemporaine de ces questions est celle de John Mackie. Ce dernier utilise en fait le terme «objectivisme», mais par la suite on a pris l'habitude de se référer à cette conception en parlant de platonisme moral. Dans son livre *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Mackie affirme que selon ce que j'appelle le platonisme moral, les entités morales sont à la fois objectives et prescriptives<sup>3</sup>. En simplifiant, on peut dire qu'une chose est prescriptive dans la mesure où la conscience de cette chose est motivante. Selon Mackie, ces entités sont aussi prescriptives dans un autre sens : elles nous intiment d'agir de certaines façons. Je reviendrai sur le caractère prescriptif des entités morales dans la seconde partie de mon texte. Pour le moment, c'est la première caractéristique que je vais examiner.

Dans l'esprit de Mackie, dire des entités morales qu'elles sont objectives équivaut à affirmer qu'elles font partie de ce qui constitue le monde<sup>4</sup>. En d'autres termes, les entités morales seraient comparables à des qualités dites premières, comme celle d'être carré ou encore celle d'avoir une certaine masse; elles se distingueraient par contre des qualités dites secondes, comme les couleurs ou les goûts<sup>5</sup>. Les qualités premières se caractérisent par le fait qu'elles sont entièrement indépendantes de toute réaction subjective. Les qualités secondes, par contre, sont marquées par une dépendance à l'égard de certaines réactions subjectives<sup>6</sup>. Plus précisément, on peut définir les qualités secondes comme des dispositions à entretenir des relations avec des réactions subjectives dans certaines conditions. Une couleur comme le rouge, par exemple, est souvent considérée être une disposition à causer des expériences visuelles de rouge, du moins pour autant que les conditions et le sujet percevant soient normaux. Ainsi, le platonisme moral nie que les entités morales soient des dispositions à susciter, voire à mériter ou à rendre appropriées certaines réactions subjectives. Il se distingue des conceptions dispositionalistes des entités morales, conceptions qui jouissent d'un certain prestige ces derniers temps. On peut

notamment penser aux travaux de David Wiggins et surtout à ceux de John McDowell<sup>7</sup>.

D'une manière plus générale, on pourrait dire que selon le platonisme moral les entités morales existent indépendamment de tout sujet, qu'il soit actuel ou seulement possible<sup>8</sup>. En suivant Mackie, il est possible d'affirmer que l'objectivité des entités morales consiste justement dans cette indépendance à l'égard de tout sujet<sup>9</sup>. Selon la conception que l'on a du réalisme moral, la thèse affirmant que les entités morales sont objectives compte soit comme une forme de réalisme moral, soit simplement comme la définition du réalisme moral — il s'agit là d'une question qui dépend de celle de savoir si l'identification à des dispositions peut dans certains cas être classée parmi les thèses réalistes ou non, question que je laisserai de côté.

De toute évidence, la thèse selon laquelle les entités morales sont objectives se distingue de l'affirmation selon laquelle ces entités sont subjectives ou encore relatives, dans le sens qu'elles dépendent d'une ou plusieurs personnes. Pour celui qui affirme que les entités morales sont objectives, il est exclu que ces dernières consistent en des propriétés relationnelles faisant référence à une personne ou à un groupe de personnes. Ainsi, la propriété d'être bon, par exemple, ne pourrait être identique à la propriété d'être bénéfique à une personne particulière — le locuteur, peut-être — ou encore à celle d'être bénéfique à un groupe de personnes — les unijambistes ou encore tous les êtres humains, par exemple. Selon le platonisme moral, la propriété d'être bon serait aussi différente de celle de susciter du plaisir ou des désirs. De la même manière, être bon se distinguerait d'être jugé bon ou d'être cru bon. Ainsi, le platonisme moral s'oppose à toutes les formes de subjectivisme ou de relativisme.

Il va sans dire que le platonisme moral s'oppose aussi aux conceptions éliminativistes ou nihilistes, selon lesquelles ces entités ne font pas partie de la réalité — les termes se référant apparemment aux entités morales seraient alors soit vides de toute signification, soit posséderaient un sens, mais pas de référence, pour reprendre la terminologie fréégienne<sup>10</sup>. Dans la mesure où un réductionniste ne cherche pas seulement à établir des identités entre des types d'entités morales et des types d'entités non morales, mais vise à éliminer les entités morales, le platonisme moral s'oppose aussi au réductionnisme<sup>11</sup>. En bref, le platonisme moral diffère non seulement des conceptions dispositionnalistes, mais aussi des différentes formes de subjectivisme ou de relativisme, d'éliminativisme ou de nihilisme et de réductionnisme éliminativiste.

Comme Mackie le dit, le platonisme moral est une doctrine ontologique. Il s'agit de la thèse selon laquelle il existe des entités morales objectives, mais aussi prescriptives<sup>12</sup>. La question qui se pose est celle de savoir quelles seraient ces entités.

*Les normes et les valeurs*

Il y a au moins deux sortes d'entités dont les philosophes moraux s'occupent : les valeurs et les normes ou peut-être plus exactement les valeurs morales et les normes morales<sup>13</sup>. Les valeurs et les normes ne sont pas toujours bien distinguées dans la littérature<sup>14</sup>. Il est sans doute vrai que ces deux sortes d'entités entretiennent des rapports étroits et qu'elles font partie d'une même famille d'entités. Toutefois, il y a de bonnes raisons de penser qu'il s'agit de deux sortes d'entités distinctes. D'ailleurs, comme il deviendra apparent, l'avocat du platonisme moral a tout intérêt à bien marquer cette distinction : sa position s'en trouve renforcée.

Les normes énoncent ce qui est permis, ce qui est interdit ou encore obligatoire; «il est permis de fumer» et «il est interdit de siffler» sont des exemples d'énoncés exprimant des normes. Comme exemples d'énoncés axiologiques, par contre, on peut mentionner «ceci est généreux» ou encore «ceci est beau». De tels énoncés semblent attribuer des valeurs aux choses. Il est plausible de dire avec Judith Jarvis Thomson que ces valeurs sont des *manières d'être* bon, des *manières d'être* mauvais ou encore des *manières d'être* ni bon ni mauvais, mais indifférent<sup>15</sup>. Notez que cette façon de parler n'implique pas que les valeurs soient des propriétés du bon ou du mauvais. Il serait faux de penser que le généreux ou le courageux caractérisent le bon, par exemple. Ces manières d'être semblent être des modes du bon et du mauvais, tout comme le rouge et le bleu sont des modes de la couleur. Ainsi, le généreux, le beau, l'amusant et l'intéressant seraient autant de modes du bon, tandis que le laid, l'odieux, le méprisable ou le lâche seraient des modes du mauvais.

La raison principale pour penser qu'il y a une différence entre les normes et les valeurs est due à des considérations grammaticales et logiques. Pour se rendre compte de cette distinction, il suffit de comparer des énoncés comme « $x$  est bon», « $x$  est généreux» et « $x$  est méprisable», d'une part, et des énoncés comme «je dois  $\phi$ », «il est interdit de  $\phi$ », «il n'est pas défendu de  $\phi$ » (où « $\phi$ » correspond à un verbe d'action), d'autre part. La forme logique apparente des énoncés de la première sorte est celle d'un prédicat s'appliquant à un sujet; elle est identique à la forme logique de « $F(x)$ ». Dans le cas des énoncés de la deuxième sorte, par contre, il ne semble pas que l'on ait affaire à des prédicats. Selon une conception répandue, l'expression la plus typique des énoncés normatifs consiste en des opérateurs qui prennent des phrases entières comme arguments; la forme logique de tels énoncés serait la même que celle des énoncés modaux «il est nécessaire que  $p$ » ou «il est possible que  $p$ », par exemple. Ainsi, on formalise «il est obligatoire que  $p$ » par « $O(p)$ », où « $O$ » est un opérateur déontique portant sur la proposition  $p$ <sup>16</sup>.

Il est vrai que de nombreux énoncés normatifs n'ont pas, du moins en apparence, la forme canonique de « $O(p)$ ». On dit «il est interdit de men-

tir» ou encore «il est nécessaire de tenir sa promesse» et de tels énoncés ne semblent pas comporter de proposition sur laquelle porterait un opérateur. Pourtant, de tels énoncés sont équivalents à «il est interdit que l'on mente» et «il est nécessaire que l'on tienne sa promesse», respectivement. Contrairement aux apparences, les énoncés en question comportent donc bien un opérateur propositionnel. D'une manière similaire, la forme logique de «je dois  $\phi$ » ne semble pas faire exception. Cet énoncé est sans doute équivalent à «il est obligatoire que je  $\phi$ ». Quant à l'énoncé «cette action est obligatoire», il paraît équivalent à «il est obligatoire de poser cette action». Étant donné la plausibilité de ces équivalences, la forme logique des énoncés normatifs semble donc bien être celle d'un opérateur portant sur une proposition<sup>17</sup>.

Du point de vue ontologique, cela suggère que contrairement aux valeurs, les normes ne sont pas des propriétés<sup>18</sup>. En effet, ce sont les prédicats et non pas des opérateurs propositionnels qui correspondent aux propriétés des choses. Ainsi, si une action est obligatoire, ce ne serait pas parce qu'elle possède une propriété *bona fide* qui serait celle d'être obligatoire. Si une action est obligatoire, ce serait simplement du fait de la vérité de la proposition affirmant qu'il est obligatoire que cette action soit entreprise. Contrairement à la propriété d'être courageuse ou admirable que peut posséder une action, être obligatoire ne pourrait venir qualifier nos actions.

Cette affirmation est confirmée par le fait, noté par Ruwen Ogien, que les termes déontiques n'admettent pas, à en croire l'usage, de transformation en modificateur adverbial<sup>19</sup>. On peut dire que Cléo a agi rapidement et courageusement, mais cela n'a pas de sens de dire qu'elle a agi obligatoirement; son action a été faite de manière rapide et courageuse, mais le caractère obligatoire de cette action n'est pas une manière d'entreprendre une action. Ainsi, il semble qu'une erreur de catégorie soit impliquée lorsque l'on dit «elle agit rapidement, courageusement et obligatoirement». En cela les termes déontiques se distinguent des prédicats axiologiques, qui peuvent aisément être transformés en modificateurs adverbiaux.

La conclusion à tirer est qu'il faut distinguer entre le platonisme portant sur les valeurs et celui concernant les normes (ou peut-être plus spécifiquement entre le platonisme au sujet des valeurs morales et celui ayant trait aux normes morales). Les sortes d'entités postulées dans les deux cas ne sont pas du tout du même type, puisque dans un cas, il s'agit apparemment de propriétés, tandis que dans le second cas, il ne semble guère que l'on puisse parler de propriétés. À vrai dire, il est difficile de voir ce qui correspondrait aux opérateurs déontiques. Le scepticisme à l'égard de l'existence des normes a bien plus de poids que celui à l'égard des valeurs. D'un point de vue stratégique, le platoniste moral fait donc bien de distinguer les normes des valeurs; il a intérêt à défendre d'abord l'existence de valeurs objectives, quitte à laisser la question de l'existence de normes

objectives en suspens pour un temps. Dans ce qui suit, je vais adopter cette stratégie; ce sont les valeurs et non pas les normes qui m'intéresseront principalement.

En fait, une hypothèse qui me paraît plausible est que les concepts normatifs peuvent être analysés à l'aide de concepts axiologiques<sup>20</sup>. Il y a là différentes possibilités. Avec les conséquentialistes, on pourrait dire qu'il serait obligatoire d'entreprendre une action dans la mesure où cette action est la meilleure, toutes choses considérées; cette action serait celle qui promeut les valeurs au mieux. Dans un esprit moins sévère, on pourrait aussi dire qu'une action est interdite dans la mesure où elle ou ses conséquences seraient mauvaises. Il serait ainsi permis de ne pas promouvoir le bien, mais il serait interdit de faire le mal. Si l'une ou l'autre de ces analyses se révélait praticable, on pourrait affirmer que les énoncés normatifs sont rendus vrais par des faits axiologiques. Par conséquent, il ne serait pas nécessaire de postuler l'existence de normes en plus de celle des valeurs. Le platonisme moral se réduirait au platonisme au sujet des valeurs.

Revenons au cas du platonisme moral au sujet des valeurs. Il en existe un grand nombre de versions, dépendant de la théorie des propriétés que l'on adopte, d'une part, et de la conception de la relation entre les valeurs et les propriétés naturelles, d'autre part.

### *Les théories des propriétés*

Si l'on s'en tient à la forme logique des énoncés axiologiques, les valeurs semblent être des propriétés des choses. Or, comme chacun le sait, il existe un grand nombre de conceptions de ce que sont les propriétés<sup>21</sup>. Il est possible d'adopter ce qu'on appelle le réalisme au sujet des propriétés et affirmer qu'elles sont des universaux. Ces universaux peuvent être conçus avec Platon comme pouvant exister alors qu'ils ne sont pas instanciés, voire qu'ils n'ont jamais été et ne seront jamais instanciés. Dans cette perspective, la justice pourrait exister même si rien dans le monde n'a jamais mérité et ne méritera jamais d'être qualifié de juste.

En fait, à strictement parler, seule cette possibilité devrait être nommée «platonicienne». Cette version du platonisme moral a une apparence de plausibilité. Toutefois, il ne s'agit que d'une apparence. Il peut sembler peu vraisemblable d'affirmer qu'une propriété comme celle d'être carré peut exister, alors que rien n'a jamais été et ne sera jamais carré. Dans le cas moral, par contre, il n'est pas absurde de penser que le monde est condamné à être tellement imparfait que la justice ou encore le courage n'ont jamais été et ne seront jamais instanciés. Toutefois, raisonner ainsi équivaut à oublier les valeurs non positives. En effet, il semble difficilement crédible que toutes les manières d'être bon, indifférent ou encore mauvais puissent exister uniquement dans un monde platonique, de sorte qu'elles pourraient ne jamais être instanciées. Si l'on pense à toutes les sortes de

valeurs, y compris les valeurs négatives, la version platonicienne du platonisme moral n'est ni plus ni moins plausible que la thèse qui veut que la propriété d'être carré puisse exister sans être instanciée.

Quoi qu'il en soit, il est important de voir qu'il existe d'autres possibilités moins coûteuses du point de vue ontologique. En effet, dans un esprit naturaliste, on aura tendance à rejeter des entités qui n'existent ni dans le temps ni dans l'espace — des entités qui séjournent dans un ciel platonicien. Plutôt que d'affirmer que les propriétés sont des universaux platoniciens, on peut aussi maintenir que les universaux n'existent que dans la mesure où ils sont instanciés, ou du moins qu'il aient été, sont ou seront instanciés par quelque chose. La justice existerait seulement à la condition qu'au moins une chose ou l'autre ait été, est ou sera juste.

Une autre possibilité consiste à embrasser le platonisme moral tout en niant l'existence des universaux. En effet, pour autant que l'objectivité soit garantie, rien n'interdit au platonisme moral d'adopter l'une ou l'autre des formes de non-réalisme au sujet des universaux. Le platonisme moral peut affirmer que posséder une certaine valeur consiste à faire partie d'une classe — la classe des choses justes, par exemple. Il peut aussi dire que la possession d'une certaine valeur équivaut à entretenir des relations de ressemblance — les choses justes se ressembleraient à un certain degré. Dans la mesure où l'appartenance à une classe ou encore la ressemblance entre les particuliers est une affaire objective, ces thèses sont parfaitement compatibles avec le platonisme moral.

Le platonisme moral peut aussi s'accommoder de la thèse qu'il existe non pas des universaux, mais des propriétés particulières — des tropes, comme on les appelle. Dans une telle perspective, appartenir à un type peut consister à posséder des tropes qui soit entretiennent des relations de ressemblance entre eux, soit font partie de certaines classes<sup>22</sup>. La justice ne serait rien de plus que l'ensemble des choses possédant des tropes ressemblants ou encore faisant partie d'une même classe.

Il est vrai que certaines des conceptions non réalistes en matière de propriétés excluent le platonisme moral. Pour les conceptualistes, être d'un certain type consiste non pas à instancier un universel, mais à tomber sous un concept. Pour d'autres, les nominalistes (au sens strict du terme), une chose est du même type qu'une autre si et seulement si elle est désignée de manière correcte par un prédicat, voire un prédicat possible. Dans la mesure où de telles doctrines affirment que l'appartenance à un certain type est arbitraire — ce n'est pas la nature d'une chose qui détermine son appartenance à un type, mais le fait que nous ayons décidé de lui appliquer un prédicat ou un concept, par exemple — elles sont incompatibles avec le platonisme moral. Toutefois, il faut souligner que même le conceptualisme et le nominalisme admettent des versions objectivistes, compatibles avec le platonisme moral. Un conceptualiste comme un nominaliste peut affirmer que les choses possèdent des propriétés parti-

culières, des tropes, qui rendent correcte l'application de certains concepts et prédicats<sup>23</sup>.

Il serait intéressant d'évaluer les mérites respectifs de ces différentes versions du platonisme moral. Toutefois, le point qui m'importe est simplement que l'objectivité des entités morales est compatible avec toutes les conceptions des propriétés, pour autant qu'elles soient objectivistes. Il serait donc trompeur de faire l'amalgame entre platonisme moral et platonisme au sujet des propriétés; d'autres possibilités moins onéreuses du point de vue ontologique sont disponibles.

#### *La relation avec le monde naturel*

D'autres distinctions au sein du platonisme moral sont nécessaires. En effet, du moment que l'on accepte l'existence de valeurs objectives, tout un éventail de possibilités concernant la relation entre les valeurs et les propriétés non axiologiques se déploie. D'une manière sans doute peu plausible, un platoniste moral peut affirmer que les valeurs sont libres de toutes attaches avec le monde naturel; à la limite, les valeurs pourraient exister alors qu'aucune propriété non axiologique n'existerait. Il faut avouer qu'il s'agit là d'un monde possible difficile à imaginer. Toutefois, le platonisme moral est aussi compatible avec la thèse selon laquelle les valeurs *surviennent* aux propriétés non axiologiques, dans le sens qu'il ne pourrait y avoir de différence au niveau des valeurs, sans qu'il n'y ait de différence au niveau des propriétés de ce qu'on appelle la «base de survéance»<sup>24</sup>. Pour certains, une telle conception est suffisante pour établir le naturalisme au sujet des valeurs. Finalement, le platonisme moral peut aussi soutenir que les valeurs et certaines propriétés non axiologiques sont identiques, que ce soit au niveau des types ou des particuliers. Dans une telle perspective, il est possible de dire que les valeurs ne sont rien d'autre que des propriétés naturelles<sup>25</sup>.

Notons au passage qu'une possibilité intéressante, formulée par Frank Jackson et Philip Pettit, consiste à affirmer que les valeurs peuvent être réduites de manière holistique et non pas atomiste à des propriétés non axiologiques. Les valeurs seraient identiques à des propriétés correspondant à des prédicats complexes spécifiant de manière non axiologique les relations entre les différents concepts axiologiques<sup>26</sup>. L'idée consiste à appliquer au cas des valeurs le traitement fonctionnaliste que David Lewis réserve aux termes techniques. Jackson et Pettit parlent d'ailleurs de fonctionnalisme moral. Pour effectuer cette réduction holistique, il faut faire la liste de toutes les vérités a priori comportant des termes axiologiques, de façon à établir toutes les relations caractérisant ces termes. On obtient ainsi ce que les auteurs appellent la théorie morale. Une fois cette théorie établie, il est possible de décrire ces mêmes relations en n'utilisant que des termes non axiologiques et surtout un bon nombre de variables. Ainsi, le terme «équitable» pourrait être défini comme ce qui se

réfère à l'entité qui occupe la place de la propriété d'être équitable dans le réseau de relations représenté par la théorie morale. Comme ce réseau de relations admet une description ne faisant pas usage de termes moraux, on peut conclure que la propriété d'être équitable est identique à une propriété non morale, voire non axiologique<sup>27</sup>. Si l'on admet que cette propriété est naturelle, on a là une conception parfaitement naturaliste des valeurs.

La conclusion à tirer de ces considérations est qu'il faut reconnaître que le platonisme moral comporte de nombreuses variantes. De plus, contrairement à ce que semblent penser ses adversaires, certaines de ces versions sont parfaitement compatibles avec une approche naturaliste. On ne saurait éliminer le platonisme moral sous prétexte qu'il postulerait des entités séjournant dans un monde platonique et n'ayant aucun lien avec les propriétés naturelles. L'ennemi du platonisme moral doit venir à bout non pas d'une chimère à moitié morte, mais d'une hydre aux nombreuses têtes, dont certaines semblent bien capables de se défendre. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la bataille n'est pas gagnée d'avance. Certains ont tout de même tenté de s'attaquer à cette hydre. C'est le cas de John McDowell.

## 2. L'objection de l'incohérence

Comme je l'ai dit plus haut, le platonisme moral affirme non seulement que les entités morales sont objectives, mais aussi qu'elles sont prescriptives. Cela veut dire, d'une part, que les entités morales exigent de nous certaines actions. Mais cela veut aussi dire, et c'est là le sens qui m'intéresse ici, que celui qui a conscience d'une telle entité, qu'il s'agisse d'une norme ou d'une valeur, sera de ce fait motivé à agir en conséquence; il aura le désir d'agir en fonction de la norme ou de la valeur en question. Cette seconde thèse, qualifiée parfois d'internalisme fort, se distingue de la thèse, plus faible, que c'est seulement à condition que l'agent ne soit pas sujet à des dysfonctionnements de la motivation, comme la faiblesse de la volonté ou encore la dépression, que la conscience des valeurs est motivante<sup>28</sup>. La thèse en question est aussi différente de celle qui veut que les croyances morales portent sur ce qui *devrait* être désiré et entrepris, dans le sens que ces dernières nous donnent des raisons normatives de désirer certaines options et donc de les réaliser<sup>29</sup>.

L'objection faite au platonisme moral est simplement qu'il est problématique, voire incohérent, d'affirmer qu'une chose peut être à la fois objective et telle que la conscience que l'on en a est motivante. Soulevant cette difficulté pour introduire la conception dispositionaliste qu'il préconise, John McDowell écrit :

C'est qu'il paraît impossible — à la réflexion du moins — de prendre au sérieux l'idée qu'une chose ayant l'allure d'une qualité première serait simplement là,

indépendamment de la sensibilité humaine, et n'en serait pas moins intrinsèquement (et non pas relativement aux contingences de la sensibilité humaine) susceptible de produire une certaine «attitude» ou état de la volonté quelconque chez un individu qui en aurait conscience.<sup>30</sup>

McDowell reproche en fait à John Mackie d'avoir pris comme cible de ses critiques une conception des entités morales qui manque de cohérence, oubliant de la sorte que ces entités pouvaient consister en des dispositions à mériter certaines attitudes ou états de la volonté<sup>31</sup>. Selon McDowell, une telle conception dispositionaliste est en bien meilleure posture que le platonisme moral, puisqu'elle permet d'affirmer que, dans un sens faible du terme «objectif», les entités morales sont à la fois objectives et prescriptives<sup>32</sup>.

La question se pose de savoir s'il est vrai que la conscience d'une disposition à mériter certaines attitudes (ou états de la volonté) peut être motivante. Il semble évident que l'on peut croire qu'une chose suscite un désir, voire mérite un désir, sans pour autant désirer cette chose. McDowell répondra peut-être que c'est en éprouvant l'attitude appropriée à cette chose que l'on a conscience de la valeur en question<sup>33</sup>. Dès lors, on pourrait dire que cette attitude consiste en une conscience motivante de la valeur. Toutefois, il est loin d'être clair que l'attitude en question permette vraiment d'avoir conscience d'une disposition à mériter cette attitude. Une telle disposition consiste en une potentialité. Par conséquent, ce n'est pas le genre de chose dont on peut avoir une conscience immédiate; au mieux, l'attitude en question nous permettrait d'avoir conscience d'une propriété actuelle de la chose en question. Pour se convaincre de cela, il suffit de penser au cas des couleurs. Comme P. M. S. Hacker le note, il n'est pas convaincant d'affirmer que les couleurs sont des dispositions, car elles ne pourraient alors être des qualités *sensibles*, des qualités dont nous avons conscience par nos expériences visuelles<sup>34</sup>. Il est vrai que nous pouvons avoir conscience de la fragilité, qui n'est rien d'autre qu'une disposition. Nous pouvons voir qu'un verre est fragile, par exemple. Toutefois, cela est dû au fait que la fragilité est régulièrement associée à des traits observables particuliers, comme la minceur du verre, par exemple. Du fait de la conscience que l'on a de ces traits, il est possible d'avoir en un sens conscience de la disposition. Toutefois, en l'absence de traits observables associés, une disposition reste quelque chose dont on ne peut avoir une conscience immédiate. Par conséquent, il est douteux que la conception dispositionaliste puisse vraiment surmonter la difficulté qui consiste à concilier objectivité et prescriptivité (et ce même en supposant qu'il est possible de parler d'objectivité des valeurs dans le cadre d'une telle conception). Mais revenons au platonisme moral.

Quelles seraient les raisons de croire qu'il y a incompatibilité entre l'objectivité des valeurs et le fait que leur conscience soit motivante? Selon

McDowell, une chose ne peut exister de manière objective, indépendamment de toute sensibilité humaine, tout en étant intrinsèquement telle que la simple conscience de cette chose suscite un désir d'agir. Il est sans doute vrai que la conscience qu'une chose est carrée, par exemple, n'est pas intrinsèquement motivante. Toutefois, la question cruciale est de savoir pourquoi cela serait, d'une manière générale, impossible? McDowell ne nous donne pas d'arguments pour étayer son affirmation.

D'une manière plus explicite et plus tranchée, puisque contrairement à McDowell, il parle d'incohérence, Michael Smith soutient qu'il est impossible qu'une chose puisse être conçue à la fois a) comme indépendante des effets qu'elle suscite sur les personnes, et b) en termes d'un effet très particulier qu'elle a sur les personnes, c'est-à-dire l'effet de susciter des attitudes positives<sup>35</sup>. Ainsi, il ne serait pas possible qu'une chose puisse se concevoir comme étant en même temps dépendante et indépendante des effets qu'elle suscite. Sans doute que dans l'esprit de Smith, cela impliquerait que la chose serait à la fois dépendante et indépendante des effets en question — on aurait là une violation du principe de non-contradiction.

En réponse à cette objection, on peut se demander si la thèse selon laquelle la conscience des valeurs est motivante implique vraiment que les valeurs doivent être conçues en termes de certains de leurs effets. Il est loin d'être clair que le caractère motivant de la conscience des valeurs implique qu'il faille concevoir les valeurs elles-mêmes en termes du concept de motivation. Supposons qu'il soit vrai a priori que la conscience du danger est motivante. Il y aurait donc un lien conceptuel entre le concept de conscience du danger et celui de motivation. Faut-il conclure que le danger lui-même doit être conçu en termes du désir de se soustraire au danger?

Quoi qu'il en soit, même en donnant raison à Smith sur ce point, on peut nier que la dépendance entre les concepts de valeurs et le concept de motivation implique que les valeurs elles-mêmes sont dépendantes de quoi que ce soit. Nos concepts de valeurs peuvent aisément exhiber des relations que les valeurs elles-mêmes ne possèdent pas. Ainsi, il est possible de soutenir d'une part qu'il est vrai a priori qu'une chose possède une valeur dans la mesure où elle est disposée à susciter ou à rendre appropriées certaines réactions, tout en affirmant, d'autre part, que les valeurs sont des propriétés qui existent indépendamment de toute réaction subjective. Le concept de valeur serait relationnel, sans que pour autant les valeurs elles-mêmes ne le soient.

Une analogie permettra de clarifier ce point. Nombreux sont ceux qui affirment que les concepts de couleurs sont dépendants de nos réactions. Cela veut dire que ces concepts affichent une dépendance à l'égard de concepts correspondant à des réactions subjectives<sup>36</sup>. Or, comme l'affirme Philip Pettit, certaines formulations de cette thèse sont parfaitement compatibles avec l'affirmation selon laquelle les couleurs sont des propriétés

objectives des choses, voire des qualités premières et non pas des qualités secondes<sup>37</sup>. Du moment que la dépendance par rapport à la réaction concerne le concept et non la propriété correspondante, il n'y a là aucune contradiction. L'affirmation selon laquelle les concepts de couleurs entre-tiennent une relation conceptuelle avec le concept d'expérience visuelle n'implique nullement que les couleurs sont relatives à ces expériences visuelles. Le platonisme moral n'est pas plus mystérieux que l'affirmation selon laquelle la dépendance des concepts de couleurs à l'égard de nos réactions est compatible avec leur objectivité.

### 3. Le trilemme antiplatoniste

La question se pose de savoir pourquoi l'objection discutée ci-dessus a paru tellement convaincante. Je pense que c'est parce qu'il est possible de la renforcer à l'aide d'une thèse qui a été utilisée dans le débat concernant le cognitivisme. En effet, l'adversaire du platonisme peut s'inspirer d'une objection qui est souvent faite à la thèse, dite «cognitiviste», que les convictions morales sont des croyances<sup>38</sup>. En bref, cet argument affirme qu'il n'est pas possible que les convictions morales soient des croyances, car ces dernières ne peuvent pas être motivantes; or, les convictions morales seraient motivantes. La prémisse cruciale de cet argument consiste en l'affirmation selon laquelle les croyances, qu'elles soient morales ou autres, ne peuvent pas, à elles seules, être motivantes. Étant donné qu'elle remonte à Hume, cette thèse est en général nommée «la thèse humienne»<sup>39</sup>. La suggestion que je souhaite examiner consiste à utiliser cette thèse pour renforcer l'objection contre le platonisme moral.

Un adversaire du platonisme moral pourrait dire que si l'on suppose que la conscience d'une entité objective ne peut être rien d'autre qu'une croyance, on arriverait assez facilement à la conclusion que le platonisme moral doit être rejeté; la conscience des valeurs consisterait en une croyance axiologique et étant donné la thèse humienne que les croyances ne peuvent pas, à elles seules, motiver un agent, il s'ensuivrait soit que les valeurs sont dénuées d'objectivité, soit qu'elles ne sont pas prescriptives. Toutefois, la thèse selon laquelle seules les croyances nous permettent d'avoir conscience des entités objectives est trop restrictive. Les jugements, et peut-être encore d'autres états mentaux, comme les expériences perceptuelles, rendent possible la conscience d'entités objectives. Cette manière de contrer le platonisme moral n'a même pas de plausibilité initiale.

Ces difficultés suggèrent une autre façon de formuler l'objection contre le platonisme moral. On peut simplement remplacer la thèse humienne par une thèse plus générale, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la conscience des entités objectives ne peut pas être motivante à elle toute seule. J'appellerai cette thèse la «thèse humienne généralisée» — Hume y sous-crirait sans doute volontiers.

À partir de là, il est possible de formuler le trilemme suivant :

- 1) Les valeurs sont des entités objectives.
- 2) La conscience des valeurs est motivante.
- 3) La conscience d'une entité objective n'est pas, à elle seule, motivante<sup>40</sup>.

Les deux premières propositions consistent simplement en la définition du platonisme moral. Quant à la troisième proposition, on aura reconnu la thèse humienne généralisée. De toute évidence, les trois propositions ne peuvent pas être toutes vraies. Si les valeurs étaient objectives, la conscience que nous en aurions ne pourrait pas être motivante. Et si la conscience des valeurs était motivante, ces dernières ne pourraient être objectives, étant donné la troisième proposition. D'une manière ou d'une autre, on devrait abandonner le platonisme moral.

Avant de voir comment un platoniste peut résoudre ce trilemme, il est intéressant de noter qu'en réponse à l'argument visant le cognitivisme, certains préfèrent renoncer à la thèse selon laquelle les convictions morales sont motivantes. Des philosophes comme Peter Railton et David Brink, entre autres, défendent la thèse dite «externaliste» selon laquelle les croyances et les jugements moraux ne sont pas motivants. Le caractère motivant de ces croyances ou jugements dépendrait de la présence, par ailleurs contingente, de certains désirs<sup>41</sup>. Celui qui croit simplement qu'une action est requise, par exemple, n'aurait pas de ce fait la moindre motivation pour accomplir cette action; il faudrait en plus qu'il nourrisse certains désirs, comme le désir de faire ce qu'il croit être requis. Et la même chose serait vraie des croyances portant sur les valeurs. Celui qui croit qu'il est méprisable de faire une chose pourrait ne pas être motivé à s'abstenir de faire cette chose. En faveur de la thèse externaliste, il faut noter qu'il est plausible d'admettre que l'amoraliste est un personnage possible. L'amoraliste est celui qui croit sincèrement qu'il doit entreprendre une action, mais qui n'en a pas le moindre désir, et ce alors qu'il ne souffre pas de dysfonctionnement de la motivation<sup>42</sup>. Notons qu'il ne semble pas satisfaisant de simplement dire que l'amoraliste s'efforce d'avoir des croyances morales, mais n'y parvient pas, de sorte qu'il ne croit pas vraiment qu'il doit entreprendre l'action en question<sup>43</sup>. En effet, rien n'interdit de supposer que ce dernier possède les concepts requis et serait à même d'effectuer les inférences autorisées par ces concepts<sup>44</sup>.

Confronté à notre trilemme, l'externaliste rejettera la seconde proposition. La conscience des valeurs n'est pas, à son avis, motivante. Il est vrai qu'il est sans doute exagéré d'affirmer que la conscience de toutes les sortes de valeurs est motivante. On peut penser au cas des valeurs esthétiques, dont la conscience n'a sans doute pas le même impact sur nos actions que les valeurs morales. D'ailleurs, même si l'on s'en tient aux valeurs morales, il faut reconnaître que la thèse internaliste est trop forte. En effet, on peut avoir conscience du caractère équitable d'une action

faite par le passé, par exemple, sans pour autant être motivé d'une manière ou d'une autre. Toutefois, il est plausible d'affirmer qu'au moins dans certains cas la conscience de certaines valeurs a une influence sur les désirs des agents. Si je suis témoin de la faim d'un enfant et que, saisie par la pitié, j'ai pleine conscience de la souffrance que cela représente, je serai certainement motivée à faire en sorte que cet enfant puisse manger. Dans de tels cas, la réponse externaliste ne semble pas satisfaisante.

Quelle sera la réponse du platoniste? Ce dernier est évidemment forcé de rejeter la troisième proposition du trilemme. Toutefois, il y a deux manières de rejeter cette proposition. Une de ces deux possibilités consiste à rejeter la thèse humienne généralisée en affirmant que des états cognitifs comme les croyances peuvent être motivants, et ce sans qu'aucun désir indépendant ne vienne s'en mêler. Il s'agit là de la réponse du rationaliste. Selon ce dernier, il ne serait pas vrai que la raison est incapable, à elle seule, de pousser à l'action. Ainsi, croire avec sincérité qu'une action est équitable comporterait la motivation d'entreprendre cette action ou du moins susciterait un désir d'agir en fonction de la croyance en question<sup>45</sup>. On peut admettre qu'une personne vertueuse soit incapable de croire qu'une action est équitable sans pour autant être motivée à entreprendre cette action<sup>46</sup>. Toutefois, pour les agents moins que vertueux, la situation est plus délicate. Le problème que rencontre cette thèse vient de son incompatibilité avec la possibilité d'agents souffrant de dysfonctionnement de la motivation. Or il semble qu'il s'agit là d'une réelle possibilité. Une personne accablée par une dépression ou encore sujette à de la faiblesse de la volonté, par exemple, peut bien croire sincèrement qu'une action est équitable sans pour autant être motivée à agir en conséquence<sup>47</sup>. Il s'agit là d'un point controversé. Mon but étant principalement de montrer qu'il existe une autre façon de résoudre le trilemme, je ne discuterai pas plus de cette question. L'attrait de cette solution est qu'elle consiste en une voie médiane entre le rejet de la thèse humienne généralisée et la réponse externaliste<sup>48</sup>.

Quelle est cette autre réponse? La suggestion consiste à adopter avec Max Scheler et Alexius von Meinong une épistémologie des valeurs qui fait appel aux émotions<sup>49</sup>. D'après une telle conception, les émotions auraient à l'égard des valeurs la même fonction que celle des expériences visuelles par rapport aux couleurs et aux formes. Les émotions nous permettraient, dans les cas favorables, d'avoir conscience des valeurs<sup>50</sup>. Celui qui éprouve du mépris à l'égard d'une action aurait, si les conditions sont favorables, c'est-à-dire si rien n'interfère avec son émotion, conscience du caractère méprisable de cette action. Dans des conditions défavorables, son mépris pourra évidemment l'induire en erreur — la situation est la même dans le cas des expériences visuelles, qui elles aussi nous induisent parfois en erreur<sup>51</sup>. Une fois cette thèse acceptée, il n'y a qu'un pas à faire pour dire en plus que les croyances axiologiques peuvent être justifiées par

nos émotions. Tout comme nous pouvons fonder nos croyances de couleurs sur nos expériences perceptuelles, les croyances axiologiques doivent parfois leur justification à nos émotions. Plus spécifiquement, les croyances axiologiques qui se fondent sur ces émotions sont justifiées pour autant que l'on n'ait pas de raison de penser que l'émotion en question est trompeuse.

Revenons à notre trilemme. Pour résoudre ce trilemme, le partisan d'une telle épistémologie acceptera qu'une croyance ou un jugement n'est pas motivant. Il sera donc humien ou du moins humien au sens strict. Ce qu'il niera, c'est la thèse humienne généralisée. Il acceptera que nous pouvons avoir des croyances au sujet des valeurs ou que nous pouvons former des jugements de valeurs. Toutefois, il soulignera que ce n'est pas là notre seul mode d'accès aux valeurs. Nos émotions nous permettent elles aussi d'avoir un accès cognitif aux valeurs, et dans le cas d'au moins certains types d'émotions, la conscience des valeurs que nous avons par nos émotions est, sinon motivante, au moins liée à des états motivationnels<sup>52</sup>. En effet, certaines des émotions que nous éprouvons entretiennent un lien interne avec certains désirs<sup>53</sup>. Comme exemples d'émotions intrinsèquement motivantes, citons la peur, mais aussi l'indignation et la pitié ou la compassion. Par conséquent, la deuxième proposition du trilemme est vraie dans la mesure où la conscience dont il est question consiste en une émotion comportant un désir. La troisième proposition, par contre, doit être rejetée. Certaines façons d'avoir conscience des entités objectives que sont les valeurs nous motivent, que ce soit directement ou indirectement.

La thèse selon laquelle les croyances axiologiques ne sont pas motivantes n'exclut pas qu'au moins certaines de ces croyances entretiennent un lien interne avec des états motivants — en cela la réponse du partisan de l'épistémologie que je préconise se distingue de la réponse externaliste. En effet, si une croyance axiologique est susceptible d'être justifiée par nos émotions, il s'ensuit que dans la mesure où ces émotions sont motivantes, il y aura un lien interne entre les croyances axiologiques et la motivation. De plus, il sera souvent vrai que celui qui nourrit une croyance axiologique sera aussi motivé à agir en conséquence. En effet, cette croyance sera souvent directement fondée sur une émotion éprouvée par l'agent.

Considérons un exemple non moral, celui de la croyance qu'une chose est dangereuse, dans le sens qu'elle rend la peur appropriée. Cette croyance n'est pas motivante. On peut très bien la posséder sans pour autant être motivé, même de manière minimale, à se soustraire au danger. Mais la croyance en question entretient tout de même un lien interne avec la motivation, car la peur, qui comporte le désir de se soustraire au danger, a une fonction de justification par rapport à cette croyance. En outre, celui qui croit qu'une chose est dangereuse sera souvent motivé à agir en conséquence. Souvent, sa croyance sera fondée sur l'émotion qui lui aura permis d'avoir conscience du danger.

Il convient de souligner que d'après cette conception, il n'est pas étonnant que certains facteurs, comme la faiblesse de la volonté ou la dépression, puissent avoir pour conséquence que celui qui a des croyances axiologiques n'est pas motivé à agir en fonction de ses croyances. Le problème de celui qui souffre de faiblesse de la volonté, c'est que bien qu'il croie fermement, et peut-être même de manière justifiée, qu'une action est désirable, cette croyance reste purement théorique<sup>54</sup>. La raison en est que la personne en question ne ressent pas les émotions qui pourraient la motiver à agir en fonction de sa croyance. En fait, non seulement celui qui souffre de faiblesse de la volonté n'éprouve pas l'émotion qui pourrait le pousser à agir, mais il éprouve en général des émotions qui le motivent à faire le contraire de ce qu'il croit être la meilleure action. Ainsi, il y a un conflit entre son expérience des valeurs, d'une part, et ses croyances axiologiques, d'autre part. Le cas de la dépression est similaire. Celui qui souffre d'une dépression peut fermement croire qu'une action est désirable, par exemple, mais lui non plus n'éprouvera pas l'émotion qui pourrait le motiver à agir en fonction de sa croyance.

Le cas de l'amoraliste peut être expliqué de la même manière. On peut attribuer le manque de motivation de celui qui croit sincèrement qu'une action est désirable, sans pour autant désirer la faire, à l'absence d'émotions correspondantes. En effet, il est possible de ne pas ressentir certaines émotions alors que l'on ne souffre pas de faiblesse de la volonté, de dépression ou d'autres dysfonctionnements de la motivation. Toutefois, si d'après cette conception l'amoraliste est un personnage possible, celui qui éprouve les émotions en question sans être motivé ne l'est pas.

### **Conclusion**

Les adversaires du platonisme moral commettent au moins deux erreurs. La première est de croire que cette doctrine est un monstre à la fois monolithique et non naturaliste. C'est oublier la multitude de possibilités ontologiques compatibles avec une telle doctrine.

La seconde erreur est de penser que le platonisme moral succombe à l'objection de l'incohérence ou à ses avatars. Un platoniste moral peut se défendre contre ce genre d'objection en adoptant une épistémologie des valeurs qui implique les émotions. Selon cette conception, les valeurs sont des entités objectives, comparables à ce titre aux qualités premières. Dans la mesure où nous avons conscience des valeurs en vertu d'émotions qui comportent des désirs, les valeurs peuvent aussi être prescriptives; la conscience émotionnelle des valeurs est, au moins dans le cas de certains types d'émotions, motivante. L'avantage de cette approche est qu'elle permet de rendre justice au fait que notre pratique présuppose dans une large mesure l'existence de valeurs objectives — nous cherchons en général à nous accorder sur des valeurs conçues comme indépendantes de nos sen-

timents et de nos conventions — tout en admettant l'existence d'un lien privilégié entre les valeurs et la motivation.

Le platonisme moral que je préconise n'affirme pas que *toutes* les manières d'avoir conscience des valeurs sont motivantes; seule la conscience émotionnelle des valeurs a cette propriété, les croyances morales, même vraies et justifiées, n'étant pas motivantes à elles seules. Il se distingue donc du platonisme moral traditionnel. Ainsi, on peut dire que la conception avancée ici est en fait une forme modérée de platonisme moral, ou plus exactement de platonisme au sujet des valeurs.

## Notes

- \* Je tiens à remercier Kevin Mulligan, Richard Glauser Daniel Schulthess, Daniel Laurier, Claude Panaccio, Marc Pelletier, Sarah Stroud et Ruwen Ogien.
- 1 Hurley, 1989, p. 14. Cf. aussi Jackson, 1992, p. 478.
- 2 Cf. McDowell, 1985, p. 249; Smith, 1995, p. 297-298.
- 3 Cf. Mackie, 1977, p. 35; cette définition est reprise par Michael Smith (1995). Quant à Susan Hurley, elle définit le platonisme moral comme affirmant que les entités morales sont prioritaires par rapport aux préférences, indépendantes de ces préférences et déterminantes par rapport à elles (Hurley, 1989, p. 14). Évidemment, le platonisme moral contemporain n'a que des liens très lâches avec les conceptions de Platon. Cf. Canto-Sperber (1996) pour un exposé détaillé de la philosophie morale de Platon.
- 4 Cf. Mackie, 1977, p. 15.
- 5 Cf. McDowell, 1985, p. 250.
- 6 Cette distinction remonte à Locke (1690). L'analogie entre entités morales et les qualités secondes nous vient de Hume (1739-1740, III, 1, i), qui assimile les vices et les vertus aux qualités secondes.
- 7 Cf. McDowell, 1985. Notons que pour McDowell, les valeurs morales doivent être comprises comme des dispositions à *mériter* certaines réactions subjectives (1985, p. 262). Pour l'idée que la relation en question est celle de rendre appropriées certaines réactions subjectives, cf. aussi Anderson, 1993; Broad, 1930; Ewing, 1947; Gibbard, 1990; Johnston, 1989; Lemos, 1994; Mulligan, 1995 et 1998; Wiggins, 1987.
- 8 Ceci n'est pas tout à fait exact. Certaines de ces entités, comme les valeurs morales, caractérisent nécessairement des agents, leurs actions, leurs intentions, etc. Par conséquent, il faut en fait dire que selon le platonisme moral, les entités morales sont entièrement indépendantes de tout sujet, sauf de celui qui lui-même instancierait cette entité ou dont les actions, les intentions, etc. instancieraient cette entité. Le platonisme moral affirme qu'une valeur morale peut être instanciée alors qu'outre l'agent moral, il n'existe aucun sujet.
- 9 Notons toutefois que pour certains, comme Susan Hurley, les entités morales et les préférences sont interdépendantes, thèse qu'elle compte comme une

- forme d'objectivisme (cf. Hurley, 1989, p. 14). Quant à David Wiggins, il affirme que les valeurs sont à la fois objectives — les jugements correspondants sont des candidats à la vérité — et subjectives, dans le sens qu'elles sont dépendantes de nos réactions (cf. Wiggins, 1987, p. 201).
- 10 S'il s'agit de prédicats et non pas de noms propres, il serait aussi possible que ces termes possèdent un sens, une référence, mais pas d'extension.
  - 11 Cette remarque est compatible avec le fait que certaines formes de réduction impliquent le réalisme. Cf. Jackson et Pettit (1995) pour une tentative de réduire les entités morales dans un esprit réaliste.
  - 12 Mackie, 1977, p. 18.
  - 13 Cf. Mulligan, 1989; Ogien, 1996. Cf. Wiggins (1976, p. 311-312) pour une distinction semblable entre ce qu'il nomme les évaluations et jugements délibératifs ou pratiques, distinction reprise par Thomson (1996, p. 130-131). La question de savoir ce qui fait qu'une norme ou une valeur est morale, plutôt que prudentielle ou esthétique, par exemple, est difficile. En gros, je pense que ce qui caractérise les valeurs morales est qu'elles sont instanciées par des agents rationnels, leurs actions, leurs caractères, leurs motifs, leurs intentions, etc. De plus, les valeurs morales sont liées aux intérêts d'êtres vivants et elles sont impartiales, dans le sens qu'elles sont indépendantes de la manière dont l'intérêt de l'agent est affecté. À partir de là, on peut suggérer que les normes morales sont celles qui dépendent des valeurs morales.
  - 14 Cf. par exemple Mackie, 1977, p. 15.
  - 15 Cf. Thomson, 1996.
  - 16 Cf. Castañeda, 1975, chap. 7; Ogien, 1996; et Mulligan, 1989.
  - 17 Notons que Geach (1991) soutient que les opérateurs de logique déontique, «O» et «P» devraient non pas être considérés comme portant sur des propositions, mais sur des sortes d'actions, comme c'était d'ailleurs le cas dans le premier article du père de la logique déontique, von Wright (1951). Selon Geach, «O» et «P» sont des prédicats de prédicats; «Tom doit punir John» a la forme «(OA)*t*», où «*t*» renvoie à Tom et «O» transforme «– punir John» en «– doit punir John». Retenons que si Geach a raison, les prédicats déontiques se distingueraient tout de même des prédicats axiologiques : contrairement aux seconds, les premiers seraient des prédicats de second ordre. Il serait toutefois moins difficile de trouver une entité correspondante.
  - 18 Ou du moins, elles ne le sont pas au sens strict du terme (cf. Castañeda, 1975, p. 335 *sq.*).
  - 19 Cf. Ogien, 1996, p. 1054.
  - 20 Et non pas vice versa, comme Hare (1952) l'affirme.
  - 21 Cf. Armstrong, 1989.
  - 22 Il est évidemment aussi possible de postuler à la fois des tropes et des universaux.
  - 23 Dans la mesure où les concepts et les termes dépendent de l'existence de sujets, la définition du platonisme moral devrait être amendée. Toutefois, le fait

- qu'une chose tomberait sous un concept ou pourrait être dite avoir une valeur serait indépendant de l'existence de sujets.
- 24 Cf. Blackburn, 1971 et 1985; Dancy, 1993, p. 77-79; Jackson et Pettit, 1995; Moore, 1922 et aussi Hare, 1952, p. 145; Sidgwick, 1907, p. 208-209; Smith, 1994, p. 21 *sq.* Cette thèse est souvent considérée être une vérité a priori (cf. Smith, 1994, p. 22;). Pour Winch (1965), par contre, celui qui croit devoir faire une chose peut juger sans incohérence que d'autres personnes dans cette situation ne devraient pas faire la même chose.
- 25 Cf. les réalistes dits de Cornell, comme Boyd (1988), Brink (1989, chap. 8) et Sturgeon (1984).
- 26 Cf. Jackson et Pettit, 1995; et cf. Smith, 1994, pour l'objection que tout comme une analyse fonctionnaliste des couleurs ne permet pas de distinguer entre les différentes sortes de couleurs, une analyse fonctionnaliste n'est pas à même de distinguer entre les différentes sortes de valeurs.
- 27 La théorie morale serait identique à une équation de Ramsey (ou plutôt à une équation de Ramsey modifiée pour assurer la réalisation unique de la théorie) :
- $$(\exists x_1)(\exists x_2) \dots (y_1)(y_2) \dots [M(y_1, y_2, \dots) \text{ ssi } x_1 = y_1 \ \& \ x_2 = y_2 \dots]$$
- Dès lors, on peut définir ce que c'est que d'être équitable de la manière suivante :
- $$a \text{ est équitable ssi } (\exists x_1)(\exists x_2) \dots (a \text{ possède } x_e \ \& \ (y_1)(y_2) \dots [M(y_1, y_2, \dots) \text{ ssi } x_1 = y_1 \ \& \ x_2 = y_2 \dots])$$
- (où « $x_e$ » remplace dans M le prédicat «est équitable»). (Cf. Jackson, 1992; Lewis, 1983, essai 6; et aussi Smith, 1994, chap. 2.)
- 28 Cf. Smith, 1994, p. 61.
- 29 Cf. notamment Jackson et Pettit, 1995, p. 29.
- 30 McDowell, 1985, p. 249, cité dans Smith, 1995, p. 298. Cette objection remonte à John Mackie, qui toutefois n'affirme pas qu'il y a incohérence; selon Mackie, il faut éviter de postuler de telles entités, car elles seraient bizarres (Mackie, 1977, p. 38 *sq.*).
- 31 Il est vrai que McDowell n'adopte pas cette thèse explicitement. Toutefois, il est difficile de comprendre son propos sans lui attribuer une telle conception des valeurs.
- 32 McDowell distingue deux sens du terme «objectif» : dans le premier de ces sens, une qualité est objective dans la mesure où elle peut être comprise de manière adéquate sans faire appel à des dispositions à susciter des états subjectifs, tandis que dans le deuxième sens, une chose est objective si et seulement si elle est là pour se faire percevoir, dans le sens qu'elle ne serait pas une création de l'état subjectif qui semble en être une expérience. Les valeurs ne seraient objectives que dans ce deuxième sens (McDowell, 1985, p. 253).
- 33 McDowell ne soutient pas explicitement cette thèse, mais il écrit : «En gardant à l'esprit la notion aristotélicienne de sagesse pratique, on peut, sans nul doute, se demander pour quelle raison l'éducation des sentiments [...] ne pour-

- rait pas être l'entretien d'une capacité — nullement mystérieuse précisément à cause de sa connexion avec les sentiments — de saisir (si on veut) ce que demandent les choses» (McDowell, 1985, p. 267).
- 34 Cf. Hacker, 1987, p. 174-176. Cf. aussi McGinn, 1996, p. 540-541 et p. 552 pour l'application de ce point au cas des valeurs. Notons que McGinn souligne que cette difficulté peut être évitée si l'on affirme que les valeurs surviennent à des dispositions. Les propriétés axiologiques seraient alors monadiques.
- 35 Smith, 1995, p. 298.
- 36 Cf. Johnston, 1989, p. 144-146.
- 37 Cf. Pettit, 1991 et 1998. Notons que le caractère a priori de la thèse de la dépendance à l'égard de nos réactions ne change rien à cela : il peut être expliqué par le fait que nos réactions guident l'application de ces concepts (Pettit, 1998).
- 38 Cf. Blackburn, 1984, p. 187-189, et 1985; Hare, 1952, p. 163; Harman, 1975 et 1984, p. 36 *sq.*; Mackie, 1977, p. 38 *sq.*; Nowell-Smith, 1957, p. 36-43; et Stevenson, 1937. Cet argument remonte à Hume (1739-1740, III, 1, i). Cf. Smith, 1994, chap. 1, pour une bonne discussion de cette question.
- 39 Pour la thèse en question, cf. Hume, 1739-1740; et plus récemment, Blackburn, 1984, p. 187-189, et 1985; Hare, 1952, p. 163; Harman, 1975 et 1984, p. 36 *sq.*; Mackie, 1977, p. 38 *sq.*; Nowell-Smith, 1957, p. 36-43; et Stevenson, 1937; ainsi que Jackson et Pettit, 1995; Smith, 1994; Wedgwood, 1995; et Wiggins, 1990-1991. Notons que McDowell ne pourrait adopter cet amendement de l'objection, puisqu'il ne souscrit pas à la thèse humienne (cf. McDowell, 1978).
- 40 Il faut comprendre cette thèse comme affirmant que pour tout  $x$ , si  $x$  a conscience d'une entité objective, cette conscience n'est pas, à elle seule, motivante pour  $x$ .
- 41 Cf. Brink, 1989, chap. 3; Foot, 1972; Frankena, 1958; Railton, 1986; et Scanlon, 1982.
- 42 Cf. Brink, 1989, chap. 3.
- 43 Cf. Smith, 1994, p. 68-71, pour une discussion de cette suggestion.
- 44 Notons qu'il n'en va pas nécessairement de même de celui qui n'a jamais été motivé en fonction de ses croyances morales. Il n'est pas certain qu'un tel être puisse posséder les concepts en question.
- 45 Cf. Dancy, 1993, chap. 3; McDowell, 1978; McNaughton, 1988, chap. 7; Nagel, 1970, chap. 3; Platts, 1981; et Wiggins, 1990-1991.
- 46 Cf. McDowell, 1978.
- 47 Cf. Smith, 1994, p. 123.
- 48 Pour des réponses proches, cf. Jackson et Pettit, 1995, p. 35-38 et Tolhurst, 1995. Ces derniers affirment que ressentir un désir est essentiel à la manière canonique de former un jugement concernant l'équité, par exemple.
- 49 Cf. Tappolet, 1995, 1999 et à paraître.
- 50 Les précurseurs de cette thèse sont Husserl (1913 et 1988), qui parle de «*Wertnehmungen*»; Scheler (1913-1916), qui postule l'existence d'un état ayant pour

- objet les valeurs, le «*Wertfühlen*»; et surtout Meinong (1917), pour qui il existe une présentation émotionnelle des valeurs. En outre, cette thèse s'apparente aux doctrines du sens moral telles qu'on les trouve chez Hume (1739-1740 et 1757), Hutcheson (1725) et Shaftesbury (1699). Plus récemment, Hall (1961, notamment p. 174), Tolhurst (1990) et surtout de Sousa (1987) ont en quelque sorte redécouvert ce type de thèses, et ce apparemment sans connaître les travaux de Husserl, de Scheler et de Meinong.
- 51 Quelles seraient des conditions favorables? Pour déterminer cela, il faut se fier à l'expérience commune; les conditions en question sont celles qui sont susceptibles de résister aux discussions visant à résoudre les divergences (Pettit, 1991, 1993 et 1998).
- 52 Cette thèse se rapproche évidemment de celle qui veut que nos attitudes nous permettent d'avoir conscience des dispositions des choses à mériter ces attitudes. La différence principale est que selon la thèse envisagée, il ne s'agirait pas de la conscience d'une disposition.
- 53 Pour faire écho au terme de «craisirs», traduisant l'anglais «*besires*», on pourrait parler de «sensirs».
- 54 Cf. Jackson et Pettit (1995) pour une approche semblable. Selon ces auteurs, il y a deux manières de croire quelque chose, la manière intellectuelle, qui n'est pas liée à la motivation, et la manière non intellectuelle, qui comporte des désirs.

### Références bibliographiques

- Anderson, E.  
1993 *Values in Ethics and Economics*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Armstrong, D. M.  
1989 *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder, CO, Westview Press.
- Blackburn, S.  
1971 «Moral Realism», dans *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 111-129.  
1984 *Spreading the Word*, Oxford, Oxford University Press.  
1985 «Supervenience Revisited», dans *Essays in Quasi-Realism*, 1993, p. 130-148.
- Boyd, R. N.  
1988 «How to Be a Moral Realist», dans G. Sayre-McCord, dir., *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, p. 181-228.
- Brink, D. O.  
1989 *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Broad, C. D.  
1930 *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Canto-Sperber, M.

- 1996 «Platon», dans M. Canto-Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, p. 417-423.

Castañeda, H.-N.

- 1975 *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel.

Dancy, J.

- 1993 *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell.

Ewing, A. C.

- 1947 *The Definition of Good*, Londres, Hyperion Press, 1979.

Foot, P.

- 1972 «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», dans *Virtues and Vices*, Los Angeles, University of California Press, 1978, p. 157-173.

Frankena, W.

- 1958 «Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy», réimp. dans K. Goodpaster, dir., *Perspectives on Morality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1976, p. 49-73.

Geach, P.

- 1991 «Whatever Happened to Deontic Logic?», dans P. Geach, dir., *Logic and Ethics*, Dordrecht, Kluwer, p. 33-48.

Gibbard, A.

- 1990 *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, MA, Harvard University Press, trad. par S. Laugier sous le titre *Sagesse des choix, justesse des sentiments. Une Théorie du jugement normatif*, Paris, PUF, 1996.

Hacker, P. M. S.

- 1987 *Appearance and Reality*, Oxford, Basil Blackwell.

Hall, E. W.

- 1961 *Our Knowledge of Fact and Value*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Hare, R. M.

- 1952 *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press.

Harman, G. H.

- 1975 «Moral Relativism Defended», *Philosophical Review*, vol. 84, p. 3-22.
- 1984 «Is There a Single True Morality?», dans D. Copp et D. Zimmerman, dir., *Morality, Reason and Truth*, Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, p. 27-48.

Hume, D.

- 1739-1740 *A Treatise of Human Nature*, édité par L. A. Selby-Biggy et P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1973, trad. par A. Leroy sous le titre *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1983.
- 1757 «Of the Standard of Taste», dans *Of the Standard of Taste and Other Essays*, édité par J. W. Lenz, Indianapolis, Bobbs-Merrill,

- 1961, trad. par R. Bouveresse sous le titre «La norme du goût», dans *Les essais esthétiques*, Paris, Vrin, 1971, p. 79-104.
- Hurley, S.  
1989 *Natural Reasons*, Oxford, Oxford University Press.
- Husserl, E.  
1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre I, dans *Husserliana*, vol. III, La Haye, Nijhoff, 1950, trad. par P. Ricœur, sous le titre *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.  
1988 *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, dans *Husserliana*, vol. 28, édité par U. Melle, Dordrecht, Kluwer.
- Hutcheson, F.  
1725 *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Hildensheim, Georg Olms, 1971, trad. par M.-D. Balmès sous le titre *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991.
- Jackson, F.  
1992 «Critical Review of Susan Hurley», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 70, p. 475-489.
- Jackson, F. et P. Pettit  
1995 «Moral Functionalism and Moral Motivation», *The Philosophical Quarterly*, vol. 45, p. 20-40.
- Johnston, M.  
1989 «Dispositional Theories of Values», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 63, p. 139-174.
- Lemos, N. M.  
1994 *Intrinsic Value: Concept and Warrant*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewis, D.  
1983 *Philosophical Papers*, Oxford, Basil Blackwell.
- Locke, J.  
1690 *An Essay Concerning Human Understanding*, édité par P. H. Niddich, Oxford, Oxford University Press, 1975, trad. par Coste sous le titre *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1972.
- Mackie, J. L.  
1977 *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin.
- McDowell, J.  
1978 «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 52, p. 13-29.  
1985 «Values and Secondary Qualities», dans T. Honderich, dir., *Morality and Objectivity: A Tribute to John Mackie*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 110-129, trad. par R. Ogien

- sous le titre «Valeurs et qualités secondes», dans R. Ogien, dir., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, p. 245-271.
- McGinn, C.  
 1996 «Another Look at Colours», *The Journal of Philosophy*, vol. 93, p. 537-553.
- McNaughton, D.  
 1988 *Moral Vision*, Oxford, Basil Blackwell.
- Meinong, A.  
 1917 «Über Emotionale Präsentation», *Kaiserliche Akademie der Wissenschaft in Wien*, vol. 183, 2<sup>e</sup> partie, p. 1-181.
- Moore, G. E.  
 1922 «The Conception of Intrinsic Value», *Philosophical Studies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 253-275.
- Mulligan, K.  
 1989 «Wie verhalten sich Normen und Werte zueinander?», ms., 18 p.  
 1995 «Le spectre de l'affect inversé et l'espace des émotions», dans R. Ogien et P. Paperman, dir., *La couleur des pensées, Raisons pratiques*, vol. 6, p. 65-83.  
 1998 «From Appropriate Emotions to Values», *The Monist*, vol. 81, p. 161-188.
- Nagel, T.  
 1970 *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press.
- Nowell-Smith, P.  
 1957 *Ethics*, New York, Philosophical Library.
- Ogien, R.  
 1996 «Normes et valeurs», dans M. Canto-Sperber, dir., 1996, p. 1052-1064.
- Ogien, R., dir.  
 1999 *La réalisme*, Paris, PUF.
- Pettit, P.  
 1991 «Realism and Response-Dependance», *Mind*, vol. 100, p. 587-626.  
 1993 *The Common Mind*, Oxford, Oxford University Press.  
 1998 «Terms, Things and Response-Dependence», *European Review of Philosophy*, vol. 3, p. 55-66.
- Platts, M.  
 1981 «Moral Reality and the End of Desire», dans M. Platts, dir., *Reference, Truth and Reality*, Londres, Routledge and Kegan Paul, p. 69-82.
- Railton, P.  
 1986 «Moral Realism», *The Philosophical Review*, vol. 95, p. 163-207.

- Scanlon, T. M.  
1982 «Contractualism and Utilitarianism», dans A. Sen et B. Williams, dir., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 103-128.
- Scheler, M.  
1913-1916 *Der Formalismus in der Ethik und die Materielle Wertethik*, 2 vol., *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 1, 1913 et vol. 2, 1916, réimp. dans *Gesammelte Werke*, vol. 2, Berne, Francke Verlag, 6<sup>e</sup> éd. 1980, trad. par M. de Gandillac sous le titre *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 2<sup>e</sup> éd. 1991.
- Shaftesbury A. A. Cooper, comte de  
1699 *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*, dans *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711, éd. revue de 1714, New York, Bobbs-Merrill, 1964.
- Sidgwick, H.  
1907 *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 7<sup>e</sup> éd. 1981.
- Smith, M.  
1994 *The Moral Problem*, Oxford, Basil Blackwell.  
1995 «Internalism's Wheel», *Ratio*, vol. 8, p. 277-302.
- Sousa, R. de  
1987 *The Rationality of Emotions*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Stevenson, C. L.  
1937 «The Emotive Meaning of Ethical Language», *Mind*, vol. 46, p. 14-31.
- Sturgeon, N.  
1984 «Moral Explanations», dans G. Sayre-McCord, dir., *Essays on Moral Realism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1988, p. 229-255.
- Tappolet, C.  
1995 «Les émotions et les concepts axiologiques», dans R. Ogien et P. Paperman, dir., *La couleur des pensées, Raisons Pratiques*, vol. 6, p. 237-257.  
1999 «Une épistémologie pour le réalisme axiologique», dans R. Ogien, dir., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, p. 272-300.
- À paraître *Émotions et valeurs*, Paris, PUF.
- Thomson, J. J.  
1996 «Moral Objectivity», dans G. H. Harman et J. J. Thomson, dir., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Basil Blackwell, 1996, p. 67-154.

Tolhurst, W.

1990 «On the Epistemic Value of Moral Experience», *Southern Journal of Philosophy*, vol. 29, p. 67-87.

1995 «Moral Experience and the Internalist Argument against Moral Realism», *American Philosophical Quarterly*, vol. 32, p. 187-94.

Wedgwood, R.

1995 «Theories of Content and Theories of Motivation», *European Journal of Philosophy*, vol. 3, p. 273-288.

Wiggins, D.

1976 «Truth, Invention and the Meaning of Life», réimp. dans D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, 1987, trad. sous le titre «La vérité, l'invention et le sens de la vie», dans R. Ogien, dir., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, p. 301-361.

1987 *Needs, Values, Truth*, Oxford, Basil Blackwell.

1990-1991 «Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 91, p. 61-85.

Winch, P.

1965 «The Universalizability of Moral Judgements», *The Monist*, vol. 49, p. 196-214.

Wright, G. H. von

1951 «Deontic Logic», *Mind*, vol. 60, p. 1-15.