

Contre Parfit: Une Défense du Naturalisme

Stéphane Lemaire

▶ **To cite this version:**

Stéphane Lemaire. Contre Parfit: Une Défense du Naturalisme. Klesis - Revue philosophique, 2019, 43, pp.59-95. hal-02972095

HAL Id: hal-02972095
https://univ-rennes.hal.science/hal-02972095

Submitted on 20 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Contre Parfit : une défense du naturalisme[1]

Stéphane Lemaire
Université de Rennes 1

1. Introduction

Je voudrais ici m'efforcer de présenter et rejeter la façon dont Parfit conçoit les raisons dans les trois volumes de son livre *On What Matters*. La thèse centrale qu'il défend sur la nature des raisons est qu'elles existent et qu'il s'agit de propriétés non-naturelles, c'est à dire de propriétés qui ne sont pas réductibles à des propriétés naturelles. Cette position non-naturaliste a été l'objet de nombreuses objections et critiques tout au long du 20° siècle. La contribution de Parfit à la métaéthique contemporaine a été de s'efforcer de proposer une version de cette thèse qui échappe à un certain nombre d'objections assez bien identifiées. Elle est, en outre, de souligner que les approches naturalistes des raisons sont confrontées à des difficultés qui sont souvent sous-estimées. En particulier, Parfit s'efforce de montrer de manière très systématique que les naturalistes sont incapables d'expliquer la normativité des raisons et du devoir. S'il est vrai que les raisons nous *demandent* d'agir d'une certaine façon et que notre devoir *exige* quelque chose de nous, alors, soutient Parfit, seul le non-naturalisme est capable d'en rendre compte.

Afin d'orienter la présentation, la discussion et finalement le rejet des positions de Parfit, je vais essayer de montrer que sa position est sujette à un certain nombre de problèmes. En outre, je montrerai que la version du naturalisme reductionniste qui a ma préférence peut répondre aux objections qu'il soulève.. En me concentrant sur le débat entre deux approches réalistes des raisons et de la morale, l'approche non-naturaliste et non réductionniste de Parfit et l'approche naturaliste réductionniste, je vais bien sûr laisser un certain nombre de points importants du livre de côté. En particulier, je ne dirai rien de l'argumentation très détaillée de Parfit contre le non-cognitivisme qui est une autre approche naturaliste, mais une approche qui n'est pas réaliste. Je ne m'intéresserai pas non plus aux thèses d'éthiques normatives qui constituent un aspect important et original du livre.

Le présent article est en quatre parties. Pour commencer, je brosse dans la deuxième section un tableau d'ensemble des positions de Parfit sur les raisons. J'évalue ensuite plus précisément sa position sur certains points qui concernent les raisons et son opposition au naturalisme réductionniste. Ainsi, dans la Section 3, je précise et discute son analyse réductionniste du bien. Dans la Section 4, je présente ses arguments visant à montrer que le naturalisme réductionniste est incapable de rendre compte de la normativité des raisons. Je montre qu'aucun n'est concluant. Enfin, dans la Section 5, je présente et réfute ses arguments sur l'inadéquation extensionnelle du naturalisme réductionniste. J'aurai ainsi montré de façon indirecte que certaines versions du naturalisme réductionniste à propos des raisons résistent parfaitement aux objections soulevées par Parfit.

[1] Je voudrais remercier le lecteur anonyme, Yann Schmitt et Maxime Kristanec pour leurs utiles commentaires sur une version antérieur de ce texte.

Une dernière remarque. Dans ce qui suit, je me concentre essentiellement sur les volumes 1 et 2 qui constituent pour ainsi dire le corps de sa doctrine. Dans le volume 3, il montre des convergences et rapprochements et en particulier un possible rapprochement avec une version amendée de la position naturaliste réductioniste de Railton. La position de Parfit lui-même n'évolue donc pas. Comme j'aurai mis en avant un certain nombre de problèmes de cette position, les ajouts du volume 3 n'apporteront rien de substantiel à la discussion que je vais mener.

2. Les raisons selon Parfit

Avant d'en venir à la position de Parfit, il peut être utile d'éclaircir un tout petit peu la notion de raison. Qu'est-ce qu'une raison ? Au minimum, c'est une relation entre trois éléments ou relata : le fait qui donne une raison, l'individu qui possède une raison, et enfin l'attitude ou l'action que la raison demande. Ainsi, on peut dire que la souffrance d'une personne nous donne une raison ou constitue une raison. Mais une raison est toujours une raison *de faire une action*, ou encore une raison *d'avoir une attitude*. Ainsi, la souffrance d'une personne nous donne sans doute une raison de l'aider. Peut-être, cette souffrance demande-t-elle aussi une certaine attitude, par exemple d'attention ou d'empathie. Enfin et pour finir, si les raisons sont des raisons d'agir ou d'avoir telles ou telles attitudes, ces raisons enjoignent donc des individus. Nous disons, par exemple, que la souffrance d'une personne *nous* donne une raison *à nous tous* d'agir, et éventuellement que cette raison est d'autant plus forte que nous sommes proches ou avons les moyens d'agir.

Pouvons-nous aller au-delà de cette description formelle des raisons comme étant typiquement décrites par des prédicats à trois places ? En d'autres termes, quelle est selon Parfit la nature des relations que sont les raisons ? Parfit affirme au tout début de son livre que le concept de raison est inanalysable, primitif, et que, par conséquent, toute explication ne peut être que circulaire. Ainsi écrit-il: « Au même titre que d'autres concepts fondamentaux, comme par exemple ceux impliqués dans nos pensées sur le temps, la conscience et la possibilité, le concept de raison est indéfinissable dans le sens où il ne peut être expliqué de façon non-circulaire en usant de mots. » (Parfit, 2011, vol. 1, p. 31) Tout au plus peut-on dire que si un fait nous donne une raison de faire une certaine action, alors cela revient à dire que ce fait *compte en faveur* de cette action.

La seconde section du livre nous offre par contre une analyse des concepts évaluatifs. Selon Parfit, les concepts évaluatifs qui sont pertinents pour la morale dérivent du concept plus fondamental de raison. Certes, Parfit admet que le terme « bon » peut avoir différents sens. En particulier, bon dans « un bon couteau », et bon dans « un bon moment » ont des sens profondément différents. Pour sa part, il ne s'intéressera qu'aux usages du second type qu'on appelle parfois « prédicatifs » à la suite de Geach (1956) et que ce dernier distingue des usages du premier type qu'il appelle « attributifs ». Concernant ces usages du second type, Parfit soutient, à la suite de Scanlon (1998), que lorsqu'on dit qu'une chose est bonne, alors cela veut dire « qu'il y des faits concernant la nature de cette chose, qui nous donneraient ou donneraient à d'autres de fortes raisons de répondre à cette chose de façon positive, comme par exemple en désirant, choisissant, utilisant, produisant, ou préservant cette chose. » (Parfit 2011, vol. 1, p. 38). En résumé, « être bon est la propriété consistant à avoir d'autres propriétés qui pourraient nous donner certaines raisons. » (Ibid. p. 39). Le concept prédicatif de bien est donc analysable : dire qu'une chose est bonne revient à dire que nous avons des raisons d'y répondre et d'en tenir compte d'une certaine façon

ou de certaines façons. Parfit soutient en outre que cette analyse vaut non seulement pour ce qui est bon absolument (ou bon *simpliciter*) mais aussi pour ce qui est bon *pour tel ou tel individu*: « Quand nous utilisons 'bon pour' ou 'bon' dans ces sens, ce sont simplement des moyens plus rapides de signifier qu'il y a d'autres faits qui nous donnent des raisons. » Il s'ensuit donc que, « [c]ontrairement au concept de *raison*, […], ces versions du concept bon ne sont pas fondamentales. » (Ibid. p. 42).

Le rejet par Parfit de toute réduction des raisons ne s'arrête pas pour autant au caractère inanalysable du concept de raisons. Parfit soutient en outre que les raisons elles-mêmes sont ontologiquement irréductibles à des propriétés naturelles. Il adopte donc une position non-naturaliste à propos de la normativité en général et pratique en particulier puisque son concept fondamental, celui de raison, désigne des propriétés non-naturelles elles-mêmes irréductibles. A ce titre, sa position s'oppose aux approches naturalistes des raisons qui les identifient à des propriétés naturelles. Parmi les approches naturalistes, la suggestion la plus souvent défendue est que les raisons qui s'appliquent à un agent doivent être identifiées aux désirs que cet agent possède ou qu'il pourrait posséder. Par exemple, un grand nombre d'auteurs naturalistes soutiennent à la suite de Williams (1981) que les raisons sont en réalité les désirs que nous aurions si nous étions idéalement informés, ou à l'issue d'une délibération bien informée. Parfit appelle subjectivistes ces théories des raisons en termes de désirs puisque les désirs sont des états des sujets.

Parfit rejette les approches naturalistes et donc les approches subjectivistes pour deux raisons. Dans la Première Partie, chapitres 3 et 4, Sections 8 à 15, il s'efforce de montrer que les théories subjectivistes des raisons ne sauraient être extensionnellement adéquates. Autrement dit, le subjectivisme à propos des raisons et nos convictions les plus ancrées à leur propos divergeront dans un certain nombre de cas. L'autre raison tient à ce que le naturalisme réductionniste est, selon Parfit, incapable de rendre compte du caractère normatif des raisons. Ces objections constituent bien sûr indirectement des arguments en faveur d'une position non-naturaliste. Cette dernière est toutefois soumise elle-même à des objections classiques et très sérieuses. Elles sont de deux ordres et c'est en essayant d'éviter ces objections que Parfit élabore sa propre position.

La première objection concerne l'idée même de propriété non-naturelle. En effet, le non-naturaliste semble soutenir que les termes normatifs font référence à des propriétés qui existent réellement mais ne font pas partie de la réalité naturelle. On est toutefois en droit de se demander en quel sens alors ces propriétés non-naturelles existent? Selon une première option, les objets, événements, états de choses qui constituent le monde possèdent en plus de leurs propriétés naturelles des propriétés non-naturelles bien que celles-ci ne puissent interagir avec nous. L'autre option consiste à croire avec Platon que les propriétés morales non-naturelles constituent un domaine hors de la réalité spatio-temporelle.

Conscient des nombreuses difficultés que posent ces deux options, l'intérêt de la position de Parfit est de proposer une autre voie pour défendre le non-naturalisme. Selon celle-ci, le non-naturalisme n'a pas besoin de soutenir qu'il existe des propriétés normatives non-naturelles en plus des propriétés naturelles. Ainsi, défend-il un « cognitivisme non-métaphysique » qu'il appelle même « non-réaliste » et selon lequel il n'y a pas de propriétés non-naturelles qui expliquent pourquoi les énoncés portant sur les raisons sont vrais au même titre que l'existence réelle de pierres explique pourquoi la phrase « il y a des pierres » est vraie.

Ainsi, il affirme d'un côté en tant que cognitiviste non-sceptique qu' « il y a des affirmations qui sont irréductiblement normatives » et « qu'elles sont vraies dans le sens

le plus fort ». Néanmoins, il maintient que ces « vérités n'ont pas d'implications ontologiques ; pour que ces affirmations soient vraies, il n'est pas nécessaire que les propriétés normatives existent ni comme propriétés naturelles ni dans une partie non spatio-temporelle de la réalité ». (Parfit 2011, vol. 2, p. 486). La seule chose qui soit véritablement importante est qu'on puisse affirmer que certaines propositions normatives sont vraies en un sens suffisamment substantiel.

Cette position non-métaphysique lui permet en outre d'éviter la seconde difficulté classique qu'affronte le non-naturalisme, laquelle est de nature épistémologique. En effet, d'un côté, le non-naturaliste soutient que les propriétés normatives existent, sont indépendantes de nous et ne sont pas naturelles, donc n'interagissent pas avec le monde physique. Mais par ailleurs, le non-naturaliste doit expliquer comment nous pouvons connaître ces propriétés. Or toute connaissance d'objets ou de propriétés suppose une interaction causale avec ces objets ou propriétés. Parfit évite cette difficulté dans la mesure où il soutient qu'il n'y a pas de propriétés normatives réelles extérieures à nous pour ainsi dire et avec lesquelles il faudrait interagir pour pouvoir les connaître.

Mais dès lors, comment Parfit explique-t-il que nous puissions savoir que certaines propositions normatives sont vraies ? Son approche est ici clairement rationaliste dans la mesure où il conçoit la connaissance normative sur le modèle des connaissances mathématiques ou logiques. En premier lieu, il faut souligner que ces dernières ne sont pas conçues comme des connaissances d'objets ou de propriétés naturelles ou non-naturelles. L'exemple qui le guide est celui de la validité logique. Comment pouvons-nous acquérir la connaissance de la notion de validité ? Après tout, il semble en effet que cette connaissance ne dérive pas de notre interaction causale avec le monde. Une suggestion plus plausible selon Parfit est que l'évolution nous ait conduit à acquérir des dispositions rationnelles à faire des inférences valides. De la même manière, l'évolution nous a disposé à faire des opérations mathématiques très simples comme des additions et soustractions sur de très petites quantités. Dans les deux cas, il est assez facile de voir les avantages pratiques qu'il peut y avoir à acquérir ces capacités, ou encore à acquérir ces capacités rationnelles plutôt que des dispositions à faire des opérations arithmétiques fausses ou à tirer des inférences d'arguments non valides. C'est ensuite une toute petite marche que d'admettre que notre compréhension explicite de la validité et des éléments de base de l'arithmétique dérivent de ces dispositions rationnelles par réflexion sur les opérations que nous sommes préférentiellement disposés à faire.

Parfit souligne en outre que même si l'évolution explique comment nous avons acquis ces dispositions rationnelles, la validité pas plus que le fait que 2 + 2 = 4, ne sont eux-mêmes des faits naturels. Autrement dit, il est possible d'expliquer comment nous pouvons acquérir des connaissances nécessaires, comme le sont les connaissances mathématiques et logiques, en s'appuyant sur l'évolution. Bref, Parfit nous montre habilement comment une épistémologie rationaliste des mathématiques et de la logique s'intègre dans une explication naturaliste du monde et des facultés humaines.

L'étape finale de l'argument de Parfit consiste à montrer que le rationalisme qu'il défend à propos des connaissances mathématiques et logiques peut s'appliquer à la connaissance des raisons épistémiques et permet de comprendre comment nous pouvons connaître les raisons pratiques. En ce qui concerne les raisons épistémiques, Parfit ne doute pas que la même défense du rationalisme s'applique. Il y a un avantage du point de vue de l'évolution à être disposé à répondre aux raisons épistémiques en formant les croyances correspondantes. Autrement dit, si on est dans un environnement

qui nous donne des raisons épistémiques de croire que *p*, alors il est certainement avantageux en général d'acquérir la croyance que *p*.

Bien sûr, il faut distinguer le fait de répondre aux raisons de croire que *p* par l'acquisition de croyances que *p* et la formation de croyances *quant à* l'existence de raisons de croire *p*. Cette distinction est cruciale car c'est seulement la disposition à répondre aux raisons de façon appropriée qui apporte un avantage en termes évolutionnaires. La formation de la croyance que nous avons une raison de croire *p*, est pour ainsi dire un sous-produit de la première disposition et elle ne contribue pas quant à elle à augmenter la pérennité de nos gènes. De ce fait, il faut penser que la formation de ces croyances répond à autre chose et donc en particulier possiblement à l'existence de raisons de croire que *p*.

Qu'en est-il alors de nos réponses aux raisons normatives pratiques et de nos croyances quand à l'existence de telles raisons ? Est-il avantageux du point de vue de l'évolution que les êtres humains possèdent la capacité à répondre aux raisons pratiques ? La réponse de Parfit est ici négative et distingue le domaine pratique. En effet, s'il soutient que « nous avons été sélectionnés pour notre capacité à répondre aux raisons », il souligne qu'en réalité « [ceci] est une thèse à propos des raisons *épistémiques*. » (p. 528). Par contre, écrit-il, « nous ne pouvons pas soutenir de la même manière qu'afin d'être motivés à agir [de façon à promouvoir leur survie et leur bien-être ainsi que ceux de leurs enfants], les êtres humains aient besoin de répondre aux raisons pratiques. »(p. 528). En effet, « nous aurions été motivés à éviter la souffrance que nous possédions ou pas la croyance que nous avons cette raison. » (p. 529). Bref, nous sommes naturellement disposés à répondre aux raisons épistémiques mais pas aux raisons pratiques.

On peut dès lors se demander comment, selon Parfit, nous sommes capables d'acquérir des croyances normatives vraies. La réponse est rationaliste et se construit comme une réfutation de l'argument généalogique (debunking argument) avancé en particulier par Street (2006) et Joyce (2007). Rappelons rapidement la teneur de cet argument. L'objection part de l'existence des jugements moraux et se demande comment ces jugements se sont formés. Deux hypothèses sont en concurrence. Selon celle qui doit avoir la préférence du réaliste, nous formons ces jugements parce qu'ils résultent (au moins en partie) de la découverte de la réalité de faits moraux. Selon une autre hypothèse, ces jugements résultent en réalité de l'évolution. Ainsi, par exemple, si nous jugeons que nous avons le devoir de protéger et nourrir nos enfants, c'est uniquement parce qu'une espèce de mammifères qui ne serait pas motivée à agir de cette façon et qui donc formerait d'autres jugements n'aurait aucune chance de perdurer. Quelle est l'hypothèse la plus plausible, demande alors l'objecteur? Bien sûr, la seconde, s'empresse-t-il de répondre. Mais si c'est le cas, alors nous n'avons aucune raison de croire que nos jugements moraux, même les plus partagés sont vrais en vertu du fait qu'ils résultent d'une découverte de certains faits moraux réels. Bref, si vous êtes tenté par le réalisme, alors vous devez être un sceptique, ce qui ruine tout l'attrait du réalisme. Quelle est la réponse de Parfit? En gros, elle consiste à souligner que si nos motivations qu'on dit morales et certains jugements sont certainement le produit de l'évolution, cela n'implique nullement que les capacités intellectuelles humaines ne sont aucunement en mesure de contribuer à la formation de certains jugements moraux. Bref, s'il n'est pas question de nier l'influence de l'évolution sur nos motivations, il faut néanmoins reconnaître que les êtres humains possèdent des capacités qui leur permettent de former des jugements moraux qui vont avoir une certaine autonomie par

rapport aux motivations et dispositions à former des jugements moraux sur la base de ces motivations qui résultent de l'évolution.

Ainsi, Parfit commence par noter que certaines croyances sur les raisons pratiques ne semblent pas refléter nos motivations. « [L]orsque nous demandons si nous pouvons avoir des raisons pratiques et morales, rien d'autre n'est pertinent que nos intuitions normatives. » (Parfit 2011, vol. 2, p. 542). Par exemple, Parfit affirme qu' « il semble intuitivement clair que nous avons des raisons pratiques de vouloir éviter une grande douleur ». Citant Nagel, il affirme que s' « il n'y a rien de contradictoire à [l'idée selon laquelle nous n'avons pas de telles raisons pratiques], cette idée n'en est pas moins insensée (insane). » (Ibid., p. 541). En outre et surtout, il souligne, comme pour les croyances concernant nos raisons épistémiques, qu'il n'y a pas d'avantage en termes de pérennité de nos gènes à avoir certaines croyances plutôt que d'autres à propos de nos raisons pratiques. Certes, nous avons acquis un certain nombre de motivations pour les avantages que celles-ci apportent en termes de survie et de pérennité des gènes. Il ne fait pas de doute, non plus, que les êtres humains ont pu former des croyances sur les raisons qu'ils ont d'agir en accord avec ces motivations acquises au cours de notre évolution. Cependant, dans la mesure où les êtres humains auraient eu ces motivations dans tous les cas, l'acquisition de croyances selon lesquelles ils auraient précisément des raisons d'agir en accord avec ces motivations n'apporte aucun avantage adaptatif. On ne peut donc pas dire que l'évolution favorise l'acquisition de *croyances* selon lesquelles nous avons des raisons en accord avec les motivations que nous avons par ailleurs un avantage à avoir du point de vue de l'évolution. Il est donc possible que la formation des croyances quant à nos raisons pratiques ne réfléchissent pas simplement la possession d'un certain nombre de motivations mais résultent aussi de la *vérité* de ces croyances et de l'usage de nos capacités rationnelles.

Selon Parfit, il faut même aller plus loin et reconnaître que cette possibilité *est* bien la situation dans laquelle nous nous trouvons. Pourquoi ? Parce que toutes nos motivations ne donnent pas également lieu à des croyances selon lesquelles nous avons des raisons de poursuivre ces motivations. Certes, il faut concéder que le désir d'exclure ceux qui n'appartiennent pas au même groupe, à la même race, à la même nation ou encore à la même religion, donne souvent lieu à des croyances selon lesquelles nous avons une raison de le faire. Mais il faut aussi remarquer que ces croyances sont désormais très largement rejetées. Il faut donc reconnaître que d'autres facteurs contribuent à la formation de nos croyances sur nos raisons. Or, comme nous l'avons vu, Parfit soutient que nous avons la capacité à répondre à des raisons épistémiques. Il est donc plausible, selon Parfit, que certaines de nos croyances sur nos raisons pratiques résultent de l'exercice de notre capacité à reconnaître des raisons épistémiques. Plus même, certaines croyances morales semblent *devoir* être expliquées de cette façon. Par exemple, si la douleur est systématiquement évitée, et si toute personne saine d'esprit cherche à l'éviter, alors cela semble nous donner une raison épistémique de croire que nous avons une raison pratique de l'éviter. Ainsi, Parfit conclut que nos facultés rationnelles — et en particulier notre capacité à identifier des raisons épistémiques — nous permettent d'identifier des raisons de croire que nous avons des raisons pratiques. Bref, nous sommes en mesure de savoir que certaines propositions normatives portant sur des raisons pratiques sont vraies grâce à l'exercice de nos capacités rationnelles.

3. L'analyse conceptuelle des valeurs

En possession d'une représentation d'ensemble de la théorie des raisons pratiques et de la normativité selon Parfit, nous pouvons désormais approfondir certains éléments de cette théorie et évaluer plus en détail certains arguments. Le premier point que je voudrais aborder concerne l'analyse réductive du bien. Comme nous l'avons vu, Parfit soutient la thèse déjà défendue par Scanlon et selon laquelle un objet possède une propriété évaluative si et seulement si — et parce que – cet objet possède des propriétés naturelles qui donnent des raisons d'agir de telle ou telle manière vis-à-vis de cet objet ou d'avoir telle ou telle attitude à son égard. Selon Parfit, il s'agit là donc d'une réduction par analyse conceptuelle. L'intérêt de cette analyse dite de la « patate chaude »[2] tient à ce qu'elle explique la normativité des valeurs en la renvoyant à la normativité des raisons. Ainsi, il n'est plus nécessaire d'expliquer pourquoi et comment une chose dotée de valeur nous donne une raison d'en tenir compte. Cette explication suit immédiatement de l'analyse elle-même puisqu'affirmer qu'une chose est bonne consiste précisément à reconnaître que cette chose nous donne des raisons de la préserver, d'en tenir compte, etc.

L'analyse des valeurs qui utilise cette stratégie de la patate chaude pose toutefois le problème bien identifié des raisons non-pertinentes pour cette analyse.[3] Pour comprendre le problème, il suffit de se référer à des cas qui se présentent comme des contre-exemples à l'analyse. Supposons ainsi qu'un tyran exige que vous préserviez, révériez et même admiriez un saucier rempli de boue sous peine de torture. Dans ce cas, vous avez une raison prudentielle de préserver ce saucier, de le révérer et de l'admirer. Si l'on suit l'analyse de la patate chaude, il en résulte donc que le saucier de boue est dotée de valeur. Or, il semble évident que la raison prudentielle que vous avez d'admirer le saucier de boue n'est pas pertinente pour déterminer si le saucier de boue est admirable.

Il existe deux façons de sauver la stratégie de la patate chaude face à de tels contre-exemples. Selon la première, il faut restreindre les raisons pertinentes. En d'autres termes, il faut fournir un critère qui permette de distinguer les raisons qui sont pertinentes dans l'analyse des valeurs et celles qui ne le sont pas. Comme l'ont montré Rabinowicz et Rønnow-Rasmussen et la littérature qui s'en est suivi, les efforts qui ont été déployés pour établir un tel critère n'ont pas fait émerger une solution consensuelle. J'y reviendrai.

La seconde option, celle proposée par Parfit et qu'il développe dans l'appendice (A) du premier volume de *On What matters*, consiste à nier qu'il existe des raisons non-pertinentes. Selon Parfit, les raisons comme les raisons prudentielles dans l'exemple proposé plus haut, ne sont pas des raisons *de préserver* le saucier de boue ou de l'admirer, mais sont en réalité des raisons *de désirer (ou de souhaiter) préserver* le saucier de boue et de *désirer l'admirer*[4]. Dans le vocabulaire de Parfit, la solution au

---

[2] J'adopte ici la traduction très réussie offerte par Deonna et Teroni (2006) de ce que Scanlon appelle le « buck passing account » des valeurs.

[3] Justin D'Arms et Daniel Jacobson (2000), puis Wlodek Rabinowicz et Toni Rønnow-Rasmussen (2004) ont chacun mis en avant ce problème. L'article de ces derniers a toutefois pris une plus grande importance dans la littérature parce qu'ils montrent que de nombreuses stratégies dont on aurait pu penser qu'elles pourraient résoudre le problème sont en réalité insatisfaisantes.

[4] Skorupski (2007) et Stratton-Lake (2005) ont aussi présenté des versions de cette stratégie.

problème consiste à distinguer les raisons de faire quelque chose ou d'avoir une attitude des raisons de *désirer* faire ou de *désirer* avoir une attitude, comme l'attitude d'admiration vis-à-vis de la préservation du saucier. Cette solution est appelée sceptique dans la mesure où elle revient à nier qu'il existe des raisons non-pertinentes. Ce qu'on croyait être des raisons non-pertinentes de faire une action, ou d'avoir une attitude sont en réalité des raisons de *désirer* faire une action ou de désirer avoir une attitude.

Comme l'ont fait remarquer Rabinowicz et Rønnow-Rasmussen (2004, p. 412), cette réponse sceptique a toutefois le défaut de ressembler fortement à une stipulation. Pourquoi faudrait-il dire que les raisons de préserver et révérer le saucier de boue pour éviter la torture sont en réalité des raisons de *désirer* préserver et de *désirer* révérer le saucier de boue ? Qu'est-ce qui légitime cette reformulation et la rend plus exacte que la formulation initiale ?

La raison que semble invoquer Parfit est que nous ne pouvons pas faire l'action ou former l'attitude en question. Ainsi il écrit :

> « Supposons […] que, bien qu'il serait mieux que nous soyons dans un certain état, nous ne puissions rien faire pour être dans cet état. Nous aurions alors des raisons de souhaiter être dans ce meilleur état. Je pourrais, par exemple, avoir des raisons *de souhaiter* avoir mesuré 25 centimètres de plus vingt ans plus tôt ou encore *de souhaiter* être capable de courir plus vite qu'un guépard. Mais nous n'avons pas besoin d'affirmer en outre que j'aurais aussi des raisons *de* mesurer 25 centimètres de plus, et *d'être* capable de courir plus vite qu'un guépard. » (Parfit, 2011, vol. 1, p. 51).

Bref, la justification explicite de ce choix tient finalement à ce que

> « Les raisons sont des choses auxquelles au moins certaines personnes pourraient répondre, et personne ne peut répondre à une raison d'avoir vingt ans de moins. » (ibid.).

Parfit s'appuie donc sans ambiguité sur le fameux principe « devoir implique pouvoir ». Si je *ne peux pas* faire une certaine action ou acquérir un certain désir, alors on ne peut pas m'attribuer une raison de faire cette action ou d'acquérir ce désir.

Cet argument est toutefois insuffisant. En effet, Parfit reconnaît ailleurs qu'on peut avoir des raisons de faire une action alors qu'on ne possède pas le désir de faire cette action. Il suffit donc, pour avoir une raison de faire une action ou d'avoir une attitude, que nous *puissions* faire l'action ou acquérir l'attitude dans le futur ou dans certaines circonstances contrefactuelles. Or il est difficile de soutenir que nous ne pourrons jamais ou que nous ne puissions pas dans des circonstances contrefactuelles agir ou former des désirs en réponse à des raisons non-pertinentes. Par exemple, étant donné l'intérêt que j'ai à penser que je me suis comporté de façon juste dans un conflit, il est plausible que je puisse en partie de ce fait acquérir la croyance que je me suis effectivement comporté de façon juste. Ou encore, si je sais que des gens très riches vont être très généreux avec moi seulement si je désire en faire de bons amis, il est possible que j'acquiers ce désir en partie en vertu de ces raisons prudentielles. Bref, il n'est pas toujours impossible d'agir ou d'avoir des attitudes sur la base de raisons non-pertinentes et en réponse à ces raisons. Par conséquent, rien ne justifie qu'on reformule systématiquement les raisons qui nous semblent non-pertinentes comme des raisons d'avoir le *désir* d'agir ou d'avoir le *désir* d'avoir l'attitude en question.

Est-il possible de défendre la stratégie sceptique d'une autre façon ? Dans l'appendice (A), Parfit développe un autre argument qu'il n'est pas très facile d'identifier. L'argument repose sur une analogie avec les croyances. En effet, on a

souvent soutenu que les raisons de croire se distinguent aussi en raisons pertinentes et non-pertinentes. Les raisons pertinentes de croire seraient *épistémiques* alors que les raisons non pertinentes, comme par exemple les raisons prudentielles de croire une chose sous la menace ou par intérêt, seraient pragmatiques. Or si ces raisons entrent « *en conflit* » au sens où elles ne peuvent être satisfaites l'une *et* l'autre ensemble, elles ne sont pas pour autant « en compétition » dans la mesure où il est impossible de les comparer, par exemple en comparant leur force respective. En effet, on ne voit pas sur quelle échelle commune on pourrait comparer l'intérêt pragmatique qu'on aurait à acquérir une croyance avec le poids des raisons épistémiques qui la justifient ? Dès lors, semble soutenir Parfit, il est plus pertinent de dire que les raisons épistémiques sont des raisons de croire, alors que les raisons pragmatiques ne sont que des raisons de désirer acquérir la croyance.

La question est alors de savoir comment cette idée pourrait s'appliquer aux raisons d'agir, d'admirer, etc. Ici encore, Parfit n'offre pas beaucoup d'explication. A mon avis, la meilleure façon d'appliquer cette idée aux raisons d'agir et d'avoir telle ou telle attitude a été offerte par Rowland (2013, 2015). Remarquons néanmoins tout de suite, et nous y reviendrons, que Rowland présente son élaboration de l'argument sceptique comme une façon d'élaborer une analyse des valeurs en termes d'*attitudes* qu'il convient d'avoir face à un objet. L'idée est proche de la stratégie de la patate chaude dans la mesure où Scanlon affirme qu'une chose a une valeur à condition qu'on ait des raisons d'avoir certaines attitudes vis-à-vis de l'objet mais aussi de réaliser des actions en relation à cet objet. Elle est toutefois différente car les analyses en termes d'attitudes appropriées n'évoquent que des attitudes et pas des actions. On peut toutefois envisager une extension de la stratégie de Rowland pour défendre la position sceptique adoptée par Parfit afin de défendre sa version de la stratégie de la patate chaude.

Considérons donc la distinction offerte par Rowland. Selon ce dernier, les raisons pertinentes d'avoir une attitude vis-à-vis d'un objet doivent trouver leur fondement dans les propriétés de l'objet lui-même et non dans les avantages qui découleraient du fait d'avoir cette attitude. Par contre, les raisons non pertinentes comme celles que vous pouvez avoir d'admirer le saucier ne résultent pas de sa nature intrinsèque mais d'un fait qui n'a rien à voir avec le saucier lui-même : le fait que le tyran vous menace[5]. Autrement dit, ce ne sont pas véritablement des raisons d'admirer le saucier *pour lui-même*. Ce sont seulement des raisons d'admirer le saucier *pour les bénéfices que vous en tirerez*. C'est donc à nouveau une solution sceptique au problème des raisons non-pertinentes.

Cette solution a toutefois le défaut de reposer sur une conception des émotions qui est certainement erronée. En effet, le rôle d'au moins un grand nombre d'émotions

---

[5] Notons que cette formulation permet de répondre à une objection qui a souvent été soulevée à l'encontre de la stratégie de Parfit. En effet, la stratégie sceptique semble s'effondrer si on considère l'exemple d'un démon qui désire être admiré précisément parce qu'il vous menace. Dans ce cas, on ne peut pas distinguer l'objet de l'admiration et ce qui justifie pragmatiquement qu'on admire cet objet. Rowland peut toutefois rétorquer qu'il y a deux raisons distinctes, si nous avons des raisons pragmatiques d'admirer le démon qui vous menace, celles-ci ne constituent pas *ipso facto* des raisons d'admirer le démon qui vous menace indépendamment de ces conséquences. Et ce n'est que s'il existe des raisons de ce second type que le démon qui vous menace pourra être admirable.

est de nous aider à nous comporter de la façon la plus efficace vis-à-vis de certains objets. Considérez à titre d'exemples la peur ou le dégoût. La peur est une réponse appropriée au danger précisément parce qu'elle facilite la fuite ou une réaction qui va augmenter les chances de survie. De la même manière, le dégoût est appropriée à des objets dont l'ingestion ou le contact est dangereux parce qu'il nous tient à distance de ces objets. Autrement dit, c'est précisément en raison des conséquences bénéfiques de la peur et du dégoût que ces émotions sont appropriées. Rowland ne peut donc pas dire que la peur et le dégoût doivent être appropriés aux objets dangereux et dégoûtants pour eux-mêmes et non pas pour les conséquences positives qu'il y a à éprouver de la peur vis-à-vis du danger et du dégoûtant. Bien au contraire, c'est en vertu de leurs conséquences positives que ces émotions sont appropriées à l'objet. Au fond, l'erreur de Rowland tient à ce qu'il comprend la convenance des émotions sur le modèle de la croyance ou d'émotions qui semblent essentiellement contemplatives comme l'admiration ou l'amusement.

Rowland pourrait toutefois répondre qu'à y regarder de plus près mon objection lui donne raison. N'ai-je pas dit que les objets qu'on classe comme dangereux sont ceux qui *en eux-mêmes* nous donnent des raisons prudentielles de les fuir, et que les objets dégoûtants sont ceux qui nous donnent *en eux-mêmes* une raison de les éviter ? Bien que possible, il me semble que cette lecture de Rowland ne corresponde pas à ce qui guide sa position car il n'évoque jamais l'idée selon laquelle les raisons pertinentes qui justifient une attitude et en particulier une émotion peuvent être de caractère prudentiel ou pratique, en particulier parce qu'il s'appuie sur l'analogie avec le cas des croyances. En outre, et surtout, si on adopte cette lecture, alors d'autres émotions vont poser un problème insurmontable pour sa théorie. Considérons les cas de la honte et de la culpabilité. Ces émotions résultent plausiblement du fait qu'on s'évalue ou qu'on évalue ses actions comme n'étant pas conformes aux normes en vigueur. Mais on sait aussi que la honte et la culpabilité conduisent à des comportements d'évitement, des excuses ou encore des efforts pour s'amender. En outre, elles manifestent que nous comprenons les normes en question et que nous sommes désormais plus disposés à les suivre, même si nous ne nous y sommes pas conformés. Ainsi, la honte et la culpabilité conviennent à un objet en partie parce qu'elles contribuent à diminuer le conflit qui résulte du fait de ne pas être conforme aux normes ou de ne pas s'être comporté conformément aux normes. Or, s'il en est ainsi, ce n'est pas l'objet pris en lui-même et uniquement celui-ci qui nous donne des raisons d'éprouver l'émotion. C'est en réalité toute une situation dans laquelle l'action non conforme aux normes n'est qu'une partie. Bref, on ne peut plus soutenir que les raisons pertinentes qui justifient qu'une émotion convient sont uniquement celles qui résultent des propriétés de l'objet de l'émotion *lui-même*. Le critère permettant à Rowland de nier que les raisons non-pertinentes sont des raisons d'avoir une émotion pour un objet pris en lui-même est donc sujet à un dilemme : ou bien il énonce que les raisons pertinentes d'avoir des émotions sont purement contemplatives et alors on n'explique nullement pourquoi il faudrait avoir peur du danger, ou bien il admet que les raisons pertinentes peuvent être pratiques, mais alors il faut reconnaître que celles-ci résultent aussi parfois du contexte plus large dans lequel s'insère l'action.

On pourrait tenter de minimiser ces objections en suggérant qu'elles ne s'appliquent qu'aux analyses des valeurs en termes d'attitudes appropriées mais pas à la stratégie de la patate chaude. En effet, selon ces dernières, être un objet doté de valeur, c'est surtout être un objet que nous avons des raisons de préserver ou de promouvoir. Dès lors, si on applique l'idée de Rowland, alors seules les raisons d'agir pour préserver

ou promouvoir un objet *pour lui-même* et indépendamment des autres conséquences de ces actions sont pertinentes.

Le défaut de cette idée est que la réponse de préservation et promotion est indifférenciée pour tous les objets de valeur. Il est alors difficile de soutenir que ce sont les traits spécifiques de ces objets qui fondent la raison de les préserver. Il faudra plutôt dire que c'est ce qu'ils partagent tous qui explique pourquoi ils nous donnent une raison de les préserver ou promouvoir. Or le seul trait qu'ils partagent est plausiblement d'être bon. Mais si c'est d'être bon qui explique pourquoi nous avons une raison de les préserver ou promouvoir, alors nous avons abandonné l'analyse de la patate chaude. Ce n'est plus la raison qui est fondamentale mais la valeur, le fait d'être bon.

En résumé, l'analyse de la patate chaude comme l'analyse du bien en termes d'attitudes qui conviennent ne semblent pas pouvoir reposer sur la stratégie sceptique pour résoudre le problème des raisons non-pertinentes. Les défenseurs de cette approche sont incapables d'expliquer pourquoi des raisons qui semblent être des raisons d'avoir une attitude face à un objet ou d'agir vis-à-vis de celui-ci mais qui ne sont pas pertinentes pour ces analyses ne sont en réalité pas les raisons qu'elles semblent être. La stratégie sceptique suivie par Parfit et ceux qui ont essayé de l'élaborer plus avant est dans toutes ses versions une impasse. Certes, ceci ne montre pas qu'il est impossible de trouver une solution au problème des raisons non-pertinentes, en particulier une solution non-sceptique. Néanmoins, cela fait peser un doute sur la faisabilité de la réduction proposée par Parfit du concept 'bon' dans une de ses acceptations importantes.

Si ce doute est légitime, alors l'erreur de Parfit est peut-être de penser que le concept de raison est inanalysable ou que tous les autres concepts normatifs doivent être compris à partir de celui-ci. Dès lors, un certain nombre d'options théoriques alternatives sont envisageables. On peut envisager que d'autres concepts ou propriétés normatives soient plus fondamentales. Par exemple, certains essaient aujourd'hui de faire jouer un rôle central à la notion de « convenance » (fittingness). Selon McHugh et Way (2016) ou encore Chappell (2012) qui reprennent une tradiditon qu'on peut faire remonter à Brentano (2003[1889]), la valeur d'un objet dépend de la convenance d'attitudes ou d'actions et cette convenance constitue le terme normatif fondamental. Une option plus classique consiste a soutenir que les concepts évaluatifs sont les plus fondamentaux.[6] Enfin, on peut admettre qu'il existe plusieurs concepts normatifs irréductibles.

4. Le naturalisme et le non-naturalisme

4.1 L'argument de la trivialité

Les naturalistes en métaéthique affirment que les propriétés morales sont des propriétés naturelles. On entendra ici par propriété naturelle une propriété qu'on peut décrire sans faire appel à un vocabulaire normatif. Les naturalistes se distinguent ensuite en naturalistes analytiques et naturalistes non-analytiques. Selon les premiers, les concepts normatifs peuvent au fond être analysés au moyen de concepts de propriétés naturelles. Il s'ensuit que la distinction entre vocabulaire normatif et

[6] Mauro Rossi défend cette option dans son article « Primauté des raisons ou des valeurs ? » in Desmond, Lemaire et Turmel (dir.) 2019.

vocabulaire non-normatif disparaît. Nous laisserons de côté cette position et les raisons pour lesquelles Parfit la rejette pour évaluer ses arguments contre le naturalisme non-analytique sur lequel se concentre la plus grande partie de ses objections. Rappelons donc les tenants de ce dernier. Tout d'abord, le naturalisme non-analytique s'accorde avec le non-naturalisme sur deux points. Le premier est que le vocabulaire normatif ne peut pas être analysé au moyen du vocabulaire non-normatif. Le second est que ce sont tous les deux des positions réalistes. Ils considèrent qu'il y a des faits normatifs qui expliquent pourquoi certains énoncés normatifs sont vrais. Leur point de désaccord tient à ce que le naturalisme affirme que les propriétés normatives peuvent être identifiées à des propriétés naturelles alors que le non-naturalisme rejette cette idée. En résumé, le naturalisme non-analytique admet comme le non-naturalisme que les concepts normatifs sont inanalysables mais il affirme contre non-naturalisme que les propriétés normatives qui rendent vrais certains énoncés normatifs sont en réalité des propriétés naturelles.

Tournons-nous maintenant vers la série d'objections que soulève Parfit contre le naturalisme non-analytique. Il y a différentes façons d'approcher ces objections. Une bonne approche consiste à mon sens à partir du dilemme dans lequel se trouve pris ce naturaliste selon Parfit. Afin de l'introduire, Parfit distingue le *naturaliste sans concession* (hard) et le *naturaliste conciliant* (soft). La distinction porte sur l'apport du discours normatif et moral. Ces deux types de naturalistes non-analytiques s'accordent sur le fait que les termes normatifs réfèrent à des propriétés naturelles. Cependant, le naturaliste sans concession considère que le langage normatif n'apporte rien qui ne puisse être exprimé dans un langage naturaliste faisant référence à ces propriétés naturelles. Bien sûr, le naturaliste conciliant rejette cette thèse et insiste sur la nécessité du langage normatif. Néanmoins, soutient Parfit, que le naturaliste soit sans concession ou conciliant, il doit être rejeté.

Considérons d'abord le naturaliste sans concession. Selon Parfit, celui-ci nie au fond l'existence de tout fait normatif. Si les énoncés normatifs vrais peuvent être énoncés en utilisant des énoncés naturels, alors le vocabulaire normatif ne sert jamais à dire autre chose que ce qui peut être dit en termes naturalistes. Dès lors, il ne reste plus que des faits naturels. Parfit juge que cette position est 'nihiliste' car il n'y a plus de propriétés et de faits authentiquement normatifs. En effet, si on peut énoncer un fait normatif en utilisant uniquement un vocabulaire non-normatif, alors les faits normatifs ne sont plus normatifs au sens strict car les faits énoncés au moyens d'un vocabulaire non-normatif ne nous donnent pas de raisons, ne constituent pas des devoirs et ne requièrent rien de nous. Bref, si ce qui est dit de façon normative peut l'être de façon non-normative, alors la normativité est perdue. Or, dans la mesure où nous pensons au moins implicitement qu'il y a des faits normatifs, des choses que nous *devons faire*, des choses qui nous *donnent des raisons* d'agir, le naturalisme sans concession doit être rejeté.

Le naturaliste conciliant serait-il dans une meilleure position ? L'idée centrale du naturaliste conciliant est qu'il existe un vocabulaire authentiquement et irréductiblement normatif et que ce qui est dit au moyen de ce vocabulaire ne peut être dit au moyen d'un vocabulaire non-normatif. Cependant, dans la mesure où il est réductionniste de façon non-analytique, il maintient que les propriétés normatives sont identiques à des propriétés non-normatives qui existent bel et bien dans le monde et qui déterminent si et quand les énoncés normatifs sont vrais.

Parfit soutient que cette position est incohérente. Selon lui, pour que l'usage des concepts normatifs joue un rôle irréductible, il faudrait qu'il y ait des faits

authentiquement normatifs. Mais comme le naturaliste nie ce dernier point, sa position est incohérente. La seule position cohérente est donc la position non-naturaliste. Puisque les termes normatifs ne peuvent être éliminés, puisqu'ils permettent d'énoncer des vérités normatives qui ne peuvent pas sinon être énoncées, il faut donc reconnaître l'existence de faits authentiquement normatifs.

Cet argument est particulièrement important dans le livre parce qu'il joue aussi un rôle central pour comprendre la position de Parfit lui-même. En effet, nous avons vu que Parfit reconnaît avec le naturaliste qu'il n'y a pas dans la réalité spatio-temporelle ni ailleurs de propriétés normatives non-naturelles. C'est en ce sens qu'il est un cognitiviste *non-métaphysique* ou encore *non-réaliste*. En outre, Parfit insiste comme le naturaliste sur l'idée selon laquelle le langage normatif nous permet d'énoncer des vérités normatives. Mais alors qu'est-ce qui distingue la position non-naturaliste non-réaliste de Parfit de la position du naturaliste non-analytique ? Elle tient à ce que, selon Parfit, pour qu'un énoncé normatif soit vrai, il faut qu'il y ait des faits normatifs qui se distinguent des faits naturels. Or selon Parfit, le naturaliste ne peut pas défendre de façon cohérente cette position.

Afin de bien comprendre ce point, il faut nous tourner vers l'argument du « fait énoncé » (the Fact Stating Argument)(Parfit, 2011, vol. 2, p. 336 et suivantes). Parfit considère à titre d'exemple la position naturaliste que pourrait défendre un utilitariste du bien-être. Celui-ci soutient la théorie normative de premier ordre selon laquelle on doit maximiser le bien-être. Mais en outre, en tant que naturaliste réductionniste, il voit cette affirmation comme une thèse d'identité : posséder la propriété d'être un devoir, c'est posséder la propriété de maximiser le bien-être.

Le problème émerge selon Parfit dès qu'on énonce l'identité (A) : le devoir des individus est de maximiser le bien-être. En effet, si le fait pour une action d'être un devoir et le fait pour cette même action de maximiser le bien-être sont un unique et même fait, alors on ne peut pas rendre compte de ce que l'identité (A) n'est pas triviale, est une thèse morale substantielle et est à ce titre informative. En effet, une thèse d'identité n'est informative que si les deux propriétés qui servent à énoncer l'identité sont distinctes. Si ce n'est pas le cas, alors les énoncés d'identités deviennent triviaux. En énonçant (A), le naturaliste ne ferait que dire : maximiser le bien-être est maximiser le bien-être. Donc, pour que (A) soit informative, il faut que les propriétés être un devoir et maximiser le bien-être soit elles-mêmes *distinctes*, ce qui revient à rejeter la réduction naturaliste. Or c'est précisément la position non-naturaliste que Parfit défend : la propriété naturelle consistant à maximiser le bien-être est la propriété qui *fonde* la propriété normative d'être ce qu'on doit faire, mais les deux propriétés sont distinctes.

4.2 Réponse du naturaliste

Cette objection est toutefois assez faible contre le naturaliste conciliant. Parfit soutient que pour que l'énoncé (A) soit informatif, il faut que les concepts 'être un devoir' et 'maximiser le bien-être' refèrent à des propriétés différentes, ce qui conduit à rejeter la réduction naturaliste. Mais en réalité, le naturaliste peut préserver le caractère informatif de (A) tout en affirmant que les deux concepts réfèrent à la même propriété. Pour cela, il soutiendra que les deux concepts 'maximiser le bien-être' et 'être un devoir' sont des concepts distincts, et donc véhiculent des informations distinctes. C'est parce que ce sont des concepts distincts que l'énoncé (A) est informatif et n'est pas trivial, même si les deux concepts désignent une seule et unique propriété naturelle. Bien sûr, il faut concéder à Parfit qu'il est possible d'expliquer la différence informationnelle en

disant que les deux concepts désignent des propriétés distinctes. Mais il existe une autre façon pour le naturaliste de rendre compte de la différence informationnelle des deux concepts tout en maintenant l'idée qu'ils réfèrent tous les deux à la même propriété naturelle.

Le naturaliste peut en effet affirmer que les deux concepts sont distincts parce qu'ils ont des rôles conceptuels distincts, c'est-à-dire parce qu'ils disposent leur possesseur à faire des inférences différentes. Ainsi, le naturaliste n'a aucune difficulté à expliquer pourquoi (1) « donner de l'argent aux plus pauvres maximise le bien-être » et (2) « donner de l'argent aux plus pauvres est un devoir » sont des propositions distinctes dès lors qu'on individue les propositions non pas de façon purement extensionnelle mais de façon plus fine. Bref, il suffit que les concepts ne légitiment pas les mêmes transitions pour qu'ils puissent être distingués. Or de telles différences de rôles conceptuels sont indiscutables. « Donner de l'argent est un devoir » implique « nous avons des raisons de donner de l'argent » alors que ce n'est pas impliqué par « donner de l'argent maximise le bien-être ».

Une autre façon de faire cette distinction consiste à souligner qu'il y a deux façons d'individuer les propositions. Certes, si on identifie les propositions de façon purement extensionnelle, alors les deux propositions sont vraies en vertu du même fait naturel mondain. Toutefois, précisément parce que des phrases comme (1) et (2) ne véhiculent pas la même information, certains auteurs ont proposé une autre façon d'individuer ces propositions. Selon Jeffrey King (1998, 2007) par exemple, ces propositions sont structurées par les concepts qu'elles instancient. Dès lors, parce que les concepts sont différents, les structures sont différentes, et donc les propositions sont différentes. Le naturaliste est donc tout à fait en mesure d'expliquer pourquoi (A) n'est pas une trivialité, mais un énoncé normatif substantiel. Qui plus est, s'il accepte une conception propositionnelle des faits selon laquelle un fait n'est rien d'autre qu'une proposition vraie, alors le naturaliste peut en toute légitimité soutenir que les propositions (1) et (2) énoncent des faits distincts puisque ce sont des propositions distinctes.

Dans la défense d'une telle position, le naturaliste peut en outre souligner que les termes normatifs, même s'ils réfèrent en dernier lieu aux mêmes propriétés naturelles, permettent de formuler des désaccords normatifs et moraux qui ne pourraient pas être formulés sinon. Si vous et moi sommes en désaccord sur ce qu'est notre devoir, nous pouvons formuler ce désaccord en utilisant le concept de devoir. Nous ne pourrions pas le formuler si nous ne possédions pas ce concept et si nous ne possédions que des concepts de propriétés naturelles.

Les concepts normatifs se distinguent aussi plausiblement du fait qu'ils n'ont pas simplement un contenu descriptif. Après tout, il paraît très difficile de penser que nos jugements et énoncés normatifs expriment uniquement des croyances inertes du point de vue motivationnel. Tout en restant cognitiviste, on peut admettre que les croyances normatives pratiques ont un lien intrinsèque à la motivation, ce qui revient à admettre l'internalisme des jugements. Une autre possibilité est de suggérer comme le propose Copp (2001) que les jugements normatifs sont hybrides dans la mesure où chacun exprime à la fois une croyance mais aussi une attitude conative comme par exemple une disposition émotionnelle.

Dans un cas comme dans l'autre, les jugements dotés d'un contenu normatif se distingueraient de nos jugements dotés de contenus non-normatifs qui ne sont ni intrinsèquement motivants ni n'expriment par ailleurs d'attitude conative vis-à-vis de l'objet auquel le prédicat normatif est appliqué. Bref, le naturaliste conciliant dispose de nombreuses options pour expliquer de façon parfaitement cohérente que « le devoir est

de maximiser le bonheur » n'est pas une tautologie sans intérêt mais une thèse substantielle, discutable et intéressante si elle est vraie, importante du point de vue pratique même si les deux concepts réfèrent à la même propriété naturelle.

4.3 La normativité encore

Est-ce que ces réponses offertes par le naturaliste seraient de nature à satisfaire Parfit ? Sans doute pas car il maintiendrait que cette conciliation se fait au prix de la disparition de la normativité. La faute du naturaliste conciliant ne serait donc pas en dernier lieu d'être incohérent, mais elle serait, comme pour le naturaliste sans concession, d'être incapable de rendre compte de la normativité, et en particulier de la normativité pratique parce qu'il identifie au final les propriétés normatives à des propriétés non-normatives. Ce point important est mis en scène dans son exemple de l'hôtel en feu. En voici la description :

> Supposez que vous soyez au dernier étage de votre hôtel, et que vous soyez saisi de vertige. Vous savez que, si vous ne sautez pas, vous allez bientôt être étouffé par la fumée. Vous pourriez alors croire […] que vous avez des *raisons décisives* de sauter, que vous *devriez* sauter, que vous *devez* sauter, qu'il *faut* sauter, et que si vous ne sautez pas vous feriez une *terrible erreur*. (Parfit 2011, vol. 2, p. 326-7)

Or, selon Parfit, cet exemple montre que

> Si ces croyances normatives sont vraies, ces vérités ne peuvent ni être identiques à – ni consister dans – de simples faits naturels, comme [le fait que sauter serait la meilleure chose à faire pour réaliser vos désirs présents parfaitement informés]. (ibid.)

On notera que l'objection que soulève ici Parfit contre le naturaliste porte sur une identification spécifique du devoir à ce qu'on désirerait le plus si on était parfaitement informé. Nous reviendrons dans la section suivante sur cette identification particulière. Il n'en faut pas moins reconnaître que son argument se veut général. Si les propriétés normatives sont identifiées à des propriétés naturelles, alors nous perdons l'idée selon laquelle une situation requiert quelque chose de nous, qu'elle nous commande, qu'elle exerce pour ainsi dire une pression normative. C'est pourquoi selon lui, un désir ne peut jamais être une raison : il nous motive certes, nous pousse à agir, mais cette pression n'est pas normative. De la même façon, si le naturaliste identifie le devoir à la propriété de maximiser le bonheur, alors la dimension normative est perdue. Qu'une action maximise le bonheur n'est pas en soi un fait normatif. La propriété de maximiser le bonheur n'est pas en elle-même une propriété qui compte en faveur de telle ou telle action. Au mieux, c'est une propriété qui fonde une raison d'agir.

Le problème de cet argument contre le naturaliste est toutefois de reposer sur une intuition que le naturaliste voudra rejeter ou dont il niera la pertinence. Est-il possible de trouver dès lors des arguments pour savoir si le naturaliste devrait reconnaître quelque chose qu'il manquerait ?

De façon préliminaire, il faut faire deux remarques. La première est tout simplement que la nature de la normativité, et en particulier de la normativité pratique ne nous est pas accessible d'une façon aussi indiscutable que le suggère Parfit. La position expressiviste par exemple consiste à offrir une autre caractérisation de cette idée. Si nous avons l'impression que des faits normatifs exercent une sorte de pression sur nous, c'est parce que les jugements normatifs expriment des états que nous pouvons

ressentir comme exerçant une forme de pression psychologique sur nous. Bien évidemment Parfit refuse cette façon de comprendre la normativité, et il nous faut laisser de côté ce débat. L'important est toutefois de reconnaître en premier lieu que l'idée de normativité, son expérience ou sa compréhension sont des phénomènes complexes et qu'il n'est pas évident que la référence à des faits authentiquement normatifs dans le sens de Parfit constitue la meilleure explication de la phénoménologie normative prise dans son ensemble.

À cela, on peut ajouter une seconde remarque dialectique. Le non-naturalisme métaphysique postule à la différence de Parfit l'existence de propriétés normatives non-naturelles qui existent bel et bien dans la réalité et qui possèdent par nature le pouvoir normatif dont parle Parfit. Il est donc difficile de faire le reproche à cette position de ne pas expliquer la normativité telle que l'entend Parfit. Mais Parfit rejette cette position non-naturaliste métaphysique, car elle est très dispendieuse ontologiquement et soulève de nombreuses questions ontologiques, épistémologique et même sur la normativité. Par exemple, comment ce pouvoir normatif de propriétés de la réalité s'exerce sur nous si ce pouvoir n'est aucunement un pouvoir causal ? La question qu'on est en droit de se poser est donc la suivante : est-ce que Parfit nous propose quant à lui une explication éclairante de la normativité des propriétés normatives non-naturelles mais non-métaphysiques qu'il postule ?

A mon sens, on est au regret de répondre négativement à cette question. Parfit insiste sur le fait que nous avons la capacité de répondre aux raisons en général et aux raisons pratiques en particulier. La première phrase de son livre affirme ainsi : « Nous sommes des animaux qui à la fois comprennent et répondent aux raisons ». (2011, vol. 1, p. 31). En ce qui concerne la capacité de répondre aux raisons pratiques, celle-ci consiste essentiellement à former des croyances sur les raisons que nous avons d'agir de telle ou telle manière. Elle consiste dans un second temps à répondre par l'action aux raisons pratiques. Dans la partie épistémologique du deuxième volume, Parfit explique de façon assez convaincante comment un cognitiviste non-réaliste comme lui à propos des propriétés normatives pratiques peut échapper aux objections généalogiques (debunking argument) mises en avant par Street (2006) et Joyce (2007). En effet, on doit souligner en premier lieu que les croyances morales sont diverses et dès lors que l'évolution n'est pas seule responsable de nos jugements moraux. En second lieu, l'histoire des doctrines morales semble exclure certaines positions morales comme par exemple l'idée selon laquelle l'esclavage serait une pratique moralement neutre. Dès lors, si l'explication purement évolutionnaire ou culturelle des croyances morales est insuffisante, rien n'interdit de penser que nos croyances sur les raisons pratiques résultent au moins en partie, et sur le long terme, de la vérité de ces croyances. Bref, rien ne semble interdire que nous répondions aux raisons pratiques par la formation de croyances sur les raisons pratiques.

Cette description très succincte de notre capacité à former des croyances normatives parce qu'elles sont vraies puis à agir d'après ces croyances normatives a toutefois un défaut majeur. Elle est entièrement compatible avec le réalisme naturaliste. Plus même, comme elle ne fait pas référence à des faits non-naturels, le naturaliste peut la reprendre intégralement à son compte. Autrement dit, un naturaliste peut parfaitement soutenir que ce sont nos capacités rationnelles qui expliquent pourquoi nous acquérons certaines croyances morales du fait de leur vérité et non pas du fait de forces évolutionnaires. Or, si c'est le cas, Parfit ne montre d'aucune manière que la réponse que nous avons aux faits normatifs non-naturels met en jeu la dimension irréductiblement normative des raisons. La seule chose qui distingue la réponse aux

raisons telle que la conçoit le cognitiviste non-naturaliste tient au contenu des croyances que l'on forme en réponse aux raisons pratiques. En effet, le contenu de ces croyances impliquera selon ce dernier des propriétés normatives et non des propriétés non-normatives comme le soutient le naturaliste selon Parfit.

Mais on peut se demander en quoi cette différence sur le contenu de nos croyances normatives permet d'expliquer que les propriétés normatives exercent une autorité spéciale. Tout d'abord, dans la mesure où les propriétés normatives non-naturelles ne contribuent pas causalement au monde, on ne voit pas en quoi leur caractère non-naturel permettrait d'expliquer l'autorité normative de ces propriétés. L'autorité normative tiendrait-elle alors à la croyance dans le caractère normatif non-naturel des faits moraux? Ce serait bien étrange car cela supposerait que l'autorité normative de la morale repose sur des thèses extrêmement sophistiquées qui ne sont certainement pas reconnue par la plupart des gens qui acceptent cette autorité. Est-ce que cela pourrait finalement reposer sur la sémantique morale, sur le fait que les propositions morales véhiculent une information qui concerne des faits moraux non-naturels? Mais là encore, on ne voit pas en quoi cette information véhiculée expliquerait le pouvoir normatif de la morale. Après tout, il ne s'agit que d'une information. Comment peut-elle engendrer une autorité? Bref, Parfit ne nous donne pas les moyens de comprendre comment les propriétés normatives telles qu'il les conçoit sont capables d'avoir une certaine autorité spécifique sur les être humains. Lorsqu'il décrit notre réponse, il s'exprime uniquement dans un vocabulaire naturaliste. La seule différence semble tenir à ce que les faits normatifs sont distincts et que nos croyances ont des contenus irréductiblement normatifs parce qu'il énoncent des propositions normatives. Mais cela ne nous permet aucunement de comprendre en quoi les faits normatifs non-naturels jouent un rôle normatif spécifique, voire même de justifier la nécessité de l'existence de ces faits pour comprendre la normativité telle qu'il la conçoit.

4.4 Renoncer à la normativité au sens fort ?

Récapitulons. Parfit soutient que le naturaliste est incapable de rendre compte de la normativité telle qu'il l'entend. J'ai dans la précédente section fait deux remarques dialectiques. Premièrement, j'ai mis en doute la façon donc Parfit et un certain nombre de réalistes non-naturalistes conçoivent la normativité. Deuxièmement, j'ai souligné que la façon dont Parfit conçoit positivement les raisons et notre réponse à ces raisons ne montre pas que le fait d'admettre une normativité en son sens fait une différence dans notre rapport à la normativité. Bref, on peut se demander quel gain théorique on peut réellement tirer de sa conception non-naturaliste des raisons. Pour finir, j'aimerais dans cette dernière sous-section suggérer qu'il est préférable théoriquement de nier qu'il existe des propriétés normatives au sens où l'entend Parfit.

Comme je l'ai noté dans ma première remarque dialectique, la question de savoir comment analyser la normativité des raisons est loin d'être aujourd'hui résolue. Supposons toutefois que la façon dont Parfit conçoit la normativité soit bien celle qui est implicite dans notre usage du langage normatif. Est-il alors plausible que certains objets naturels possèdent ces propriétés normatives ? Autrement dit, est-il vrai que certaines situations nous donnent des raisons d'agir en un sens qui est totalement irréductibles à nos désirs ou à toute autre propriété naturelle ?

A mon avis, la réponse la plus plausible à cette question est négative. En outre, cette réponse n'a aucunement les conséquences nihilistes que Parfit envisage. Dans ce qui suit, je vais me limiter à une défense de cette idée en ne considérant que les raisons

pratiques et, en particulier, morales. En outre, il ne s'agira que d'un schéma de réponse qui pourrait être adapté de nombreuses manières selon les thèses normatives de premier ordre qu'on voudrait défendre. Mon but est simplement de montrer qu'il y a là une voie que le naturaliste reductionniste peut emprunter pour défendre sa position. Commençons par noter qu'un certain nombre de propriétés évaluatives peuvent être naturalisées sans que cela implique une perte substantielle dans la compréhension de la normativité évaluative. Ainsi, on peut considérer que si de deux situations, l'une satisfait mieux les intérêts d'une personne, alors celle-ci est *meilleure pour* cette personne. De la même manière, certaines propriétés que l'on rangerait dans les propriétés normatives peuvent aisément être comprises en termes strictement naturalistes. En particulier, si nous disons qu'une situation est juste parce qu'elle tient compte de façon égale des différents intérêts individuels en jeu, alors cela n'implique pas une notion normative de raison ou de devoir au sens fort qui est le sens préféré par Parfit.

A partir de là, on pourrait *identifier* notre devoir au fait d'agir de façon à produire autant que possible des situations justes, c'est-à-dire des situations qui tiennent de façon égale des intérêts des individus. De la même manière, on pourrait soutenir qu'une personne a une raison de faire une action si et seulement si cette action contribue à tenir compte des intérêts d'au moins un individu de telle sorte qu'il en résulte une situation plus juste. Comme on l'aura compris ces deux thèses d'identité sont des thèses strictement naturalistes. Elles disent ce qu'est un devoir ou une raison de faire une action ; elles identifient les devoirs et les raisons de faire des actions à des propriétés strictement naturelles de ces actions. De ce fait, les devoirs et les raisons compris en ce sens n'impliquent aucune normativité au sens de Parfit. Il n'est pas requis de faire son devoir ou de tenir compte des raisons. Parfit refuserait donc ces thèses d'identité car il voudrait défendre une thèse supplémentaire. Il voudrait soutenir que le devoir ne consiste pas simplement à agir de façon juste, il *demande, requiert, exige*, la situation de justice.

Mais l'on peut se demander s'il faut vraiment faire l'hypothèse de cette force normative. Ici, au fond, notre objection n'est autre que celle soulevée par Mackie (1977) et reprise et amplifiée par Joyce (2001) : une telle propriété normative ne serait-elle pas « étrange » (queer) dans la mesure où rien dans le monde ne semble avoir un pouvoir comparable. Ne serait-il pas raisonnable d'admettre au fond que la normativité en ce sens n'existe pas ? Bien sûr, le rejet du non-naturalisme métaphysique et l'adoption d'un non-naturalisme non-métaphysique semble diminuer à première vue la force de cette objection. Mais Parfit admet qu'il y a des faits normatifs irréductibles qui nous demandent d'agir de telle ou telle manière. N'est-ce pas difficile à admettre ?

Mon but n'est pas ici de montrer que le cognitivisme non-naturaliste proposée par Parfit fait appel à une ontologie inacceptable. Il est simplement de montrer qu'il est légitime d'envisager que de telles propriétés n'existent pas et d'évaluer où nous mène cette hypothèse. Pour commencer, rappelons que la thèse selon laquelle nos concepts normatifs décrivent des propriétés normatives qui en réalité n'existent pas est ce qu'on appelle aujourd'hui la théorie de l'erreur. Selon celle-ci, il s'ensuit que tous les énoncés normatifs faisant appel à ces concepts sont faux. La théorie de l'erreur nous conduit-elle au nihilisme ? Pas nécessairement. En réalité, tout dépend de la réaction qu'on adopte une fois qu'on admet dans un premier temps la théorie de l'erreur.

On envisage en général[7] trois réactions. La plus radicale est l'abolitionisme ; il faut renoncer au discours moral jugé plus nocif que bénéfique. Une réaction plus modérée est le révisionnisme fictionnaliste selon lequel on doit changer notre attitude vis-à-vis des propositions morales. Plus précisément, nous ne devrions pas utiliser le discours moral pour décrire une réalité mais seulement pour décrire ce qui doit être conçue comme une fiction. La dernière réaction est conservatrice. Selon celle-ci notre vie pratique ne sera pas altérée par la reconnaissance théorique du fait que les énoncés moraux sont tous faux. En outre, les bénéfices du discours normatif sont suffisants pour que l'on conserve le discours moral et ses effets pratiques.

Il existe toutefois une quatrième réponse qui, à mon avis, est largement supérieure aux trois que nous venons de passer en revue. Elle consiste à réviser non pas notre attitude comme le suggère le fictionnaliste mais à réviser simplement notre conception de la normativité. Plus précisément, la révision conceptuelle consiste à reconnaître que les propriétés normatives n'ont, en réalité, pas d'autorité normative. Le résultat immédiat est que nous n'avons plus besoin de soutenir que les propriétés normatives n'existent pas. En réalité, elles existent et le cognitivisme, le réalisme et le naturalisme peuvent être sauvés ensemble. Comme nous l'avons vu plus haut, il nous est possible de comparer les situations individuelles comme étant plus ou moins bonnes et les situations collectives comme étant plus ou moins justes. On peut connaître ces situations, les identifier, et ces situations qu'on peut décrire en termes naturalistes expliquent pourquoi un certain nombre d'énoncés normatifs sont vrais. Quant aux notions de devoir et de raisons, elles seront redondantes par rapport à ces notions dans la mesure où nous abandonnerons l'idée selon laquelle en plus de la distinction entre situation juste et injuste, il faut reconnaître un devoir au sens de Parfit de produire la justice. Autrement dit, le révisionniste conceptuel reconnaîtra qu'au sens de Parfit, nous n'avons pas de raison de *produire* la justice ou d'agir en accord avec la justice.

Est-ce là une perte inacceptable ? Il me semble au contraire que c'est un gain parce que cela permet une meilleure description de ce en quoi consistent et devraient consister nos efforts en faveur de la justice ou d'un monde meilleur. En effet, si on adopte l'idée qu'un monde meilleur est un monde qu'on a des raisons de réaliser au sens où l'entend Parfit, alors c'est pour ainsi dire ce monde qui demande à être réalisé, et il nous suffirait de bien le voir pour ensuite le réaliser. Par contre, du point de vue révisionniste, si on peut concevoir un monde meilleur ou plus juste, cela ne nous donne pas de raisons au sens de Parfit de le réaliser. La question est plutôt celle de savoir pourquoi et comment nous pourrions individuellement et collectivement contribuer à faire advenir ce monde. Et la réponse à cette question ne sera pas à chercher dans la nature des propriétés morales qui exerceraient une sorte de pression ou de demande, mais dans les relations humaines. En d'autres termes, si l'idée de justice résulte de la réflexion moyennant la prise en compte égale de tous les intérêts, son implémentation suppose de faire pression et d'agir de telle sorte que ces normes deviennent des normes sociales qui exerceront une pression normative à comprendre en termes purement socio-psychologiques. En particulier, cela veut dire que ceux dont les intérêts sont négligés ne peuvent pas espérer que les raisons suffiront pour que leurs intérêts soient pris en compte mais qu'il sera nécessaire qu'ils agissent de façon à modifier les normes sociales avec ceux qui, pour une raison ou une autre, sont sensibles à la justice ou à ces intérêts négligés.

---

[7] Voir par exemple Olson 2014.

Je soutiendrais volontiers que cette position possède tous les avantages du conservatisme sans ses inconvénients. Par opposition à l'abolitionnisme et au révisionnisme fictionnaliste, on ne renonce nullement à la morale, à la justice ou à l'idée qu'il existe des normes préférables à d'autres. On ne tombe ni dans le nihilisme ni dans une forme de relativisme. En ce sens, c'est une position conservatrice, parce qu'elle maintient que le discours moral vise à l'objectivité et que des jugements moraux peuvent être objectivement vrais. Cependant, le conservatisme conduit à une tension entre notre compréhension théorique de la morale et nos croyances morales ordinaires puisqu'il admet d'un côté que nos croyances morales sont fausses tout en continuant d'agir comme si elles étaient vraies. Par contre, le révisionnisme conceptuel n'implique aucune incohérence de ce type. Il adopte une position théorique qui doit être pleinement reconnue du point de vue pratique au même titre que la physique nous a obligé à changer notre conception de la masse. Comme le révisionnisme fictionnaliste et l'abolitionnisme, il reconnaît que notre compréhension de la morale doit changer notre rapport à celle-ci. Le changement qu'il propose est toutefois beaucoup plus modeste que ceux que proposent ces derniers parce qu'il n'est d'abord que conceptuel. En effet, il ne fait pas de doute que nous pouvons changer nos concepts sur la base d'une meilleure compréhension du monde. Au contraire, le révisionnisme fictionnaliste suppose un changement d'attitude vis-à-vis des propositions morales dont on ne sait absolument pas s'il est possible. Quant à l'abolitionnisme, il nécessite des changements radicaux dans notre façon de vivre dont on mesure difficilement les conséquences et dont il est difficile de savoir si on pourrait même les réaliser.

En résumé, même si la conception qu'adopte Parfit de la normativité est correcte, il ne s'ensuit pas que le naturaliste réductionniste soit acculé au nihilisme comme je viens de le montrer. Bien sûr, sa position revient à défendre dans une premier temps un forme de théorie de l'erreur comme l'ont défendue Mackie et Joyce. Mais il peut suggérer que la meilleure réponse est une révision conceptuelle à propos des concepts normatifs, laquelle permet finalement d'adopter un réalisme naturaliste.

Si, par contre, on rejette dès le départ et contre Parfit l'idée selon laquelle la normativité suppose un pouvoir catégorique, une normativité au-delà des normes sociales et institutionnelles, alors le naturaliste offre à nouveau la position qu'il faut préférer. En effet, si l'hypothèse d'un pouvoir normatif irréductible est rejetée, il s'ensuit bien que les propriétés normatives sont des propriétés naturelles.

Ainsi, que Parfit ait raison ou qu'il ait tort quant à la façon dont nous concevons la normativité, il reste possible de défendre le naturalisme réductionnisme. En outre, nous avons vu que Parfit lui-même n'a pas montré dans quelle mesure son ontologie et son épistémologie des propriétés normatives nécessitent ou expliquent que ces propriétés soient normatives au sens fort qui a sa préférence.

5. Les théories naturalistes des raisons sont-elles extensionnellement inadéquates ?

5.1 Les objections de Parfit

Venons-en enfin à la dernière série d'objections que soulève Parfit contre les conceptions naturalistes des raisons. Dans cette série d'objections, Parfit vise plus spécifiquement les théories naturalistes des raisons qu'il appelle subjectivistes et qui réduisent les raisons à des désirs ou des désirs bien informés. Son argument est qu'aucune des versions de ce subjectivisme ne peut être extensionnellement adéquate.

En d'autres termes, ces théories sont incapables de reconnaître que certaines situations nous donnent des raisons et, à l'inverse, elles impliquent que nous avons des raisons dans certaines situations alors qu'en réalité nous n'avons pas ces raisons. Bref, ces théories sont extensionnellement inadéquate; il faut les rejeter.

Afin d'évaluer cet argument, présentons de façon un peu plus détaillée ce que Parfit appelle les théories subjectivistes des raisons. Comme nous venons de le voir, l'idée centrale que partagent ces théories est que les raisons pratiques, les raisons d'agir doivent être réduites à des désirs d'agir. Dans sa version la plus simple, la théorie affirme que « nous avons une raison de faire tout ce qui satisferait l'un de nos désirs présents » (Parfit 2011, vol. 1, p. 58). Cependant, les défenseurs de cette approche soutiennent en général une version un peu plus sophistiquée selon laquelle un individu possède une raison de faire une action si et seulement s'il aurait le désir final de faire cette action s'il connaissait tous les faits pertinents. Ainsi, on serait conduit à la thèse –*la théorie des désirs informés*– selon laquelle « la chose qu'on a le plus de raison de faire est celle qui satisferait au mieux les désirs finaux qu'on aurait maintenant si on connaissait tous les faits pertinents. » (Id. p. 61).

Parfit présente ensuite le cas de la souffrance extrême que je résume :

> Je sais qu'un événement futur me fera éprouver une souffrance extrême. Cependant, même après une délibération idéale et la prise en compte de tous les faits pertinents, je n'ai pas le désir d'éviter cette souffrance. Je n'ai pas non plus d'autres désirs dont l'accomplissement serait empêché à cause de cette souffrance ou du fait de n'avoir pas le désir d'éviter cette souffrance. (Id. p. 73-74).

Ce cas constitue évidemment un contre-exemple : il ne fait pas de doute que nous avons une raison – une raison prudentielle – d'éviter cette souffrance future extrême alors que la théorie des désirs informés implique au contraire que nous n'avons alors pas de raison d'éviter cette souffrance.

A l'inverse, si j'ai un désir final de souffrir de façon extrême sans que ce désir soit un désir masochiste, alors il s'ensuit que j'ai une raison de souffrir de façon extrême alors qu'il semble évident au contraire que nous ne pouvons pas avoir une telle raison.

Face à ces contre-exemples, le subjectiviste pourrait tenter de répondre que ces cas sont purement imaginaires dans le mesure où nous aurons toujours le désir d'éviter une grande souffrance future et jamais le désir d'endurer pour elle-même une telle souffrance dans le futur. Cependant, Parfit a raison de remarquer que ces réponses sont insuffisantes. Tout d'abord, il est très plausible que nous puissions dans certaines circonstances être indifférents à une souffrance future, peut-être parce nous souffrons maintenant. En outre, on ne voit pas pourquoi une théorie ne devrait pas aussi rendre compte de cas imaginaires. Si dans ces cas, nos intuitions ne s'accordent pas avec la théorie, c'est certainement un défaut de la théorie tant que nous n'avons pas de raisons de rejeter nos intuitions.

5.2 Une Réponse principielle

Quelle est selon Parfit la portée de ces critiques ? Bien sûr, ces attaques visent directement les théories subjectivistes des raisons. Cependant, il est assez clair que Parfit cherche aussi par là à rejeter en général l'approche naturaliste des raisons. En effet, Parfit considère que la théorie subjectiviste des raisons est la théorie la plus

plausible que le naturaliste peut défendre. Dès lors, montrer la faillite du subjectivisme, c'est montrer la faillite du naturalisme à propos des raisons dans sa version la plus plausible. Ce point apparaît de façon explicite lorsqu'il reconnaît avec Darwall qu'il cite que « [p]our le philosophe naturaliste, soucieux de situer la normativité dans l'ordre naturel des choses, la force normative ne peut être de façon plausible qu'une force motivationnelle » (Darwall 1992, p. 168, cité par Parfit 2011, vol. 1, p. 110).

Parfit a-t-il raison sur ce point ? Sans doute pas car rien n'interdit au naturaliste de rejeter les théories subjectivistes des raisons. Il peut tout à fait défendre une théorie objectiviste des raisons qui sera en outre en parfait accord extensionnel avec le non-naturaliste objectiviste. Pour se faire, il lui suffit d'identifier les raisons à ce que le non-naturaliste voit comme les faits naturels qui fondent les raisons. Dès lors, les raisons sont des faits objectifs qui ne sont aucunement constitués par des états subjectifs. En outre, le naturaliste qui défend cette réduction des raisons sera en parfait accord avec le non-naturaliste sur les faits qui nous donnent des raisons. Bref, le non-naturaliste ne sera aucunement en mesure de soutenir que le naturaliste est conduit à une théorie des raisons extensionnellement inadéquate. A titre d'exemple, un naturaliste et un non-naturaliste peuvent être tous les deux des utilitaristes hédonistes et penser que notre devoir consiste toujours et uniquement à maximiser le plaisir dans le monde. Ainsi, ils peuvent adhérer à la même théorie normative de premier ordre et, de ce fait, avoir des théories normatives extensionnellement identiques: ils seront en accord sur ce qui donne une raison d'agir et sur ce qu'il faut faire en toutes circonstances. Leur désaccord concernera seulement la relation entre les propriétés naturelles et les propriétés normatives. Le naturaliste soutiendra qu'il y a identité entre ces propriétés et qu'en réalité il n'y a qu'une seule propriété qui est naturelle. Par contre, le non-naturaliste rejettera cette identité. Comme Parfit, il pourra soutenir par exemple que les propriétés normatives sont fondées dans des propriétés naturelles sans pour autant s'y identifier. Bref, si rien n'interdit au naturaliste et au non-naturaliste d'être en accord quant à leurs théories de premier ordre, alors le non-naturaliste ne peut pas objecter au naturaliste qu'il est, de par sa position naturaliste, conduit à avoir une théorie de premier ordre extensionnellement inadéquate.

On notera toutefois que cela revient pour le naturaliste a soutenir que ce sont des faits objectifs naturels qui constituent nos raisons d'agir. Faut-il en conclure que le naturaliste ne peut pas défendre une théorie subjectiviste des raisons qui soit aussi extensionnellement adéquate ? Là encore, il nous faut montrer que rien ne justifie cette conclusion.

5.3 Naturalisme, subjectivisme et objectivisme

Afin de le montrer, considérez à nouveau une théorie normative de premier ordre quelconque. Supposons que cette théorie soit objectiviste au sens de Parfit. Il existe donc des faits qui font qu'un individu I a une raison de faire A dans la circonstance C. Le subjectiviste ne peut-il proposer une théorie des raisons en parfait accord du point de vue extensionnel ? Bien sûr, il le peut. Il lui suffit de défendre la théorie subjective suivante : un individu I a une raison de faire A dans C si et seulement s'il est *rationnel* pour I de désirer A dans C tout en caractérisant la notion de rationalité de telle sorte que la théorie subjective soit en adéquation extensionnelle avec la théorie objective.

Considérons le cas de la souffrance future. Il ne fait pas de doute qu'il faut accepter qu'une souffrance future nous donne une raison d'agir pour l'éviter. Mais qu'est-ce qui explique cette raison, qu'est-ce qui fait que nous avons là une raison ? Le

non-naturaliste soutiendra que c'est la souffrance elle-même qui fonde la raison indépendamment de toute considération psychologique, de tout désir. Mais le naturaliste subjectiviste peut répondre que si nous avons une raison, c'est parce qu'il serait rationnel de désirer éviter cette agonie future. Il peut dire que la simple considération de cette agonie future, si on est rationnel devrait conduire à former le désir d'éviter cette souffrance future. En outre, dans la mesure où nous avons le désir d'éviter la souffrance lorsque nous l'éprouvons, il n'y a rien de très étrange à affirmer qu'il serait rationnel d'avoir le même désir pour une agonie future. Après tout, il est très plausible que ce soit la même disposition motivationnelle qui nous conduise à chercher à éviter les souffrances présentes et futures.

Parfit s'est bien sûr efforcé de bloquer cette réponse. Il la considère une première fois lorsqu'il se demande si le subjectiviste ne pourrait pas répondre qu'en réalité « toute personne pleinement rationnelle voudrait éviter toute grande souffrance future » (Parfit 2011, vol. 1, p. 78). Et il la rejette parce qu'un subjectiviste ne peut pas véritablement offrir cette réponse selon lui. En effet, soutient-il, le subjectiviste fait appel à une conception purement procédurale de la rationalité. De ce fait, on ne peut pas être assuré qu'un individu ne persistera pas, à l'issue de la rationalisation purement procédurale de ses désirs, à ne *pas* avoir le désir d'éviter la souffrance future. Bref, s'il était effectivement correct que le subjectiviste ne peut faire appel qu'à une conception procédurale de la rationalité, alors un naturalisme subjectiviste à propos des raisons serait extensionnellement inadéquat. Mais on doit toutefois se demander pourquoi le subjectiviste ne pourrait pas défendre une théorie substantielle de la rationalité.

Afin de justifier cette impossibilité, Parfit offre ce qu'il appelle l*'argument de l'incohérence* (2011, vol. 1, p. 91-101)*,* un argument qu'il reprend à Enoch (2005). Selon cet argument, le naturaliste, pour ainsi dire, triche. En effet, le naturaliste subjectiviste qui veut réduire les raisons à des désirs, commence d'abord par admettre qu'il y a une raison d'éviter l'agonie pour celui qui risque de la subir. Autrement dit, le subjectiviste reconnaît en premier lieu l'objectivisme. Ce n'est qu'ensuite qu'il se débrouille pour tailler la notion de rationalité de telle sorte que les raisons comprises en termes de désirs rationnels s'accordent extensionnellement avec les raisons qu'il a reconnues préalablement et indépendamment. En résumé, le subjectivisme n'arriverait à avoir une théorie extensionnellement adéquate que parce qu'il taillerait la notion de rationalité en s'appuyant d'abord sur la reconnaissance de raisons objectives.

Il me semble qu'on peut toutefois contester cette analyse de la façon dont le naturaliste subjectiviste va développer sa compréhension de la rationalité. En réalité, on peut voir le débat comme portant sur la meilleure explication de nos jugements sur les situations qui nous donnent des raisons d'agir de telle ou telle manière. Selon l'objectiviste, si nous avons une raison, c'est parce qu'un fait objectif nous donne une raison d'agir de telle ou telle manière. Selon le subjectiviste au contraire, une raison doit faire appel à un désir parce que sinon on ne comprend pas comment on peut agir sur la base de cette raison. Mais une fois que le subjectiviste a posé cette condition motivationnelle sur les raisons, il introduit le terme rationnel comme étant précisément le terme qui permet d'avoir un accord extensionnel entre désirs rationnels et raisons.

Prenons le cas de la rationalité prudentielle. Dans un sens banal, il s'agit là de tenir compte de ses intérêts futurs, de son bien futur (dont on peut supposer ici comme on l'a vu plus haut qu'il peut être compris en termes purement naturalistes). Nous pouvons cependant nous demander en quoi consiste plus précisément la rationalité prudentielle. Par exemple, implique-t-elle que notre bonheur dans le futur devrait aujourd'hui compter de la même manière que notre bonheur présent ou faut-il

introduire un certain taux de décote ? Faut-il compter notre souffrance future comme compte notre souffrance présente ? La réponse la plus plausible à ces questions est qu'il ne faut pas introduire un taux de décote et donc qu'il est *rationnellement* prudent de tenir compte de notre souffrance future comme de notre souffrance présente. Est-ce qu'il y a là une sorte de tricherie ? Comme on le voit, la rationalité prudentielle est en partie déterminée par nos intuitions sur la façon dont il faut tenir compte de notre futur par rapport aux présent. Mais c'est là une thèse de premier ordre, et on ne voit pas en quoi elle requèrerait l'objectivisme des raisons plus qu'une approche subjectiviste.

Bien sûr, le naturaliste que l'on considère ici admet que dans un certain nombre de situations, tout le monde s'accorde – ou devrait s'accorder – sur le fait que nous avons telles ou telles raisons. En cela il est en parfait accord sur la théorie de premier ordre avec le non-naturaliste. Mais de là, on ne peut pas conclure que l'objectiviste a un avantage dialectique sur le subjectiviste. Chacun offre son hypothèse quant à l'ontologie des raisons. Le subjectiviste insiste sur le lien à la motivation, mais tant qu'il est possible de concevoir une motivation rationnelle envers ce qu'on a une raison de faire, l'objectiviste n'a pas d'avantage. Bien sûr, le subjectiviste a à charge d'expliquer ce en quoi consiste la rationalité en question. Mais comme on l'a vue dans le cas prudentiel, la compréhension de la rationalité prudentielle consiste précisément à s'appuyer sur un certain nombre de jugements prudentiels qui paraissent corrects.

Autrement dit, l'erreur de Parfit semble être de penser ou bien que le subjectivisme conduit nécessairement à une relativisation systématique des raisons aux agents (et ainsi que certains n'auront pas de raisons d'éviter la souffrance), ce qui est faux, ou bien que le subjectiviste ne peut pas exploiter une conception substantielle de la rationalité ou de la raison dans laquelle celle-ci est comprise à partir d'un certain nombre de jugements sur ce qui est rationnel, comme c'est le cas pour la rationalité prudentielle.

Afin de bien comprendre l'échec de l'argumentation de Parfit, on peut considérer comment la même idée s'applique aux raisons morales. Pour commencer, le naturalisme rationaliste peut admettre une position absolutiste. Il admettra qu'il y a des raisons morales d'agir de telle ou telle manière qui s'appliquent à tous. Ce faisant, il ne va pas identifier les raisons morales à des désirs qu'on obtiendrait par une procédure rationnelle sans faire appel à la notion de moralité. Bien au contraire, il va préciser la notion de moralité/rationalité des désirs à partir des raisons morales que nous sommes disposés à reconnaître et à partir d'une réflexion sur celles-ci. Bref, nous aurons à nouveau une procédure rationaliste qui va définir la moralité à partir d'un certain nombre de jugements moraux, de leur cohérence, de notre réflexion sur leur fondement, etc. On peut à nouveau se poser la question : est-ce que cette procédure fait appel à des raisons objectives—au sens où elles ne seraient pas constituées du point de vue ontologique par des états des sujets—qu'on reconnaîtrait d'abord comme le soutiennent Enoch et Parfit ? La réponse doit encore être négative. L'objectiviste et le subjectiviste à propos des raisons ont un point de départ commun: ils partent d'un ensemble de jugements moraux de premier ordre. Mais l'objectiviste et le subjectiviste rationaliste que j'ai décrit tirent deux conclusions diamétralement opposées de ces jugements. Selon l'objectiviste, ce sont des faits objectifs qui expliquent ces jugements. Selon le naturaliste subjectiviste et rationaliste que j'ai décrit, ces jugements doivent être systématisés et rationalisés pour faire émerger une conception cohérente de la moralité, laquelle permettra en particulier de voir les raisons morales comme les désirs moraux qu'on aurait suivant cette conception rationnelle de la moralité.

Je conclus donc que l'objection d'Enoch que Parfit reprend ne porte pas. Le naturaliste subjectiviste peut partir comme l'objectiviste d'un certain nombre de jugements moraux comme points de départ pour comprendre la nature des raisons. Le fait d'avoir le même point de départ n'implique nullement que le naturaliste subjectiviste adhérerait de façon déguisée à l'idée que les raisons existent comme des propriétés objectives. Adoptant une épistémologie rationaliste, le naturaliste peut concevoir les raisons comme les désirs qu'un individu possèderait s'il prenait en compte tout ce que la rationalité morale exige de prendre en compte. Et parmi les choses qu'il faut prendre en compte, certains jugements moraux jouent certainement un rôle important, par exemple celui selon lequel il existe toujours une raison de ne pas infliger de violence à défaut d'une justification contraire.

Il est donc bien clair que l'objection de l'inadéquation extensionnelle échoue. Elle échoue aussi bien contre le naturalisme en général que contre un naturalisme qui serait subjectif à propos des raisons. L'attaque générale contre le naturalisme échoue car rien n'interdit au naturaliste d'adopter n'importe quelles conclusions normatives de premier ordre ainsi qu'une conception objective des raisons. Ainsi, là où, par exemple, le non-naturaliste affirme qu'une grande souffrance fonde une raison, le naturaliste peut soutenir qu'une grande souffrance est une raison. En outre, le naturaliste peut défendre les mêmes théories normatives de premier ordre tout en adoptant une conception subjective des raisons. Il lui suffit pour cela de soutenir que les raisons sont les désirs rationnels et de comprendre la rationalité des désirs non pas de façon strictement procédurale mais de façon substantielle en élaborant cette signification de la rationalité à partir de jugements largement acceptés sur nos raisons d'agir et en réfléchissant sur ces jugements et ce qui les fonde de façon aussi systématique que possible[8].

6. Conclusion

La contribution de Parfit au débat contemporain sur la nature des raisons est importante. Elle contribue à la suite de Scanlon à mettre en avant le rôle particulier des raisons dans notre compréhension de la normativité. L'intérêt du livre est certainement de montrer qu'un réalisme naturaliste cohérent a des implications importantes. Cependant, contrairement à ce que soutient Parfit, le naturalisme n'est à mon sens pas conduit au nihilisme, loin de là et en outre la plupart des théories naturalistes des raisons, celles de Railton, Jackson ou Smith en tous les cas ne sont pas invalidées par les objections de Parfit. Toutefois, il me semble que le naturaliste doit reconnaître de façon assez nette qu'il doit ou bien nier que la notion de raison implique l'idée de catégoricité, d'autorité normative, ou bien adopter en partie une théorie de l'erreur sur ce point. Quant à la position non-naturaliste non-métaphysique que Parfit propose, elle paraît certainement une voie intéressante dans la mesure où elle se présente comme une

[8] Bien qu'il soit impossible de le montrer ici, cette compréhension de la rationalité possède au moins des points communs avec les conceptions suggérées par un certain nombre de naturalistes réductionnistes, qu'il s'agisse de Jackson, de Railton ou de Smith pour ne citer que ces figures importantes. Leurs désaccords tiennent dans une large mesure à la façon dont ils comprennent la notion de réflexion rationnelle ou morale. Il nous est malheureusement impossible d'évaluer ou de comparer ces approches rationalistes de la raison et de la réflexion ici, ou encore la question de savoir si elles sont véritablement rationalistes.

réponse qui échappe à première vue aux objections classiques qui ont été soulevées contre le non-naturalisme métaphysique. Malheureusement, Parfit reste peu disert sur la façon dont il faut comprendre les faits normatifs dans sa théorie. Il reste donc difficile de savoir si sa position est cohérente du point de vue ontologique et si elle offre véritablement les moyens de comprendre la normativité telle qu'il l'entend. Il me semble que cela reste malheureusement une piste que d'autres que Parfit lui-même devront creuser pour savoir s'il s'agit là réellement d'une position cohérente et défendable[9].

Bibliographie

Brentano F., *L'origine de la connaissance morale*, trad. fr. M. de Launay et J. Gens, Gallimard, Paris, [1889]2003.
Chappell R. Y., « Fittingness: The sole normative primitive », *The Philosophical Quarterly*, vol. 62, n° 249, 2012, p. 684-704.
Copp D., « Realist-expressivism: A neglected option for moral realism », *Social Philosophy and Policy*, vol. 18, n° 2, 2001, p. 1-43.
Darwall S. L. « Internalism and agency », *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 1992, p. 155-174.
Deonna J. A. et Teroni F., *Qu'est-ce qu'une émotion?,* Vrin, Paris, 2008.
Desmons O., Lemaire S. et Turmel P. (dir.), *Manuel de métaéthique*, Hermann, 2019.
Enoch D., « Why idealize? », *Ethics*, vol. 115, n° 4, 2005, p. 759-787.
Geach P. T., « Good and evil », *Analysis*, vol. 17, n° 2, 1956, p. 33-42.
Joyce R., *The myth of morality*. Cambridge University Press, 2001.
Joyce R., *The evolution of morality,* MIT press, 2007.
King J. C., « What is a Philosophical Analysis? », *Philosophical Studies*, vol. 90, n° 2, 1998, p. 155-179.
King J. C., *The nature and structure of content,* Oxford University Press, 2007.
Lang G. « The right kind of solution to the wrong kind of reason problem », *Utilitas*, vol. 20, n° 4, 2008, p. 472-489.
Mackie J., *Ethics: Inventing right and wrong,* Penguin UK, [1977]1990.
McHugh C. et Way J., « Fittingness first », *Ethics*, vol. 126, n° 3, 2016, p. 575-606.
Olson J., *Moral error theory: History, critique, defence,* Oxford University Press, 2014.
Parfit D., *On what matters: volume one,* Oxford University Press, 2011.
Parfit D., *On what matters: volume two,* Oxford University Press, 2011.
Parfit D., *On what matters: volume three,* Oxford University Press, 2017.
Rabinowicz W. and Rønnow-Rasmussen T., « The strike of the demon: on fitting pro-attitudes and value », *Ethics*, vol. 114, n° 3, 2004, p. 391-423.
Rossi M., « Primauté des raisons ou des valeurs ? » in O. Desmons, S. Lemaire et P. Turmel, *Manuel de Métaéthique*, Hermann, Paris, 2019.
Rowlands R., « Wrong kind of reasons and consequences », *Utilitas*, 2013, vol. 25, n° 3, p. 405-416.

[9] Parmi les articles qui abordent ces questions difficiles, l'article de Jussi Suikkanen (2017), « Non-realist cognitivism, truth and objectivity » est éclairant.

Rowlands R., « Dissolving the wrong kind of reason problem », *Philosophical Studies*, 2015, vol. 172, n° 6, p. 1455-1474.
Scanlon T*., What we owe to each other,* Harvard University Press, 1998.
Skorupski, J., « Buck-passing about goodness », *Hommage à Wlodek: Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, 2007, p. 1-15.
Stratton-Lake Ph., « How to deal with evil demons: comment on Rabinowicz and Rønnow-Rasmussen », *Ethics*, 2005, vol. 115, n° 4, p. 788-798.
Street S., « A Darwinian dilemma for realist theories of value », *Philosophical Studies*, 2006, vol. 127, n° 1, p. 109-166.
Suikkanen J., « Non-realist cognitivism, truth and objectivity », *Acta Analytica*, 2017, vol. 32, n° 2, p. 193-212.
Williams, B., « Internal and external Reasons », in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.