

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ANALYSE CRITIQUE DE TROIS CONCEPTIONS DE L'OBJECTIVITÉ DES
VALEURS DANS LA PERSPECTIVE DU RÉALISME DE JOHN SEARLE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR

JACQUES DURANCEAU

JANVIER 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mes directeurs pour leur soutien dans ce projet: Denis Fisette et Serge Robert. Leurs nombreux commentaires au fil de la rédaction m'ont permis d'en arriver à un résultat final auquel je ne serais jamais parvenu sans leur aide. Je tiens également à remercier l'UQAM pour l'obtention d'une bourse provenant du Fonds à l'accessibilité et à la réussite des études (FARE).

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	VI
LISTE DES TABLEAUX.....	VII
RÉSUMÉ	VIII
INTRODUCTION	1
0.1 Problématique.....	1
0.2 Question, hypothèse et objectif	5
0.3 Démarche et méthodologie.....	10
0.4 Structure de la thèse.....	13
CHAPITRE I	
LES MULTIPLES CONCEPTIONS DE L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS.....	18
1.1 Introduction	18
1.2 Situation actuelle: problématique et tendance	20
1.3 Analyse de la notion d'objectivité des valeurs	42
1.3.1 Considérations préliminaires.....	44
1.3.2 Conceptions positives et négatives de l'objectivité des valeurs	47
1.3.3 Assimilation et réduction	55
1.4 Conclusion.....	65
CHAPITRE II	
ANALYSE DE TROIS CONCEPTIONS DE L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS ..	67
2.1 Introduction	67
2.2 Peter Railton et l'objectivité des valeurs.....	69
2.2.1 Introduction.....	69
2.2.2 Valeurs et normes selon Railton	70
2.2.3 Trois types d'objectivité	103
2.2.4 Autres textes portant sur l'objectivité.....	107
2.2.5 Railton et l'objectivité des valeurs: conclusion.....	110
2.3 Michael Huemer et l'objectivité des valeurs.....	111
2.3.1 Introduction	111
2.3.2 Définitions et classement métaéthique.....	112
2.3.3 Intuition éthique et évidence objective	122
2.3.4 L'objectivité des valeurs selon Michael Huemer: conclusion.....	131

2.4	David Wiggins et l'objectivité des valeurs	132
2.4.1	Introduction	132
2.4.2	Ontologie et objectivité	134
2.4.3	Relativité et objectivité	138
2.4.4	Vérité et objectivité	140
2.4.5	L'explication justificative	143
2.4.6	David Wiggins et l'objectivité des valeurs: conclusion	147
2.5	Conclusion	148

CHAPITRE III

RÉALISME DE JOHN SEARLE ET ÉLABORATION D'UN CADRE D'ANALYSE CRITIQUE.....

3.1	Introduction	151
3.2	Les éléments du réalisme de Searle.....	154
3.2.1	La conscience subjective.....	154
3.2.2	L'intentionnalité et le concept de représentation.....	158
3.2.3	L'intentionnalité collective et les faits sociaux	163
3.2.4	Le « réalisme externe »: RE.....	171
3.2.5	Objectivité et subjectivité.....	180
3.2.6	Les caractéristiques intrinsèques et relatives	184
3.2.7	La théorie correspondantiste de la vérité	188
3.2.8	Jugements de valeurs et attribution de fonction.....	195
3.2.9	Les valeurs en tant que RAID : l'altruisme.....	201
3.3	Critique de Searle et élaboration d'une grille synthèse.....	205
3.3.1	Problèmes avec le RE	206
3.3.2	Les multiples contextes spatio-temporels et la question du point de vue.....	217
3.3.3	Synthèse	224
3.4	Conclusion.....	235

CHAPITRE IV

CRITIQUE DE RAILTON, HUEMER ET WIGGINS

4.1	Introduction	238
4.2	Peter Railton et l'enchevêtrement du subjectif et de l'objectif.....	239
4.3	Michael Huemer et l'apparence objective	252
4.4	David Wiggins et la sensibilité objective en contexte.....	264
	CONCLUSION.....	272

RÉFÉRENCES	284
------------------	-----

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
Figure 2.1 Classification traditionnelle du réalisme selon Huemer (2007, p.7).....	121
Figure 2.2 Classification alternative du réalisme selon Huemer (2007, p.7).....	121
Figure 2.3 Illusion de Müller-Lyer (Huemer, 2007, p.100)	128
Figure 3.1 Représentation des composantes du RE	209
Figure 3.2 Les entités ontologiquement subjectives	229
Figure 3.3 Les types de faits et les énoncés correspondants	230

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
Tableau 3.1 Les faits et les énoncés correspondants.....	235
Tableau 4.1 Le cas de Lonnie.....	245
Tableau 4.2 Les exemples de Huemer	258

RÉSUMÉ

La présente thèse porte sur l'objectivité des valeurs. L'objectif est d'élaborer une explication alternative de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs qui distinguerait clairement les plans ontologique et épistémique, et qui tiendrait également compte de la nature et du rôle précis de ce qui doit être présupposé à une telle conception. Pour atteindre cet objectif, la stratégie consiste à analyser et à critiquer les conceptions de l'objectivité des valeurs des trois auteurs que sont Peter Railton, Michael Huemer et David Wiggins, ceci à partir de la perspective du réalisme de John Searle. Searle propose une conception originale du réalisme. Pour lui, le réalisme n'est surtout pas une thèse, ce n'est rien d'autre qu'un présupposé, qu'une condition formelle d'intelligibilité. Quant à son explication de l'objectivité et de la subjectivité, elle se caractérise par le fait que chacune de ces notions doit se comprendre dans un sens ontologique ou épistémique. La thèse que je défends est que les valeurs peuvent être épistémiquement objectives dans la mesure où on les conçoit comme ontologiquement subjectives, et dans la mesure où on conçoit le réalisme comme n'étant qu'un simple présupposé, qu'une condition nécessaire à toute affirmation et à toute action. Malgré certains éléments de l'hypothèse, la présente étude ne se veut pas une défense du réalisme ou de l'objectivité des valeurs, du moins pas dans le sens traditionnel qui est donné à ces notions dans l'univers métaéthique. Elle porte sur la manière que nous avons de concevoir et de caractériser l'objectivité des valeurs ; elle porte sur des questions fondationnelles touchant au statut ontologique et épistémique des valeurs. Pour ces raisons, la présente recherche constitue plutôt une sorte de propédeutique à une théorie de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs.

Mots clés: valeurs, objectivité, subjectivité, ontologie, épistémologie, réalisme, John Searle.

INTRODUCTION

0.1 Problématique

On considère généralement que les sciences positives s'occupent des jugements de fait et que d'autres disciplines, comme la morale ou l'esthétique, s'occupent des jugements de valeur. Mais cette manière de présenter la question procède d'une position épistémique forte qui s'appuie sur une conception stricte de ce qu'est un fait. Elle suggère en outre que les jugements de valeur ne peuvent pas être considérés d'un point de vue épistémique, essentiellement parce qu'on ne peut établir de manière certaine ce qu'est une valeur ou un *fait évaluatif*. Par ailleurs, il semble que, dès qu'on commence à parler du statut du jugement de valeur, on s'engage en même temps dans un débat qui appelle une multitude d'autres oppositions : objectif/subjectif, relatif/absolu, réalisme/anti-réalisme, descriptif/normatif, cognitif/non-cognitif, etc. Face aux difficultés que soulève le jugement de valeur, il est souvent tentant de conclure qu'il n'y a rien à comprendre dans les débats éthiques ou esthétiques, et que tout est affaire de sentiments personnels, attitude qui mène souvent au relativisme et au scepticisme.

Les auteurs qui ont écrit sur la nature du jugement de valeur, et plus récemment dans le domaine de la métaéthique, ont inévitablement dû se pencher sur la question spécifique de l'objectivité des valeurs¹. L'objectivité des valeurs semble jouer un rôle capital dans plusieurs approches : certains en font le critère de ce que doit être le

¹ Outre les trois auteurs qui font partie de la présente étude, soit Peter Railton, Michael Huemer et David Wiggins, les auteurs du 20^e siècle qui traitent du thème de l'objectivité des valeurs sont nombreux. On peut mentionner Moore (1903, 1925), Hare (1952, 1972), Mackie (1977), Nagel (1986), Wright (2003), Nozick (2001), Prinz (2007) et Timmons (1999).

jugement de valeur et pourquoi, notamment, la moralité fait pour eux partie de la connaissance, d'autres considèrent au contraire que c'est précisément parce qu'on s'est traditionnellement comporté – à tort et peut-être à notre insu – comme si les jugements de valeur pouvaient être aussi objectifs que les jugements de faits que nous avons élaboré des théories morales et esthétiques inadéquates. Peu importe la position adoptée, il demeure que plusieurs philosophes parlent bel et bien d'objectivité des valeurs et l'enjeu n'est pas moins grand que dans les sciences empiriques.

Cependant, contrairement à ce qu'on a pu constater dans le monde scientifique autour de la notion d'objectivité, le débat semble toujours devoir être repris à zéro en ce qui a trait à l'objectivité des valeurs. Avant même de savoir si la thèse de l'objectivité des valeurs est vraie, le problème de cette notion est peut-être le manque de consensus ou la confusion qui entoure sa conception. Selon Searle (2001, p.55), les notions d'objectivité et de subjectivité sont une source de confusion massive dans notre tradition intellectuelle occidentale. La raison de cette confusion serait selon lui que chacune de ces notions recèle implicitement un assemblage (conflation) de deux distinctions qui n'ont jamais été clairement établies : d'un côté, l'objectivité et la subjectivité ontologique, et de l'autre, l'objectivité et la subjectivité épistémique.

Mais Searle n'est pas le seul à porter un tel jugement sur l'usage de la notion d'objectivité. Si on jette un coup d'œil sur quelques-uns des principaux auteurs métaéthiques du 20^e siècle, on se rend compte qu'ils sont parfois très critiques à l'égard de cette notion. Moore (1922) considère qu'on fait souvent un usage erroné des termes « subjectif » et « objectif ». Il affirme notamment que le sens du terme « subjectif » est désespérément ambigu (*ibid.*, p.253) et que le concept « objectivité » est souvent confondu avec le concept « intrinsèque » (*ibid.*, pp.255-257). Pour sa part, Hare (1975) parle de la « difficulté extrême » qu'il y a à faire la distinction entre subjectif et objectif. Il considère notamment que l'« objectivisme » est une notion confuse et inutile, puisqu'elle est indistinctement opposée au « relativisme », au

« subjectivisme » ou à l'« émotivisme » (Hare, 1965, index, note 19). De son côté, Wiggins (2006, p.375) affirme que, lorsque les philosophes parlent d'objectivité, il faut toujours garder à l'esprit la possibilité qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ou qu'ils n'aient aucune idée de ce qui s'est dit avant eux. Timmons juge que les caractérisations de l'« existence objective » en termes d'indépendance sont vagues (Timmons, 1999, p.35). Enfin, voici un commentaire de Darwall *et al.* (1997) : « One cannot, of course, assume that 'objective knowledge' has any definite, well-understood and articulated meaning. » (Darwall *et al.*, 1992, p.37, mes italiques, note 29) Et pourtant, malgré ces commentaires critiques, on trouve aussi des auteurs qui jugent cette notion fondamentale : « Objectivity is the central problem of ethics. Not just in theory, but in life. » (Nagel, 1986, p.138)

Lorsque les auteurs parlent de leur conception de l'objectivité des valeurs, il est généralement question de vérité ou de validité et d'indépendance existentielle². Mais le problème se déplace alors à un étage inférieur : quelle est exactement la signification de « indépendant » et à quoi renvoie l'idée de vérité relativement à la question spécifique des valeurs ? Si on défend la thèse que les valeurs ont une certaine existence indépendante, comment concilier cette idée avec le fait que les jugements qui s'y rattachent dépendent toujours néanmoins d'un esprit humain pour exister ? Est-ce que les valeurs existent en dehors des jugements de valeur, en dehors de l'acte même d'évaluer ? Le fait de désigner ces phénomènes comme des faits évaluatifs, ou des faits moraux, suffit-il à leur conférer une existence indépendante, au même titre que les faits naturels ? S'il nous est impossible d'appréhender une

² Pour des passages l'objectivité des valeurs est associée à l'idée de vérité ou de validité, voir: Kant, 1788, p.31; Moore, 1925, pp.79-170; Mackie, 1977, p.27, p.29, p.33, p.37, p.43; Miller, 2003, p.2; Putnam, 2005, p.33; Rawls, 1971, p.561, p.563-4; Street, 2008, p.219, note de bas de page; Shafer-Landau, 2003, p.2; Scanlon, 1997, p.268. Pour des passages où celle-ci est associée à l'idée d'indépendance existentielle, voir: D'Arms et Jacobson, 2006, p.202; Wright, 1992, pp.1-32; Nagel, 1986, pp.13-18, p.186; Prinz, 2007, pp.139-140; Timmons, 1991, p.35. Pour des passages où les deux notions sont entremêlées ou associées de près dans un même extrait, voir: Nozick, 2001, pp.75-76; Raz, 2007, p.200, Clavien et Fitzgerald, 2008, p.157, note 2.

chose sans utiliser notre appareil perceptuel et nos schèmes conceptuels, comment peut-on attester du fait que cette chose existe bel et bien *indépendamment de ce que nous percevons et de ce que nous pensons* ? Enfin, quel est le rôle précis de ce qu'on décide de présupposer ou de postuler lorsqu'on défend une thèse qui affirme l'existence indépendante des valeurs ?

Plusieurs de ces questions à caractère ontologique ou épistémique semblent concerner la relation de dépendance, ou son contraire, la non-relation de dépendance, qui caractérise très souvent la notion d'objectivité. Pourtant, lorsqu'on analyse les textes des auteurs qui se sont penchés sur l'objectivité des valeurs, il est très difficile d'obtenir une réponse précise à la question suivante : quels sont les éléments en présence dans la relation de dépendance (ou la non-relation de dépendance) qui caractérisent la manière que nous avons de définir ou d'expliquer l'idée d'objectivité ? Notamment, quelle est la différence entre dire que les choses existent indépendamment de ce qu'on en pense, indépendamment de notre perception, indépendamment de nos représentations ou indépendamment des préférences individuelles ? Eu égard à la question de la vérité, quelle est la différence entre dire que quelque chose est vrai et dire que quelque chose est vrai *indépendamment des opinions individuelles* ? Comme nous allons le voir, il s'agit là, sinon de définitions courantes de l'objectivité, à tout le moins de commentaires fréquemment associés à cette notion.

Enfin, un des problèmes majeurs liés à l'idée d'indépendance existentielle tient au fait que ce critère se retrouve au cœur de la définition d'une multitude de notions connexes, notamment et surtout, celle du réalisme. On affirme généralement que le réalisme est une thèse (une doctrine, une approche) qui défend l'idée que les entités physiques existent indépendamment de notre perception (de nos pensées, de toute connaissance ou idée, etc.), ce qui est également la manière qu'ont plusieurs auteurs de définir l'objectivité générale ou l'objectivité des valeurs. Tant et si bien que, dans

l'esprit de plusieurs, il semble y avoir équivalence entre « réalisme » et « objectivisme ». D'autres auteurs défendent pourtant une position objectiviste et non réaliste, alors que certains qualifient leur position de subjectiviste et réaliste. Mais cette manière succincte de présenter la situation laisse entendre que tout le monde s'entend sur la même signification à donner à « réaliste », « objectiviste » et « subjectiviste », ce qui n'est pas le cas et qui complique d'autant le débat sur la question.

0.2 Question, hypothèse et objectif

La question principale que je pose dans la présente thèse est la suivante :

Peut-on élaborer une explication alternative de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs qui distinguerait clairement les plans ontologique et épistémique et qui tiendrait également compte de la nature et du rôle précis de ce qui doit être présupposé à une conception découlant d'une telle explication ?

La thèse principale que je défends est la suivante :

Les valeurs peuvent être épistémiquement objectives dans la mesure où on les conçoit comme ontologiquement subjectives, et dans la mesure où on conçoit le réalisme comme n'étant qu'un simple présupposé, une condition nécessaire à toute affirmation et toute action.

La question principale découle des problèmes qui ont été soulevés dans la section précédente. Elle donne déjà la direction dans laquelle la recherche va s'orienter, en spécifiant que la solution aux problèmes réside dans une distinction claire des plans ontologique et épistémique, ce qui correspond à l'idée formulée par Searle dans son commentaire critique. Par ailleurs, la question du présupposé deviendra importante pour procéder à cette distinction. Dans toute théorie, il y a toujours un présupposé, quelque chose que l'auteur tient pour acquis et qui ne fera pas l'objet de sa

démonstration. Or, comme nous le verrons au chapitre 1, les présupposés ne sont pas toujours formulés de manière explicite dans les explications sur l'objectivité ou le réalisme, et on semble souvent considérer qu'il n'est pas nécessaire de les questionner ou de les soumettre à la critique. Dans ce qui suit, il deviendra évident qu'il est essentiel d'en préciser le rôle et la nature si on veut parvenir à une conception claire de l'objectivité des valeurs.

Quant à l'hypothèse principale, elle répond implicitement que oui, il est possible de fournir une telle explication alternative, mais elle ajoute également un élément. Elle annonce ce qui découle de cette distinction en précisant de quelle manière les valeurs peuvent être objectives. Si cette hypothèse est confirmée, elle permettrait d'expliquer en quoi les valeurs sont à la fois *dépendantes* et *indépendantes* de l'esprit humain. Plus précisément, elle expliquerait en quoi les valeurs dépendent nécessairement d'un esprit humain pour exister, et pourquoi on peut parvenir à faire des jugements épistémiquement objectifs à leur sujet, c'est-à-dire des jugements dont la vérité (ou la fausseté) est établie de manière indépendante des croyances ou attitudes individuelles. Quant à la question du réalisme et du présupposé, il s'agit d'une des thèses de Searle, qui constitue une sorte de redéfinition du rapport entre l'ontologie et le réalisme, redéfinition qui, elle aussi, va s'avérer nécessaire à une caractérisation adéquate de l'objectivité des valeurs.

L'essentiel du travail analytique et critique sera donc fait dans la perspective de la conception réaliste de John Searle. Searle présente une explication détaillée de l'objectivité dans *The construction of social reality* (1995), explication qu'il reprend et développe dans presque chacun de ses ouvrages subséquents. Selon Searle, on peut donner un sens *épistémique* et un *sens ontologique* aux termes « objectif » et « subjectif ». Searle défend également une conception du réalisme qu'il nomme *External realism* (ci-après RE, pour réalisme externe) et dont il distingue le domaine de celui de l'ontologie. Il y a donc pour ainsi dire cinq domaines distincts, soit

l'objectivité ontologique et épistémique, la subjectivité ontologique et épistémique et le réalisme externe (RE). L'important dans l'approche de Searle repose sur la relation d'implication qu'il établit entre l'objectivité ontologique et le réalisme : l'objectivité ontologique implique le réalisme parce que l'indépendance vis-à-vis des états de conscience (critère distinctif de l'ontologie objective) implique l'indépendance vis-à-vis des représentations (critère distinctif du réalisme). Cette distinction permet à son tour de bien cerner ce dont est composée l'ontologie subjective, dont font partie les valeurs, les faits évaluatifs.

Un des points importants de la pensée de Searle est que la division de la réalité ne s'opère pas entre phénomènes physiques et phénomènes mentaux, mais entre phénomènes physiques et phénomènes de la conscience subjective. Les phénomènes de la conscience subjective correspondent à l'ontologie subjective et les phénomènes physiques à l'ontologie objective. Comme bien des philosophes matérialistes qui s'inspirent du darwinisme et des théories évolutionnistes, Searle croit que la conscience n'est rien d'autre que le produit d'une évolution adaptative, comme le sont par exemple d'autres fonctions physiologiques (la respiration, la digestion, etc.). Cependant, contrairement à plusieurs d'entre eux, Searle croit que les phénomènes de la conscience ne sont pas réductibles à des phénomènes physiques. C'est ce qui distingue par exemple le naturalisme de Searle de celui de Railton.

Sur le plan épistémique, le réalisme de Searle implique que les prédicats « épistémiquement objectifs » ou « épistémiquement subjectifs » sont attribués à des énoncés pouvant être vrais ou faux. Ce qui caractérise essentiellement l'objectivité épistémique d'un énoncé tient au fait que celui-ci correspond à un fait extralinguistique publiquement accessible. Mais ces faits extralinguistiques peuvent être ontologiquement subjectifs ou objectifs. Les faits sociaux, dont je vais tenter de montrer que les faits évaluatifs en font partie, sont ontologiquement subjectifs, ce qui ne les empêche pas d'être épistémiquement objectifs. À partir du moment où un fait

social est reconnu et accepté par les membres d'une communauté linguistique, celui-ci devient épistémiquement objectif.

La question du présupposé est centrale à la conception de Searle. Pour expliquer en quoi les phénomènes que sont les valeurs sont ontologiquement subjectifs, il faut distinguer l'ontologie subjective de l'ontologie objective, ce qui implique une distinction entre l'ontologie objective et le réalisme. Or la distinction que fait Searle entre le réalisme et l'ontologie objective dépend en bonne partie du fait que sa conception réaliste, le RE, n'a rien à voir avec une thèse susceptible d'être vraie ou fausse. Pour Searle, le réalisme n'est surtout pas une thèse, il le répète souvent et de diverses manières. Le RE n'est rien d'autre qu'un présupposé, qu'une condition formelle d'intelligibilité ou qu'une condition nécessaire à toute affirmation portant sur la réalité. C'est la raison pour laquelle le RE ne peut pas faire l'objet d'une démonstration : il s'agit bel et bien d'un postulat au sens fort, de quelque chose qu'on doit tenir pour acquis avant toute affirmation et toute action. Cette conception implique également que le réalisme n'a rien à voir avec l'existence d'entités spécifiques comme les pierres ou les valeurs.

Cette idée du réalisme conçu essentiellement comme un présupposé est l'élément original de la conception réaliste de Searle. Elle justifie en partie la présence du terme « alternatif » dans l'énoncé de la question principale de cette thèse. Bien que la plupart des auteurs ont, implicitement ou explicitement, un ou des présupposés à leur approche théorique, à ma connaissance, Searle est le seul à faire de cette idée l'élément fondamental de sa conception réaliste. L'autre raison qui justifie la présence du terme « alternatif » dans la question est que Searle n'œuvre pas dans le domaine éthique ou métaéthique. De plus, il ne s'intéresse pas spécifiquement à la morale et à la question des valeurs. Disons plutôt qu'il serait plus juste de dire qu'il ne pose pas le problème des comportements humains en société et celui des choix

individuels dans le cadre de théories morales. Or c'est ce qui fait en partie l'intérêt de la présente démarche.

La manière qu'a Searle de traiter de ces questions fait appel à des paradigmes qu'on ne rencontre pas chez les auteurs éthiques et métaéthiques. Notamment, l'attribution de valeurs à des objets ou aux comportements humains vivant en société est selon lui indissociable de l'attribution de fonction. Il va notamment s'avérer qu'il n'y a pas de valeur sans jugement de valeur, et qu'il n'y a pas de jugement de valeur sans attribution de fonction. Dans cette optique, compte tenu de l'importance des fonctions dans sa théorie des faits sociaux, il deviendra évident que la question des valeurs en général et celle des normes en particulier est implicite, pour ne pas dire omniprésente, à la réalité sociale telle que Searle la conçoit. Ce qui fait notamment écho à une telle idée est son explication de l'altruisme, dont Searle présente un argument qui cherche à montrer que cette « valeur » est inscrite dans la structure logique du langage. Le rapprochement entre Searle et la métaéthique ne sera pas sans difficulté parce que les manières d'aborder les questions sont différentes. Mais justement, je pense que ce rapprochement va permettre de jeter un éclairage nouveau sur les problèmes en question. En outre, on devrait mentionner que son explication de ce qui est objectif et subjectif prétend couvrir l'entièreté des phénomènes de la réalité. Si on accepte cette idée, la chose qui reste à faire est de voir où se situe la valeur dans son modèle. En tout état de cause, je crois que la « confrontation » de Searle avec les trois auteurs moraux que j'ai choisis constitue l'aspect le plus original de cette thèse.

Bien que Searle donne beaucoup de détails sur sa conception, celle-ci comporte des lacunes qu'il faudra pallier et certaines ambiguïtés qu'il faudra éclaircir dans la présente étude. Premièrement, nous venons d'en parler, il ne précise pas explicitement ce qu'est la valeur pour lui. Les commentaires faits concernant l'attribution de fonction et l'argument qu'il présente au sujet de l'altruisme ne sont pas suffisants pour expliquer le statut qu'il accorde aux valeurs et la place qu'elles

occupent dans son modèle. Il faudra pour ainsi dire développer sa conception des valeurs en s'aidant de sa théorie des actes de langage, mais également en consultant ses ouvrages plus récents. En second lieu, il définit négativement les critères caractérisant le RE et les ontologies objectives et subjectives, ce qui contribue à complexifier inutilement les relations d'implication dans l'appareillage conceptuel. Cette question touche à l'idée d'indépendance. Au chapitre 1, je critique l'usage des termes « indépendant » et « extérieur » et je suggère l'idée qu'on pourrait les éviter dans nos explications de l'objectivité, mais aussi du réalisme. La version modifiée du réalisme de Searle que je propose au chapitre 3 règle à mon avis ces problèmes. Enfin, la manière qu'a Searle de présenter la relation entre l'ontologie objective et le réalisme laisse entendre que l'ontologie subjective implique aussi le réalisme, ce qui est incohérent avec l'idée que l'ontologie subjective se construit à partir de l'ontologie objective. La solution à ce problème consiste à identifier autrement la réalité à partir de laquelle l'ontologie subjective se construit, à montrer que celle-ci est différente de l'ontologie objective.

0.3 Démarche et méthodologie

L'exposé qui suit va se développer à partir d'une analyse critique des conceptions de l'objectivité des valeurs de trois auteurs : Peter Railton, Michael Huemer et David Wiggins. Pour répondre à notre question et faire la démonstration de notre hypothèse, il faut expliquer en quoi la conception searlienne est apte à fournir l'éclairage et les arguments nécessaires pour la justifier. Mais cette démonstration serait incomplète si on se limitait à Searle et si on ne tentait pas de confronter notre hypothèse avec des auteurs qui se sont intéressés à cette question, voire qui mettent cette notion au cœur de leur démarche. Il faut ici préciser que la présente étude porte sur les valeurs en général et non sur les valeurs morales ou esthétiques. La morale sera néanmoins très présente. On pourrait dire que le cas des jugements de valeur moraux sera utilisé comme un cas spécifique à une problématique plus large.

Les trois auteurs choisis pour faire l'objet de l'analyse l'ont été pour des raisons précises. Premièrement, Railton, Huemer et Wiggins appartiennent à des courants différents : le naturalisme, l'intuitionnisme et ce qu'on pourrait qualifier de sensibilisme ou de contextualisme. Pour que la présente démarche soit pertinente, il me fallait avoir une diversité de points de vue reflétant le plus possible ce qu'on retrouve en général dans la littérature métaéthique. D'un autre côté, il était impossible de faire une analyse approfondie sans limiter la recherche à un nombre restreint de textes à l'étude. En second lieu, ils accordent tous les trois une place importante à la notion d'objectivité elle-même, au rôle de cette notion dans leur théorie ainsi qu'aux questions définitionnelles et sémantiques. En troisième lieu, comme mentionné à l'instant, même si leur théorie réfère surtout à l'éthique et aux valeurs morales, il est beaucoup question des valeurs en général chez ces auteurs. C'est surtout vrai pour Railton et Huemer : le premier accorde beaucoup de place à ce qu'il appelle les valeurs non morales et le second insiste pour parler des faits évaluatifs en général. Enfin, le poids relatif accordé à chaque auteur est en partie proportionnel à l'importance qu'ils accordent dans leurs ouvrages au *thème* de l'objectivité des valeurs comme telle. Railton a écrit plusieurs textes dans lesquels il s'interroge sur cette notion et c'est la raison pour laquelle j'ai choisi d'en faire une analyse un peu plus longue. Mais l'analyse faite sur Huemer et Wiggins est tout aussi nécessaire à la démonstration : les trois auteurs permettent de proposer un éventail diversifié des approches.

Le thème de l'objectivité et celui du réalisme étant potentiellement très large, il est important de préciser sur quoi exactement porte la présente thèse, et sur quoi elle ne porte pas. Il sera ici essentiellement question des *conceptions de l'objectivité des valeurs* des auteurs mentionnés et, dans une moindre mesure, de leur *conception objectiviste*. Par « conception de l'objectivité des valeurs », j'entends la manière qu'ont les auteurs de concevoir, d'expliquer et de caractériser ce qu'est cette notion. Par « conception objectiviste », j'entends une conception qui défend la thèse que les

valeurs sont objectives. Nous n'avons pas besoin de défendre une conception objectiviste pour néanmoins avoir une conception de l'objectivité des valeurs. Des philosophes comme Mackie et Hare en sont la preuve. En fait, pour être précis, on devrait rappeler que lorsqu'on parle d'objectivité, on traite nécessairement de subjectivité par le fait même. En ce sens, on devrait plutôt parler de *conception de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs*. Dans cette optique, la plupart des auteurs ont une conception objectiviste ou subjectiviste de la valeur.

Mon but n'est donc pas de critiquer la prétention respective de ces trois auteurs à justifier la thèse de l'objectivité des valeurs. Cependant, il n'y a pas une séparation si radicale entre ces deux idées et, par ailleurs, les trois auteurs choisis défendent une conception objectiviste. Par conséquent, je serai amené à évaluer certains aspects de leur conception objectiviste, essentiellement au quatrième chapitre. D'autre part, je ne traiterai pas des questions portant sur la justification des énoncés évaluatifs, non plus que sur celle de savoir si les énoncés évaluatifs sont plus *objectifs* que les énoncés factuels. Ces questions demanderaient à elles seules une autre étude. Pour faire la démonstration que les valeurs *peuvent* être épistémiquement objectives, il sera surtout nécessaire de montrer qu'elles sont ontologiquement subjectives et que celles-ci peuvent être partagées collectivement. Si on voulait caractériser la présente thèse, on pourrait dire qu'elle porte sur des questions fondationnelles touchant au statut ontologique et épistémique des valeurs, et qu'elle constitue une propédeutique à une théorie de l'objectivité (et de la subjectivité) des valeurs.

Le choix d'accorder une importance particulière à la question du présupposé ainsi qu'à l'usage qui est fait de la notion d'objectivité m'a été suggéré par ces auteurs eux-mêmes. Il semble que, dans leur recherche, pour voir comment on peut expliquer l'objectivité des valeurs, ils en arrivent tous tôt ou tard à s'interroger sur le sens des termes « objectif » et « objectivité ». L'idée initiale me vient notamment de Wiggins (2006) :

It would be a long business, though not impossible, to stop here in order to chronicle in terms of the possibilities we have reviewed the various uses that various philosophers have made of 'objective' and 'subjective' and the preconceptions that they have attached (with or without justification) to the subjective, notably that of non objectivity. Let us only pause long enough to treat the case of Hume. (Wiggins, 2006, p.374)

Si Wiggins le fait avec Hume dans *Ethics*, je me propose de le faire avec Peter Railton, Michael Huemer et lui-même, David Wiggins. L'enjeu n'est pas linguistique, mais philosophique. Pour montrer de quelle manière les valeurs peuvent être épistémiquement objectives, il faut montrer qu'elles sont ontologiquement subjectives. Et pour faire cette démonstration, il faut montrer que la manière de concevoir l'objectivité est traditionnellement problématique, parce que, très souvent, on confond les plans ontologique et épistémique relativement à ce qui est subjectif et objectif. Et, pour en arriver à une distinction claire de ces domaines, il faut préalablement s'attarder aux conceptions mêmes de l'objectivité des valeurs, c'est-à-dire aux composantes définitionnelles des termes, à l'usage qu'en font les auteurs et aux présupposés sur lesquels ces notions s'élaborent. Ces diverses étapes constituent pour l'essentiel les grandes lignes de la méthodologie de la présente thèse.

0.4 Structure de la thèse

La présente thèse comporte quatre chapitres, qui ont chacun un rôle précis dans l'exposé de la démonstration. Le premier chapitre a pour but de montrer qu'à partir de ce qu'on constate dans la littérature métaéthique, il est possible d'analyser les multiples définitions de l'objectivité des valeurs de manière à les réduire ou les assimiler à ces deux critères que sont l'indépendance existentielle et la vérité ou la validité universelle. La première partie du chapitre est consacrée à brosser un tableau de la situation et à en exposer les enjeux philosophiques. Il s'agit notamment de montrer à quel point la signification de la notion d'objectivité n'est pas univoque, ce qui expliquerait pourquoi certains auteurs soulignent la confusion qui entoure son usage. L'objectif de la seconde partie du chapitre est de faire une analyse logique de

certain énoncés types correspondant à l'idée d'objectivité, de manière à montrer que l'indépendance existentielle et la vérité ou la validité universelle sont les deux seuls critères possibles. Je cherche notamment à montrer que les définitions négatives, assimilables pour la plupart à « non subjectif », sont réductibles ou assimilables à l'idée de vérité ou de validité universelle. Quant à l'indépendance existentielle, j'explique en quoi ce critère requiert et justifie la présence d'un postulat.

Le but du second chapitre est de voir comment les résultats du premier chapitre pourraient correspondre aux conceptions des trois auteurs que sont Peter Railton, Michael Huemer et David Wiggins. Si le premier chapitre nous a permis de réduire les multiples définitions de l'objectivité à deux critères par le biais d'une analyse logique, je cherche ici à voir si une analyse descriptive détaillée des textes de nos auteurs pourrait confirmer les mêmes résultats. La question que je pose dans ce chapitre est la suivante : en s'appuyant sur les conceptions proposées et sur l'usage qui est fait de la notion d'objectivité des valeurs, peut-on réduire ce concept à des critères nécessaires et suffisants ? Et l'hypothèse que je tente de vérifier est la suivante : l'indépendance existentielle et la vérité/validité sont individuellement suffisantes, mais non nécessaires (l'une ou l'autre peut suffire à définir l'objectivité des valeurs).

Comme nous le verrons au terme de cette analyse, il va s'avérer que le critère épistémique prédomine, et ce, pour les trois conceptions de l'objectivité étudiées. Quant au statut ontologique de la valeur, nous verrons qu'aucun des auteurs ne semble pouvoir ou vouloir conclure clairement que les valeurs existent indépendamment de l'esprit humain. L'étape suivante consiste donc à envisager une manière alternative d'expliquer l'objectivité des valeurs qui tiendrait compte de cet aspect. Si les valeurs dépendent toujours d'un esprit humain pour exister, dans quelle mesure pourrait-on parler du caractère à la fois ontologique et subjectif de la valeur ?

Et dans quelle mesure de telles entités ontologiquement subjectives pourraient-elles faire l'objet d'une connaissance ?

Le troisième chapitre a donc pour but de montrer que la conception réaliste de Searle peut apporter des réponses aux questions soulevées à la fin du chapitre 2. La première étape du troisième chapitre consiste à expliquer pourquoi il faut selon Searle diviser l'ontologie selon qu'elle est objective et subjective. Je montre que cette division est une conséquence nécessaire du caractère irréductible de ce qui est l'élément constitutif de l'ontologie subjective, soit la conscience subjective. En second lieu, j'identifie les composantes de cette ontologie subjective, essentiellement pour comprendre en quoi les valeurs se distinguent des autres états intentionnels que sont les désirs, les émotions et les perceptions. Pour distinguer l'ontologie et le réalisme, j'approfondis ensuite sa conception réaliste comme telle, ce que Searle nomme le « réalisme externe » (« external realism »). En expliquant pourquoi le réalisme n'est rien d'autre qu'un présupposé qui ne concerne pas des objets spécifiques, nous serons mieux à même de comprendre ce qui distingue le domaine du réalisme de celui de l'ontologie.

Dans la seconde partie du troisième chapitre, je jette un regard critique sur certains aspects de la théorie de Searle et j'élabore une grille synthèse qui servira par la suite à critiquer les conceptions de l'objectivité des trois auteurs examinées dans le chapitre précédent. Je fais notamment état de quatre problèmes qui sont pour l'essentiel reliés à la relation entre l'ontologie objective et le réalisme, ainsi qu'à la notion d'indépendance vis-à-vis des représentations. Je poursuis en précisant finalement ma conception de la valeur. À l'aide de la théorie des actes de langage et de la théorie de l'attribution de fonction, j'explique pourquoi il n'y a pas de valeur sans jugements de valeur, et pourquoi il n'y a pas de jugements de valeur sans attribution de fonction. Je tente également de montrer en quoi les valeurs sont tributaires de cette valeur fondamentale qu'est la préservation de la vie en société, et en quoi cette idée est

conforme à la perspective évolutionniste et darwinienne de Searle. Je présente enfin une version modifiée du réalisme de Searle à partir de laquelle j'élabore une grille synthèse qui servira à faire la critique des conceptions de nos trois auteurs.

Au quatrième chapitre donc, je procède à une évaluation critique des conceptions de l'objectivité des valeurs de nos trois auteurs. Mon objectif est de me concentrer sur certains aspects de leur explication pour montrer les failles relativement à leur manière de concevoir l'objectivité des valeurs. Pour Railton, je m'attarde sur le cas de Lonnie, exemple qu'il utilise pour développer son concept d'intérêt subjectif objectivé (ISO). Je montre notamment que son exposé ne permet pas d'expliquer que nous passons d'un intérêt subjectif à un intérêt objectif. La seule manière de « transformer » un intérêt subjectif en un intérêt objectif, c'est de considérer que l'intérêt en question est ontologiquement subjectif et qu'il donne lieu à des énoncés qui sont épistémiquement objectifs, ce qui correspond à la thèse de la présente étude. En outre, je fais valoir que plusieurs des passages où Railton parle de la valeur en tentant laborieusement de préserver son caractère à la fois subjectif et objectif pourraient mieux se comprendre s'il acceptait l'idée que les valeurs sont ontologiquement subjectives et épistémiquement objectives.

Dans le cas de Huemer, je montre que la plupart des exemples mis de l'avant par lui pour illustrer sa conception de l'objectivité sont trompeurs parce que ce ne sont pas les phénomènes auxquels ils renvoient qui sont objectifs ou subjectifs, mais les points de vue qu'on adopte à leur sujet ou la manière de les traiter. Je montre également que la notion de propriété subjective que Huemer utilise est floue parce qu'il est impossible de comprendre à quoi elle est attribuée. Enfin, je souligne que l'une des raisons qui expliquent les problèmes de Huemer tient à sa définition négative de l'objectivité : j'indique qu'il pourrait éviter les écueils s'il définissait positivement l'objectivité épistémique en termes de procédures logiques valides et l'objectivité ontologique à l'aide de l'opposition interne/externe.

Enfin, la stratégie adoptée pour critiquer Wiggins est différente de celle employée pour Railton et Huemer. La raison est que Wiggins ne présente pratiquement pas d'exemples pour illustrer sa conception de l'objectivité et, comme nous le verrons au chapitre 2, il se refuse souvent à fournir des définitions trop explicites. Dans ma démarche critique, je présente dans un premier temps certains éléments de la thèse de Hoayoung Youn, thèse qui porte en partie sur la conception objectiviste de Wiggins. La thèse de Youn est pertinente pour notre propos parce que le diagnostic qu'il pose est proche de notre hypothèse. Dans un deuxième temps, je critique certains éléments de cette thèse pour mieux faire valoir les points communs qu'il y a entre Searle et Wiggins. Selon Youn, Wiggins n'aurait pas le choix de postuler l'existence de valeurs platoniciennes pour pallier l'absence d'un objet empirique externe au sujet. Je fais valoir que cette conclusion n'est pas nécessaire et que, pour Wiggins, le contexte social et l'usage pratique du jugement moral peuvent suffire à fonder l'objectivité morale, entendue au sens de vérité morale.

CHAPITRE I

LES MULTIPLES CONCEPTIONS DE L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS

1.1 Introduction

L'enjeu philosophique de l'objectivité des valeurs est double. Il concerne le fait de savoir dans quelle mesure les valeurs existent de manière indépendante ou dépendante de l'esprit humain, et comment on peut parvenir à faire des affirmations vraies à leur sujet. D'une certaine façon, plusieurs des préoccupations des dernières décennies, en lien avec l'objectivité des valeurs, tournent autour de ces deux questions fondamentales. Or, lorsqu'on lit les textes des auteurs qui se sont intéressés à cette notion et qu'on tente de comprendre précisément à quoi renvoie l'expression « objectivité des valeurs », il est parfois difficile de savoir exactement de quoi on parle. Dans le présent chapitre, je tente de voir comment on peut éclaircir la notion d'objectivité des valeurs en analysant les composantes de cette notion. Plus précisément, après avoir fait un survol des textes d'une vingtaine d'auteurs qui se sont intéressés à la question, je vais tenter de voir comment on peut parvenir à réduire ou assimiler les différentes conceptions de l'objectivité aux deux critères que sont l'indépendance existentielle et la vérité ou la validité universelle.

Cette réduction ou assimilation est une étape nécessaire à l'analyse des textes de nos trois auteurs qui sera faite au chapitre 2. Si ces deux critères sont fondamentaux, voire nécessaires et/ou suffisants à l'objectivité des valeurs, une analyse des textes de mes trois auteurs devrait confirmer que les conceptions qu'ils proposent vont en ce sens. Il s'agit également d'une étape nécessaire si nous voulons valider la thèse de Searle. Comme mentionné plus haut, Searle affirme que l'objectivité et la subjectivité sont un assemblage de deux distinctions : d'un côté, l'objectivité et la subjectivité ontologique, et de l'autre, l'objectivité et la subjectivité épistémique. Pour vérifier cette affirmation, il faut

s'attarder aux nombreuses conceptions présentées par les auteurs et voir en quoi elles sont possiblement ontologiques ou épistémiques.

Avant de procéder à cette analyse, il faudra expliquer d'où viennent les deux critères mentionnés et décrire les enjeux qui sont liés à cette question spécifique. La première étape consistera donc à brosser un portrait de la situation actuelle, essentiellement dans la littérature éthique et métaéthique, ceci pour voir comment les auteurs conçoivent cette notion. Mon objectif est de montrer qu'il n'y a pas consensus sur la signification et l'usage de cette notion, mais qu'une lecture analytique peut permettre de dégager une certaine tendance et de procéder à un premier regroupement. Il s'agira en fait de montrer que cette idée d'indépendance existentielle et celle de vérité ou de validité universelle sont les deux critères qui reviennent le plus souvent lorsque les auteurs utilisent et cherchent à caractériser cette notion.

Un mot sur les termes qui seront utilisés dans la présente thèse. Parlons-nous de valeurs ou de jugements de valeur ? Cette question fait partie du problème. Lorsque les auteurs utilisent le terme « valeur » ou l'expression « valeur objective », comme nous le verrons, il est parfois difficile de savoir s'ils parlent du phénomène en question ou de l'énoncé qui en témoigne. D'ailleurs, jusqu'à quel point peut-on distinguer les deux ? Il deviendra clair au fil de cet exposé que la thèse que je défends implique qu'il n'y a pas de valeur sans jugement de valeur et que ce dernier, en tant que manifestation concrète, est ontologiquement subjectif. Mais cette position ne pourra être complètement clarifiée qu'au troisième chapitre. Pour le moment, je vais essentiellement parler de valeurs, parfois aussi de jugements de valeur, en laissant le problème de cette distinction momentanément de côté. Beaucoup d'auteurs auxquels je vais me référer utilisent couramment le terme « valeur », sans qu'il soit précisé à quoi on réfère exactement et il sera souvent plus simple de les accompagner dans leur choix, ne serait-ce que pour ne pas ajouter de la confusion relativement aux propos qui sont rapportés.

Le présent chapitre se divise comme suit. Dans la première section, je fais état de la situation actuelle concernant les diverses conceptions de l'objectivité des valeurs (1.2 - Situation actuelle : problématique et tendance). Dans la seconde section, je propose une

analyse de la notion d'objectivité dont le but est de montrer que la réduction aux deux significations mentionnées plus haut est possible (1.3 - Analyse de la notion d'objectivité des valeurs).

1.2 Situation actuelle: problématique et tendance

Le premier objectif de cette section est de montrer que la signification des termes « objectif » et « objectivité », quant à la question des valeurs, n'est pas univoque dans la littérature éthique et métaéthique. Il est de fait souvent difficile de savoir exactement à quoi réfèrent ces termes et c'est peut-être la raison pour laquelle certains auteurs parlent de la confusion qui entoure leur utilisation. J'expose d'ailleurs dans ce qui suit plusieurs des critiques formulées par ces auteurs à l'égard de l'objectivité en général ou de l'objectivité des valeurs en particulier. Le deuxième objectif est de tenter de dégager une certaine tendance dans l'usage qui est fait de la notion qu'est l'objectivité des valeurs. Un des buts de la présente thèse est de montrer que la notion d'objectivité comporte deux significations, ontologique et épistémique. Il s'agit de la thèse de Searle qu'il présente dans *The construction of social reality* et qui sera exposée plus en détails au chapitre 3. Mais à l'appui de sa thèse, Searle ne présente pas une argumentation fondée sur une étude de la littérature. Il s'agira donc de voir dans quelle mesure on peut déjà tenter un premier regroupement en vertu de ces deux significations, en s'appuyant sur ce qu'on constate dans la littérature.

Pour ce deuxième objectif, ma démarche consistera essentiellement à identifier les termes qui sont utilisés lorsque les auteurs traitent de l'objectivité en général ou de l'objectivité des valeurs en particulier. Mais j'accorderai également une importance particulière à l'*usage* des termes « objectif » et « objectivité » dans le contexte des explications qui sont fournies. Notamment, je tenterai de voir à quels termes le prédicat « objectif » est habituellement associé : cette *association* pourra certainement nous donner une indication quant au caractère ontologique ou épistémique du terme « objectif ». Je m'attarderai également aux couples dépendant/indépendant et intérieur/extérieur (ou interne/externe), des notions qui reviennent constamment lorsque les auteurs expliquent leur conception de l'objectivité. Mon but n'est pas d'examiner l'entière des théories éthiques et métaéthiques, mais de me concentrer sur les auteurs qui placent cette notion au cœur de

leur réflexion, voire qui se sont penchés sur sa signification et son usage. L'objectif n'est pas non plus ici d'effectuer une analyse détaillée de chacune des conceptions proposées: ce travail sera fait au chapitre 2 avec les trois auteurs que sont Peter Railton, Michael Huemer et David Wiggins. Il s'agit pour le moment de faire un survol de la littérature pour brosser un tableau de la situation et tenter de dégager une certaine tendance relativement aux deux significations mentionnées à l'instant.

On fait souvent commencer les questionnements métaéthiques avec Moore. Mais la question de l'objectivité en général et celle de l'objectivité des valeurs est très présente chez Kant et il faut s'y attarder en premier lieu parce que ses idées se retrouvent souvent chez les philosophes moraux du 20e siècle. Pour Kant, l'objectivité n'est pas conçue comme référant à ce qui est indépendant de l'esprit. La « validité objective » est garantie par les principes *a priori* et les catégories de l'entendement qui rendent possible l'unité formelle de l'expérience et confèrent, de ce fait, une validité objective à la connaissance empirique (Kant, [1787], 2001, p.193). Pour Kant, « jugement objectif » équivaut à « jugement universel » (*ibid.*, p.310) et « validité objective » équivaut à « validité universelle » (Kant, [1783], 1963, p.63). Ceci étant dit, rien n'est jamais aussi clair et définitif chez Kant. Il dit tour à tour dans l'*Esthétique transcendantale* que le temps est subjectif et objectif: il est objectif parce qu'il possède une *réalité empirique*, mais subjectif parce qu'il ne possède pas une *réalité absolue* (Kant, [1787], 2001, p.129). Ce qu'il faut peut-être retenir pour Kant est que, de manière générale, l'objectivité a essentiellement un sens épistémique ou logique. Si c'est le sujet qui construit l'objet, il ne s'agit pas du sujet singulier, mais du sujet transcendantal qui accède à la généralité et à l'universalité en s'appuyant sur les catégories de l'entendement (*ibid.*, p.368).

Ces considérations valent également en matière de morale pour Kant :

Des principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté dont dépendent plusieurs règles, pratiques. Ils sont subjectifs, c'est-à-dire des *maximes*, lorsque la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; *mais ils sont objectifs ou des lois pratiques quand cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire valable pour la volonté de tout être raisonnable.* (Kant, [1788], 1965, p.31, mes italiques)

Comme mentionné à l'instant, Moore est l'un des premiers à s'interroger systématiquement sur le statut ontologique et épistémique des valeurs et sur le sens à donner à des termes comme « bon ». En matière de valeurs, Moore défend une position qu'on peut qualifier d'objectiviste, de réaliste et de non naturaliste. Elle est réaliste au sens où les valeurs sont bien réelles, sauf que celles-ci appartiennent à un niveau de réalité différent de celui auquel appartiennent les entités du monde physique ou naturel. Les valeurs existent, mais elles ne sont pas perceptibles à l'aide des sens, mais plutôt grâce à l'intuition. C'est en ce sens que sa position est réaliste. Est-ce que les valeurs existent indépendamment des objets physiques auxquels elles sont attribuées ? Le test pour discriminer les propriétés naturelles et les propriétés non naturelles est l'existence dans le temps :

« Can we imagine 'good' as existing *by itself* in time, and not merely as a property of some natural object? For myself, I cannot so imagine it, whereas with the greater number of properties of objects those which I call the natural properties their existence does seem to me to be independent of the existence of those objects. » (Moore, 1903, p.41)

C'est en ce sens que sa position eu égard aux valeurs est non naturaliste. Communément, on parle de « réalisme métaphysique » ou de « réalisme platonicien » dans le cas de Moore. En ce qui a trait aux termes « objectif » et « objectivité », on ne peut pas dire que Moore les utilise dans un sens ontologique lorsqu'il parle des valeurs. De prime abord, on peut noter que le terme « objectif » est généralement associé dans *Principia Ethica* à des concepts, des relations et des prédicats (Moore, 1903, p.XI, p.85, p.201). Dans « The nature of moral philosophy », dixième chapitre de *Philosophical Studies*, Moore parle fréquemment d'« idées objectives » (Moore, 1922, pp.310-339).

Moore consacre dans *Ethics* deux chapitres à l'objectivité du jugement moral (« The Objectivity of Moral Judgments »). Dans ces deux chapitres, comme dans tout le livre d'ailleurs, Moore ne mentionne jamais les termes « objectif » ou « objectivité » : il parle de vérité, de nécessité, d'universalité et du caractère absolu du jugement moral (Moore, 1925, pp.79-169). Quoi comprendre de cette absence du terme même qui titre ces deux chapitres ? C'est comme si, pour Moore, il était évident que la notion d'« objectivité » était synonyme de ces termes qui sont propres au domaine de la logique ou de

l'épistémologie. Devrait-on en conclure que pour lui, comme pour Kant, « objectif » est équivalent à « valide », « universel » ou « nécessaire » ? Un des textes où Moore parle le plus de l'objectivité est dans « The conception of intrinsic value », huitième chapitre de *Philosophical Studies* (Moore, 1922). L'objectif de ce texte est de définir plus précisément en quoi des prédicats comme « bon », « mal », « juste », « beau » ou « laid » peuvent ou non être « subjectifs » (Moore, 1922, p.253). Il donne par conséquent plusieurs détails sur l'opposé de la subjectivité, soit la notion d'objectivité. Moore s'y attarde notamment sur l'usage, à son avis erroné, qu'on fait habituellement des termes « subjectif », « objectif » et « intrinsèque ». Comme mentionné en introduction, il affirme de prime abord que le sens du terme « subjectif » est désespérément ambigu (*ibid.*, p.253) ; il affirme également que le concept « objectivité » est souvent confondu avec le concept « intrinsèque » (*ibid.*, p.255, p.258). Moore définit la subjectivité de la manière suivante :

« Take the word "beautiful" for example. There is a sense of the term "subjective," such that to say that "beautiful" stands for a subjective predicate, means, roughly, that any statement of the form "This is beautiful" merely expresses a psychological assertion to the effect *that some particular individual or class of individuals* either actually has, or would, under certain circumstances, have, a certain kind of mental attitude towards the thing in question. » (*ibid.*, p.254, mes italiques)

Il nous dit ensuite que l'objectivité est la *contradictoire* de « subjectif » (*ibid.*). Si ceci est juste, et si « subjectif » renvoie à l'attitude mentale d'un ou de quelques individus, on pourrait conclure que « objectif » a le sens inverse, à savoir qu'il renvoie à l'universalité des individus. Lorsqu'il distingue les termes « intrinsèque » et « objectif », il insiste sur le fait que le premier prédicat ne réfère qu'à la nature propre d'une chose. « To say that a kind of value is "intrinsic" means merely that the question whether a thing possesses it, and in what degree it possesses it depends solely on the intrinsic nature of the thing in question. » (*ibid.*, p.260) Moore donne l'exemple de deux types d'êtres humains : A et B. Si on affirme que le premier type est *mieux* constitué pour s'adapter à un certain environnement, le prédicat « mieux » désigne une qualité intrinsèque. Mais ça ne signifie pas que le type A s'adapterait mieux dans d'autres circonstances (*ibid.*, p.256). Si on affirme par contre que le type A est mieux constitué pour s'adapter dans *toutes les circonstances*, on pourrait alors qualifier ce prédicat d'objectif. « In the case, therefore, of

ethical and aesthetic "goodness," I think that what those who contend for the "objectivity" of these conceptions really wish to contend for is not mere "objectivity" at all, but principally and essentially that they are *intrinsic* kinds of value. » (*ibid.*, p.257) Si cette lecture est juste, « objectif » aurait le sens de « universel » et donc plutôt un caractère épistémique ou logique pour Moore.

Hare (1965) parle également de la confusion qui entoure l'usage de la notion d'objectivité. Dans *Applications of moral philosophy*, il affirme que les termes « objectif » et « subjectif » n'ont apporté que de la confusion dans la philosophie morale et qu'ils n'ont jamais reçu une définition claire (Hare, 1972, p.40). Dans l'extrait qui suit, il souligne cet aspect à partir des thèses opposées à l'objectivisme :

« Relativism, subjectivism, emotivism, and other such doctrines (none of which I hold) have become so inextricably confused with one another in philosophical writings as to make the term 'objectivism'—which is used indiscriminately to contrast with all these views, in all of their many forms—totally useless as a tool of serious inquiry. The confusion is increased by supposing, as many do, that anybody who is not what I have called a 'descriptivist' cannot be an 'objectivist' and must therefore be a 'relativist' or a 'subjectivist' or an 'emotivist', or all three—which, or in what senses, is seldom clear. » (Hare, 1965, index, note 19)

À la suite de cet extrait, Hare nous invite à lire son article « Ethics » publié dans *The concise encyclopedia of Western Philosophy*. Dans cet article, il parle cette fois de la « difficulté extrême » qu'il y a à faire la distinction entre subjectif et objectif (Hare, 1975). Ce qui ressort néanmoins de cet article est le fait que l'adjectif « objectif » semble toujours associé à des jugements ou à des affirmations, et non directement à des valeurs, ou à ces entités que seraient les valeurs. Dans *Applications of Moral Philosophy*, Hare dit qu'il ne comprend pas ce que signifie l'expression « objectivité des valeurs », qu'il ignore quelle serait la différence entre un monde où il y existe des valeurs objectives et un autre où celles-ci n'existent pas :

« Think of one world into whose fabric values are objectively built; and think of another in which those values have been annihilated. And remember that in both worlds the people in them go on being concerned about the same things - there is no difference in the "subjective" concern which people have for things, only in their "objective" value. Now I ask, "What is the difference between the states of affairs

in these two worlds?" Can any answer be given except "None whatever"? » (Hare, 1972, p.47)

Hare rejette la notion d'objectivité des valeurs si celle-ci implique qu'on parle d'entités assimilables à des faits naturels (Hare, 1972, p. 47 ; 1952, p.195). Mais il utilise quand même le terme « objectif » lorsqu'il parle de principe et de morale (*ibid.*, 1952, p.74). Hare est proche de Kant en ce qui a trait au caractère universel des principes moraux et son usage du terme « objectif » peut certainement être assimilé à l'usage kantien.

L'extrait de Hare présenté plus haut à propos des deux mondes où il y aurait des valeurs objectives est repris par Mackie (1977) dans son célèbre premier chapitre de *Ethics : inventing right and wrong*, «The subjectivity of values». Mackie défend plutôt l'idée qu'il y aurait une grande différence entre les deux mondes et que l'enjeu de savoir s'il existe des valeurs objectives est un enjeu important, même s'il ne croit pas à l'existence objective des valeurs. Mackie est d'accord avec Hare pour dire que, dans les deux mondes, les choses continueraient comme d'habitude, mais il ne partage pas l'idée qu'il n'y aurait aucune différence entre ces deux mondes. Dans celui où il y aurait des valeurs objectives il y aurait, selon Mackie, quelque chose qui fournirait un appui permettant de valider les préoccupations du subjectiviste alors que, dans l'autre, cet appui ferait défaut.

Comment Mackie conçoit-il l'objectivité des valeurs ? Si on se fie à ces commentaires concernant l'extrait de Hare, il est clairement question d'ontologie. Lorsqu'il distingue sa position du subjectivisme, Mackie affirme différentes choses concernant sa thèse relative au scepticisme moral : « It says that there do not exist entities or relations of a certain kind, objective values or requirements, which many people have believed to exist. » (Mackie, 1977, p.17) Dans cet extrait, Mackie parle d'existence et d'entités, ce qui nous indique clairement qu'il est question d'ontologie. Il l'affirme plus loin de manière explicite : « Secondly, what I have called moral scepticism is an ontological thesis, not a linguistic or conceptual one. » (*ibid.*, p.18) De manière générale, lorsqu'il est question d'existence, d'entités ou de *mobilier du monde*, il semble assez clair que Mackie parle de l'objectivité des valeurs au sens ontologique (*ibid.*, p.18, p.22, p.23, p.24, etc.).

À d'autres endroits cependant chez Mackie, l'adjectif « objectif » est accolé à des termes qui suggèrent qu'il est question d'épistémologie. Ainsi, il parle de *vérité objective* (*ibid.*, p.16, p.36, p.37), d'*évaluation objective* (*ibid.*, p.26), de *validité objective* (*ibid.*, p.27, p.29, p.33, p.37, p.43), de *principes objectifs* (*ibid.*, p.40) et d'*exigence objective* (*ibid.*, p.17, p.27). Sur ce dernier point, l'exigence objective, Miller (2003) s'interroge sur le sens de cette expression et juge que les nombreuses définitions présentées par Mackie constituent une liste incompréhensible : « What does it mean to say that a requirement is objective? Mackie says a lot of different-sounding things about this, and the following is by no means a comprehensive list. » (Miller, 2003, p.116) Miller présente de nombreux exemples à partir desquels il tente de montrer que, pour Mackie, un fait peut être considéré comme objectif sans pour autant qu'il y ait la perception d'un objet. Selon Miller, Mackie revendique essentiellement deux choses :

« Mackie's conceptual claim about morality is thus that our concept of a moral requirement is a concept of a fact which is objective in at least some of the senses just listed, while his ontological claim will be that the world does not contain any facts which are candidates for being moral facts and yet play even some of the roles distinctive of objective facts. » (*ibid.*)

Selon Miller donc, il y aurait un aspect conceptuel (ou épistémique ?) et un aspect ontologique rattachés à la notion d'objectivité pour Mackie. Par ailleurs, Miller considère que l'usage fait par Mackie des termes « subjectif » et « objectif » est monolithique et que certains auteurs plus récents sont plus sensibles à la complexité de ces notions (*ibid.*, p.295, notes). Il ajoute également que Mackie distingue encore le caractère *catégorique* d'un fait et son caractère *objectif*, comme dans le passage suivant : « Kant in particular holds that the categorical imperative is not only categorical and imperative but objectively so. » (Mackie, 1977, p.30) Selon Miller donc, il y aurait plusieurs raisons de croire que Mackie utilise la notion d'objectivité de manière à la fois ontologique et épistémique.

Moore, Hare et Miller ne sont pas les seuls à souligner la confusion ou le manque de clarté de cette notion dans la littérature. On peut rappeler que Searle, comme mentionné en introduction, considère que la question de l'objectivité est une source de confusion massive dans notre tradition intellectuelle (Searle, 2001, p.55). Wiggins affirme que,

lorsque les philosophes parlent d'objectivité, il faut toujours garder à l'esprit la possibilité qu'ils ne sachent pas ce qu'ils font ou qu'ils n'aient aucune idée de ce qui s'est dit avant eux (Wiggins, 2006, p.375). Comme nous le verrons plus loin dans les sections consacrées à Wiggins, il va s'attarder à montrer qu'une partie du problème tient à ce qu'on ne distingue pas l'objectivité de la non-subjectivité, ainsi que la subjectivité de la non-objectivité (*ibid.*, pp.358-380). Dans *Toward fin de siècle Ethics*, Darwall *et al.* (1992) font un commentaire qui illustre la difficulté à rendre compte de la notion d'objectivité :

« One cannot, of course, assume that 'objective knowledge' has any definite, well-understood and articulated meaning. Especially, one cannot simply assume that it amounts to "knowledge as attained in the empirical sciences," since that would beg the question straight off [...]. We use the term 'objective' as an abbreviation for "*of a kind consistent with a respectable resolution of a range of issues - epistemological, metaphysical, semantic - that in philosophical common sense are characteristically bundled together in the idea of objectivity.*" » (Darwall *et al.*, 1992, p.37, mes italiques, note 29)

Si on tente une traduction de la dernière phrase, on parle d'une sorte ou d'un type (*kind*) cohérent avec la résolution d'une série d'enjeux qui, selon le sens commun philosophique, sont typiquement amalgamés ensemble dans l'idée d'objectivité... Que comprendre d'une telle abréviation ? La dernière phrase de l'extrait confirme pour ainsi dire la première, à savoir que le terme « objectif » n'a pas une signification clairement établie et articulée dans le domaine de la métaéthique.

Et pourtant, malgré ces commentaires critiques, on trouve aussi des auteurs, comme Nagel (1986), qui jugent cette notion fondamentale : « Objectivity is the central problem of ethics. Not just in theory, but in life. » (Nagel, 1986, p.138) Pour Nagel, le problème principal de l'éthique est de tenter de voir dans quelle mesure l'idée de l'objectivité peut s'appliquer aux questions pratiques. Toute la question est de savoir jusqu'à quel point on peut traiter des questions morales en adoptant un point de vue *détaché* relativement à nous-mêmes et au monde. Or un point de vue détaché, un point de vue de nulle part, est un point de vue objectif pour Nagel (*ibid.*, p.4, p.7, p.18, p.140). L'objectivité des valeurs se conçoit donc en termes de notre capacité à adopter un point de vue qui embrasse toute la réalité, y compris les sujets que nous sommes. Nagel définit deux types d'objectivité :

l'objectivité physique et l'objectivité mentale (*ibid.*, pp.13-19). Dans les deux cas, il semble assez clair qu'il est ici question d'ontologie, de phénomènes physiques et de phénomènes mentaux. Pour Nagel, la conscience est un phénomène irréductible à la réalité physique et il est donc normal de concevoir le phénomène en question comme ayant un statut ontologique propre (*ibid.*, p.31). Pourtant, dans son explication de l'objectivité mentale, il parlera aussi de tous les phénomènes (physiques et mentaux) en termes de généralité :

« The first requirement is to think of our own minds as mere instances of something general - as we are accustomed to thinking of particular things and events in the physical world as instances and manifestations of something general. » (*ibid.*, p.18)

Si on suit bien Nagel, les phénomènes mentaux ont une existence propre au même titre que les phénomènes physiques. Mais existent-ils *indépendamment* de ce que les humains en pensent ? Il semble que oui nous dit-il, dans la mesure où on les considère sous l'angle de leur généralité et non sous l'angle de leur instanciation particulière. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Suffit-il qu'on considère un phénomène sous l'angle de sa généralité pour que celui-ci acquière une existence indépendante ? Il est beaucoup question dans son explication de *concept objectif* ou d'une *conception objective* de ces phénomènes physiques et mentaux. Et, dans la section consacrée spécifiquement aux valeurs, Nagel parle fréquemment de vérité : « The pursuit of objectivity is only a method of getting closer to the truth. » (*ibid.*, p.186) On pourrait interpréter cette dernière phrase de manière à comprendre « objectivité » dans un sens ontologique : la poursuite de l'objectivité (ontologique) permet d'atteindre la vérité. Néanmoins, s'il est question des phénomènes sous l'angle de leur *généralité* et si on parle de *conception objective*, n'est-il pas également question, dans ce dernier extrait, d'objectivité au sens épistémique pour Nagel ? Il est difficile de se prononcer de manière catégorique. Enfin, dans le passage suivant, il parle d'une connexion entre objectivité et réalisme et il définit ce dernier terme comme étant la recherche d'une *vérité indépendante* des propositions qui nous poussent à agir :

« Here as elsewhere there is a connection between objectivity and realism, though realism about values is different from realism about empirical facts. Normative realism is the view that propositions about what gives us reasons for action can be

true or false independently of how things appear to us, and that we can hope to discover the truth by transcending the appearances and subjecting them to critical assessment. What we aim to discover by this method is not a new aspect of the external world, called value, but rather just the truth about what we and others should do and want. » (*ibid.*, p.138)

Ce ne sont évidemment pas tous les auteurs qui considèrent que la notion d'objectivité pose des difficultés. Shafer-Landau (2003) admet un certain caractère flou de la distinction objectif/subjectif, mais n'y voit pas là un problème, du moins pour le camp des objectivistes : « We can allow for some taxonomical blurriness, however; sharp boundaries aren't needed to establish the superior attractions of theories we would intuitively place in the objectivist camp. » (Shafer-Landau, 2003, p.40) Mais on peut néanmoins se demander quel est le sens que Shafer-Landau donne à « objectif ». Il nous dit au départ que les jugements moraux jouissent d'une *sorte particulière d'objectivité* : « Moral realism is the theory that moral judgements enjoy a special sort of objectivity: such judgements, when true, are so independently of what any human being, anywhere, in any circumstance whatever, thinks of them. » (*ibid.*, p.2) Mais Shafer-Landau ne définit nulle part en quoi cette objectivité serait particulière. Il associe tour à tour l'adjectif ou le prédicat « objectif » à des jugements (2003, p.8), à la vérité (*ibid.*, p.18, p.50, 202, p.215), à des prétentions (*ibid.*, p.31, p.33), à des raisons (*ibid.*, p.101), à des standards (*ibid.*, p.217), à des valeurs ou des faits moraux (*ibid.*, p.44, p.104, p.119, p.186, p.295) et à la réalité (*ibid.*, p.8, p.216). Les quatre premières expressions de cette liste suggèrent qu'il est question du caractère épistémique du terme « objectif », les deux dernières suggèrent qu'il est plutôt question de son caractère ontologique. D'autre part, l'idée d'une vérité indépendante de ce que tous les humains en pensent n'a rien de particulier comme le prétend Shafer-Landau, comme nous le verrons plus loin.

Sayre-McCord (2006) défend une position nuancée sur la question. Sayre-McCord parle d'objectivité et de fait moral, mais il base ses distinctions à partir de la notion du réalisme. C'est le critère de la dépendance ou d'indépendance envers l'esprit humain, également propre à la définition de l'objectivité, qui semble distinguer ses diverses positions réalistes. Dans l'extrait qui suit, il est question d'existence du fait moral avec différents liens de dépendance avec la nature humaine ou les pratiques sociales:

« Some realists hold that moral facts are discoverable by empirical inquiry, while others see rational intuition or divine inspiration as essential to moral knowledge. Moreover, some realists believe that while there genuinely are moral facts, those facts are themselves dependent upon, and a reflection of, human nature or social practice. They thus combine a commitment to moral facts with a relativist or a contractarian or constructivist account of those facts. Such views reject the idea that the moral facts exist independent of humans and their various capacities or practices. Yet, to the extent they are advanced as capturing accurately what the moral facts actually are, they are versions of moral realism. » (Sayre-McCord, 2006, p.41)

Est-ce que Sayre-McCord distingue l'objectivité, ou l'objectivisme, et le réalisme ? Pour lui, l'objectivisme est une forme de réalisme, tout comme le sont le subjectivisme et l'intersubjectivisme. Et les trois approches se distinguent par les conditions de vérité qu'elles requièrent :

Truth-conditions are 'subjectivist' (as I use the term) if they make essential reference to an individual; 'intersubjectivist' if they make essential reference to the capacities, conventions, or practices, of groups of people; and 'objectivist' if they need make no reference at all to people, their capacities, practices, or their conventions. (Sayre-McCord, 1986, p.16)

Le réalisme est donc clairement associé à la question de la vérité, aux conditions qui rendent des énoncés vrais ou faux. Mais ces conditions sont reliées à l'existence, indépendante ou non, du phénomène de la valeur. Sayre-McCord nous dit que ce n'est pas parce qu'il y a une relation de dépendance envers l'esprit que nous ne pouvons pas établir de vérité dans des domaines comme la morale.

« For instance, a perfectly respectable and unquestionably realist position in philosophy of psychology is that the truth-conditions for reports of pain make explicit reference to an individual's mental state, and that sometimes those truth conditions are satisfied (i.e., that people do sometimes feel pain). No general account of realism that rules out subjectivism, so no account that requires 'independence from the mental,' will be acceptable. In the same way, a perfectly respectable realist position in philosophy of law is that the truth-conditions for legal assertions make essential reference to the conventions and practices of particular societies, and that sometimes those conditions are satisfied. » (Sayre-McCord, 1986, pp.17-18)

Pour Sayre-McCord, le terme « réaliste » signifie qu'on peut établir des vérités de manière indépendante, valable universellement, en s'appuyant sur des énoncés publics à propos de phénomènes objectifs, intersubjectifs ou subjectifs. Et si on comprend bien

Sayre-McCord, les valeurs concerneraient la subjectivité ou l'intersubjectivité, dans la mesure où il n'y a jamais une parfaite indépendance vis-à-vis les états mentaux. C'est ce qu'il affirme dans cet autre extrait : « Yet, in the account I offer, there is no mention of objectivity or existence, no mention of recognition transcendence or independence, nor any mention of reference, bivalence, or correspondence. » (*ibid.*, p.6) Dans ces conditions, l'objectivité en général ne concerne que l'existence indépendante de phénomènes physiques, raison pour laquelle la thèse de l'objectivité des valeurs est fautive selon lui.

Timmons (1999) défend également une position hybride qu'il qualifie d'irréaliste, de non objectiviste, de contextualiste, de non réductionniste et non descriptiviste. Mais lorsque Timmons se définit ainsi dans un premier temps, il se situe par rapport à l'usage traditionnel de ces termes. Il apporte par la suite plusieurs nuances à sa position qui relativisent cette caractérisation. Selon lui, le réalisme traditionnel implique l'existence indépendante de faits moraux et, en ce sens, on peut également parler d'objectivisme (Timmons, 1999, p.5, p.16, p.35, p.154). Timmons n'est ni réaliste ni objectiviste selon ces significations traditionnelles. On peut noter que, contrairement à ce que propose Sayre-McCord, il semble y avoir une certaine relation d'équivalence ou de synonymie entre l'objectivisme et le réalisme. Quant à la question du descriptivisme, Timmons associe clairement cette notion au cognitivisme et son opposé au non-cognitivisme (*ibid.*, p.19). Pour lui, le descriptivisme implique que les assertions renvoient à des faits moraux et, par conséquent, celles-ci peuvent être vraies ou fausses (*ibid.*). En ce sens, il est non descriptiviste. Mais son irréalisme et son non-descriptivisme se nuancent si on adopte une vision déflationniste du fait moral et si on tient compte du contexte. Il croit que les jugements moraux peuvent avoir une valeur de vérité et sa position irréaliste implique qu'on puisse quand même parler de faits moraux, précisément pour cette raison :

« And when it comes to versions of moral irrationalism, talk of moral facts is probably best understood as talk of moral truths, that is, true (or correct) moral statements. [...] As we shall see later in this chapter, the sort of view I defend allows for talk of moral properties and facts, though such talk is, in a sense, derivative from talk about moral statements being true or correct. » (*ibid.*, p.109)

Timmons n'admet pas l'existence de faits moraux au sens *robuste* du terme. Pour Timmons, « robuste » renvoie à une forme de réalisme où le fait existe indépendamment de l'esprit et des énoncés qui en témoignent. Dans l'extrait qui suit, il utilise une convention linguistique qu'il dit emprunter à Putnam, où les termes en majuscules renvoient à une telle conception robuste (*ibid.*, p.116).

« This reflects the metaphysical aspect of my view - its irrealism - that there are no moral FACTS, PROPERTIES, or RELATIONS. [...] But even if it is correctly assertible (in the sort of context just mentioned) that there are no moral FACTS and PROPERTIES, one can still correctly assert that there are moral facts and properties (the different sizes of script here are meant to signal that different assertibility norms are operative when one makes such remarks). When I say that there are moral facts and properties, I mean to be speaking from within a morally engaged perspective, a perspective within which there are genuine moral assertions; truth and falsity are properly predicated of moral statements; and, of course, it is proper to say that there are moral facts and properties. If, for example, I say that apartheid is wrong, I make a genuine moral assertion, and so it is proper for me also to mention that sentence and go on to predicate truth of it, and it is also proper for me to refer to the *fact* that apartheid is wrong and to say of its practice that it has the *property* of wrongness. » (*ibid.*, p.153)

Si on suit bien Timmons, on peut parler de faits moraux lorsqu'il est question d'*assertions morales véritables* et de *pratiques réelles*. On pourrait dire que la pratique de l'exercice morale en contexte détermine l'existence du fait moral. En ce sens, il semble clair pour Timmons qu'il y a toujours une certaine dépendance envers l'environnement contextuel ou des croyances (*ibid.*, p.183). Dans cette perspective donc, si on fait équivaloir « objectivisme » et « réalisme » et si on s'en remet à une conception traditionnelle robuste et ontologique du réalisme, Timmons ne croit pas à l'objectivité des valeurs. Par contre, dans la mesure où on tient compte des nuances qu'il propose, on pourrait parler d'une certaine objectivité des valeurs puisqu'il parle quand même de faits moraux et de vérité morale. En tout état de cause pour la question qui nous occupe, il semble que pour Timmons, l'objectivité a un caractère ontologique et épistémique.

Nielsen (1976) défend aussi une position contextualiste qu'il considère pour sa part cognitiviste. Dans son article « Ethical Relativism and the Facts of Cultural Diversity », Nielsen affirme qu'il y a des valeurs objectives, mais ne défend pas l'idée qu'il existe des faits moraux indépendants. Son objectivité est intersubjective, au sens où

il admet un certain degré de relativisme. Mais l'objectivité à laquelle il réfère se fonde sur la rationalité et sur la possibilité de justifier rationnellement nos jugements moraux. En ce sens, il y a toujours des raisons *objectives* pouvant expliquer nos jugements moraux, même si ceux-ci impliquent des différences dans les systèmes de valeur d'un contexte à l'autre. Pour Nielsen, l'objectivité s'appuie sur des procédures universelles, c'est-à-dire des procédures qui existent indépendamment des opinions et attitudes individuelles (Nielsen, 1976, pp.14-25). Nielsen défend donc une conception épistémique de l'objectivité des valeurs qui est proche de celle de Kant et des constructivistes, comme nous le verrons plus bas.

Certains auteurs ont également tenté des parallèles entre les valeurs et les qualités secondaires pour saisir leur statut particulier. C'est ce que fait Mackie (1977) :

« There is a still closer analogy with colours. Robert Boyle and John Locke called colours 'secondary qualities', meaning that colours as they occur in material things consist simply in patterns of arrangement and movement of minute particles on the surfaces of objects, which make them, as we would now say, reflect light of some frequencies better than others, and so enable these objects to produce colour sensations in us, but that colours as we see them do not literally belong to the surfaces of material things. » (Mackie, 1977, p.19)

Pour Mackie donc, les qualités secondaires que sont les couleurs n'appartiennent pas vraiment (*do not literally belong*) à la surface des objets. C'est en vertu de ce dernier aspect - du fait que les couleurs n'appartiennent pas aux objets mêmes - qu'il va établir un parallèle avec les valeurs et juger que ces dernières ne peuvent être objectives. McDowell (1985), dans son article « Values and secondary qualities », critique la position de Mackie en apportant des nuances. Voici comment il définit les qualités secondaires :

« A secondary quality is a property the ascription of which to an object is not adequately understood except as true, if it is true, in virtue of the object's disposition to present a certain sort of perceptual appearance : specifically, an appearance characterizable by using a word for the property itself to say how the object perceptually appears. Thus an object's being red is understood as obtaining in virtue of the object's being such as (in certain circumstances) to look, precisely, red. » (McDowell, 1985, p. 111)

McDowell met ici l'accent sur les notions de disposition, d'apparence et de vérité. La qualité seconde doit être comprise, selon lui, comme une propriété qu'a l'objet de se présenter sous une certaine apparence perceptive, propriété que l'on désigne alors par un mot. Par exemple, le mot « rouge » désigne cette propriété, propriété qu'on peut aussi appeler « disposition ». Ce détail est important parce que c'est en vertu de cette appartenance que, contrairement à Mackie, McDowell va juger que les couleurs, qui sont des qualités secondaires, peuvent être vraies (*face value*) indépendamment de l'expérience perceptive de tel ou tel individu :

« Secondary-quality experience presents itself as perceptual awareness of properties genuinely possessed by the objects that confront one. And there is no general obstacle to taking that appearance at face value. An object's being such as to look red is independent of its actually *looking red to anyone on any particular occasion*; so, notwithstanding the conceptual connection between being red and being experienced as red, an experience of something as red can count as a case of being presented with a property that is there anyway – *there independently of the experience itself*. » (*ibid.* p.112, mes italiques)

Et plus loin, McDowell affirme, en parlant cette fois des valeurs qui sont selon lui assimilables aux qualités secondaires : « Values are not brutally there – not there independently of our sensibility – any more than colours are: though, as with colours, this does not stop us supposing that they are there independently of any particular apparent experience of them. » (*ibid.*, p.120) Les valeurs comprises comme des qualités secondaires seraient donc indépendantes des perceptions particulières, ou d'individus particuliers, mais dépendraient néanmoins toujours d'une sensibilité humaine, ou de la sensibilité humaine en général. En ce sens, McDowell (1998, p.166) croit que l'explication de la valeur morale tient à la reconnaissance qu'il y a un mélange complexe de subjectivité et d'objectivité dans le phénomène. McDowell n'a pas une position facile à identifier. Il la qualifie lui-même d'« anti-anti-réaliste » (*ibid.*, p.viii). Mais eu égard à la question spécifique de l'objectivité, plusieurs passages de son œuvre suggèrent qu'il conçoit cette notion dans un sens épistémique (McDowell, 1998, p.51, p.175, p.179, p.182, p.185).

Concernant la question de la dépendance et de l'indépendance, mais référant au dispositionnalisme et à la théorie de la sensibilité, D'Arms et Jacobson (2006) reprennent à peu près la même idée que McDowell à propos des qualités secondaires :

« Dispositionalism promised an account of how secondary qualities might depend in essential ways on human subjective experience, yet maintain enough independence to confer a form of objectivity on the properties. Sensibility theory invites us to retain this lesson for values while abandoning the dispositional model that was introduced to teach it. » (D'Arms et Jacobson, 2006, p.202)

Sans entrer dans les nuances entre le dispositionnalisme et la théorie de la sensibilité, il semble néanmoins clair pour D'Arms et Jacobson qu'on peut parler d'objectivité pour les qualités secondaires dans la mesure où il y a une certaine forme d'indépendance envers les réactions individuelles. Et si on se fie à ce dernier extrait, il y a également une certaine forme de dépendance envers l'esprit ou ce qu'ils nomment l'expérience subjective. Si on ne tient compte que de ce passage, il n'est question ici que d'objectivité au sens ontologique.

Dans son ouvrage intitulé *Truth and Objectivity*, Wright (1992) pose le problème du point de vue du réalisme, réalisme qu'il définit relativement à la question de l'indépendance du monde extérieur. De manière générale, nous pouvons parvenir à des jugements vrais sur ce monde extérieur même si nos conceptions *dependent* toujours néanmoins de l'esprit humain (Wright, 1992, pp.2-3). Concernant la question spécifique de l'objectivité des valeurs, Wright ne donne pas beaucoup de détails sur ce point dans *Truth and Objectivity*, malgré le titre de l'ouvrage et malgré le fait qu'il est beaucoup question de valeurs et de morale (à l'instar des chapitres de *Ethics* de Moore qui sont intitulés *The objectivity of Moral Judgements*, et qui ne mentionnent jamais les termes *objective* ou *objectivity*). Il semble que les notions de réalisme et d'objectivisme soient analogues ou équivalentes pour Wright. L'important pour Wright est qu'il n'y a pas de notion neutre de l'objectivité : « No discourse-neutral notion of objectivity will give value to moral truth. » (Wright, 1992, p.201) Il croit en outre que lorsque des éléments de subjectivité sont bien localisés, l'objectivité des valeurs est possible : il s'agit de trouver le bon mélange (« mix ») entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif (Wright, 1988a, p.2, p.21). Mais, contrairement à McDowell, Wright ne croit pas que le modèle des qualités

secondaires puisse fournir une explication valable de la valeur morale, du moins pas de la manière présentée par McDowell (*ibid.* p. 25).

Prinz (2007, p.138) défend une position encore plus nuancée où les faits moraux existent bel et bien, mais ceux-ci sont subjectifs et non pas objectifs. Il affirme également que l'objectivité n'implique pas le réalisme et que la subjectivité et l'objectivité sont compatibles (*ibid.*). Prinz fournit diverses définitions de l'objectivité, dont une des principales caractéristiques est l'impartialité (*ibid.*, p.139, p.143). Selon cette définition, c'est essentiellement le jugement qui est considéré comme objectif. Il est donc question du procédé par lequel nous aboutissons à un tel jugement objectif (*ibid.*). Sauf que, pour Prinz, un jugement peut être subjectif, dépendre de l'esprit et néanmoins être impartial (*ibid.*). Dans ces conditions, un fait peut être objectif et subjectif. Il donne l'exemple de la messe en si mineur de Bach, qui peut être évocatrice parce qu'elle provoque des émotions chez les humains que nous sommes. Prinz parle d'objectivité subjective : « Being evocative is quite plausibly a subjective property. So this feature of the Mass is objectively subjective. I will call this subjective impartiality. » (*ibid.*) Mais l'impartialité subjective n'est qu'une sorte d'objectivité parmi d'autres selon Prinz :

« I have identified several kinds of objective facts. They are based on different sorts of things. Subjectively impartial facts are based on subjective responses; rationally impartial facts are based on rules of reason; transcendental facts are based on how things are in the mind-external world; psychological facts are based on human psychology; and intentional products are based on human intentions and intentional acts. » (*ibid.*, p.141)

Il semble y avoir deux dénominateurs communs à ces types d'objectivité chez Prinz. D'une part, l'objectivité impartialiste, qui correspond aux deux premiers types, implique une forme d'universalité associée à l'absence d'éléments subjectifs. Les trois derniers types impliquent pour leur part une forme d'indépendance vis-à-vis du sujet. Comme mentionné, Prinz n'adhère à aucune forme d'objectivité dans sa conception des valeurs. Par ailleurs, il pense que l'objectivisme n'implique pas le réalisme tel qu'il le conçoit et sa position subjectiviste est d'ailleurs compatible avec le réalisme (*ibid.*, p.166). Son réalisme se caractérise par deux aspects : l'existence et l'efficacité causale (*ibid.*). Selon lui, le fait d'être effrayant, d'être dégoûtant ou d'être aimable constitue des propriétés qui

existent réellement et qui sont trivialement causales : « These properties are trivially causal insofar as they are defined by their tendency to cause emotional reactions in us. » (*ibid.*, p.166) Pour Prinz, il en va de même avec les propriétés morales. Le fait que ce soit *mal* de voler provoque chez la plupart des humains une réaction négative, ce qui s'explique par l'existence d'une relation causale entre la propriété en question et la réaction émotionnelle liée à cette réaction (*ibid.*). Compte tenu de tout ceci, il n'est pas facile d'avoir une idée claire du sens donné par Prinz à la notion d'objectivité. Si on tient compte de l'aspect impartialiste du jugement objectif, on peut affirmer qu'il est question d'épistémologie; mais, puisqu'il est aussi beaucoup question de propriétés, on ne peut exclure qu'il soit également question d'ontologie.

Dans *Invariances*, dans son chapitre consacrée à l'objectivité, la brève question posée d'emblée par Nozick (2001) semble synthétiser à elle seule les deux significations dont il est question ici : « Are there objective truths and facts? » (Nozick, 2001, p.75). De prime abord, Nozick semble associer la notion d'objectivité à un double caractère, ontologique et épistémique. Dès après, il pose une autre question qui soulève un aspect essentiel du problème : « If so, are there also subjective facts and truths, or is the adjective "objective" redundant when applied to facts? » (*ibid.*, p.76) Si nous retenons la seconde option, elle implique qu'il n'y a pas de faits subjectifs. Nozick laisse la question en suspens, mais il utilisera fréquemment l'expression « objective fact » par la suite, ce qui suggère qu'il y a aussi des faits subjectifs. Il poursuit :

« The objectivity of a fact or truth depends upon its own content and character; the objectivity of a belief depends upon the character of the process that gives rise to the belief. It depends upon what kind of factors the belief is based upon, and how. The objectivity or subjectivity of a belief can crosscut the objectivity or subjectivity of the fact believed; *all four combinations are possible.* » (*ibid.*, p.86, mes italiques)

Dans cet extrait, la description que fait Nozick est apparemment claire et très proche de la conception searlienne de l'objectivité. Les quatre possibilités dont parle Nozick correspondent d'assez près à l'objectivité et à la subjectivité ontologique et épistémique de Searle. Mais la situation se complique lorsque Nozick présente ce qu'il appelle les quatre caractéristiques de l'objectivité des faits et de la vérité, soit l'accessibilité,

l'intersubjectivité, l'indépendance et l'invariance (*ibid.*, pp.75-76). Dans un premier temps, Nozick présente ces caractéristiques comme appartenant à la fois à l'objectivité des faits et à l'objectivité de la vérité. Mais dans l'explication qui suit, il nous dit que la première caractéristique, l'accessibilité, appartient à l'objectivité des faits, alors que la seconde et la troisième, l'intersubjectivité et l'indépendance, ne concernent que l'objectivité de la vérité. Puis, à la fin, il reprend les trois caractéristiques en mentionnant cette fois qu'elles concernent *l'objectivité de la vérité* :

« The three features of *objective truths* (accessibility from different angles, intersubjectivity, and independence) certainly are in need of elaboration and refinement, if only to meet the counterexamples to thinking of them as individually necessary and jointly sufficient. » (*ibid.*, p.76, mes italiques)

Quant à la quatrième caractéristique, Nozick l'attribue à l'objectivité des faits. Ces passages de Nozick illustrent bien le commentaire de Searle disant que la notion d'objectivité est en réalité un assemblage ou un amalgame des aspects ontologique et épistémique.

Dans *Notes on Value and Objectivity* (2007), Raz considère également les différentes significations qu'on peut attribuer à « objectivité ». Il mentionne les significations suivantes: *intersubjective*, *épistémique*, *impartiale*, ainsi qu'une quatrième qu'il ne nomme pas spécifiquement mais qui concerne les états mentaux (Raz, 2007, p.195). Voici comment il explique la signification épistémique:

« In what I will call the epistemic sense people are objective about certain matters if they are, in forming or holding opinions, judgments, and the like, about these matters, properly sensitive to factors that are epistemically relevant to the truth or correctness of their opinions or judgments, that is, if they respond to these factors as they should. » (Raz, 2007, p.195)

Ici, ce sont les personnes qui sont objectives, et elles le sont si elles sont sensibles à des facteurs qui sont épistémiquement pertinents à la vérité ou la justesse de leurs opinions. Par ailleurs pour Raz, bien qu'il n'y a pas de relation d'identité entre « vérité » et « objectivité », le sens de ce dernier est toujours relié directement ou indirectement à l'idée de vérité. Les pensées objectives se traduisent par des énoncés qui sont vrais ou faux:

« It is crucial to notice that in no sense is objectivity identified with truth, though in all of them it is related more or less indirectly to truth. Thoughts that are objective can be the subject of knowledge, and they are expressed in propositions that can be true or false (or correct or incorrect). » (*ibid.*, p.198).

Il distingue par la suite l'objectivité *épistémique* d'un autre type d'objectivité qu'il nomme « domain-objectivity ». Ce dernier type réfère davantage à des domaines de pensées et il énumère sept conditions liées à cette objectivité des « domaines » ou « domaines de pensées » (*ibid.*, pp.198-201). Au terme de cette énumération (avant la septième en fait), il en arrive à la conclusion suivante:

« I call this approach the « the long route » to an explanation of objectivity, for it does not yield a comprehensive set of conditions, the satisfaction of which is necessary and sufficient for a domain to be objective, and that provide an adequate explanation of objectivity beyond the need for further refinement and adjustment. » (*ibid.* p.201).

Raz semble donc considérer qu'il est difficile d'en arriver à des critères nécessaires et suffisants qui fourniraient une explication compréhensive de l'objectivité. Malgré tout, il juge que l'idée d'une objectivité épistémique est pertinente et que celle-ci est liée à la notion de vérité. Qu'en est-il maintenant de l'aspect ontologique pour Raz? La cinquième condition mentionne spécifiquement l'idée d'indépendance existentielle:

« 5. THE INDEPENDENCE CONDITION. Thoughts are objective only if they are about a reality that exists independently of them, that is, whose truth is independent of the fact that those thoughts are entertained. If there are exceptions to this condition they are marginal and degenerate. » (*ibid.*, p.200)

Dans la première partie de la première phrase, Raz nous dit que les pensées sont objectives parce qu'elles sont à propos d'une réalité qui existe indépendamment de celles-ci. La relation d'indépendance (ou l'absence de relation de dépendance) renvoie, semble-t-il, à des entités ontologiques : elle se situe entre des pensées et cette réalité qui existe de manière indépendante. Mais, dans la seconde partie de la phrase, la relation d'indépendance semble concerner l'aspect épistémique : elle se situe entre la vérité et le fait que les pensées sont entretenues. Cette cinquième condition semble traiter à la fois des deux aspects, ontologique et épistémique.

Ce dernier passage de Raz met en lumière la difficulté que recèle l'idée d'indépendance. Non seulement le critère d'indépendance est utilisé pour caractériser une multitude de notions connexes à l'objectivité (le réalisme, le dispositionnalisme, les qualités primaires versus les qualités secondaires, les caractéristiques relatives versus les caractéristiques intrinsèques), mais il est aussi utilisé pour qualifier la vérité. Dans la prochaine section, j'examine l'usage de ce critère relativement à la notion d'objectivité.

Pour plusieurs philosophes constructivistes qui sont d'inspiration kantienne, l'objectivité se définit en termes de vérité et de validité. Ou plutôt, en termes de jugement et d'évaluation. Ce qui est objectif pour Rawls (1971, pp.563-4) par exemple, ce sont les principes, c'est-à-dire fondamentalement les jugements. Et pour Rawls, l'objectivité renvoie à un point de vue partagé par plusieurs :

En ce sens, nous considérons notre société et la place que nous y occupons de manière objective, c'est-à-dire que nous partageons un point de vue commun avec les autres et ne formulons pas nos jugements à partir d'une perspective personnelle. (Rawls, 1971, p.561)

Selon Street (2008), qui défend aussi une position constructiviste, l'objectivité morale se construit à partir de plusieurs points de vue :

« Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed point of view that all can accept. Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts. » (Street, 2008, p.219, note de bas de page)

Street réfère spécifiquement à la relation de dépendance et d'indépendance dans l'extrait qui suit, mais associée au processus même de *construction* des valeurs. Les valeurs dépendent selon elle ultimement d'un acte d'évaluation :

« Do valuable things possess their value independently of our valuing them? Or does their value always depend, at least ultimately, on our taking them to be valuable? I have argued elsewhere that Darwinian considerations settle this debate in favor of the latter, antirealist view. Things are valuable ultimately because we take them to be. But the *ultimately* in this statement is important. While there are, ultimately, no normative truths that hold independently of our evaluative attitudes—while normative realism is false, in other words—it does not follow that it's impossible to go wrong with one's normative judgments. » (*ibid.*, p.207)

Pour Street, il y a clairement une différence entre la valeur et le jugement de valeur. Il n'existe pas de valeur sans cette procédure mentale qui consiste à évaluer des situations. Et, si on extrapole, on pourrait dire que, lorsque ce processus vient à son terme, il donne lieu à des jugements de valeur qui sont objectifs, c'est-à-dire possiblement vrais ou faux. Et la vérité de ces jugements dépend d'une convergence de points de vue. Est-ce à dire que la vérité d'un jugement de valeur *dépend* d'une certaine acceptation intersubjective ? Il semble bien que ce soit le cas pour des auteurs constructivistes comme Rawls et Street.

Selon ce qui se dégage de ce bref survol, il semble y avoir deux aspects ou deux significations qui reviennent constamment lorsqu'il est question d'objectivité en général, d'objectivité des valeurs en particulier. Un premier aspect est de nature épistémique et concerne l'idée de vérité ou de validité, un second est ontologique et concerne l'idée d'indépendance et de dépendance existentielle. Pour des philosophes comme Kant, Moore, Hare, Nielsen, Rawls et Street, le sens donné aux termes « objectif » et « objectivité » semble presque exclusivement épistémique. Mais pour la plupart des autres philosophes consultés, l'analyse montre que très souvent, ces deux significations, ontologique et épistémique, sont présentes dans l'usage qu'ils font de ces termes et il n'est pas toujours évident de savoir exactement sur quel plan on se trouve. Lorsqu'il est plutôt question du caractère épistémique, le terme « objectif » semble souvent se réduire à « vrai » ou « valide » ou « valide universellement ». Et lorsque le qualificatif « objectif » est utilisé de cette manière, celui-ci est plutôt associé, évidemment, à des jugements, des énoncés, des principes, etc. Mais en ce sens épistémique, « objectif » est souvent attribué à des notions variées : on parle de concept objectif, de raison objective, de critère ou de standard objectif, d'exigence objective, etc. Lorsqu'il est plutôt question d'ontologie, le terme « objectif » est souvent associé à des faits, à la réalité, aux entités, etc. Mais l'idée ou la préoccupation centrale relativement à l'aspect ontologique semble tourner autour du mode d'existence de ces entités que seraient les valeurs.

Enfin, il y a deux autres questions qui sont reliées aux composantes de l'objectivité. La question du degré de dépendance ou d'indépendance vis-à-vis de l'esprit humain est omniprésente lorsqu'on parle d'objectivité des valeurs. Et ce, que l'on parle d'ontologie ou d'épistémologie. La plupart des auteurs que nous avons vus reconnaissent,

explicitement ou implicitement, qu'il y a toujours une certaine forme de dépendance envers l'esprit humain lorsqu'il est question d'existence. En second lieu, la relation entre le réalisme et ce que nous pouvons qualifier d'« objectivisme » varie beaucoup d'un auteur à l'autre. Pour plusieurs, il y a une relation d'équivalence entre ces deux concepts. Pour d'autres, il semble y avoir une relation d'implication.

1.3 Analyse de la notion d'objectivité des valeurs

Dans ce qui suit, j'analyse la question de l'objectivité des valeurs sous l'angle du contenu définitionnel de cette notion. Comme nous l'avons vu dans la dernière section, les auteurs qui soulignent la confusion qui caractérise selon eux la notion de l'objectivité des valeurs en viennent souvent à s'interroger sur l'usage et la signification des termes « objectif » et « objectivité ». On peut donc penser qu'une analyse plus systématique des éléments constitutifs de ces notions permettrait d'en arriver à une compréhension plus claire. L'idée initiale de cette démarche m'est suggérée par Wiggins (2006). Dans « *Miscellanea Metaethica* », onzième essai de *Ethics*, Wiggins présente diverses définitions de « objective » et « subjective », telles qu'on les retrouve dans le Oxford English Dictionary. Après avoir noté que l'objectivité est présentée comme s'opposant à la subjectivité, il propose de « corriger » le dictionnaire pour que celui-ci reflète davantage sa conception, conception qui défend plutôt l'idée que ces notions sont complémentaires.

« Attending immediately to this emergency, let us emend the dictionary's account by thinking of 'objective' as *connoting positively* that which relates to things in themselves. Compare the scholastic account of 'subjective' taken scholastically. (*Forget then the stipulation of independence, whatever that may be, of the perceiving self. Make no ruling about it.*) » (Wiggins, 2006, p.373, mes italiques)

Dans cet extrait, Wiggins nous encourage à concevoir l'objectivité comme si cette notion connotait de manière positive ce qui est associé aux choses en soi. Il s'interroge également sur la signification du terme « indépendance » et il nous incite à ne pas en tenir compte. Wiggins semble apercevoir qu'il y a un problème avec la manière traditionnellement négative que nous avons de concevoir l'objectivité. Dans son texte, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, Wiggins se demande notamment si « objectif » équivaut à « non subjectif », c'est-à-dire au contraire de ce qui est subjectif. Son but est de montrer que les domaines de la subjectivité et de l'objectivité ne sont pas

nécessairement opposés, mais plutôt différents et complémentaires. Comme nous l'avons vu, cette préoccupation est également présente chez des auteurs comme Wright et Prinz, et nous constaterons que c'est également la préoccupation de Railton et, d'une certaine façon, de Searle. Dans la démarche qui suit, je tente de développer l'analyse de Wiggins en m'attardant notamment sur la distinction entre conceptions positives et conceptions négatives. Comme je l'explique plus longuement dans la section qui suit, j'entends par « définition négative » ou « conception négative » une définition ou conception qui met l'accent sur ce que *n'est pas* l'objectivité; une « définition positive » ou « conception positive » mets plutôt l'accent sur *ce qu'est* l'objectivité.

L'enjeu de cette démarche n'est pas linguistique, mais logique et philosophique. Les questions qu'elle soulève sont les suivantes. Est-ce que « objectif » équivaut à « non subjectif » ? Si oui, est-ce que l'absence d'éléments subjectifs est suffisante pour établir l'objectivité d'un jugement de valeur ? Comment atteste-t-on du fait qu'un jugement de valeur est objectif ? D'un autre côté, si nous disons que les valeurs sont objectives parce qu'elles existent indépendamment de ce qu'on en pense, n'est-il pas ici uniquement question d'ontologie ? Et si c'est le cas, est-ce que cette indépendance existentielle implique que les valeurs peuvent exister même s'il n'y a pas d'humains sur terre ? Enfin, comment fait-on pour attester du fait que des entités existent indépendamment de ce qu'on en pense si nous devons toujours nous faire une représentation mentale de cette chose pour en faire la démonstration ?

Dans la présente section, j'aborde donc ces questions par le biais d'une analyse des éléments constitutifs des termes « objectif » et « objectivité ». Je tente de montrer qu'on peut réduire ou assimiler les définitions de l'objectivité à deux critères ou significations fondamentales : l'indépendance existentielle, de nature ontologique, et la vérité ou la validité, de nature épistémique. Le premier objectif de cette analyse est de confirmer ce qui a été suggéré dans la dernière section, à savoir que les termes « objectif » et « objectivité » sont habituellement utilisés selon les deux significations mentionnées à l'instant. Le second objectif est de montrer que les multiples définitions négatives qui sont souvent utilisées pour parler d'objectivité peuvent être réduites ou assimilées à des définitions positives reliées à l'idée de vérité ou de validité. Le troisième objectif est de

montrer qu'en ce qui a trait à la définition impliquant l'idée d'indépendance existentielle, celle-ci requiert un postulat. Le quatrième objectif est de procéder à certaines distinctions fondamentales entre les couples dépendant/indépendant et extérieur/intérieur.

1.3.1 Considérations préliminaires

Il y a divers aspects à considérer avant d'aborder la question de la conception de l'objectivité des valeurs. Le premier concerne la différence entre « conception », « explication » et « définition ». Un de mes principaux objectifs dans la présente thèse est d'arriver à déterminer quels sont les critères nécessaires et suffisants de l'objectivité des valeurs. Pour parvenir à ce but, il faudra parfois tenir compte des explications des auteurs qui s'élaborent sur différents textes et qui ne réfèrent pas toujours explicitement et directement au thème de l'objectivité. Ce ne sont pas tous les auteurs qui proposent une définition explicite de la notion d'objectivité, circonscrite dans l'espace de quelques phrases. En ce sens, il serait restrictif de parler de *définition*, et plus juste de parler de *conception* ou *d'explication*. Le terme « définition » sera utilisé lorsque les auteurs proposent une explication brève et explicite de cette notion, circonscrite à l'intérieur d'une phrase ou deux. Le terme « conception » sera privilégié dans le cas contraire, c'est-à-dire dans le cas où il faut analyser plusieurs commentaires parfois éparpillés dans le texte. L'important est d'être fidèle à ce que disent les auteurs pour comprendre exactement leur conception de l'objectivité des valeurs.

En second lieu, il sera beaucoup question dans la section qui suit de l'objectivité en général, et non pas uniquement de l'objectivité des valeurs. Le fait est que même si plusieurs auteurs sont principalement intéressés par l'objectivité des valeurs, ils présentent souvent une explication de l'objectivité en général, avant de se consacrer à l'objectivité des valeurs. À ceci s'ajoute qu'il est parfois question d'objectivité (tout court), alors qu'on parle en réalité d'objectivité des valeurs. Il faut donc être vigilant et tenter d'identifier les endroits où la question des valeurs est implicite.

Un autre aspect concerne l'attribution de l'adjectif ou du prédicat « objectif ». L'adjectif ou le prédicat « objectif » n'est habituellement pas associé à des objets concrets et tangibles. Même si, comme nous le verrons, certaines définitions parlent de l'objectivité en termes de ce qui existe en dehors de l'esprit, il n'est pourtant pas question, dans l'usage courant, de *pierre objective*, de *table objective*, de *chaise objective*, etc. On ne parle pas non plus de *mammifères objectifs*, de *pays objectifs* ou de *galaxies objectives*. Ce n'est pas ce que l'usage a retenu au fil du temps. Que ce soit dans le langage courant ou scientifique, on parle plutôt de *thèse objective*, de *diagnostic objectif*, de *compte-rendu objectif*, de *analyse objective*, de *étude objective*, etc. Si on jette un coup d'œil dans la littérature métaéthique, comme nous l'avons déjà vu en partie plus haut, on constate que le terme objectif est associé à une multitude de notions. Dans les plus usuelles, il est question de *fait objectif*, de *vérité objective*, de *validité objective*, de *croyance objective*, de *concept objectif*, de *principe objectif* et de *jugement objectif*. Dans les moins courants, on parle de *exigence objective*, de *standard objectif*, de *point de vue objectif*, de *représentation objective*, de *perception objective*, etc.³

Tous ces termes ont-ils quelque chose en commun ? Si on parle d'un rapport, d'un diagnostic, d'un compte-rendu, d'une étude ou d'une analyse, ces termes semblent tous renvoyer à des productions intellectuelles qui sont en fait des regroupements d'énoncés, c'est-à-dire des regroupements d'actes de langage. Quant à une vérité, un principe, une exigence, un standard, etc., ceux-ci semblent impliquer, d'une manière plus ou moins directe, une forme d'acte ou de processus mental. Concernant le cas du « fait objectif », on pourrait considérer qu'il implique, comme son étymologie le suggère, un acte mental de « fabrication », de quelque chose qui a déjà été fait. Le cas du fait est particulier et important pour la question qui nous occupe. Nous allons voir plus loin qu'au bout du compte, lorsqu'il est question d'ontologie et d'entités qui existent indépendamment ou à l'extérieur de l'esprit, on parle bel et bien de fait objectif. Au chapitre 3, j'explique que, même si cet aspect du monde qui correspond au « fait » existe bel et bien dans la réalité,

³ Le qualificatif «objectif» est associé à des faits, à la vérité, à des croyances (Nozick, 2001, p.75); à des points de vue, à la compréhension, aux représentations (Nagel, 1987, p.6, p.7, p.17, p.183) à des exigences, (Mackie, 1977, p.17, p.27); à des prétentions (Shafer-Landau, *ibid.*, p.31, p.33), à des raisons (*ibid.*, p.101), à des standards (*ibid.*, p.217); à des compte-rendus (Sobel, 2013, p.120).

il demeure que la seule manière d'accéder ou de référer à celui-ci, c'est de faire une affirmation à propos d'un fait.

Pourquoi est-ce que l'adjectif « objectif » n'est généralement pas associé à des termes renvoyant à des entités concrètes ? Une réponse à cette question demanderait une étude approfondie de l'évolution de l'usage du terme « objectif », étude qui dépasse le cadre de la présente thèse. Mais on peut néanmoins proposer quelques pistes de réflexion à ce sujet. À l'époque médiévale, le prédicat « objectif » était associé à l'idée d'un acte mental⁴. Par la suite, le couple objectif/subjectif est pratiquement tombé en désuétude jusqu'à Kant (mis à part certaines mentions chez Descartes, notamment). Et pour Kant, comme nous l'avons vu, l'adjectif « objectif » est presque toujours associé, d'une façon ou d'une autre, à un acte mental, souvent des jugements. Même si par la suite, la notion d'objectivité en est venue à référer à des entités qui existent indépendamment de l'esprit, il demeure que l'usage a retenu cette idée que l'adjectif « objectif » s'applique à des termes abstraits qui impliquent généralement un acte mental et non à des termes qui renvoient à des objets concrets.

En fait, cet aspect n'est pas propre à « objectif ». Il y a une multitude d'adjectifs qui ne s'appliquent pas à des objets concrets. Si on parle de *traité international*, on ne parle (habituellement) pas de *pierre* ou de *chaise* ou de *tasse internationale*. On ne parle pas non plus de *chaise conceptuelle*, de *chaise politique* ou de *chaise intellectuelle*. Il est possible que la question ne concerne que la distinction entre termes abstraits et termes concrets. Mais dans le cas spécifique de l'adjectif « objectif », le fait que les termes auxquels celui-ci est associé impliquent souvent des énoncés (pouvant être vrais ou faux) nous donne peut-être une indication sur le caractère épistémique de cette notion, du moins dans l'un de ses usages.

⁴ Le terme « objectif » apparaît sous sa forme latine au 13^e siècle (*objectum*). On en voit plusieurs occurrences chez Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham (Spade, 1994, pp.217-231; Panaccio, 2004, p.23). On devrait rappeler qu'avant l'ère moderne, dans ce qu'il est convenu d'appeler la tradition scholastique qui perdure jusqu'au 16^e siècle, les adjectifs « objectif » et « subjectif » avaient pratiquement des significations opposées à celles qu'ils ont aujourd'hui. Le terme « objectif » référerait aux choses telles qu'elles se présentent à la conscience, alors que « subjectif » référerait aux choses en soi (*ibid.*; Fontanier, 2005, pp.95-96; Wiggins, 2006, p.373). Pour en revenir à la question spécifique des actes mentaux, chez Guillaume d'Ockham, les concepts étaient considérés comme de tels actes, mais aussi comme des *êtres objectifs* (Panaccio, 2004, p.23; p.148).

1.3.2 Conceptions positives et négatives de l'objectivité des valeurs

L'objectif de cette section est d'identifier divers énoncés types qui correspondent dans la littérature à des définitions ou à des énoncés représentant les conceptions de l'objectivité en général ou des valeurs en particulier. Ces énoncés seront utilisés dans la sous-section suivante pour faire la démonstration qu'on peut les réduire ou les assimiler à une signification ontologique et épistémique. Par définition négative, j'entends les définitions qui s'appuient ou mettent l'accent sur ce que *n'est pas* l'objectivité : essentiellement, il s'agit de définitions qu'on peut assimiler à « non subjectif ». Par exemple, des conceptions dans lesquelles on retrouve des expressions comme : « indépendant de toute connaissance », « indépendante de toute idée », « indépendant de l'esprit », « indépendant des attitudes individuelles », « indépendant des émotions ou des sentiments », « impartial », « détaché », « désintéressé » ou « impersonnel ». Les quatre premières expressions s'appuient sur l'idée d'indépendance et les quatre derniers termes sont à caractère connotatif ou métaphorique. Le terme « indépendant », ainsi que les termes à caractère connotatif ou métaphorique mentionnés, sont morphologiquement construits avec des préfixes de négation : in-dépendant, im-partial, dé-taché, dés-intéressé et im-personnel. D'où l'idée que ce sont des définitions négatives. Tous ces termes renvoient à une chose qui est jugée devoir être absente pour définir ou *justifier*, d'une certaine façon, ce qu'est l'objectivité : la dépendance, la partialité, l'attachement, l'intérêt, etc. De leur côté, les définitions positives sont celles qui s'appuient sur ce *qu'est* l'objectivité. Comme nous le verrons, la plupart des conceptions positives sont celles qui tendent à assimiler le terme « objectif » à « vrai » ou à « valide universellement », ou à « possiblement vrai ou valide universellement ». Enfin, il y a également une autre opposition sur laquelle je vais m'attarder, soit celle entre intérieur et extérieur. Dans ce qui suit, je m'inspire pour l'essentiel d'exemples trouvés dans la littérature éthique et métaéthique.

On utilise souvent le terme « indépendant » de diverses manières pour définir l'objectivité. On peut dégager deux types d'usage : un premier où il est spécifiquement question d'indépendance existentielle ; un second où il est davantage question de l'indépendance relativement à l'état mental du sujet, sans qu'il soit précisé s'il est

question d'existence. Ainsi, pour le cas de l'indépendance existentielle, on dira qu'une chose est objective parce que celle-ci *existe indépendamment* de l'esprit, des croyances, des concepts, des pensées, de l'expérience subjective, de l'état mental ou des désirs. Ces termes sont ceux qui sont le plus fréquemment utilisés dans les définitions ou les explications sur l'objectivité dans la littérature éthique et métaéthique⁵. Comme nous l'avons déjà vu dans la sous-section précédente, on doit garder à l'esprit que dans plusieurs des passages où les auteurs expliquent en quoi consiste l'objectivité en général ou celle des valeurs en particulier, il est souvent question, en même temps, de réalisme⁶. Dans ces cas, il n'est pas toujours évident de savoir exactement à quoi on réfère. On doit supposer que pour les auteurs concernés, le réalisme implique l'objectivisme (ou l'inverse), ou équivaut à celui-ci. Plus formellement, on doit supposer qu'il y a, dans les passages concernés, une relation d'implication ou d'équivalence entre ces deux notions. L'énoncé type qui pourrait englober les divers éléments mentionnés à l'instant concernant l'indépendance existentielle pourrait être le suivant :

Cette entité est objective parce qu'elle existe indépendamment de l'esprit.

Ainsi, comme tous les énoncés qui vont suivre, cet énoncé pourrait être la réponse à l'une ou l'autre des questions suivantes : pourquoi cette entité est-elle objective ? Ou : quelle qualité cette entité possède-t-elle pour être jugée objective ? Cependant, il y a ici une certaine ambiguïté relativement à cette manière de définir l'objectivité. De quoi parlons-nous exactement ? L'entité en question réfère-t-elle à des objets concrets comme des pierres ou des chaises ? Comme nous l'avons vu, l'adjectif « objectif » n'est habituellement pas associé à de tels objets singuliers. Il deviendra clair dans ce qui suit

⁵ Pour des énoncés relatifs à l'indépendance existentielle, on parle le plus fréquemment de ce qui existe indépendamment de l'esprit: (Wright, 1992, pp.1-32; Prinz, 2007, pp.139-140). Mais il est aussi question de ce qui existe indépendamment: de l'expérience subjective humaine (D'Arms et Jacobson, 2006, p.202), de celui qui perçoit ou de son état mental (Searle, 1995, p.8), de notre vocabulaire conceptuel, de nos croyances, de nos capacités, (Wright, 1992, pp.1-32), des êtres sensibles, de nos sens, de nos observations (Nagel, 1986, pp.13-18; Timmons, 1999, p.35; Searle, 1995, p.155), de l'observateur, de nos croyances, de nos désirs (Nozick, 2001, p.85, p.87); de la pensée (Clavien et Fitzgerald, 2008, p.158).

⁶ Voir: Nagel, 1986, pp.71-72; Timmons, 1991, p.35; Rottschaefter, 1998, pp.249-250; Casebeer, 2003, p.38, p.157. Il y a aussi le cas de Wright qui parle fréquemment de réalisme et de l'idée qu'il existe une réalité indépendante dans son ouvrage: *Truth and Objectivity* (Wright, 1992). On devrait mentionner que plusieurs scientifiques parlent du réalisme comme étant une thèse qui défend l'idée que des entités existent de manière indépendante. On peut notamment penser à Einstein (Born, 1971, p.170).

que le seul terme qui peut remplacer « entité » dans cet énoncé type, pour que la phrase soit grammaticalement correcte ou conforme à l'usage, est le terme « fait ». Ainsi, on dira habituellement que c'est un fait objectif que les pierres existent indépendamment de ce qu'on en pense. Pourtant, même si les auteurs ne commettent habituellement pas l'erreur de parler de *pierres objectives*, il demeure qu'on voit parfois une formulation qui le suggère (Railton, 2003, p.16). Pour les besoins de la démonstration qui va suivre, je vais cependant conserver le terme « entité » pour le moment.

Le deuxième usage du terme « indépendant » concerne les attitudes individuelles ou subjectives. On dira qu'une entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté, des préférences, des sentiments, des désirs, des goûts, etc. Dans ces cas, la différence avec l'énoncé précédant concerne le fait qu'il n'est pas spécifiquement question d'existence. L'énoncé type qui pourrait le mieux traduire cette idée serait le suivant :

Cette entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté.

L'entité en question peut être un comportement, un jugement, une étude, etc. Le terme « volonté » n'est évidemment pas synonyme de « préférence », « sentiment », « désir » ou « goût »⁷. Mais, dans l'analyse qui suit, il deviendra évident que l'entité dont il est question implique habituellement une affirmation, un énoncé ou une production intellectuelle impliquant des affirmations ou des énoncés (un rapport, un compte-rendu, une étude, etc.). Il faut bien garder à l'esprit que cet énoncé, comme les autres, constitue la réponse à la question : pourquoi cette entité est-elle objective ?

Qu'en est-il maintenant des définitions négatives n'impliquant pas les termes « indépendant » ou « indépendance » ? Il s'agit des termes à caractère connotatif ou métaphorique. Les plus courants sont : impartial, détaché, impersonnel et désintéressé. Comme mentionné plus haut, ces termes sont morphologiquement construits avec des

⁷ On retrouve cet exemple dans cette maxime du *Tractatus Logico-Philosophicus*: «Le monde est indépendant de ma volonté. » (Wittgenstein, 1922, maxime 6.373, p.122) Pour un exemple de cas référant à l'idée d'indépendance vis-à-vis de la volonté, voir: Agazzi, 2014, p.75; Nadeau, 1999, p.451.

préfixes de négation, d'où l'idée qu'il s'agit de définitions négatives. L'énoncé type traduisant ce genre d'énoncé pourrait être :

Cette entité est objective parce qu'elle est impartiale.

Encore ici, de quelle entité parlons-nous ? Il deviendra clair dans la prochaine sous-section que l'entité en question est ultimement un énoncé (un jugement ou une affirmation). Même si on parle habituellement d'une personne jugée objective parce qu'elle est impartiale, il est ultimement question de l'énoncé qui rend cette personne partielle ou impartiale. Enfin, l'énoncé type qui pourrait le mieux illustrer une définition positive de l'objectivité serait le suivant :

Cet énoncé est objectif parce qu'il est vrai ou valide universellement.

Ici, il est clair que seuls un énoncé ou une affirmation peuvent être vrais ou valides. Il faut souligner un aspect à propos de la relation entre « objectif » et « vrai ». Nous avons vu que dans l'usage, « objectif » est souvent utilisé comme s'il était synonyme de « vrai ». Il s'agit d'une sorte de raccourci ou d'une habitude qui est très répandue. Il me semble que ce que les auteurs cherchent à dire est plutôt que l'énoncé en question est possiblement vrai ou faux, parce qu'il réfère à un phénomène qui ne contient aucun élément subjectif. C'est ce qui expliquerait que nous rencontrons souvent l'expression « vérité objective » et rarement l'expression « fausseté objective ». On tient pour acquis que « objectif » a une connotation positive et qu'il est plutôt associé à « vrai ». Il en va de même lorsqu'on parle couramment des valeurs. Spontanément, lorsqu'on utilise le terme « valeur », on pense à des valeurs positives, comme la bonté, le courage, la gentillesse, etc. Mais, en toute rigueur, si on tente d'analyser le phénomène des valeurs, on doit également tenir compte du contraire de ce qui est valorisé, c'est-à-dire les valeurs négatives. Dans la suite de cette thèse, il deviendra clair que l'objectivité épistémique à laquelle je réfère concerne bel et bien la possibilité qu'un énoncé soit vrai ou faux et que « objectif » n'est pas tout simplement synonyme de « vrai ».

Enfin, l'autre opposition qu'on retrouve fréquemment dans les explications de l'objectivité concerne le couple extérieur/intérieur. Il est généralement question de ce qui

est à l'extérieur de l'esprit, des représentations, des attitudes, des désirs, etc.⁸ L'énoncé qui pourrait le mieux traduire cette idée pourrait être :

Cette entité est objective parce qu'elle existe à l'extérieur de l'esprit.

Je rappelle que tous ces énoncés types représentent ce qu'on retrouve dans la littérature et qu'ils peuvent constituer la réponse à la question : pourquoi cette entité ou cet énoncé est-il objectif ? À ce stade de l'analyse, j'ai uniquement tenté de refléter les affirmations qui sont faites par les auteurs lorsqu'ils tentent d'expliquer leur conception de l'objectivité en général ou de l'objectivité des valeurs en particulier.

Voici quelques éléments d'analyse relativement à ces énoncés types. Mon objectif est notamment de voir ce qui caractérise et distingue ces deux couples d'oppositions : dépendant/indépendant et intérieur/extérieur. Ces notions reviennent constamment lorsque les auteurs parlent de l'objectivité et il est impératif de les éclaircir. La première chose qu'il faut souligner concernant le couple dépendant/indépendant est que l'indépendance se définit nécessairement par rapport à la dépendance qui est avant tout une relation. Ce qui signifie notamment que deux ou plusieurs éléments sont impliqués dans ce que nous appellerons la *relation de dépendance*. Il peut paraître inutile de rappeler cette évidence, mais lorsqu'on analyse les textes des auteurs qui ont écrit sur cette question ou qui invoquent l'idée de dépendance ou d'indépendance, il est souvent très difficile de déterminer quels sont les éléments en présence dans la relation de dépendance qui caractérise généralement la subjectivité, et le contraire, c'est-à-dire les éléments impliqués dans la relation d'indépendance (ou la relation de non-dépendance) qui caractérise généralement l'objectivité. C'est ce que nous constaterons également en analysant en détail les textes de Railton, Huemer et Wiggins au chapitre 2, et également en critiquant les textes de Searle au chapitre 3.

Il y a plusieurs questions philosophiques fondamentales touchant au thème de la dépendance et il serait facile de se perdre dans des réflexions connexes⁹. J'aimerais me

⁸ Pour des explications de l'objectivité impliquant l'idée d'extériorité vis-à-vis de l'esprit ou de l'attitude individuelle en général, voir: Prinz, 2007, p.141, p.149; Railton, 1984, p.818; Huemer, 2005, p.157; Wright, 1992, pp.1-2; Timmons, 1999, p.35.

concentrer ici sur deux aspects fondamentaux qui touchent l'usage du terme « dépendant » : l'usage concret ou réel et l'usage abstrait ou conceptuel¹⁰. Lorsqu'on réfère à deux entités concrètes du monde physique qui sont en relation de manière causale, on parle habituellement de dépendance. L'arrivée de nuages gris *cause* généralement de la pluie : par conséquent, la pluie *dépend* de la présence des nuages. Il en va ainsi d'une multitude de phénomènes physiques dont on dira qu'ils sont en relation de dépendance causale les uns par rapport aux autres de manière plus ou moins nécessaire selon le niveau de régularité qu'on constate. Dans ce cas-ci, le terme « dépendant » réfère à une relation entre entités concrètes du monde physique. Lorsqu'on parle de phénomènes physiques qui sont indépendants les uns des autres, on réfère implicitement à la possibilité qu'ils soient en relation. Si nous affirmons que la fréquence de la pluie dans une région donnée est *indépendante* de la flore de la région, nous affirmons implicitement que ce pourrait être le cas ou que nous avons déjà cru voir un lien causal entre ces deux phénomènes. Dans une certaine mesure, on pourrait affirmer que tous les phénomènes physiques de la planète sont interreliés.

Mais il y a aussi un autre usage, conceptuel celui-là, qui origine peut-être de l'analogie qu'on constatait avec le premier usage. Par « usage conceptuel », je parle de cet usage qu'on fait par exemple en linguistique, en logique, en géométrie, etc. En linguistique, on dira que le sens d'un verbe *dépend* à la fois du verbe et du complément qu'il sélectionne (par exemple, quand le verbe *sortir* prend comme complément un groupe prépositionnel, comme dans *sortir avec des amis*, il a le sens de 'aller à l'extérieur' alors que, quand il prend un groupe nominal comme complément, comme dans *sortir un nouveau livre*, il a le sens de 'paraître, être publié'). En logique, on dira que la vérité d'une proposition complexe *dépend* de ses composantes. En géométrie, on dira que le carré *dépend* de la

⁹ La relation de dépendance est étudiée sous divers angles et dans des contextes philosophiques variés. Pour une réflexion sur le statut logique et métaphysique de la dépendance, voir Jenkins (2001), Rosen (2010). En lien avec la notion de causalité, voir: Lewis (1974, 2000), Clendinnen (1992), Naslen, (2004). La dépendance est également associée de près à la question de la survéance: voir Kim (1994), Campbell (2000), Moser et Trout (1995).

¹⁰ Pour une discussion sur les types de dépendance, voir Fine, 1995 et Correia, 2008. Fine parle de dépendance existentielle et modale. De son côté, Correia propose une division entre dépendance existentielle, essentielle et explicative.

présence de quatre côtés égaux et de quatre angles droits. Mais, dans ces cas, il s'agit d'une relation de dépendance entre entités abstraites qui n'implique pas une relation causale entre entités du monde physique. Il n'y a pas non plus l'aspect temporel qui caractérise la relation causale réelle. On pourrait parler de relation analytique, peut-être surtout en logique ou en géométrie. Dans ces domaines, la valeur de vérité des énoncés correspondant ne dépend que de leur forme logique ou que de la signification de leurs composantes. Et de même, lorsqu'il est question d'entités abstraites qui ne sont pas en relation de dépendance, on réfère implicitement à l'idée qu'ils pourraient l'être. Bref, nous avons donc deux usages du terme « dépendant » : un premier qui renvoie à une relation entre entités concrètes et réelles, un second qui renvoie à la relation entre entités abstraites et conceptuelles.

De son côté, l'opposition intérieur/extérieur ne réfère qu'à la spatialité, qu'au lieu ou la position des choses dans l'espace. Du moins lorsqu'il est question d'entités concrètes et réelles. On parle de choses qui sont à l'intérieur ou à l'extérieur d'une boîte, d'une grotte, d'un organisme, d'une galaxie, etc. Mais ici aussi, on peut constater un usage concret et un usage abstrait. Par exemple, on parle de manière abstraite d'un personnage qui est à l'intérieur d'un récit, de variables qui sont à l'intérieur d'une classe d'objets, etc. La principale différence entre le couple intérieur/extérieur et le couple dépendant/indépendant réside donc dans l'aspect relationnel. Lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est à l'intérieur d'une autre, a priori, rien n'est dit à propos de la relation entre ces deux choses. Et de manière plus spécifique, lorsqu'on parle de la relation de dépendance causale réelle, on pourrait ajouter que le couple intérieur/extérieur ne réfère qu'à la spatialité et non au temps.

Maintenant, dans les définitions présentées plus haut, quels sont les éléments en présence lorsqu'il est question du couple intérieur/extérieur ? On dit d'une entité qu'elle est objective parce qu'elle existe à l'extérieur de l'esprit. Mais avons-nous vraiment affaire à deux espaces réels distincts ? Comment caractériser ce qu'est *l'espace de l'esprit* ? Au chapitre 3, je présente la conception de Searle de ce qu'il nomme la conscience subjective. Searle explique notamment que, si la conscience subjective est irréductible à une ontologie objective, c'est en partie parce que celle-ci n'a rien de matériel et qu'elle

n'occupe par conséquent aucun espace. Il en vient à la conclusion que plusieurs des expressions utilisées pour parler de ce qui est en dehors de l'esprit sont des métaphores. Ainsi, des expressions comme « espace de l'esprit », « hors de l'esprit » ou « à l'extérieur (ou à l'intérieur) de l'esprit » sont des métaphores. Ces métaphores sont pratiques et très répandues. Elles s'expliquent en bonne partie par le fait que le phénomène de la conscience se manifeste bel et bien à *l'intérieur* de cet organe qu'est le cerveau (et nulle part ailleurs). Le commentaire de Searle a essentiellement pour but de nous montrer que nous utilisons ces métaphores parce que nous avons affaire à des niveaux de réalité que nous n'arrivons pas à mettre en relation. La conscience (l'esprit, l'âme) est par définition un phénomène abstrait et intangible que l'on cherche à *situer* dans la réalité¹¹.

Le problème qu'il y a avec l'usage des termes « dépendant » et « indépendant » lorsque ceux-ci désignent la relation entre, d'un côté, des entités abstraites et, de l'autre, des entités concrètes est le même que celui que Searle signale lorsqu'il analyse le caractère métaphorique des expressions liées à la conscience. Le problème est le même parce qu'il ne peut pas y avoir de relation de dépendance entre l'esprit et des entités du monde physique, parce qu'il s'agit de deux plans distincts de réalité. Mais cette dernière affirmation n'est pas tout à fait exacte, il faut être plus précis: l'existence d'entités physiques comme les pierres ne peut dépendre de l'existence de l'esprit, mais la converse n'est probablement pas impossible. Si, comme le pense Searle et d'autres philosophes naturalistes, la conscience est le résultat d'une évolution biologique, on doit admettre que celle-ci est rendu possible par une structure neuronale particulière (Searle, 1995, p.35, p.191). En ce sens, on pourrait dire que l'activité de la conscience est déterminée par cette entité physique qu'est le cerveau. Et en ce sens, on pourrait affirmer que l'esprit *dépend* de ces entités physiques que sont les cellules et les neurones. Mais l'inverse est faux, du moins en ce qui a trait aux entités physiques qui ne font pas partie du corps humain, comme les pierres ou les montagnes. Au sens strict donc, des entités comme les pierres

¹¹ Dans sa forme la plus élémentaire, la métaphore consiste à utiliser des termes concrets que l'on transpose dans des domaines abstraits. Certaines métaphores sont tellement courantes qu'on oublie qu'elles en sont. On peut penser à des expressions comme «tête de pont» ou «pieds d'une table». C'est certainement le cas ici, avec les métaphores liées à l'esprit, à la conscience ou à l'âme qui se trouve à *l'intérieur* de nous. Il ne s'agit pas ici de suggérer qu'il faille abandonner ces métaphores, mais simplement de montrer en quoi leur utilisation peut contribuer à embrouiller des distinctions ontologiques.

ne peuvent pas dépendre de nos pensées. Si cette analyse est juste, comme dans le cas des métaphores spatiales avec le couple intérieur/extérieur, une expression comme celle-ci serait donc non seulement métaphorique, mais également redondante ou tautologique : les pierres existent indépendamment de ce qu'on en pense.

Un problème qui s'ajoute à celui-ci est que les critères d'indépendance et d'extériorité caractérisent souvent, indifféremment, l'objectivité (ou l'objectivisme) et le réalisme. Comme il en a été question plus haut, un énoncé comme celui-ci se rencontre fréquemment pour désigner l'une ou l'autre de ces deux notions: cette théorie est réaliste (ou objectiviste) parce qu'elle défend l'idée qu'il existe des entités physiques *indépendamment* ou à *l'extérieur* de nos pensées (ou de notre esprit). Mais de quoi est-il question exactement ici? Si nous parlons d'une *réalité indépendante* de notre esprit, parlons-nous de la même chose que lorsque nous référons à ces objets qui sont à l'extérieur des sujets que nous sommes? Si nous cherchons à caractériser la réalité dans son ensemble, est-ce que celle-ci nous inclut en tant que sujets? Au chapitre 3, suite aux critiques que j'adresse à Searle au sujet de ses distinctions ontologiques, je propose une version modifiée de son réalisme dont le but est d'éliminer ces sources de confusion potentielle. Plus précisément, mon but sera de ne plus utiliser l'opposition intérieur/extérieur pour désigner son réalisme (*External realism*, ER), pour ne la conserver que pour l'opposition ontologique (entre l'ontologie objective et l'ontologie subjective).

1.3.3 Assimilation et réduction

Dans la sous-section précédente, j'ai procédé à un premier regroupement en proposant cinq définitions types qui sont censées représenter les multiples manières qu'ont les auteurs de concevoir, d'expliquer ou de définir cette idée d'objectivité des valeurs. Dans la présente sous-section, je tente de montrer qu'il est possible de réduire ou d'assimiler les définitions négatives 2 et 3 à une définition positive qui serait une affirmation possiblement vraie ou fausse. Mon but est de montrer que « objectif » n'équivaut pas à « non subjectif » (ou que « objectivité » n'équivaut pas à « non-subjectivité »). Plus précisément, mon but est de montrer que toutes les définitions négatives (sauf celle sur

l'indépendance existentielle) sont réductibles ou assimilables à des définitions positives à caractère épistémique reliées à la vérité ou la validité. La réduction à laquelle je vais procéder est logique et non linguistique : je cherche à montrer que la seule manière d'attester du fait qu'un énoncé est exempt d'éléments subjectifs est de s'en remettre à une procédure de validation universelle. Quant au premier énoncé, celui portant sur l'indépendance existentielle, mon objectif est de montrer que cet énoncé requiert un postulat. Voici le premier énoncé, tel qu'il a déjà été présenté plus haut :

1) *Cette entité est objective parce qu'elle existe indépendamment de l'esprit.*

Maintenant, s'il existe des choses qui sont indépendantes de l'esprit, existe-t-il des choses dont l'existence dépend de l'esprit ? Certainement. On peut penser à tout ce qui est le résultat de la conscience humaine, tout ce qui a été créé par l'esprit. Je ne parle pas ici des réalisations matérielles comme les maisons et les fusées, mais plutôt à des concepts, des théories, des œuvres de fictions, etc. Toutes ces entités ont en commun d'être des créations ou des constructions humaines qui dépendent pour leur existence d'un esprit humain. Malgré le caractère grammaticalement inhabituel de la formulation, voici l'énoncé qui exprime ce cas :

2) *Cette entité n'est pas objective parce qu'elle existe dépendamment de l'esprit.*

Maintenant, est-ce que l'énoncé 1) a un sens si l'énoncé 2) n'en a pas ? Autrement dit, est-il nécessaire qu'il existe des entités qui dépendent de l'esprit pour qu'on puisse dire qu'il existe des entités qui n'en dépendent pas ? Oui, certainement. Pour que l'énoncé 1 ait un sens, il faut au moins pouvoir imaginer ce que serait une entité qui justement, n'est pas dépendante de l'esprit. Si toutes les entités de l'univers existent indépendamment de l'esprit, alors « exister indépendamment de l'esprit » en vient à faire partie de la définition de ce qu'est une entité et l'énoncé 1 devient une tautologie. C'est donc par opposition aux entités qui existent dépendamment de l'esprit que l'énoncé 1 cherche à se distinguer. Remplaçons maintenant « cette entité » par « cette pierre » :

3) *Cette pierre est objective parce qu'elle existe indépendamment de l'esprit.*

Comme déjà mentionné, ce genre d'affirmation ne fait pas partie de l'usage courant. Mais pour les besoins de la démonstration, convenons pour le moment qu'il n'est pas

grammaticalement incorrect. Comment peut-on affirmer que cette pierre qui est devant moi existe indépendamment de l'esprit, de toute représentation, s'il est impossible de l'appréhender sans m'en faire une représentation ? Ce genre d'interrogation a fait l'objet d'une multitude de réflexions et de débats depuis le début de la philosophie, peut-être surtout depuis Descartes à l'ère moderne, et elle reflète à elle seule ce qui distingue le réalisme de l'antiréalisme. En toute rigueur donc, si nous sommes toujours prisonniers de notre esprit et de nos représentations, il nous est impossible d'affirmer avec certitude qu'il est vrai que les pierres existent indépendamment de l'esprit ou de nos représentations. Est-ce que ce raisonnement s'applique également à l'énoncé invoquant l'idée d'extériorité ?

4) *Cette pierre est objective parce qu'elle existe à l'extérieur de l'esprit.*

Comme déjà mentionné, cet énoncé spécifie pour ainsi dire le lieu de résidence ontologique de la pierre et de l'esprit en faisant intervenir l'opposition intérieur/extérieur. Mais le problème est le même : comment fait-on pour attester du fait qu'il existe des pierres en dehors de l'esprit ? La seule façon serait de sortir de l'esprit, du rapport sujet-objet en fait, pour pouvoir faire cette démonstration. Il faudrait alors disposer d'une sorte d'appareil cognitif particulier qui saisirait l'existence des choses sans passer par une représentation ou une perception. On parle ici d'une sorte de point de vue omniscient ou divin. D'une certaine façon, c'est ce sur quoi s'appuie Descartes dans sa sixième méditation pour s'assurer de l'existence des objets matériels : il s'en remet à son dieu pour garantir que les choses du monde extérieur existent bel et bien (Descartes, 1641, pp.99-115). Mais si nous ne disposons pas d'une telle ressource, nous devons présupposer cette existence. Ainsi, la conclusion suivante prévaut : il est impossible d'affirmer qu'il existe des choses indépendamment de l'esprit ou en dehors de celui-ci sans postuler qu'il y a une réalité dans laquelle il peut exister de telles choses. Ce postulat correspond précisément à la conception réaliste de Searle sur laquelle je reviens au chapitre 3. Je me concentre maintenant sur l'énoncé impliquant l'indépendance vis-à-vis de la volonté.

5) *Cette entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté.*

Par quoi pouvons-nous remplacer « cette entité » ? De quoi parlons-nous lorsque nous disons qu'une chose ou une entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté ? Le seul élément qui pourrait remplacer « cette entité » et faire du sens serait quelque chose qui a habituellement trait à la volonté, mais dont l'absence justifie qu'on en fasse état. Dans le cas spécifique qui nous occupe, celui de la définition de l'objectivité, l'expression « indépendant de la volonté » renvoie à des jugements ou des énoncés. Ce dont il est question ici, c'est donc une affirmation, ou une production intellectuelle regroupant plusieurs affirmations, comme une étude, une recherche, une analyse, etc. Dans une des définitions qu'il propose de l'objectivité, Nadeau (1999) pose la question suivante : « Comment garantir que la volonté même des chercheurs, ou leurs préférences intimes, n'influent pas sur les résultats qu'ils obtiennent, et ce, particulièrement dans les sciences humaines et sociales ? » (Nadeau, 1999, p.451) Si on voulait rendre l'expression plus explicite, on pourrait la formuler de la manière suivante :

- 6) *Cette étude est objective parce que ses résultats sont indépendants de la volonté du chercheur, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas influencés par sa volonté.*

Maintenant, comment atteste-t-on du fait qu'une étude est indépendante de la volonté d'un chercheur ? D'une certaine façon, nous sommes dans la même impasse que lorsqu'il était question de l'indépendance existentielle. Pour attester du fait que l'étude en question est objective au sens où elle est indépendante de la volonté du chercheur qui l'a produite, on peut l'analyser pour voir si elle contient des erreurs logiques (essentiellement des sophismes, surtout si la volonté du chercheur est en cause) et si elle n'a pas exclu des données dans sa recherche. Ce sont essentiellement les deux aspects de l'étude qui pourraient nous faire conclure qu'elle n'est pas indépendante de la volonté du chercheur. Si on voulait expliciter davantage en quoi cette étude est objective, on pourrait dire ce qui suit :

- 7) *Cette étude est objective parce qu'elle n'a pas été influencée par la volonté du chercheur, volonté qui lui aurait fait commettre des sophismes et/ou omettre des données.*

Mais comment fait-on pour attester du fait qu'il n'y a pas de sophismes ou que le chercheur n'a pas tenu compte de la totalité des cas ? Pour attester du fait qu'il n'y a pas

de sophismes, il faut vérifier *toutes* les inférences et *tous* les raisonnements. Et pour attester du fait qu'une étude n'a pas tenu compte de tous les cas, il faut revoir les données, c'est-à-dire refaire le processus d'identification de ces données et s'assurer, tout simplement, que nous n'en avons pas oublié. Dans les deux cas, il faut donc s'appuyer sur une procédure positive. Ainsi, on peut transformer l'énoncé comme suit :

- 8) *Cette étude est objective parce qu'elle respecte les règles et les procédures logiques et tient compte de l'universalité des données.*

Pour attester du fait qu'un énoncé est objectif au sens où celui-ci est indépendant de la volonté du chercheur, on doit respecter les règles logiques et on doit tenir compte de l'universalité des cas. Si ce raisonnement est juste, l'énoncé 5, à caractère négatif, pourrait être réduit ou assimilé à l'énoncé 8, à caractère positif. Traitons maintenant des définitions impliquant des termes à caractère connotatif ou métaphorique. L'énoncé type que nous avons choisi est celui de l'impartialité.

- 9) *Cette entité est objective parce qu'elle est impartiale.*

On parle habituellement d'une personne qui est impartiale. Mais on réfère également, par métonymie, à un jugement impartial, un point de vue impartial, une perspective impartiale¹². Je dis « par métonymie » parce qu'au départ, ce sont évidemment des personnes qui sont partiales ou impartiales. Ceci vaut également pour le terme « préjugé ». Néanmoins, dans tous les cas, il est toujours ultimement question d'un jugement ou d'un énoncé. Même lorsqu'il est question d'une personne impartiale, c'est par ses décisions ou ses jugements qu'elle manifeste concrètement son impartialité. Maintenant, comment atteste-t-on du fait qu'un énoncé est impartial ? La réponse est simple : pour attester du fait qu'un jugement (ou un rapport, une étude, une analyse, etc.) est impartial, il suffit de s'assurer de l'absence d'éléments partiaux. Mais la seule façon de parvenir à cet objectif est, encore une fois, de tenir compte de l'universalité des cas. À l'inverse, ne pas tenir compte de la totalité des données, c'est souvent une des conséquences de la partialité. Voici un passage de Prinz (2007) qui explique bien cette idée :

¹² Voir: Prinz, 2007, p.139; Nagel, 1986, p.199, p.202; Shafer-Landau, 2003, p.40.

« According to the first definition, objectivity is tied to impartiality. An objective fact is one that is ascertained by an objective judgment, and an objective judgment is one that a person would make *if she had all the evidence*, no biases, and a *good capacity for reasoning*. Leiter (2001) calls freedom from bias "epistemic objectivity." It has something to do with the process by which we obtain knowledge. » (Prinz, 2007, mes italiques, p.139)

Dans cet extrait, Prinz en arrive aux mêmes conclusions auxquelles nous sommes parvenues dans l'exemple de la volonté. Les deux critères pour attester d'un jugement objectif (entendu au sens de « impartial ») sont : le fait de tenir compte de l'universalité des cas (« all the evidence ») et le fait de suivre des procédures de raisonnement valides (« good capacity for reasoning »). Et Prinz, référant à Leiter, utilise la même expression que Searle utilise et dont il sera beaucoup question au chapitre 3 : « epistemic objectivity ». Dans un autre passage, Prinz affirme clairement le caractère épistémique de l'impartialité : « Impartiality is an epistemic construct » (*ibid.*, p.139). Pour reprendre l'exemple de l'étude sociologique, on pourrait reformuler le dernier énoncé de la manière suivante :

- 10) *Cette étude est objective (et donc impartiale) parce qu'elle (son auteur) respecte les règles et les procédures logiques et tient compte de l'universalité des données.*

Si on voulait pousser l'explication plus loin, on pourrait dire que ces deux critères sont individuellement nécessaires et conjointement suffisants. Une étude sociologique pourrait avoir tenu compte de la totalité des données, mais comporter plusieurs erreurs logiques, ou le contraire, être sans erreur, mais ne pas avoir tenu compte de la totalité des cas. Dans cette perspective, pour attester de l'objectivité d'une étude, il faudrait donc s'appuyer sur des règles ou des procédures logiques valides et tenir compte de l'universalité des données.

Pour illustrer ce qui précède, je vais utiliser l'exemple suivant. Supposons quatre botanistes qui se rendent sur une île pour étudier une sorte particulière de plantes. Leur objectif est de pouvoir tirer certaines conclusions sur la comestibilité de la plante en question. Leur méthode consiste à prélever une certaine quantité de plantes selon un échantillonnage qui est censé refléter la totalité des plantes dans toutes les zones de l'île qui en compte trois, les zones 1, 2 et 3.

Supposons que le botaniste A procède à son prélèvement, mais qu'il néglige de se rendre dans la zone 2, parce qu'il juge que cette zone n'a pas à être étudiée. En fait, il souhaite ardemment prouver que cette plante est comestible et il sait que cette zone comporte des spécimens qui pourraient modifier ses conclusions. Pour sa part, le botaniste B décide d'inclure la zone 2, mais exclut la zone 3. Il est convaincu, à tort, que le relief de la zone 3 et la composition chimique du sol font en sorte que les plantes qu'il étudie ne peuvent se retrouver à cet endroit. Pour sa part, le botaniste C se rend sur la même île, procède au même échantillonnage, mais n'exclut aucune zone du territoire. Sauf que, selon l'identification à laquelle il procède, il conclut que seule la zone 3 contient les plantes en question. Enfin, le botaniste D se rend sur l'île, n'exclut aucune zone et identifie que toutes les zones contiennent les plantes en question. Les botanistes reviennent chez eux et produisent leur rapport.

Le botaniste A est partial, ce qui le conduit à ne pas tenir compte de l'universalité des cas qu'on trouve sur l'île. Le botaniste B commet un sophisme de « non-observation », ce qui le conduit également à laisser de côté une partie des données. Le botaniste C commet un sophisme de « mauvaise observation », ce qui le conduit également à ne pas tenir compte de tous les cas¹³.

Je pose maintenant les questions suivantes. À partir de quelles procédures pourra-t-on invalider les rapports des botanistes A, B et C ? L'absence de partialité, de préjugés ou d'erreurs dans le rapport du botaniste D suffirait-elle à valider ses conclusions, à les considérer *objectives* ? Voici la réponse à la première question : Pour invalider les conclusions des botanistes A et B, il faut montrer qu'ils n'ont pas tenu compte de tous les cas et la seule façon de faire cette démonstration est de refaire l'étude pour s'assurer que celle-ci tient compte de la totalité des données. Pour ce qui est du botaniste C, il faut également refaire le travail, en s'assurant cette fois que les critères d'identification permettent de reconnaître la plante en question. Voici la réponse à la seconde question : oui, le fait de noter l'absence de partialité ou de préjugés pourrait suffire à valider le rapport du botaniste D, à le considérer *objectif*. Sauf que la seule façon de garantir qu'il

¹³ Je tire ces types de sophisme de *A System of Logic* de John Stuart Mill (chapitre IV du livre 5., [1843] 1981 p.773).

n'y a aucune marque de partialité et aucun préjugé est de s'assurer, encore ici, qu'on a tenu compte de la totalité des cas et que toutes les inférences et les raisonnements de l'étude sont conformes à des procédures logiques valides. C'est ce qui expliquerait pourquoi, dans l'usage, « objectif » a souvent le sens de « valide universellement ».

Ce qui est suggéré dans les définitions négatives de l'objectivité, c'est qu'il n'y a pas de différence entre « objectif » et « non subjectif ». Un rapport sera considéré comme objectif s'il est exempt d'éléments subjectifs, comme des préjugés, des préférences, des opinions personnelles, des marques de partialité, etc. Mais l'absence d'éléments subjectifs ne peut pas garantir l'objectivité d'un rapport, du moins dans les cas où « objectif » est utilisé dans ce sens de « valide universellement ». Il se pourrait très bien qu'un rapport soit exempt de préjugés, ou qu'il n'ait pas été influencé par la volonté du chercheur, mais qu'il contienne quand même des erreurs logiques ou qu'il ne s'appuie pas sur l'universalité des données. La seule manière d'attester du fait qu'il n'y a pas d'éléments subjectifs dans une production intellectuelle comme une étude ou une recherche est de s'appuyer sur 1) des procédures logiques valides et 2) sur les cas eux-mêmes, sur l'universalité des données.

Au début de la section 1.3, nous avons posé les questions suivantes. Est-ce que « objectif » se réduit ou équivaut à « non subjectif » ? Si oui, est-ce que l'absence d'éléments subjectifs est suffisante pour établir l'objectivité d'un jugement de valeur ? Comment atteste-t-on du fait qu'un jugement est objectif ? Comment fait-on pour attester du fait que des entités existent indépendamment de ce qu'on en pense si nous devons toujours nous faire une représentation mentale de cette chose pour en faire la démonstration ? Si l'analyse qui précède est juste, nous devons répondre non aux deux premières questions. Quant à la troisième question, il faut, comme mentionné, s'en remettre à des procédures logiques valides et tenir compte de l'universalité des données. Si c'est le cas cependant, il n'y a pas de différence entre « objectif » et « vrai ». Mais cette dernière affirmation n'est pas tout à fait rigoureuse : elle s'inscrit dans cette habitude que nous avons constatée et qui consiste à spontanément faire équivaloir « vrai » et « objectif ». En toute rigueur, on devrait plutôt dire : il n'y a pas de différence entre « épistémiquement objectif » et « possiblement vrai ou faux ».

Concernant la quatrième question, on doit répondre qu'il est impossible d'affirmer que des entités existent indépendamment de ce qu'on en pense sans postuler qu'il existe une réalité dans laquelle il peut y avoir de telles choses que ces entités. Également, on pourrait conclure que les définitions négatives de l'objectivité peuvent être réduites ou assimilées à des expressions synonymes de « vrai » ou « valide » ou « valide universellement ». Par conséquent, les énoncés 5 et 9, portant respectivement sur l'indépendance de la volonté et l'impartialité, pourraient être réduits ou assimilés à l'énoncé suivant :

- 11) *Cet énoncé est objectif parce qu'il est possiblement vrai ou valide ou valide universellement.*

Avant de terminer, il faut traiter d'un autre cas qui ne faisait pas partie de la liste des énoncés types de la dernière sous-section, mais que l'on rencontre souvent.

- 12) *Les conclusions de cette étude sont vraies, indépendamment de la volonté ou des préjugés.*

On retrouve souvent des énoncés qui utilisent l'expression « vrai indépendamment de... » dans la littérature philosophique en général, mais aussi dans la littérature éthique et métaéthique¹⁴. Il est question ici d'indépendance vis-à-vis de la volonté ou des préjugés, mais on pourrait remplacer ces termes par les opinions, l'attitude individuelle, les préférences, les émotions, etc. Je pose la question : quelle est la différence entre l'énoncé 12 et l'énoncé suivant :

- 13) *Les conclusions de cette étude sont vraies.*

Sur le plan logique, il n'y en a pas. L'élément qui suit «indépendamment de...» n'a aucune pertinence et n'ajoute aucune information qui ne se trouve pas déjà dans l'idée de vérité. Il y a quelques exceptions. Si l'énoncé est utilisé pour signaler qu'il s'agit d'une vérité inconditionnelle, alors l'expression «indépendamment de...» pourrait vouloir

¹⁴ Il y a plusieurs exemples où on retrouve cette idée de « vérité indépendante de telle ou telle chose ». On parle par exemple de vérité indépendante des émotions ou des sentiments (Cuneo, 2007, p.47), des motivations (Williams, 1997, p.367), des perceptions (Huemer, 2005, p.151); de ce que les agents pensent, ressentent ou veulent (Sayre-McCord, 1986, p.19, note 48), de ce que les humains pensent (Shafer-Landau, 2003, p.2), des croyances, des désirs, des espoirs (Nozick, 2001, p.76). Dans ces trois derniers cas, il est également clairement question d'objectivité.

préciser qu'une chose est vraie indépendamment de telle ou telle condition, de telle paramètre, de telle grille d'analyse, etc. Lorsqu'il s'agit d'une vérité conditionnelle, il peut être effectivement nécessaire de mentionner quelle est cette condition. Mais si ce n'est pas le cas, sur le plan logique, l'expression «indépendamment de...» n'apporte aucune information. Il s'agit d'une expression redondante, d'une manière de parler qui fait partie de l'usage courant (et même du langage philosophique et scientifique).

Pourquoi est-ce ainsi ? Pourquoi tient-on tellement à ajouter cette idée que quelque chose est vrai *indépendamment de notre volonté, de nos préférences, de nos idées, de nos connaissances*, etc. ? Pour apporter des réponses à cette question, il faudrait faire une étude historique et étymologique plus poussée au sujet des critères négatifs propres à la notion de vérité. Mais voici deux hypothèses sur la question qui pourraient faire l'objet d'éventuelles recherches. Pendant très longtemps, il suffisait pour ceux qui détenaient le pouvoir d'affirmer avec force, en s'appuyant sur leur autorité ou éventuellement sur des écrits religieux, qu'une chose était vraie pour qu'elle soit acceptée comme telle par ceux qui leur étaient assujettis. La vérité qui s'appuie sur une méthode scientifique, rationnelle, *indépendante de tout dogme, de tout intérêt personnel*, il s'agit là d'une notion relativement récente dans l'histoire de la connaissance. Les expressions comme « vrai indépendamment de... » témoignent peut-être encore de ce désir de spécifier qu'il s'agit bien là d'une vérité indépendante de toute emprise dogmatique, de tout pouvoir arbitraire, ou de tout préjugé ou comportement partial.

La deuxième hypothèse concerne plutôt l'évolution du terme « réalisme » depuis le 18^e siècle, mais le raisonnement s'applique à l'objectivité. Au 19^e siècle, le réalisme en philosophie s'est développé en partie en voulant répondre à l'idéalisme qui était dominant à cette époque, et qui remettait en question l'idée d'une réalité existant *indépendamment de nos pensées ou de nos perceptions*. « Thus understood, realism obviously reaffirms the standpoint of common sense, and it achieves the status of a philosophy only because a case against it has been seriously argued. » (Flew, 1984, p.278) Mais les manifestations de ce réalisme (sans qu'il soit nommé ainsi toutefois) remontent cependant au 18^e siècle, avec notamment les philosophes écossais associés à la *Scottish Common Sense School* : Thomas Reid, Adam Ferguson et Dugald Stewart (Fieser, 2003; Boas, 1957). Ces

philosophes cherchaient clairement à répondre au doute cartésien, à l'idéalisme de Berkeley, au scepticisme de Locke et de Hume (Reid, 1764, page vii). Et l'idée qui consiste à affirmer qu'il existe des objets physiques *indépendamment de l'esprit* est déjà présente chez Reid (Reid, 1764, p.42, p.256). Qu'il s'agisse du réalisme de l'école écossaise du 18e siècle ou de celui qui s'est développé par la suite au 19e siècle, la nécessité d'affirmer l'existence indépendante des objets du monde extérieur n'avait peut-être que pour seule fonction de répondre au scepticisme en vogue au 17e et 18e siècle, et à l'idéalisme présent au 19e siècle. Il existe une situation analogue avec la manière qu'ont les auteurs de définir le réalisme. Très souvent, on insiste sur le fait que cette thèse renvoie à l'idée que le monde ou les entités existent indépendamment de l'esprit, des représentations, de toute connaissance, des idées, etc.¹⁵ Mais pourquoi vouloir se définir par rapport à la thèse contraire (antiréalisme, idéalisme, etc.) ? Comme si le fardeau de la preuve était sur les épaules du réalisme qui devait se déclarer exempt de manifestations subjectives. Je reviens sur cette question fondamentale au chapitre 3.

Si l'analyse qui précède est juste, on pourrait réduire ou assimiler les définitions de l'objectivité étudiées à ces deux énoncés types :

- 14) *Cette entité est (ontologiquement) objective parce qu'elle existe indépendamment et/ou à l'extérieur de l'esprit.*
- 15) *Cet énoncé est (épistémiquement) objectif parce qu'il est possiblement vrai ou valide universellement.*

Le premier énoncé donne le sens ontologique de « objectif ». Il est la réponse à la question : pourquoi cette entité est-elle objective ? D'autre part, l'énoncé 14 ne peut être affirmé sans le postulat qu'il existe une réalité dans laquelle il peut y avoir des entités. Le second énoncé donne le sens épistémique de « objectif ».

1.4 Conclusion

Le bref survol que nous avons effectué dans la première section de ce chapitre nous a permis de voir comment plusieurs auteurs concevaient la notion d'objectivité des valeurs.

¹⁵ Voir: Shafer-Landau, 2003, p.2, p.15; Slote, 2006, p.236; Dancy, 2011; Craig, 1998; Born, 1971, p.170.

Nous avons pu voir qu'il semble y avoir deux aspects relativement à la signification des termes « objectif » et « objectivité ». Selon la première perspective, « objectif » a un caractère épistémique et il est souvent associé à l'idée de « vérité » ou de « validité ». Selon la seconde perspective, le terme a un caractère ontologique et renvoie à l'idée que ces entités que sont notamment les valeurs existent indépendamment de l'esprit. Même si, comme nous l'avons vu, plusieurs auteurs se réfèrent, explicitement ou implicitement, à ces deux aspects, il demeure que dans l'usage, il est parfois difficile de savoir exactement sur quel plan on se trouve. C'est probablement la raison pour laquelle, comme nous l'avons vu, certains philosophes soulignent la confusion qui entoure l'usage de cette notion. D'autre part, il semble que la relation entre les concepts « réalisme » et « objectivisme » varie selon les points de vue : pour certains, il y a une relation d'équivalence entre ces deux concepts; pour d'autres, il y a une relation d'implication.

À la suite de ce constat, nous avons tenté de voir dans quelle mesure on pouvait réduire ou assimiler les multiples définitions de l'objectivité à des énoncés types qui refléteraient les deux aspects. Nous avons montré que toutes les définitions négatives de l'objectivité, sauf celle référant à l'indépendance existentielle, sont réductibles ou assimilables à la définition positive reliée à l'idée de vérité ou de validité universelle. Par ailleurs, il est impossible d'affirmer qu'il existe des entités indépendamment des représentations ou en dehors de l'esprit sans postuler qu'il existe une réalité dans laquelle il peut y avoir de telles choses. Tout ceci tendrait donc à confirmer que les deux notions suivantes sont intimement associées à l'objectivité des valeurs: a) l'indépendance existentielle, de nature ontologique et b) la vérité ou la validité, de nature épistémique.

Dans le prochain chapitre, je me propose de procéder à une analyse systématique de trois conceptions de l'objectivité des valeurs de manière à voir dans quelle mesure ces critères seraient nécessaires et suffisants pour la question spécifique de l'objectivité des valeurs. Quant à la question du postulat, nous verrons au troisième chapitre que la conception réaliste de Searle se réduit justement à un simple présupposé ou une condition formelle d'intelligibilité. Ceci lui permet notamment de distinguer le domaine de l'ontologie objective de celui du réalisme.

CHAPITRE II

ANALYSE DE TROIS CONCEPTIONS DE L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS

2.1 Introduction

L'objectif du présent chapitre est de voir comment les trois auteurs que sont Peter Railton, Michael Huemer et David Wiggins conçoivent et utilisent la notion d'objectivité des valeurs. Ces trois auteurs accordent tous, chacun à leur façon, une place prépondérante à la notion d'objectivité en général, à celle d'objectivité des valeurs en particulier. De prime abord, on peut penser qu'ils donnent un sens précis à cette notion qui joue un rôle important dans leurs écrits. Mais lorsqu'on lit les textes pour une première fois et qu'on tente de savoir exactement à quoi renvoie cette notion, il semble difficile d'obtenir une réponse claire et explicite à ce sujet. La seule façon d'obtenir une telle réponse est donc de procéder à une analyse systématique de l'usage qui est fait de cette notion, ainsi que des notions connexes. Dans ce qui suit, je vais donc analyser les textes de ces auteurs et poser la question suivante : en s'appuyant sur les conceptions proposées et sur l'usage qui est fait de la notion d'objectivité des valeurs, peut-on réduire ce concept à des critères nécessaires et suffisants ?

Pour préciser la démarche, voici les sous-questions liées à cette question principale. Lorsque les auteurs utilisent cette notion qu'est l'objectivité des valeurs en lien avec l'idée d'indépendance existentielle, de quoi exactement les valeurs sont-elles indépendantes? De l'esprit, des pensées, des représentations, des connaissances, des attitudes individuelles? Est-ce que cette idée d'indépendance existentielle peut constituer un critère nécessaire et/ou suffisant à l'objectivité des valeurs? Autrement dit, est-ce que le fait d'affirmer que les valeurs existent indépendamment de telle ou telle chose suffit pour tirer la conclusion que celles-ci sont objectives? En ce qui a trait à l'idée de vérité ou

celle de validité, encore ici, peut-on voir ces notions comme des critères nécessaires et/ou suffisants à l'objectivité des valeurs? Autrement dit, est-ce que le fait d'affirmer qu'un énoncé est vrai ou valide universellement est suffisant et/ou nécessaire pour conclure que celui-ci est objectif?

Suivant les conclusions du premier chapitre, l'hypothèse qui sera examinée ici est la suivante : l'indépendance existentielle (vis-à-vis l'esprit humain) et la vérité ou la validité universelle sont individuellement suffisantes, mais non nécessaires (l'une ou l'autre peut suffire à définir l'objectivité des valeurs). Autrement dit, le fait d'affirmer qu'une entité existe de manière indépendante (vis-à-vis l'esprit humain) est suffisant (mais non nécessaire) pour conclure que celle-ci est objective; de même, le fait d'affirmer qu'un jugement de valeur est vrai ou valide universellement est suffisant (mais non nécessaire) pour conclure que celui-ci est objectif. Cette hypothèse est plausible compte tenu de ce que nous avons constaté avec notre survol de la littérature éthique et métaéthique du chapitre précédent. D'une part, elle se veut assez large : c'est la raison pour laquelle je ne spécifie pas s'il est question de vérité ou de validité universelle. D'autre part, elle est néanmoins rigide parce qu'elle présuppose que de tels critères existent et que ceux-ci sont les plus pertinents pour refléter le contenu l'objectivité des valeurs. On peut déjà annoncer qu'au terme du chapitre, cette hypothèse de départ sera nuancée, atténuée en fonction des résultats de l'analyse qui suit.

Cette étape est importante parce que si nous réussissons à montrer que ces deux critères ont un rôle à jouer dans la notion d'objectivité des valeurs, nous aurons un élément de réponse à la question principale de la thèse. Notons que la démarche qui suit dans le présent chapitre est essentiellement descriptive et analytique. L'objectif n'est pas de porter un jugement sur la justesse ou l'adéquation des conceptions de l'objectivité proposées : ce travail critique sera fait au quatrième chapitre. Avant d'en arriver là, il faut d'abord faire ressortir le plus fidèlement possible quelle est la pensée des trois auteurs relativement à leur conception de cette notion qu'est l'objectivité des valeurs. Enfin, contrairement au premier chapitre, il sera ici davantage question du statut ontologique et épistémologique des valeurs.

Je rappelle les raisons pour lesquelles j'ai choisi ces trois auteurs. Premièrement, Railton, Huemer et Wiggins appartiennent à des courants différents : le naturalisme, l'intuitionnisme et le sensibilisme/contextualisme. Pour que la présente démarche soit pertinente et que ses conclusions aient une certaine portée, il me fallait avoir des auteurs qui défendent des positions philosophiques différentes, voire opposées. En second lieu, ils accordent tous les trois une place importante à la notion d'objectivité elle-même, au rôle de cette notion dans leur théorie ainsi qu'aux questions définitionnelles et sémantiques. En troisième lieu, même si leur théorie réfère surtout à l'éthique, il est beaucoup question des valeurs en général dans leurs explications. C'est surtout vrai pour Railton et Huemer : le premier accorde beaucoup de place à ce qu'il appelle les valeurs non morales et le second traite surtout des valeurs en termes de « faits évaluatifs » en général.

2.2 Peter Railton et l'objectivité des valeurs

2.2.1 Introduction

Railton défend une conception objectiviste des valeurs, une position qu'on pourrait également qualifier de réaliste, naturaliste et réductionniste. Si on voulait le situer parmi les réalistes moraux, on pourrait caractériser sa position de *radicale* ou d'*austère*, comme il le dit lui-même dans son introduction de « Moral Realism » : « The position thus described might well be called 'stark, raving moral realism,' but for the sake of syntax, I will colorlessly call it 'moral realism.' » (Railton, 2003, p.5) Railton croit à l'existence de faits moraux réductibles à des faits naturels et il propose une approche méthodologique qui intègre l'analyse *a posteriori* des faits empiriques, qu'il s'agisse des faits naturels ou des faits sociaux. D'autre part, s'il ne s'attarde pas à donner une définition formelle et explicite de la notion d'objectivité, il est celui de nos trois auteurs qui propose le plus de types d'objectivité (et le plus de néologismes à leur égard). On peut penser à l'objectivité objectuelle, à l'objectivité subjectuelle et à l'objectivité impartialiste, à l'« object-ivity » versus l'« objectivity » et à son concept d'*intérêt subjectif objectivé* (Railton, 1997 , 1994 , 1986).

Comme mentionné plus haut, l'objectif de l'analyse sera de voir dans quelle mesure on peut réduire la notion d'objectivité des valeurs aux deux critères que sont l'indépendance existentielle et la validité ou la vérité, et dans quelle mesure ces critères sont nécessaires et suffisants. Le principal texte qui sera utilisé ici est « Moral Realism », premier essai de la première partie de *Facts, values, and norms: essays toward a morality of consequence*. Ce recueil, publié en 2003, regroupe plusieurs textes publiés entre 1986 et 2001, dont « Moral Realism », publié en 1986. Les autres essais de *Facts, values, and norms* seront également mis à contribution, ainsi que les textes publiés dans les années 1990, dont celui écrit en collaboration avec Allan Gibbard et Stephen Darwall (Darwall *et al.*, 1997). J'utiliserai également deux articles moins connus qui donnent des détails importants sur la question qui nous occupe : «Marx and the Objectivity of Science» et «Subject-ive and Objective» (Railton, 1984, 1996).

L'analyse qui suit est divisé en trois sections. La première se concentre essentiellement sur son texte « Moral Realism ». J'analyse sa conception des valeurs et des normes morales et non morales (2.2.2 – Valeurs et normes selon Railton). La seconde porte sur trois types d'objectivité présentés dans *Aesthetic Value, Moral Value, and the Ambitions of Naturalism* (2.2.3 – Trois types d'objectivité). La troisième section revoit les autres caractérisations proposées par Railton dans les autres essais de *Facts, Values, and Norms*, ainsi que dans « Subject-ive and Objective » et « Marx and the Objectivity of Science » (2.2.4 – Autres textes portant sur l'objectivité).

2.2.2 Valeurs et normes selon Railton

« Moral Realism » comporte six sections si on inclut la conclusion. Pour bien comprendre la conception de l'objectivité des valeurs de Railton, il est nécessaire de saisir ce que sont les valeurs et les normes, ainsi que les différentes distinctions proposées par Railton. Dans la présente section, j'explique premièrement comment il définit les valeurs et les normes (morales et non morales) (section 2.2.2.1). Je m'attarde ensuite sur le caractère relationnel des valeurs (section 2.2.2.2), sur le réalisme des normes (section 2.2.2.3) et sur la notion d'intérêt subjectif objectivé (section 2.2.2.4). Et, compte

tenu de la longueur de cette section, je réserve une section à une brève conclusion (2.2.2.5).

2.2.2.1 Valeurs non morales, normes morales et non morales

Railton ne donne pas de définition de la *valeur morale* comme telle. Il le dit au début de « Value Realism » et le répète spécifiquement au début de « Normative Realism », respectivement troisième et quatrième sections de « Moral Realism ». Il se consacre pour l'essentiel à fournir des définitions des valeurs non morales et des normes morales et non morales. Cela ne signifie pas qu'il ne donne pas de détails sur la valeur morale. Comme nous le verrons dans la section suivante, *Le réalisme des valeurs et leur caractère relationnel*, il est possible d'en arriver à une certaine idée de ce qu'il entend par cette notion, notamment en s'appuyant sur les autres essais de *Facts, values, and norms*. Dans la présente section, je tente de répondre à la question suivante : comment Railton distingue-t-il les valeurs non morales, les normes morales et non morales ?

Les valeurs non morales sont définies de prime abord comme étant ce qui est désirable ou bon pour un individu : « I will try to sketch one [realist explanation], filling in first a realist account of non moral value – the notion of something being desirable for someone, or good for him. » (*ibid.* p.10) À la note 13 indiquée après cette affirmation, Railton nous dit qu'une théorie de la valeur plus élaborée montrerait des différences entre « désirable » et « bon », mais que cette différence n'est pas significative pour la présente démonstration. Tout de suite après ce passage, au début de « Value Realism », Railton présente son concept d'intérêt subjectif : « Consider first the notion of someone's *subjective interests* – his wants or desires, conscious or unconscious. » (*ibid.*) Tout le reste de « Value Realism » sera par la suite consacrée à développer cette idée d'*intérêt subjectif* (ci-après IS), et surtout celles d'*intérêt subjectif objectif* (ci-après ISO) et d'intérêt objectif (ci-après IO), qui sont au cœur de sa conception objectiviste et sur laquelle je reviendrai plus spécifiquement plus loin. Par ailleurs, mis à part les références du début, l'expression « non moral value » ne revient qu'une fois dans « Value Realism », lorsqu'il parle de l'exposé qu'il vient de faire à propos des ISO et de ce que

permet cette notion : « Moreover, this account preserves what seems to me an appropriate link between non moral value and motivation. » (*ibid.*, p.12)

Par contre, les expressions « non moral goodness » ou « non moral good » reviennent à quelques reprises dans « Value Realism ». Est-ce que les valeurs non morales (*non moral values*) sont la même chose que les biens non moraux (*non moral goods*) ? Est-ce que les premières font partie des secondes ou l'inverse ? Selon l'interprétation la plus plausible, on peut supposer que les biens non moraux (*non moral goods*) font partie des valeurs non morales (*non moral values*). L'objectif que se donne Railton au début de l'essai est de fournir une explication réaliste de ce qu'est la valeur non morale et il définit celle-ci comme étant ce qui est désirable ou bon : « the notion of something being desirable for someone, or good for him ». On peut donc considérer que les biens non moraux (*non moral goods*) font partie des valeurs non morales (*non moral values*).

Railton définit le bien non moral (*non moral good*) de la manière suivante : « Let us now say that X is *non morally good for A* if and only if X would satisfy an objective interest of A. » (*ibid.*, p.12) Plus loin, en lien avec les IS, IO et ISO, cet autre passage définit la notion en termes de ce qu'un individu voudrait ou désirerait rechercher (*seek*) s'il savait ce qu'il fait : « This [l'explication des IS et ISO] seems to me an intuitively plausible account of what someone's non moral good consists in: roughly, what he would want himself to seek if he knew what he were doing. » (*ibid.*) Lorsque Railton dit « if he knew what he were doing », il fait ici référence, selon toute vraisemblance, à l'idée de connaissance complète (*full and vivid knowledge*) ou idéale, expression qui revient souvent dans son exposé. Dans l'extrait suivant, le lien entre l'intérêt objectif et le bien non moral (*non moral good*) est réaffirmé :

« If a wants/interests mechanism is postulated, and if what is non morally good for someone is a matter of what is in his objective interest, then we can say that objective value is able to play a role in the explanation of subjective value of the sort the naturalistic realist about value needs. » (*ibid.*, p.16)

Concentrons-nous maintenant sur la manière dont Railton définit les normes morales et non morales. Concernant les normes en général, il ne fournit pas une définition explicite, mais on peut inférer à partir de certains passages que l'idée de *devoir* est centrale à ce

qu'est une norme. Lorsqu'il se questionne sur sa stratégie naturaliste à propos des normes morales, il se pose la question : « Where is the place in explanation for facts about what *ought* to be the case – don't facts about the way things *are* do all the explaining there is to be done? » (*ibid.*, p.18) Plus loin lorsqu'il donne l'exemple sur les normes dans le monde de l'architecture, il réitère cette idée de devoir (*ought*) à deux reprises (*ibid.*). On pourrait dire que pour Railton (et à l'instar d'autres auteurs), les normes en général sont des énoncés à caractère prescriptif qui contiennent habituellement le verbe « devoir » ou « falloir », et qui formulent pour cette raison une obligation ou une règle à suivre.

En ce qui a trait plus spécifiquement aux normes non morales, Railton donne notamment deux exemples pouvant fournir une bonne idée de leur signification. Disons d'emblée que la caractéristique « non morale » renvoie, comme cela deviendra clair avec la description des normes morales, à ce qui n'implique pas les relations humaines au sens large, au sens des interactions sociales. Le premier exemple qu'il donne concerne les normes des matériaux de construction, donc relatives aux sciences empiriques et l'exemple suivant concerne des normes liées à l'action individuelle.

Pour le premier exemple, il parle d'un toit qui s'est effondré parce qu'il n'a pas supporté tel poids de neige : celui-ci aurait nécessité des poutres de 2 X 8 pouces, plutôt que des poutres de 2 X 6 pouces. À la question : « Pourquoi le toit s'est-il effondré ? », la réponse suivante contient une composante normative de type non moral : « Parce que, pour un toit de ce genre qui reçoit cette quantité de neige, on *doit* mettre des poutres de 2 X 8 pouces. » L'autre exemple implique plus spécifiquement la rationalité instrumentale en relation avec des choix individuels. Bobby Shaftoe juge que le meilleur moyen de faire fortune est de partir en mer. L'énoncé en question pourrait se lire comme suit : « Pour faire fortune, Bobby Shaftoe croit qu'il *doit* partir en mer. » Ainsi, on pourrait dire que les normes non morales sont des énoncés à caractère prescriptif qui contiennent habituellement le verbe « devoir » ou « falloir », et qui formulent pour cette raison une obligation ou une règle à suivre sur des questions *qui ne concernent pas spécifiquement la vie en société, les interactions sociales*. La seconde partie de l'énoncé est importante et s'appuie sur ce que Railton définit spécifiquement comme étant moral et que nous verrons dans ce qui suit, c'est-à-dire l'aspect social. Ainsi, les normes architecturales

tirées des sciences ne visent pas à régir ou à réglementer les comportements humains et les intérêts de plusieurs individus vivant en société. (Même si on pourrait quand même dire qu'elles visent néanmoins à régir l'usage et le choix des matériaux par les constructeurs.)

Concernant maintenant les normes morales, disons d'abord qu'il y réfère souvent par les expressions « moral rightness » et « moral wrongness » : on peut considérer que ces termes sont synonymes des normes morales positives et négatives chez Railton. Les normes morales positives correspondraient à ce qu'on doit faire si on veut *bien agir* et les normes morales négatives à ce qu'on doit faire si on ne veut pas *bien agir*. Et comme nous venons de le dire, le principal trait distinctif de la norme morale pour Railton, par opposition à la norme non morale, est son aspect social :

« Passing now beyond the theory of individual rationality, let us ask what criterial explanations involving distinctively moral norms might look like. To ask this, we need to know what distinguishes moral norms from other criteria of assessment. Moral evaluation seems to be concerned most centrally with the assessment of conduct or character where the interests of more than one individual are at stake. [...] We thus may say that moral norms reflect a certain kind of rationality, rationality not from the point of view of any particular individual, but from what might be called a social point of view. » (*ibid.*, p.21)

Si on reprend les caractéristiques énoncées plus haut au sujet des normes en général et qu'on y ajoute cet aspect social, on aurait la définition synthétique suivante des normes morales : elles sont des énoncés à caractère prescriptif qui contiennent habituellement le verbe « devoir » ou « falloir », et qui formulent pour cette raison une obligation ou une règle à suivre concernant les intérêts d'un ensemble d'individus.

En réponse à la question posée en début de section, on peut affirmer que les valeurs non morales sont des notions qui représentent ce qui est bon ou désirable pour un individu et celles-ci sont associées de près aux IS, aux IO et aux ISO. Concernant les bien non moraux (*non moral goods*), on peut dire que Railton les considère comme faisant partie des valeurs non morales (*non moral values*). La plupart du temps dans « Value Realism », Railton parle des valeurs non morales en termes d'ISO ou d'IO. En ce sens, il affirme que 1) une chose X est non moralement bonne pour un individu A si elle satisfait

l'intérêt objectif de cet individu et 2) si cette chose représente ce qu'il voudrait s'il avait une connaissance complète et vive de ses intérêts objectifs.

Quant aux normes en général, elles peuvent se comprendre en termes d'énoncés à caractère prescriptif qui contiennent habituellement le verbe « devoir » ou « falloir », et qui formulent pour cette raison une obligation ou une règle à suivre. Les normes non morales réfèrent pour leur part aux obligations ou règles qui ne concernent pas les intérêts d'un ensemble d'individus ; les normes morales concernent ces obligations et ces règles qui concernent les intérêts d'un ensemble d'individus.

2.2.2.2 L'objectivité des valeurs et leur caractère relationnel

Pour Railton, la question de l'objectivité des valeurs se pose d'emblée en termes de dépendance à des états mentaux : « Objectivity — In what ways, if any, does the existence of moral properties depend upon the actual or possible states of mind of intelligent beings? » (*ibid.*, p.4) Plus loin, il présente huit points ou arguments en faveur de sa position (*ibid.*, p.5). Le deuxième point semble être une réponse à la question mentionnée à l'instant : « ... moral properties are objective, though relational. » (*ibid.*, p.5) Et, à la fin de la section « Value Realism », voici un extrait qui rassemble plusieurs de ces éléments et qui se rapproche le plus d'une définition de l'objectivité :

« It should perhaps be emphasized that although I speak of the objectivity of value, the value in question is human value, and exists only because humans do. In the sense of old-fashioned theory of value, this is a relational rather than absolute notion of goodness. Although relational, the relevant facts about humans and their world are objective in the same sense that such nonrelational entities as stones are : they do not depend for their existence or nature merely upon our conception of them. » (*ibid.*, p.16)

Railton nous dit que les valeurs sont relationnelles et que, malgré cette caractéristique, elles sont objectives au même titre (*same sense*) que les pierres. Dans la présente section, nous allons tenter de comprendre quelles sont les implications de cet aspect « relationnel » de la valeur pour la question de l'objectivité. Plus précisément, je tente de répondre à la question suivante : en quoi les valeurs sont-elles relationnelles et quelles sont les implications de cet aspect pour la question de l'objectivité des valeurs ?

Avant de nous pencher sur cette question, il faut préciser certaines choses au sujet des valeurs morales et non morales. Dans « Value Realism », Railton traite abondamment de sa notion d'intérêt subjectif objectivé (ISO), dont je parle dans la section suivante. Cette notion est associée aux valeurs non morales. Dans le passage cité à l'instant, l'objectivité dont il est question semble concerner les *valeurs en général*, ce qui impliquerait donc les valeurs morales et les valeurs non morales. C'est ce qu'il est permis de croire si on se fie aux extraits mentionnés et c'est ce que nous allons supposer dans l'analyse qui suit. Par ailleurs, dans le passage cité à l'instant, Railton nous dit que les valeurs existent uniquement parce que les humains existent. Il ajoute que, *bien que relationnels*, les « faits pertinents à propos des humains et leur monde » sont objectifs au même titre (*same sense*) que des entités comme les pierres : ceci parce qu'elles ne dépendent pas seulement (*merely*) de notre conception pour leur existence. Ici, nous allons supposer que l'expression « faits pertinents à propos des humains » (*relevant facts about humans*) réfère aux valeurs dont il vient de parler (les valeurs en général). Ceci est plausible, compte tenu du fait qu'il parle de ces faits comme étant relationnels, comme il le fait dans la phrase qui précède où il parle des valeurs. Cette phrase est aussi cohérente avec la thèse qu'il dit vouloir défendre en début de section, à savoir que les valeurs (les propriétés morales) sont relationnelles et objectives (*ibid.*, p.5).

Voici ce que nous dit Railton au début de la section « Species of realism », section dans laquelle il cherche à caractériser sa position sur les grands thèmes liés au réalisme : « Objectivity — In what ways, if any, does the existence of moral properties depend upon the actual or possible states of mind of intelligent beings? » (*ibid.*, p.4) Cette affirmation est la troisième de treize caractérisations (ou dimensions). Dans cet extrait, il semble assez clair qu'il est question d'objectivité au sens ontologique. C'est ce qu'il est permis de croire puisqu'il se demande spécifiquement comment l'*existence* des propriétés morales peut dépendre des esprits d'êtres intelligents. D'autre part, si on considère l'extrait de la page 4, où Railton parle de propriétés morales, et celui de la page 16, où il parle des valeurs (sans préciser qu'il s'agit de valeurs morales), on peut penser qu'il réfère à un même type d'entités. Les premières seraient un type particulier de valeur (les valeurs morales) et les secondes seraient les valeurs en général. On doit garder à l'esprit que ce qui sera à l'étude plus loin, dans la section « Value Realism », concerne surtout les

intérêts subjectifs et les intérêts objectifs, qu'on peut relier spécifiquement aux valeurs non morales (que j'analyse en détail dans la section 2.2.2.4). Donc, on peut considérer que dans les passages dont il sera ici question (p.4, p.5 et p.16), il est spécifiquement question de valeurs morales.

Dans l'extrait de la page 16 cité plus haut, Railton nous dit dans la première phrase que les valeurs n'existent que parce que les humains existent. Dans la seconde phrase, il affirme que, selon une signification dépassée (*old-fashioned theory of value*), ceci (*this*) est une notion relationnelle, plutôt qu'absolue, de la valeur. Il poursuit en mentionnant que, malgré cet aspect relationnel, les « faits pertinents à propos des humains et leur monde » (*relevant facts about humans and their world*) sont objectifs au même titre que les pierres. Malgré la référence à une théorie de la valeur dépassée, Railton ne semble pas renier cette signification ou cet usage du terme « relationnel ». Comme nous le verrons plus loin, d'autres passages vont confirmer cette idée. Par conséquent, si on ne se fie qu'aux deux premières phrases de l'extrait, il est permis de conclure que « relationnel » peut être compris dans le sens de « dépendant des humains » ou « existant dépendamment des humains ».

Maintenant, dans la seconde partie de la phrase de l'extrait (p.16), celle qui suit les deux points (:), Railton nous dit que ces *faits pertinents à propos des humains et leur monde* ne dépendent pas seulement (*merely*), pour leur existence ou leur nature, de la conception qu'on s'en fait. Railton cherche ici à nous expliquer de quelle manière « objectif » a le même sens dans les deux cas. Quel est ce sens ?

Il y a deux interprétations possibles ici. Si on interprète cette deuxième partie de la phrase au sens strict, on devrait comprendre que toutes les entités objectives, qu'il s'agisse des *faits pertinents à propos des humains* ou des pierres, dépendent :

1) en partie (pour leur existence ou leur nature) de la conception que nous en avons ;

et

2) en partie (pour leur existence ou leur nature) d'autre chose.

Il est difficile de concilier l'idée que *l'existence même* des choses (surtout celles des pierres) dépend en partie de notre conception avec l'idée que la réalité existe indépendamment, ou doit exister indépendamment, de ce que les humains en pensent. À moins d'avoir une position idéaliste, voire solipsiste, ce qui n'est pas le cas de Railton. Une des conditions mentionnées par Railton lorsqu'il parle de son stratagème réaliste est justement le fait que la réalité doit être indépendante.

« The stratagem can succeed in either case only if the reality postulated has these two characteristics: (1) *independence*: it exists and has certain determinate features independent of whether we think it exists or has those features, independent, even, of whether we have good reason to think this; (2) *feedback* : it is such – and we are such – that we are able to interact with it, and this interaction exerts the relevant sort of shaping influence or control upon our perceptions, thought, and action. These two characteristics enable the realist's posit to play a role in the explanation of our experience that cannot be replaced without loss by our mere *conception* of ourselves or our world. » (Railton, 2003, p.10)

La deuxième interprétation possible serait de considérer que les schèmes conceptuels, bien que toujours présents, n'interviennent pas ou n'influent pas sur l'existence indépendante de ces faits ou entités. Le présent passage apporte un éclairage à ce sujet : « For although our conceptual scheme mediates even our most basic perceptual experiences, an experience-transcendent reality has ways of making itself felt without the permission of our conceptual scheme – causally. » (*ibid.*, p.10) Railton nous dit bien que le schème conceptuel intervient dans *toutes nos expériences perceptuelles*. C'est ce qu'il répète plus loin :

« By resisting or yielding to our worldly efforts in ways not anticipated by our going conceptual scheme, an external reality that is never directly revealed in perception may nonetheless significantly influence the subsequent evolution of that scheme. » (*ibid.*, p.10).

Autrement dit, dans la seconde partie de la phrase de l'extrait en question, Railton ne chercherait qu'à affirmer la nécessité du schème conceptuel comme l'élément médiateur nécessaire à toute perception ou identification de phénomène. Cette interprétation est d'autant plus plausible que la deuxième condition du stratagème est le *feedback*, c'est-à-dire la possibilité d'interagir avec la réalité.

Dans « Subject-ive and Objective », on trouve un autre commentaire qui va dans cette direction :

« Thus physical objects persist when unobserved; they non-circularly explain various features of our sensory experience; they have properties which enjoy a *certain independence from our conceptions of them*; and they include as paradigms, rocks and trees; and so on. » (Railton, 1996, p.58, mes italiques)

Railton dit la même chose que dans l'extrait analysé plus haut (p.16), mais en parlant cette fois de l'*indépendance*. Les propriétés physiques dépendent en partie de notre conception, ce qui ne les empêche pas d'avoir une certaine indépendance vis-à-vis de celle-ci.

D'autre part, pour caractériser la nature spécifique de la valeur, Railton oppose relationnel à absolu : « In the sense of old-fashioned theory of value, this is a relational rather than absolute notion of goodness. » (*ibid.*) Comme mentionné plus haut, Railton va reprendre à quelques reprises les notions « relationnel » et « absolu » dans « Moral Realism ». Voici ce qu'il nous dit plus loin : « Similarly, we might say that although there is no such thing as absolute goodness – that which is good in and of itself, irrespective of what or whom it might be good *for* or the good *of* – there may be relational goodness. » (Railton, 2003, p.49) Une valeur absolue comme « bon » serait bonne en soi, indépendamment (*irrespective*) de l'individu pour qui ou à l'égard de qui elle serait une valeur. On peut supposer qu'il se réfère ici à des valeurs au sens platonicien, des valeurs qui existeraient indépendamment des esprits, qui seraient présentes sur terre, à la limite, même en l'absence d'humains. Ce qu'il faut retenir ici est que les valeurs ne sont pas en soi, que les choses possèdent de la valeur relativement à quelqu'un (*whom*) ou quelque chose (*what*). C'est en ce sens qu'elles seraient relationnelles. Et si on se fie à la phrase qui suit immédiatement où il parle de l'existence indépendante, cette indépendance (ou cette relation de non-dépendance) se situerait entre la valeur, d'un côté, et le schème conceptuel qui sert à l'appréhender, de l'autre.

Un dernier commentaire concernant cette expression: *faits pertinents à propos des humains et leur monde* (« relevant facts about humans and their world »). Railton nous dit que les *faits relationnels* et les *entités* que sont les pierres sont objectives dans le

même sens. Pourquoi ne pas nous dire que les *valeurs* et les pierres sont objectives dans le même sens? Dans la première phrase, Railton nous dit que les valeurs n'existent que si les humains existent; dans la seconde, il nous dit que cela renvoie à l'idée que de *notion relationnelle* (en lien avec le terme « goodness »). Les deux premières phrases servent donc à affirmer clairement que les valeurs n'existent pas de manière indépendante. Mais on pourrait ajouter que l'opposition intérieur/extérieur a un rôle à jouer ici: les valeurs n'existent clairement qu'à l'intérieur des humains. Mais dans la dernière phrase, les éléments en présence suggèrent plutôt que nous sommes dans un processus mental, interne à l'esprit humain : on parle des faits, de la nature des choses et surtout, de leur conception. La relation en lien avec l'indépendance (la non-relation de dépendance) se situe entre la conception et le phénomène, peu importe que celui-ci soit interne ou externe à l'esprit humain. Ce faisant, il ne référerait pas ici à l'objectivité au sens ontologique, mais à l'objectivité au sens épistémique. Au chapitre 3, je développe l'idée que les « faits » sont des fabrications, des constructions, et qu'à ce titre, ils sont nécessairement le résultat d'une procédure mentale. Si cette hypothèse est juste, et compte tenu de ce qui a été dit au chapitre 1, « objectif » qualifierait ici la manière avec laquelle nous concevons ces entités et cette manière serait, justement, épistémique.

Revenons maintenant sur le terme « relationnel ». Il y a potentiellement plusieurs autres sens dans lesquels Railton utilise ce terme. Voici tout d'abord un passage où Railton met en parallèle la valeur et la pesanteur :

« Heaviness, for example, is a relational concept; nothing is absolutely heavy. But the two-place predicate 'X is heavier than Y' has an objectively determinate extension. Similarly, although a relational conception of value denies the existence of absolute good, it may yield an objectively determinate two-place predicate 'X is part of Y's good.' » (Railton, 2003, p.49)

Le point que fait ici Railton est le suivant : en dépit du caractère relationnel de la valeur et de la pesanteur, on peut produire (yield) à leur sujet des énoncés objectivement déterminés. Mais qu'est-ce qui, exactement, est relationnel dans la valeur et dans la pesanteur ? S'il y a relation, c'est donc qu'il y a au moins deux éléments en présence dans ladite relation : quels sont ces éléments ? Et que signifie « objectivement »? Avant

de répondre à ces questions, il faut distinguer les types de relation auxquels réfère Railton.

Lorsqu'on dit qu'un marteau est plus lourd qu'une plume, il y a trois éléments en présence dans cette affirmation : le marteau, la plume et le champ gravitationnel. En état d'apesanteur, il ne ferait évidemment aucun sens de dire qu'un marteau est plus lourd qu'une plume, puisqu'ils n'auraient aucun poids. C'est la force gravitationnelle qui est ici l'élément commun aux deux entités, l'élément qui détermine le terrain sur lequel on peut les mettre en relation. On pourrait dire qu'il y a ici une relation entre les deux entités que sont le marteau et la plume, et une autre relation entre celles-ci et la force gravitationnelle. On pourrait aussi dire que la relation entre ces corps, entre tous les corps, et la force gravitationnelle est ontologique, alors que la relation entre les différents corps que sont les marteaux et les plumes est logique.

Sur le plan logique, lorsque Railton dit que le prédicat à deux places qu'est « X is heavier than Y » a une extension *objectivement* déterminée, il fait référence au domaine d'une fonction propositionnelle dyadique. Les fonctions dyadiques instaurent, par définition, une relation entre deux variables: « Une relation est définie par une fonction propositionnelle dyadique (c'est-à-dire à deux variables déterminées). L'extension d'une relation est l'ensemble des couples d'objets qui satisfont une fonction propositionnelle dyadique. » (Robert, 1978, p.72) Sur le plan purement logique, il n'y a que la relation entre les variables.

Mais à partir du moment où on définit de quel type de relation on parle, on définit implicitement le contexte ontologique et les éléments qui peuvent satisfaire la relation. La relation « plus grand que » implique un contexte spatial, la relation « plus rapide que » implique un contexte spatio-temporel, la relation « plus valable que » implique un contexte où il y a des valeurs, un contexte axiologique. Une autre façon de le formuler, sur le plan logique, est de dire qu'un prédicat détermine une classe d'objet. C'est la relation « plus... que » qui est l'élément constant, le principe ou le critère à partir duquel l'énoncé sera jugé vrai. Mais cette vérité ne peut être déterminée qu'à partir du moment où les variables sont satisfaites par un contenu.

Voici une autre explication qui met en parallèle l'idée de pesanteur et celle de valeur, explication qui va nous permettre d'illustrer la question. Elle est fournie par Copp (2006), dans *The Oxford Handbook of Ethical Theory* :

« Here is an analogy. Weight is a *relation* between an object's mass and the local gravitational field. This is why an object has a different weight on the moon than it has on the earth. The relevant gravitational field must be specified or assumed before we can fully understand an assertion to the effect that something has a given weight. Similarly, in Dreier's view, a system of moral rules must be specified or assumed in order for us to understand what proposition is expressed by an assertion to the effect that something is right or wrong. » (Copp, 2006, p.14)

La relation dont parle Copp ici se situe entre, d'une part, la force gravitationnelle, et d'autre part, des objets sur lesquels s'exerce cette force. Et l'analogie de Copp est la suivante : on ne peut pas affirmer qu'une chose a un poids s'il n'y a pas le contexte d'un champ gravitationnel, au même titre qu'on ne peut affirmer que quelque chose est bien ou mal s'il n'y a pas le contexte d'un système de valeurs. Pour prendre un exemple simple, avec l'analogie de la pesanteur, on pourrait dire ce qui suit : dans un contexte où il y a un champ gravitationnel, il est vrai qu'un marteau est plus lourd qu'une plume. De même, dans un contexte où on valorise la protection de la vie en général et où la survie de notre espèce (les humains) est primordiale, il est vrai que sauver la vie d'un humain a plus de valeur que sauver la vie d'un chien.

Donc, jusqu'à présent, nous avons deux relations. Il y a la relation entre les valeurs elles-mêmes et la relation entre les valeurs en général et un système de valeurs. Mais il y a potentiellement un troisième type de relation logique dans l'extrait mentionné plus haut. Revoici les deux énoncés proposés par Railton lorsqu'il compare la pesanteur et la valeur :

1) *X is heavier than Y*

2) *X is part of Y's good*

Les deux exemples ne sont pas du même type : « X is part of Y's good » n'est pas une fonction propositionnelle dyadique, mais un énoncé qui renvoie à la logique des classes. Et il est ici question d'une relation d'appartenance (\in). Si on lit bien l'énoncé et si on

tente de distinguer les éléments en présence, nous avons : 1) une variable dénotant une valeur (X), quelque chose de bon, et 2) un ensemble ou un domaine (Y's good), dont fait partie X, représenté par Y. La relation d'appartenance est différente de la relation d'association qui caractérise la fonction propositionnelle dyadique. Mais il demeure que la première est impliquée par la seconde :

Le calcul des classes est considéré comme faisant partie du calcul des prédicats. Cette inclusion est rendue possible par le fait que tout prédicat détermine une classe d'objets. Une classe est donc l'ensemble d'objets déterminé par le prédicat qui s'applique à eux. Les prédicats à un argument vont former des relations entre classes. (Robert, 1978, p.117)

Pour reprendre l'exemple de la pesanteur, le prédicat « est lourd » détermine la classe des entités ayant un poids, classe dont font partie le marteau et la plume. À partir du moment où il y a la relation « plus lourd que », il y a implicitement une relation d'appartenance à la classe des choses lourdes. À partir du moment où il y aurait la relation « plus valable que », il y aurait implicitement une relation d'appartenance à la classe des objets possédant une valeur. On pourrait donc conclure que les relations qui sont en présence ici sont au nombre de deux (et non pas trois).

Pour conclure sommairement ce point, on pourrait dire que, lorsque Railton parle du fait que la valeur est un concept relationnel, il réfère potentiellement à deux types de relation : 1) la relation entre les valeurs elles-mêmes ; 2) la relation entre la valeur et le système auquel elle renvoie. D'autre part, lorsqu'il dit que le prédicat à deux places qu'est « X is heavier than Y » a une extension *objectivement* déterminée, on parle d'une relation de satisfaction entre les variables et les objets auxquels elles s'appliquent. Maintenant, que signifie l'adverbe « objectivement » ou « de manière objective » ? Compte tenu du contexte logique dans lequel on se trouve et si on accepte les conclusions du chapitre 1 à l'effet que « objectif » renvoie souvent à l'idée de procédures valides, on pourrait faire s'équivaloir « objectivement » et « validement ».

Maintenant, pour poursuivre notre analyse du terme « relationnel », il nous faut expliquer ce que sont les valeurs intrinsèques et les valeurs instrumentales.

Railton nous dit que les valeurs intrinsèques sont des valeurs non morales *génériques* : « The sort of value I will be concerned with here is generic or non moral goodness, often simply called intrinsic value. » (Railton, 2003, p.43) Plus loin, il identifie la valeur intrinsèque « goodness » comme étant un type de valeur relationnelle :

« Similarly, we might say that although there is no such thing as absolute goodness – that which is good in and of itself, irrespective of what or whom it might be good *for* or the good *of* – there may be relational goodness. Moreover, among the relational goods for a given being, some may be intrinsic and others instrumental. To call a good intrinsic in this sense is to say something about why or how it matters to that being. » (*ibid.*, p.49)

Contrairement à un *bien instrumental (instrumental good)*, un *bien intrinsèque (intrinsic good)* est désiré pour ce qu'il est : « To call something part of someone's *intrinsic* good, on this view, would presumably be to say that he desires it for its own sake. » (*ibid.*, p.50) On convient généralement que les biens ayant une valeur instrumentale servent à obtenir des biens ayant une valeur intrinsèque (par exemple : l'argent a une valeur instrumentale, elle sert à obtenir de la nourriture qui a une valeur intrinsèque). Mais Railton apporte la nuance suivante : le *bien intrinsèque* sera désiré par un agent qui se trouve dans un contexte idéal.

« Let us then say that an individual's *intrinsic* good consists in attainment of what he would in idealized circumstances want to want for its own sake – or, more accurately, to pursue for its own sake (for wanting is only one way of pursuing) – were he to assume the place of his actual self. » (*ibid.*, p.54-55)

Un point important est que les valeurs intrinsèques sont associées à des individus particuliers. Le passage suivant est un peu laborieux, mais il semble néanmoins évident que même si elles concernent des individus particuliers, les valeurs intrinsèques sont objectives :

« In what follows, we will need the notion of intrinsic goodness, so let us say that *X* is *intrinsically non morally good for A* just in case *X* is in *A*'s objective interest without reference to any other objective interest of *A*. We can in an obvious way use the notion of objective intrinsic interest to account for all other objective interests. Since individuals and their environments differ in many respects, we need not assume that everyone has the same objective intrinsic interests. *A fortiori*, we need not assume that they have the same objective instrumental interests. » (*ibid.*, p.13)

Nous reviendrons dans la section suivante sur les ISO (intérêts subjectifs objectivés), notion fondamentale pour Railton, et qui touchent également au caractère intrinsèque de la valeur. Mais retenons pour le moment que des valeurs intrinsèques font partie des valeurs relationnelles, qu'un bien intrinsèque est un *bien intrinsèque objectif*, et que l'objectivité dont il est ici question se définit par le fait que l'agent se trouverait dans des circonstances idéales.

Avant de terminer cette section, il faut aborder un dernier point, soit la différence faite par Railton entre « relationnel » et « relatif » : « It is important to see that relationalism of this sort is distinct from relativism. » (*ibid.*, p.49) Plus loin, Railton affirme que le domaine de ce qui est intrinsèquement bon (*intrinsically good*) pour les humains est en évolution et il se demande si cela implique que les jugements sur ces biens sont relatifs (au sens de « relativiste »).

« Does this make judgments of intrinsic good *relativistic*? Not if that means something like « observer dependent ». What matters is not who is making the judgment, but *of whom* the judgment is being made, which can be constant across differences in observers. It would be better to say that intrinsic good is *relational* – what is intrinsically good for an individual *I* of kind *K* depends upon the nature of *I* and *K*. » (*ibid.*, p.139, mes soulignements)

Railton nous dit ici que c'est le jugement et sa validité qui comptent, non l'énonciateur, celui qui juge. On peut produire des jugements qui ne sont pas *relatifs* ou *relativistes* (relativistic) à propos de biens intrinsèquement bons, des biens qui sont *relationnels*. Les mots-clés auxquels il faut s'attarder dans l'extrait sont « constant » et « différent » : ce qui rend les jugements non-relatifs (au sujet des biens intrinsèques), c'est que ceux-ci sont *constants*, en dépit du fait que les observateurs sont potentiellement *différents*. Et plus loin, il rappelle que la valeur peut être objective : « Relational is not, however, relativistic or arbitrary. The relational infrastructure [of values] might be as broad as a species, perhaps broader. And it can be objective. » (*ibid.*, p.126).

Voici maintenant la réponse à la question posée en début de section. Premièrement, pour Railton, les valeurs peuvent être relationnelles tout en étant objectives, et tout en dépendant des humains pour leur existence: en ce sens, il est permis de conclure que « relationnel » peut être compris comme « dépendant ». Deuxièmement, Railton oppose «

relationnel » à « absolu » et le sens qu'il donne à ce dernier terme semble être synonyme, entre autres, de ce « qui existe de manière indépendante ». Troisièmement, lorsque Railton parle du fait que la valeur est un concept relationnel, il réfère potentiellement à deux types de relation : 1) la relation entre les valeurs elles-mêmes, de type logique ; 2) la relation entre la valeur et un système de valeurs, de type ontologique. Quatrièmement, lorsque Railton dit qu'en dépit du fait que les valeurs sont relationnelles, on peut produire des énoncés où l'extension du prédicat est objectivement déterminée, « objectivement » renvoie à la manière de procéder à cette détermination et on peut assimiler le terme à « validement ». Cinquièmement, Railton considère que les valeurs intrinsèques font partie des valeurs relationnelles. Pour lui, un bien intrinsèque est un *bien intrinsèque objectif*, et l'objectivité dont il est ici question est associée de très près à cette idée de « circonstances idéales », qu'on peut assimiler à cette autre idée qui revient souvent chez Railton, soit celle de « connaissance idéale » ou de « connaissance complète et vive ».

2.2.2.3 Le réalisme des normes

L'objectif de la présente section est de voir en quoi les normes sont réalistes pour Railton en examinant de plus près la section « Normative Realism ». Voici la question à laquelle je cherche à répondre dans cette section : comment peut-on caractériser la théorie réaliste des normes de Railton et quels sont les liens entre cette théorie et la question de l'objectivité des valeurs ?

Il y a trois notions qui sont au cœur de la démonstration que fait Railton du réalisme des normes dans « Normative Realism » : l'explication « critérielle » (*criteria explanation*), la rationalité instrumentale et la rationalité sociale.

Selon Railton, les énoncés normatifs contiennent des informations factuelles ou des données qui peuvent en même temps constituer des explications valables des phénomènes impliqués et ainsi contribuer à conférer leur caractère réaliste aux normes. Il nomme ces explications « critérielles » (*criteria explanation*). Le terme « critère » renvoie à cette information, cette connaissance, qui permet d'établir une règle précise. Dans l'exemple des poutres mentionné plus haut, on peut voir cette connaissance devenue critère si on transforme l'énoncé normatif en jugement hypothétique : si on veut que les toits de

grandeur X supportent tel poids Y de neige, on *doit* mettre des poutres de 2 X 8 pouces. Cet énoncé hypothétique contient une norme, sous la forme du verbe « devoir », et une connaissance factuelle portant sur la résistance des poutres. Ainsi, le caractère réaliste de cette norme non morale tient à cette possibilité de fournir une explication critérielle, une explication qui s'appuie sur une connaissance établie (*ibid.*, p.18).

L'exemple de Bobby Shaftoe implique selon Railton un autre type d'explication critérielle qui renvoie plus spécifiquement à la rationalité instrumentale et à des choix individuels. Dans cet exemple, l'explication du comportement de Bobby Shaftoe est valable parce que son action est conséquente avec son objectif : il croit que partir en mer est le meilleur moyen pour faire fortune, et c'est effectivement ce qu'il fait. Par ailleurs, s'il s'avère que Bobby Shaftoe réussit mieux que d'autres et qu'il fait effectivement fortune (et si on exclut la chance), on pourrait l'expliquer par le fait qu'il a mieux évalué les situations (c'est-à-dire les données factuelles) ou qu'il a su identifier les façons de faire qui ont maximisé ses chances de réussite (c'est-à-dire, notamment, les techniques avérées, reconnues et donc, objectives). Selon Railton, un agent peut apprendre de ses expériences et développer une connaissance des meilleures pratiques à adopter pour mieux atteindre ses objectifs. Mais il peut aussi apprendre au sujet de ses objectifs et décider de les modifier en fonction de ce qui est préférable pour lui, c'est-à-dire ses intérêts objectifs (IO), ce qu'il appelle la forme étendue (*extended form*) de l'explication critérielle (*ibid.*, p.20).

C'est à partir de cette explication que Railton développe son idée de rationalité sociale, qui opérerait de façon analogue à la rationalité instrumentale individuelle et qui expliquerait à son tour le réalisme des normes morales. Pour décrire cette notion, Railton nous demande de supposer une version idéalisée de la rationalité sociale, où les intérêts de tous sont pris en compte : « Let me introduce an idealization of the notion of social rationality by considering what would be rationally approved of were the interests of all potentially affected individuals counted equally under circumstances of full and vivid information. » (*ibid.*, p.22) . L'argumentation de Railton cherche à montrer qu'au même titre qu'un individu apprend de ses expériences et développe sa rationalité instrumentale pour adopter des normes qui favorisent ses intérêts propres, une société apprend et

développe une rationalité sociale qui lui permet d'adopter des normes qui favorisent les intérêts collectifs. Railton considère que, conçue de cette manière, l'idée de rationalité sociale fondée sur une information complète et tenant compte des IO de tous, peut jouer un rôle explicatif pertinent des comportements sociaux et de l'apprentissage moral. Il faut noter que Railton associe ici l'idée de connaissance complète et vive à un contexte où les intérêts de tous sont pris en compte, ainsi qu'à une posture idéale. On pourrait dire que les affirmations qui émaneraient de cette rationalité sociale idéale tiendraient compte de l'universalité des intérêts humains.

Quel est le lien entre connaissance complète et intérêts objectifs ? Voici un extrait qui nous éclaire à ce sujet : « Because of the assumption of full and vivid information, the interests in question will be objective interests. » (*ibid.*, p.22). La connaissance complète est un présupposé qui nous permet de tenir compte des intérêts objectifs. Si on tient compte du fait que les normes morales concernent les intérêts de l'ensemble des individus d'une société (*ibid.*, p.21), on peut conclure que les intérêts objectifs concernent les intérêts de la société dans son ensemble.

Railton donne trois exemples de tendances ou de *patterns* observables dans l'histoire et qui tendent à démontrer qu'il y a eu une certaine évolution des normes morales, évolution à travers laquelle on peut identifier un mécanisme d'apprentissage, ce qui impliquerait donc à son tour l'idée d'une certaine connaissance morale transmise entre les générations. Voici ces trois *patterns* : 1) *Generality*. Ce pattern renvoie au fait que, dans l'histoire humaine, les regroupements ayant eu tendance à se faire autour d'unités sociales de plus en plus larges (famille, tribu, village, ville, nation, etc.), les critères d'inclusion et les normes concomitantes ont eu tendance, eux aussi, à devenir de plus en plus généraux. Cette généralisation des normes serait le signe d'une plus grande acceptation des différences et, en même temps, d'une certaine confirmation que ces normes ont été adoptées, à l'instar d'autres techniques, pour leur efficacité et leur pertinence. 2) *Humanization*. Peu importe l'origine des principes moraux, selon Railton, on a toujours cherché à établir un lien entre les normes qui en découlent et les intérêts humains. L'émergence du discours moral en dehors du religieux serait une manifestation de ce phénomène parce que, justement, les intérêts humains les plus universels

primeraient sur les différentes religions. 3) *Patterns of Variation*. On constate que les individus ont une inclination naturelle à adopter des normes communes aux autres membres du groupe lorsqu'ils se rendent compte qu'elles servent aussi leurs propres intérêts. Ils sont davantage prêts à se soumettre à des règles lorsqu'ils constatent que les autres les suivent et que cette acception commune contribue à maintenir une société plus juste et plus équitable.

Un exemple d'énoncé illustrant l'explication critérielle étendue pourrait être le jugement hypothétique/prescriptif suivant : « Si les membres d'une société veulent pouvoir vivre ensemble, ils doivent se comporter en suivant des règles qui respectent les intérêts objectifs de la société dans son ensemble. » Si on veut tenir compte du fait que l'idée de connaissance complète et vive est une hypothèse et un présupposé, on pourrait le formuler de la manière suivante : « Dans un contexte de connaissance complète et vive, les intérêts objectifs de tout un chacun seront respectés. » Je crois que cette formulation respecte et illustre ce qui peut être considéré comme la norme morale fondamentale pour Railton. Par ailleurs, dans la mesure où l'histoire peut nous fournir des exemples qui renforcent l'idée que les sociétés se sont développées et ont progressé à travers les siècles, cela tend à confirmer que leurs membres ont eu tendance à collectivement adopter des normes communes.

Pour répondre à la question posée en début de section, on peut affirmer que le réalisme des normes dépend du fait qu'on puisse en fournir une explication valable (explication critérielle étendue). Cette explication s'appuie sur une connaissance complète et vive (*full and vivid knowledge*), et intègre les intérêts objectifs de chacun. Dans le cas des normes morales, on pourrait conclure que « objectif » se définit en termes épistémiques, plus exactement en termes d'exhaustivité des connaissances.

2.2.2.4 L'intérêt subjectif objectivé (ISO)

L'intérêt subjectif objectivé est un concept clé pour Railton. Il est censé montrer comment un individu peut apprendre de ses expériences pour adapter ses désirs de manière à les rendre conformes à ses intérêts objectifs. Il est également censé expliquer en quoi les valeurs peuvent être objectives et faire partie de la connaissance. Mais pour

bien comprendre les intérêts subjectifs objectivés (ISO), il faut les distinguer des intérêts subjectifs (IS), des intérêts objectifs (IO) et des intérêts objectivés (IO'). Il faut aussi expliquer le rôle des notions associées aux ISO par Railton, c'est-à-dire les qualités primaires et secondaires et la base réductionnelle (*reduction basis*). Ces notions s'entremêlent parfois dans les explications de Railton et il est nécessaire de bien les distinguer pour avoir une idée claire de sa conception de l'objectivité des valeurs. Je prends également un soin particulier à distinguer toutes les nuances de son explication parce que cette notion fera l'objet de ma critique au chapitre 4.

Railton présente son concept d'ISO dans la section intitulée « Value Realism ». Juste avant de nous parler de son concept, il nous explique qu'il va tenter de nous présenter un portrait (*picture*) de ce que serait une explication réaliste de la valeur non morale : « I will try to sketch one, filling in first a realist account of non-moral value – the notion of something being desirable for someone, or good for him. » (*ibid.*, p.10) Ce qui est *désirable* ou *bon* pour un individu ressemble d'assez près aux notions qu'il va décrire dans ce qui suit, soit les IS, les ISO et les IO. Comme le confirmeront plusieurs passages, il ne serait pas abusif de dire que les ISO et les IO sont des valeurs non morales.

Avant d'analyser ces notions, concentrons-nous sur le terme « intérêt » lui-même. Lorsqu'il présente le cas de Lonnie et la notion d'intérêt objectif (IO), Railton nous renvoie à une note dans laquelle il nous explique que « intérêt » n'est peut-être pas le meilleur terme à utiliser dans ce cas-ci (*ibid.*, p.37, note 16). La raison étant que : « for in ordinary language we may speak of a want where we would not speak of a corresponding interest » (*ibid.*). L'intérêt ne serait pas toujours associé à ce que *veut un agent*. Il nous propose une autre expression, peut-être plus précise, mais plus laborieuse de son propre aveu : « positive-valence-making characteristic ». Il n'utilisera pas cette expression, sauf un peu avant (*ibid.*, p.11). Je pense qu'il est assez clair que dans le cas précis de l'intérêt objectif, le terme « intérêt » est associé à un *besoin*, surtout si on tient compte de cet autre passage : « Thus far the argument has concerned only those objective interests that might be classified as needs [...] » (*ibid.*, p.16).

Donnons maintenant une première définition des IS :

« Consider first the notion of someone's *subjective interests* – his wants or desires, conscious or unconscious. Subjective interest can be seen as a secondary quality, akin to taste. For me to take a subjective interest in something is to say that it has a positive *valence* for me, that is, that in ordinary circumstances it excites a positive attitude or inclination (not necessarily conscious) in me. Similarly, for me to say that I find sugar sweet is to say that in ordinary circumstances sugar excites a certain gustatory sensation in me. » (*ibid.*, p.10)

La première phrase de l'extrait suggère clairement que les IS *sont* des besoins ou des désirs, conscients ou inconscients. La seconde phrase les *associe* aux qualités secondaires et à la sensation de goût. Le terme « want » a différentes traductions en français : 'manque', 'besoin' ou 'désir'. Si on tient compte de ce qui a été dit plus tôt au sujet du terme « besoin » (*need*), concernant l'intérêt objectif, on pourrait être tenté de conclure que l'intérêt subjectif est davantage associé à ce qui est propre à un individu, à ses désirs et à ses sensations. C'est ce qui ressortira aussi des autres passages où Railton parle de l'intérêt subjectif, notamment de l'exemple de Lonnie. D'un autre côté, il réfère aussi, dans ce dernier extrait à l'expression « positive valence » qu'il a utilisée dans sa caractérisation de l'intérêt objectif. Par ailleurs, à la fin de l'extrait, Railton nous dit que lorsqu'on utilise le terme « sweet » à propos du sucre, il cherche à dire que le sucre provoque une sensation gustative agréable.

Comme nous le verrons plus loin, il faut noter que Railton est plus ou moins catégorique dans la manière qu'il a de définir ces notions. Il nous dit parfois que les intérêts subjectifs *sont* telle ou telle chose, alors qu'à d'autres moments, il parle plutôt de *comparaison*, de *ressemblance* ou d'*association*. Dans la première phrase du dernier extrait, il semble clairement nous dire que les IS *sont* des besoins ou des désirs. Mais dans les autres phrases, il parle plutôt de ressemblance et de comparaison : les IS peuvent être vus *comme* des qualités secondaires ou *comme* des sensations. On ne peut donc pas dire que les IS sont synonymes, ou se réduisent, à des qualités secondaires, des désirs, des besoins ou des sensations. Cependant, à ce stade de l'explication, on peut affirmer que les IS sont plutôt *associés* aux sensations et désirs individuels. L'énoncé qui pourrait correspondre à l'exemple du sucre et intégrer les différents éléments mentionnés par Railton pourrait être le suivant : « Le sucre provoque des sensations gustatives agréables chez moi et il

constitue, pour cette raison, l'objet de mon désir ou de mon besoin. C'est la raison pour laquelle il représente pour moi un intérêt ».

Railton nous dit ensuite que l'IS est une qualité secondaire survenant sur un ensemble de faits qu'il assimile aux qualités primaires. Il parle aussi de ces faits, ou qualités primaires, comme étant la base réductionnelle à partir de laquelle survient (*supervene*) les IS ou qualités secondaires. Voici le premier passage où il rassemble ces notions :

« As secondary qualities, subjective interest and perceived sweetness supervene upon primary qualities of the perceiver, the object (or other phenomenon) perceived, and the surrounding context: the perceiver is so constituted that this sort of object in this sort of context will excite that sort of sensation. Call this complex set of relational, dispositional, primary qualities the *reduction basis* of the secondary quality. We have in this reduction basis an objective notion that corresponds to, and helps explain, subjective interests. » (*ibid.*, p.10)

Rappelons que les qualités primaires sont celles qui appartiennent aux objets indépendamment des perceptions individuelles et que les qualités secondaires sont celles qui incluent ou impliquent des éléments de celle-ci. La relation de dépendance ou d'indépendance dont il est habituellement question lorsqu'on définit les qualités primaires et secondaires concerne, d'un côté, l'individu, et de l'autre, l'objet perçu auquel on attribue une qualité. C'est la manière que nous avons habituellement de parler de ces notions que sont les qualités primaires et secondaires : les premières sont des propriétés que les objets possèdent *indépendamment* des perceptions individuelles : les secondes sont des propriétés que les objets posséderaient (en partie) *dépendamment* des perceptions individuelles. Je spécifie ce point parce que la relation dont parle ici Railton se situe entre les qualités primaires et les qualités secondaires elles-mêmes.

Pour la suite de l'explication, il faut citer les exemples mentionnés par Railton. Il propose un premier exemple de deux versions d'un même individu : A et A+. La différence entre les deux tient au fait que A+ possède une connaissance complète et vive (*full and vivid knowledge*) de tous les paramètres le concernant : sa condition physique et psychologique, mais également tous les détails relatifs à son environnement, son histoire, etc. Railton mentionne également qu'en plus de cet accès à une connaissance complète et vive, A+ aurait une rationalité non défectueuse (*ibid.*, p.11). Railton donne ensuite un exemple plus explicite. Lonnie est dans un pays étranger et souffre du mal du pays et en

plus, il a soif, il a envie d'un verre de lait. Mais Lonnie-Plus — qui a accès à toute l'information au sujet de Lonnie — sait qu'en plus de souffrir du mal du pays, Lonnie souffre de déshydratation. Lonnie-Plus sait qu'il serait préférable pour Lonnie qu'il boive plutôt des liquides clairs, comme de l'eau ou du « 7-up » (*ibid.*, p.14). Un liquide clair améliorerait sa condition physique, ce qui aurait un impact sur son moral, alors que le lait, difficile à digérer, accentuerait plutôt sa déshydratation et son malaise. Si Lonnie-Plus était dans la position de Lonnie, il pourrait *adapter* son désir (*ibid.*, p.15), il pourrait *désirer désirer* boire un liquide clair plutôt que du lait, parce qu'il comprendrait l'origine de son malaise et adapterait son comportement en conséquence. Les informations additionnelles détenues par Lonnie-Plus contribueraient à rendre son désir conforme à ses intérêts (*ibid.*, p.15). Railton nomme ce désir pour autre chose que du lait, l'intérêt subjectif objectivé (objectified subjective interest, ISO).

Ainsi, Lonnie aurait un IS à boire du lait et un ISO à boire du liquide clair. L'expression « full and vivid knowledge » ou « full and vivid information », que nous avons rencontrée à quelques reprises dans le texte de Railton, sert ici à qualifier ce qui permettrait à un individu, Lonnie-Plus dans ce cas-ci, d'accéder à ses ISO ou à ce qu'il *voudrait vouloir* ou *désirerait désirer* (*want to want*), s'il était parfaitement informé (*ibid.*, p.11). L'énoncé qui pourrait illustrer le mieux ce désir adapté pourrait être : « Puisque je suis présentement déshydraté, si je bois du lait, j'éprouverai une sensation reconfortante à court terme, mais je me sentirai mal pendant quelques heures par la suite ; par contre, si je bois un liquide clair, je n'éprouverai pas une sensation aussi agréable à court terme, mais je me sentirai beaucoup mieux à moyen terme. » Cette affirmation serait évidemment faite par Lonnie-Plus, celui qui aurait accès à toutes les informations concernant Lonnie.

Procédons maintenant à un travail de distinction entre les divers types d'intérêts : intérêts subjectifs (IS), intérêts subjectifs objectivés (ISO), intérêts objectifs (IO) et intérêts objectivés (IO'). Railton parle à quelques reprises d'intérêts objectivés (IO') (*ibid.*, p.11, p.12, p.38, notes de fin de section). Y a-t-il une différence entre les IO' (intérêts objectivés) et les ISO (intérêts subjectifs objectivés) ? Il semble qu'il s'agisse de la même chose. Premièrement, aux deux endroits où il mentionne cette expression, il vient de parler des ISO (*ibid.* p.11, p.12). Deuxièmement, logiquement, il n'y a pas plusieurs

possibilités : l'intérêt qui *devient* objectif (intérêt objectivé) était nécessairement, à l'origine, non objectif : on peut imaginer qu'il est question d'intérêt subjectif. Selon toute apparence, il n'y a donc pas de différence entre les intérêts objectivés (IO') et les intérêts subjectifs objectivés (ISO).

Maintenant, en quoi consiste la distinction entre les IS et les ISO ? Je l'ai déjà mentionné avec l'exemple de Lonnie, c'est l'accès à une connaissance complète et vive qui détermine le fait qu'un agent aurait un ISO. Mais on doit mentionner que l'IS et l'ISO n'ont pas le même objet. Dans l'exemple de Lonnie, l'IS concerne du lait ; l'ISO concerne des liquides clairs. À partir du moment où l'agent serait davantage informé, il adapterait son désir de manière à ce que celui-ci porte sur un autre objet. En second lieu, les données et les faits relatifs aux IS et aux ISO semblent correspondre à ce que Railton nomme des bases réductionnelles (*reduction basis*).

« Just as we assumed there to be a reduction basis for an individual A's actual subjective interests, we may assume there to be a reduction basis for his objectified subjective interests, namely, those facts about A and his circumstances that A+ would combine with his general knowledge in arriving at his views about what he would want to want were he to step into A's shoes. » (*ibid.*, p.11)

Plus loin, Railton répète qu'il y a une base réductionnelle pour les IS et une autre pour les ISO, mais il donne quelques précisions au sujet de celle des IS. Elle concerne la psychologie et la physiologie de l'agent, ainsi que d'autres informations en vertu desquelles l'agent aurait ces désirs :

« Just as there is a *reduction basis* for an individual's current desires – those features of his psychology, physiology, and circumstances in virtue of which he now has these desires – there is a reduction basis for his idealized hypothetical desires. When we ask how his desires would change upon the impact of further information, we appeal to this basis. » (*ibid.*, p.60)

De son côté, la base réductionnelle à partir de laquelle A+ ou Lonnie-Plus en arriverait à cet ISO comprendrait les faits propres à ce qui est objectif, mais aussi ceux qui sont subjectifs :

« The reduction basis of this objectified interest includes facts about Lonnie's circumstances and constitution, which determine, among other things, his existing tastes and his ability to acquire certain new tastes, the consequences of continued dehydration, the effects and availability of various sorts of liquids, and so on. Let us

say that this reduction basis is the constellation of primary qualities that make it be the case that Lonnie has a certain *objective interest*. » (*ibid.*, p.11)

Dans cet extrait, la première partie de la première phrase semble plutôt concerner les faits propres à la base réductionnelle de ce qui est subjectif, du moins si on les met en parallèle avec ce qui est mentionné dans l'extrait de la page 60. Railton parle des informations relatives aux circonstances et à la constitution de Lonnie, ses goûts actuels et son habilité à en acquérir de nouveaux. La seconde partie semble plutôt concerner ce qui est objectif : les conséquences de la déshydratation et les effets de la disponibilité des liquides dans l'environnement. Mais dès après, dans la dernière phrase, Railton ne fait plus de distinction et parle de la base réductionnelle des intérêts objectifs, en lien avec les qualités primaires. Si on se fie à cet enchaînement, on serait tenté de conclure que la base réductionnelle des IO *englobe* ou *inclut* celle des IS.

Mais il y a d'autres passages qui ne semblent pas aller en ce sens. À la note 17 à la fin de « Moral Realism », Railton donne des détails sur cette distinction en proposant une analogie avec la désintégration de l'uranium. Il propose d'assigner un degré rationnel de croyance à un jugement que porterait un individu sur le taux de désintégration de l'uranium. Il nomme ce degré rationnel de croyance la *probabilité subjective objectivée*. À un individu qui serait parfaitement informé des lois physiques et des conditions initiales, Railton assigne au jugement de celui-ci une probabilité subjective objectivée de 20 %. Mais Railton nous dit qu'il y aurait également une *base réductionnelle* à partir de laquelle l'individu poserait ses jugements. Cette base réductionnelle consisterait en des lois physiques et des données avérées à partir desquelles il existerait une *probabilité objective* que l'uranium se désintègre à un taux de 20 %. La distinction entre les intérêts objectifs (IO) et les intérêts subjectifs objectivés (ISO) serait la même qu'entre la probabilité objective et la probabilité subjective objectivée. Le point que fait Railton est que la probabilité objective pourrait expliquer la probabilité subjective objectivée du jugement de l'individu parfaitement informé, mais non l'inverse. L'ensemble des faits et des lois avérées pourraient expliquer la probabilité qu'un individu informé pose un jugement probable à 20 %, mais on ne pourrait pas s'appuyer sur ce jugement pour établir ces faits et ces lois.

Ainsi, il y aurait toutes les informations contenues dans la base réductionnelle (propres aux IO) et son actualisation chez un individu devenu parfaitement informé de celles-ci, ou en voie de le devenir (propres aux ISO). Étant donné que les informations propres à la base réductionnelle seraient des faits et des lois avérés, celles-ci pourraient expliquer les jugements de cet individu devenu parfaitement informé, de manière déductive pour ainsi dire, mais non l'inverse. Parce que tirer des conclusions sur les faits et les lois contenus dans la base réductionnelle (IO) à partir des jugements des individus (ISO) serait pour ainsi dire commettre une erreur inductive. C'est la raison pour laquelle, si ma compréhension est juste, dans l'extrait suivant, Railton parle de la base réductionnelle qui entraîne la vérité (*truth-maker*) de l'affirmation (*claim*) qu'un individu a un intérêt objectif, tout en mentionnant que l'inverse ne peut être valide :

« Put another way, we can say that the reduction basis, not the fact that Lonnie-Plus would have certain wants, is the truth-maker for the claim that this is an objective interest of Lonnie's. The objective interest thus explains why there is a certain objectified interest, not the other way around. » (*ibid.*, p.12)

Il y aurait donc la base réductionnelle des IS, qui comprendrait des informations propres à un individu particulier, celle des IO, qui comprendrait idéalement l'ensemble des connaissances scientifiques déjà établies, mais surtout les connaissances propres à la situation de l'individu, et, enfin, celle des ISO. Cette dernière constituerait une sorte de synthèse entre les premières et les secondes, mais elle permettrait surtout à l'individu devenu informé de prendre des décisions dans son meilleur intérêt, son intérêt objectif. Railton ne parle pas exactement de « synthèse », mais plutôt de *combinaison* entre les deux bases réductionnelles (*ibid.*, p.11). En conclusion, il semble impossible de trancher et de déterminer clairement si la base réductionnelle des IO inclut celle des IS.

Maintenant, comment est-ce que Railton qualifie-t-il le passage des IS aux ISO? Il y a cinq passages significatifs à ce sujet. Le premier parle de rendre les désirs conformes aux besoins: « If such creatures were unable through experience to conform their wants at all closely to their essential interests [...] we could not expect long or fruitful futures for them. » (*ibid.*, p.15). Le second passage parle d'*adapter* nos désirs ou besoins à nos intérêts: «...our capacity through experience to adapt our wants to our interests. » (*ibid.*, p.15). Le troisième parle d'ajustement: « adjusting to some of our most fundamental

interests (*ibid.*, p.15; voir aussi p.12 et p.14). Le quatrième passage parle d'*évolution* : « Thus have Lonnie's desires evolved through to conform more closely to what is good for him, in the naturalistic sense intended here. » (*ibid.*, p.14). Le dernier réfère au *changement*: « When we ask how his desires would change upon the impact of further information, we appeal to this basis.» (*ibid.*, p.60)

Attardons-nous maintenant à la distinction entre les ISO et les IO. Voici l'extrait où il parle de cette notion pour la première fois :

« Let us say that this reduction basis is the constellation of primary qualities that make it be the case that Lonnie has a certain *objective interest*. That is, we will say that Lonnie has an objective interest in drinking clear liquids in virtue of this complex, relational, dispositional set of facts. Put another way, we can say that the reduction basis, not the fact that Lonnie-Plus would have certain wants, is the truth-maker for the claim that this is an objective interest of Lonnie's. The objective interest thus explains why there is a certain objectified interest, not the other way around. » (*ibid.*, pp.11-12)

Si on se fie aux trois premières phrases, on est tenté de comprendre que Railton parle des IO dans le sens des ISO. Railton dit bien dans ce passage que Lonnie a un intérêt objectif à boire des liquides clairs. Or, l'ISO porte également sur des liquides clairs. Cependant, si on se fie à la quatrième phrase, il y a une distinction claire entre les deux expressions. L'IO est très souvent associé aux faits, aux composantes de la base réductionnelle qui font que les IS deviennent des ISO. C'est la raison pour laquelle les IO expliquent pourquoi il y a des ISO. On pourrait donc affirmer que l'IO et l'ISO ont le même objet (des liquides clairs), mais se distinguent par leur base réductionnelle respective.

Il y a une autre distinction qu'il faut mentionner à propos de l'intérêt objectif. La plupart des endroits où Railton parle d'intérêt objectif, celui-ci concerne un agent en particulier (*ibid.*, p.12, p.13, p.39, note 23). Dans ces cas, le terme « objectif » semble plutôt renvoyer aux faits ou à la base réductionnelle à partir de laquelle le sujet, l'individu unique, qualifie ou évalue l'intérêt en question, souvent en lien avec ce qui est non moralement bon. Il y a cependant un autre sens donné à l'intérêt objectif qui ajoute une dimension sociale, concernant davantage la question morale.

« Let me introduce an idealization of the notion of social rationality by considering what would be rationally approved of were the interests of all potentially affected individuals counted equally under circumstances of full and vivid information. Because of the assumption of full and vivid information, the interests in question will be objective interests. Given the account of goodness proposed in Section III, this idealization is equivalent to what is rational from a social point of view with regard to the realization of intrinsic non-moral goodness. This seems to me to be a recognizable and intuitively plausible – if hardly uncontroversial – criterion of moral rightness. » (*ibid.*, p.22)

Cette idée de l'intérêt de tous, ou de plusieurs des membres de la société, revient à quelques reprises, notamment quand il s'agit du concept de rationalité sociale (*ibid.*, p.21, p.29). Dans ces cas, « objectif » semble davantage avoir le sens de ce qui est opposé à l'intérêt individuel. Il y aurait donc l'intérêt objectif du point de vue de l'individu et l'intérêt objectif du point de vue du groupe, de la société.

Pour illustrer comment la notion d'ISO permet d'expliquer le lien entre une meilleure connaissance et l'acquisition de nouveaux comportements, Railton introduit ensuite le mécanisme *wants/interests*, qu'on peut traduire par « désirs/intérêts ». Celui-ci permet à l'individu d'apprendre de ses expériences pour adapter ses désirs de manière à les rendre conformes à ses intérêts objectifs : « In the simplest sorts of cases, trial and error leads to the selective retention of wants that are satisfiable and lead to satisfactory results for the agent. » (*ibid.*, p.14) Mais Railton dit bien qu'il est possible qu'un individu vive toute sa vie en échouant à adapter ses besoins ou désirs en fonction de ses intérêts objectifs.

Lorsque Railton parle d'objectivité en lien avec une connaissance complète, il n'utilise pas toujours les mêmes expressions. Il utilise les expressions « complete and vivid knowledge » (*ibid.*, p.11) ou « full and vivid information » (*ibid.*, p.22, p.40) pour référer à cette connaissance qui pourrait changer la décision de l'agent. Et c'est à cette *connaissance complète et vive* qu'il associe l'idée d'objectivité en général ou l'IO en particulier. Il parle aussi de réaction rationnelle idéale et d'information idéale (*ibid.* p.14), de notion idéale de la rationalité sociale (*ibid.*, p.22), d'agent idéalement informé (*ibid.*, p.36, note 17). À l'inverse, lorsqu'il parle d'intérêt subjectif, il insiste sur l'ignorance et la confusion (*ibid.*, p.10), mais il mentionne l'idée d'information incomplète (*ibid.*, pp.54-55). Je mentionne ces détails car, *a priori*, l'idée d'une connaissance complète n'est peut-

être pas la même chose qu'une connaissance idéale. Une connaissance complète pourrait signifier toute la connaissance accessible à un moment donné dans l'histoire, alors qu'une connaissance idéale pourrait signifier une connaissance parfaite, pour toutes les époques et dans tous les mondes possibles. Mais selon toute vraisemblance, on peut considérer que chez Railton, « connaissance complète et vive », « information complète » et « connaissance idéale » renvoient à la même idée.

Quel est maintenant le lien entre la valeur et l'ISO ? Railton distingue parfois ce qui est bon de l'intérêt comme tel : « Let us now say that *X* is *non-morally good for A* if and only if *X* would satisfy an objective interest of *A*. » (*ibid.*, p.12) Dans cet énoncé, il y a l'intérêt objectif et ce qui le satisfait, c'est-à-dire ce qui est bon (le *X*). Mais, à d'autres endroits, l'ISO ou l'IO sont plus clairement identifiés à ce qui est bon : « We may also decompose *A*'s views into *prima facie* as opposed to "on balance" objective interests of *A*, the former yielding the notion of "*a* good for *A*," the latter, of "*the* good for *A*." » (*ibid.*, p.12) Ici, Railton parle de « views » qu'on peut traduire par « jugement » ou « évaluation ». Ainsi, on pourrait décomposer l'évaluation de *A* en une évaluation *prima facie* ou une évaluation *balancée* (*on balance*) de l'intérêt objectif. Mais dans ce cas-ci, c'est l'intérêt objectif qui produit (*yielding*) ce qui est bon pour l'agent. L'important est que l'intérêt objectif est beaucoup plus souvent associé à ce qui est bon que l'intérêt subjectif. Comme mentionné, l'IS reflète souvent de l'ignorance et de la confusion et c'est la raison pour laquelle on ne peut s'appuyer sur celui-ci pour nous faire choisir ce qui est bon pour nous (*ibid.* p.10). À ceci s'ajoute le fait que l'IO, comme mentionné plus haut, est souvent associé à ce qui est bon pour tous les individus.

Voyons maintenant l'interprétation que donnent certains commentateurs de ces notions, Neil Sinclair et Reyes Espinoza. Rappelons brièvement l'exemple de Railton : Lonnie se sent mal dans un pays étranger et désire boire du lait pour se faire du bien ; Lonnie-Plus est parfaitement informé de la situation et sait que ce choix est mauvais parce qu'il accentuerait sa déshydratation, cause de son malaise. Les deux auteurs identifient la distinction principale entre les intérêts subjectifs et les intérêts subjectifs objectivés (Sinclair, 2006, p.423 ; Espinoza, 2013, p.144). Les premiers sont les besoins ou désirs (wants or desires) de l'agent et les seconds sont ce que ce même agent *désirerait désirer*

s'il était parfaitement informé de toutes les données et conséquences du choix qu'il a à faire. Mais il faut noter que, contrairement à Espinoza, Sinclair ne fait aucune référence explicite aux bases réductionnelles et aux qualités primaires et secondaires, ce qui teinte son analyse.

Sinclair identifie les intérêts objectifs comme étant ces faits à propos de l'agent (Lonnie) et ses circonstances pertinentes que l'agent parfaitement informé (Lonnie-Plus) combinerait avec ses connaissances générales pour en arriver à ce que Lonnie *désirerait désirer*.

« Finally, an agent's objective interests are "... those facts about [the actual agent] and his circumstances that [the idealised agent] would combine with his general knowledge in arriving at his views about what he would want to want were he to step into [the actual agent's] shoes". » (Sinclair, 2006, p.423)

Il faut faire remarquer que la citation faite par Sinclair dans cet extrait est incomplète et que, dans le passage concerné, Railton ne réfère pas aux intérêts objectifs : il réfère plutôt à la *base réductionnelle des intérêts subjectifs objectivés*. Voici le passage de Railton :

« Just as we assumed there to be a reduction basis for an individual A's actual subjective interests, we may assume there to be a reduction basis for his objectified subjective interests, namely, those facts about A and his circumstances that A+ would combine with his general knowledge in arriving at his views about what he would want to want were he to step into A's shoes. » (Railton, 2003, p.11)

Il y a deux choses importantes à noter ici. Premièrement, Sinclair traite les ISO comme des IO. Comme nous l'avons mentionné plus haut, ceci correspond effectivement à certains endroits où Railton parle des deux notions comme s'il s'agissait de la même chose. En second lieu, Sinclair traite les intérêts objectifs comme des *faits*, alors que Railton distingue les faits (ou la base réductionnelle) et l'intérêt objectif lui-même. Le commentaire de Sinclair reflète peut-être cette idée (présente chez Railton) que les intérêts subjectifs sont davantage associés aux *désirs* et aux *sensations*, alors que les intérêts objectifs sont davantage associés aux *besoins*. D'ailleurs, dans une note explicative, Sinclair récidive en précisant que les intérêts subjectifs et les intérêts subjectifs objectivés sont des désirs actuels ou hypothétiques de l'agent, alors que les intérêts objectifs sont des caractéristiques (*features*) propres à la situation de celui-ci

(Sinclair, 2006, p.423, note 12). Ensuite, Sinclair voit aussi le fait que l'intérêt objectif peut concerner la question de la justesse morale et celle du point de vue social (*ibid.*, p.424). Il rappelle également que pour Railton, la valeur non morale se définit en termes d'intérêt objectif (*ibid.*).

Espinoza voit également la même distinction entre les intérêts subjectifs et les intérêts subjectifs objectivés, mais il insiste sur le rôle des qualités primaires et secondaires, et celui des bases réductionnelles (Espinoza, 2013, p.144). Les intérêts subjectifs sont clairement associés aux qualités secondaires qui dépendent en partie des qualités primaires (*ibid.*). Prenant l'exemple du sucre, il définit la qualité secondaire comme la « propriété d'être sucré » (*sweetness*) et la qualité primaire comme étant la composition chimique du sucre : « But the sweetness is also desired by me not only because of the sugar's composition, but also my composition (taste receptors), my surroundings (environment), which make it so that I react, or am disposed to perceive sugar as sweet, and, hence, desire it » (*ibid.*). Espinoza considère que la base réductionnelle des qualités secondaires est constituée par les qualités primaires (*ibid.*, p.145). Il poursuit avec l'intérêt objectif :

« Regular Lonnie's story leads us to objective interests. In the example above water would be the objective interest of Regular Lonnie. In other words, water is the reduction basis "in virtue of this complex, relational, dispositional set of facts". Water is a primary quality that would hydrate Lonnie, even though he does not desire it. In general, objective interests, in this case, are that which Lonnie + would want Regular Lonnie to want. » (*ibid.*, p.145)

Espinoza associe clairement l'IO, la base réductionnelle et les qualités primaires. Il affirme même, directement, que l'eau serait l'intérêt objectif (et non pas les *faits* à propos de l'eau). Il faut noter que la dernière phrase de l'extrait de Espinoza correspond également à la définition de l'intérêt subjectif objectivé de Railton (Railton, 2003, p.11), ce qui tendrait, encore une fois, à voir ces deux notions comme référant essentiellement à la même chose, au même objet (l'IO et l'ISO). Enfin, dans cet extrait, il semble clair que l'intérêt objectif dont il est ici question est individuel, c'est-à-dire du point de vue de la première personne. Mais Espinoza reconnaît aussi le point de vue social qui est selon lui

inextricablement lié au bien intrinsèque non moralement bon (*non-moral intrinsic good*) (*ibid.*).

Dans les grandes lignes, on peut dire que Sinclair et Espinoza ont une compréhension assez similaire à celle qui se dégage de l'analyse qui précède. Les intérêts subjectifs et les intérêts subjectifs objectivés sont essentiellement caractérisés en termes de désirs et de besoins. Dans le cas des intérêts subjectifs objectivés, ils sont ce qu'on pourrait appeler des *désirs de désirs* (ou des désirs de second ordre), qui proviennent ou sont le résultat d'une information complète (ou idéale) à laquelle l'agent aurait accès. Quant aux intérêts objectifs – lorsque ceux-ci ne sont pas assimilés aux ISO –, ils sont *davantage* définis comme des faits, comme un ensemble de données et de caractéristiques. Ils peuvent concerner le point de vue d'un seul agent ou le point de vue social d'un groupe d'individus. Dans ce dernier cas, ils sont associés de près à la définition de ce qu'est la valeur non morale, la bonté non morale (*non-moral goodness*) ou la justesse morale (*moral rightness*).

Pour compléter, on pourrait conclure avec ce qui suit. L'adaptation des IS en ISO est le résultat de l'accession de l'agent à une « connaissance complète et vive ». Comme l'illustre le mécanisme désirs/intérêts (*wants/interests*), l'humain peut acquérir des connaissances sur son environnement et sur lui-même pour adapter ses désirs ou besoins subjectifs (IS) de manière à les rendre conformes à des désirs ou besoins objectivés (ISO). La différence entre l'IS et l'ISO d'un individu s'expliquerait donc en partie par la différence entre une connaissance incomplète et une connaissance complète.

La base réductionnelle désigne l'ensemble de faits ou de données auxquels a accès un agent. Dans l'explication de Railton, la base réductionnelle est souvent associée aux qualités primaires, mais il affirme également que chacun des types d'intérêt a sa base réductionnelle : l'IS, l'ISO et l'IO. Si ceci est exact, il faudrait plutôt voir la base réductionnelle comme un ensemble particulier de faits à partir desquels l'agent prend une décision le concernant. La base réductionnelle propre aux IS serait incomplète et celle des IO serait complète. Mais il associe également les IS à des qualités secondaires survenant sur un ensemble de faits qu'il assimile aux qualités primaires. Enfin, pour revenir à la

question principale de ce chapitre, si on se fie à l'importance accordée par Railton à l'idée qu'une connaissance complète et vive permet à l'agent d'adapter ou d'ajuster ses IS pour les rendre conformes à ses ISO, il semble que le terme « objectif » ait un caractère épistémique. Et si on tient compte du fait que les IS ou ISO sont des valeurs (non morales), on peut considérer qu'il est bel et bien question ici d'objectivité des valeurs.

2.2.2.5 Valeurs et normes selon Railton : conclusion

En conclusion de cette section, on peut affirmer ce qui suit. En premier lieu, concernant les valeurs, celles-ci existent bel et bien, mais elles n'existent pas indépendamment de l'esprit humain. Selon l'analyse qui précède, il est par ailleurs permis de conclure que « relationnel » peut être compris dans le sens de « dépendant ». En second lieu, Railton affirme que les valeurs (ou les *faits pertinents à propos des humains*) peuvent être objectives tout en étant relationnelles: en ce sens, si « relationnel » peut être compris comme « dépendant », il est difficile de conclure que l'objectivité des valeurs peut se réduire au critère d'indépendance existentielle. En troisième lieu, « objectif » est très souvent associé à l'idée de « connaissance complète et vive », ce qui tendrait à suggérer que le concept d'objectivité des valeurs a un caractère épistémique.

Également, le réalisme des normes dépend du fait qu'on puisse en fournir une explication valable, explication qui s'appuie, encore ici, sur une connaissance complète et vive et qui intègre les intérêts objectifs de chacun. Si on assimile l'idée de connaissance complète et vive (ou celle de connaissance idéale que Railton utilise à quelques reprises) à celle d'universalité, on pourrait conclure que « objectif » est associé de près à l'idée d'universalité des connaissances. Cet aspect vaudrait pour l'intérêt objectif individuel (qui serait déterminé en tenant compte de l'*universalité* des données pertinentes à un individu), ainsi que pour les normes sociales objectives (qui seraient déterminées en tenant compte de l'*universalité* des données propres à tous les individus).

2.2.3 Trois types d'objectivité

Dans le quatrième essai de la première partie de *Facts, Values, and Norms* intitulé « Aesthetic Value, Moral Value, and the Ambitions of Naturalism », Railton donne des

détails additionnels sur sa pensée concernant l'objectivité des valeurs. Comme il le mentionne au début et comme l'indique le titre, il va traiter conjointement des valeurs morales et esthétiques, car il croit que la compréhension des unes peut éclairer celle des autres. Dans cet essai, Railton présente trois types d'objectivité (Railton parle plutôt de *notions*) : l'objectivité *objectuelle*, l'objectivité *subjectuelle* et l'objectivité *impartialiste*. Ces trois types concernent l'objectivité en général, mais leur analyse apporte évidemment un éclairage sur l'objectivité des valeurs. Dans la présente section, je cherche à répondre à la question suivante : À quels critères peut-on réduire la notion d'objectivité lorsqu'on examine les trois types d'objectivité dont parle ici Railton ?

Railton affirme d'emblée dans la première section de l'essai que les valeurs sont toujours nécessairement en partie subjectives. Ceci parce qu'elles expriment nécessairement un point de vue, le point de vue de quelqu'un pour qui quelque chose *importe* (*matter*) :

« If “mattering objectively” means something like “mattering from an objective standpoint” and if a standpoint is objective only if it is free of subjectivity, then we seem to have reached a dead end. For a standpoint without any subjectivity is a standpoint with no point of view – which is to say, no standpoint at all. A genuine, non metaphorical standpoint or point of view is always a locus of experience, centered on a subject. » (Railton, 2003, p.89)

Partant de là, et puisque Railton défend l'objectivité en matière de valeur morale, il se demande de quelle manière les sujets humains peuvent-ils être objectifs, compte tenu de ce qui vient d'être dit. Les trois types d'objectivité décrits dans le chapitre se veulent une réponse à cette question.

L'objectivité *objectuelle* correspond à l'idée d'indépendance existentielle : « We often speak of objectivity in belief or perception as a matter of whether one reliably cognizes an independently existing domain of objects and their properties. » (*ibid.*, p.89) Mais Railton ajoute dès après qu'il y a toujours une composante subjective dans l'appréhension des phénomènes externes :

« Although thinking of objectivity in this way orients us toward “the external world,” it could hardly demand the banishment of subjectivity. On the contrary, objectivity in representation, belief, or assertion requires the real presence of a representor, believer, or asserter. » (*ibid.*, p.90)

Le trait caractéristique de l'objectivité objectuelle semble être qu'elle concerne les objets extérieurs au sujet. C'est ce que Railton laisse entendre lorsqu'il aborde le second type d'objectivité, l'objectivité subjectuelle : « A second familiar way of conceiving the objectivity of subjects shifts the focus away from relations to the external world. » (*ibid.*) L'objectivité *subjectuelle* est possible lorsqu'un sujet raisonne en suivant des règles ou en respectant des conditions qui sont démonstrativement valides (*demonstrably valid*) ou délibérativement appropriées (*deliberatively appropriate*), et qui ne tiennent pas compte des variations individuelles (*ibid.*). Si le sujet doit suivre des règles *valides* qui ne tiennent pas compte des *variations individuelles*, on pourrait conclure qu'il doit suivre des règles universellement valides pour atteindre l'objectivité subjectuelle. Railton nous dit que le respect de ces règles est important, car le sujet laissé à lui-même peut confondre ses pensées avec quelque chose d'universellement rationnel ou valide (*universally rational or valid*). Il s'agit là selon lui d'une illusion réifiante (*reifying illusion*). Cependant, Railton nous dit que si le sujet reconnaît *vraiment et sincèrement* (*genuinely*) une règle pour valide et s'il s'y conforme, l'illusion réifiante disparaît. Encore ici, il rappelle que l'aspect subjectif est présent : « In this case, too, subjectivity is not eliminated as a precondition for objectivity. » (*ibid.*)

En ce qui a trait à l'objectivité impartialiste, Railton insiste tout d'abord sur la question du désintéressement (*disinterestedness*). Puis, il nous dit qu'elle possède des caractéristiques des deux autres types :

« This third notion has both objectual and subjectual affinities. On the one hand, impartiality in perspective is a way of overcoming incomplete or biased representation of the matters at stake; on the other hand, there certainly is no presumption in the idea of impartiality that the matters at stake are wholly objectual – wholly independent of us or our activities. » (*ibid.*, p.91)

Dans cet extrait, lorsque Railton reprend les critères des deux autres types, il ne mentionne pas exactement les mêmes éléments. En référence à l'objectivité subjectuelle, il nous dit qu'elle permet de contrer les représentations incomplètes ou biaisées des faits en question. Il insiste davantage sur l'aspect négatif de l'objectivité subjectuelle, et avec d'autres termes, et moins sur l'aspect positif de sa première caractérisation, c'est-à-dire sur l'idée de suivre des règles valides. En référence à l'objectivité objectuelle, il insiste

dans l'extrait sur le fait qu'on parle de choses qui sont *complètement indépendantes de nous ou nos activités*, et il laisse de côté le fait que ces choses sont extérieures au sujet et sur le fait qu'il y a néanmoins toujours une composante subjective dans cette objectivité objectuelle.

Plus loin dans ce chapitre, lorsqu'il parle de Hume et du jugement esthétique, Railton fait le commentaire suivant : «It emerges that, for Hume, although no questions of taste are resolvable *a priori*, many aesthetic judgments are as definite and determinable as "matters of fact" in the *a posteriori* objectualist sense (*ibid.*, pp.92-93)» Même si ce commentaire ne concerne pas directement les valeurs morales, Railton associe clairement l'objectivité objectuelle à une conception *a posteriori*. Il serait plausible que l'objectivité subjective, pour sa part, soit associée à une conception *a priori*. L'objectivité subjective a lieu ou se produit lorsque le sujet suit des règles valides universellement. Des règles qui sont déjà, donc, établies. Enfin, malgré certains passages où Railton semble dire que c'est l'objectivité impartialiste qui caractérise l'objectivité morale (*ibid.*, p.119), il ne l'affirme jamais catégoriquement non plus.

En conclusion, compte tenu de ce qui précède, on peut affirmer ce qui suit. L'objectivité objectuelle se caractérise par le fait qu'elle renvoie à des entités du monde extérieur qui existent indépendamment du sujet. L'objectivité subjective se caractérise par le fait qu'elle renvoie à un processus interne au sujet, à l'usage de règles universellement valides qui sont indépendantes des variations individuelles. Enfin, l'objectivité impartialiste se caractérise par le fait que le sujet est désintéressé, qu'il n'a pas de parti pris. Mais Railton dit aussi que ce dernier type est un mélange des deux premiers types. L'important à retenir ici est que Railton insiste sur le fait qu'il y a toujours un aspect subjectif dans chacun de ces types d'objectivité. Également, si on suit bien Railton, malgré leurs distinctions respectives, chacun de ces types est aussi objectif l'un que l'autre. On pourrait dire que le critère d'indépendance existentielle est une condition nécessaire (mais non suffisante) pour qu'il y ait objectivité objectuelle et que celui de règles valides universellement est une condition nécessaire et suffisante pour définir l'objectivité subjective. Quant à l'objectivité impartialiste, à part le fait que le sujet doit être désintéressé, Railton ne mentionne pas de critères précis similaires à ce qui précède.

2.2.4 Autres textes portant sur l'objectivité

Railton utilise la notion d'objectivité à plusieurs autres endroits dans *Facts, Values, Norms*, notamment en lien avec l'opposition fait/valeur, l'hédonisme et l'idée d'obligation. Ces passages confirment les différentes explications déjà fournies par Railton et ils apportent d'autres précisions sur la question qui nous occupe. Également, il propose des distinctions intéressantes dans « Subject-ive and Objective », publié en 1996 et dans « Marx and the Objectivity of Science », publié en 1984. J'examine brièvement ces autres textes de Railton.

En référence au paradoxe de l'hédonisme, Railton propose trois types d'hédonisme dans son sixième essai, « Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality »: l'hédonisme subjectif, l'hédonisme objectif et l'hédonisme sophistiqué. Ces trois types permettent selon lui de voir ce paradoxe autrement ou d'en réduire la portée ou la force (Railton, 2003, p.158). Voici comment il distingue l'hédonisme subjectif et l'hédonisme objectif : « An act will be called *subjectively hedonistic* if it is done from a hedonistic point of view; an act is *objectively hedonistic* if it is that act, of those available to the agent, that would most contribute to his happiness. » (*ibid.*) La nuance est subtile, il semble que c'est véritablement le *point de vue* qui caractérise l'hédonisme subjectif. Et Railton poursuit avec l'hédonisme sophistiqué : « Let us call someone a *sophisticated hedonist* if he aims to lead an objectively hedonistic life (that is, the happiest life available to him in the circumstances) and yet is not committed to subjective hedonism. » (*ibid.*) L'hédonisme sophistiqué affirme qu'on peut évaluer la complexité de la situation dans son contexte : « A sophisticated hedonist might proceed precisely by looking at the complex and contextual: observing the actual modes of thought and action of those people who are in some ways like himself and who seem most happy. » (*ibid.*)

Le point important ici est que l'hédoniste sophistiqué peut, à partir de sa connaissance des autres manières d'atteindre le bonheur qu'il constate autour de lui, modifier ses actions et ses buts. On retrouve ici certains éléments de « Moral Realism » : 1) le fait que l'hédoniste sophistiqué cherchera à intégrer d'autres points de vue ou d'autres connaissances pour maximiser ses chances d'atteindre son but et 2) le fait qu'il peut

apprendre pour adapter ses buts et désirs (mécanisme *wants/interests*). Ces deux éléments semblent cohérents avec les définitions précédentes de l'objectivité.

Il est question d'obligations objective et subjective dans le septième essai (« Stock, and Peril: Natural Property Rights, Pollution, and Risk ») et de conformité objective dans le dixième essai (« On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action »). Ce qui ressort à propos de l'attribut « objectif » dans ces deux cas semble, encore une fois, cohérent avec ce que Railton affirme ailleurs dans l'ouvrage. Voici sa définition des obligations objective et subjective :

« An objective obligation is an obligation one would recognize if one knew all the principles of morality and all the relevant facts about one's situation and drew the appropriate moral conclusion. (It does not follow that one necessarily would be moved by this conclusion.) Subjective obligations are relative to what one believes, perhaps wrongly, to be the case. » (*ibid.* p.220, note 8)

Quant à la conformité objective, elle désigne le fait de réussir à se conformer (suivre, se plier, se soumettre) à une règle ou une norme qui est extérieure à soi, quelque chose qui n'est pas subjectif (*ibid.*, p.300). Cette idée est proche de sa conception du réalisme normatif qui dépend notamment de sa capacité à intégrer les intérêts objectifs de chacun. On pourrait aussi parler de l'objectivité subjectuelle qui se caractérise par l'usage de règles universellement valides qui sont indépendantes des variations individuelles.

Dans « Subject-ive and Objective », Railton distingue les notions « subjective » et « subject-ive », « object-ive » et « objective ». Le terme « subject-ive » (avec un trait d'union) désigne cette notion de ce qui est *essentiellement connecté avec l'existence ou l'expérience des sujets, c'est-à-dire ces êtres qui possèdent un esprit et des points de vue, et qui sont capables de former des pensées et des intentions* (Railton, 1996, p.55). Railton ajoute que le terme renvoie à un domaine où il n'y a pas de standards et où l'opinion arbitraire prime sur le jugement (*ibid.* p.56). Partant de là, Railton nous explique que ce qui est radicalement identifié comme étant « non subject-ive » permet de clarifier les caractéristiques de l'explication réaliste. On doit encore préciser que ce que cherche à distinguer Railton avec le domaine identifié comme étant « non subject-ive », c'est ce

réalisme qu'il caractérise par l'expression : « prior to and independent of any condition or experience of subjects ».

Ce qui semble clair, c'est que « subject-ive » s'oppose à « object-ive » (qui équivaut donc à « non subject-ive ») et non à « objective ». Si on suit bien Railton, les croyances et les connaissances seraient « subject-ives », ce qui ne les empêcherait pas d'être « objectives ») : « Knowledge, for example, is by its nature subject-ive since it involves belief. But though it therefore cannot be object-ive, it might well be objective. And so might belief and belief attribution » (*ibid.*, p.62) Est-ce que le terme « objective » aurait un caractère épistémique, alors que les entités « subject-ives » seraient pour leur part ontologiques ? Ce n'est pas facile à déterminer, mais il est possible que ce soit le cas.

Ce qui plaide en faveur de cette interprétation est que Railton nous explique que les croyances peuvent être « subject-ives » dans la mesure où on les considère comme des faits (*ibid.*, p.63). D'autre part, les croyances pourraient être « objectives » dans la mesure où elles ne sont pas médiatisées par de l'auto-explication (*self-explanation*) et de l'interprétation (*ibid.*, p.63). Enfin, il utilise l'expression « epistemic objectivity » à une occasion, même si ce n'est pas pour qualifier sa propre position (*ibids*, p.56). L'objectivité dont parle ici Railton serait donc possiblement épistémique (du moins l'« objectivité » et non l'« object-ivité »). Et les croyances en général (dont les valeurs et croyances morales), seraient peut-être ontologiquement subjectives.

Dans « Marx and the Objectivity of Science », Railton pose le problème de l'accès à l'objectivité sans les préjugés (*bias*) épistémiques causés par la subjectivité.

« We may approach this question by asking what epistemic worries objectivity was thought to address. Perhaps the main such worry can be put as follows. Values are thought to damage inquiry epistemically because they are held to be subjective - they come from us, not the world. » (Railton, 1984, p.818)

Railton considère que le problème de l'objectivité tient au fait qu'il s'agit d'une notion traditionnellement considérée *externaliste* (*ibid.*, p.819). La solution réside dans le fait qu'il faut donner un statut épistémique particulier à la notion d'objectivité, statut qui tient compte de l'élément subjectif (*ibid.*, p.820). Une des caractéristiques principales de ce statut est le *feedback*, où ce qui fait intervenir la médiation du schème conceptuel (*ibid.*,

p.820). On retrouve cette même idée dans « Moral Realism » ([2003] 1986). Encore ici, plusieurs éléments donnent à penser qu'il plaide en faveur d'une notion épistémique d'objectivité, mais où l'élément subjectif est présent. Il parle de *degrés dans l'objectivité* et de mode d'investigation *objectif*, ce qui laisse croire qu'il y a rien d'absolu dans l'objectivité et qu'il y a toujours un élément subjectif. (*ibid.*).

En conclusion de cette section, il semble que les autres passages où Railton parle d'objectivité confirment les différentes composantes mentionnées plus haut. Bien qu'il n'est pas spécifiquement question de connaissance complète et vive dans le cas de l'hédonisme, des obligations et de la conformité objective, l'idée d'accès à une plus grande quantité de faits ou de points de vue extérieurs à soi est primordiale. Par ailleurs, il est aussi question de règles valides universellement qui sont, encore là, extérieures à soi ou qui tiennent compte d'une pluralité d'intérêts. Enfin, la préoccupation qu'a Railton pour trouver une façon d'intégrer ou de *fusionner* le subjectif et l'objectif est présente dans plusieurs de ses écrits, et ce, depuis longtemps.

2.2.5 Railton et l'objectivité des valeurs: conclusion

Selon ce qui est dit dans « Moral Realism » par Railton, « objectif » a certainement un caractère ontologique et un caractère épistémique. Mais s'il est question d'ontologie, il est impossible de conclure que « objectif » est déterminé par l'idée d'« indépendance existentielle » (vis-à-vis l'esprit humain) : ceci parce que pour Railton, il y a toujours une forme de dépendance entre les valeurs et l'esprit humain. En second lieu, Railton affirme que les valeurs peuvent néanmoins être objectives tout en étant relationnelles (tout en dépendant de l'esprit humain). En ce sens, si on assimile cet aspect « relationnel » à l'idée d'ontologie, il semble encore ici difficile de conclure que l'objectivité des valeurs peut se réduire au critère d'indépendance existentielle. D'autre part, « objectif » est très souvent associé à l'idée de connaissance complète et vive: si on associe l'idée de connaissance complète et vive à celle d'universalité, on pourrait assimiler « objectif » à celle de validité universelle. Cette idée d'universalité se retrouve d'ailleurs dans la notion d'objectivité subjective : il semble que les règles valides universellement sont une

condition nécessaire et suffisante pour définir l'objectivité subjectuelle, objectivité subjectuelle qui semble être celle qui se rapproche le plus de l'objectivité des valeurs.

Sur le plan ontologique, le phénomène qu'est la valeur peut être conçu comme une propriété qui survient (*supervene*) sur des propriétés physiques, mais aussi sur des faits sociaux. En ce sens, la « propriété » qu'est la valeur n'est pas naturelle, mais elle est néanmoins réductible à des propriétés naturelles (et sociales) et donc, explicables par celles-ci. Suivant cette conclusion, la connaissance des valeurs à laquelle nous avons accès est *a posteriori*. On devrait aussi ajouter que, pour Railton, il y a toujours une composante subjective dans tout jugement de connaissance, qu'il s'agisse de faits naturels ou évaluatifs. Enfin, les préoccupations de Railton pour trouver une façon d'intégrer le subjectif et l'objectif sont présentes dans plusieurs de ses écrits. Compte tenu de tout ceci, s'il est trop catégorique d'affirmer que l'idée de validité universelle est un critère suffisant à l'objectivité des valeurs (ceci parce que Railton ne l'affirme jamais de manière explicite), elle lui est néanmoins associée de très près.

2.3 Michael Huemer et l'objectivité des valeurs

2.3.1 Introduction

Michael Huemer défend une position éthique intuitionniste. Comme nous le verrons, il qualifie son intuitionnisme de rationaliste et sa position de dualiste. Ce dernier qualificatif tient au fait qu'il est le seul, selon lui, à reconnaître le statut particulier et distinct du fait évaluatif, relativement aux autres approches métaéthiques.

Contrairement à Railton et Wiggins, Huemer propose d'emblée une définition explicite de l'objectivité. Plus exactement, il donne une définition formelle de la subjectivité et définit l'objectivité par opposition à celle-ci. Et il donne également plusieurs exemples à l'appui de ces définitions, ce qui orientera l'analyse qui suit. Tout ceci essentiellement dans *Ethical Intuitionism*, publié en 2005 et qui constitue le principal ouvrage sur lequel je m'appuie dans l'analyse qui suit. C'est dans ce texte que Huemer présente les grandes lignes de sa conception de l'objectivité. Mais je ferai également référence à *Skepticism and the Veil of Perception*, publié en 2001, ainsi qu'aux divers articles publiés sur le sujet par Huemer. À l'instar de ce qui a été fait avec Peter Railton, l'objectif principal de cette

section est de voir dans quelle mesure on peut réduire le concept d'objectivité des valeurs à des critères nécessaires et suffisants que sont l'indépendance existentielle et la vérité ou la validité universelle.

Dans la première sous-section, l'objectif est d'analyser les définitions de l'objectivité proposées par Huemer, de voir l'usage qu'il fait de cette notion et d'examiner brièvement le classement des théories métaéthiques qu'il propose (2.3.2 Définitions et classement métaéthique). Dans la sous-section qui suit, j'explique la nature et le fonctionnement de l'intuition éthique et le rôle qu'y joue la notion d'évidence objective (2.3.3 Intuition éthique et évidence objective).

2.3.2 Définitions et classement métaéthique

Au début de *Ethical Intuitionism*, Huemer (2005) consacre une section à la question : « 1.2 What is objectivity? ». Il propose des critères définitionnels de ce qui est subjectif et objectif et donne par la suite plusieurs exemples pour illustrer ses définitions. Par ailleurs, je vais considérer qu'il parle d'objectivité générale lorsqu'il ne précise pas qu'il est spécifiquement question d'objectivité des valeurs. Ce détail est important, car il passe souvent de l'une à l'autre sans préciser à quoi il réfère exactement. Enfin, il sera ici beaucoup question de subjectivité, car, comme on le verra, c'est véritablement par rapport à la subjectivité qu'il définit négativement l'objectivité.

Huemer y va premièrement d'une définition très générale concernant le sujet et l'objet : le *sujet* est conscient d'un *objet* généralement extérieur à lui. Pour qu'une propriété soit dite objective, elle doit être à *l'intérieur* de l'objet ; pour qu'une propriété soit dite subjective, elle doit être à *l'intérieur* du sujet (*ibid.*, p.2). Cette opposition intérieur/extérieur ne revient nulle part ailleurs dans *Ethical Intuitionism*, mais on la retrouve par contre dans d'autres textes (Huemer, 2001a, p.2, p.122, p.188 ; 1996). Il propose ensuite une définition formelle de la subjectivité :

« *F*-ness is subjective = Whether something is *F* constitutively depends at least in part on the psychological attitude or response that observers have or would have towards that thing. I define an 'objective' feature as one that is not subjective. » (*ibid.*, p.2)

Dans une section appelée « Analytical Content » qui débute l'ouvrage et qui résume les points essentiels du livre, il donne cette définition de l'objectivité qui est conforme à ce qui précède et qui s'appuie clairement sur la définition de la subjectivité : « An objective property of a thing is one that does not constitutively depend on observers' attitudes towards that thing » (*ibid.*, page ix). Par ailleurs, il mentionne à quelques reprises et de diverses manières que les faits évaluatifs sont aussi objectifs que les faits non évaluatifs (*ibid.*, p. ix, p.13). Ceci tendrait à expliquer pourquoi son explication de l'objectivité générale se confond avec celle de l'objectivité des valeurs : il n'y aurait pas une différence majeure entre les deux.

Comme mentionné plus haut, Huemer donne plusieurs exemples de propriétés subjectives et objectives. La « drôleté » (funniness) et le sex-appeal sont des propriétés subjectives. (J'utilise ici ce néologisme de « drôleté » parce qu'il me semble le mieux traduire l'idée de propriété.) Le fait d'être carré (squareness, la *carréité*), le bonheur et un exemple hypothétique de guérison sont des propriétés objectives. Il est question de dépendance constitutive dans ces exemples, mais aussi de dépendance causale. Pour bien comprendre la présente conception de l'objectivité, il est nécessaire d'analyser les exemples proposés par Huemer, car c'est véritablement à travers ceux-ci que les critères définitionnels ressortent. Dans ce qui suit, je tente de répondre aux questions suivantes : quels sont les éléments en présence dans les relations de dépendances constitutives et causales ? Qu'est-ce que ces relations nous apprennent sur la question de l'objectivité des valeurs ?

Huemer nous dit: «*Funniness* is subjective, because whether a joke is funny depends on whether people would be amused by it. If no one would find it amusing, then it isn't funny. » (*ibid.*, p.2) Un peu plus loin, il développe sa définition de « funny » : « 'funny' means something like 'has a tendency to amuse audiences' » (*ibid.*). Pour Huemer, la propriété d'être drôle est constituée de divers éléments, dont celui de susciter le rire. « In contrast, the ability to amuse people is (all or part of) what constitutes being funny. » (*ibid.*, p.3)

L'idée de dépendance constitutive est au cœur de la subjectivité pour Huemer :

«A subjective property is one that is at least partly *constituted* by its tendency to elicit a certain reaction from observers. In other words, if *F*-ness is 'subjective', then part of *what it is* for a thing to be *F* is for observers to have or be disposed to have some particular sort of reaction to it. » (*ibid.*, p.4)

Mais dans l'exemple sur la « drôleté », qu'est-ce qui, *précisément*, possède la propriété d'être drôle ? Et quels sont les éléments en présence dans la relation de dépendance constitutive ? Ici, il y a deux relations qu'il ne faut pas confondre : il y a la relation de dépendance constitutive, et la relation entre une propriété et la chose qui possède cette propriété. Pour bien comprendre les deux relations, il faut identifier les éléments en présence.

Huemer parle à deux reprises d'une chose (*thing*) : « In other words, if *F*-ness is 'subjective', then part of *what it is* for a thing to be *F* is for observers to have or be disposed to have some particular sort of reaction to it. » (*ibid.*, p.4) Ici, on pourrait considérer que « thing » correspond à une blague et *F* correspond à la propriété d'être drôle. C'est plausible parce qu'il nous dit que c'est la blague qui est drôle : « *Funniness* is subjective, because whether a joke is funny depends on whether people would be amused by it » (*ibid.*) Dans le contexte, le terme « thing » peut renvoyer au *récit* de la blague ou à la situation qu'il décrit.

Mais plus loin, Huemer nous dit aussi que la chose (*thing*) qui est drôle est une personne : « But 'Jon Stewart is funny' is not objectively true: it is true, but what makes it true is partly the reaction people have towards the thing (Jon Stewart) that the statement is about. » (*ibid.*, p.5) Mais le terme « thing » n'est pas clair : est-ce la *personne elle-même*, Jon Stewart, qui est drôle, ou ce qu'elle fait ou ce qu'elle raconte ? Il serait bizarre que ce soit la personne comme telle qui soit drôle, indépendamment de son comportement, de ce qu'elle fait ou de ce qu'elle dit. Il me semble que l'interprétation la plus juste est de considérer que Huemer parle ici d'une personne, mais pour référer à ses actions ou à ses paroles (il s'agirait donc d'un usage métonymique). Par ailleurs, le récit d'une blague fait toujours référence à des événements impliquant des comportements humains. Huemer désigne à quelques reprises les actions humaines comme étant ce qui possède les propriétés évaluatives (*ibid.* p.6, p.203). Ce qui possède la propriété d'être drôle, c'est la blague elle-même, c'est-à-dire le récit qui est fait d'événements impliquant des

comportements ou des actions humaines. Maintenant, qu'en est-il de la propriété d'être drôle elle-même ? Huemer nous dit que la propriété subjective dépend constitutivement en partie de l'attitude psychologique ou de la réaction que des individus peuvent avoir envers la chose en question, ce qui nous donne déjà une indication de sa nature (*ibid.*, p.2). Huemer parle à quelques reprises de l'amusement (*ibid.*, p.2, p.3) et de sentiment d'humour (*ibid.*, p.212). On pourrait alors conclure que la propriété qu'est la drôleté est donc une réaction ou un sentiment d'amusement.

Qu'en est-il maintenant plus spécifiquement de la relation de dépendance constitutive ? Quels sont les éléments en présence dans la relation de dépendance constitutive ? Revoici quatre extraits où Huemer parle de dépendance constitutive.

1. « *F*-ness is subjective = Whether something is *F* constitutively depends at least in part on the psychological attitude or response that observers have or would have towards that thing. » (*ibid.* p.2)

2. « A subjective property is one that is at least partly *constituted* by its tendency to elicit a certain reaction from observers. In other words, if *F*-ness is 'subjective', then part of *what it is* for a thing to be *F* is for observers to have or be disposed to have some particular sort of reaction to it. » (*ibid.*, p.4)

3. « In contrast, the ability to amuse people is (all or part of) what constitutes being funny. » (*ibid.*, p.3)

4. « This is a subjectivist theory of color, since it makes the color of a physical object constitutively dependent on observers' psychological responses to it (counting sensations as 'psychological responses'). » (*ibid.*, p.4)

Dans le premier et le quatrième cas, la relation de dépendance constitutive se situe entre, d'un côté, quelque chose (*something*) qui possède une propriété et, de l'autre, l'attitude psychologique ou la réaction des observateurs. Ainsi, dans le cas de la blague, celle-ci possède la propriété (subjective) d'être drôle parce qu'elle dépend constitutivement de la réaction des observateurs. Dans le second cas, il n'est pas spécifiquement question de relation de dépendance, c'est la propriété elle-même qui est constituée d'une *tendance à susciter* une certaine réaction chez les observateurs. Dans le troisième extrait, il n'y a pas non plus de relation de dépendance : la propriété d'être drôle est constituée de l'« habilité » à provoquer l'amusement.

Voici une liste des éléments en présence, explicites et implicites, dans cet exemple de drôleté. Entre parenthèses sont les termes utilisés par Huemer correspondant aux définitions proposées, ainsi que certains termes en français qui me semblent traduire l'idée de Huemer.

- S = Situation drôle (« thing », « something », individu ou action) ;
- R = Récit faisant état de S ;
- P_d = Propriété d'être drôle, *drôleté*, (« F » ou « F-ness ») ;
- A = Réaction ou sentiment d'amusement de l'observateur (« psychological attitude ») ;
- I = Individu(s) particulier(s) écoutant la blague B (« observer ») ;
- I_d = Individu(s) particulier(s) trouvant la blague drôle (« observer »).

La relation concernant la propriété et la chose qui la possède se situe entre, d'un côté, la blague ou le récit d'une situation (R, chose qui possède la propriété), et de l'autre, la propriété elle-même d'être drôle P_d : ainsi, la blague possède la propriété d'être drôle. La relation de dépendance constitutive se situe entre, d'un côté, la propriété d'être drôle P_d, et de l'autre, la réaction ou le sentiment d'amusement des individus (*observers*) A. La drôleté est donc une propriété subjective parce qu'elle dépend constitutivement de la réaction des observateurs. Le point important est que la propriété qu'est la drôleté ne peut pas être objective parce que le sentiment d'amusement qui la fait exister varie d'un individu à l'autre.

Voyons maintenant un second exemple donné par Huemer, celui de la guérison. Il est reconnu, nous dit Huemer, que l'attitude positive d'une personne malade peut favoriser sa guérison. Il soumet le cas hypothétique d'une maladie qui serait systématiquement guérissable par l'attitude positive du patient : une personne croyant qu'elle va guérir guérirait et une autre ne le croyant pas ne guérirait pas. Selon Huemer, malgré ce qu'on pourrait croire, il ne s'agit pas là d'un phénomène subjectif parce que nous avons affaire à une relation de dépendance causale. « That is a case of *causal* dependence (the patient's positive attitude causes his recovery), not constitutive dependence. » (*ibid.* p.3)

Les deux éléments de la relation de dépendance causale sont bien identifiés par Huemer, l'attitude positive entraînant la guérison. Mais Huemer laisse clairement entendre qu'il s'agit d'un cas où il y a *toujours* guérison. C'est ce qu'il est permis de conclure de sa formulation : « *Anyone* who believes he will recover from the disease does so, and *anyone* who believes he will not recover does not recover. » (mes italiques, *ibid.*, p.3) Le terme « always » n'est pas présent ici, mais il est permis de conclure qu'il est implicite entre les termes « does » et « so ». S'il y a *toujours* guérison, si l'attitude positive cause toujours la guérison, alors on pourrait parler d'une relation nécessaire entre ces deux éléments (en plus ou indépendamment du fait que la relation est causale selon Huemer).

Qu'en est-il de la propriété ? Y a-t-il ici une propriété et une chose qui la possède ? Huemer nous dit que c'est la guérison qui constitue la propriété : « That is why funniness is a subjective property in my sense, while the 'property' of recovering from our hypothetical illness is not. » (*ibid.*, p.3) Il faut noter que Huemer met le terme entre guillemets. Mais quelle serait la chose possédant cette propriété ? Huemer n'est pas explicite à ce sujet, mais on peut supposer que le corps ou l'état physiologique de l'individu serait cette chose. Voici les éléments en présence dans cet exemple de relation de dépendance causale (entre parenthèses se trouvent les termes utilisés par Huemer, lorsqu'explicitement mentionnés) :

- G = Propriété ou phénomène de guérison (« recovery ») ;
- C = Attitude positive, croyance en la guérison future (« positive attitude ») ;
- I_g = Individu guérissant ou guéri.

Les éléments de la relation de dépendance causale sont donc entre l'attitude positive du patient et le phénomène de guérison. Maintenant, la « propriété » de guérison serait-elle objective ? Serait-elle le résultat d'une dépendance causale ? L'extrait suivant le suggère :

« In the above example, there happens to be a causal connection between positive thinking and recovery; it is not that part of what constitutes one's recovery from the disease is one's positive attitude (what would constitute recovery is cessation of whatever the symptoms of the disease are). In contrast, the ability to amuse people is (all or part of) what constitutes being funny. That is why funniness is a subjective

property in my sense, while the 'property' of recovering from our hypothetical illness is not. » (*ibid.*, p.3)

La seule chose que dit Huemer ici est la « propriété » que constitue la guérison est non subjective parce que celle-ci n'est pas le résultat d'une dépendance constitutive. Mais puisque Huemer définit l'objectivité comme étant ce qui n'est pas subjectif, on pourrait conclure qu'il nous dit ici qu'elle est objective.

Un troisième exemple est celui de la « carréité » (*squareness*) :

« On the other hand, *squareness* is objective: whether an object is square has nothing to do with observers' reactions to it. To be square, a figure just has to have four equal sides and equal angles. No one has to feel any way about it, think anything about it, or even see it. » (*ibid.*, p.3).

Les éléments en présence ici sont :

- F = Objet, forme géométrique (« figure ») ;
- P_c = Propriété d'être carré (« squareness ») ;
- N = Critères définitionnels (« four equal sides, four equal angles »).

Ici, Huemer ne parle pas de dépendance (causale ou constitutive) ou de relation nécessaire entre la propriété P_c et les éléments définitionnels N. Dans le cas présent, le critère d'indépendance vis-à-vis de l'attitude des observateurs semble être le seul élément déterminant. Les éléments en présence seraient donc, d'un côté, la carréité, et de l'autre, l'attitude ou le sentiment des observateurs.

Un dernier exemple est celui du bonheur :

« What about psychological traits, such as happiness—are they subjective? Not in the sense I intend. Whether a person is happy depends on the attitudes of someone—namely, the person himself—but it does not depend upon the attitudes of *observers towards* him. Whether you are happy does not depend upon how someone observing you feels. » (*ibid.*, p.3)

Les éléments en présence ici sont :

- S = Sentiment de bonheur (« happiness ») ;
- A = Attitude ou croyance (« attitude ») ;

- I_h = Individu heureux, ressentant le bonheur.

Ici, Huemer ne parle ni de propriété ni de dépendance constitutive. Il est difficile de séparer l'émotion ou le sentiment d'un côté, de sa conscience ou de sa prise de conscience de l'autre. Mais il réfère quand même au phénomène du bonheur comme n'étant pas subjectif (ce qui équivaut à objectif pour lui). Et il précise qu'il y a une relation de dépendance et une relation de non-dépendance. La relation d'indépendance se situe entre, d'un côté, le sentiment de bonheur, et de l'autre, la réaction ou le sentiment des observateurs extérieurs. La relation de dépendance se situe entre, d'un côté, le sentiment de bonheur et, de l'autre, la conscience de celui qui a ce sentiment.

Il faut s'attarder sur la présentation faite par Huemer des différentes théories métaéthiques, parce que le thème de l'objectivité y est central. Il y a plusieurs théories métaéthiques et différentes manières de les comprendre et de les distinguer les unes des autres. Comme plusieurs auteurs, Huemer présente au départ sa manière propre de distinguer ces courants, manière qui ne diffère pas sensiblement des caractérisations habituelles, mais qui présente néanmoins des particularités importantes pour la question qui nous occupe. On constate notamment que la notion d'objectivité joue un rôle essentiel dans la division qu'il propose et que l'intuitionnisme a une place prépondérante, surtout dans sa taxonomie alternative.

Dans un premier temps, Huemer décrit les cinq courants métaéthiques qui rassemblent la totalité des approches dans le domaine. Même s'il présente quelques nuances et subdivisions, il n'y a pas d'autres courants que ceux-là selon Huemer. Il insistera à quelques reprises sur ce point, notamment sur le fait que les trois courants antiréalistes sont les seuls possibles. Il présente ensuite un schéma qui représente la division proposée, division qu'il nomme classique et qui distingue les courants entre réalistes et antiréalistes. Dans un deuxième temps, il propose une autre division qu'il juge plus éclairante et où l'intuitionnisme s'oppose à tous les autres courants métaéthiques.

Pour Huemer, le réalisme défend l'idée que des termes comme « bon » réfèrent à des propriétés, que des entités possèdent ces propriétés et que ces propriétés sont indépendantes de l'attitude des individus ou des observateurs (*ibid.*, p.5). Plus loin,

lorsqu'il présentera sa taxonomie alternative, il mentionnera que la division « classique », fondée sur l'opposition réaliste/antiréaliste, s'opère sur la question de l'objectivité : « It [la division classique] implies that the most fundamental division in metaethics is between realists and anti-realists over the question of objectivity. » (*ibid.*, p.7) Il mentionnera également que ce qui caractérise sa taxonomie alternative est le fait qu'elle met l'accent sur ce qui existe dans le monde et sur le statut particulier du fait évaluatif (*ibid.*, p.8). Il faut noter que même si plusieurs des commentaires de Huemer réfèrent au réalisme des valeurs ou au réalisme moral, il parle souvent aussi du réalisme en général.

Il y a deux types de réalisme selon Huemer : le naturalisme et l'intuitionnisme. Le naturalisme défend l'idée que les propriétés morales, que Huemer nomme aussi des faits évaluatifs, sont réductibles à des faits non évaluatifs. Ces faits non évaluatifs peuvent être définis en termes de ce qui promeut la survie, la santé ou le bonheur (*ibid.*, p.6). Le naturalisme défend également la thèse que les énoncés moraux peuvent être justifiés empiriquement, sur la base d'observations (*ibid.*).

Pour sa part, l'intuitionnisme défend l'idée que les propriétés morales ou faits évaluatifs ne sont pas réductibles aux faits non évaluatifs, aux propriétés naturelles. Le prédicat « bon » réfère à une propriété que certaines choses peuvent avoir : il parle d'action ou d'état des choses (*state of affairs*). Ces faits ou propriétés existent indépendamment de nos attitudes à l'égard de celles-ci et nous ne pouvons en parler qu'en utilisant des termes évaluatifs : « bon », « désirable », « devrait », « valable », etc. (*ibid.*, p.6) Sur le plan épistémologique, l'intuitionnisme défend l'idée que certaines vérités morales peuvent être connues de manière intuitive. Ces connaissances sont accessibles directement, de façon immédiate, plutôt qu'indirectement. L'intuitionnisme ne fait pas intervenir la médiation des sens, non plus que la médiation inférentielle d'autres connaissances (*ibid.* p.6). Comme nous le verrons dans la section suivante, les valeurs sont des universaux pour Huemer. Voici une représentation schématique de cette classification traditionnelle.

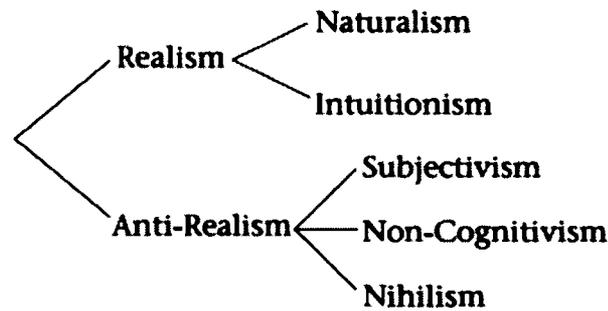


Figure 2.1 Classification traditionnelle du réalisme selon Huemer (2007, p.7)

Huemer propose ensuite une classification alternative qu'il juge plus éclairante (*illuminating*). Elle s'effectue à partir d'une autre opposition, soit celle entre monisme et dualisme : il y a d'un côté l'intuitionnisme, qui est dualiste, et tous les autres courants mentionnés, qui sont monistes. Le dualisme en question signifie que l'on reconnaît deux types de faits : les faits évaluatifs et les faits non évaluatifs. Selon Huemer, seul l'intuitionnisme reconnaît cette distinction et la nature particulière des faits évaluatifs. En voici la représentation schématique :

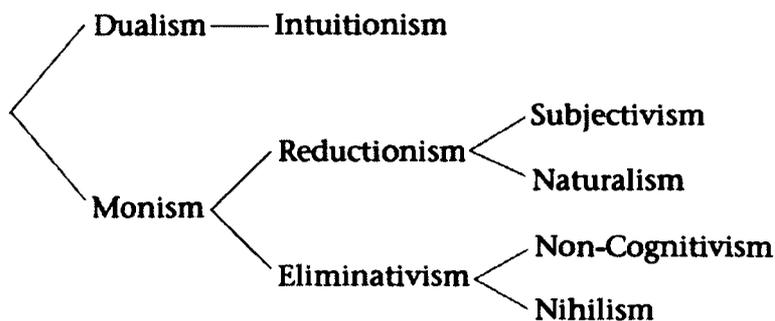


Figure 2.2 Classification alternative du réalisme selon Huemer (2007, p.7)

Les deux classements de Huemer laissent de côté des positions métaéthiques qui ne correspondent pas aux descriptions qu'il fournit. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, c'est le cas notamment des positions de Mark Timmons, Kai Nielsen, Geoffrey Sayre-McCord ou Sharon Street. Ces auteurs ne se disent pas réalistes, ou du moins pas selon une définition classique, mais tiennent néanmoins à une certaine forme d'objectivité.

C'est probablement la raison pour laquelle Huemer insiste, à trois reprises, pour nous dire que les trois courants antiréalistes qu'il présente sont les seuls possibles (*ibid.*, p.5).

En conclusion de cette section, on peut affirmer que, pour Huemer, la subjectivité se caractérise par la relation de dépendance constitutive : le terme « constitutif » renvoie à ce qui est interne à un sujet ou propre à ses réactions, à son attitude psychologique ou à ses croyances personnelles. Dans la mesure où on peut isoler les éléments en présence, on pourrait dire que la relation de dépendance constitutive se situe entre, d'un côté, des phénomènes ou des propriétés et, de l'autre, les réactions propres à un ou à certains individus (le ou les observateurs). En ce qui a trait à l'objectivité comme telle, Huemer la définit essentiellement par opposition à la subjectivité : les phénomènes dits objectifs ne dépendent pas de l'attitude psychologique individuelle. On pourrait donc conclure que le critère négatif *d'indépendance vis-à-vis de l'attitude psychologique de l'observateur* est nécessaire et suffisant à l'objectivité.

Concernant les classements proposés par Huemer, la division classique qu'il propose s'opère sur l'opposition réaliste/antiréaliste à partir du critère de l'objectivité. Et la définition donnée à l'objectivité correspond, encore là, à « non subjectif ». L'objectivité est définie comme étant ce qui existe indépendamment de l'attitude des observateurs et le même critère est utilisé lorsqu'il parle de vérité morale objective. En ce qui a trait à son classement alternatif, il met l'accent sur le statut ontologique et épistémique particulier attribué au fait évaluatif par l'intuitionnisme. Je consacre la section suivante à expliquer les principales caractéristiques de ce statut.

2.3.3 Intuition éthique et évidence objective

Dans la présente section, j'explique la nature et le fonctionnement de l'intuition éthique. Comme nous le verrons, l'intuition éthique est une faculté de la raison qui permet de saisir des entités abstraites de la réalité. Mais ces entités ont un caractère à la fois épistémique et ontologique. J'explique ensuite la notion d'évidence objective qui constitue la justification du caractère objectif du fait évaluatif.

L'intuition (générale) est une faculté de la raison qui lui permet d'avoir un accès direct à un fait de la réalité (Huemer, 1996). Cette faculté n'est pas innée, mais acquise : on apprend donc à s'en servir en l'utilisant. À l'instar des autres facultés de la raison, comme la capacité à faire des inférences déductives, nous perfectionnons notre intuition en faisant des erreurs (*ibid.*). Cette faculté n'a rien à voir avec un sixième « sens » qui nous permettrait de capter des phénomènes inaccessibles aux autres sens (Huemer, 1996). En ce qui a trait plus spécifiquement aux valeurs, nous avons une conscience directe (direct awareness) des faits moraux auxquels nous accédons à travers cette faculté qu'est l'intuition éthique. L'intuition éthique n'est donc pas l'objet, mais l'instrument ou le véhicule : « Intuitions are not the objects of our awareness when we do moral philosophy; they are just the vehicles of our awareness, which we 'see through' to the moral reality. » (Huemer, 2005, p.123) Cependant, il dira aussi que l'intuition éthique fait partie de la conscience lorsque celle-ci est vraie, et qu'elle n'en fait pas partie lorsqu'elle est fautive (*ibid.* p.122).

Sur le plan épistémique, la vérité du fait évaluatif est établie *a priori*. Huemer donne deux raisons à l'appui de cette affirmation. Premièrement, le fait évaluatif ne dépend pas de l'observation : on ne peut pas voir, entendre ou toucher des valeurs morales (1996 ; 2005, p.85). Secondement, on ne peut pas dériver un principe moral d'un fait de la réalité physique (principe de Hume). Si la connaissance intuitive du fait évaluatif n'est pas *a posteriori* et ne s'élabore pas à partir d'observations, sur quoi porte l'intuition éthique ? Elle porte sur la raison pure, Huemer est proche de Kant sur ce point : « A priori knowledge is the knowledge of pure reason; that is, it is the knowledge whose source is solely the faculty of reason. » (Huemer, 1996) C'est la raison pour laquelle la justification est établie de façon non inférentielle et *a priori* (Huemer, 2005, p.106, pp.109-110, p.115, p.196). Et les *objets* qui sont perçus par l'intuition sont des universaux.

Pour Huemer, les universaux ont une existence véritable, abstraite, et ils ne sont pas des concepts :

« Also understand that I don't by a "universal" mean a certain kind of word, idea or concept. I mean the sort of thing that you attribute to the objects of your knowledge: *Whiteness* itself is the universal, not the word "white" and not the

concept 'white'. I do not attribute my concept of whiteness to the paper - I do not think that the paper has a concept in it. I attribute whiteness to the paper - i.e., I think the paper is white. Whiteness is not a concept; it is a color. » (Huemer, 1996a)

Il y a deux tests pour savoir si nous avons affaire à un universel : 1) on peut le prédiquer des entités concrètes et 2) plusieurs choses peuvent le *posséder* (Huemer, 1996a). Du fait que, par exemple, plusieurs entités possèdent la propriété d'être jaune s'ensuit le fait que la couleur jaune existe bel et bien de manière nécessaire (2005, p.124). Et les universaux sont distincts des concepts inventés par les humains pour en témoigner (1996a). Huemer dit aussi qu'ils sont comme le contenu d'une représentation, contenu qui existe indépendamment de la représentation (2001, p.86, note 6). Ainsi, ce que possèdent en commun les citrons et les bananes ne sont pas des mots ou des concepts désignant la couleur jaune, *mais la couleur jaune elle-même* (2005, p.124). Pour Huemer, il s'agit là d'une vérité triviale. Par ailleurs, avoir le concept de quelque chose, c'est saisir et comprendre les universaux correspondant à ce concept (2005, p.125). La « saisie » adéquate d'un universel par l'intuition se traduit par un concept qui est consistant et clair. Pour Huemer, toute la connaissance *a priori* dérive des propriétés et des relations des universaux (Huemer, 2005, p126).

Le principe moral, la valeur ou le fait évaluatif est donc un universel pour Huemer. Ainsi, à travers l'intuition éthique, nous avons accès aux faits moraux qui se présentent sous la forme de propriétés morales attribuées à des actions humaines. Par exemple, « tuer des personnes innocentes est mal » est un universel pour Huemer. Mais, contrairement aux énoncés d'observation où les sujets sont des particuliers et les prédicats des universaux, dans le cas des faits moraux, les deux sont des universaux.

« Now I have said that reason gives us direct awareness of facts *about* universals: In other words, the knowledge of pure reason is that in which not only the *predicate* but also the *subject* is a universal. Observations, in contrast, we defined as direct knowledge in which the subject is a particular (for example, "This paper is white" expresses an observation). » (Huemer, 1996a)

Cependant, même si certains énoncés moraux ont comme sujet un particulier et comme prédicat un universel, ceux-ci impliquent toujours des principes qui ne concernent que des universaux. Par exemple, l'énoncé suivant concerne un particulier et un universel : «

Hitler était un être immoral ». Mais le principe impliqué dans cet énoncé est (entre autres) : *tuer des personnes innocentes est un geste immoral*. Par ailleurs, Huemer dira aussi que l'intuition éthique est toujours formée d'un contenu propositionnel : « An ethical intuition is an intuition whose content is an evaluative proposition. » (Huemer, 2005, p.102)

Pour résumer brièvement, l'intuition éthique est une faculté de la raison qui nous permet d'accéder à des faits évaluatifs, que Huemer appelle aussi des principes moraux ou des propriétés morales. Ces faits évaluatifs sont des universaux, c'est-à-dire des entités abstraites qui existent vraiment, mais qui ne sont pas des concepts. J'aborde maintenant la question de l'apparence initiale et de l'évidence objective.

Lorsqu'il fait sa critique du non-cognitivism dans *Ethical Intuitionism* (Chapitre 2, p.17-49), Huemer introduit une approche méthodologique au cœur de laquelle se trouve ce qu'il désigne comme étant l'« évidence linguistique », qu'il nomme aussi « évidence objective », et qu'il développe dans la section 2.3 *The linguistic evidence for cognitivism*. Cette idée est fondamentale, elle revient constamment dans l'ouvrage en relation avec ce qu'est l'intuition éthique et l'idée d'apparence initiale. Dans ce qui suit, j'explique cette notion qui nous permettra de comprendre en quoi l'intuition éthique est objective.

L'évidence objective est définie de la manière suivante :

« Objective evidence is, roughly, evidence whose *existence* and *relevance* can be ascertained in a relatively straightforward manner; it does not require difficult exercises of judgment, weighing of competing considerations, resolution of complex philosophical issues, or the establishment of an overall worldview, to determine whether the evidence exists or what conclusion it supports. » (*ibid.*, p.19)

Huemer nous explique premièrement que l'objectivité à laquelle cette idée renvoie est épistémologique : « Here I am using 'objective' in an epistemological sense (not the sense discussed in section 1.1). » (*ibid.*, p.19) Il y a cependant ici un problème : dans la section 1.1, il est question d'objectivité au sens métaphysique (ou ontologique), mais aussi au sens épistémologique. En outre, il parle à au moins quatre reprises de vérité objective dans la section 1.1. Avant d'aller plus loin, il faut donc tenter d'éclaircir ce que Huemer entend par « métaphysique », « épistémologique » et « ontologique ».

Dans la section *1.1 The field of metaethics*, Huemer pose quatre séries de questions importantes pour la métaéthique selon lui. Voici la troisième série qui concerne les questions métaphysiques, la seule série où il traite d'objectivité : « Third, there is at least one important metaphysical question: Are there objective values? Or : Are some evaluative statements objectively true? » (*ibid.*, p.2) La première question concerne l'existence des valeurs objectives; la seconde, la vérité objective des énoncés évaluatifs. La question spécifique de l'existence des valeurs est généralement considérée comme métaphysique par Huemer (*ibid.*, p.6, p.9, p.10, p.39). Mais, comme on le voit ici, le terme « métaphysique » peut aussi englober la question épistémologique. Ce qui est clair, c'est que l'évidence linguistique ou objective renvoie à la question épistémique.

Huemer développe son concept d'évidence objective en faisant premièrement un commentaire à propos des arguments présentés par Ayer contre le cognitivisme moral. Huemer juge que les prémisses utilisées par Ayer sont des évidences *subjectives* (*ibid.*, p.19). La principale de celles-ci concerne l'invérifiabilité des énoncés évaluatifs¹⁶. Selon Huemer, pour attester de cette invérifiabilité, il faut notamment 1) déterminer si l'intuitionnisme est une forme de connaissance, 2) si les faits à propos de nos attitudes et conventions peuvent faire partie de la connaissance, 3) si les faits évaluatifs peuvent expliquer les faits non évaluatifs et 4) accepter la conception de la signification de Ayer (*ibid.*). Selon Huemer, toutes ces questions sont très complexes et controversées et on ne peut les considérer, pour cette raison, comme des évidences valables contre l'invérifiabilité des énoncés évaluatifs. Il propose donc d'utiliser des évidences non controversées qu'il qualifie d'*objectives*.

« My point is that it would be foolish to rely on evidence of that kind when straightforward, objective tests of a thesis are available. My methodology is roughly this. There are some sentences that are *uncontroversially* assertive—sentences that ethical cognitivists and non-cognitivists alike would take to assert propositions. There are other sentences that are uncontroversially non-assertive. We can identify features of the former that do not belong to the latter, and see whether evaluative statements have those features. » (*ibid.*, pp.19-20)

¹⁶ Ayer développe cette idée dans *Language, Truth, and Logic*, (1971 [1936], p.107, p.112).

Huemer nous présente au départ ce qu'il nomme des caractéristiques que possèdent tous les énoncés évaluatifs (*ibid.*, p.20).

- 1) Les énoncés évaluatifs ont une forme assertorique et ce genre d'énoncé est généralement utilisé pour affirmer quelque chose à propos des faits.
- 2) Les prédicats moraux peuvent être transformés en noms abstraits pour désigner des propriétés. On peut penser à des termes comme : « bonté », « équité », « générosité », etc.
- 3) Nous attribuons des valeurs de vérité aux propositions morales comme celles-ci : *Il est vrai que j'ai commis une faute ; Il est faux que l'avortement est une mauvaise chose.*
- 4) Les verbes d'attitudes propositionnelles peuvent concerner des énoncés moraux, comme : *Je crois que la guerre est une mauvaise chose.*
- 5) Les énoncés moraux peuvent être transformés sous forme de questions et réponses : *Tuer des animaux pour se nourrir est-il une bonne chose ?*
- 6) On peut faire des énoncés impératifs à propos de sujets moraux. Si le non-cognitivism était vrai, cela serait impossible.
- 7) Des locuteurs peuvent faire des énoncés hypothétiques à propos de faits moraux, sans s'impliquer eux-mêmes.

Ces « caractéristiques » ne sont pas censées être des preuves que les énoncés moraux sont des énoncés cognitifs, mais elles sont suffisantes selon Huemer pour invalider certaines prétentions du non-cognitivism (*ibid.*, p.257, note 10). Selon lui, ces caractéristiques montrent que le cognitivism est la seule alternative plausible pour expliquer la signification des énoncés moraux et prouver qu'ils sont aptes à recevoir des valeurs de vérité (*ibid.*). Si nous résumons, les évidences objectives sont des caractéristiques que possèdent les énoncés exprimant des intuitions éthiques. Les énoncés exprimant des évidences objectives sont simples, non controversés, accessibles à tous et susceptibles de susciter l'adhésion, notamment des cognitivistes et non-cognitivistes.

Il y a un principe fondamental lié à sa théorie intuitionniste, soit le principe du « Conservatisme phénoménal » (*Phenomenal Conservatism*). En voici l'énoncé : « Other things being equal, it is reasonable to assume that things are the way they appear. » (*ibid.*, p.99). Huemer a une définition assez large de ce qu'est une apparence : « Appearance' is a broad category that includes mental states involved in perception, memory, introspection, and intellection. » (*ibid.*)

Selon Huemer, les apparences ont un contenu propositionnel qu'on peut illustrer par les exemples suivants : « il m'apparaît que p », « il me semble que p », « p est évident ». Même lorsque nous vérifions des choses en nous livrant à un examen plus minutieux qui implique la médiatisation d'instruments de mesure ou des procédures inférentielles complexes, nous n'avons affaire fondamentalement qu'à des apparences. Il donne l'exemple de l'illusion bien connue de Müller-Lyer qui est souvent utilisée pour montrer que les apparences sont trompeuses :

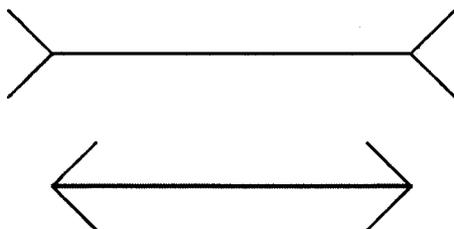


Figure 2.3 Illusion de Müller-Lyer (Huemer, 2007, p.100)

Dans ce cas, lorsqu'on utilise une règle pour constater notre erreur, nous confrontons quand même une apparence à une autre : « As this example illustrates, an initial appearance can be overruled by other appearances (this does not mean the initial appearance goes away, but only that we don't *believe* it), and *only* by other appearances. » (*ibid.*, p.100)

Ainsi, tous les jugements sont fondés sur des apparences, même les conclusions d'un syllogisme ou d'une inférence déductive (*ibid.*, p.101). Une argumentation n'a de la force que dans la mesure où les prémisses *semblent* supporter la conclusion et que nous acceptons la vérité de l'argument jusqu'à ce que d'autres prémisses ou d'autres données

nous *semblent* acceptables pour la remettre en question. L'apparence est donc toujours prioritaire dans notre appréhension des choses, même lorsqu'il s'agit d'entités intellectuelles comme des concepts. Le principe du Conservatisme Phénoménal doit donc être vu comme un présupposé nécessaire à tout jugement et sa négation est autoréfutante (*self-defeating*) selon Huemer (*ibid.*, p.102).

Il nous faut donc ajouter cette autre caractéristique de l'intuition éthique : « Intuitions are nothing but *initial intellectual appearances*. » (Huemer, 2005, p.119) L'apparence initiale, ou l'intuition éthique, est indépendante de toute réflexion ou d'inférence. Conformément à ce qui a été dit plus haut, l'intuition fait plutôt appel à la perception, à la mémoire et à l'introspection. Selon Huemer, cette indépendance lui confère un avantage pour nous donner accès à la vérité, à l'évidence objective attachée à certains énoncés moraux. Voici trois exemples d'intuitions éthiques :

« Enjoyment is better than suffering.
If A is better than B and B is better than C, then A is better than C.
Courage, benevolence, and honesty are virtues. » (*ibid.*, p.102)

Ces propositions évaluatives nous apparaissent vraies et nous nous fions, pour ce constat, à autre chose que nos sens ou qu'un raisonnement inférentiel. Et les états mentaux correspondants sont donc, pour cette raison, des intuitions éthiques. Au contraire, les énoncés suivants ne représentent pas des intuitions éthiques parce qu'ils dépendent d'autres croyances :

« The United States should not have gone to war in Iraq in 2003.
We should privatize Social Security.
Abortion is wrong. » (*ibid.*)

Selon Huemer, c'est en partie la raison qui explique que les théories non intuitionnistes ne parviennent pas à rendre compte de l'origine du phénomène moral. On pourrait dire que c'est cette indépendance propre à l'intuition éthique qui permet à celle-ci d'accéder au phénomène moral objectif et, de ce fait, à une vérité morale objective.

« The point that intuition is often independent of belief is important, since it enables intuition to provide the sort of constraint needed for adjudicating between

competing moral theories. If intuition simply followed moral belief, then it could not help us decide which moral beliefs are correct. » (*ibid.*, p.104)

Selon Huemer, il y a plusieurs préjugés ou incompréhensions qui circulent chez les philosophes au sujet de l'intuitionnisme. Premièrement, l'intuition n'est pas infaillible : il est possible que les principes qu'on peut énoncer par l'intuition aient un certain degré de certitude, mais ceux-ci ne *doivent* pas être infaillibles et, pour beaucoup d'intuitionnistes, ils n'ont pas la prétention de l'être *prima facie*. En second lieu, les énoncés moraux intuitionnistes ne sont pas tous nécessairement évidents par eux-mêmes ou autojustifiés (*self-evident*). Seulement certains le sont et, surtout, il n'est pas incompatible pour un intuitionniste de faire appel à des principes moraux qui s'appuient sur une justification ou un raisonnement déductif. Troisièmement, le présupposé du Conservatisme Phénoménal est révisable. Mais, jusqu'à preuve du contraire, on peut considérer qu'il n'est pas trop contraignant, au même titre qu'on présuppose que lorsqu'on voit des choses en marchant dans la rue, celles-ci sont vraiment là.

Dans l'extrait qui suit, il y a tous les éléments de la conception intuitionniste de Huemer, de la faculté d'accéder *prima facie* au fait évaluatif à la motivation à agir moralement :

« Why should we behave morally? The ethical intuitionist's answer is as follows. Our intuitions render us *prima facie* justified in adopting certain moral beliefs. Provided these moral beliefs survive any challenges from potential defeaters, they are justified *tout court*. These beliefs in themselves constitute reasons for action, in virtue of their evaluative content. There is no further question to answer as to why one should be motivated by correct evaluations; it is simply the nature of *evaluation* that it answers questions about what to do. To accept an evaluative judgment *is* to judge something as a reason for action—to accept the judgment that stealing is wrong, for example, is to accept another person's ownership of *x* as a normative reason not to take *x* without his permission. » (Huemer, 2005, p.196).

Pour Huemer, l'existence des faits évaluatifs dépend de l'existence de faits non évaluatifs : les premiers surviennent (*supervene*) sur les seconds. Selon Huemer, l'intuition permet de saisir *prima facie* un type de propriétés (morales, évaluatives) surgissant sur un type de propriétés physiques (non évaluatives). Selon ce que nous dit Huemer au chapitre 8, il semble que les faits naturels sur lesquels surgiraient les faits non évaluatifs sont des actions humaines. Ainsi, si deux actions sont identiques en tout point, toutes choses étant égales par ailleurs, elles devraient normalement produire la même

intuition éthique *prima facie*. Il s'agit d'une position assez similaire à celle de Railton, sauf que, pour Huemer, les faits évaluatifs en questions sont irréductibles.

En conclusion de cette section, nous avons vu que, selon Huemer, l'intuition éthique est une faculté de la raison qui nous donne un accès *a priori* à des faits moraux. Ces faits moraux sont des universaux, c'est-à-dire des entités abstraites qui sont indépendantes des concepts que nous utilisons pour les désigner. Pour leur part, les évidences objectives sont des sortes de caractéristiques que possèdent les énoncés exprimant des intuitions éthiques. Les évidences objectives se caractérisent à leur tour par le fait qu'elles sont : 1) simples ; 2) non controversées ; 3) accessibles à tous et 4) susceptibles de facilement susciter l'adhésion (notamment des cognitivistes et des non-cognitivistes). Le fait que l'intuition éthique constitue un accès direct au fait évaluatif lui confère une indépendance vis-à-vis des autres croyances. Cette indépendance se traduit à son tour par un accès direct à la vérité objective du fait évaluatif. Le fait évaluatif n'est pas perceptible avec les sens : il est plutôt *saisi* ou *capté* intuitivement à partir (ou à travers) des faits non évaluatifs que sont les actions humaines. Enfin, dans la perspective intuitionniste de Huemer, le constat de l'existence indépendante du fait évaluatif se fait en même temps que celui de sa vérité.

2.3.4 L'objectivité des valeurs selon Michael Huemer: conclusion

L'élément essentiel de l'analyse qui précède est que l'objectivité se définit essentiellement en termes de non-subjectivité pour Huemer. Plus précisément, pour répondre à la question posée en début de chapitre, on pourrait dire que le critère négatif *d'indépendance vis-à-vis de l'attitude psychologique de l'observateur* est nécessaire et suffisant à l'objectivité des valeurs. Ce critère ainsi formulé semble s'appliquer à la fois à la nature particulière du fait évaluatif, ainsi qu'à la vérité à laquelle nous avons accès. Ce qui est important pour la question qui nous occupe est que, si l'indépendance (tout court, non existentielle) et la vérité ou la validité sont présents dans la conception de l'objectivité des valeurs pour Huemer, le critère épistémique prédomine. En ce qui a trait à leur statut ontologique, les choses ne sont pas si claires. Le fait évaluatif n'est pas perceptible à l'aide des sens : il est plutôt *saisi* ou *capté* à travers la faculté qu'est

l'intuition éthique et à partir des faits non évaluatifs que sont les actions humaines. Selon Huemer, les faits évaluatifs sont des universaux, c'est-à-dire des entités abstraites, *a priori* et indépendantes de la conceptualisation que nous nous en faisons. Ceci étant, il n'est jamais spécifiquement question d'indépendance existentielle vis-à-vis l'esprit humain pour Huemer : on ne peut donc pas conclure que ce critère soit suffisant à l'objectivité des valeurs pour cet auteur.

2.4 David Wiggins et l'objectivité des valeurs

2.4.1 Introduction

La place de Wiggins dans notre analyse est pertinente parce que cet auteur se distingue à certains égards de Railton et Huemer. En premier lieu, sa position éthique générale est très nuancée et il en va de même avec ses explications de l'objectivité des valeurs. Il mentionne à plusieurs reprises qu'il est réticent à se positionner relativement au débat réaliste/antiréaliste et, si on se fie à ses écrits, l'expression de « cognitiviste moral » est à peu près la seule étiquette qu'il s'attribue lui-même. Dans *Toward fin de siècle ethics : some trends*, Darwall *et al.* (1992) classent l'approche de Wiggins comme faisant partie des théories de la sensibilité, en partie à cause de l'importance certaine qu'il accorde aux sentiments et à la subjectivité. Tant et si bien que l'étiquette « sensibiliste » est souvent invoquée par les commentateurs qui parlent de Wiggins. Mais on pourrait aussi parler de l'importance qu'il accorde au contexte, même s'il n'utilise pas l'expression « contextualisme » eu égard à sa position. Wiggins s'attarde à cet aspect dans *Ethics*, ouvrage qui a été publié après le texte de Gibbard, Darwall et Railton, ce qui pourrait expliquer que ces auteurs n'y font pas référence dans leur compte-rendu de Wiggins.

En second lieu, Wiggins est celui qui est le plus réticent à proposer une définition explicite de l'objectivité des valeurs. De fait, c'est probablement le désir d'être nuancé, encore là, qui caractérise sa position, que ce soit à propos de l'objectivité des valeurs, ou des termes connexes généralement associés à cette notion. Au sujet de l'objectivité morale, voici comment il conclut « Objectivity in Ethics », onzième essai de *Ethics : twelve lectures on the philosophy of morality*:

« As I have characterized it, moral objectivism is not so much *a cut-and-dried doctrine* as an outlook, an *outlook of qualified second-order optimism* relating not to the future but to the conceptual and critical resources and the power of first-order ethical thought. » (Wiggins, 2006, p.356, mes italiques)

En ce qui a trait à la question de la vérité, que Wiggins associe de très près à la notion d'objectivité, il nous dit qu'il faut éviter les méthodes qui mettent l'accent sur la stipulation : « In the first place we must avoid any method that rests on stipulation (*e.g.*, stipulation about what a truth of fact is). » (Wiggins, 1987, p.140) Dans un autre passage, il affirme que la vérité est indéfinissable :

« On the view I take, truth is indefinable, something we grasp by being drawn into a set of practices that culminate in speaking, understanding, and thinking. The concept of truth is immanent in the norms of success and unsuccess that govern these activities. But still we may ask: what is truth like? Even if truth is indefinable, that ought not to exclude there being sorts of things we can say about it. » (Wiggins, 2006, p.359)

Plus loin, il précise encore son idée en disant qu'il est impossible de réunir toutes les données qui permettraient de parvenir à des conditions nécessaires et suffisantes d'une vérité authentique (*genuine*) (*ibid.*, p.361). Pourtant, Wiggins dit aussi : « If words are to be the fortresses of thought—indeed, if thought is to have any fortresses at all—then we must be careful to choose words that are maintained either by determinate usage or else by careful, correct definition. » (*ibid.*, p.376) Il semble tenir à l'expression claire de ses idées, mais il ne veut pas se laisser encarcanner dans des définitions trop contraignantes.

Wiggins parle de l'objectivité des valeurs surtout dans trois textes : « Objectivity in ethics » et « Miscellanea Metaethica » (Wiggins, 2006), ainsi que dans « Objective and subjective, with two postscripts on truth » (Wiggins, 1996). Dans « Miscellanea Metaethica », Wiggins tente de montrer que les domaines de la subjectivité et de l'objectivité ne sont pas nécessairement opposés ou contraires, mais plutôt différents et complémentaires. Il tente également de montrer que « objectif » n'équivaut pas à « non subjectif » et que « subjectif » n'équivaut pas à « non objectif » (2006, p.370, p.373).

Mais les autres essais de *Needs, Values, Truth*, ainsi que les autres « leçons » de *Ethics* fournissent également beaucoup d'informations sur la question. Je vais analyser sa conception de l'objectivité des valeurs en lui soumettant la même question posée à nos

deux autres auteurs : dans quelle mesure peut-on réduire le concept d'objectivité des valeurs à des critères nécessaires et suffisants ? La présente section est divisée en quatre sous-sections dont les titres sont auto-explicatifs : 2.4.2 — Ontologie et objectivité, 2.4.3 Vérité et objectivité, 2.4.4 Relativité et objectivité et 2.4.5 — L'explication justificative.

2.4.2 Ontologie et objectivité

Dans « Objectivity in ethics », Wiggins élabore son argumentation en faveur de l'objectivité des valeurs en critiquant les deux arguments dits de l'étrangeté (*queerness*) et de la relativité, tels que présentés dans « The subjectivity of values », premier chapitre de *Inventing right and wrong* de Mackie (1977). Il développe son argumentation en faveur de l'ontologie des valeurs en insistant sur l'importance de l'exercice pratique du jugement en contexte et en relativisant l'importance qu'on a pu accorder au statut ontologique des faits empiriques. Mon objectif est ici de voir comment Wiggins fait la démonstration de l'ontologie des valeurs et quel lien il établit avec la notion d'objectivité.

Wiggins accorde une grande place aux questions éthiques du premier ordre (éthiques) par opposition aux questions de second ordre (métaéthiques). Cette approche est particulière dans la mesure où il cherchera à établir l'objectivité des valeurs morales — question typiquement métaéthique, de second ordre — en accordant une grande place aux questions du premier ordre. Wiggins est conscient du caractère particulier de sa démarche et il affirme clairement que, bien que les questions métaéthiques ont une importance et une utilité indéniable, elles doivent être subordonnées aux questions pratiques du premier ordre (Wiggins, 2006, p.323). Il considère que la signification réelle de la morale et l'objectivité qui en découle ne peuvent être déterminées à l'avance, de manière *a priori* (*ibid.*). Comme nous le verrons dans la section consacrée à la relativité, cette approche est conséquente avec sa position contextualiste.

Son premier argument contre Mackie et en faveur de l'ontologie des valeurs, consiste à faire un parallèle entre les valeurs morales et les nombres naturels. Selon lui, l'usage quotidien que nous faisons des nombres naturels, et l'utilité pratique évidente que nous constatons au jour le jour lorsque nous comptons les objets environnants suffisent à montrer qu'ils ont une réalité, une ontologie. De même, l'usage et l'utilité des jugements

moraux du premier ordre montrent que ceux-ci ont eux aussi un certain statut ontologique. Wiggins parle même de cette ontologie en termes de *satisfaction des besoins*.

« Just as we can see the achieved satisfaction of all these needs as sustaining, well enough, the ontology of natural numbers and the corresponding ideology (conceptual apparatus) of their properties, can we not see the inward or lived accumulated aims of ethical thinking as sustaining the proper ontology and ideology of first-order ethics? » (Wiggins, 2006, p.330)

Selon Wiggins, nous n'avons pas besoin d'un sens particulier pour *capter* ou *saisir* les nombres : nous n'avons besoin que de comprendre les concepts en question et de savoir les utiliser dans les contextes appropriés. De même, nous n'avons pas besoin d'un sens particulier pour *capter* les phénomènes moraux (les actions bonnes ou mauvaises) : nous n'avons besoin que d'en comprendre l'usage, encore là, dans les contextes appropriés. Il réfère à un passage de Putnam (2002) qui va dans le même sens et qui prend pour exemple l'enthousiasme. Selon Putnam, à partir du moment où nous comprenons ce qu'est l'enthousiasme, nous devenons compétents à identifier ce phénomène en utilisant le concept correspondant dans les situations où il se manifeste :

« Perception is not innocent : it is an exercise of our concepts, an exercise of what Kant called our «spontaneity». Once I have acquired the concept of elation, I can see that someone is elated, and similarly, once I have acquired the concept of a friendly person, or a malicious person, or a kind person, I can sometimes see that someone is friendly, or malicious, or kind. » (Putnam, 2002, p.102)

Sans entrer dans les détails concernant le concept kantien de « spontanéité », il demeure que cette idée d'exercice pratique du concept, de la saisie immédiate et directe du phénomène moral, revient très souvent chez Wiggins. C'est à travers l'usage pratique du concept moral qu'on peut parvenir à saisir la réalité du jugement moral et donc selon lui, son objectivité.

La deuxième étape de l'argument consiste à réinterpréter ce qui distingue fait et valeur. Selon Wiggins, les jugements de fait et les jugements de valeur sont différents, mais pas nécessairement contraires ou contradictoires. Au même titre que les concepts « souris » et « mammifère » peuvent dans leur extension identifier un même individu en dépit de leurs caractéristiques sémantiques distinctives, les jugements moraux peuvent être distincts des

jugements de faits tout en étant tous les deux des jugements susceptibles d'être vrais (Wiggins, 2006, p.332). En fait, Wiggins considère que les jugements moraux constituent un sous-groupe des jugements de fait (*ibid.*, p.333).

Il donne la définition suivante de la propriété naturelle et du prédicat qui l'exprime : « A predicate stands for a natural property if it is indispensable to the exposition or the development of some natural science (or to some similarly strictly empirical-cum-explanatory mode of investigation). A non-natural property is simply one that is *not* like that. » (*ibid.*, p.333) L'idée de meilleure explication (*best explanation*) joue un rôle important dans l'appréhension de la valeur, ce qui n'est pas le cas pour l'appréhension du fait. Les faits et les valeurs se distinguent sur le type d'explication qu'ils requièrent pour être vrais, mais, dans le cas de la valeur, par un effet de retour, c'est pour ainsi dire cette *meilleure explication* qui confère une réalité et une ontologie aux valeurs.

Cette idée se retrouve dans celle de *saisie*. C'est l'exercice de la saisie du concept moral qui détermine la propriété correspondante :

« The presence of such properties, that is of value properties, is ascertained by all the multifarious means that are called for by the exercise of our grasp of this or that ethical concept. Such properties are to be conceived *in the light of what it takes to exercise that grasp*—not vice versa. » (*ibid.*, p.334)

Wiggins utilise souvent le terme « grasp » pour parler de la perception du phénomène moral, mais aussi pour désigner la compréhension d'un concept ou de sa vérité. On parle ici d'appréhender, de saisir ou de capter le phénomène en même temps que sa signification. Et l'apprentissage de cette saisie se fait progressivement à travers l'interaction sociale (Wiggins, 2006, p.336). C'est ce qui fait dire à Wiggins que l'existence des valeurs morales n'est pas indépendante de l'exercice de conceptualisation qui les représente.

« The objectivity of the reasonable exercise of the grasp of an ethical concept is not established by reference to the product of some *independent* understanding of the property. (Why should it need to be?) It is established by those who exercise it and engage fairly with fair first-order criticism. » (*ibid.*, p.335)

Wiggins termine sa critique de l'argument d'étrangeté et sa démonstration de l'ontologie et de l'objectivité morale par des considérations sur l'idée d'invention. Il rejoint d'une certaine façon Mackie sur ce point. Il fait premièrement remarquer que ce n'est pas parce qu'un principe est inventé qu'il ne peut pas prétendre à une certaine vérité. Il rappelle que, pour lui, la vérité ne peut être stipulée ou définie de manière stricte et qu'en ce sens, on ne peut discréditer un principe moral inventé parce qu'il ne se conforme pas à une conception préétablie de la vérité. Il fait ensuite remarquer que ce n'est pas parce qu'un concept ou principe moral serait inventé que nécessairement, il ne refléterait pas une réalité extérieure partagée par tous ou par plusieurs ; enfin, le fait qu'il serait inventé n'impliquerait pas non plus, à l'inverse, que ce principe serait automatiquement valable ou digne d'intérêt ou automatiquement équivalent à d'autres principes inventés (*ibid.*, p.335).

Pour revenir à la question spécifique du lien entre ontologie et objectivité, Wiggins ne dit jamais explicitement que l'objectivité des valeurs ne réfère qu'à leur statut ontologique ou à l'idée qu'elles existent indépendamment de l'attitude des sujets ou observateurs individuels. Sa position est plus nuancée et il est autant question de vérité, de cognitivisme et d'épistémologie que d'ontologie lorsqu'il parle d'objectivité. Mais cette conception reflète justement la relation particulière entre l'exercice d'appréhension de la valeur et celui de sa connaissance du phénomène en question. Contrairement à ce qui se passe dans notre rapport au fait naturel, où la perception du phénomène et sa théorisation semblent des processus distincts, la saisie du fait moral et sa cognition semblent se produire simultanément dans l'exercice du jugement.

Pour résumer, on peut affirmer ce qui suit. À l'instar de ce qu'on constate pour les nombres en arithmétique, l'usage pratique et l'utilité évidente des jugements moraux nous donnent une indication certaine que les valeurs ont un statut ontologique : si nous refusons ce statut aux valeurs, il est difficile de l'accorder aux nombres. En second lieu, à travers l'interaction sociale et l'usage pratique des jugements du premier ordre, nous développons un sens moral en exerçant notre perception, notre saisie (*grasp*) des concepts moraux. Cette pratique peut suffire à conférer une réalité aux valeurs morales. Troisièmement, l'important pour notre appréhension des faits et les valeurs est surtout

qu'ils se distinguent davantage sur le type d'explication qu'ils requièrent pour être vrais. Enfin, la notion d'objectivité n'est jamais explicitement associée à l'existence indépendante du phénomène moral : celui-ci est dépendant de l'exercice du jugement qui en constate la réalité.

2.4.3 Relativité et objectivité

Pour l'essentiel, Wiggins critique l'argument relativiste de Mackie en développant sa position contextualiste. Le contextualisme que prône Wiggins (qui s'inscrit selon lui dans une tradition aristotélicienne) implique un noyau de valeurs communes :

« In Aristotle and those who have followed him, this outlook [contextualism] coheres well enough with the general thought that, despite the manifest differences in the ways in which different peoples (and different people) are introduced to morality and participate in it, there is a common core of morality, which finds its expression in a whole variety of different acts in a variety of different contexts. » (*ibid.*, p.347)

Selon Wiggins, notre incapacité à identifier ce noyau de valeurs communes provient de deux sources de confusion à propos de la morale. Premièrement, la proposition n'est selon lui que l'expression partielle du phénomène moral. Il faut également une compréhension du contexte, du *background* :

« For (1) judgments are only half of the story (the later half) and (2) moral judgments themselves, even when spelled out, cannot even be understood as they are intended except against the background of a lived understanding that will never be fully articulated. » (*ibid.*, p.350)

Il y a quelque chose dans le contexte qui est indispensable à la compréhension du phénomène moral et qui semble impossible à traduire en mots ou, à tout le moins, qui précède ou doit précéder toute formulation. L'extrait cité à l'instant réaffirme l'importance accordée par Wiggins à l'aspect pratique de la morale, à cette idée d'exercice et de saisie du concept dans chaque réalité spécifique. Dans une longue note de bas de page, il donne comme exemple les huit Objectifs du Millénaire pour le développement, tels que stipulés dans une déclaration officielle de l'ONU en 2002. Il montre à quel point ces déclarations générales seraient inadéquates dans certains contextes si on les appliquait sans discernement, de manière *déductive* (*ibid.*, note de bas

de page no 24, p.351). Enfin, le dernier bout de l'extrait, « that will never be fully articulated », semble rappeler l'idée qu'on ne doit pas chercher à être trop précis (trop « stipulatif »), que la vérité morale est d'une certaine façon indéfinissable et qu'il est impossible d'en arriver à des conditions nécessaires et suffisantes pour expliciter cette dernière.

La seconde confusion porte sur la distinction entre général et universel :

« There is a second confusion for us to guard against here, a confusion between generality (as understood in contrast with specificity) and universality (a judgment's holding over all of the so specified or stated range of cases or instances)—the confusion so usefully exposed (for purposes of his own) by R. M. Hare. » (*ibid.*, p.352)

Hare distingue les couples « generality/specificity » et « universality/singularity » de la manière suivante. Le premier couple est une affaire de degrés. « On ne doit pas mentir » est un principe général ; « On ne doit pas mentir à sa conjointe » est un principe plus spécifique : mais les deux sont aussi universels l'un que l'autre. Malgré ce qu'on pourrait croire, et qui est peut-être à la source de la confusion, le second énoncé est universel parce qu'il implique *l'universalité* des individus qui sont en couple. Pour Hare, un principe n'a pas à être général pour être universel. À mesure que nous acquérons de l'expérience selon Hare, nos principes deviennent de plus en plus spécifiques parce que nous apprenons à nuancer et distinguer les situations de manière à assurer, justement, l'application des principes à tous les cas ainsi spécifiés. (Hare, 1965, p.40).

Pour Wiggins donc, contextualisme et universalité ne s'opposent pas dans la mesure où les principes en question s'ajustent pour prendre en compte les caractéristiques propres à chaque contexte.

« If that is the dream, however, let me point out that it is only with the help of contextualism that we have any evident hope of formulating moral judgments that will hold universally and for absolutely all cases (that is, for all cases that fall under descriptions that enter into the question that is under consideration). And contextualism only comes to the rescue of universalism by making full use of the conceptual resources of specificity. [...] In so far as universality is achieved in cases of this sort, it is almost entirely at the expense of generality. » (Wiggins, 2006, p.352)

Le couple extension/intension peut aussi expliquer cette distinction. À mesure que l'intension d'un concept s'accroît en critères, son extension diminue (c'est-à-dire le nombre de cas auquel il s'applique). Dans le domaine de l'éthique, on dira que la spécification d'un principe moral, c'est-à-dire l'ajout de caractéristiques et de critères propres à un contexte particulier, facilite son « universalisabilité ». Selon Wiggins donc, ce contextualisme permet aux systèmes moraux de se renouveler et se régénérer, et de faire diminuer les désaccords moraux en favorisant une meilleure compréhension mutuelle (*ibid.*, p.352).

En ce qui a trait à la question qui nous occupe, Wiggins ne fait pas dans sa critique du relativisme des commentaires spécifiques concernant la notion d'objectivité. Mais on pourrait dire que le terme « objectivité » est assimilé à « universalité ». Il s'agit d'une objectivité épistémique et elle dépend de ce qu'on pourrait appeler une universalité contextuelle. Ces liens seront établis plus clairement dans la prochaine section qui porte sur la vérité. Pour synthétiser, on pourrait dire que, pour Wiggins, la vérité objective des valeurs morales est possible lorsqu'il y a convergence entre les points de vue. Cette convergence se produit lorsqu'on tient compte de l'universalité des cas que l'on retrouve dans les contextes particuliers.

L'argument de Wiggins contre le relativisme s'articule donc autour de deux sources de confusion. L'expression propositionnelle d'un principe moral donne l'impression que leur seule formulation et leur application déductive seront suffisantes pour être efficaces et engendrer la motivation à agir. Mais il s'agit là d'une première confusion : un principe moral est souvent inapplicable si on ne tient pas compte du contexte particulier dans lequel il doit s'appliquer. La seconde source de confusion réside dans la signification de « général » et « universel ». Un principe n'a pas besoin d'être général pour être universel. En fait, il peut être universel précisément s'il est spécifique à un contexte.

2.4.4 Vérité et objectivité

Wiggins fait plusieurs commentaires dans *Needs, Values, Truth* et dans *Ethics* où les termes « objectivité » et « vérité » sont réunis d'une manière ou d'une autre dans une même phrase, voire associés dans une même expression (Wiggins, 1987, pp.83-4, p.101,

p.110, p.119, p.128, p.131, p.201, etc. ; Ethics, p.9, p.323, p.330, p.335, etc.). Même s'il n'est pas toujours facile de distinguer à quoi renvoient exactement ces deux concepts, de comprendre quelles sont leurs extensions respectives, il semble évident que c'est la question de la vérité d'un énoncé qui détermine son objectivité pour Wiggins. Comme nous le verrons, Wiggins travaille beaucoup plus à caractériser la vérité que l'objectivité, mais il qualifie quand même toujours sa position d'objectiviste. Dans la présente section, je pose la question suivante : comment Wiggins caractérise-t-il la notion de vérité et quel est le lien entre objectivité et vérité ?

La première caractéristique à souligner concerne cette idée de « plain truth » : « The suggestion I defend is this. A subject matter is objective if and only if enough of the questions that are posed within it admit of answers that are substantially true—simply and plainly true, that is. » (*ibid.*, p.359) Le terme « plain » pourrait se traduire par « clair et évident », mais aussi par « simple » ou « ordinaire ». Que ce soit la vérité pratique (*practical truth*), la vérité ordinaire (*ordinary truth*) ou la vérité *pure et simple* (*plain truth*), cette idée d'une vérité du premier ordre, non théorique, revient très souvent chez Wiggins. Comme il a été dit au début, il accorde beaucoup d'importance à l'exercice pratique du jugement moral dans son contexte.

Il n'y a selon lui pas de différence essentielle entre la vérité absolue et la vérité pure et simple. Le prédicat « absolu » n'a pas d'incidence significative sur la dénotation ou l'extension de la notion de vérité. L'absoluité n'est pas une caractéristique de la référence, mais de la signification. Voici ce qu'il affirme :

« Both plain truth or truth for the working day and absolute truth make a demand for objectivity. But the second demands it in a way leading to a restriction of vocabulary so stringent as to raise altogether new questions about meaning. Whereas truth that is not absolute requires only the objectivity that is spelled out in the formulation of the five marks of truth. » (Wiggins, 1987, p.343, note 24)

L'idée des *marques de vérité* représente une thèse centrale dans la pensée de Wiggins, thèse qui se retrouve dans plusieurs de ses textes (Wiggins, 1987, p.141-184 ; 1990, pp.64-65 ; 2006, pp.359-362). Pour savoir si les jugements moraux peuvent être vrais, ces marques peuvent aider à identifier les propriétés des phrases vraies : « All we need in order

to answer our question about ethics is to determine what properties are possessed by every sentence that expresses a truth, or the *marks* (as one might say in Frege's terminology) of the concept *true*. »(Wiggins, 1987, p.141) Wiggins croit que ces marques sont *intuitivement* de bonnes indications en matière de vérité morale. Mais il s'agit bien de marques ou d'indications, et non de critères ou de conditions. Wiggins est fidèle à lui-même dans son désir de n'être pas trop explicite dans les définitions de vérité qu'il propose.

Voici les cinq marques en question.

- « 1. Truth is a primary dimension of assessment for beliefs and for sentences that can express or report beliefs;
- 2. If x is true, then x will under favourable circumstances command convergence, and the best explanation of the existence of this convergence will either require the actual truth of x or be inconsistent with the denial of x ;
- 3. For any x , if x is true then x has content; and if x has content then x 's truth cannot simply consist in x 's being itself a belief, or in x 's being something believed or willed or...;
- 4. Every true belief (every truth) is true in virtue of something;
- 5. If x_1 is true and x_2 is true, then their conjunction is true. »

(*ibid.*, pp.147-8)

À propos de la première marque de vérité, Wiggins nous dit que lorsque quelqu'un prétend à la vérité d'une croyance p , on peut prédiquer, par dérivation, la vérité de son objet et de l'énoncé qui l'exprime. Si la propriété de vérité n'était pas la dimension primordiale d'une croyance, il serait impossible de les interpréter, les évaluer ou les critiquer. Cette dimension est en fait une composante inhérente au langage et à la communication : il ne peut y avoir communication si on ne présuppose pas que les affirmations des locuteurs sont vraies. La deuxième marque réfère à l'idée que s'il y a une croyance vraie (supposons la croyance que t est F), on s'attend à ce que celle-ci entraîne (*command*) d'autres individus à l'adopter ou la considérer comme vraie. Cependant, pour Wiggins, la convergence n'est pas qu'intersubjective, même s'il reconnaît qu'un accord minimal est nécessaire à la vérité (*ibid.*, p.140, p.349). D'autre part, la convergence entre plusieurs individus s'appuie sur le fait que t est effectivement

F, raison pour laquelle il s'agit de *la meilleure explication possible dans les circonstances* (*ibid.*, p.151). La troisième marque souligne que la croyance doit avoir un objet, un contenu susceptible de vérité qui se distingue de la simple croyance elle-même, de l'état mental qu'est la croyance. Une croyance pourrait n'être que la manifestation de la volonté d'un seul individu. La marque 4 est la synthèse des marques 1, 2 et 3. La cinquième marque semble référer à l'idée de cohérence ou de consistance : « Perhaps we should look afresh at the alternately platitudinous and mysterious principle that anything that is true (however we come by it) is consistent with anything else that is true (however we come by it). » (*ibid.*, p.152) On pourrait ajouter que Wiggins réaffirme ici tout simplement le principe de vérité de l'opérateur interpropositionnel de conjonction.

Wiggins utilise aussi l'attribut « objectif » dans un sens distinct de « vrai ». Il dit à un endroit qu'il n'y a rien de *plus objectif que la vérité* (*ibid.*, p.110). Quel sens donne-t-il alors à « objectif » ? On pourrait considérer que, dans ce cas, « objectif » a le sens d'*indépendant de l'opinion personnelle* ou d'*universel*. Ce serait plausible, bien que Wiggins ne parle pas spécifiquement de cette idée d'indépendance vis-à-vis de l'opinion ou de l'attitude individuelle. Mais il faut rappeler que « objectif » n'a pas le sens de « non-subjectif » : comme il le mentionne à la fin de « *Miscellanea Metaethica* », « objectif » n'est pas le contraire de « subjectif » pour Wiggins.

Pour résumer brièvement, l'objectivité morale est déterminée par la vérité, une vérité pure et simple, ordinaire, qui se saisit *prioritairement* dans la pratique. La vérité est une dimension première de l'interprétation et de l'évaluation de tout principe moral (marque 1). De manière générale, on pourrait dire que la communication et le langage impliquent la présomption de la vérité des affirmations : de manière particulière, ils impliquent donc la vérité des affirmations morales. En troisième lieu, la vérité morale entraîne souvent le consensus (convergence) (marque 2a). Quatrièmement, la *meilleure explication* du phénomène moral tel qu'il se manifeste consensuellement (marque 2 b) peut être une indication de la vérité morale.

2.4.5 L'explication justificative

L'explication justificative (*vindicatory explanation*) est au cœur de sa conception de l'objectivité morale et se retrouve dans plusieurs ouvrages (Wiggins, 2006, pp.366-370; 1996, pp.36-42; 1990, pp.66-67). Elle constitue d'une certaine façon la reconstruction théorique du phénomène moral et tente de relier l'ontologie de la valeur, la croyance de l'agent et la vérité de l'énoncé.

Après avoir rappelé que, selon lui, la vérité est de nature prioritairement pratique, Wiggins nous explique que, pour pouvoir en avoir une compréhension théorique, il faut reconstruire l'objet moral de manière à assigner des références aux termes moraux et des relations aux éléments de la phrase. Cette reconstruction sera possible à deux conditions : 1) s'il est possible d'attribuer des croyances à des personnes, croyances qui sont intelligibles à la lumière d'une réalité accessible au sujet autant qu'à l'observateur (*interpreter*) ; 2) si nous pouvons établir un sens aux affirmations du sujet (Wiggins, 2006, p.364).

Le lien entre ces deux conditions et l'idée de vérité est le suivant. Une phrase *s* aura un sens si elle peut être utilisée pour dire que *p*, et si l'interprétabilité de la vérité de *s* dépend de *p* (*p* étant un état de fait exprimable sous la forme d'une phrase déclarative) (*ibid.*, p.365). À partir donc de cette manière de définir (ou de caractériser) la vérité d'une phrase *s*, il poursuit en proposant la modification suivante à la seconde des cinq marques de vérité présentées plus haut, modification qu'il juge capitale.

« (2') If *x* is true and *x* lies within the part of a given subject matter that impinges more directly upon a conscious subject, then, if *x* says that *p*, there will be circumstances under which a thinker can come to believe that *p* precisely because *p*. » (*ibid.*, p.365)

Il apporte ensuite les précisions suivantes sur la dernière partie de la phrase. Un sujet *croira que p* s'il y a une bonne explication de *p* et si celle-ci fait en sorte qu'il lui est impossible de nier *p*. Et cette bonne explication doit satisfaire autant l'observateur (*interpreter/explainer*) que le sujet concerné. Wiggins explique que pour que cette version de la seconde marque de vérité soit compréhensible, il faut bien saisir le sens du terme « impinge », qu'on doit comprendre comme « sense perception » (*ibid.*, p.366). Le

lien entre 1) la vérité de la croyance d'un agent exprimée dans s à propos de p et 2) p , tient à une sorte de perception évidente et immédiate de p .

Supposons que Jules dit :: « Regarde, le chat est sur le paillason. » Compte tenu des capacités perceptuelles de Jules et de sa présence près du chat, il n'est pas étonnant qu'il croie que le chat est sur le paillason. Il ne peut croire autre chose (*ibid.*, p.366). Cette affirmation répond à la question : « Pourquoi est-ce que Jules croit que le chat est sur le paillason ? » Selon Wiggins, la réponse à la question ne laisse aucune place au doute. Il donne ensuite un exemple similaire pour la question : « Pourquoi est-ce que Pierre croit que $7 + 5 = 12$? » Wiggins nomme ce genre d'explication l'explication justificative, et selon Wiggins, l'objectivité morale est possible si on admet ce type d'explication.

« By the same token, ethical objectivism will be committed (simply by virtue of its commitment to the possibility of truth in ethics) to saying that an ethical subject matter, no less than perceptual and arithmetical subject matters, will admit vindictory explanations of (at least some) moral beliefs. » (*ibid.*, p.366)

Wiggins présente ensuite le cas de l'esclavage calqué sur les deux exemples précédents (celui du chat et celui de l'addition). Si une personne comprend bien le sens du mot « mal » et celui du mot « esclavage », il en viendra à la conclusion que l'esclavage est mal, que c'est injuste et cruel, et ce jugement ne laissera aucune place au doute et à l'affirmation contraire. Wiggins conclut en disant que l'objectivisme éthique ainsi conçu (en termes d'explication justificative) peut constituer une solide conception du phénomène moral, même s'il admet qu'il peut parfois être difficile d'avoir la certitude qu'il n'y a aucune alternative possible, c'est-à-dire aucune possibilité de nier que p est évident et vrai (*ibid.*, p.367).

Wiggins insiste par ailleurs sur le fait que cette explication n'est pas inférentielle, que l'inférentialisme n'est pas une condition au cognitivisme moral (*ibid.*, p.367). Cette idée qui ressemble à de l'intuitionnisme revient également souvent chez Wiggins. La saisie (*grasp*) du concept ou du phénomène moral est directe et se produit dans la réalité de la pratique et ne requiert pas de réflexion : « They [speakers] will recognize entirely without reflection what it requires for s to be true » (Wiggins, 2006, p.363). Autrement dit, si p correspond à la réalité et s est vrai, le locuteur pourra percevoir le phénomène, en saisir

(*grasp*) le concept et s'en forger une croyance exprimable sous la forme d'une phrase vraie. Tous ces termes, « *grasp* », « *impinge* », « *sense perception* », semblent converger vers cette idée que la vérité morale est accessible de manière immédiate, à même le contexte dans lequel elle se manifeste ou dans lequel on *utilise concrètement le concept*. Wiggins nous dira encore que la question morale est *perceptuelle*, par opposition à *logique*, ce qui semble aller dans le même sens (*ibid.*, p.369).

Dans « *Objective and subjective, with two postscripts about truth* », Wiggins présente une formulation de l'objectivisme éthique qui fait clairement le lien entre l'explication justificative et la croyance morale : « *Let Ethical Objectivism then be, or better, imply the thesis that the subject matter of morality admits vindicatory explanations of (at least some) moral beliefs* » (*ibid.*, p. 36) . De plus, il fait clairement équivaloir « *ethical objectivism* » et « *ethical cognitivism* » un peu plus loin (*ibid.*, p.42), ce qui tend à confirmer le caractère épistémique de la notion d'objectivité.

Même s'il ne le mentionne pas spécifiquement, cette explication est surtout fondée *a posteriori*. Les considérations *a priori* peuvent nous aider à faire des liens entre la vérité, l'objectivité et l'explication justificative, mais la force de l'argument moral ne peut être montrée *a priori* (Wiggins, 2006, p.369). Selon lui, il n'y a aucune assurance possible *a priori* en morale (*ibid.* p.349) et la connaissance morale ne peut prétendre à être fondée *a priori* : elle dépend de la nature particulière de la pratique de la morale elle-même (Wiggins, 1990, p.79). Le caractère *a posteriori* est important si on veut tenir compte de la réciprocité entre ce que Wiggins appelle la morale sociale et les institutions qui l'incarnent (Wiggins, 2006, p.34). Cet aspect de la pensée de Wiggins n'est pas étonnant si on se souvient de l'importance qu'il accorde à la convergence et au contexte social.

Voici quelques points résumant l'idée d'explication justificative et le lien qu'on peut établir avec l'objectivité morale. Premièrement, il y a explication justificative lorsqu'il y a 1) une bonne explication d'un phénomène moral, 2) si celle-ci fait en sorte qu'il est impossible de nier l'affirmation qui fait état du phénomène en question et 3) si celle-ci satisfait autant le sujet concerné que l'observateur. En second lieu, l'objectivisme moral

est possible si on accepte le principe ou la possibilité des explications justificatives. Enfin, l'explication justificative ne peut être fondée *a priori*.

2.4.6 David Wiggins et l'objectivité des valeurs: conclusion

Chez Wiggins, on ne peut pas réduire la notion d'objectivité à des critères nécessaires et suffisants : il s'agit d'une position qu'il affirme lui-même à quelques reprises et de diverses manières. Il est pourtant abondamment question d'objectivité et d'objectivisme dans ses textes. L'attribut « objectif » est beaucoup utilisé en relation avec la vérité, mais aussi pour qualifier les faits, les valeurs, les jugements, les thèmes (*subject matter*), les raisons, la justesse (*correctness*), les standards de correction ou de justesse (*standard of correctness*), etc.

Si on peut affirmer que Wiggins réfère à la fois à des considérations ontologiques et épistémiques, il semble clair que la question de la vérité prédomine lorsqu'il parle d'objectivité. Certaines indications tendent à montrer que « objectif » a le sens de *indépendant de l'opinion individuelle*, mais très souvent, « objectif » semble tout simplement avoir le sens de « vrai ». Par contre, s'il est bel et bien question de statut ontologique pour la valeur, Wiggins ne parle jamais spécifiquement d'existence indépendante.

En second lieu, on peut dire que les valeurs ont un statut ontologique indéniable, comparable à celui des nombres en arithmétique. On appréhende ces entités que sont les valeurs à travers l'interaction sociale et l'exercice pratique des jugements du premier ordre. La vérité morale aussi se saisit dans la pratique : il s'agit d'une vérité *pure et simple*, à laquelle on accède davantage par une maîtrise de l'usage des concepts moraux, que par une déduction inférentielle de principe *a priori*. Enfin, l'explication justificative consiste en une bonne explication de la croyance qu'une chose est bien (ou mal), explication qui ne laisse aucune place à la possibilité de nier cette croyance. L'objectivisme moral (et donc le cognitivisme moral, puisque Wiggins fait souvent équivaloir les deux notions) est possible si on accepte le principe ou la possibilité des explications justificatives.

Si ce qui précède à propos de Wiggins est juste, on peut encore ici conclure que l'objectivité des valeurs a un caractère ontologique et épistémique, mais que la question de la vérité a une importance prépondérante. Ceci tendrait encore une fois à confirmer une partie de notre hypothèse selon laquelle les valeurs sont épistémiquement objectives. Mais en ce qui a trait au statut ontologique de la valeur, il est difficile de se prononcer. Il faudra attendre la description de la conception de Searle et la critique de Wiggins qui sera faite au quatrième chapitre pour avoir une idée plus claire sur cette question.

2.5 Conclusion

La question que nous avons posée en début de chapitre est la suivante : en s'appuyant sur les conceptions proposées et sur l'usage qui est fait de la notion d'objectivité des valeurs, peut-on réduire ce concept à des critères nécessaires et suffisants ? Et notre hypothèse était que l'indépendance existentielle et la vérité ou la validité sont individuellement suffisantes, mais non nécessaires (l'une ou l'autre peut suffire à définir l'objectivité des valeurs). Il semble qu'on ne puisse pas fournir une réponse sans nuances à la question posée en début de chapitre. Quant à l'hypothèse, elle n'est pas confirmée dans sa formulation actuelle. L'élément principal que l'analyse a permis de montrer est que, si les deux aspects sont bien présents dans les conceptions de l'objectivité des valeurs, l'aspect épistémique est prédominant.

Pour Railton, on peut certainement affirmer que l'idée de validité universelle est associée de près à l'objectivité des valeurs. Plusieurs indications vont en ce sens, dont notamment cette idée de *connaissance complète et vive*, qui revient très souvent dans « Moral Realism », ou les explications liées à l'objectivité subjective dans « Aesthetic Value, Moral Value, and the Ambitions of Naturalism ». Cependant, on ne peut pas parler d'un critère suffisant parce que Railton ne l'affirme jamais de manière spécifique. Quant à l'aspect ontologique, on ne peut pas se prononcer de manière formelle, en termes d'un critère nécessaire ou suffisant. Malgré ce qu'on pourrait croire, malgré les nombreux endroits où Railton parle de faits moraux, de réalisme des valeurs ou de réalisme en général, si on s'en tient à ce qu'il affirme relativement au thème de l'objectivité en général ou de l'objectivité des valeurs en particulier, on ne peut pas dire que l'indépendance existentielle soit un critère nécessaire et/ou suffisant à l'objectivité des

valeurs. La raison est que, pour Railton, il semble toujours y avoir une relation de dépendance envers l'esprit humain en ce qui a trait aux valeurs.

Concernant Huemer, le critère négatif *d'indépendance vis-à-vis de l'attitude psychologique de l'observateur* est nécessaire et suffisant à l'objectivité des valeurs. C'est la formule qui revient constamment lorsqu'il réfère à la notion d'objectivité en général ou d'objectivité des valeurs en particulier. Si on tient compte des conclusions du premier chapitre, ce critère négatif pourrait être assimilé à l'idée de vérité ou de validité et on devrait conclure qu'il s'agit là d'une définition à caractère épistémique. À ceci s'ajoute le fait que Huemer parle beaucoup de vérité en général ou de vérité morale dans les passages où il réfère à l'objectivité. Enfin, même si Huemer défend l'idée que les valeurs, en tant qu'universaux, ont un statut ontologique certain, il n'est jamais spécifiquement question, encore ici, d'indépendance existentielle.

Chez Wiggins, on ne peut pas réduire la notion d'objectivité à des critères nécessaires et suffisants. Comme mentionné, il s'agit là d'une position qu'il affirme lui-même, et ce, de diverses manières. Même si Wiggins réfère à la fois à des considérations ontologiques et épistémiques, il semble clair que la question de la vérité prédomine lorsqu'il parle d'objectivité. Certaines indications tendent à montrer que « objectif » a le sens de *indépendant de l'opinion individuelle*, mais, très souvent, « objectif » semble tout simplement être synonyme de « vrai ». Par contre, s'il est bel et bien question de statut ontologique pour la valeur, Wiggins ne parle jamais spécifiquement d'existence indépendante.

Bien qu'on ne puisse pas fournir une réponse claire et explicite à la question posée en début de chapitre, l'analyse a néanmoins permis de montrer que le critère épistémique prédomine pour les trois conceptions de l'objectivité étudiées. Si cette analyse est exacte, elle tendrait à suggérer qu'une partie de notre hypothèse principale est plausible : à savoir que si on peut parler d'objectivité dans le cas des valeurs, c'est uniquement dans la mesure où cette objectivité est épistémique. Quant au statut ontologique de la valeur, aucun des auteurs ne semble pouvoir ou vouloir conclure que celle-ci existe indépendamment de l'esprit humain. La solution ne serait-elle pas alors d'admettre

clairement le contraire, à savoir que les valeurs dépendent toujours d'un esprit humain pour exister ? Si nous acceptons cette idée, ne pourrions-nous pas parler du caractère ontologiquement subjectif de la valeur ? C'est l'hypothèse qui sera examinée dans les deux prochains chapitres.

CHAPITRE III

RÉALISME DE JOHN SEARLE ET ÉLABORATION D'UN CADRE D'ANALYSE CRITIQUE

3.1 Introduction

Le premier objectif du présent chapitre est de montrer que la conception réaliste de Searle peut apporter une réponse à la question principale de notre thèse. De fait, à la fin du présent chapitre, nous devrions disposer de tous les éléments pour répondre à cette question que voici :

Peut-on élaborer une explication alternative de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs qui distinguerait clairement les plans ontologique et épistémique et qui tiendrait également compte de la nature et du rôle précis de ce qui doit être présupposé à une conception découlant d'une telle explication ?

Le second objectif est d'élaborer une grille synthèse qui me servira au quatrième chapitre à évaluer les conceptions de l'objectivité des trois auteurs à l'étude. Cette grille devrait également permettre de répondre à certains problèmes soulevés dans l'analyse du dernier chapitre. Notamment, elle permettra d'identifier avec plus de précision des phénomènes que nos auteurs ont peut-être tendance à confondre avec les valeurs. À cet égard justement, à la fin du présent chapitre, je vais prendre position et présenter ma conception de ce qu'est la valeur. Celle-ci étant inspirée en bonne partie de Searle, elle ne pouvait être énoncée avant le présent chapitre.

John Searle a essentiellement œuvré dans quatre domaines depuis le début des années 60 : les actes de langage, la philosophie de l'esprit, les théories de l'action et ce qu'on pourrait appeler la philosophie sociale ou la théorie des faits sociaux. Les deux derniers

domaines sont ceux auxquels il se consacre depuis les années 1990, si on exclut son tout dernier ouvrage publié en 2015, consacré à la perception. Searle ne s'intéresse pas spécifiquement dans ces ouvrages à l'éthique et à la question des valeurs morales. Mais il serait plus juste de dire qu'il n'aborde pas les questions habituellement traitées en éthique et en métaéthique par le biais de notions comme les valeurs, les faits moraux ou les propriétés morales. Il fait plusieurs commentaires qui vont en ce sens, et ce, depuis ses premiers articles.

Dans son article "How to derive "ought" from "is"" (1964), il nous dit à quelques reprises que, pour procéder à cette dérivation, nous n'avons pas besoin de principes moraux (Searle, 1964, p.44, p.45, p.48, p.50). Dans *Speech Acts*, il reproduit l'essentiel de son article et il explique que ce problème n'est pas propre aux théories éthiques : il s'agit d'un problème plus général concernant les énoncés évaluatifs, dont les énoncés moraux sont un cas particulier (Searle, 1969, p.132). Il dira aussi à propos de cette question : "We are concerned with "ought", not "morally ought". If one accepts such a distinction, one could say that I am concerned with a thesis in the philosophy of language, not a thesis in moral philosophy (*ibid.*, p.176)." Dans ses ouvrages plus récents, Searle fait plusieurs commentaires très explicites à l'effet qu'il ne s'intéresse pas aux théories éthiques ou du moins, à la manière dont le problème des valeurs est posé dans le domaine des théories éthiques (Searle, 2001, p. xvi, p.182). Pourtant, la question des valeurs en général est omniprésente à la réalité sociale telle qu'il la conçoit et il parle constamment de normes, de règles, d'obligations, de déontique et d'action, surtout dans ses derniers ouvrages. Dans *Rationality in action* (2001), il consacre notamment un chapitre à l'altruisme.

Ce qui intéresse Searle, ce sont les manifestations concrètes du comportement humain en société et la structure logique de ces manifestations. Si on voulait résumer ses recherches à partir de ces deux aspects, on pourrait dire que Searle s'est principalement intéressé aux *actes* de langage, qui sont l'expression linguistique concrète des actes de la pensée, aux *faits institutionnels*, qui incarnent les comportements humains en société et au *fonctionnement rationnel* de la pensée, qui sous-tend ses actes et ses comportements. Dans son article "Intentions, Promises, and Obligations", Zaibert (2003) croit que Searle s'est tellement intéressé à l'aspect général des valeurs et des normes qu'il en a négligé,

déplore-t-il, les questions spécifiques de la morale et de l'esthétique. Il conclut son article ainsi :

« It would be valuable to see where ethics fit within his scheme. Given that Searle has claimed that "realism and a correspondence conception of truth are essential presuppositions of any sane philosophy," given that he is so interested in the ontology of aspects of the world that are not studied by physics, it would be interesting to discover what his views are regarding, say, *moral* realism and other metaethical issues. Are there any moral facts? If so, are they brute facts or social facts? If not, how would his views of the status of morality be consistent with his ontology of social reality? » (Zaibert, 2003, pp.79-80)

La présente thèse a indirectement pour but de répondre aux questions soulevées par Zaibert¹⁷. Searle présente une explication détaillée de l'objectivité et du réalisme dans *The construction of social reality* (1995) et *Rationality in action* (2001). Comme nous le verrons, cette explication prend le relais des conclusions auxquelles nous sommes parvenus à la fin du premier chapitre. Elle permet de mieux comprendre la double signification de la notion d'objectivité telle que nous l'avons constatée avec notre analyse. Sa manière de situer les domaines *ontologique* et *épistémique* relativement à sa conception réaliste permet de bien distinguer le statut ontologique des faits naturels et des faits sociaux, faits sociaux dont je vais tenter de montrer que les faits évaluatifs font partie.

Le présent chapitre est divisé en deux sections : 3.2 Les éléments du réalisme de Searle et 3.3 Critique de Searle et élaboration d'une grille synthèse. La première section est divisée en neuf sous-sections qu'on peut regrouper selon trois thèmes. Les trois premières sous-sections concernent le thème de l'intentionnalité. J'y décris les composantes de l'intentionnalité et j'explique pourquoi le caractère irréductible de la conscience subjective entraîne qu'on doive diviser l'ontologie selon qu'elle est subjective et objective. Les quatre sous-sections suivantes concernent plus spécifiquement la distinction entre le réalisme et l'ontologie, ainsi que sa théorie correspondantiste de la vérité. Je tente de montrer pourquoi le postulat réaliste et sa conception de l'objectivité

¹⁷ Les articles de Searle ont souvent été publiés dans des ouvrages consacrés aux théories éthiques, peut-être surtout dans les années 1960 et 1970: Foot, 1967; Jones, Sontag, Bekner, Fogelin, 1969; Sellars, Hospers, 1970; Dewey, Hurlbutt III, 1975.

permettent de justifier sa division ontologique et épistémique. Les deux derrières sous-sections concernent la valeur. J'explique les liens et les différences entre les valeurs, les jugements de valeur et l'attribution de fonctions. Je montre notamment pourquoi il n'y a pas de valeurs sans jugements de valeur, et pourquoi il n'y a pas de jugement de valeur sans attribution de fonction.

Dans la troisième section (3.3 Critique de Searle et élaboration d'une grille synthèse), je critique certains éléments de la conception de Searle et présente une version modifiée de son réalisme. Premièrement, je fais état de quatre problèmes de sa conception qui sont tous reliés à la relation entre l'ontologie objective et le réalisme, ainsi qu'à cette notion d'« indépendance vis-à-vis des représentations ». Je présente ce que je considère être la solution à ces problèmes en m'attardant à la question du point de vue en lien avec les multiples contextes spatio-temporels. En second lieu, je propose ma conception ou ma définition de ce qu'est la valeur. Cette étape ne peut avoir lieu avant la présentation de la pensée de Searle, ainsi que des critiques formulées sur cette question. Enfin, je termine en présentant une version modifiée de son réalisme. Cette version conserve la division proposée par Searle entre l'objectivité et la subjectivité, ontologique et épistémique, mais tient compte des critiques formulées dans la sous-section précédente. Elle intègre également certaines conclusions du premier chapitre relativement aux définitions négatives, aux couples dépendant/indépendant et intérieur/extérieur. À partir de cette version modifiée, je précise les éléments de la grille synthèse qui me servira dans la critique de mes trois auteurs qui sera faite au quatrième chapitre.

3.2 Les éléments du réalisme de Searle

3.2.1 La conscience subjective

La conscience constitue le phénomène mental central selon Searle (Searle, 1992, Introduction, p. X). Il considère que tous les autres phénomènes mentaux, comme les croyances, les désirs, les perceptions, les émotions, l'intelligence, etc. ne peuvent bien se comprendre qu'en tenant compte de la conscience, celle-ci constituant la propriété la plus fondamentale de l'esprit (*ibid.*, p.84). Comme bien des philosophes matérialistes, Searle croit que la conscience n'est rien d'autre que le produit d'une évolution adaptative,

comme l'est la respiration ou la digestion. Cependant, contrairement à plusieurs d'entre eux, Searle croit que les phénomènes de la conscience ne sont pas réductibles à des phénomènes physiques. La division searlienne de la réalité ne s'opère pas entre phénomènes physiques et phénomènes mentaux, mais entre phénomènes physiques et phénomènes de la conscience subjective. (Comme nous le verrons, il utilisera parfois la division physique/mental dans son explication de l'attribution de fonction, pour des raisons pratiques.) Les phénomènes de la conscience subjective correspondent grosso modo à l'ontologie subjective et les phénomènes physiques à l'ontologie objective.

Selon Searle, l'exclusion de la conscience des phénomènes naturels (en bonne partie sous l'influence du cartésianisme), à partir du 17^e siècle était peut-être un passage obligé dans la mesure où elle a permis de concentrer les recherches scientifiques sur les phénomènes objectifs, observables, mesurables et dénués de subjectivité. Mais cette exclusion était néanmoins une erreur qui s'explique en grande partie par le postulat que la conscience ne pouvait être conçue comme un phénomène biologique. La première étape à franchir pour comprendre ce qu'est la conscience pour Searle, c'est de la situer ontologiquement par rapport aux autres entités ou phénomènes de la réalité.

Dans *The rediscovery of the mind*, il est question d'ontologie de la première et troisième personne (first-person et third-person ontology). Ces dénominations correspondent respectivement à ce qui deviendra plus tard, dans *The Construction of Social Reality* et ses ouvrages subséquents, l'ontologie subjective et l'ontologie objective.

Les entités du monde objectif, comme les molécules et les arbres, sont celles qui sont extérieures au sujet. Pour éviter toute confusion, on devrait plutôt parler d'entités *extérieures* à la conscience subjective, car les cellules et les organes, bien qu'internes au corps humain, sont aussi des entités objectives, observables par un autre sujet, un sujet tiers qui aurait un point de vue de la troisième personne. En ce qui concerne les phénomènes de la conscience, ils ne sont accessibles que du point de vue de la première personne. Évidemment, lorsque ceux-ci sont exprimés publiquement à l'aide du langage, ils deviennent dès lors accessibles au point de vue de la troisième personne. On pourrait

donc dire que l'accessibilité privée est le premier critère qui détermine le domaine de la conscience subjective.

Searle insiste beaucoup sur le fait qu'il n'y a rien de mystérieux dans le phénomène de la conscience. Il y a quelque chose qui constitue une organisation complexe de cellules nerveuses et cette chose s'appelle un cerveau. La conscience n'est qu'une propriété du cerveau, au même titre que la conductibilité est une propriété du cuivre. Même si nous ne connaissons pas tous les détails de son fonctionnement, nous savons que le cerveau est responsable de la conscience humaine, ainsi que de la conscience de plusieurs espèces d'animaux. Le cerveau *cause* les états de conscience et en *maintient* les processus :

« Consciousness, in short, is a biological feature of human and certain animal brains. It is caused by neurobiological processes and is as much a part of the natural biological order as any other biological features such as photosynthesis, digestion, or mitosis. » (Searle, 1992, p.90)

La caractéristique principale de la conscience est sa subjectivité. C'est précisément cette caractéristique qui a rendu l'étude de la conscience par les méthodes traditionnelles de la biologie et de la psychologie apparemment ineptes à en fournir une explication valable. Pour bien caractériser ce qu'est la conscience subjective, il faut premièrement s'attarder à démontrer son caractère irréductible et intangible. La première erreur que nous commettons lorsque nous tentons de comprendre la conscience subjective est que nous cherchons à nous en faire une représentation comme s'il s'agissait d'un objet concret. Mais c'est impossible parce que la conscience n'est rien d'autre qu'un processus actif de représentation.

« There is, in short, no way for us to picture subjectivity as part of our world view because, so to speak, the subjectivity in question is the picturing. The solution is not to try to develop a special mode of picturing, a kind of super-introspection, but rather to stop picturing altogether at this point and just acknowledge the facts. The facts are that biological *processes* produce conscious mental phenomena, and these are irreducibly subjective. » (Searle, 1992, p.98, mes italiques)

La raison principale pour laquelle la conscience est impossible à saisir par les moyens traditionnels marqués par un rapport entre un sujet-observateur et un monde objectif a trait à son caractère dynamique. La conscience subjective est précisément ce à partir de quoi le monde objectif est saisi, capté, appréhendé. Mais justement, la difficulté qu'il y a,

pour la conscience, à capter, saisir ou appréhender la conscience tient à ce qu'il n'y a pas de différence entre la chose qu'on tente d'observer (la conscience) et l'acte lui-même d'observation. Le fait d'observer une chose implique que la chose observée est fixe, ou suffisamment fixe, ou détachable en séquences séparées qui elles sont fixes, pour qu'on puisse s'en faire une représentation. Mais cela est impossible avec la conscience parce qu'être conscient, c'est aussi, en même temps, se livrer à l'acte conscient de capter, de saisir, d'appréhender. Une autre façon de l'exprimer, en termes kantien, est de dire que la conscience est un concept nécessaire *a priori* et c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons l'observer comme s'il s'agissait d'un phénomène *a posteriori*.

Toutes les expressions métaphoriques voulant décrire ce qu'est la conscience échouent à rendre compte du statut ontologique particulier ou du caractère irréductiblement subjectif du phénomène conscient. Deux exemples vont illustrer ce fait. Le terme « introspection » et les expressions « accès privilégié » et « espace de la conscience ». Le terme « introspection » utilisé pour faire état de l'observation d'une conscience par elle-même ou du fait, pour une conscience, de se prendre pour objet, recèle une connotation métaphorique trompeuse et une contradiction. Searle fait remarquer que le terme vient du latin et est composé de *intro* 'intérieur' et de *specere* 'regarder'. Mais il est impossible de regarder à l'intérieur de quelque chose sans présupposer que l'observateur qui regarde est à l'extérieur de la chose observée. Dans ce contexte, que peut bien signifier « regarder à l'intérieur de sa conscience » ? Des expressions comme « accès privilégié » ou « espace de ma conscience » sont trompeuses pour les mêmes raisons. La première expression implique qu'il y a un *lieu* à partir duquel je peux accéder à cet autre *lieu* que serait ma conscience. Même chose avec l'expression de *l'espace* : à partir de quel (autre) espace pourrais-je voir celui de ma conscience ?

Tous les termes comme « capter », « saisir », « atteindre » sont également métaphoriques et potentiellement trompeurs. Ils appartiennent à un monde où il y a des objets et des mains (ou des gueules, pour parler des animaux qui *prennent* les choses de cette manière). Il en va de même avec les termes associés au sens de la vue : *se représenter* la conscience, *l'observer*, *s'en faire une image*, etc. Tous ces termes renvoient à une perception visuelle et la vision est notre sens privilégié pour faire état du monde

extérieur. Il en va de même avec la conscience qu'on cherche à tout prix à observer avec *notre œil interne*, et qu'on finit toujours par se représenter avec des éléments observables du monde physique qu'on connaît. Il n'est pas étonnant que la vision soit à l'origine de tant de métaphores, des métaphores qui cherchent à pallier notre impuissance à saisir des phénomènes qui sont inobservables et qui n'ont aucune réalité palpable et concrète.

« If we try to draw a picture of someone else's consciousness, we just end up drawing the other person (perhaps with a balloon growing out of his or her head). If we try to draw our own consciousness, we end up drawing whatever it is that we are conscious of. » (Searle, 1992, p.96)

La conclusion qu'il faut tirer est qu'il est impossible d'*atteindre* ou de *saisir* la réalité de la conscience avec les moyens habituellement utilisés pour atteindre la réalité du monde extérieur. En fait, on devrait dire qu'il nous est impossible d'atteindre ou de saisir la conscience avec ce moyen qu'on utilise habituellement, c'est-à-dire la conscience elle-même (*ibid.*, p.97). En résumé, le phénomène de la conscience subjective est un processus purement dynamique qui n'occupe aucun espace en tant que tel et qui n'est accessible que du point de vue de la première personne. Raison pour laquelle il s'agit d'un phénomène irréductible à une ontologie objective.

3.2.2 L'intentionnalité et le concept de représentation

Pour bien comprendre la conception réaliste de Searle, il faut expliquer les principales composantes de sa théorie de l'intentionnalité : les états intentionnels, le mode psychologique, le contenu propositionnel, la direction d'ajustement et les conditions de satisfaction. L'intentionnalité est la propriété qu'a la conscience de *viser*, d'être *dirigée* vers des objets en dehors d'elle-même. Une autre formulation pourrait être : propriété qu'a la conscience de *contenir* un objet du monde extérieur à elle ou de se le *représenter*. Searle fait plusieurs commentaires au sujet du fait que ces termes ont tous un certain caractère métaphorique et potentiellement trompeur. De fait, on peut se représenter un objet du monde extérieur qui n'est pas effectivement présent au moment où on se le représente. Il serait plus juste de parler d'objet en *dehors* de l'état intentionnel : « Any state that is directed at something beyond itself is an intentional state. » (Searle, 2001, p.35) Par ailleurs, il faut préciser que l'intentionnalité n'a pas avoir avec le concept

commun d'« intention » (au sens de but, d'objectif ou de désir). Mais en tant que phénomène ou état mental, l'intention fait partie des phénomènes intentionnels. Il faut aussi distinguer *intention* de *intension* (avec un *s*), ce dernier concernant cette notion en linguistique qui désigne l'ensemble des critères ou propriétés propres à une définition, ou en logique, cette caractéristique d'une langue qui admet d'autres éléments que ceux de valeur de vérité.

Il faut mentionner que la théorie de l'intentionnalité de Searle a été élaborée après celle des actes de langage, mais reprend plusieurs éléments de cette dernière. Il dira à quelques reprises que sa théorie de l'intentionnalité englobe celle des actes de langage, ces derniers faisant partie de cette catégorie plus large des actes mentaux. Cette proximité explique pourquoi Searle fait constamment des analogies entre les états mentaux et les actes de langage. Il deviendra clair sous peu que l'élément commun à ces deux notions est l'idée de condition de satisfaction.

« The sense of "representation" in question is meant to be entirely exhausted by the analogy with speech acts: the sense of "represent" in which a belief represents its conditions of satisfaction is the same sense in which a statement represents its conditions of satisfaction. » (Searle, 1983, p.12)

Searle inclut dans les états intentionnels les croyances, les désirs, les perceptions et les émotions. L'état intentionnel consiste en un contenu et en un mode psychologique. Le contenu est habituellement une proposition complète ou traduisible sous forme propositionnelle (on parle alors de contenu propositionnel) (Searle, 1983, p.40). Une croyance ou un désir n'est jamais réductible qu'à un seul terme ou syntagme nominal, mais à une affirmation complète relativement à un état des choses. Pour le dire autrement, ce sont les phrases qui disent des choses, et non simplement les prédicats. Searle parle parfois indifféremment de contenu intentionnel ou propositionnel ou représentationnel, et il insiste parfois sur certaines distinctions. L'important est que le contenu détermine les conditions de satisfaction. Le mode psychologique réfère à la manière de présenter le contenu en question. Il peut s'agir d'une croyance, d'un désir, d'une intention, etc. Et, habituellement, ces modes psychologiques correspondent à des modes linguistiques, même s'il n'est pas toujours facile de distinguer les deux avec des termes précis. Ainsi, la croyance correspond à l'affirmation, le désir à une demande, etc.

Je peux croire que vous avez quitté la pièce, désirer que vous quittiez la pièce ou craindre que vous quittiez la pièce. Dans les trois cas, le contenu intentionnel est le même (« que vous quittiez la pièce »), mais les modes psychologiques diffèrent (croyance, désir, peur) (Searle, 2004b, p.166). De même, je peux affirmer que vous avez quitté la pièce, vous demander de quitter la pièce ou vous ordonner de quitter la pièce. Ici, le contenu propositionnel est le même (« que vous quittiez la pièce ») ; mais les modes linguistiques diffèrent : affirmation, question ou ordre. Le contenu propositionnel est au contenu intentionnel ce que le mode psychologique est au mode linguistique. Les états intentionnels ont une structure très souvent analogue à celle des actes de langage. L'important est que le mode psychologique détermine la direction d'ajustement.

Les états intentionnels ont des conditions de satisfaction et une direction d'ajustement. Les croyances sont satisfaites si elles sont vraies, non satisfaites si elles sont fausses ; les désirs sont satisfaits s'ils sont assouvis, non satisfaits s'ils sont frustrés ; les intentions sont satisfaites si on leur donne suite, non satisfaites dans le cas contraire (Searle, 1983, p.7-8, p.11 ; 2004b, p.168 ; 2001, p.37). Les croyances ont une direction d'ajustement esprit-monde, ce qui signifie que ce sont les croyances (l'esprit) qui doivent s'ajuster à la réalité (au monde) pour que celles-ci soient satisfaites et donc, vraies. Les désirs ont une direction d'ajustement monde-esprit, ce qui signifie que la réalité (le monde) doit s'ajuster aux désirs (l'esprit) pour que ceux-ci soient satisfaits.

Pour Searle, les émotions ont un contenu intentionnel, c'est-à-dire un objet, mais elles n'ont pas de conditions de satisfaction et de direction d'ajustement (2001, p.38 ; 2004b, p.139 ; 2010, p.30). Si j'ai une émotion à propos de quelque chose, cette chose est déjà présumée et le contenu de l'état intentionnel est déjà satisfait. Si je suis rempli de joie parce que mon équipe de hockey a remporté une victoire, je tiens pour acquis que mon équipe de hockey a remporté une victoire et que ce fait correspond à la réalité. Dans le cas des émotions, Searle parle d'absence de direction d'ajustement ou de direction d'ajustement nulle. Cependant, les émotions peuvent impliquer ou être reliées à des croyances et des désirs, ce qui peut compliquer l'analyse ou confondre la compréhension du phénomène émotionnel.

Pour Searle, les sensations ne sont pas des états intentionnels. Il s'agit d'états conscients non intentionnels. Le critère concerne l'objet extérieur : les sensations n'ont aucun objet extérieur à elles-mêmes (Searle, 1992, p.84). La croyance, le désir ou la perception sont toujours à propos de quelque chose qui est extérieur à ces états intentionnels. Il en va de même pour les états d'humeur que l'on nomme « mood » en anglais. Comme les sensations, ces états sont des états conscients, mais non des états intentionnels. Nous sommes toujours dans un *mood* quelconque, au même titre qu'on peut être de bonne ou de mauvaise humeur sans raison (Searle, 1992, p.139). Mais, à la différence de l'émotion qui elle a nécessairement un objet, un contenu intentionnel, le *mood* n'en a pas. Du moins pas nécessairement, car il peut être difficile de distinguer un état d'humeur sans objet d'un état de tristesse ayant une cause. Searle fait remarquer que, comme les sensations de douleur, les états dépressifs et les états anxieux sans objet peuvent être traités par des psychotropes (Searle, 2015, p.23 ; 1983, p.40). Si on décide de traiter ces états par la pharmacologie plutôt que par la psychothérapie, c'est donc que ces états n'ont pas un objet sur lequel un travail thérapeutique peut être fait.

Le sens que Searle donne au terme « représentation » diffère de celui qu'il a dans la tradition philosophique, ou du sens qu'on lui donne généralement dans les sciences cognitives ou dans le domaine de l'intelligence artificielle. La notion searlienne de représentation n'a rien à voir avec une *image mentale*, ni avec la conception wittgensteinnienne de représentation (où l'on parle d'une sorte de tableau dont la forme a une relation d'identité avec la réalité). Il ne s'agit pas non plus d'une chose qui a déjà été *présentée* et qui serait *re-présentée*. (Quoi qu'il utilise parfois cette distinction dans *Intentionality*, mais c'est pour parler des cas où les représentations d'un individu X sont « rapportées » ou *présentées* par un individu Y sans être endossées [Searle, 1983, p.23]). Il n'est pas non plus question d'une simple *structure formelle* (*ibid.*, pp.12-14).

« To say that a belief is a representation is simply to say that it has a propositional content and a psychological mode, that its propositional content determines a set of conditions of satisfaction under certain aspects, that its psychological mode determines a direction of fit of its propositional content, in a way that all of these notions - propositional content, direction of fit, etc. - are explained by the theory of speech acts. » (*ibid.*, p.12)

Les représentations ont donc toujours 1) un contenu qui est la plupart du temps traduisible sous forme propositionnelle et qui détermine les conditions de satisfactions et 2) un mode psychologique qui détermine la direction d'ajustement (*ibid.*, p.12). Searle dira que le terme « représentation » est selon lui imparfait, qu'il traîne derrière lui une longue tradition philosophique et qu'il pourrait bien être remplacé par les termes mentionnés à l'instant (contenu propositionnel, mode psychologique, conditions de satisfaction et direction d'ajustement). Pour sa part, il ne l'utilise que comme raccourci à tous ces termes. On pourrait ajouter à ceci, si ce n'est pas déjà évident, que les représentations ou les systèmes de représentation sont des créations humaines et donc, arbitraires (Searle, 1995, p.151).

L'expression logique « conditions de satisfaction » présente l'avantage de saisir une caractéristique des états intentionnels qui est partagée à la fois par les croyances, les désirs et les perceptions. Le terme « satisfaction » renvoie directement à la relation entre le contenu intentionnel de la représentation et son objet. On parle de succès et d'échec pour indiquer que les conditions sont satisfaites ou non. Les termes « vrai » et « faux », qui sont propres aux croyances et qu'on peut désigner comme des conditions de vérité, font donc partie de cette catégorie plus large que sont les conditions de satisfaction (Searle, 1983, p.208). Cet aspect précis deviendra important lorsqu'il sera question de la théorie correspondantiste de la vérité utilisée par Searle.

L'expérience consciente d'un objet (l'état intentionnel) est toujours d'un certain point de vue, d'une certaine perspective (Searle, 1992, p.133). La conscience, l'intentionnalité, est toujours la conscience de quelque chose pour un sujet, et donc à partir d'un certain point de vue ou sous un certain aspect. Et de même, les conditions de satisfaction sont toujours déterminées d'un certain point de vue. Un homme peut voir dans le ciel l'Étoile du matin sans croire qu'il s'agit de l'Étoile du soir. Une femme peut désirer boire un verre d'eau sans désirer boire un verre de H₂O. « There is an indefinitely large number of true descriptions of the Evening Star and of a glass of water, but something is believed or desired about them only under certain aspects and not under others. Every belief and every desire, and indeed every intentional phenomenon, has an aspectual shape. » (Searle, 1992, p.157) Dans *Making the social world*, il précise : « Anything that has conditions of

satisfaction, that can succeed or fail in a way that is characteristic of intentionality, is by definition a representation of its conditions of satisfaction. » (Searle, 2010, p.30)

La pensée de Searle va évoluer sur la question du statut ontologique des états intentionnels et de la représentation. Dans ses premiers ouvrages sur les actes de langage et l'intentionnalité, il va surtout insister sur le caractère logique des états intentionnels. Son objectif est d'établir une base commune au fonctionnement de tous les états mentaux. Ce qui est important n'est pas la catégorie ontologique dans laquelle se situe telle ou telle représentation, mais plutôt l'identification des conditions de satisfactions et le mode psychologique. Certaines des affirmations dans *Speech Acts* 1969 et *Intentionality* semblent en contradiction avec ce qu'il dira plus tard dans *The construction of social reality* et *Rationality in action*. Ainsi, il dira que le statut ontologique des états intentionnels est une question non pertinente (Searle, 1983, p.15), que son approche ou sa théorie de l'intentionnalité est non ontologique (*ibid.*, p.16), que les représentations sont « ontologiquement-neutre » (*ibid.*, p.46) ou qu'il n'y a rien d'ontologique dans son usage du terme « représentation » (*ibid.*, p.12). Mais il dira aussi, ce qui reflète encore sa pensée et ses préoccupations, que l'important n'est pas l'engagement ontologique, mais l'engagement vis-à-vis de la vérité de ce qu'on affirme (Searle, 1969, p.12).

Il y a dans *Intentionality* une reformulation ou une précision de la question ontologique qui reflète encore aujourd'hui sa pensée : quel est le mode d'existence des états intentionnels ? Question à laquelle il répond de la manière suivante : « Intentional states are both caused by and realized in the structure of the brain. » (Searle, 1983, p.15) Cette réponse est révélatrice parce qu'elle met l'accent sur les processus («realized» et «caused») et sur le lieu ontologique où ces processus se produisent, c'est-à-dire le cerveau. Plus tard, cependant, dans *The rediscovery of the mind* et *The construction of social reality*, la catégorie de subjectivité ontologique s'imposera et il parlera clairement des phénomènes mentaux, dont la représentation, comme faisant partie de cette catégorie (Searle, 1995, pp.12-13 ; 1992, p.12). Dans *Rationality in Action*, il précisera que les phénomènes rationnels et les obligations en font partie (2001, p.55 ; p.85 ; p.188).

3.2.3 L'intentionnalité collective et les faits sociaux

Comme mentionné plus haut, Searle définit l'intentionnalité individuelle comme étant une propriété de la conscience qui consiste à pouvoir viser ou à être dirigée vers un objet extérieur à elle. Dans le cas de l'intentionnalité collective, on parle de la même propriété, mais partagée par un groupe d'individus. L'intentionnalité collective est le fait pour un groupe de personnes de s'engager dans une forme quelconque de coopération, et de partager un état intentionnel commun, comme la croyance, le désir ou la perception (*ibid.*, p.23). L'intentionnalité collective est ce à partir de quoi Searle développe sa théorie des faits sociaux. L'important pour la question qui nous occupe est que la structure de la réalité sociale qui sera décrite ici implique toujours, automatiquement, un vocabulaire normatif (Searle, 1995, p.4).

Les caractéristiques que sont le partage et la coopération font en sorte que l'intentionnalité collective n'est pas réductible à l'intentionnalité individuelle (*ibid.*, p.25). Pour prendre l'exemple d'une croyance partagée, il ne s'agit pas d'une addition de « je crois », mais bel et bien d'un « nous croyons ». Il est vrai que la vie mentale de chaque individu se situe ontologiquement dans chacun d'eux, mais les manifestations d'intentionnalité collective ne peuvent exister que dans le cadre d'un accord partagé par les membres de la collectivité. Si la coopération n'était qu'une addition de croyances et de comportements individuels, on pourrait considérer que deux violonistes jouant la même partition d'une symphonie dans des pièces séparées, mais par hasard, sont effectivement impliquées dans l'action collective de jouer une symphonie ensemble. Mais ce n'est pas le cas : lorsque deux personnes jouent une symphonie ensemble, il y a quelque chose de plus qu'une simple addition. Il y a une coopération, ce qui implique un mode de communication et un accord entre plusieurs individus, ne serait-ce que sur ce mode en question.

Pour Searle, prendre une marche avec une autre personne, jouer une partie de football, se marier ou utiliser des billets de banque dans une transaction représentent diverses formes d'intentionnalité collective (1995, pp.23-28). Participer à un combat de boxe est aussi une forme d'intentionnalité collective, parce que celui-ci implique qu'on s'entend sur des règles communes. Mais attaquer quelqu'un par derrière dans une ruelle sombre n'implique aucune croyance partagée et aucune forme de coopération (*ibid.*, p.24). Tous

les phénomènes impliquant l'intentionnalité collective sont des faits sociaux : « By stipulation I will henceforth use the expression "social fact" to refer to any fact involving collective intentionality » (*ibid.*, p.26).

Il nous faut expliquer ce que sont les fonctions agentives et non agentives, ainsi que les règles régulatrices et constitutives, pour bien comprendre l'intentionnalité collective et les types de faits sociaux. Mentionnons premièrement que toutes les fonctions sont toujours attribuées relativement à l'intérêt des observateurs et utilisateurs: « Functions are never intrinsic; they are assigned relative to the interests of users and observers. » (*ibid.*, p.19)

Les fonctions agentives sont attribuées à des objets naturels, qu'on transforme habituellement par le fait même (mais pas nécessairement), pour servir d'outil et remplir une fonction précise. Ainsi en est-il d'un marteau : « La fonction de cette pierre attachée à un bout de bois est de frapper » ; ou de l'argent : « La fonction de ce morceau de papier est de servir de médium d'échange, d'unité de compte et de réserve de valeur. » La fonction agentive est pour ainsi dire inventée en même temps que l'outil lui-même.

De son côté, la fonction non-agentive est attribuée à des entités du monde naturel selon une finalité téléologique, mais sans que ceux-ci soient transformés par l'attribution en question. Searle donne l'exemple du cœur pour illustrer le cas de cette fonction non agentive. Lorsque nous disons : « Le cœur pompe le sang », il s'agit d'un fait biologique intrinsèque qui a déjà fait l'objet d'une découverte dans le passé. Mais si nous disons : « La *fonction* du cœur est de pomper le sang », nous faisons davantage que d'énoncer un fait intrinsèque de la nature : nous situons ce fait par rapport à une finalité, une téléologie que nous projetons sur cet organe, mais qui n'existe pas dans la nature. Le cœur n'a aucune fonction et aucun but : il bat et c'est tout. « But when we discover functions in nature, what we are doing is discovering how certain causes operate to serve certain purposes, where the notion of purpose is not intrinsic to mind-independent nature, but is relative to our sets of value. » (Searle, 2010, p.59)

Contrairement aux fonctions agentives, les fonctions non agentives sont plutôt *découvertes* qu'inventées. Mais cette manière de parler est trompeuse, elle contredit en partie ce qui vient d'être dit. Comme mentionné à l'instant, la fonction du cœur n'existe pas en tant que telle et elle ne peut donc être découverte au sens strict. Il serait plus juste

de dire que l'on découvre l'utilité d'une chose, pour nous, en même temps que ses propriétés ou son fonctionnement causal (*ibid.*, p.15). Un des points importants des fonctions agentives et non agentives pour notre propos est qu'elles sont attribuées à des entités du monde environnant selon les systèmes de valeurs qui sont les nôtres. Ce point sera développé davantage dans la section sur les valeurs.

Il n'y a pas une distinction stricte entre fonction agentive et non agentive. Le critère semble être le fait que la fonction agentive est inventée en même temps que l'objet lui-même, ce qui implique qu'il s'agit généralement d'objet artificiel. Searle dira que si nous parlons d'un cœur artificiel, on pourrait considérer qu'il s'agit là d'une fonction agentive. Le cœur artificiel serait alors comme le tournevis, et sa fonction serait bel et bien de pomper le sang : elle n'aurait rien d'une projection téléologique. Dans le même ordre d'idée, il va considérer que l'énoncé « That is an ugly painting » comme le résultat de l'attribution d'une fonction agentive (Searle, 1995, p.20). Il s'agit d'une fonction agentive parce que les toiles sont des objets artificiels, créées par les humains. Par contre, lorsqu'il donne l'exemple « This is a beautiful sunset », il considère qu'il s'agit d'une fonction non agentive (*ibid.*, p.123). Voici un exemple pour illustrer les deux cas. Si nous nous promenons sur la plage et que nous constatons la beauté du coucher de soleil, il n'y a pas ici une fonction agentive. Mais si nous décidons de le photographier et que nous nous mettons à choisir tel angle, tel point de vue, tel cadrage, etc., nous développons en même temps certains critères en fonction d'une idée particulière de ce qui est beau. Pour prendre de l'avance sur ce qui sera discuté plus loin, si notre photographie remporte par la suite le premier prix dans un concours, on pourrait considérer que ces critères ne sont pas uniquement les nôtres, mais qu'ils sont reconnus et acceptés par d'autres. On pourrait alors penser que des critères comme l'équilibre des formes, la précision des couleurs et le caractère progressif des dégradés sont des critères ayant une certaine objectivité. En tout état de cause, Searle range ces productions artistiques dans la catégorie des fonctions agentives : « Some [objects] are artifacts made specifically to perform these functions, such as chairs, screwdrivers, and oil paintings. » (Searle, 1995, p.20, mes italiques)

La fonction agentive de *status* (*status-fonction*) est un type de fonction agentive qui est propre à ce que nous désignerons plus loin comme étant le fait institutionnel. Les

fonctions de *status* sont attribuées collectivement à des objets physiques, à des individus, à des comportements, à des mots, etc. La caractéristique principale des fonctions agentives de *status* est que la chose à laquelle on attribue une fonction n'a qu'un rôle symbolique ou représentatif. Le terme « *status* » renvoie au rôle (Y) qui est joué par la chose (X) dans le contexte (C). Pour désigner la chose exacte qui remplit la fonction et qui possède le statut, Searle parle d'« indicateur de *status* ». Il peut s'agir de la chose concrète : le billet de banque pour l'argent, le document notarié pour la propriété, la carte d'identité pour la citoyenneté, etc. Il peut aussi s'agir d'une chose abstraite, comme les mots : le terme « argent » pour l'argent, le terme « propriété » pour la propriété ou le terme « gouvernement » pour le gouvernement. Pour être créées, partagées et maintenues, les fonctions de *status* requièrent nécessairement cette autre institution fondamentale qu'est le langage. Ce qui n'est pas le cas des fonctions agentives tout court, comme la fonction « tournevis ». On pourrait réussir à montrer à un singe comment fonctionne un tournevis, mais il serait impossible de lui *montrer* comment fonctionne le système monétaire parce que celui-ci requiert des représentations et un langage symbolique. Les fonctions de *status* sont attribuées à travers l'intentionnalité collective, c'est-à-dire par le biais d'une entente mutuelle. Elles sont donc nécessairement partagées collectivement et elles n'existent que si tous les individus concernés croient qu'elles existent.

Il nous faut parler de deux types de règles pour faire la différence entre les faits sociaux et les faits institutionnels : les règles régulatrices et les règles constitutives. Les règles régulatrices sont celles qui existent indépendamment d'un phénomène, qui s'y ajoutent après coup, comme les règles régissant la conduite automobile. La conduite automobile peut exister (et existait de fait, au tout début) sans règles. Les règles constitutives sont celles qui créent l'institution, comme les règles relatives au jeu d'échecs. La formulation typique de la règle constitutive est : « X compte pour Y dans le contexte C. » Un exemple de règle constitutive correspondant au jeu d'échecs serait : mettre le roi échec et mat compte pour une victoire dans le contexte du jeu d'échecs.

Les règles constitutives ne sont pas des conventions. Pour le jeu d'échecs, le fait que le roi est plus gros qu'un pion est une convention arbitraire qui s'est établie à un moment donné et qui a été adoptée au fil du temps. Par contre, le fait que la partie se termine

lorsque le roi est mis échec et mat est une règle inhérente au jeu d'échecs. Voici d'autres exemples de règles constitutives. Ce bout de papier (X) représente un billet de 20 \$ (Y) dans le contexte (C) du marché monétaire canadien. Cet individu (X) nommé Barack Obama occupe la fonction (Y) de président dans le contexte (C) d'un état démocratique électif, soit les États-Unis.

La règle constitutive est une caractéristique propre à l'attribution de fonction de *status* (*ibid.*, p.44). Nous disions plus haut que les fonctions agentives étaient attribuées en même temps que les objets artificiels correspondants étaient inventés. Dans le cas des faits institutionnels, ils sont créés par les règles constitutives inhérentes aux fonctions de *status* (*ibid.*, p.28). C'est là une autre caractéristique des faits institutionnels. Une dernière caractéristique qu'il nous faut mentionner est que les faits institutionnels n'existent pas isolément, mais seulement à l'intérieur de systèmes reliant plusieurs autres faits institutionnels. Pour que le fait institutionnel de l'argent existe, il doit y avoir un mécanisme d'échange, l'institution de la propriété, des lois encadrant les échanges et la propriété, etc. Un test pour savoir si nous avons affaire à un fait institutionnel est la codification. Des faits institutionnels comme la propriété, le mariage et le gouvernement sont très codifiés. D'autres comme l'amitié, les rendez-vous ou les cocktails le sont moins, mais ils peuvent le devenir (*ibid.*, p.88). Tout comme nous l'avons mentionné pour la différence entre la fonction agentive et la fonction non agentive, il n'y a pas une séparation stricte entre fait institutionnel et fait non institutionnel, mais plutôt un continuum entre les deux phénomènes. Aller prendre une marche avec des amis n'est pas un fait institutionnel parce qu'il n'est pas codifié, il ne comporte habituellement pas de règles précises. Mais si l'événement se veut officiel, qu'il se produit tous les jeudis, dans un lieu précis, et qu'il porte un nom, il est davantage question d'un fait institutionnel. Mais le critère le plus important est celui-ci : y a-t-il des règles et des obligations liées au fait institutionnel en question ? Aller prendre une marche avec des amis comporte peu de règles, mais aller prendre une marche avec des amis tous les jeudis et dans tel parc comporte déjà des règles et certaines obligations (*ibid.*, p.88).

La genèse des fonctions de *status* et de la formule « X compte pour Y dans le contexte C » peut s'illustrer avec l'exemple des frontières. À l'origine, les tribus primitives

érigaient des murs pour empêcher les étrangers d'accéder à leur territoire. Graduellement, ces murs ont été remplacés par des rangées de pierres, puis par de simples lignes ou des panneaux indicateurs, dont la *fonction* est de montrer la limite d'un territoire. Ce que nous appelons aujourd'hui une « frontière » entre deux pays est en fait le résultat d'une entente mutuelle et une représentation symbolique reconnue et acceptée par les citoyens concernés. Ainsi, la ligne X située à tel endroit compte pour une frontière Y dans le contexte de territoire associé à un pays C.

Un aspect important des faits institutionnels est qu'ils requièrent l'institution du langage pour exister. Le mode d'existence d'un fait institutionnel est effectivement celui d'un état intentionnel individuel, mais il s'agit d'une instance particulière d'un fait général reconnu collectivement. Pour qu'un fait soit reconnu collectivement, il doit y avoir un instrument dont le fonctionnement est commun à tous ceux qui l'utilisent et qui permet d'accéder à ce fait général. Des faits institutionnels comme « être président d'une association », « être propriétaire d'une maison » ou « être marié » sont tous des faits qui impliquent que plusieurs individus reconnaissent ce statut, reconnaissance qui ne peut avoir lieu sans un système complexe de représentation, c'est-à-dire, pour la plupart du temps, un langage. On pourrait dire que ces faits institutionnels, en tant qu'entités collectivement reconnues et acceptées, existent dépendamment de leur instanciation particulière, mais indépendamment des opinions et attitudes individuelles à leur égard.

Il n'y a cependant pas d'impossibilité logique à se représenter un nombre comme 347 sans un langage symbolique (*ibid.*, p.64). Mais il est impossible de se représenter un énoncé comme : « Le 6 janvier 2002, j'ai reçu 347 \$ de Jules. » sans l'usage du langage parce que plusieurs éléments de l'énoncé n'existent que par rapport à ce système symbolique qu'est le langage. La longueur d'un jour (temps de la révolution de la Terre sur elle-même) et d'une année (temps de la révolution de la Terre autour du Soleil) sont des faits bruts qui existent bel et bien indépendamment du langage (1995, p.2). Mais les détails relatifs à notre calendrier, ainsi que ceux relatifs au système monétaire et à la façon de compter l'argent, n'existent que par rapport à des faits institutionnels dont le langage est le fait institutionnel nécessaire et fondamental. Si au lieu d'utiliser les symboles « 6 », « janvier », « 2002 », « 347 » et « \$ », nous faisons des piles de pierres

et des amas de branches pour représenter ces notions, nous aurions un autre système symbolique auquel nous devrions quand même nous référer pour dire ce que nous voulons dire. Mais ces pierres et ces branches représenteraient quelque chose uniquement parce que nous leur aurions attribué ces fonctions (*ibid.*, p.66). Si on prend le cas de la date en particulier, les caractéristiques en vertu desquelles nous pouvons dire que nous sommes le 6 janvier 2002 ne peuvent exister indépendamment d'un système de représentation dont le langage est le plus commun : « In short, this thought is language dependent because part of the content of the thought is that this day satisfies conditions that exist only relative to words. » (*ibid.*, p.65)

Mais la raison fondamentale pour laquelle les faits institutionnels ne peuvent exister sans langage est qu'ils requièrent une reconnaissance collective qui ne peut avoir lieu dans un système prélinguistique (ou présymbolique). Les règles relatives à un fait institutionnel n'existent que si les gens croient qu'elles existent. Il n'y a aucune manière prélinguistique de formuler le contenu d'une telle acceptation collective parce qu'il n'y aurait rien à accepter, rien à convenir (*ibid.*, p.69). En résumé, les faits institutionnels ne peuvent exister sans représentations et ces dernières ne peuvent exister dans des modes prélinguistiques. Il faut mentionner un point important concernant le fait institutionnel: la reconnaissance et l'acceptation collectives sont clairement les deux critères qui déterminent l'existence des faits institutionnels (Searle, 2010, p.58). Par contre, la reconnaissance et l'acceptation n'impliquent pas l'approbation:

« In earlier writings I just used the notion of acceptance, but to many people that implied some degree of approval, and I do not want to imply that. One can recognize and act within institutions even in cases where one thinks the institution is a bad thing. I sometimes use the hybrid notion of "collective recognition or acceptance," I and I want to make it clear that it marks a continuum that goes all the way from enthusiastic endorsement to just going along with the structure. » (Searle, 2010, p.57)

Lorsque nous créons un fait institutionnel, celui-ci continue à exister après sa création, au même titre que lorsque nous faisons une promesse, celle-ci continue d'exister même lorsque nous n'y pensons plus. Où se trouve-t-il et où se trouve-t-elle ? Et où se trouvent les événements historiques, personnels ou sociaux, qui surviennent au cours de l'existence ? Ils sont dans ce qu'on pourrait appeler la mémoire collective, mais que

Searle appelle le *Background* (ou le *Network* à l'intérieur du *Background*). Il est vrai que l'existence indépendante d'un fait social se trouve toujours, ultimement, dans l'accord collectif renouvelé, et dont l'instanciation dans la conscience subjective individuelle est pour ainsi dire l'incarnation ontologique. Mais lorsque nous ne pensons pas à ces faits, ils sont là, dans le *Background*, instance qui est l'équivalent pour Searle de l'inconscient. Searle donne beaucoup de détails sur cette notion dans ses ouvrages sur la philosophie de l'esprit, mais il n'est pas nécessaire de s'étendre sur le sujet dans le présent contexte. On peut cependant mentionner que l'inconscient ou le *Background* de Searle n'a rien de mystérieux ou de métaphysique, et qu'il permet de situer où se trouve toute la connaissance lorsque les humains n'y pensent pas.

Jusqu'ici, nous avons expliqué en quoi consiste l'ontologie subjective pour Searle. Nous avons vu en quoi elle se distingue de l'ontologie objective et pourquoi elle est irréductible à celle-ci. Par le biais de la théorie de l'intentionnalité, nous avons également examiné quelles étaient les composantes de cette ontologie subjective et en quoi les faits sociaux et les faits institutionnels pouvaient en faire partie. Nous avons également entrevu la place que pouvaient occuper les valeurs au travers le mécanisme de l'attribution de fonction. Maintenant, avant de prendre position sur le statut ontologique et épistémique des valeurs, il nous faut approfondir les composantes de la conception réaliste de Searle ainsi que sa théorie correspondantiste de la vérité. Ces deux aspects de sa pensée nous aideront à préciser ce qu'est l'objectivité ontologique et épistémique.

3.2.4 Le « réalisme externe »: RE

Le réalisme externe de Searle (« external realism », ER), correspond à ce qu'on peut appeler sa conception réaliste (dans ce qui suit, je parlerai plutôt de « réalisme externe » et j'utiliserai l'abréviation RE). Voici les six caractéristiques du RE, ce que Searle nomme les « structural features of our world view » :

- « 1. The world (or alternatively, reality or the universe) exists independently of our representations of it. This view I will call "external realism".[...]»
2. Human beings have a variety of interconnected ways of having access to and representing features of the world to themselves. These include perception, thought, language, beliefs, and desires as well as pictures, maps, diagrams, etc. Just to have

a general term I will call these collectively "representations". A feature of representations so defined is that they all have intentionality, both intrinsic intentionality, as in beliefs and perceptions, and derived intentionality, as in maps and sentences.

3. Some of those representations, such as beliefs and statements, purport to be about and to represent how things are in reality. To the extent that they succeed or fail, they are said to be true or false, respectively. They are true if and only if they correspond to the facts in reality. This is a version of the correspondence theory of truth.

4. Systems of representation, such as vocabularies and conceptual schemes generally, are human creations, and to that extent arbitrary. It is possible to have any number of different systems of representations for representing the same reality. This thesis is called "conceptual relativity." [...]

5. Actual human efforts to get true representations of reality are influenced by all sorts of factors-cultural, economic, psychological, and so on. Complete epistemic objectivity is difficult, sometimes impossible, because actual investigations are always from a point of view, motivated by all sorts of personal factors, and within a certain cultural and historical context.

6. Having knowledge consists in having true representations for which we can give certain sorts of justification or evidence. Knowledge is thus by definition objective in the epistemic sense, because the criteria for knowledge are not arbitrary, and they are impersonal. » (Searle, 1995, p.150).

Il y a certains commentaires préliminaires qui doivent être faits à propos de ces composantes du RE. La première chose à noter concerne le terme « externe » dans l'expression « réalisme externe » : « I use the metaphor of "external" to mark the fact that the view in question holds that reality exists outside of, or external to, our system of representation. » (Searle, 1995, p.154) La raison pour laquelle le terme « externe » est utilisé de manière métaphorique peut se comprendre avec les commentaires qui ont déjà été faits à propos de la conscience subjective. Nous avons dit que la conscience subjective n'a aucune réalité concrète et n'occupe par conséquent, au sens strict, aucun espace réel, raison pour laquelle le terme « externe » est métaphorique. Sauf qu'il faut d'emblée préciser un détail sur lequel nous reviendrons abondamment dans ce qui suit. Le RE n'est pas « externe » à l'ontologie subjective, mais « externe » à tout système de représentation. Ce qui est « externe » au domaine de l'ontologie subjective, c'est l'ontologie objective, et non le domaine désigné par le RE. Le détail est important parce que Searle cherche précisément à distinguer ces trois domaines : celui du RE, celui de

l'ontologie subjective et celui de l'ontologie objective. Or l'explication complète au sujet du caractère métaphorique du terme « externe » est fournie par Searle dans *The rediscovery of the mind*, lorsqu'il parle de la conscience subjective. À cet endroit, il cherche à distinguer le domaine de l'ontologie subjective (qui équivaut grosso modo à la conscience subjective) de celui de l'ontologie objective. Dans le présent exposé sur le RE, ce qui est « externe » à toute représentation est la réalité dans son ensemble, désignée par le RE. Il est clair que le caractère métaphorique du terme « externe » s'applique dans les deux cas, mais il faut garder à l'esprit que ce qui est « interne » et « externe » ne correspond pas exactement à la même chose dans les deux explications. Ce point sera davantage éclairci dans la dernière section du présent chapitre.

Par ailleurs, Searle utilise parfois les expressions « indépendant des représentations », « indépendant de toute représentation », « indépendant de tout système de représentation », « en dehors (ou à l'extérieur) de toute représentation », « en dehors (ou à l'extérieur) de nos représentations » ou « en dehors (ou à l'extérieur) de tout système de représentations ». Il m'apparaît que l'expression la plus adéquate est celle qui réfère au « système de représentations », tel qu'indiqué plus haut au point 4. En principe, le terme « représentation » renvoie aux états intentionnels, comme les croyances, les désirs, les perceptions et les émotions. Mais ici, dans son exposé sur le réalisme externe, il réfère plutôt aux représentations en tant que croyances ou connaissances organisées en systèmes permettant d'expliquer et de comprendre la réalité. C'est également le cas au point 5, lorsqu'il parle des représentations vraies à propos de la réalité.

Il y a deux points essentiels concernant le RE sur lesquels je veux insister. Premièrement, le RE n'est pas une thèse mais un simple présupposé ou une condition formelle d'intelligibilité ; deuxièmement, le RE ne concerne en rien des objets spécifiques. Dans les explications qu'il fournit concernant ces deux points, on retrouve plusieurs des arguments en faveur de son réalisme externe. En outre, ces arguments permettent de répondre à la fois à une conception traditionnelle du réalisme, inadéquate selon lui, et aux critiques antiréalistes.

Concernant l'idée que le RE n'est pas une thèse, Searle la répète souvent et de diverses manières. Il est souvent question d'un présupposé (*ibid.*, pp.182-5, p.188, p.195, etc.), d'une condition ou d'une contrainte purement formelle (*ibid.*, p.183, p.188) ou d'une condition d'intelligibilité (*ibid.*, p.182, p.184, p.186, etc.). Cette dernière expression est la plus fréquente et la plus significative pour l'explication du RE qui va suivre. Voici une des formulations utilisées qui fait la distinction entre l'idée de thèse ou d'hypothèse et celle de condition : « External realism is thus not a thesis nor an hypothesis but the condition of having certain sorts of theses or hypotheses. » (*ibid.*, p.178) Quant au terme « postulat », Searle ne l'utilise pas, mais il dit souvent que le RE ne peut pas être prouvé et qu'il serait impossible de faire une démonstration qui ne serait pas circulaire (*ibid.*, p.184, p.194)¹⁸.

Il nous faut ici éclaircir les différents usages que fait Searle du terme « realism » et de l'expression *external realism* (ER). Searle va parfois référer au RE en mentionnant qu'il s'agit d'une théorie *valide* ou *vraie*, ce qui est apparemment en contradiction avec l'idée que le RE n'est pas une thèse, qu'il n'est rien d'autre qu'un présupposé indémontrable. Lorsqu'il présente son explication générale des faits de la réalité, sociale ou naturelle, on peut considérer que le terme « realism » renvoie à une théorie et une thèse. Dans ces cas, Searle va parfois parler de cette théorie ou de cette thèse comme étant *vraie* ou *valide*. L'ouvrage *The construction of social reality* est consacré à sa théorie des faits sociaux qui, en principe, fait partie d'une théorie plus large de la réalité que Searle désigne souvent comme étant le RE (« ER » en anglais pour *External realism*). Mais comme mentionné à l'instant, Searle parle également du RE comme n'étant rien d'autre qu'un présupposé, *comme n'étant pas une thèse*. Il y aurait donc le RE en tant que théorie générale de la réalité et le RE en tant que présupposé. Et le RE en tant que présupposé serait une composante du RE en tant que théorie générale.

¹⁸ Searle n'est pas le seul à croire que le réalisme est indémontrable. Pour Popper, le réalisme est indémontrable et irréfutable. Il est indémontrable parce que, comme toutes les autres théories empiriques, nous ne pouvons avoir accès à l'universalité des données qui rendrait possible la démonstration. Il est irréfutable parce qu'aucun fait ne peut être invoqué à son encontre : « That no describable event and no conceivable experience can be taken as an effective refutation of realism. » (Popper, 1972, p.39). À la différence de Popper cependant, Searle insiste beaucoup sur l'idée que son RE n'est surtout pas une thèse, qu'il n'est rien d'autre qu'un présupposé.

À ceci s'ajoute les aspects suivants. Premièrement, il utilise souvent le terme « realism » pour parler des conceptions traditionnelles du réalisme, conceptions que sa propre théorie vise en partie à critiquer. Mais comme nous le verrons, il utilise aussi le terme « realism » pour parler de sa propre théorie, le RE donc, sans nécessairement le préciser. En second lieu, même si la théorie du RE s'attaque surtout à l'antiréalisme, elle vise autant le réalisme que l'antiréalisme. Pour éviter toute confusion dans ce qui suit, dans la mesure du possible, je vais tenter de distinguer entre le RE en tant que théorie générale de la réalité et le RE en tant que présupposé. Mais ces distinctions ne seront définitivement éclaircies que dans la section suivante (3.4 Critique de Searle et élaboration d'une grille synthèse).

Le seul argument qu'on puisse présenter en faveur du RE en tant que présupposé est ce que Searle nomme un argument transcendantal. Il s'agit de poser un état de fait, et de montrer que celui-ci est impossible si le présupposé en question n'est pas tenu pour acquis. L'état de fait qu'il propose est cette pratique que nous avons de communiquer avec les autres humains et le présupposé est ce que nous devons tenir pour acquis pour que la communication soit possible. Dans la communication entre interlocuteurs, il y a ce que Searle nomme la compréhension normale des choses. Par « compréhension normale », Searle entend ou réfère à tout ce que nous tenons implicitement pour acquis lorsque nous parlons. Si je dis à mon interlocuteur « j'ai une bouteille dans la main », il tient pour acquis que j'ai une main, qu'elle est attachée à mon corps, qu'elle peut tenir des choses comme une bouteille, qu'il y a l'attraction terrestre qui m'oblige à la tenir pour ne pas qu'elle tombe, etc. Il y a une multitude de choses que nous devons tenir pour acquises lorsque nous nous engageons dans une communication normale. Sans ces présupposés, la communication serait impossible car la plupart des énoncés n'auraient aucun sens. Maintenant, si nous tentons de voir quel est le présupposé le plus fondamental dans la liste de tous les présupposés, c'est-à-dire celui que nous devons nécessairement tenir pour acquis si nous voulons que nos énoncés aient un sens, nous en arrivons à celui qui correspond à l'énoncé du RE : « Il existe une réalité indépendante ou en dehors de tout système de représentation. »

Une autre caractéristique du RE est le fait qu'il renvoie à une réalité qui est publiquement accessible à tous les interlocuteurs. La compréhension normale des énoncés dans un langage public requiert que ceux-ci le soient (compréhensibles) de la même manière par les interlocuteurs. Si je dis à mon interlocuteur qu'il y a de la neige au sommet du Mont Everest, je présuppose qu'il sait ce qu'est une montagne, un sommet, de la neige, etc. Ou du moins, je présuppose qu'il a accès à cette information.

On pourrait aussi parler de présupposés relatifs à une réalité sociale ou culturelle encore plus spécifique : on pourrait dire que l'énoncé en question présuppose que l'interlocuteur parle français et sait ce qu'est le Mont Everest. Pour bien illustrer en quoi cette condition est nécessaire, Searle propose la formule absurde suivante : « Le mont Everest a de la neige et de la glace près de son sommet, et le monde extérieur n'a jamais existé. » (*ibid.*, p.189) Cet énoncé montre qu'il est impossible de comprendre la première clause de l'énoncé si nous tenons pour acquis la seconde, l'inexistence de la réalité extérieure.

Maintenant, même s'il n'y a pas une démarcation stricte entre les conditions de vérité et la condition d'intelligibilité, Searle insiste sur le fait que le RE n'est pas une condition de vérité, mais une condition d'intelligibilité. Pour affirmer « J'ai de l'argent dans ma poche », il est nécessaire de présupposer qu'il existe une réalité extérieure dans laquelle il peut y avoir des choses x telles que de l'argent et des poches. Mais cette condition d'intelligibilité porte sur la réalité des choses, non sur la vérité des choses elles-mêmes et leurs propriétés ou caractéristiques. Les conditions de vérité concernent ce qui permet de vérifier les affirmations portant sur les aspects particuliers de la réalité. Cet aspect correspond aux points 3 et 6 mentionnés en début de sous-section et il en sera question dans la sous-section sur la théorie correspondantiste de la vérité. Pour expliquer davantage la distinction entre conditions de vérité et conditions d'intelligibilité, et pour montrer en quoi les conditions d'intelligibilité sont nécessaires à une grande quantité d'affirmations, Searle propose trois énoncés et l'explication qui suit :

- a) Mt. Everest has snow and ice near the summit;
- b) My dog has fleas;
- c) Hydrogen atoms each contain one electron.

« The point is not that in understanding the utterance we have to presuppose the existence of specific objects of reference, such as Mt. Everest, hydrogen atoms. or dogs. No, the conditions of intelligibility are still preserved even if it should turn out that none of these ever existed. The existence of Mt. Everest is one of the truth conditions of the statement; but the existence of a way that things are in the world independently of our representations of them is not a truth condition but rather a condition of the form of intelligibility that such statements have. » (Searle, 1995, p.187)

Comme mentionné, le RE est un postulat au sens fort. Par exemple, le seul fait d'affirmer qu'il n'existe pas de réalité présuppose qu'il existe une réalité. Le fait d'affirmer implique qu'il existe quelque chose de réel, soit une chose qui parle et affirme. Et c'est la raison pour laquelle il est impossible de prouver qu'il existe ou non une réalité. Le problème est similaire lorsque certains tentent de prouver que la rationalité ou la grammaticalité n'existent pas. Il est impossible de faire la démonstration que la rationalité n'existe pas parce que l'idée de démonstration implique déjà l'existence de cet instrument qu'est la rationalité. Et il est impossible de montrer que la grammaticalité n'existe pas puisque le simple fait d'utiliser des phrases pour ce faire impliquerait déjà un fonctionnement grammatical (*ibid.*, p.178). C'est en ce sens que Searle considère que le RE n'est pas une thèse puisqu'on ne peut présenter aucun argument pour ou contre : il s'agit simplement d'une condition nécessaire à toute affirmation sur la nature des composantes de la réalité.

Si le RE est une condition nécessaire à toute affirmation, à tout acte de langage, il est aussi une condition nécessaire à n'importe quelle forme d'action. Lorsque j'accomplis une action, je m'engage en même temps dans l'idée qu'il existe une réalité dans laquelle je vais pouvoir réaliser cette action. Même si je suis un cerveau dans une cuve et que l'illusion de la réalité est parfaite, ça ne change rien au fait que je m'engage automatiquement dans l'idée qu'il y a une réalité dès que je pose un geste quelconque. À partir du moment où j'agis, je n'ai pas le *choix* de présupposer qu'il y a un monde dans lequel je vais agir. J'accepte cette idée en même temps que je m'engage dans cette action. C'est la raison pour laquelle le présupposé du RE est encore nécessaire si le solipsisme est vrai. Si un solipsiste et un réaliste descendent la même pente de ski, ils ont tous les deux à présupposer que les bosses, les plaques de glace et les virages qu'ils affrontent sont réels.

Abordons maintenant la seconde caractéristique du RE : le réalisme externe n'a rien à voir avec des objets spécifiques. Il fait cette dernière affirmation à plusieurs reprises (*ibid.*, p.155, p.182, p.187, etc.). « Realism does not say how things are but only that there is a way that they are. And "things" in the previous two sentences does not mean material objects or even objects. » (*ibid.*, p.155) Même s'il s'avérait que telle ou telle chose n'existe pas ou que nos théories de la connaissance sont fausses, la théorie du RE serait encore valide. Les affirmations « Il existe des pierres » et « Il n'existe pas de pierres » impliquent toutes les deux le RE. Pour affirmer qu'il n'existe pas de pierres, il est nécessaire de présupposer qu'il y a une réalité indépendante de nos représentations dans laquelle des pierres peuvent ne pas exister. Ainsi conçue, la non-existence des pierres ne serait qu'une caractéristique parmi d'autres de cette réalité indépendante de nos représentations. Même s'il s'avérait que des objets matériels n'existent pas, la théorie du RE serait encore valide. Il réfère à la théorie quantique de l'atome et à l'équation de Schrödinger et la séparation forme/énergie et il nous dit ce qui suit :

« But what if it should turn out that material objects do not exist or even that space and time do not exist? Well, in a sense it already has turned out that way, because we now think of material objects as collections of "particles" that are not themselves material objects but are best thought of as points of mass/energy; and absolute space and time have given way to sets of relations to coordinate systems. » (*ibid.*, p.156)

Il est clair que cette conception se situe en dehors de la manière traditionnelle de poser le débat entre réalisme et antiréalisme. Si le réalisme est une thèse qui défend l'idée que les objets physiques existent indépendamment de la perception, ou indépendamment de toute connaissance ou idée, le RE de Searle est en désaccord avec cette vision. D'une certaine façon, Searle donne raison aux antiréalistes qui affirment qu'il est impossible de faire la preuve qu'il existe des objets physiques en dehors de l'esprit ou à l'extérieur des représentations que nous en avons. En même temps, en démontrant que nous n'avons pas le choix de présupposer qu'il y a une réalité, il se place, d'une certaine façon, en opposition de la thèse antiréaliste qui affirme le contraire, à savoir qu'il n'existe pas d'objets physiques en dehors de la perception ou de la connaissance que nous en avons. Et ce, qu'il s'agisse de réalisme ou d'antiréalisme épistémique ou ontologique. Searle affirme que même si on défendait l'idée que la réalité dépend causalement de notre

conscience et que donc, le monde disparaissait au moment de notre mort, la théorie du RE serait encore valide. Ceci parce que la dépendance causale ne serait qu'une manière d'être organisée parmi d'autres et que la condition du RE dit simplement que le monde ou la réalité est organisé d'une certaine manière qui est logiquement indépendante de tout système de représentations (*ibid.*, p.156). Pour toutes ces raisons, Searle en vient à considérer que le débat entourant le réalisme est insensé, stérile : « Contemporary discussions of realism are, for the most part, strictly senseless because the very posing of the question, or indeed of any question at all, presupposes the preintentional realism of the Background. » (1983, p.156)

Qu'en est-il maintenant de la réalité sociale, dont nous avons parlé avec l'intentionnalité collective ? La différence entre les faits bruts et les faits sociaux tient à ce que ces derniers requièrent un présupposé additionnel. Pour illustrer la nature exacte de ce qui doit être présupposé pour les deux types de faits, Searle fait une distinction entre l'existence d'entités comme des montagnes et l'existence d'entités comme les représentations. Les affirmations concernant des entités comme des montagnes ne requièrent pas comme présupposé, pour leur compréhension normale, que de telles choses que des représentations existent. Searle illustre ce point avec l'exemple suivant :

« A. In a world that is like ours, except that representations have never existed in it, Mt. Everest has snow and ice near the summit, and B. In a world that is like ours, except that representations have never existed in it, it is not the case that Mt. Everest has snow and ice near the summit. » (Searle, 1995, p.192)

Pour ces deux énoncés, même si l'antécédent est vrai, ça ne change rien au conséquent, au fait qu'il y a ou non de la neige près du sommet du Mont Everest. La présence réelle de la neige près du sommet du Mont Everest ne dépend pas de l'existence des représentations. En revanche, il en va autrement avec les représentations que sont les affirmations comme l'illustrent ces deux énoncés :

« C. In a world that is like ours, except that representations have never existed in it, you owe me five dollars, and D. In a world that is like ours, except that representations have never existed in it, it is not the case that you owe me five dollars. » (*ibid.*, p.192)

Si on garde à l'esprit que l'argent est avant tout un concept et une représentation, on comprend que ces énoncés nous paraissent contradictoires ou absurdes : il est nécessaire de présupposer qu'il existe des représentations avant de parler d'argent et de règles relatives aux dettes. L'argent ou les règles sont des constructions sociales qui dépendent des représentations pour exister. Searle explique que le RE est un présupposé nécessaire à l'existence de toutes les entités, montagnes ou représentations, mais il est en plus nécessaire de présupposer, pour notre compréhension normale des choses, qu'il existe des représentations pour comprendre ce qu'est l'argent et les règles relatives à celui-ci (*ibid.*, p.193).

3.2.5 Objectivité et subjectivité

La question de l'objectivité est centrale à *The Construction of Social Reality*, Searle précise dans son Introduction qu'elle est au cœur des cinq premiers chapitres de son ouvrage (*ibid.*, page xii). C'est dans ce dernier ouvrage qu'il élabore pour la première fois sa conception, mais il va en traiter dans les trois ouvrages subséquents : *Rationality in Action* (2001), *Making the social world* (2010) et *Seeing things as they are* (2015). Dans chacun de ces ouvrages, sa théorie est la même, à quelques variations près. Dans ce qui suit, je donne premièrement une explication sommaire de ces catégories en m'appuyant sur la présentation qu'en fait Searle; par la suite, je m'attarde sur des distinctions plus précises et sur les relations entre ces catégories.

Selon Searle, on peut donc donner un sens *épistémique* et un *sens ontologique* aux termes « objectif » et « subjectif »¹⁹. Ceci parce que l'objectivité et la subjectivité sont traditionnellement devenues des assemblages (« conflation ») de ces deux distinctions (Searle, 2001, p.55). Les prédicats « épistémiquement objectif » et « épistémiquement

¹⁹ Il y a dans cette opposition une asymétrie dans les termes: d'un côté, on parle de subjectivité et d'objectivité épistémique (avec le suffixe -ique) et de l'autre, on parle de subjectivité et d'objectivité ontologique (avec le suffixe -logique). Ce sont les termes utilisés par Searle en anglais lorsqu'il parle de cette distinction: «ontological» et «epistemic». Il n'utilise jamais les termes «ontic» ou «ontical», qui pourraient être la traduction de «ontique» et je préfère l'accompagner dans cet usage.

subjectif » sont attribués à des énoncés pouvant être vrai ou faux. Ce qui est épistémiquement subjectif dépend d'un point de vue individuel :

« We often speak of judgments as being "subjective" when we mean that their truth or falsity cannot be settled 'objectively' because the truth or falsity is not a simple matter of fact but depends on certain attitudes, feelings, and points of view of the makers and the hearers of the judgment. » (Searle, 1995, p.8)

Searle donne l'exemple suivant pour illustrer la subjectivité épistémique : Rembrandt est un meilleur artiste que Rubens (*ibid.*). Dans *Rationality in action*, Searle reprend ce même exemple et la même explication : « It is epistemically subjective because its truth cannot be settled independently of the subjective attitudes of the admirers and detractors of the works of Rembrandt and other Amsterdam painters. » (Searle, 2001, p.55) Maintenant, ce qui caractérise essentiellement l'objectivité épistémique pour Searle, c'est le fait que sa vérité ne dépende pas des attitudes, préférences ou points de vue d'un seul ou de certains individus :

« In this sense of 'subjective' we contrast such subjective judgments with objective judgments, such as the judgment "Rembrandt lived in Amsterdam during the year 1632." For such objective judgments, the facts in the world that make them true or false are independent of anybody's attitudes or feelings about them. » (*ibid.*, p.8)

Maintenant, ce qui est ontologiquement objectif et ontologiquement subjectif se caractérise essentiellement par le mode d'existence des entités : certaines entités dépendent pour leur existence d'un sujet alors que d'autres non. Ainsi, les douleurs sont ontologiquement subjectives parce qu'elles ne peuvent exister que si une conscience en fait l'expérience (Searle, 1995, p.8 ; 2001, p.55). En ce sens, la douleur, comme toute autre sensation, *dépend* du sujet pour exister, d'un état mental (*ibid.*). Pour expliquer ce qui est ontologiquement objectif, il dira ce qui suit :

In the ontological sense, pains are subjective entities, because their mode of existence depends on being felt by subjects. But mountains, for example, in contrast to pains, are ontologically objective because their mode of existence is independent of any perceiver or any mental state. (Searle, 1995, p.8)

Nous pouvons faire des jugements épistémiquement subjectifs à propos d'entités ontologiquement objectives, comme dans : Le Mont Everest est plus beau que le mont Whitney. Mais surtout, nous pouvons faire des jugements épistémiquement objectifs à

propos d'entités ontologiquement subjectives, comme dans : « J'ai actuellement une douleur dans le dos. »

« On the other hand, the statement "I now have a pain in my lower back" reports an epistemically objective fact in the sense that it is made true by the existence of an actual fact that is not dependent on any stance, attitudes, or opinions of observers. However, the phenomenon itself, the actual pain, has a subjective mode of existence » (*ibid.*, p.9).

Voyons maintenant plus en détail chacune des catégories. La seule façon de concevoir que l'énoncé « j'ai une douleur dans le dos » est épistémiquement objectif est de supposer que l'énonciateur dit la vérité et que l'affirmation est publique. L'énoncé témoigne alors d'un événement qui peut être validé du point de vue de la troisième personne et on peut le transformer comme suit : « Pierre a mal dans le dos. » ou « Pierre a eu mal dans le dos le 15 juillet 2014. » Dans son dernier ouvrage, *Seeing things as they are*, Searle donne l'exemple suivant : « Often statements about ontologically subjective entities such as pains can be epistemically objective. "Pains can be alleviated by analgesics" is an epistemically objective statement about an ontologically subjective class of entities. » (Searle, 2015, p.23) Cet exemple est éclairant parce qu'il montre que les études qui portent sur la douleur n'ont d'autre choix que de s'appuyer sur le témoignage des individus concernés. Même si on peut, du point de vue de la troisième personne, observer des contractions musculaires ou une activité cérébrale indiquant ce qui peut être associé à de la douleur, il demeure que seule la personne concernée peut témoigner de ce qu'elle ressent. La raison pour laquelle on peut faire des études sur l'efficacité des analgésiques est que l'on juge que les affirmations des individus interrogés sont valables. On pourrait considérer qu'un énoncé comme « Les analgésiques soulagent la douleur » renvoie à un fait scientifique, alors que l'énoncé public « Pierre a eu mal dans le dos le 15 juillet 2014 » renvoie à une sorte de fait historique personnel. Dans le premier cas, il s'agit d'un fait à propos d'un grand nombre d'individus; dans le second cas, le fait ne concerne qu'une seule personne. Mais les deux phénomènes sont ontologiquement subjectifs.

Ce qui caractérise essentiellement l'objectivité épistémique d'un énoncé selon Searle tient donc au fait que celui-ci correspond à un fait qui est publiquement accessible. Un

fait publiquement accessible est un fait dont l'existence ne dépend pas des attitudes, préférences ou points de vue d'un seul ou de quelques individus. Le fait que le cuivre est conducteur peut être vérifié par tous parce qu'il s'agit d'un phénomène auquel tout le monde a accès. De même, à partir du moment où Pierre affirme publiquement qu'il a ressenti une douleur dans le dos à telle date et à tel endroit, il s'agit d'un fait épistémiquement objectif. Si on suit bien Searle, ce serait là, fondamentalement, le critère de ce qui est épistémiquement objectif : le caractère public du fait auquel l'énoncé correspond. Mais l'accessibilité publique du fait n'est peut-être pas suffisante. Ou du moins, cela dépend du type de fait auquel nous avons affaire et de la manière que nous avons de définir le fait. Si nous parlons de la conductibilité du cuivre, ce fait a dû être démontré dans le passé à l'aide de procédures scientifiques : on doit donc également *établir* la vérité du fait en question, surtout lorsqu'il s'agit de faits scientifiques.

L'exemple de Rembrandt utilisé par Searle peut nous permettre de faire la distinction entre des phénomènes ontologiquement subjectifs qui sont épistémiquement objectifs ou subjectifs. L'énoncé « Rembrandt a vécu à Amsterdam durant l'année 1632 » est un énoncé épistémiquement objectif vrai à propos d'un fait ontologiquement subjectif. Il y a des choses qui se sont produites à Amsterdam en 1632 et on peut vérifier ces faits historiques à l'aide de documents. Ainsi, l'énoncé « Rembrandt a vécu à Amsterdam durant l'année 2011 » est épistémiquement objectif, ontologiquement subjectif et faux. Il est épistémiquement objectif parce que les données auxquelles il renvoie sont accessibles publiquement, il est ontologiquement subjectif parce que ce genre de fait n'existe que lorsqu'il est actualisé dans une conscience subjective, et il est faux parce que tous les documents concordent pour attester du contraire.

Maintenant, l'énoncé « Rembrandt est un plus grand peintre que Rubens » est épistémiquement subjectif à propos d'un fait ontologiquement subjectif. Il est épistémiquement subjectif parce que la vérité de l'énoncé dépend de critères propres à un seul individu, soit celui qui fait l'affirmation. En ce sens, dans la mesure où on traite les préférences et les goûts individuels comme des croyances vraies au sujet d'une seule personne, justifiables en vertu de critères qui lui sont propres, on peut parler de vérités

épistémiquement subjectives. Mais on pourrait aussi considérer que les préférences et les goûts sont comme les sensations. À l'instar de ce qui a été dit pour la sensation de douleur, on pourrait interpréter l'énoncé « j'aime le lait » comme un énoncé épistémiquement objectif à propos d'un phénomène ontologiquement subjectif. Comme le mentionne Searle, il n'y a pas une séparation drastique entre ces catégories, mais plutôt un continuum entre certains phénomènes qui eux sont clairement identifiables à l'aide de celles-ci.

Une autre distinction est importante : il y a le caractère public du *fait* et le caractère public de *l'acte d'affirmer*. Si le 7 avril 2004, je dis publiquement : « Les licornes sont des bêtes dangereuses vivant dans la forêt canadienne », l'affirmation représente certainement un fait épistémiquement objectif. Ma déclaration publique devient une sorte de fait social ou historique (au sens large). Sauf que le *contenu* de l'affirmation ne réfère pas à un fait puisque les licornes n'existent pas. Le détail est important parce que le même raisonnement s'applique aux croyances religieuses. C'est un fait (social) épistémiquement objectif que bien des humains croient en un dieu, mais les énoncés religieux ne réfèrent pas à des faits observables, ontologiquement objectifs.

Le point important pour la question qui nous occupe est que la relation entre « ontologiquement subjectif » et « épistémiquement objectif » est l'élément fondamental du modèle de Searle (Searle, 1995, p.8, p.10, p.13, p.63, p.123). C'est cette subjectivité ontologique partagée collectivement qui permet l'objectivité épistémique d'un fait social : « But, and this is the crucial point, ontological subjectivity does not necessarily imply epistemic subjectivity. We can have epistemically objective knowledge about the meanings of sentences in French and other languages, even though those meanings are ontologically subjective (Searle, 2001, pp.55-56). »

3.2.6 Les caractéristiques intrinsèques et relatives

Searle établit ensuite une distinction qu'il juge plus fondamentale, soit celle entre les caractéristiques qui existent « indépendamment de nous » et celles qui existent « dépendamment de nous » (Searle, 1995, p.9). Ils nomment les premières *intrinsèques* et les secondes *relatives*. De prime abord, lorsqu'il présente l'opposition relatif/intrinsèque,

Searle mentionne que celle-ci est plus fondamentale que l'opposition subjectif/objectif, mais aussi que des oppositions traditionnellement importantes dans notre culture philosophique, soit les oppositions corps/esprit, physique/mental ou nature/culture (Searle, 1995, p.9). Mais suite à ce commentaire, il ne donne pas de détails explicites pour lesquels il considère que cette distinction serait si importante. L'objectif de cette section est de voir pourquoi Searle introduit ce couple et quelles sont les différences entre le couple objectif/subjectif et le couple intrinsèque/relatif, et en quoi ils se recourent.

Pour expliquer les deux types de caractéristiques, Searle donne l'exemple d'un tournevis qui comporte à la fois des caractéristiques relatives et intrinsèques. Les caractéristiques intrinsèques de cet objet appelé « tournevis » sont son poids, sa composition chimique, sa forme, etc. Ainsi, si je regarde l'objet en m'attardant au fait qu'il pèse 500 grammes et qu'il est formé notamment de diverses molécules (fer, carbone, etc.), je le considère sous l'angle de ces caractéristiques intrinsèques. Et ce poids et cet assemblage de molécules resteraient inchangés probablement pendant plusieurs années même si tous les humains disparaissaient. Par contre, le fait que je l'identifie et l'utilise comme étant un tournevis lui confère une caractéristique relative à mon jugement, mais aussi au jugement de tous ceux qui le considèrent et l'utilisent comme un tournevis. Searle précise :

« The existence of observer-relative features of the world does not add any new material objects to reality, but it can add epistemically objective features to reality where the features in question exist relative to observers and users. » (Searle, 1995, p.10).

Ainsi, on pourrait affirmer : « Un tournevis n'est pas un outil adéquat pour scier du bois » et cette affirmation serait vraie et la caractéristique relative « tournevis » pourrait être considérée comme épistémiquement objective pour tous ceux qui utilisent les tournevis. Comme le mentionne Searle, si tous les humains disparaissaient, la caractéristique « tournevis » ainsi que toutes les caractéristiques relatives à l'observateur disparaîtraient également (Searle, 1995, p.10). Pour illustrer le fait que la distinction entre les caractéristiques relatives et intrinsèques n'est pas toujours évidente, Searle donne l'exemple des couleurs. Il rappelle qu'avant le 17^e siècle, on considérait que les couleurs étaient des propriétés intrinsèques des objets, alors que cette question est devenue moins

évidente par la suite (*ibid.*, p.11). Il est vrai que nous pouvons aujourd'hui mesurer avec précision le fait que la lumière se réfléchit différemment sur la surface d'un corps selon sa composition chimique. Mais il est également vrai que l'expérience perceptuelle des couleurs et leur identification est variable d'un individu à l'autre.

Avant de parler des différences entre les couples objectif/subjectif et relatif/intrinsèque, disons tout d'abord que le même critère définitionnel est souvent utilisé dans les deux cas, soit le critère d'indépendance. Lorsqu'il présente sa distinction entre caractéristiques intrinsèques et relatives, Searle insiste sur le fait qu'elles sont respectivement indépendantes et dépendantes de l'observateur (Searle, 1995, p.9). Mais dès après, il précise que les caractéristiques « montagne » ou « molécule » existent indépendamment de nos *représentations*, puis plus loin, il parle spécifiquement d'indépendance vis-à-vis les *états mentaux* (« mental state ») (*ibid.*, p.9, p.12). Dans le cas des caractéristiques intrinsèques, Searle donne comme critère distinctif la présence d'humains sur terre :

« A good rough-and-ready way of getting at this distinction is to ask yourself, Could the feature exist if there had never been any human beings or other sorts of sentient beings? Observer-relative features exist only relative to the attitudes of observers. Intrinsic features don't give a damn about observers and exist independently of observers. » (*ibid.*, p.11).

Ce qui distingue les caractéristiques intrinsèques et relatives semble être la question du point de vue. Toutes les entités, toutes les choses du monde possèdent des caractéristiques intrinsèques. Les entités qui ne possèdent que des caractéristiques intrinsèques, comme les montagnes ou les pierres, sont ontologiquement objectives. Les objets fabriqués comme les tournevis possèdent, en plus de leurs caractéristiques intrinsèques (poids, composantes chimiques, etc.), des caractéristiques relatives. La question de la caractéristique intrinsèque ou relative concerne alors le point de vue qu'on choisit. Si on considère l'objet « tournevis » en tant qu'outil conçu et fabriqué par les humains, alors celui-ci est ontologiquement subjectif parce que cette caractéristique relative n'existe qu'à l'intérieur des humains. Si on considère par contre le métal dont il est formé et son poids, alors la chose en question est ontologiquement objective.

Comme nous l'avons mentionné au chapitre 1, nous appréhendons nécessairement les choses du monde à travers leurs caractéristiques ou leurs propriétés. Il est impossible d'identifier que cette chose est de l'or sans identifier qu'elle est jaune, brillante et ductile.

Si nous n'appréhendons les objets qu'à travers leurs caractéristiques, le point de vue que nous avons en tant que sujet est déterminant. Le point de vue que nous choisissons ou qui nous est imposé détermine l'accès aux caractéristiques des entités. Pour Searle, l'expérience consciente d'un objet est toujours relative à un point de vue particulier. Même si ce fait vaut pour tous les états intentionnels, le cas de la perception visuelle est probablement le plus parlant, peut-être parce qu'il explicite clairement l'idée de « point de vue ». Voir un lingot d'or, c'est d'abord voir un morceau de métal d'une matière jaune et brillante. On pourrait ajouter « ductile », si on tient compte du sens du toucher. Dans cette perspective, malgré ce qu'on pourrait penser, les caractéristiques intrinsèques ne sont-elles pas, d'une certaine façon, elles aussi, relatives à un certain point de vue, soit celui des sujets que nous sommes? Dans la prochaine section, à l'instar de ce que fait Searle, je développerai cette idée.

Searle poursuit ensuite en proposant six énoncés qui lui permettent semble-t-il de faire toutes les distinctions, ontologiquement subjectif et objectif, épistémiquement subjectif et objectif et intrinsèque/relatif.

« 1a - intrinsic: That object is a stone.

1b - observer relative: That object is a paperweight.

2a - intrinsic: The moon causes the tides.

2b - observer relative: The moon is beautiful tonight.

3a - intrinsic: Earthquakes often occur where tectonic plates meet.

3b - observer relative: Earthquakes are bad for real estate values » (*ibid.*, p.12)

Searle nous dit que 1b et 3b sont épistémiquement objectifs, même s'ils sont ontologiquement subjectifs. Comme il a déjà été mentionné, la relation entre « ontologiquement subjectif » et « épistémiquement objectif » est un élément fondamental dans le modèle de Searle. C'est cette subjectivité ontologique partagée collectivement qui

permet l'objectivité épistémique d'un fait social. Le mode d'existence du tournevis est ontologiquement subjectif parce que la caractéristique « tournevis » attribuée à l'objet n'existe que dans la tête des humains: si en plus, la caractéristique « tournevis » est partagée par plusieurs, c'est-à-dire si elle est relative à l'état mental de ceux qui l'utilise comme tel, alors certains énoncés faits au sujet du tournevis peuvent être épistémiquement objectifs, c'est-à-dire possiblement vrai ou faux (pour tous ceux qui utilisent des tournevis). On pourrait donc dire que ce sont les caractéristiques relatives partagées (reconnues et acceptées) et par plusieurs individus d'un même groupe qui détermine l'objectivité épistémique d'un énoncé.

En mettant l'accent sur la question du point de vue épistémique, le couple intrinsèque/relatif permet donc d'expliquer davantage en quoi des entités ontologiquement subjectives peuvent être épistémiquement objectives. Et un point de vue est nécessairement épistémique. La raison est que dès que nous affirmons quelque chose à propos d'entités spécifiques, nous avons déjà le pied dans la représentation et l'épistémologie: «On the contrary, the whole idea of a "view" is already epistemic and ER is not epistemic.» (*ibid.*, p.154) Dans la section suivante, je montre comment cette distinction lui permet d'introduire un point de vue divin qui lui permet à son tour d'expliquer la différence entre le RE et l'ontologie objective. Pour le moment, dans la sous-section qui suit, il nous faut expliquer la théorie correspondantiste qu'il utilise dans son modèle.

3.2.7 La théorie correspondantiste de la vérité

Pour bien comprendre ce que Searle entend par « objectivité épistémique », il faut s'attarder à la théorie correspondantiste de la vérité qu'il défend. Même s'il mentionne qu'il serait possible d'accepter sa théorie des faits sociaux tout en rejetant une conception correspondantiste, les deux sont intimement liées et l'exposé qu'il fait de la seconde éclaire la première. Searle présente sa conception en répondant à certaines critiques formulées à l'égard de la théorie correspondantiste. Ses réponses permettent de bien situer les relations impliquées entre les termes et de faire la distinction entre les plans linguistique et ontologique. Dans ce qui suit, je décris les principaux éléments de cette

conception correspondantiste et tente de voir comment celle-ci éclaire la nature du fait en général et son caractère épistémique.

La théorie correspondantiste de la vérité (ci-après TCV) affirme que la vérité d'un énoncé consiste en sa correspondance avec un fait de la réalité qui est indépendant de l'affirmation qui est faite à son sujet. Formellement: l'affirmation S est vraie *ssi* elle correspond au fait que P. Searle réfère dans son exposé à la TCV en insistant sur le fait que l'élément essentiel en est le critère de décitation (« disquotation criterion »). Il dira aussi que la TCV est implicite dans le critère de décitation ou qu'elle est une conséquence naturelle de celui-ci (Searle, 1995, p.202-203 ; p.208). L'idée de ce critère se retrouve à l'origine dans la théorie sémantique de la vérité de Tarski, où ce dernier y réfère plutôt avec les expressions « Convention T » ou « material adequacy »²⁰.

La décitation réfère à la distinction entre métalangage et langage-objet. Elle consiste à énoncer une première fois une affirmation entre guillemets (métalangage), puis à le répéter, mais cette fois-ci sans ses guillemets (langage-objet). L'énoncé ainsi répété exprime le fait dans le monde ou l'objet dont on parle, la condition qui rend l'énoncé du métalangage vrai. Ainsi, dans l'exemple canonique: « La neige est blanche » est vraie *ssi* *la neige est blanche*, le premier énoncé entre guillemets appartient au métalangage et le second, souvent en italique, au langage-objet. Le terme « vrai » qualifie donc un énoncé du métalangage qui se révèle vrai si, dans le monde, la condition, nécessairement énoncée en langage-objet, est satisfaite. Selon Searle, il y a deux idées importantes relativement à ce critère et à la TCV. La première est que les énoncés sont considérés vrais dans la mesure où ils satisfont une condition qui se trouve à l'extérieur de l'énoncé. La seconde est que l'on peut spécifier les conditions simplement en répétant la phrase en question (Searle, 1995, p.202). À partir de ces deux points, Searle va donner plusieurs détails à propos de ce qu'est un fait, détails qui vont éclairer notre propos.

²⁰ Voir Tarski, 1956, pp.195-197; p.405. Pour l'essentiel, cet énoncé équivaut à une des formulations de la théorie sémantique de la vérité de Tarski. Parmi les autres philosophes qui parlent de ce critère, voir: Quine, 1976, 1990; Davidson, 2001, pp.306-307; Prinz, 2007, pp.6-7; Sayre-McCord, 1986, p.23. Mentionnons que Popper parle de la théorie de la vérité de Tarski comme une forme de théorie correspondantiste (Popper, 1972, p.44).

Selon Searle, on peut dériver la TCV du critère de décitation. Il procède en montrant que lorsqu'on ajoute les termes « fait » et « correspondre » à l'énoncé du critère de décitation, on ne fait qu'explicitier ce dernier. Supposons cette version du critère de décitation: Pour tout s , s est vrai ssi p . La partie de droite (en langage-objet) spécifie une condition qui est satisfaite ssi l'énoncé de la partie de gauche (en métalangage) est vrai. Dans une première étape, son approche consiste à remplacer les variables par les *termes appropriés*. Il existe différents termes généraux pour désigner en quoi consiste la condition spécifiée en langage-objet, mais l'un des plus usuels est « fait ». De même, il existe plusieurs termes pour désigner la relation qui existe entre un énoncé vrai et un « fait » de la réalité extérieure, mais un des plus communs est « correspondre ». Ainsi, le critère de décitation devient dans la TCV: pour tout s , s est vrai ssi s correspond au fait que p . La seule différence qu'il y a entre la TCV et le critère ou la théorie de décitation concerne la spécification de la condition (le contenu de l'énoncé du langage-objet, le fait) et la relation entre ce contenu et le monde extérieur (la relation de correspondance).

« On the correspondence theory, a statement p is true if and only if the statement p corresponds to a fact. On the disquotational theory, for any sentence s used to make a statement p , s is true if and only if p . I suggested that these two criteria of truth are at bottom the same because if the sentence quoted on the left-hand side of the T sentence is true, then it is true because it corresponds to the fact stated on the right-hand side. » (Searle, 1995, p.208)

La décitation ne fait rien d'autre que de donner la forme de ce qu'est un énoncé vrai et elle le fait en répétant l'énoncé: mais répéter l'énoncé consiste précisément à affirmer ce qu'est un fait. Le problème qui s'est posé et qui a donné lieu à diverses critiques est que la répétition propre au critère de décitation et à la TCV rend cette dernière redondante, triviale ou tautologique. Searle fait état des critiques formulées par Strawson et de celles qui ont donné naissance à la théorie redondante de la vérité (ci-après TRV). Cette théorie affirme que le terme « vrai » n'apporte aucun contenu dans des énoncés qui débutent par *il est vrai que*. L'argument invoqué est celui disant que, dans le concept de « fait », il y a déjà l'idée d'« énoncé vrai ». La critique vise également la répétition de l'affirmation qui est faite en métalangage et en langage-objet: cette dernière répétition est jugée inutile et donc, redondante. La réponse à ces critiques consiste à montrer que cette répétition n'est

qu'illusoire et qu'il y a effectivement quelque chose de substantiel dans l'énoncé du langage-objet.

La critique de Strawson va pour l'essentiel dans le même sens. Strawson affirme que la TCV donne une fausse image des termes « fait » et « vrai » (*ibid.*, p.204). Il y a selon lui une relation interne entre le fait et l'énoncé vrai de telle sorte qu'il ne peut y avoir une relation de correspondance entre deux entités indépendantes. Le problème est que dès que nous avons identifié un fait, nous avons en même temps identifié un énoncé vrai à son sujet. Strawson conclut que la TCV est fausse parce qu'elle laisse entendre que les faits sont des entités non linguistiques, indépendantes de leur expression linguistique, et que la relation de correspondance établit une relation entre des entités linguistiques et non linguistiques. Searle affirme plutôt que cette conclusion à propos de la TCV n'est pas une conséquence logique de la relation interne qui existe bel et bien entre le fait et l'énoncé vrai, mais plutôt une conséquence de notre mauvaise compréhension des termes « fait » et « vrai ». Il faut donc démystifier le sens de ces termes pour voir en quoi consiste cette mauvaise compréhension.

Searle jette tout d'abord un coup d'œil du côté de l'étymologie du terme « vrai » et remarque que le terme est à l'origine associé à l'idée de confiance et de fiabilité : « "True" comes from the same etymological root as "trust" and "trustworthy", and all these from the Indo-European root "*deru*" for "tree," suggesting uprightness and reliability generally. » (*ibid.*, p.210) Il n'y a pas seulement des affirmations vraies, mais de vraies émotions (dans le sens de sincère), de vrais amis (dans le sens d'authentique ou fidèle), de vrais héritiers (dans le sens de légitime), etc. Tous ces sens ont selon Searle un air de famille. S'ils renvoient tous à l'idée de confiance ou de fiabilité, nous devons nous demander: sous quelles conditions devons-nous considérer qu'un énoncé est fiable et digne de confiance ? De toute évidence répond Searle, ces conditions sont satisfaites lorsque les affirmations font ce pour quoi elles ont été conçues, à savoir représenter la réalité avec précision. C'est ainsi que nous obtenons le critère de décitation pour la vérité : « The disquotation criterion gives us a general criterion of truth that is consistent with our intuition that truth implies accuracy, reliability, and trustworthiness. » (*ibid.*)

De son côté, le terme « fait » vient du latin « factum » et il est le participe passé du verbe « faire ». « Fait » renvoie à l'idée de « fait accompli ». Selon Searle, au même titre que nous avons besoin du terme « vrai » pour parler de la relation de confiance et de fiabilité entre un énoncé et la réalité, nous avons besoin d'un terme pour désigner cet aspect de la réalité en vertu de laquelle l'énoncé est vrai. S'il est vrai que « le cuivre est conducteur », il doit bien y avoir quelque chose en vertu de quoi cet énoncé est vrai. La technique de décitation ne fait que fournir un critère pour affirmer que quelque chose est vrai. Ce qui fait que le cuivre est conducteur est tout simplement le fait que *le cuivre est conducteur*. En ce sens, la seule manière de faire état d'un fait, *c'est de l'affirmer*.

« The word "fact" in English has come to mean (fairly recently, by the way) that in virtue of which true statements are true. This is why Strawson is right to think that in order to specify a fact, in order to answer the question "which fact?" we have to state a true statement. When it comes to specifying their essence, facts can only be stated and not named. » (*ibid.*, p.211)

Mais selon Searle, cela n'implique pas que les faits ne sont que linguistiques. Parce que justement, la raison d'être du terme « fait » est en partie d'avoir une notion qui nous permet de référer à cette situation extralinguistique en vertu de laquelle nous pouvons dire que nous avons un énoncé vrai (ou faux). Dans cette perspective, le fait n'a rien de compliqué ou de métaphysique. Les faits sont des aspects particuliers de l'organisation de la réalité, de ce monde qui est le nôtre. Sur le plan épistémique, les faits sont des conditions de satisfaction qui font en sorte que les énoncés qui en rendent compte sont vrais. Pour cette raison, le critère de décitation ne présente aucun problème selon Searle. Si l'énoncé est vrai, le répéter équivaut à affirmer le fait en question. Quant au critère de correspondance, il nous indique que l'énoncé « le cuivre est conducteur » est vrai ss'il correspond à un fait de la réalité. Mais le seul fait auquel l'énoncé peut correspondre est que *le cuivre est conducteur*. C'est la raison pour laquelle la seule chose que nous avons à faire pour établir la vérité de l'énoncé, c'est affirmer le fait en question, soit que *le cuivre est conducteur*. Le problème auquel nous faisons face lorsque nous tentons de démystifier les termes et les relations impliqués dans la TCV est bien décrit par Searle dans cet extrait:

« The hardest thing to keep in mind in this whole discussion is that we are dealing with a small bunch of tautologies and their entailments. Disquotation and the correspondence theory are trivially, tautologically true; hence, any appearance of conflict must derive from our urge to misunderstand them. Just as the correspondence theory generates a false picture because we do not adequately understand the actual use of these words, so disquotation generates a false picture, and for the same reason. » (*ibid.*, p.215)

Le problème de la redondance est un faux problème qui vient du fait qu'une croyance s'exprime sous la forme d'une affirmation et que les conditions de satisfaction d'une affirmation vraie sont aussi des affirmations. Mais si on compare avec d'autres actes de langage que les affirmations, comme les ordres par exemple, le problème disparaît. Pour être satisfaite, une affirmation doit être vraie ; pour être satisfait, un ordre doit être obéi. Les conditions de satisfaction qui font que l'ordre est obéi ne se présentent pas sous la forme d'un ordre. Nous ne disons pas: l'ordre « Pierre, ferme la porte ! » est satisfaite si *Pierre, ferme la porte !* Nous disons plutôt : l'ordre « Pierre, ferme la porte ! » est satisfait si effectivement Pierre a fermé la porte, à tel moment et à la suite de l'ordre qui lui a été donné. Dans le cas de l'ordre, la condition de satisfaction énoncée en langage-objet est une affirmation qui n'a pas la même forme que l'ordre énoncé en métalangage. C'est ce qui nous confond. Pour dire qu'une affirmation est vraie, nous devons répéter cette affirmation, ce qui n'est pas le cas de l'ordre.

Les deux extraits suivants mettent sur le même pied les deux actes de langage en distinguant le plan linguistique et le plan ontologique: « Actions do not need orders and promises to exist, but orders and promises need actions to be obeyed or kept [...] Facts don't need statements in order to exist, but statements need facts in order to be true. » (*ibid.*,p.218) Les termes utilisés pour désigner les conditions de satisfaction des affirmations sont « vrai » et « faux » ; les termes utilisés pour désigner les conditions de satisfaction de l'ordre sont « obéi » ou « désobéi ». En mettant sur le même pied ces différents actes de langage, et leurs états intentionnels correspondants, on voit qu'ils ont chacun leur condition de satisfaction propre et l'illusion de la redondance disparaît parce qu'on voit qu'elle ne concerne que la forme des conditions de satisfaction et non leur contenu.

Le problème soulevé par Strawson est qu'il est difficile de distinguer entre un fait et son expression propositionnelle. Ce problème prend sa source dans l'idée que la correspondance doit se comprendre comme une relation d'isomorphisme ou de similarité entre la structure propositionnelle et la structure d'un fait de la réalité. C'est grosso modo l'idée de Wittgenstein dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*. Comme Wittgenstein, Searle croit que le fait est l'élément fondamental de la réalité et que la seule façon de connaître les choses de cette réalité, c'est d'affirmer des faits à leur sujet. Et ceci s'effectue en attribuant des propriétés à des entités, c'est-à-dire en reliant un prédicat et un sujet. Mais contre Wittgenstein, Searle est en désaccord avec l'idée d'un corrélat ou d'une identité de structure entre la proposition et le fait.

Selon Searle, nous pensons que parce que le terme « fait » est un nom et que les noms nomment des objets, ces derniers doivent être des entités complexes. Et nous sommes amenés à croire que la relation de correspondance désigne une sorte d'isomorphisme particulier entre le mot (ou l'énoncé) et la réalité. Mais nous n'avons pas besoin d'une conception métaphysique complexe de ce qu'est un « fait » pour faire état de la relation entre une proposition et l'aspect de la réalité qu'elle désigne (*ibid.*, p.212). Encore une fois, la seule manière d'identifier un fait, c'est de faire une affirmation. Supposons que nous pouvions mettre en relation l'énoncé métalangagier « la neige est blanche » avec la désignation ostensive de l'ensemble de tous les flocons de neige de l'univers qui seraient devant nous, alors la forme qu'aurait la proposition serait la suivante: « la neige est blanche » ssi _____ (désignation de tous les flocons de l'univers). Mais ce remplacement ne serait pas équivalent parce que rien ne serait affirmé à propos de cette réalité de *neige blanche*. On ne peut pas simplement désigner ou nommer un fait de la réalité, on doit nécessairement *l'affirmer*. Et affirmer une chose, c'est nécessairement relier un prédicat à un sujet, ce qui correspond à attribuer une propriété à une entité. Les faits sont ce que les *affirmations affirment*, ils ne sont pas ce à propos de quoi l'affirmation est faite. Pour Searle, il est vrai qu'il y a une relation interne entre un fait et l'énoncé vrai qui en témoigne (*ibid.*, p.208). Mais cela n'implique pas qu'il n'y a pas de relation de correspondance entre un énoncé vrai et une réalité extralinguistique.

Lorsque Searle dit que la seule manière de faire état d'un fait, c'est de l'affirmer, il nous renvoie à l'importance du sujet connaissant et du point de vue. L'univers fonctionne peut-être selon une multitude de lois complexes dont nous ne connaissons pour le moment qu'une certaine portion. Mais ce que nous appelons la « connaissance » dépend toujours des affirmations que nous faisons à partir du point de vue (épistémique) qui est le nôtre. En ce sens, tout ce que nous pouvons dire à propos des phénomènes *qui nous entourent* ne concernera toujours que notre monde, que l'ontologie objective et subjective. Or, avoir un point de vue et affirmer des choses sur le monde impliquent, dans la perspective de Searle, de s'en remettre à des systèmes de représentation. Quant à la réalité dans son ensemble avec toutes ses formes possibles, celle-ci n'est pas accessible à la connaissance. La seule chose que nous pouvons affirmer à son sujet correspond à ce présupposé qu'est le RE:

« Realism is the view that there is a way that things are that is logically independent of all human representations. Realism does not say how things are but only that there is a way that they are. And "things" in the previous two sentences does not mean material objects or even objects. » (Searle, 1995, p.155)

En résumé, il y a trois idées importantes relativement à la TCV pour la question qui nous occupe. La première est que les énoncés sont considérés comme vrais dans la mesure où ils satisfont une condition qui se trouve à l'extérieur du langage. La seconde est que l'on peut spécifier ces conditions simplement en répétant l'énoncé en question. La troisième idée est que même si l'aspect de la réalité correspondant au fait existe bel et bien à l'extérieur du langage, il demeure que la seule façon d'identifier ou de désigner un fait pour les sujets connaissant que nous sommes, c'est de l'affirmer.

3.2.8 Jugements de valeurs et attribution de fonction

Comme déjà mentionné en introduction du chapitre, le thème des valeurs n'est pratiquement jamais traité directement par Searle et ses écrits ne portent pas sur des théories éthiques ou métaéthiques. Mais la question des valeurs est néanmoins omniprésente dans ses œuvres et il fait plusieurs commentaires qui permettent de se faire une idée précise de sa conception. Dans la présente section, j'explique premièrement la

distinction qu'il fait entre valeur et jugement de valeur, puis je me concentre sur l'attribution de fonctions, mécanisme qui est lié aux valeurs.

Au chapitre 1, j'ai cité la constructiviste Sharon Street qui affirme qu'il n'y a pas de valeurs sans un acte d'évaluation. Dans *Speech Act*, Searle propose une explication des universaux et la nature de la prédication et il en vient à affirmer quelque chose de très similaire. Pour Searle, les expressions prédicatives comme « est bon » ou « est gentil » sont prioritaires sur les universaux que sont « bonté » ou « gentillesse » (Searle, 1969, p.119). Les universaux sont des concepts nécessaires et pratiques qui découlent tout naturellement du désir de parler de phénomènes généraux répandus et fréquents. Il y a bien un sens ordinaire dans lequel on peut dire, par exemple, que « la bonté existe », soit celui où on cherche à signifier qu'il y a des personnes qui agissent de façon bonne. En ce sens, il n'y a aucun problème à considérer que les universaux ont un statut ontologique. Mais ils n'ont aucune réalité en dehors de leur cadre représentationnel.

« Universals are not entities in the world, but in our mode of representing the world; they are, therefore, identified not by appealing to facts in the world, but in the utterance of expressions having the relevant meanings. To put it shortly, we might say that universals are not identified via facts, but via meanings. » (Searle, 1969, p.116)

Les universaux dérivent de la signification que possèdent les termes généraux correspondants ou les expressions prédicatives correspondantes. C'est l'expression prédicative « est bon » qui a généré la *bonté*, « est courageux » qui a généré le *courage* et « est gentil » qui a généré la *gentillesse*. Selon Searle, il serait impossible de faire comprendre à un enfant ce qu'est la bonté, le courage ou la gentillesse, sans d'abord lui expliquer, voire lui *montrer*, ce qu'est un acte bon, un acte courageux et un acte gentil (*ibid.*, p.120). Et comprendre ces prédicats, c'est précisément comprendre dans quel contexte on doit les utiliser et à quel comportement humain on doit les attribuer.

« "Kindness" is parasitic on "is kind": "is kind" is prior to "kindness". A language could not contain the notion of "kindness" unless it contained an expression having the function of "is kind", but it could contain "is kind" without "kindness". » (*ibid.*, p.119)

Si les universaux dérivent leur signification des termes généraux correspondant, ces derniers tirent leur signification de l'attribution par un locuteur d'un prédicat à un sujet (*ibid.*, p.113). Et l'attribution, sur le plan linguistique, d'un prédicat à un sujet, correspond à l'attribution, dans le monde réel, d'une propriété à une entité particulière concrète. Si on conçoit les valeurs comme des universaux, des entités comme la « bonté » ou la « générosité » n'existent que dans la tête des humains et leur signification dépend de celles des termes généraux correspondant. Quant à ces termes généraux, comme « bon » ou « généreux », ils acquièrent une signification en étant associés à ces entités réelles que sont les objets ou les actions humaines. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il n'existe pas de valeurs en dehors de l'attribution des prédicats correspondant à des sujets qui désignent ultimement des objets ou des comportements humains concrets et observables.

Cette explication linguistique, qui met l'accent sur l'attribution d'un prédicat à un sujet, est intimement liée pour la question des valeurs à un autre mécanisme d'attribution, soit l'attribution de fonction. Si vingt personnes se fabriquent un marteau avec un bout de bois et une pierre, certains de ces marteaux seront mieux que d'autres eu égard à l'usage qu'on en fera : il y aura nécessairement des *bons* et des *mauvais* marteaux (*ibid.*, p.15). Il en va de même avec les choses du monde naturel. Pour reprendre l'exemple du cœur et de l'énoncé « La *fonction* du cœur est de pomper le sang », à partir du moment où nous attribuons une fonction à un organe, nous lui attribuons du même coup un but, une utilité par rapport à laquelle il sera évalué. Ainsi, on parlera de mauvais ou de bon fonctionnement du cœur, de maladies du cœur, etc. C'est un fait intrinsèque que les humains valorisent la vie et qu'ils cherchent à la préserver. Si on valorisait la mort et la maladie, on dirait des choses comme « La fonction du vieillissement est de raccourcir la vie », « la fonction du cancer est de se répandre », etc. Le point important est que cette fonction que nous attribuons à l'organe du cœur est relative à une téléologie, elle n'existe pas en soi dans le monde.

Où se situent les valeurs exactement dans le processus d'attribution de fonctions ? Searle dira à certains endroits que les valeurs précèdent l'attribution de fonctions et à d'autres, qu'elles sont attribuées en même temps que celles-ci : « We are situating these facts [faits

causaux auxquels nous attribuons une fonction] relative to a system of values that we hold. It is intrinsic to us that we hold these values, but the attribution of these values to nature independent of us is observer relative. » (Searle, 1995, p.15) Dans la première phrase, Searle dit bien que nous avons déjà des valeurs avant l'attribution de fonctions ; dans la seconde, il semble dire qu'il y a une attribution de valeurs en même temps que l'attribution de fonction. Dans *Making the social world*, il pose la question: «But where do the values come from?» Il répond que lorsque nous avons attribué une fonction, nous pouvons introduire un vocabulaire normatif (*ibid.*, 2010, p.59). Ce dernier commentaire indiquerait plutôt que la valeur apparaît après dans le processus. Je pense que l'important n'est pas le moment où apparaît la valeur, mais plutôt le fait qu'il y a toujours un jugement de valeur qui est lié à l'attribution de fonction. D'après ce que dit Searle, les processus en question ne semblent pas toujours conscients et explicites et ils ne semblent pas s'exécuter dans un ordre clairement établi. Dans le cas des meurtres ou des vols, on peut imaginer que ces gestes ont d'abord été commis, après quoi on a évalué qu'ils étaient moralement répréhensibles. On a dû juger à un moment donné que ces comportements avaient une fonction négative à l'intérieur du groupe et recelaient, pour cette raison, une valeur tout aussi négative. Il en va de même avec les règles constitutives. Certaines règles constitutives surviennent après l'attribution de fonction, parce qu'on se rend compte qu'il y a un problème à régler. À partir du moment où les billets de banque ont commencé à être contrefaits, les règles entourant leur fabrication et leur utilisation sont devenues plus nombreuses et plus strictes. Peu importe le moment où la valeur apparaît, l'important est qu'il y a toujours une valeur lorsqu'il y a attribution de fonction.

L'attribution d'une fonction est toujours relative à l'observateur, alors que l'objet ou le phénomène physique est, pour sa part, intrinsèque au monde. Ce qui distingue précisément la fonction de la cause est l'élément normatif ou évaluatif : « Part of what the vocabulary of «functions» adds to the vocabulary of «causes» is a set of values (including purposes and teleology generally). » (*ibid.*, p.15) Pour Searle, le concept de fonction a une composante normative que n'a pas le concept de cause : « To put the point succinctly, if perhaps too crudely, a function is cause that serves a purpose. » (Searle, 2010, p.59) On pourrait donc conclure que dès qu'il y a attribution de fonction, il y a nécessairement un but, une norme et une valeur. Lorsqu'il s'agit des objets fabriqués, le but est celui que

nous avons en le fabriquant ; lorsqu'il s'agit d'une chose naturelle comme le cœur, le but est celui que nous projetons sur celui-ci en lui attribuant une fonction. L'important à retenir est que dès qu'il y a une fonction et un but, il y a en même temps la possibilité de poser des jugements de valeur sur ce but ou cette fonction.

Cette discussion concerne la valeur des objets fabriqués et naturels. Qu'en est-il maintenant de l'attribution de fonction à des personnes ou des comportements humains ? Comme nous l'avons vu plus haut, les fonctions de statut sont attribuées collectivement à des comportements où des personnes. Et comme pour les fonctions agentives attribuées individuellement, les fonctions de statut sont attribuées collectivement relativement à un système de valeurs (qui précèdent ou résultent des fonctions attribuées). Lorsque des fonctions de statut sont attribuées, des faits institutionnels sont créés et dès que nous créons des institutions, nous créons en même temps la possibilité que ces institutions soient bonnes ou mauvaises dans leur fonctionnement (Searle, 1995, p.114). C'est ainsi qu'il peut y avoir de bons ou de mauvais gouvernements, de bons ou de mauvais juges, de bons ou de mauvais citoyens, etc.

Peut-on établir un lien plus direct entre les comportements ou actes valables et l'attribution de fonctions de *status* ? Comme nous l'avons vu, cette dernière concerne plus spécifiquement les faits institutionnels qui sont une sous-classe des faits sociaux. Les exemples d'institutions donnés par Searle sont nombreux et variés et on doit prendre le terme au sens large : le gouvernement, le mariage, le football, le jeu d'échecs, etc. Mais les « mauvais comportements » ou les « bons comportements » peuvent-ils être de tels faits institutionnels ? Searle ne donne pas beaucoup d'exemples à ce sujet, mais les quelques-uns qu'il fournit permettent de conclure que cela peut être le cas. Voici un énoncé calqué sur la formule propre au fait institutionnel, X compte pour Y dans le contexte C : « Killing, under certain circumstances, counts as murder, and murder counts as a crime punishable by death or imprisonment. » (*ibid.*, p.50) Dans cet énoncé, il n'y a aucun terme évaluatif explicite, mais on peut admettre qu'il est implicitement mal de tuer (en général, dans un contexte de paix). Dans les extraits suivants, Searle mentionne que l'évaluation se fait en même temps que l'attribution de fonction et le constat pur et

simple : « Both "That stone makes a good paperweight" and "That is a beautiful sunset" *record and assess* the imposition of functions on natural phenomena. » (*ibid.*, p.123, mes italiques) Le second énoncé pourrait être assimilé à ce qu'on nomme habituellement un jugement de valeur esthétique.

Dans ces conditions, si on applique la formule de Searle au sens strict (X compte pour Y dans un contexte C), on peut considérer que l'énoncé suivant représente un fait institutionnel : « Plonger dans l'eau d'une rivière pour sauver une personne de la noyade compte pour une action valable (ou un acte altruiste) dans un contexte où la vie en société est valorisée. » On pourrait modifier l'énoncé pour qu'il ait clairement la forme d'un jugement de fait : « Sauver une personne de la noyade est un acte valable. » En ce sens, on peut considérer que les comportements valorisés sont des sortes de faits institutionnels. Et pour que les comportements sociaux valables se maintiennent et se perpétuent, il faut que les membres de la communauté s'entendent sur leur valeur et continuent à les reconnaître comme tels. Dans cette perspective, on peut concevoir que « aider une personne qui souffre » et « sauver quelqu'un de la noyade » sont des actes ou des comportements qui correspondent à des faits institutionnels.

Pour bien saisir le lien entre l'idée de fait social ou institutionnel et les comportements humains, il faut insister sur l'idée d'*action*. Pour Searle, le *processus* est prioritaire sur le *produit* (*ibid.*, p.36). Il y a toujours une action (réelle ou potentielle) liée à une institution : « Social objects are always, in some sense we will need to explain, constituted by social acts; and, in a sense, the object is just the continuous possibility of the activity. » (*ibid.*) Cette priorité de l'action sur son résultat trouve un écho à propos de ce qu'on disait plus haut : il y a une priorité de l'acte valable sur la valeur, tout comme il y a, sur le plan linguistique, une priorité de l'expression prédicative sur les noms de propriétés que sont les universaux. Les valeurs sociales n'ont d'intérêt que par rapport à des actions ou des comportements dans le cadre d'une vie en société. Searle fait remarquer que même si les membres de la société croient que les valeurs, comme le bien et le mal, sont d'origine divine, il demeure qu'il y a toujours une attribution de fonction à des comportements sociaux concrets.

Dans la perspective naturaliste qui est la sienne, la préservation de la vie ou le désir de survivre est une valeur fondamentale pour la plupart des humains selon Searle (2010, p. 59 ; 2001, p.150 ; 1995, p.15 ; 1992, p.52). On pourrait donc considérer que toutes les autres valeurs sont des déclinaisons de cette valeur fondamentale qu'est la préservation de la vie. Et puisque la plupart des humains ont choisi de vivre en société, c'est donc que ce choix améliore leur chance de préserver la vie. Par conséquent, la valeur fondamentale deviendrait : *préserver la vie en société* ou *préserver le bon fonctionnement de la société pour préserver la vie*. Ainsi, la valorisation de certains comportements serait une condition nécessaire au bon fonctionnement de la vie en société. Les comportements qu'on juge valables socialement seraient ceux qui contribuent au bon fonctionnement de la société. Et ces valeurs morales se distingueraient des valeurs individuelles qui portent sur les préférences et les goûts personnels.

3.2.9 Les valeurs en tant que RAID : l'altruisme

Searle fait dans *Rationality in Action* une démonstration qu'il existe des raisons d'agir de manière altruiste et que ces raisons sont inscrites à même la structure logique du langage. J'expose ici les points essentiels de cette démonstration parce qu'elle constitue une sorte de preuve que cette valeur qu'est l'altruisme existe et qu'il s'agit bel et bien d'une valeur sociale.

Searle donne deux définitions du terme « altruiste ». Une première affirme qu'un altruiste est quelqu'un qui a une *inclination naturelle* à aider les autres. Mais l'inclination naturelle ne peut constituer une définition suffisamment solide, si elle doit se trouver sur le même pied que d'autres inclinations, comme celle de boire de la bière, de faire du vélo, de tricoter, etc. Pour Searle, un altruiste est quelqu'un qui reconnaît l'intérêt des autres comme étant une raison valide d'agir même lorsqu'il n'a aucune inclination à le faire (Searle, 2001, p.158). Les raisons d'agir indépendantes des désirs (RAID) est un concept central à *Rationality in Action*. Il est au cœur de ce qui constitue l'action pour Searle et un comportement altruiste est un comportement où l'agent reconnaît qu'il a une RAID.

La question que se pose Searle est la suivante : y a-t-il des raisons d'agir altruistes indépendantes des désirs ? C'est-à-dire des raisons qui nous engageraient à agir

prioritairement en fonction de l'intérêt des autres indépendamment de nos désirs ou de notre inclination à le faire ? Searle croit que oui et qu'en tant que RAID, celles-ci sont une exigence logique inscrite dans la structure même du langage.

Lorsque nous énonçons une phrase comme « ceci est un homme », parce que le prédicat « homme » est un terme général, son application requiert que n'importe quel utilisateur du langage reconnaisse sa généralité (Searle, 2001, p.159). Pour le mettre de manière formelle : pour n'importe quelle affirmation ayant la forme « a est F » faite par un locuteur S, ce locuteur est lié par la généralisation suivante : pour tout x , si x est identique à a , alors ce x est correctement décrit par « F ». En termes kantien, on pourrait dire que n'importe quel utilisateur devrait pouvoir vouloir qu'une loi universelle s'applique dans des cas similaires où un x (ou un homme) se présente à lui. Par ailleurs, je ne peux pas mentir ou ne pas être sincère lorsque je fais cette affirmation ou lorsque je souhaite qu'il y ait une loi universelle. Car si c'était le cas, le mot « homme » cesserait d'avoir le sens qu'il a.

Ensuite, l'exigence de généralité s'applique également aux autres locuteurs, aux autres membres de la communauté linguistique. Si à chaque fois que je vois une femme, je m'engage à reconnaître que le terme « femme » s'applique adéquatement à la description de ce que je vois, cet engagement va également s'étendre aux autres utilisateurs du langage. Pourquoi ? Parce qu'en tant qu'utilisateur de cet instrument social qu'est le langage, cet instrument qui appartient à toute la communauté linguistique, je tiens à ce que sa généralité soit constamment reconnue, acceptée et renouvelée, parce que mon engagement à son utilisation dépend de l'engagement des autres. Si les autres membres de la communauté ne reconnaissent pas la généralité de cet instrument commun, celui-ci perd sa valeur et je n'ai plus intérêt à l'utiliser. C'est la raison pour laquelle je vais m'engager à l'utiliser correctement, selon les normes reconnues et acceptées par tous, et je vais vouloir que les autres en fassent autant.

« From the fact that an object is truly described as "a man," it follows that you ought to accept relevantly similar objects also as men, and that other people ought both to accept this as a man and other relevantly similar objects. » (Searle, 2001, p.160)

Selon Searle, il est impossible d'utiliser le langage sans ces engagements. Le désir d'appartenance à une communauté linguistique, pour ne pas dire à une communauté tout court, implique qu'on veuille suivre et maintenir ses règles. Mais comme le bon fonctionnement de cette communauté exige que tous ses membres suivent ces règles, l'engagement est inscrit dans l'usage même des termes. Maintenant, ce qu'il faut comprendre est que ce qui est vrai pour un prédicat comme « femme » s'applique également à des expressions comme « avoir une raison d'agir ». À partir du fait d'avoir une douleur et de vouloir la soulager, voici comment Searle démontre que l'altruisme existe.

1. J'ai une douleur et je dis : « J'ai une douleur. » À cause de l'exigence de généralité, je suis tenu de reconnaître que dans une situation similaire où vous énonceriez une telle phrase, vous seriez vous aussi en douleur. Parce que le terme « douleur » est un terme général, les conditions de vérité de l'expression « X a une douleur » s'appliqueraient indifféremment à vous comme à moi, comme à n'importe quel humain.

2. Ma douleur crée un besoin que je reconnais : celui de vouloir la soulager. Mon besoin de soulagement devient pour moi une raison de vouloir soulager ma douleur. Je dis donc : « J'ai une douleur et je veux la soulager. » Si les autres ont les moyens et peuvent m'aider, je reconnais du même coup que les autres peuvent contribuer à mon soulagement. Je dis donc : « J'ai besoin d'aide parce que j'ai une douleur. » Searle insiste pour dire qu'il ne s'agit pas ici d'une demande pour de l'aide, il ne s'agit que d'une affirmation faite par moi à mon sujet. J'ai une douleur que je reconnais et je reconnais par le fait même que j'ai besoin d'aide. Dans ces conditions, la même généralité que dans le cas de « ceci est une femme » s'applique. Si on change les pronoms dans l'énoncé, je serai de la même façon contraint de reconnaître l'énoncé suivant : « Tu as besoin d'aide parce que tu as une douleur. » À chaque fois qu'une situation similaire se présentera, je serai contraint de reconnaître que l'énoncé en question s'applique : « X a besoin d'aide parce que X a une douleur. »

3. Donc, je ressens une douleur et j'ai besoin d'aide et je crois que mon besoin d'aide constitue une raison pour vous de m'aider. « Parce que j'ai une douleur et j'ai besoin

d'aide, vous avez une raison de m'aider. » La même généralité s'applique pour l'énoncé suivant : « Pour tous les X et les Y, si X souffre et a besoin d'aide parce qu'il souffre, Y a une raison de l'aider. » Ceci me contraint à reconnaître que lorsque vous souffrez, j'ai une raison de vous aider. Il n'est pas question ici de relations d'implication entre des propositions : il n'est question que de l'engagement qui est le nôtre lorsque nous commençons un acte de langage.

Selon Searle, la résistance que nous pouvons avoir à admettre cet argument vient du fait que nous n'acceptons pas que le simple fait de faire des affirmations puisse nous commettre à quoi que ce soit. Nous avons l'impression qu'il doit y avoir quelque chose d'autre, par exemple un principe moral quelconque. Mais le problème n'est pas de savoir comment des affirmations peuvent nous engager, mais plutôt quelle autre chose pourrait constituer un engagement à nous commettre. Les RAID n'ont besoin d'aucun principe moral additionnel pour fonctionner (Searle, 2001, p.171). Pourquoi est-ce qu'un agent est-il lié par une RAID, notamment une RAID altruiste ? Parce qu'il s'engage librement à l'obligation qui en découle : « Indeed, for rational agents free choice is both necessary and sufficient for the applicability of rationality. Free choice implies that the act is rationally assessable, and rational assessability implies free choice. » (Searle, 2001, pp.141-142) On peut être indifférent à l'affirmation faite par quelqu'un d'autre, on ne peut pas être indifférent à une affirmation faite par soi-même.

Bien que cette démonstration concerne les raisons d'agir individuelles, elle montre en quoi l'altruisme fait partie intégrante de ce fait institutionnel qu'est le langage. Même si les RAID en général ne dérivent pas des institutions, ces dernières rendent possible leur création (2001, p.212). Par ailleurs, dans la mesure où on considère l'altruisme comme une valeur sociale, on pourrait s'appuyer sur la présente explication de Searle pour la considérer comme un fait institutionnel, selon la formule « X compte pour Y dans le contexte C. » L'exemple donné plus haut de quelqu'un qui plonge dans l'eau d'une rivière pour sauver une autre personne de la noyade est précisément un cas de comportement altruiste. Également, dans la perspective naturaliste de Searle, l'altruisme peut être compris comme une caractéristique propre à ces animaux intelligents que nous sommes et qui avons décidé de se regrouper pour mieux survivre. En ce sens, l'altruisme

constitue une forme d'avantage adaptatif, au même titre que pour les autres animaux qui ont décidé de se regrouper pour chasser.

En résumé de ces deux dernières sous-sections, nous avons vu pourquoi il n'y a pas de valeur sans jugements de valeur, et pourquoi il n'y a pas de jugements de valeur sans attribution de fonction. Dès que nous attribuons une fonction à un comportement, nous lui attribuons en même temps une valeur en vertu du jugement que l'on porte sur son fonctionnement. Dans le cas spécifique des valeurs dites morales, celles-ci proviennent toutes de cette valeur fondamentale qu'est la préservation de la vie en société. Enfin, il est possible de montrer qu'il existe des raisons d'agir de manière altruiste et que ces raisons sont inscrites à même la structure logique du langage. Pour Searle, le seul fait de reconnaître une raison d'agir altruiste nous commet déjà à une forme d'obligation. Si cette analyse est juste, rien ne nous empêche de concevoir que les RAID altruistes sont des sortes de faits sociaux.

3.3 Critique de Searle et élaboration d'une grille synthèse

L'objectif de cette section est d'élaborer le cadre d'analyse qui me permettra de critiquer la conception de l'objectivité des valeurs des trois auteurs analysée dans le chapitre précédent. Il s'agit de définir de manière explicite les diverses composantes de l'ontologie, de l'épistémologie et du réalisme dans le but d'évaluer les conceptions de l'objectivité de nos trois auteurs. Ce cadre est en grande partie fondé sur la théorie du réalisme externe de Searle et sur sa conception de l'objectivité. Pour l'essentiel, ses éléments sont l'objectivité ontologique et épistémique, et la subjectivité ontologique et épistémique. Pour que cet instrument soit efficace, il faut expliquer comment cet appareil conceptuel fonctionne et quels sont les liens entre chacune de ses composantes. Il faut notamment identifier clairement les entités qui appartiennent à chacun de ces domaines et les relations d'implication qui existent entre ceux-ci. Surtout, pour la question qui nous occupe, il faut déterminer où se situent les valeurs dans ce modèle et en quoi elles peuvent être épistémiquement objectives.

Bien que les explications de Searle soient élaborées, elles sont en partie incomplètes pour l'objectif qui est le nôtre, et elles comportent certaines ambiguïtés. En ce qui a trait aux

valeurs, nous avons vu que celles-ci dépendent des jugements qui rendent compte de certains comportements humains, qu'elles sont inhérentes à l'attribution de fonctions et qu'elles peuvent être inscrites dans la structure logique du langage. Mais certaines questions restent en suspens. Si le modèle ontologique de Searle prétend expliquer l'entière des faits naturels et sociaux, peut-on considérer que les valeurs sont des *faits sociaux* ou des *faits institutionnels* ? Si oui, en quoi est-ce le cas ? L'objectif de la présente section est de tenter de préciser certains points relativement à la théorie du réalisme externe de Searle, dans le but de répondre à ces questions.

Dans ce qui suit, je présente tout d'abord certains problèmes avec la théorie de Searle, problèmes qui ont trait aux relations entre l'ontologie objective, l'ontologie subjective et le RE (3.3.1. Problèmes avec le RE). En second lieu, je propose une discussion sur la relativité des contextes spatio-temporels et sur la question du point de vue. Mon objectif est de compléter la critique amorcée dans la sous-section précédente en me concentrant sur le rapport sujet/objet. (3.3.2 — Les multiples contextes spatio-temporels et la question du point de vue). Enfin, je termine avec l'élaboration d'une grille synthèse dont l'objectif est de préciser les composantes ontologiques et épistémiques à l'aide d'énoncés, tout ceci devant servir, notamment, à la critique qui sera faite au dernier chapitre. Cette grille tient compte des critiques adressées à Searle, ainsi que certaines des conclusions du chapitre 1 (3.3.3 — Synthèse).

3.3.1 Problèmes avec le RE

Après avoir présenté sa conception réaliste, Searle procède à une distinction entre l'ontologie objective, l'ontologie subjective et le RE. Cette distinction est fondamentale puisqu'elle fixe en quelques phrases les critères propres à chacun de ces domaines, ainsi que les relations qu'ils entretiennent entre eux. Voici l'extrait :

« Proposition 1 (external realism) is very close to the view that there is an ontologically objective reality. The two claims are not exactly equivalent, because the claim that there is a reality independent of representations (external realism) is not exactly equivalent to the claim that there is a reality completely independent of minds (ontological objectivity). The reason for this distinction is that some mental states, such as pains, are ontologically subjective, but they are not representations. They are representation independent but not mind independent. Ontological

objectivity implies external realism, because mind independence implies representation independence. But not conversely. Pains, for example, can be representation independent without being mind independent. » (Searle, 1995, p.152)

Ce qui rend peut-être la compréhension de l'extrait difficile est que les catégories dont parle Searle sont définies relativement à leur lien d'in-dépendance avec les états d'esprit et les représentations. Il deviendra clair dans ce qui suit que cet aspect de l'explication de Searle fait partie du problème. Voici une explicitation de l'extrait. La catégorie des entités indépendantes de l'esprit (*mind independent*) implique la catégorie des entités indépendante des représentations (*representation independent*), parce que la première est une condition suffisante pour la seconde (qui est, conversément, une condition nécessaire pour la première). Le critère « indépendant de l'esprit » (*mind independent*) détermine la classe des entités ontologiquement objectives et le critère « indépendant des représentations » (*representation independent*) détermine la classe ou la catégorie de toutes les entités *possibles* de la réalité. Par conséquent, la catégorie de l'ontologie objective implique la catégorie du RE. Comme la classe visée par la proposition impliquante est moins grande que la classe visée par la proposition impliquée, il nous manque quelque chose, comme le dit lui-même Searle. Ce quelque chose est la classe des entités ontologiquement subjectives, qui elles sont dépendantes de l'esprit (*mind dependent*). Cette distinction entre l'ontologie et le RE constitue l'élément original de la conception réaliste de Searle. Comme nous le verrons plus en détail dans ce qui suit, cette distinction repose en partie sur la présence de l'ontologie subjective, mais aussi sur le fait que le RE, contrairement à l'ontologie objective, ne concerne pas des objets spécifiques.

Détaillons tout d'abord davantage chacun des domaines en les caractérisant avec les critères proposés. Avant de parler des problèmes liés à ces catégories, mon objectif est premièrement de proposer une représentation schématique de la division ontologique à partir des éléments fournis par Searle. Searle ne parle pas exactement du RE comme d'une catégorie ou d'une classe d'entités. En fait, c'est même contraire avec l'idée que le RE n'a rien à voir avec des objets spécifiques. Sauf que justement pour cette raison, je pense qu'il est pertinent de parler du RE comme d'une catégorie d'entités *possibles*. C'est conforme avec les nombreux passages où Searle parle des choses de la réalité qui sont

indépendantes des représentations et qui ont nécessairement une manière d'être : « Realism does not say how things are but only that there is a way that they are » (Searle, 1995, p.155). D'autre part, l'objectif de Searle est justement de voir comment les entités du monde peuvent être identifiées et comment elles font partie de la réalité. En ce sens, le critère « indépendant des représentations » sera invariablement utilisé pour parler du RE, mais aussi d'un grand nombre des entités composant la réalité désignée par le RE.

En second lieu, Searle nous dit que les entités ontologiquement objectives sont indépendantes des représentations et indépendantes de l'esprit. Comme il en a déjà été question plus haut, on parle des objets du monde physique comme les molécules, les pierres, les montagnes, etc. Enfin, les entités ontologiquement subjectives se caractérisent par le fait qu'elles sont indépendantes des représentations et dépendantes de l'esprit. Les entités ontologiquement subjectives se divisent en deux groupes. Il y a les entités correspondant aux états non-intentionnels qui sont indépendantes des représentations mais dépendantes de l'esprit (par exemple, les sensations). Il y a des entités correspondant aux états intentionnels qui sont dépendantes des représentations et dépendantes de l'esprit (par exemple, les croyances, les désirs, les perceptions et les émotions). En fait, en ce qui concerne les représentations qui sont dépendantes des représentations, Searle n'en parle pas dans l'extrait présenté à l'instant, mais plus loin (*ibid.*, p.193). Voici une représentation schématique de ces éléments.

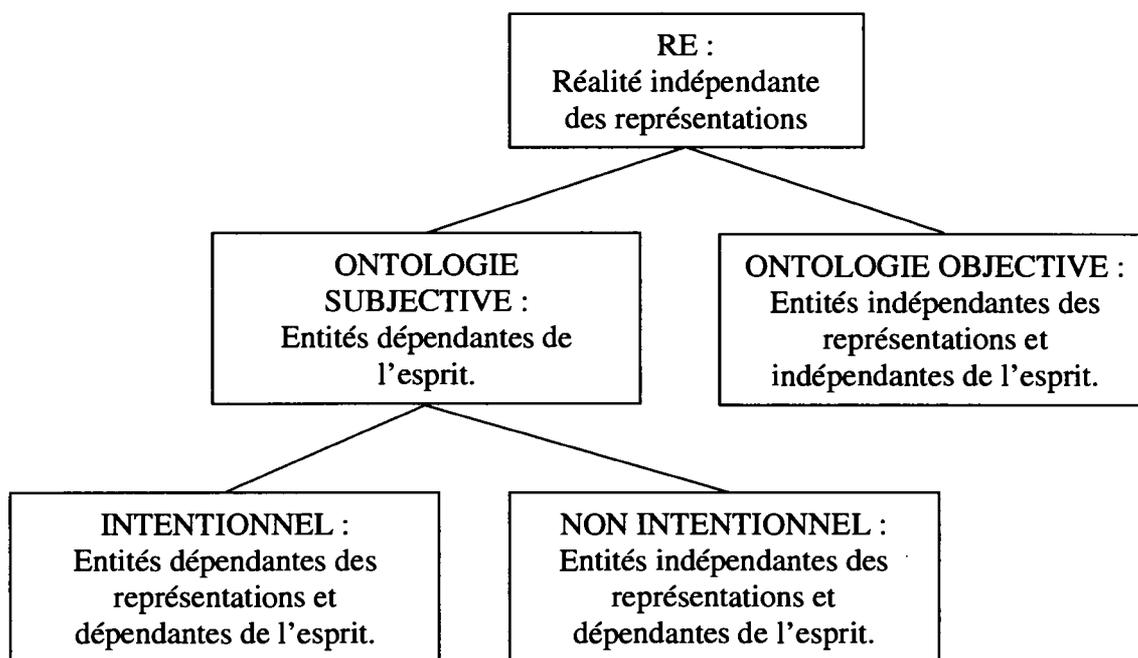


Figure 3.1 Représentation des composantes du RE

Cette représentation est *apparemment* conforme à l'explication donnée par Searle. Elle nous dit que les domaines des ontologies subjective et objective se trouveraient dans une relation d'implication avec cet autre domaine qui découle du RE. Mais cette explication ne dit rien sur la relation entre l'ontologie objective et l'ontologie subjective et suggère que les deux ontologies sont sur le même pied face au RE. Or ce n'est pas cohérent avec ce que dit Searle à d'autres endroits. Searle dit que l'ontologie subjective requiert l'ontologie objective à partir de laquelle elle se construit (*ibid.*, p.191), que les faits institutionnels existent *par-dessus* les faits physiques bruts (*ibid.*, p.35) et que la réalité sociale présuppose une réalité physique (*ibid.*). Ces commentaires sont cohérents avec l'idée que Searle affirme fréquemment, à savoir que l'avènement du phénomène de la conscience est le résultat d'une évolution biologique, tout comme le sont d'autres phénomènes comme la digestion ou la respiration²¹. Cependant, contrairement à la digestion ou à la respiration, le phénomène de la conscience subjective est intangible et irréductible à une réalité physique. Comme nous l'avons vu, c'est la raison pour laquelle la conscience subjective a son ontologie propre.

²¹ Voir Searle: 2002, p.2; p.8; 1998, p.51; 1997, p.6, p.14, p.15; 1992, p.xv, p.90; 1983, p.160, p.264.

Le problème est le suivant. Si l'ontologie objective et l'ontologie subjective impliquent toutes les deux le RE, la seconde ne peut pas *se construire* à partir de la première, parce que cela impliquerait que la première était là avant. Lorsque Searle dit que l'ontologie subjective et l'ontologie objective impliquent le RE, c'est comme s'il disait que la classe des félidés et celle des canidés impliquent celle des mammifères. Mais, si c'est le cas, l'ontologie subjective ne peut pas provenir de l'ontologie objective, au même titre que les félidés ne proviennent pas des canidés. Si Searle tient à l'idée que l'ontologie subjective se construit à partir d'une réalité physique, celle-ci ne peut être qualifiée d'ontologie objective qu'à partir du moment où les humains apparaissent. L'idée même d'objectivité implique la subjectivité, tout comme l'objet implique un sujet. Il peut paraître inutile de rappeler ce truisme, mais cet oubli est peut-être à l'origine de la confusion entre réalisme et objectivité chez beaucoup d'auteurs, et même chez Searle semble-t-il.

La solution à ce problème est la suivante. Pour conserver le lien d'implication entre l'ontologie et le réalisme, il faut montrer que l'ontologie objective apparaît dans le monde en même temps que l'ontologie subjective. Elle apparaît au moment où survient la conscience subjective, au moment où l'ontologie objective est nommée telle par un être capable de s'en faire une représentation. Searle semble en partie reconnaître ce fait lorsqu'il dit que l'ontologie subjective est l'élément central à partir duquel nous avons accès à toute la réalité (objective et subjective), ainsi qu'à la connaissance : « Proposition 2 implies that ontological subjectivity gives us epistemic access to all the reality to which we have access, whether ontologically subjective or objective, whether epistemically subjective or objective. » (*ibid.*, p.152) Dans ce dernier extrait, Searle ne dit pas que les ontologies subjective et objective arrivent en même temps, mais il nous dit que la seule manière d'avoir accès à l'ontologie objective est par le biais de l'ontologie subjective. Mais comment l'ontologie objective pourrait-elle exister s'il n'y a pas un sujet qui l'identifie comme telle, comme quelque chose d'objectif ? Ce qu'il y avait avant l'avènement des humains sur terre n'était pas l'ontologie objective, mais une réalité particulière parmi toutes les réalités potentielles désignées par le RE. La réalité à partir de laquelle émerge l'ontologie subjective est tout simplement celle que nous connaissons, avec ses pierres, ses montagnes, ses arbres, ses animaux, mais sans les humains. La solution à ce premier problème est donc de désigner autrement cette réalité à partir de

laquelle émerge l'ontologie subjective, de bien spécifier qu'il ne s'agit pas de l'ontologie objective. Comme je l'explique dans la prochaine section, cette réalité correspond à un contexte spatio-temporel particulier comme il en existe potentiellement une multitude d'autres.

Le second problème est lié au premier, mais il concerne cette idée d' « objets spécifiques ». Même si Searle propose une distinction apparemment claire entre le RE et l'ontologie objective, il reparle constamment de la première comme s'il s'agissait de la seconde. Après avoir présenté les six caractéristiques de sa théorie du RE, Searle dit que si tous les humains disparaissaient, les caractéristiques (*features*) du monde resteraient inchangées (Searle, 1995, p.153). Mais ce monde dans lequel les choses resteraient inchangées est le monde que nous avons identifié en tant que sujet, c'est-à-dire le monde ontologiquement objectif. Si tous les humains disparaissent, pourquoi supposer que les objets matériels de ce monde resteraient inchangés ?

Comment concilier cette idée que le monde resterait comme il est, avec ces objets spécifiques, avec cette autre idée, soit celle que le RE n'a rien à voir avec des objets spécifiques, affirmation qu'il fait à plusieurs reprises (*ibid.*, p.155, p.182, p.187, etc.) ? Il faut cependant être précis, il n'y a pas ici une contradiction : le fait que le RE ne concerne pas *nécessairement* l'existence d'objets spécifiques ne signifie pas que le RE ne concerne pas *possiblement* cette existence. Comme nous l'avons dit plus haut, le RE concerne un champ de mondes possibles et donc un champ d'entités possibles. Searle dit bien que l'affirmation : « Des objets spécifiques n'existent pas » présuppose tout autant le RE que l'affirmation contraire « Des objets spécifiques existent. » Sauf qu'en affirmant que le monde resterait inchangé après notre disparition - le monde avec tous ses objets spécifiques -, il sabote pour ainsi dire la distinction fondamentale de sa théorie. La force du présupposé qu'est le RE tient au fait que celui-ci ne spécifie rien sur la nature de la réalité. Mais, si c'est le cas, il est impossible d'affirmer que le monde resterait tel que nous le connaissons si tous les humains disparaissaient. Lorsque Searle dit que, même si tous les humains disparaissaient, les caractéristiques du monde resteraient inchangées (comme le mont Everest), il fait référence à ce monde dans lequel nous vivons actuellement, un monde dans lequel il y a du temps, de l'espace et des objets matériels :

« The world could have been different, consistent with realism, but in fact it turned out that it contains material phenomena in space and time. » (*ibid.*, p.157) Sauf que ce sur quoi il n'insiste pas dans ce passage est que ce monde dans lequel nous vivons correspond à un contexte spatio-temporel particulier parmi une multitude d'autres. Le monde dans lequel nous vivons existe bel et bien, mais il n'existe pas plus et pas moins que tous ces autres mondes où le temps n'est pas perçu à *la même vitesse*. Par conséquent, si tous les humains disparaissaient, les caractéristiques comme le mont Everest resteraient inchangées, mais uniquement relativement à ce contexte spatio-temporel particulier qui est le nôtre et que nous partageons avec les objets que nous identifions comme faisant partie de l'ontologie objective. La solution à ce second problème consiste donc à montrer que des entités comme les pierres et les montagnes ne sont des objets pour nous que parce que nous partageons le même contexte spatio-temporel. Encore une fois, cette explication suit dans la prochaine sous-section.

Le troisième problème de l'explication de Searle concerne le critère *representation-independent* et la place des représentations dans son modèle. Très souvent lorsqu'il veut donner un exemple de fait ontologiquement subjectif pouvant être épistémiquement objectif, Searle donne l'exemple de la sensation de douleur²². Ces phénomènes sont indépendants des représentations, mais dépendent d'un esprit pour exister. Mais qu'en est-il des représentations elles-mêmes que sont les croyances, les désirs, les perceptions et les émotions ? Si le RE se définit essentiellement par le fait que la réalité qu'il désigne est indépendante des représentations, comment cette réalité peut-elle englober des entités qui dépendent des représentations ? Et que signifie l'idée que les représentations dépendent des représentations ? Le problème ici est que Searle traite l'idée d'indépendance vis-à-vis des représentations comme un critère qui devrait appartenir à la plupart des entités de la réalité désignée par le RE. Il présente le critère « indépendant des représentations » comme s'il s'agissait du critère « qui porte des mamelles » pour la catégorie des mammifères. Si tous les mammifères portent des mamelles, toutes les entités du monde ne sont pas, semble-t-il, « indépendantes de représentation » : il y a les

²² Voir Searle: 2015, p.22; 2010, pp.17-18; 2001, p.55; 1995, p.8, p.9, p.152; 1992, pp.37-39.

représentations elles-mêmes qui sont, d'après ce qu'il nous dit, « dépendantes des représentations ».

Lorsqu'il en arrive à caractériser ces états intentionnels que sont les représentations elles-mêmes, il ne peut évidemment pas dire qu'elles sont indépendantes des représentations. Il faudra attendre à la fin de son exposé pour qu'il nous dise enfin que les représentations dépendent des représentations (« representation-dependent », *ibid.*, p.193). L'expression « representation-dependent » n'apparaît d'ailleurs qu'une fois dans *The construction of social reality*. Ce qu'il nous explique à cet endroit est que si les entités ontologiquement objectives requièrent qu'il y ait une réalité indépendante des représentations, les représentations elles-mêmes requièrent en plus un présupposé additionnel, soit l'existence des représentations. La présence d'un présupposé additionnel ne pose pas un problème. Le problème est que ce présupposé additionnel, « representation dependent », concerne des entités qui font partie d'une catégorie plus large dont le présupposé fondamental est l'indépendance vis-à-vis les représentations. En fait, le problème est le critère fondé sur le couple dépendant/indépendant. Lorsque nous disons que les chats font partie de la catégorie des félidés, que les félidés font partie de la catégorie des mammifères et que les mammifères font partie de celle des êtres vivants, toutes ces distinctions sont faciles à comprendre parce qu'elles s'appuient sur des critères positifs qui désignent ce que sont ces entités. Mais, lorsque nous disons que les pierres font partie de la catégorie des entités « indépendantes de l'esprit » et que celle-ci fait partie de la catégorie des entités « indépendantes des représentations », les distinctions se complexifient parce qu'il est difficile de se faire une idée claire d'une chose à partir de ce qu'elle n'est pas, *a fortiori* lorsqu'il est question d'entités abstraites comme l'esprit et les représentations. Et d'autant plus lorsqu'on cherche à établir des relations d'implication entre les catégories.

Searle se bute au même problème lorsqu'il présente la différence entre caractéristiques relative et intrinsèque. Dans un premier temps, il nous dit que les caractéristiques intrinsèques existent indépendamment de tous les états mentaux et qu'une façon simple de comprendre cet état de fait serait d'enlever tous les états mentaux de l'univers : il ne nous resterait alors que des caractéristiques intrinsèques. Mais il ne veut pas ou ne peut pas laisser ces entités ontologiquement subjectives en dehors de son système, en dehors

de la réalité globale telle que possiblement désignée par le RE. La solution à laquelle il parvient est de postuler un point de vue divin qui lui permet de sortir du rapport sujet/objet et de « transformer » les caractéristiques relatives en caractéristiques intrinsèques.

« We need to reformulate our explanation of the distinction to account for this exception as follows: Intrinsic features of reality are those that exist independently of all mental states, except for mental states themselves, which are also intrinsic features of reality. From a God's-eye view, from outside the world, all the features of the world would be intrinsic, including intrinsic relational features such as the feature that people in our culture regard such and such objects as screwdrivers. God could not see screwdrivers, cars, bathtubs, etc., because intrinsically speaking there are no such things. Rather, God would see us treating certain objects as screwdrivers, cars, bathtubs, etc. But from our standpoint, the standpoint of beings that are not gods but are inside the world that includes us as active agents, we need to distinguish those true statements we make that attribute features to the world that exist quite independently of any attitude or stance we take, and those statements that attribute features that exist only relative to our interests, attitudes, stances, purposes, etc. » (Searle, 1995, pp.11-12)

Lorsque Searle dit que Dieu ne verrait pas des choses telles que des tournevis, mais nous verrait *nous* regarder et traiter ces choses comme des tournevis, il veut souligner le fait que la chose « tournevis » n'a aucune existence propre en dehors de l'usage qu'en font les humains. Par contre, il demeure que cette caractéristique est intrinsèque au monde au même titre que les molécules ou les montagnes *du point de vue de celui qui serait en dehors de l'univers ou de la réalité*. De ce point de vue divin, c'est un fait qu'il y a des humains qui ont la capacité de se représenter des tournevis et de les utiliser comme tel. Ce dieu omniscient verrait la relation d'appartenance entre la propriété et la chose qui la possède, là où elle se trouve, *à sa source*, c'est-à-dire dans la tête des humains. C'est la raison pour laquelle Searle dit que celle-ci ne serait plus relative, mais intrinsèque, comme toutes les caractéristiques intrinsèques de la réalité objective. On pourrait extrapoler et dire que ce dieu ne verrait pas non plus les nids d'oiseau pour les mêmes raisons : il ne verrait que des branches et des brindilles d'herbes (composant le nid) : mais la caractéristique relative « nid », dieu la verrait dans la tête de l'oiseau (si l'on peut dire).

Dans ce passage, Searle semble chercher une manière de distinguer les caractéristiques de la réalité sans les situer par rapport à un sujet. D'une certaine façon, ce que propose

Searle a pour conséquence d'éliminer la définition négative de la caractéristique intrinsèque (« celle-ci existe *indépendamment* de l'esprit humain »). En se plaçant en dehors du rapport sujet/objet, notre dieu n'a plus besoin de définir les caractéristiques intrinsèques par opposition aux caractéristiques relatives qui elles, dépendent du sujet humain. Si toutes les caractéristiques sont intrinsèques, que signifie « intrinsèque » ? Par opposition à quoi voulons-nous encore les distinguer ? D'un point de vue divin, il n'y aurait donc plus de caractéristiques relatives ou intrinsèques, il n'y aurait que des caractéristiques *tout court*. On pourrait extrapoler et affirmer que, du point de vue de notre dieu, il n'y aurait plus d'entités ontologiquement subjectives et objectives, il n'y aurait que des entités. Mais comment notre dieu identifierait-il les entités du monde les unes par rapport aux autres ? Il pourrait les identifier positivement, exactement comme le fait en partie Searle dans l'extrait en question: il y aurait les phénomènes mentaux et les phénomènes physiques. Notre dieu pourrait aussi utiliser l'opposition intérieur/extérieur, même s'il s'agit d'une métaphore parce qu'elle renvoie à des plans distincts de la réalité. Ainsi, il pourrait dire que les entités du monde physique sont à l'extérieur de l'esprit, de la conscience ou des états mentaux. La solution à ce troisième problème serait donc de proposer une division ontologique qui ne s'appuie pas sur l'opposition dépendant/independant, mais *essentiellement* sur l'opposition intérieur/extérieur.

Le quatrième problème concerne le critère « extérieur » utilisé dans la caractérisation du RE. L'objectif de Searle avec le RE est de désigner toutes les formes potentielles que pourraient prendre la réalité, sans que celles-ci soient influencées d'une quelconque façon par nos représentations ou nos modèles explicatifs. Son but est de *couvrir le plus large possible*. C'est la raison pour laquelle Searle va même jusqu'à imaginer un univers où il n'y aurait ni temps ni espace (*ibid.*, p.156). Pourtant, lorsqu'il parle d'une réalité qui est extérieure à nos représentations, il laisse entendre que ces représentations, celles qui sont à l'intérieur, n'en font pas partie. La méprise est possible, d'autant plus que, comme nous l'avons déjà vu, lorsqu'il présente sa conception de la conscience subjective dans *Intentionality* et *The rediscovery of the mind*, il insiste sur le fait que des métaphores sont très souvent utilisées pour caractériser l'idée trompeuse que la conscience occupe un espace intérieur (Searle, 1992, pp.96-99 ; 1983, p.34, p.74). Mais dans ces ouvrages, les métaphores concernent ce qui est extérieur à la *conscience subjective* et non ce qui est

extérieur à tout *systeme de representation*. Dans le premier cas, les métaphores concernent ce qui deviendra dans ses ouvrages subséquents la distinction entre l'ontologie subjective et l'ontologie objective; dans le deuxième cas, elles concernent le RE. Si Searle insiste pour traiter le RE comme un simple présupposé, c'est parce qu'il sait que nous ne pouvons présenter aucun argument en sa faveur qui ne serait pas circulaire : « I do not believe there could be a non-question-begging argument for ER. » (*ibid.*, p.184). Mais compte tenu de ce qu'il nous dit sur le caractère métaphorique du terme « extérieur » et compte tenu de la portée qu'il cherche à donner au RE, je pense que Searle ne tire pas les conclusions qui s'imposent relativement à sa théorie. Je pense que la solution à ce quatrième problème est d'abandonner le terme « extérieur » dans sa formulation du RE.

Voici un résumé des problèmes et des solutions dont je viens de discuter. Le premier problème concerne le fait que Searle établit une relation d'implication entre les deux ontologies (subjective et objective) et le RE, tout en affirmant que l'ontologie subjective se construit à partir de l'ontologie objective. La solution à ce problème est de montrer que les deux ontologies apparaissent en même temps et que la réalité qu'il y avait avant l'avènement des humains n'était pas l'ontologie objective. Le second problème concerne le fait que Searle parle souvent de l'ontologie objective comme s'il s'agissait du RE, alors même qu'il cherche à en présenter une distinction claire. La solution à ce second problème consiste à montrer qu'il n'y a pas nécessairement d'objets dans le domaine désigné par le RE; il faut aussi expliquer que les entités qui font partie de notre ontologie objective ne sont des objets pour nous que parce que nous partageons le même contexte spatio-temporel. Le troisième problème est que Searle semble pour ainsi dire contraint d'utiliser les deux critères suivants pour caractériser les représentations: « representation dependent » et « representation independent ». La solution à ce problème est de s'appuyer essentiellement sur le critère intérieur/extérieur pour la division ontologique. Le quatrième problème concerne le critère « extérieur » utilisé dans la caractérisation du RE, qui est aussi celui que Searle utilise pour caractériser l'ontologie objective, ce qui contribue d'autant à la confusion entre ces deux domaines. La solution à ce dernier problème est d'abandonner le critère d'extériorité pour le RE et de ne le conserver que pour la division ontologique.

Dans la section 3.3.3 - Synthèse, je propose une version modifiée du réalisme de Searle qui tient compte de ce qui précède et qui intègre également certaines conclusions du premier chapitre. Dans la sous-section qui suit, je complète la critique de certains éléments de son réalisme externe en me concentrant sur la relativité du temps et sur le rapport sujet/objet.

3.3.2 Les multiples contextes spatio-temporels et la question du point de vue

L'objectif de la présente sous-section est d'expliquer en quoi la réalité désignée par l'ontologie objective se distingue des multiples réalités possibles désignées par le RE. Pour ce faire, je dois expliquer en quoi notre ontologie objective est différente de la réalité qu'il y aurait s'il n'avait pas d'humains sur terre. Et pour ce faire, il faut montrer que les entités de notre réalité ne sont des objets pour nous que parce que nous partageons le même contexte spatio-temporel. Or, il y a potentiellement une multitude de contextes spatio-temporels et celui dans lequel nous sommes n'est pas unique. Dans ces conditions, on peut imaginer que ces entités qui sont pour nous des objets n'auraient plus aucune *réalité* dans un autre contexte spatio-temporel. Mon but n'est pas de faire une démonstration de facto qu'il existe une multitude de contextes spatio-temporels, mais de montrer que cette seule possibilité pose un problème à certains des arguments de Searle.

Cette discussion métaphysique peut paraître un détour inutile, mais elle est nécessaire pour les raisons suivantes. Searle affirme souvent que si tous les humains disparaissaient, la réalité resterait inchangée. Des entités comme les pierres ou les montagnes seraient toujours là après notre disparition. Ces affirmations sont en contradiction avec l'idée que le RE n'a rien à voir avec des objets spécifiques. Or cette idée est un des arguments phares de sa conception réaliste et un élément important de la distinction qu'il fait entre l'ontologie objective et le RE. Par ailleurs, lorsqu'il parle du RE, Searle réfère souvent à des aspects de la mécanique quantique ou à l'idée que la réalité pourrait bien ne pas être constituée de temps et d'espace. Comme mentionné plus haut, il me semble que son intention est de montrer que sa conception, le réalisme en tant que simple présupposé, peut englober toutes les formes de monde possibles. C'est la raison pour laquelle il tient à parler de cette possibilité d'un monde sans temps et sans espace. Mais entre un univers où

il n'y aurait ni temps ni espace et la réalité telle que nous la connaissons, avec ses pierres, ses montagnes et ses arbres, Searle ne semble pas envisager des possibilités intermédiaires, c'est-à-dire d'autres contextes spatio-temporels.

La discussion qui suit s'appuie sur la théorie kantienne du temps, ainsi que sur l'une des idées fondamentale de la mécanique quantique. Pour Kant, le temps n'a aucune réalité. Les objets matériels et leur déplacement dans l'espace sont bien réels, ils font partie de ce que nous avons appelé dans cette thèse l'ontologie objective. Mais le temps, lui, n'a rien d'objectif, il n'est rien d'autre qu'une représentation subjective du mouvement (Kant, 1787, p.129); et le temps n'a rien d'absolu (*ibid.*, p.129, p.131). Kant explique à plusieurs endroits et de diverses manières que c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons nous représenter le temps qu'en faisant appel à des figures spatiales (*ibid.*, p.212, p.253, p.259). C'est notamment ce que nous faisons lorsque nous nous représentons le temps sur une ligne continue: nous cherchons à pallier au manque de réalité du temps: «Et c'est précisément parce que cette intuition interne [le temps] ne fournit aucune figure que nous cherchons à parer à ce manque par des analogies et que nous représentons la suite du temps par une ligne prolongée à l'infini [...]» (*ibid.*, p.128). Si le temps n'est rien d'autre qu'une mesure subjective et relative du mouvement, cela signifie que celle-ci est déterminée par notre physiologie et le contexte spatio-temporel dans lequel nous évoluons.

Le paradoxe des jumeaux est à l'origine une expérience de pensée proposée par Paul Langevin en 1911 pour illustrer les conséquences prétendument contradictoires de la théorie de la relativité restreinte d'Einstein. Un jumeau reste sur la terre alors que son frère part en voyage dans une fusée, à une vitesse proche de celle de la lumière. Si la théorie de la relativité restreinte est vraie, lorsque le jumeau mobile revient sur terre, la théorie prévoit qu'il sera plus jeune que son frère terrestre. Des expériences physiques ont été faites, notamment par les physiciens Robert Pound et Glen Rebka en 1960, et ont confirmées qu'il ne s'agissait pas d'un paradoxe et que la théorie d'Einstein était vérifiée. Je veux insister sur trois points relativement à cette histoire: 1) premièrement, le jumeau terrestre aurait vraiment vieilli davantage que le jumeau mobile; 2) de son point de vue, le

jumeau mobile verrait son jumeau terrestre comme étant plus vieux; 3) à l'inverse, le jumeau terrestre verrait son jumeau mobile comme étant plus jeune.

Je ne veux pas entrer ici dans des réflexions qui déborderaient le cadre de cette thèse. Il s'est écrit beaucoup de choses sur le temps en science et en philosophie et il s'agit d'une question fort complexe²³. L'explication que je présente ici a essentiellement pour but de montrer que les objets que nous percevons dépendent d'un point de vue dont plusieurs indications suggèrent qu'il est relatif. Or, je pense que le récit des jumeaux et les expériences qui ont été menées pour valider la thèse d'Einstein montrent que notre contexte spatio-temporel n'est pas absolu mais relatif. Et je pense que l'explication de Kant est encore valable à certains égards²⁴. S'il existe plusieurs contextes spatio-temporels et si la mesure du temps est relative au point de vue que nous en avons, notre conception de ce qu'est un « objet » est donc déterminée par les conditions spatiales et temporelles qui sont les nôtres.

Prenons l'affirmation : « Les pierres existent indépendamment de l'existence des êtres vivants. » Si nous voulons dire que les pierres existeraient même s'il n'y avait plus d'êtres vivants sur terre, cette affirmation est impossible à vérifier. Mais même si c'est impossible à vérifier, admettons l'idée que c'est le cas et que ces entités que sont les pierres continueraient d'exister. La raison pour laquelle cette supposition nous semble valable est que, lorsque les gens que nous connaissons meurent, le monde et toute la réalité ne subissent aucun changement. Il nous semble donc évident qu'il en serait de même si tous les êtres vivants disparaissaient.

²³ On peut faire remarquer que plusieurs philosophes réfèrent à la notion de spatio-temporalité. Voir: Nagel, 1986, p.19, p.31, p.55; Popper, 2005, [1959], p.49; Davidson, 2001, p.157, p.310, p.311; Nozick, 2001, p.43, p.64; Rorty, 1991, p.131, p.208; Wiggins, 1967.

²⁴ Une expression comme « année lumière » montre bien que nous mesurons les grandes distances de notre univers à partir d'un point de vue relatif à notre environnement immédiat (la distance parcourue par notre planète autour du soleil). Par ailleurs, on pourrait faire remarquer que des expressions comme « dilatation du temps » ou « contraction du temps », propres au jargon de la mécanique quantique, sont précisément des métaphores qui cherchent, encore ici, à pallier au manque de réalité du temps. Les termes « dilatation » et « contraction » sont plutôt utilisés pour parler des matériaux ou des organes.

Mais, si toute forme de vie disparaissait, en quoi consisterait l'existence pour ces entités ? Que signifie « exister » pour une pierre ou une montagne ? Si cela signifie que la pierre ou la montagne conservent leur forme particulière pendant un certain temps, alors on peut dire que les pierres et les montagnes continueraient d'exister. Mais si « exister pendant un certain temps » a un sens pour les humains et peut-être pour quelques autres animaux, est-ce que l'expression a un sens pour une pierre ou une montagne ? Quelle est la différence entre une montagne qui « existe » pendant une journée et la même montagne qui « existe » pendant un million d'années ? Les montagnes sont formées par les contractions des plaques tectoniques, conservent leur forme pendant une longue période, disons un milliard d'années, puis finissent par s'éroder, s'aplatir et finalement disparaître.

Lorsque nous observons une mouche voler, nous ne percevons pas le battement de ses ailes et nous n'entendons qu'un bourdonnement aigu. Mais c'est probablement ainsi parce que la mouche est beaucoup plus petite et que la distance que parcourent ses influx nerveux entre son cerveau et ses ailes est plus courte que la nôtre. En général, les animaux plus gros sont plus lents, relativement à nous, et vice versa pour les animaux plus petits. Le battement d'ailes d'un vautour qui prend son envol est beaucoup plus lent que celui d'une hirondelle qui est en revanche plus lent que celui de la mouche. Sauf que de son point de vue, la mouche ne bat pas des ailes *rapidement* : lorsqu'elle vole, elle bat des ailes à une vitesse qui lui permet de se déplacer dans l'air avec le poids qui est le sien. Du point de vue de la mouche qui nous regarde, nous sommes probablement aussi lents que les éléphants le sont pour nous. Si nous étions de la grosseur d'une mouche, son envol nous paraîtrait aussi lent que celui du vautour à l'heure actuelle et nous pourrions percevoir son battement d'ailes. Et si nous étions beaucoup plus petit qu'elle, probablement que son battement nous paraîtrait très lent, comme dans un film au ralenti.

Supposons maintenant que la thèse de la contraction de l'univers est vraie et que celui-ci se réduira d'ici quelques milliards d'années à la taille d'un dé à coudre. À la suite de cette contraction, le big bang 2 se reproduirait encore, l'univers prendrait de l'expansion à nouveau, pour ensuite se re-contracter à nouveau, et ainsi de suite dans une répétition perpétuelle (comme l'évoque la thèse de l'Éternel Retour de Nietzsche). Supposons maintenant qu'au lieu de prendre une fraction de seconde pour que nos perceptions se

rendent à notre cerveau, elles prenaient un milliard d'années. De notre point de vue, rien ne serait changé dans notre fonctionnement biologique, mais le monde extérieur évoluerait extrêmement rapidement. Supposons encore que nous étions en dehors de l'univers actuel et que nous pouvions le voir sans être affectés par lui. Dans cette situation hypothétique, nous serions en mesure de voir la contraction et l'expansion de l'univers en quelques secondes.

Si tel était le cas, nous ne distinguerions évidemment plus la succession des jours et des années. Cette réalité n'aurait plus aucun sens. De même, nous ne pourrions plus voir ces montagnes qui nous semblaient auparavant immuables et éternelles. Les montagnes se formeraient et s'aplatiraient tellement vite qu'il nous serait impossible de le percevoir. Comme il nous est impossible dans notre condition actuelle de percevoir le battement d'ailes d'une mouche. La même chose vaut pour la dimension spatiale. Si nous étions soudainement un milliard de fois plus petits, quelle serait alors notre compréhension perceptuelle d'une montagne ? Le concept de montagne serait peut-être alors attribué à un grain de sable, alors que ce qui est actuellement pour nous une montagne perdrait peut-être son identité et son sens.

Que ce soit les pierres, les montagnes et toutes les autres entités du monde environnant, ces « morceaux » de la réalité sont le résultat d'un découpage et d'une identification proprement humaine. Et les représentations qui en découlent sont conditionnées par notre physiologie particulière qui elle-même est déterminée par le contexte spatio-temporel particulier dans lequel nous évoluons. Si la montagne que je regarde me paraît énorme et éternelle, c'est uniquement parce que je suis petit relativement à elle, et parce que mon espérance de vie est d'environ 80 ans, alors que la sienne (si l'on peut dire) est d'environ un milliard d'années. Les objets existant dans le monde et les caractéristiques que nous leur attribuons sont toujours relatifs à un contexte spatio-temporel particulier. Les entités du monde que nous nommons de diverses manières existent peut-être indépendamment de nous, mais elles existent *dépendamment d'un contexte spatio-temporel qui est aussi le nôtre*. En fait, les entités que sont les pierres et les montagnes ne sont des objets pour nous que parce qu'elles sont soumises aux mêmes conditions spatiales et temporelles que les nôtres.

C'est d'ailleurs ce que dit Searle lorsqu'il parle du fait que nos représentations sont toujours d'un certain point de vue (Searle, 1995, p.176 ; 1992, p.131 ; 1983, pp.51-2). Il insiste sur l'idée qu'il est impossible pour un sujet de porter un jugement qui ferait abstraction du point de vue qui est le sien. Dès que nous affirmons quelque chose à propos d'entités spécifiques, nous avons déjà le pied dans la représentation et l'épistémologie. Je peux identifier et me représenter la chose liquide qui est devant moi en tant qu'« eau » ou en tant que « H₂O », il s'agit de la même chose, mais de deux points de vue différents (Searle, 1995, p.176). À partir du moment où l'on procède au « découpage » d'un morceau de la réalité (pierre, arbre, montagne, etc.), on lui donne une identité et on s'en fait nécessairement une représentation. Cette entité représentée se voit déjà attribué des caractéristiques ou des propriétés qui pourront éventuellement être vraies ou fausses.

Mais encore ici, Searle fait une affirmation au sujet des points de vue qui n'est pas cohérente avec les distinctions qu'il cherche par ailleurs à établir avec son RE. Il affirme que c'est l'ontologie objective qui n'a pas de point de vue : « In short, it is only from a point of view that we represent reality, but ontologically objective reality does not have a point of view. » (*ibid.*, p.176) Si ce qui précède est juste, cette affirmation est erronée, et elle est incohérente avec plusieurs autres passages où il explique la distinction entre l'ontologie objective et le RE. S'il y a des objets, c'est donc qu'il y a un sujet, non ? Et s'il y a un sujet, n'y a-t-il pas nécessairement un point de vue ? Contrairement à ce que dit Searle, ce n'est pas la réalité ontologiquement objective qui n'a pas de point de vue, mais la réalité tout court, la réalité dans son ensemble et sans les sujets humains que nous sommes.

Pour Searle, l'idée de point de vue implique un sujet connaissant, un sujet épistémique pourrait-on dire. En ce sens, un monde où il n'y a pas de sujet connaissant est un monde sans point de vue, un monde sans aucun système de représentation. Or c'est précisément là la définition qu'il nous donne du RE, un monde en dehors ou indépendant de toute représentation. Si ceci est exact, « representation independent » équivaudrait à « non point of view ». Pourtant, la caractéristique « representation independent » est attribuée aux entités de l'ontologie objective, mais aussi à celles de l'ontologie subjective : « They

are [sensations] representation independent but not mind independent. » (*ibid.*, p.152) Si des entités ontologiquement subjectives comme les sensations sont indépendantes des représentations, donc sans point de vue, ce n'est donc pas uniquement l'ontologie objective qui est sans point de vue, mais toute la réalité.

Le problème ici est que dès que nous commençons à parler de division ontologique, nous le faisons à partir du point de vue épistémique des sujets connaissant que nous sommes. Searle le dit lui-même : « On the contrary, the whole idea of a "view" is already epistemic and ER is not epistemic. It would be consistent with realism to suppose that any kind of "view" of reality is quite impossible. Indeed, on one interpretation, Kant's doctrine of things in themselves is a conception of a reality that is inaccessible to any "view." » (Searle, 1995, p.154) C'est la raison pour laquelle il nous est difficile de caractériser les entités de ce monde à partir de l'idée qu'elles sont indépendantes de nos représentations. Elles sont toujours dépendantes de nos représentations, d'une manière ou d'une autre. Par ailleurs, dès que nous commençons à identifier des objets spécifiques de la réalité, des objets qui occupent de l'espace et se perpétuent dans le temps, nous nous situons nous-mêmes par rapport à un contexte spatio-temporel particulier que nous partageons avec ces objets. Par conséquent, pour bien distinguer l'ontologie objective du RE, il faut identifier cette réalité qui correspond à notre contexte spatio-temporel particulier, mais sans les sujets que nous sommes. Lorsque Searle dit que les caractéristiques propres aux objets de ce monde existeraient quand même après notre disparition, comme la neige et le mont Everest, je pense qu'il a raison. Sauf que si ce qui précède est juste, elles n'existeraient que relativement à ce contexte spatio-temporel particulier qui est actuellement le leur et le nôtre.

Il est impossible pour un sujet de se faire une représentation de la réalité dans son ensemble parce qu'il manquera toujours cette portion à partir de laquelle le sujet détermine son objet. Le processus de représentation de la réalité implique toujours le découpage conceptuel d'un de ces *morceaux* à partir d'un certain point de vue. La seule façon d'objectiver la réalité dans son ensemble, c'est d'imaginer un sujet qui ait un point de vue extérieur à cette réalité, c'est-à-dire un point de vue de nulle part ou un point de vue divin. Mais précisément parce que cette idée est une chose imaginaire, le RE est par

définition indémontrable, c'est-à-dire un postulat qu'on doit tenir pour acquis. C'est aussi la raison pour laquelle Searle se voit contraint d'utiliser une expression métaphorique pour caractériser cette idée : il y existe une réalité *extérieure* à toute représentation ou tout système de représentation.

Mais cette démarche n'a rien de si original dans l'histoire de la philosophie. D'une certaine façon, Searle parvient aux mêmes conclusions que Descartes lorsque celui-ci affirme dans sa sixième méditation que la connaissance des objets du monde extérieur n'est possible que parce qu'un Dieu la cautionne (Descartes, 1641, pp.99-115). Sauf que dans le cas de Searle, ce dieu est une chose imaginaire, un présupposé, un postulat indémontrable. Alors que pour Descartes, Dieu existe vraiment. Mais tous les deux suivent une démarche sceptique pour en arriver à cette conclusion. Comme le mentionne Searle, il en va de même avec Berkeley, mais relativement à la connaissance de ces objets spécifiques qui font partie de l'ontologie objective : « Epistemic objectivity, according to Berkeley, is guaranteed by God. We can have objective knowledge that there is a tree in the quad even when we are not looking at it because God is always perceiving the tree in the quad. » (Searle, 2015, p.32)

3.3.3 Synthèse

Dans la présente sous-section, mon objectif est d'élaborer une grille synthèse à partir de laquelle je vais procéder à la critique des conceptions de l'objectivité des valeurs des trois auteurs que sont Railton, Huemer et Wiggins. Cette grille s'inspire des principales composantes du réalisme de Searle, mais tient également compte des critiques formulées dans les deux dernières sous-sections. Elle intègre également certaines conclusions du premier chapitre à l'égard des définitions négatives et des notions d'indépendance et d'extériorité. Mais cette grille constitue également l'aboutissement de l'analyse qui précède et les éléments qui la composent permettront de présenter, dans la conclusion du chapitre, une version modifiée et finale de mon hypothèse de départ. Mon but est donc de prendre position et de présenter ma conception de ce qu'est l'objectivité des valeurs. Cette conception rassemble plusieurs éléments présentés par Searle dans divers textes, raison pour laquelle il me fallait attendre la présentation de sa pensée et l'évaluation

critique avant d'en arriver à ce point. Cette grille synthèse sera constituée d'une liste d'énoncés correspondant aux faits épistémiquement objectifs reliés aux entités ontologiquement subjectives et objectives. Ces énoncés seront ensuite regroupés dans un organigramme et un tableau.

En premier lieu, il me faut présenter ma conception de ce qu'est la valeur. Dans ce qui précède, plusieurs éléments ont été fournis à propos de ce qui peut être considéré comme étant la conception searlienne de la valeur. Il nous faut maintenant rassembler ces éléments en une sorte de définition synthèse. La première chose à dire concernant les valeurs est qu'il n'y a pas de valeurs sans jugement de valeur, et il n'y a pas de jugements de valeur sans attribution de fonction. À partir du moment où on attribue une fonction à un objet ou un comportement humain, on attribue en même temps une valeur à cet objet ou à ce comportement. Les adjectifs représentant des valeurs comme « généreux », « courageux », « tolérant », etc. qualifient des comportements humains auxquels on a habituellement déjà attribué une fonction dans un contexte social. Même si ces processus ne sont pas toujours conscients et explicites, il demeure qu'il y a toujours une attribution de valeur qui accompagne l'attribution de fonction.

Concrètement, les adjectifs de valeurs désignent des caractéristiques attribuables à des objets ou à des actions humaines. Ce qui signifie qu'il y a d'abord un objet concret ou un comportement humain, et ensuite une valeur qu'on leur attribue à travers un jugement. Quant aux noms de propriétés ou universaux, comme « bonté », « générosité » ou « tolérance », ils découlent des prédicats correspondants (« est bon », « est généreux » et « est tolérant ») et ne désignent pas des entités qui existent indépendamment des objets ou comportements correspondants. Lorsque les valeurs en question concernent les comportements humains vivant en société et lorsqu'elles sont partagées par ses membres, il s'agit de ce qu'on appelle communément des valeurs morales. Puisque la plupart des humains ont décidé de vivre en société parce qu'ils ont jugé que cela favorisait la préservation de la vie, il ne serait pas abusif de dire que toutes les valeurs morales découlent de cette valeur fondamentale qu'est la préservation de la vie en société.

Ainsi, si nous valorisons les comportements bons, généreux, tolérants, etc., c'est parce que ceux-ci favorisent le bon fonctionnement de la vie en société. Si tout ceci est juste, on pourrait alors parler de ces comportements comme des faits sociaux et des faits évaluatifs. Et il y aurait des énoncés épistémiquement objectifs correspondant à des faits évaluatifs. Voici un exemple explicite d'un tel fait : « Plonger dans l'eau d'une rivière pour sauver une personne de la noyade est un acte valable dans un contexte social où la préservation de la vie est une valeur fondamentale, reconnue et acceptée par ses membres. » Cette conception est conforme à la pensée de Searle, et à une conception évolutionniste qui s'inscrit dans une perspective darwinienne. Cette explication étant fournie, il faut maintenant décrire les différentes composantes du réalisme, de l'ontologie et de l'épistémologie, pour ensuite y situer la place des jugements de valeur, c'est-à-dire des énoncés correspondant à des faits évaluatifs.

La conception réaliste que je propose est une version modifiée de celle de Searle. Pour la distinguer du RE, je la nomme « réalisme naturaliste » (RN). Son élément central est un présupposé au sens où l'entend Searle, mais sa formulation est différente dans la mesure où il n'est pas question d'indépendance ou d'extériorité :

Il y a une réalité.

Pour bien comprendre la nature des modifications que je propose, il faut rappeler ce qui a été dit plus haut concernant l'usage que fait Searle des termes « réalisme » et « réalisme externe ». Selon l'interprétation que j'ai suggérée, il y a le RE en tant que théorie (ou explication) générale de la réalité et le RE en tant que présupposé. Le RE en tant que présupposé est la composante fondamentale du RE en tant que théorie générale. Suivant cette idée, le réalisme naturaliste que je propose comporte ces deux mêmes distinctions : théorie générale et présupposé. Il est vrai que la formule « réalisme naturaliste » est assez commune et que plusieurs philosophes l'utilisent à leur compte. Mais elle correspond assez fidèlement à la pensée de Searle et elle ne fait aucune référence à l'indépendance ou l'extériorité, ce qui est le but recherché.

Comme nous l'avons vu dans les deux dernières sous-sections, l'idée d'extériorité et celle d'indépendance entraînent des problèmes lorsqu'on cherche à caractériser et à saisir la

réalité dans son ensemble et sous ses multiples formes possibles. Le critère « extérieur » utilisé dans la caractérisation du RE est aussi celui que Searle utilise parfois pour caractériser l'ontologie objective, ce qui contribue à la confusion entre ces deux domaines. Le désir d'éviter cette confusion est l'une des raisons pour lesquelles la formule que je propose (le RN en tant que présupposé) ne comporte aucune référence à la dépendance, l'indépendance, l'intériorité ou l'extériorité. Mais une autre raison, peut-être plus fondamentale, est que ces critères ne sont nullement nécessaires, *a fortiori* si on souhaite désigner la réalité dans sa plus grande généralité et selon toutes *les formes possibles qu'elle peut prendre*.

Le RN, tout comme le RE de Searle, se situe en deçà du réalisme traditionnel, de l'antiréalisme ou de l'idéalisme. C'est la raison pour laquelle Searle dira que sa conception est encore valide même si l'antiréalisme ou l'idéalisme est vrai (1995, pp.156-157). Mais si l'idéalisme se définit comme une doctrine selon laquelle la réalité est d'une certaine façon créée en utilisant des catégories sociales et linguistiques dépendantes de l'esprit (Nadeau, 1999), il devient hasardeux de prétendre que le RE est encore valide si l'idéalisme est vrai. Encore une fois, l'idée d'indépendance, comme celle d'extériorité, n'est pas nécessaire au présupposé réaliste. Comme je le mentionne dans le chapitre 1, pourquoi vouloir présenter une définition du réalisme qui se fonde sur son opposition à ce qui est dépendant ou intérieur à l'esprit humain ou aux représentations ? La force du présupposé réaliste tient au fait que celui-ci est une condition absolument nécessaire à toute affirmation ou toute action, peu importe la doctrine adoptée.

Les deux composantes de la réalité sont l'ontologie objective et l'ontologie subjective. L'ontologie objective comprend des entités comme les molécules, les pierres, les arbres, les montagnes, etc. L'ontologie objective se distingue des réalités potentielles désignées par le réalisme naturaliste en ceci que les entités qu'elle comprend peuvent être identifiées comme des *objets* par les *sujets* que nous sommes. Ceci est possible en partie parce que nous partageons, en tant que sujets, le même contexte spatio-temporel que ces objets. Pour sa part, l'ontologie subjective comprend les états intentionnels et les états non intentionnels. La catégorie des états intentionnels comprend tous les états ayant un contenu, un objet, c'est-à-dire les croyances, les désirs, les perceptions et les émotions.

On pourrait considérer que les affirmations, les concepts et les connaissances font partie de la catégorie des croyances. La catégorie des états non intentionnels comprend les sensations, les émotions sans objet, comme le *mood* ou les états d'humeur. Cette division simple ne tient pas compte de tout l'éventail des états mentaux indéfinissables qui se situent à mi-chemin entre ces deux catégories générales. Elle ne tient pas compte non plus du fait que certains animaux plus évolués ont probablement une capacité primaire d'avoir certaines représentations.

Maintenant, comment distinguer les deux ontologies ? Comme mentionné à l'instant, je propose de faire cette distinction essentiellement avec le couple intérieur/extérieur. Ainsi, les entités de l'ontologie objective sont extérieures au domaine de l'ontologie subjective. La raison qui motive ce choix est que, comme je l'ai expliqué dans ce chapitre et dans le chapitre 1, même s'il s'agit d'une métaphore, celle-ci fait tellement partie du paysage philosophique et du langage courant qu'il est pratiquement impossible de s'en passer. Il faut simplement garder à l'esprit que la conscience subjective est essentiellement un processus dynamique qui est irréductible à une ontologie objective, raison pour laquelle elle n'occupe aucun espace, au sens strict. En second lieu, si cette métaphore n'est plus utilisée pour désigner le RN en tant que présumé, le risque de confusion est écarté.

Si on voulait situer ces catégories dans une perspective chronologique et évolutionniste, on pourrait le faire de la manière suivante (Searle, 1995, p.6). Ce qu'il y a au départ, ce n'est que de la matière, des particules. Ces particules sont organisées en systèmes. Les montagnes, les rivières et les molécules sont des exemples de systèmes. Puis au fil de l'évolution apparaissent les cellules, les êtres vivants, les êtres vivants dotés de conscience et enfin, les êtres vivants dotés d'états intentionnels. Les êtres vivants et les êtres dotés de conscience sont aussi des exemples d'entités organisées en système. Suivant ce qui a été dit plus haut, l'ontologie objective apparaît en même temps que l'ontologie subjective, c'est-à-dire au moment où elle est nommée telle par une conscience subjective. S'il n'y avait pas de conscience subjective, il y aurait bien une réalité, mais celle-ci ne serait pas distinguée de l'ontologie subjective selon le point de vue d'un sujet. C'est ce que nous dit Searle lorsqu'il affirme que l'ontologie subjective nous donne accès à l'entièreté des phénomènes ontologiques et épistémiques (*ibid.*,

p.152). Par ailleurs, tous les jugements que nous posons sur la réalité sont toujours d'un certain point de vue et un point de vue, en ce sens, est toujours épistémique (*ibid.*, p.150). Voici une représentation schématique des entités ontologiquement subjectives :

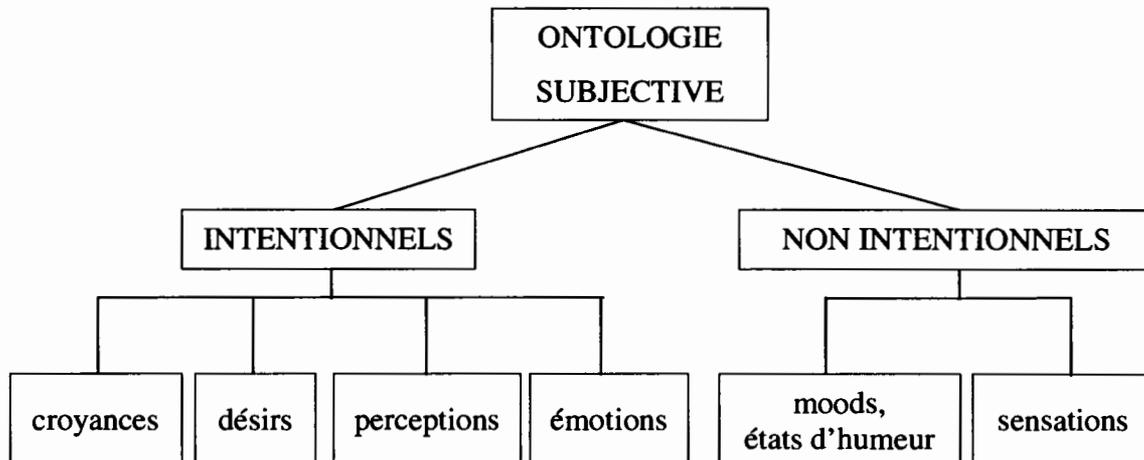


Figure 3.2 Les entités ontologiquement subjectives

Voici maintenant les détails relatifs à ce qui est épistémiquement objectif et subjectif. L'expression « épistémiquement objectif » s'applique à des énoncés exprimant des croyances qui peuvent être vraies ou fausses. Le critère qui détermine si un énoncé est épistémiquement objectif est l'accessibilité publique des faits auxquels l'énoncé correspond. Ces faits concernent des aspects de la réalité ou des entités qui sont ontologiquement objectives ou subjectives. À partir du moment où ces faits sont accessibles publiquement, on peut établir la vérité ou la fausseté des énoncés correspondant en s'appuyant sur des procédures logiques valides et en tenant compte de l'universalité des données. De son côté, l'expression « épistémiquement subjectif » s'applique à des énoncés exprimant les croyances individuelles dont la vérité ou la fausseté est établie selon des critères propres à l'individu. Suivant la formulation habituelle propre à l'approche correspondantiste, on pourrait dire qu'un énoncé X sera vrai s'il correspond au fait que P. Voici une représentation schématique de plusieurs des affirmations pouvant être faites à propos de faits reliés à des entités ontologiquement subjectives et objectives (les explications détaillées suivent l'organigramme). Cette représentation est en partie inspirée de celle présentée par Searle (1995, p.122).

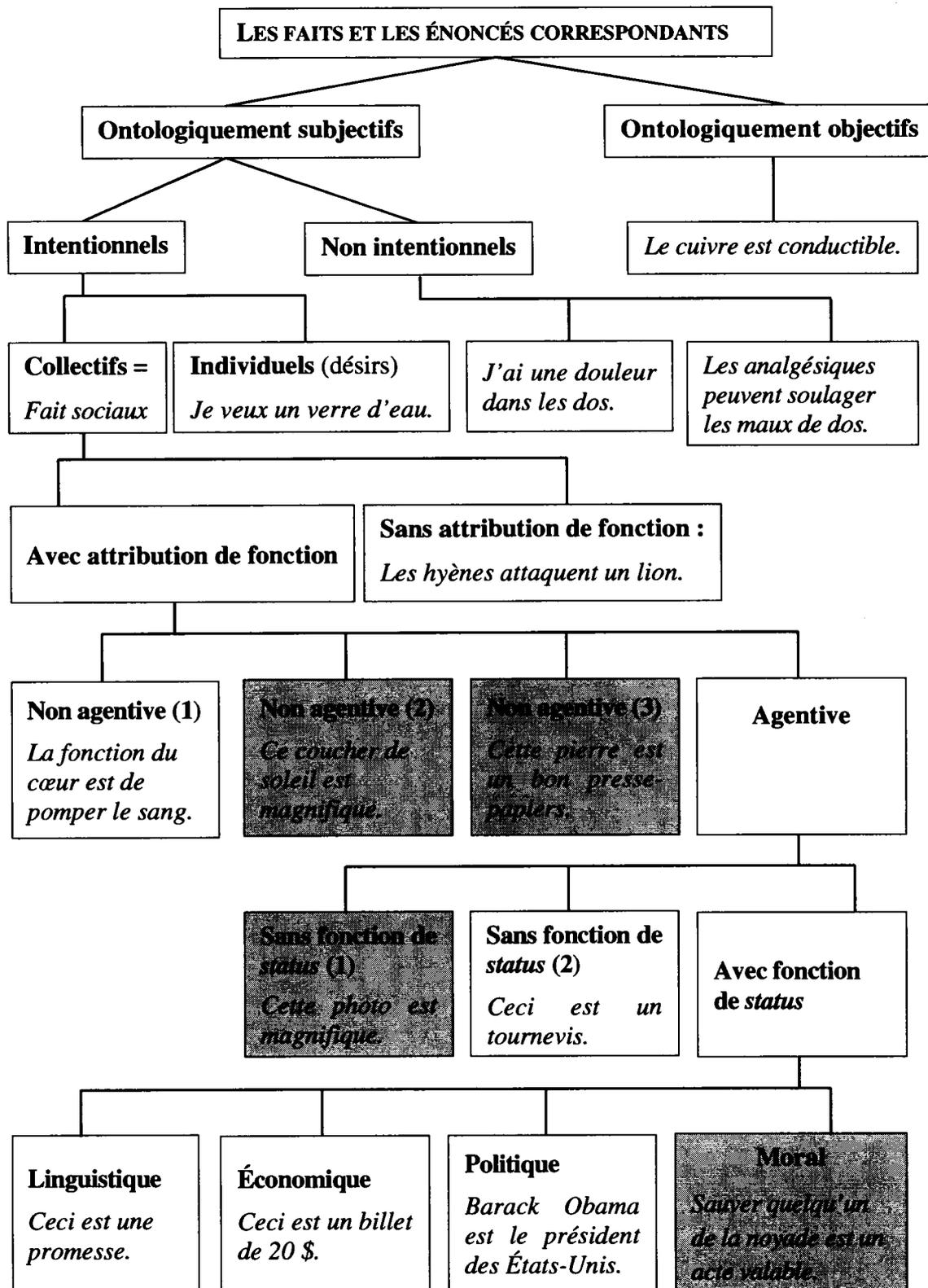


Figure 3.3 Les types de faits et les énoncés correspondants

Les énoncés qui réfèrent à des entités ontologiquement subjectives que sont les sensations sont les suivants : « J'ai une douleur dans le dos. » ou « Les douleurs peuvent être soulagées par des analgésiques. » Ces énoncés sont épistémiquement objectifs parce qu'ils correspondent à des faits publiquement accessibles. Ce qui est publiquement accessible ici, ce n'est évidemment pas la sensation elle-même, mais l'affirmation à propos du fait en question. Dans le cas de « j'ai une douleur dans le dos », si donc l'affirmation est publique et si on suppose que l'individu dit la vérité sur ce qu'il ressent, l'énoncé est épistémiquement objectif et vrai. Dans le cas du deuxième énoncé, il renvoie à un fait scientifique établi sur la base d'expériences et d'observations. Mais cet exemple présuppose aussi que les individus interrogés disent la vérité sur ce qu'ils ressentent. On pourrait dire qu'il s'agit d'un fait épistémiquement objectif qui est vrai jusqu'à ce qu'il soit réfuté par d'autres observations.

Pour illustrer le cas d'un fait social où il n'y a pas d'attribution de fonctions, Searle donne l'exemple suivant, qui est reproduit dans l'organigramme : « Les hyènes attaquent un lion. » Searle cherche ici à distinguer les cas où il y a effectivement un phénomène de coopération sociale, mais sans qu'il y ait attribution de fonctions. Pour accepter cet exemple, il faut attribuer une certaine forme primaire d'intentionnalité aux animaux. Même si Searle ne développe pas l'idée, l'exemple est suffisamment clair pour les besoins de l'illustration. C'est un fait qu'il y a des formes de coopération chez bien des animaux et c'est un fait que celle-ci *ne dépend pas* d'un système de représentation symbolique comme le langage (du moins, d'après ce que nous en savons avec nos connaissances sur ces animaux).

Il y a dans l'organigramme trois énoncés pour illustrer le cas des fonctions non agentives : « La fonction du cœur est de pomper le sang », « Ce coucher de soleil est magnifique » et « Cette pierre fait un bon presse-papiers ». Les fonctions non agentives désignent des fonctions attribuées à des entités naturelles. Searle considère dans son propre organigramme que l'énoncé à propos du cœur est un fait (1995, p.122). Pourtant, comme nous l'avons vu, il nous dit ailleurs qu'il n'y a pas une telle fonction, en soi, dans la nature : il s'agirait plutôt d'une sorte de projection téléologique. Cependant, il nous dit également que cet énoncé peut être le résultat d'une attribution de fonction collective (si

elle est partagée par la collectivité). Comment concilier l'idée que la fonction du coeur n'existe pas, en tant que telle, dans la nature, avec l'idée qu'il peut s'agir d'un fait social?

Si la croyance en question est reconnue et acceptée par les membres de la communauté, il s'agit bel et bien d'un fait social. Est-ce que tous les faits sociaux sont épistémiquement objectifs? Tout ce que nous dit Searle semble aller en ce sens. Et lorsqu'il présente son organigramme, Searle affirme que les phénomènes religieux sont des faits institutionnels (comme le sont les faits économiques, politiques ou linguistiques) (*ibid.*, p.122). Les croyances religieuses sont certainement des faits sociaux, mais il ne s'agit pas de croyances scientifiques. La nuance est la suivante. Le fait que ces croyances existent et sont partagées par plusieurs est un fait social avéré et vérifiable. Mais ça ne signifie pas que les croyances en question sont elles, des faits épistémiquement objectifs. Les croyances religieuses sont ni vraies ni fausses, elles sont impossibles à réfuter et ne font pas partie de la connaissance scientifique pour cette raison. Si on décide d'assimiler un énoncé comme « la fonction du coeur est de pomper le sang » à une telle croyance et son acceptation collective comme la manifestation d'un fait social, celui-ci est alors épistémiquement objectif. Mais si on se concentre sur l'énoncé lui-même, sur sa prétention à faire partie de la science, il ne l'est pas. L'énoncé n'est ni vrai ni faux, il n'est donc pas épistémiquement objectif.

Mais il y a une autre interprétation possible. On pourrait aussi traiter l'énoncé à propos du coeur comme fondé sur des données partielles, sur une connaissance incomplète (pour reprendre l'expression de Railton). Dans cette perspective, si on est indulgent, on pourrait traiter la croyance en un système géocentrique à l'époque médiévale comme une telle croyance. Avant Galilée et les télescopes, comment pouvions-nous imaginer que la terre tournait autour du soleil? À l'époque, personne ne remettait en question cette idée parce qu'aucune information ne nous laissait croire le contraire. De même, si on présuppose qu'il y a bel et bien une finalité dans l'univers, alors on pourrait considérer que l'énoncé (lui-même) à propos du coeur est épistémiquement objectif.

Les encadrés ombragés donnent des exemples d'énoncés contenant des termes évaluatifs. Comme déjà mentionné, les deux premiers sont des exemples de fonctions non agentives

attribuées à des objets naturels : « Ce coucher de soleil est magnifique. » et « Cette pierre fait un bon presse-papiers. » Le premier énoncé correspond à ce qu'on nomme habituellement un jugement de valeur esthétique. Le second est un jugement de valeur portant sur le fonctionnement d'un objet devenu pour nous un outil. Il y a diverses façons d'analyser les phénomènes en question selon ce qu'on décide de considérer comme étant un fait. Nous sommes dans la même situation que celle décrite dans le paragraphe précédent. Dans le cas du jugement de valeur esthétique portant sur le coucher de soleil, il ne réfère pas, en tant que tel, à un fait épistémiquement objectif. Par contre, c'est un fait que plusieurs personnes trouvent que certains couchers de soleil sont magnifiques. Si on décide de traiter de telles croyances et leur acceptation collective comme la manifestation d'un fait social, celui-ci peut devenir un fait épistémiquement objectif.

Mais l'explication devient plus claire lorsqu'il s'agit d'un objet artificiel, comme une photo ou une toile. De prime abord, Searle nous dit qu'un énoncé comme « Rembrandt est un meilleur peintre que Rubens » est épistémiquement subjectif (1995, p.8; 2001, p.55). Mais lorsqu'il fait cette affirmation, il veut mettre en relief le caractère épistémiquement subjectif des affirmations reliées aux préférences individuelles. Mais ça ne signifie pas que tous les jugements de valeur esthétique sont nécessairement épistémiquement subjectifs. Comme mentionné plus haut, si nous décidons de photographier un coucher de soleil en choisissant tel angle, tel point de vue, tel cadrage, etc., nous élaborons en même temps des critères en fonction d'une certaine idée de ce qui est beau. Si par la suite notre photographie remporte le premier prix dans un concours, on pourrait considérer que ces critères, ou certains d'entre eux, ne sont pas uniquement les nôtres, mais qu'ils sont reconnus et partagés par d'autres. Des critères comme l'équilibre des formes, la précision des couleurs et le caractère progressif des dégradés sont effectivement des critères qui ont une certaine objectivité pour les photos et les peintures. La différence entre les deux exemples montre que dès qu'il y a des règles qui sont reconnues et partagées collectivement, il y a en même temps des valeurs sous-jacentes qui sont également reconnues et partagées. En ce sens, dans la mesure où les critères généraux sont reconnus, acceptés et partagés, il est possible que des jugements de valeurs esthétiques soient épistémiquement objectifs.

L'énoncé « Sauver une personne de la noyade est un acte valable » est probablement celui qui se rapproche le plus d'un jugement de valeur moral. Si on voulait expliciter davantage l'énoncé, on pourrait le formuler ainsi : « Plonger dans l'eau d'une rivière pour sauver une personne de la noyade est un acte valable dans un contexte social où la préservation de la vie est une valeur fondamentale, reconnue et partagée par ses membres. » À la limite, en tenant compte des réserves mentionnées plus haut, on pourrait considérer qu'il s'agit également là d'un exemple de fait institutionnel, établi selon la formule : « X compte pour Y dans le contexte C. » Si tout ceci est juste, on pourrait ici parler de fait moral ou de fait évaluatif en tant que fait social.

Voici un tableau présentant certains des énoncés dont nous avons discuté. Il permet notamment de mettre en évidence la relation entre ontologiquement subjectif et épistémiquement objectif qui caractérise plusieurs des exemples. La deuxième colonne indique à quel phénomène *déclencheur* nous avons affaire. Il faut rappeler qu'un même phénomène peut concerner plusieurs états intentionnels et non intentionnels. Si j'affirme quelque chose à propos d'une émotion que je ressens concernant ma sensation de douleur, il y a ici deux états intentionnels (l'affirmation et l'émotion) et un état non intentionnel (la sensation). C'est la raison pour laquelle je parle du phénomène *déclencheur* qui peut être vu comme celui à l'origine des autres. À la ligne 2, il y a l'énoncé « j'ai une douleur dans le dos » qui est fait du point de vue de la première personne. Cet énoncé équivaut sur le plan épistémique à « Jules a une douleur dans le dos » qui est fait du point de vue de la troisième personne. Il en va de même avec les énoncés des lignes 5 et 7. Ces cas ont pour but de montrer qu'à partir du moment où un énoncé est public, même s'il concerne un fait qui n'est accessible que du point de vue de la première personne, l'énoncé lui-même devient un fait épistémiquement objectif.

Tableau 3.1 Les faits et les énoncés correspondants.

	TYPE DE PHÉNOMÈNE	AFFIRMATION CORRESPONDANTE	ACCÈS au FAIT	STATUT ONTOLOGIQUE DU PHÉNOMÈNE	STATUT ÉPISTÉMIQUE DE L’AFFIRMATION
1	Sensation	<i>J’ai une douleur dans le dos.</i>	Privé	OS	ES
2	Sensation	<i>J’ai une douleur dans le dos.</i>	Public	OS	EO
3	Sensation	<i>Jules a une douleur dans le dos.</i>	Public	OS	EO
4	Sensation	<i>Les analgésiques peuvent soulager les maux de dos.</i>	Public	OS	EO
5	Désir	<i>Je désire boire de l’eau.</i>	Privé	OS	ES
6	Désir	<i>Je désire boire de l’eau.</i>	Public	OS	EO
7	Désir	<i>Jules désire boire de l’eau.</i>	Public	OS	EO
8	Physique	<i>Le cuivre est conducteur.</i>	Public	OO	EO
9	Émotion esthétique	<i>Cette photo est magnifique.</i>	Public	OS	EO
10	Action	<i>Plonger dans l’eau d’une rivière pour sauver une personne de la noyade est un acte valable dans un contexte social où la préservation de la vie est une valeur fondamentale, reconnue et partagée par ses membres</i>	Public	OS	EO

Légende : OS = ontologiquement subjectif; OO = ontologiquement objectif; ES = épistémiquement subjectif; EO = épistémiquement objectif.

3.4 Conclusion

L’objectif de ce chapitre était de montrer comment la théorie de l’intentionnalité et la conception réaliste de Searle pouvaient nous permettre de distinguer l’ontologie du réalisme, et comment cette distinction pouvait à son tour nous aider à préciser les statuts ontologique et épistémique des valeurs. Après une présentation de ces éléments et après une évaluation critique de certains de ceux-ci, nous sommes en mesure de répondre à la question principale de la thèse en proposant une version modifiée de l’hypothèse de départ. En voici l’énoncé :

Les jugements de valeurs peuvent être épistémiquement objectifs dans la mesure où on conçoit les phénomènes auxquels ils réfèrent comme ontologiquement subjectifs et les

faits auxquels ils correspondent comme le résultat d'une reconnaissance et d'une acceptation collective. Lorsque ces jugements de valeurs concernent des comportements humains sociaux, on parle alors de ces comportements auxquels les membres d'une société ont collectivement attribué une fonction qu'ils jugent par le fait même valable et nécessaire à la préservation de la vie en société. Ces distinctions, ontologique et épistémique, reposent sur une conception du réalisme où celui-ci est redéfini pour n'être qu'un simple présupposé. Ce présupposé est un postulat au sens fort, une condition formelle d'intelligibilité qui est nécessaire à toute affirmation et toute action.

La première étape que nous avons franchie pour en arriver à cette conclusion a été d'expliquer pourquoi il fallait diviser l'ontologie selon qu'elle est objective ou subjective. Pour ce faire, nous avons débuté par l'élément constitutif central de cette ontologie subjective, c'est-à-dire la conscience subjective. Nous avons montré que le phénomène de la conscience subjective est un processus purement dynamique qui n'occupe aucun espace en tant que tel, et qui n'est accessible que du point de vue de la première personne. Pour ces raisons, il est impossible de se faire une représentation objective de ce phénomène, comme on se fait une représentation objective du cuivre et de ses propriétés. C'est ce qui explique le caractère irréductible de la conscience subjective, et c'est ce qui justifie la nécessité d'une ontologie subjective, distincte de l'ontologie objective.

La seconde étape a consisté à identifier les composantes de l'ontologie subjective. Ce travail était nécessaire pour situer ces entités que sont les valeurs dans cette ontologie, et les distinguer des autres entités ontologiquement subjectives. Les états intentionnels comprennent les croyances, les désirs, les émotions et les perceptions, alors que les sensations font partie des états non intentionnels. Nous avons vu que si les valeurs font partie des états intentionnels, elles sont nécessairement des croyances. Ensuite, en examinant les mécanismes propres à l'intentionnalité collective, nous avons vu que le point important concernant les fonctions agentives et non agentives était que celles-ci sont attribuées à des entités selon des systèmes de valeurs. Quant aux fonctions de *status*, elles sont un type particulier de fonctions agentives qui sont à l'origine des faits institutionnels. Un aspect important concernant les faits institutionnels est qu'ils sont créés par les règles constitutives et qu'ils n'existent que si les gens croient qu'ils existent.

À ce stade de l'explication, nous avons examiné en quoi consiste l'ontologie subjective, pourquoi elle est irréductible à l'ontologie objective et où se situent les valeurs dans cette ontologie. Pour répondre à notre question, il fallait encore expliquer ce qui distingue le réalisme externe de Searle de l'ontologie objective et donner des détails sur le caractère épistémique possible des valeurs. En montrant que le réalisme externe de Searle n'avait rien d'une thèse et qu'il n'était rien d'autre qu'un simple présupposé, nous avons l'élément fondamental qui nous permettait de distinguer l'ontologie objective du réalisme. Par la suite, l'analyse de sa théorie des faits sociaux et de sa théorie correspondantiste de la vérité nous a ensuite permis de mieux cerner un des aspects fondamentaux du fait institutionnel, soit le fait d'être reconnu et accepté par les membres de la société. Si nous pouvions montrer que les valeurs sont des croyances reconnues et partagées, celles-ci pouvaient dès lors faire partie des faits sociaux. À l'aide de sa théorie des actes de langage et de celle concernant l'attribution de fonctions, nous avons ensuite expliqué notre position quant à ce qu'est la valeur. Nous en sommes venus à la conclusion qu'il n'y a pas de valeur sans jugements de valeur et qu'il n'y a pas de jugements de valeur sans attribution de fonction. Par conséquent, à partir du moment où les valeurs étaient traitées comme des croyances reconnues et acceptées collectivement, il était possible de considérer que les énoncés qui les incarnent représentent des types de faits sociaux, voire des types de faits institutionnels.

Il ne nous restait qu'à distinguer les quatre domaines que sont l'ontologie subjective et objective, ainsi que l'épistémologie objective et subjective. Les problèmes que nous avons soulevés à propos du réalisme de Searle nous ont amené à présenter une version modifiée de son RE, soit le RN. Notre RN nous a aidé à préciser davantage les distinctions ontologiques et épistémiques en proposant des critères distinctifs où les notions d'indépendance et d'extériorité étaient utilisées de manière plus spécifique. À partir de ce moment, nous disposons de tous les éléments pour répondre à la question principale de la présente thèse en présentant une version modifiée de l'hypothèse de départ. Nous étions également en mesure d'élaborer notre grille synthèse à partir de laquelle je me propose de faire la critique de mes trois auteurs au prochain chapitre.

CHAPITRE IV

CRITIQUE DE RAILTON, HUEMER ET WIGGINS

4.1 Introduction

Au second chapitre, nous avons tenté de voir dans quelle mesure on pouvait réduire la notion d'objectivité des valeurs à des critères nécessaires et suffisants en s'appuyant sur une analyse des textes de Railton, Huemer et Wiggins. Notre hypothèse était que l'indépendance existentielle et la vérité ou la validité individuelle sont individuellement suffisantes, mais non nécessaires (l'une ou l'autre peut suffire à définir l'objectivité des valeurs). Nous en sommes venus à la conclusion qu'on ne pouvait pas fournir une réponse explicite à la question que nous posions et que notre hypothèse n'était pas confirmée, du moins pas sous sa forme actuelle. La raison principale de cette conclusion s'explique par le statut ontologique de la valeur : aucun des auteurs étudiés ne semble pouvoir ou vouloir conclure que les valeurs existent indépendamment de l'esprit humain. Néanmoins, l'analyse a permis de montrer que, si les deux aspects sont bien présents dans les conceptions de l'objectivité des valeurs, le critère épistémique semble prédominant, et ce, pour chacun de nos trois auteurs.

Au dernier chapitre maintenant, nous en sommes venus à la conclusion que l'approche réaliste de Searle pouvait constituer une explication alternative valable de ces phénomènes que sont des valeurs. Ainsi, les valeurs font partie de l'ontologie subjective, distincte de l'ontologie objective, qui se distingue elle-même du domaine identifié par ce que Searle nomme le réalisme externe. Dans la mesure où les valeurs sont reconnues et acceptées par les membres d'une communauté, on peut considérer qu'elles représentent un type de fait social et qu'à ce titre, elles peuvent avoir un statut épistémiquement objectif et faire partie de la connaissance. Au terme de notre analyse de la conception searlienne et à la suite de nos critiques relativement à certains points précis, nous

dispositions de tous les éléments pour répondre à la question principale de la présente thèse, ce qui a été fait en présentant une version modifiée de notre hypothèse de départ.

La dernière étape consiste à tester cette thèse et mettre nos résultats à l'épreuve en les confrontant à la conception de nos trois auteurs. Ce qui ressort de notre position est que le statut ontologique des valeurs est clairement et irréductiblement subjectif. Si les valeurs existent en tant que faits sociaux épistémiquement objectifs, c'est uniquement dans la mesure où elles peuvent faire l'objet d'affirmation dont le contenu est reconnu, accepté et partagé par la collectivité. Qu'en est-il du statut ontologique des valeurs pour Railton, Huemer et Wiggins ? Si nous savons qu'ils défendent une conception objectiviste des valeurs et que « objectif » a surtout un sens épistémique, il n'est pas clair de savoir comment les valeurs se manifestent dans le monde pour eux. Dans ce qui suit, je tente de voir dans quelle mesure on peut évaluer les conceptions de nos trois auteurs à partir des exemples et des explications qu'ils fournissent. La grille synthèse développée à la fin du dernier chapitre servira à identifier les énoncés qui feront l'objet d'un regard critique.

4.2 Peter Railton et l'enchevêtrement du subjectif et de l'objectif

Dans la section qui suit, je propose premièrement une lecture critique détaillée de l'exemple de Lonnie présenté par Railton dans « Moral Realism ». L'objectif est de montrer comment les distinctions conceptuelles proposées dans notre grille synthèse sont mieux à même de rendre compte du phénomène qui est décrit dans cet exemple. En second lieu, je tire des conclusions générales sur la conception de l'objectivité de Railton, en revenant sur les explications fournies par celui-ci dans l'ensemble des textes étudiés.

Le cas de Lonnie présenté par Railton lui sert à expliciter un des concepts importants de « Moral Realism », soit l'intérêt subjectif objectivé (ISO), dont nous avons parlé au chapitre 2. Ce concept est censé montrer comment un individu peut apprendre de ses expériences pour adapter ses désirs de manière à les rendre conformes à ses intérêts objectifs. Il est également censé expliquer en quoi les valeurs non-morales peuvent être objectives et faire partie de la connaissance. Le premier problème qu'il y a avec ce concept d'ISO tient au fait qu'il est difficile d'identifier clairement à quels phénomènes nous avons affaire : Railton parle de sensation, de désir et de besoin (et évidemment,

d'intérêt). Le second problème est que les plans ontologique et épistémique ne sont pas clairement identifiés et qu'il est impossible de savoir à quoi renvoient les notions de subjectivité et d'objectivité dans l'ISO, ce qui contribue à rendre l'explication confuse.

Mon objectif dans ce qui suit est d'analyser la notion d'ISO en supposant tour à tour qu'il s'agit d'une sensation, d'un désir, d'un besoin et, évidemment, d'un intérêt comme tel. Ma démarche consiste à m'appuyer exactement sur la description de l'exemple donné par Railton, en identifiant clairement les quatre paramètres suivants: 1) les phénomènes auxquels nous avons affaire; 2) les événements auxquels ils donnent lieu; 3) les points de vue concernés et 4) les énoncés correspondants. Les deux questions que je pose sont les suivantes : Comment un intérêt subjectif (IS) peut-il devenir un intérêt subjectif objectivé (ISO) ? Un *intérêt* peut-il être à la fois subjectif et objectif ? La thèse que je défends est la suivante: la seule façon pour un intérêt d'être à la fois subjectif et objectif est de considérer que nous avons affaire à un phénomène ontologiquement subjectif qui se traduit par un énoncé qui est épistémiquement objectif.

Rappelons brièvement l'exemple de Railton. Lonnie est dans un pays étranger et souffre du mal du pays et en plus, il a soif, il a envie d'un verre de lait. Mais Lonnie-Plus, qui a accès à toute l'information au sujet de Lonnie, sait qu'en plus de souffrir du mal du pays, celui-ci souffre de déshydratation. Lonnie-Plus sait qu'il serait préférable pour Lonnie qu'il boive plutôt des liquides clairs, comme de l'eau. Contrairement à Lonnie, Lonnie-Plus a accès à toutes ces informations. L'eau améliorerait sa condition physique, ce qui aurait un impact sur son moral, alors que le lait, difficile à digérer, accentuerait plutôt sa déshydratation et son malaise. Si Lonnie-Plus était dans la position de Lonnie, il pourrait modifier son désir, il pourrait *désirer désirer* boire de l'eau plutôt que du lait, parce qu'il comprendrait l'origine de son malaise et modifierait son comportement en conséquence. Les informations additionnelles détenues par Lonnie-Plus contribueraient à modifier son désir. Railton nomme ce désir modifié pour autre chose que du lait, l'intérêt subjectif objectivé, ISO, (objectified subjective interest). Selon Railton, l'exemple montre que lorsque nous sommes mieux informés, nous pouvons adapter ou ajuster nos intérêts subjectifs de manière à les rendre conformes à nos intérêts objectifs.

Il y a une question importante qu'il faut régler avant de poursuivre. Dans le passage hypothétique de l'IS à l'ISO, est-ce que le terme « intérêt » pourrait avoir différentes significations ? Par exemple, se pourrait-il que « intérêt » renvoie à une sensation lorsqu'il s'agit de l'IS, et à un désir lorsqu'il s'agit de l'ISO ? À mon avis, c'est impossible. Il faut que « intérêt » ait le même sens et il faut qu'on ait affaire au même phénomène, lorsqu'on passe de l'IS à l'ISO, sans quoi l'explication perdrait son sens. Railton le précise bien dans le cas du désir. Il nous dit que les IS seraient des *désirs*, alors que les ISO seraient des *désirs de désirs* (*want to want*). Même si on peut parler d'un désir du premier ordre et d'un désir de second ordre, nous avons dans les deux cas affaire au même phénomène (le désir). Mais qu'en est-il de la sensation ou du besoin ? Le fait est que Railton parle bel et bien de l'IS et de l'ISO en termes de sensation ou de besoin. À mon avis, il en va de même avec ces termes. Si on veut que les termes « subjectif » et « objectif » aient un sens dans l'explication de Railton, lorsque nous passons de l'IS à l'ISO, il faut que le terme « intérêt » ait le même sens et il faut qu'il réfère au même phénomène (désir, sensation ou besoin). C'est ce que je suppose dans l'analyse qui suit.

Ma démarche consiste à analyser tous les cas possibles relativement à ce que nous dit Railton, pour pouvoir tirer des conclusions sur ce qui est ontologiquement subjectif ou objectif, et épistémiquement subjectif ou objectif. Il faut mentionner que je suppose que l'exemple de Lonnie renvoie à des événements qui se produisent réellement. En ce sens, je fais certaines extrapolations, je prête notamment certaines affirmations à Lonnie. Mais j'ai tenté d'être fidèle à l'esprit de l'exemple et je ne crois pas que ces extrapolations altèrent ses propos. Je vais donc considérer que les deux événements hypothétiques auxquels réfère Railton se produisent réellement. Ainsi, Lonnie boit du lait (ou de l'eau) à T1 et il se sent bien (ou mal) à T2. La première étape consiste à décrire chacune des situations et de les présenter de manière synthétique dans un tableau qui se trouve ci-après (Tableau 4.1 — Le cas de Lonnie). Mes commentaires critiques suivent le tableau.

Supposons l'énoncé suivant fait par Lonnie : « J'aime le lait. » Si nous considérons le phénomène du point de vue de la sensation, il s'agit d'un phénomène ontologiquement subjectif. Du point de vue de la troisième personne, nous n'avons pas accès à la façon dont un individu se sent, même si plusieurs manifestations observables peuvent nous

donner des indications. Si la personne ne s'exprime pas publiquement, nous avons affaire ici à un phénomène inaccessible, ontologiquement subjectif, et dont l'énoncé correspondant est épistémiquement subjectif. Il en va de même avec l'affirmation : « Le lait provoque des sensations agréables chez moi. » Si l'affirmation correspond à un fait qui n'est pas accessible publiquement, il s'agit d'une affirmation épistémiquement subjective relativement à un phénomène ontologiquement subjectif. Ces deux affirmations correspondent aux cas 1 et 2 dans le tableau.

Qu'en est-il maintenant de ces deux mêmes affirmations, mais faites à propos d'un fait publiquement accessible ? Si on suppose que Lonnie est sincère et dit la vérité à propos de ce qu'il ressent, l'affirmation devient alors une information factuelle à propos de Lonnie. En fait, à partir du moment où l'affirmation « Le lait provoque des sensations agréables chez moi » est publique, si Lonnie dit la vérité, elle équivaut à « Le lait provoque des sensations agréables chez Lonnie. » Et donc, il s'agit ici d'une affirmation épistémiquement objective relativement à un phénomène ontologiquement subjectif (cas 3 et 4 dans le tableau). Jusqu'ici, il n'y a pas eu d'événements : il ne s'agit ici que d'observations portées sur des phénomènes et les énoncés correspondants. Et le point de vue n'est pas pertinent ici : la sensation, en tant que telle, serait la même, qu'il s'agisse de Lonnie ou de Lonnie Plus.

Ajoutons maintenant des événements et leurs conséquences. Je rappelle qu'il est ici toujours question du cas de la sensation. Première situation, Lonnie boit du lait et constate effectivement que le lait lui procure une sensation agréable (à T1) ; mais après un temps, il se rend compte qu'il ne se sent pas bien (à T2). Deuxième situation, Lonnie boit de l'eau (à T1), il n'éprouve pas une sensation agréable, mais après un temps, il se sent bien (à T2). Toutes ces situations correspondent aux cas 5 à 8 dans le tableau. Encore ici, la distinction entre les points de vue de Lonnie et Lonnie Plus n'est pas pertinente.

Concentrons-nous maintenant sur le cas du besoin. Ici, je vais considérer qu'il s'agit d'un besoin physiologique et donc, d'un phénomène connu et documenté. C'est l'idée qui se dégage dans l'exemple donné par Railton : cette information existe, elle fait partie de la

connaissance objective et Lonnie-Plus y a accès. Nous aurions donc à faire à un phénomène connu de la science, observable du point de vue de la troisième personne, parce que mesurable par des prises de sang et des tests d'urine. Il s'agirait d'un phénomène ontologiquement objectif et l'affirmation correspondante serait épistémiquement objective : « Boire du lait lorsqu'il fait chaud provoque la déshydratation. » Dans le tableau, on retrouve cette situation à la ligne 9. Et la même situation, mais inverse, et donc fautive, à la ligne 10 : « Boire du lait lorsqu'il fait chaud favorise l'hydratation. »

Le cas du désir s'apparente à celui de la sensation, du moins en ce qui a trait à son statut ontologique. Il s'agit d'un phénomène ontologiquement subjectif qui peut donner lieu à une affirmation épistémiquement subjective ou objective. Dans le tableau, je n'ai indiqué que les cas concernant les affirmations épistémiquement objectives, le point concernant les affirmations épistémiquement subjectives ayant suffisamment été expliqué avec la sensation. Pour être fidèle à l'exemple, il faut montrer les deux situations correspondant aux deux désirs et selon les deux points de vue. Il y a donc le cas où Lonnie désire boire du lait et celui où il désire boire de l'eau, et nous avons la même chose avec Lonnie Plus. Comme il s'agit d'un désir, donc en principe non réalisé, il n'y a pas d'action associée à celui-ci et nous sommes toujours à T1. Ces situations sont représentées aux lignes 11 à 14.

Voyons maintenant le cas de l'intérêt comme tel. Qu'est-ce que l'intérêt au juste pour Railton ? Dans ce qui précède, j'ai supposé qu'il pouvait s'agir de sensation, de besoin ou de désir, puisque ces termes sont bel et bien associés aux IS, aux IO et aux ISO par Railton et parce que mon intention est d'analyser tous les cas possibles. Mais ce qui ressort de l'exemple décrit par Railton est que l'intérêt est associé à une sensation positive de bien-être. Pour voir ceci, il faut se demander ce qu'est fondamentalement l'intérêt et poser la question : on parle de l'intérêt *de qui* ou *de quoi* ? Il s'agit bien de l'intérêt de quelqu'un, d'un individu, comme le dit lui-même Railton lorsqu'il présente son concept (*ibid.*, p.10). Mon point est qu'un organe comme l'estomac n'a pas d'intérêt : à l'instar de la sensation, c'est bel et bien un être humain qui a un intérêt, qui tire un intérêt de quelque chose.

Même si l'intérêt n'est pas la même chose que la sensation, si on lit bien la description de Railton, au bout du compte, c'est la sensation obtenue qui détermine l'intérêt. Lonnie ressent une sensation de plaisir à court terme à boire du lait, mais une sensation de déplaisir (ou de malaise) suite à ce choix. Et l'inverse s'il boit de l'eau. Même si la connaissance des causes de la déshydratation peut modifier la décision, il demeure que l'objectif visé par l'utilisation de cette information est la sensation de bien-être. Pour englober ces situations et parler en termes plus neutres, on pourrait parler de sensations positive et négative. Ainsi, on pourrait dire que la sensation positive associée au fait de boire du lait constitue ce qui détermine l'intérêt à court terme (à T1) et la sensation positive associée au fait de boire de l'eau constitue ce qui détermine l'intérêt à long terme (à T2). L'énoncé qui correspondrait le mieux à ce que décrit Railton pourrait être : « Il est dans mon intérêt de boire du lait/de l'eau. » ou « Il est dans l'intérêt de Lonnie de boire du lait/de l'eau. »

Pour tenir compte des deux points de vue, il faut se concentrer sur la décision de boire du lait ou de l'eau à T1, en lien avec les conséquences à long terme à T2. En ce qui concerne Lonnie, il ne semble pas préoccupé par ce qu'il va ressentir à long terme, à T2 : Lonnie est dans l'ignorance en ce qui a trait à ce qui lui arrive après T1. L'exemple de Railton est ainsi fait que seul Lonnie Plus se prononce sur les conséquences à long terme. Aux lignes 15 à 20, j'ai mis tous les cas possibles selon les points de vue de Lonnie et Lonnie Plus.

Tableau 4.1 Le cas de Lonnie

	TYPE DE PHÉNOMÈNE	ACTION POSÉE	T1/ T2	AFFIRMATION CORRESPONDANTE	ACCÈS au FAIT	STATUT	STATUT	Vrai (V) Faux (F)
1	Sensation	s/o	s/o	<i>J'aime le lait</i>	Privé	OS	ES	V
2	Sensation	s/o	s/o	<i>Le lait provoque des sensations agréables chez moi</i>	Privé	OS	ES	V
3	Sensation	s/o	s/o	<i>Le lait provoque des sensations agréables chez moi</i>	Public	OS	EO	V
4	Sensation	s/o	s/o	<i>Le lait provoque des sensations agréables chez Léonie</i>	Public	OS	EO	V
5	Sensation	Boit du lait	T1	<i>Le lait provoque des sensations agréables chez Léonie</i>	Public	OS	EO	V
6	Sensation	Boit du lait	T2	<i>Le lait provoque des sensations désagréables chez Léonie</i>	Public	OS	EO	V
7	Sensation	Boit de l'eau	T1	<i>L'eau provoque des sensations désagréables chez Léonie</i>	Public	OS	EO	V
8	Sensation	Boit de l'eau	T2	<i>L'eau provoque des sensations agréables chez Léonie</i>	Public	OS	EO	V
9	Besoin /Phénomène physiologique	s/o	s/o	<i>Boire du lait lorsqu'il fait chaud provoque la déshydratation</i>	Public	OO	EO	V
10	Besoin /Phénomène physiologique	s/o	s/o	<i>Boire du lait lorsqu'il fait chaud favorise l'hydratation</i>	Public	OO	EO	F
11	Désir de Lonnie	s/o	T1	<i>Léonie désire boire du lait</i>	Public	OS	EO	V
12	Désir de Lonnie	s/o	T1	<i>Léonie désire boire de l'eau</i>	Public	OS	EO	F
13	Désir de L. Plus	s/o	T1	<i>Léonie Plus désire boire du lait</i>	Public	OS	EO	F
14	Désir de L. Plus	s/o	T1	<i>Léonie Plus désire boire de l'eau</i>	Public	OS	EO	V
15	Intérêt selon Lonnie	s/o	T1	<i>Il est dans l'intérêt de Lonnie de boire du lait</i>	Public	OS	EO	V
16	Intérêt selon Lonnie	s/o	T1	<i>Il est dans l'intérêt de Lonnie de boire de l'eau</i>	Public	OS	EO	F
17	Intérêt selon Lonnie Plus	s/o	T1	<i>À court terme, à T1, il est dans l'intérêt de Léonie de boire du lait</i>	Public	OS	EO	V
18	Intérêt selon Lonnie Plus	s/o	T1	<i>À court terme, à T1, il est dans l'intérêt de Léonie de boire de l'eau</i>	Public	OS	EO	F
19	Intérêt selon Lonnie Plus	s/o	T1	<i>À long terme, à T2, il est dans l'intérêt de Léonie de boire du lait</i>	Public	OS	EO	F
20	Intérêt selon Lonnie Plus	s/o	T1	<i>À long terme, à T2, il est dans l'intérêt de Léonie de boire de l'eau</i>	Public	OS	EO	V

Légende : OS = ontologiquement subjectif; OO = ontologiquement objectif; ES = épistémiquement subjectif; EO = épistémiquement objectif.

Voici maintenant les conclusions qu'on peut tirer à la suite de cette analyse. Si on considère le cas de la sensation, mais indépendamment des événements qui se produisent, nous avons affaire à un phénomène ontologiquement subjectif qui peut donner lieu à une affirmation épistémiquement subjective ou objective. Si on considère maintenant les deux événements, l'opposition se situe entre une sensation de plaisir à court terme (à T1) et une sensation de déplaisir à long terme (à T2) si Lonnie décide de boire du lait (à T1). Et c'est l'inverse si Lonnie décide de boire de l'eau (à T1). Mais dans les deux cas, l'opposition n'est pas entre quelque chose de subjectif et quelque chose d'objectif puisque les deux phénomènes de sensation sont aussi subjectifs l'un que l'autre. En ce qui a trait à l'affirmation qui est faite, dans les deux cas où l'affirmation est privée, celle-ci est épistémiquement subjective ; et dans les deux cas où l'affirmation est publique, celle-ci est épistémiquement objective. Comme mentionné plus haut, ces conclusions ne changent pas si les affirmations sont faites par Lonnie Plus.

Si maintenant l'IS est défini en termes de besoin physiologique, nous avons affaire à deux phénomènes ontologiquement objectifs. Ou, pour être plus fidèle à l'exemple, un même phénomène dont un est davantage accentué. Un premier (à T1) où on observe le fonctionnement d'un métabolisme où il y a déshydratation, et un second (à T2), où on observe un phénomène de déshydratation *plus marquée*. Dans les deux cas ici, nous avons affaire à un phénomène ontologiquement objectif. Si on affirme que boire du lait favorise l'hydratation dans un contexte de chaleur, il s'agit d'une affirmation épistémiquement objective qui est fausse ; si on affirme le contraire, il s'agit d'une affirmation épistémiquement objective qui est vraie. La seconde opposition qu'il y a ici se situe entre un énoncé vrai et un énoncé faux.

Le cas du désir s'apparente à celui de la sensation. Et les conclusions sont les mêmes : dans les deux cas, il s'agit d'une affirmation épistémiquement objective faite à propos d'un phénomène ontologiquement subjectif. Si nous considérons le point de vue de Lonnie qui désire boire du lait, l'affirmation correspondante est épistémiquement objective et vraie. Elle est fausse dans le cas où il désire boire de l'eau. Si nous considérons le point de vue de Lonnie Plus qui désire boire du lait (ou qui désire que Lonnie boive du lait), l'affirmation correspondante est épistémiquement objective et

fausse. Elle est vraie dans le cas où il désire boire de l'eau. Il y a deux oppositions ici, que ce soit pour Lonnie ou Lonnie Plus. Premièrement, il y a l'opposition entre une affirmation vraie et une affirmation fausse. En second lieu, il y a l'opposition entre deux objets de désir: le lait et l'eau. On pourrait aussi considérer qu'il y a une opposition entre un désir originel et un désir modifié, un désir du premier ordre et un désir de second ordre. Mais cette manière de présenter les choses est trompeuse parce que, ontologiquement parlant, le désir ne change pas, c'est son objet qui change.

Voyons le cas de l'intérêt maintenant. Si Lonnie affirme que boire du lait est dans son intérêt (à T1), il fait une affirmation épistémiquement objective qui est vraie. Ceci parce que la sensation positive qu'il en retire est certainement dans son intérêt à court terme. S'il affirme que boire de l'eau est dans son intérêt (à T1), il fait une affirmation épistémiquement objective qui est fausse. Ceci parce que la sensation négative ressentie à court terme ne lui procure aucun intérêt. Comme mentionné plus haut, Lonnie ne se prononce pas sur ce qu'il pourrait ressentir à long terme, à T2.

De son côté, à cause de ses connaissances additionnelles, Lonnie Plus peut affirmer: « À long terme, à T2, il est dans l'intérêt de Lonnie de boire de l'eau.» Et ce serait là une affirmation épistémiquement objective qui est vraie. S'il affirme « À long terme, à T2, il est dans l'intérêt de Lonnie de boire du lait », ce serait une affirmation épistémiquement objective qui est fausse. Mais qu'en est-il de l'affirmation suivante faite par Lonnie Plus (la même que celle faite par Lonnie): « À court terme, à T1, il est dans l'intérêt de Lonnie de boire du lait. » S'agit-il d'une affirmation vraie ou fausse? À court terme, si l'intérêt est déterminé par une sensation positive de plaisir, l'affirmation serait vraie. Même si l'affirmation est faite par Lonnie Plus, ça ne change rien à l'intérêt de Lonnie à court terme et à l'affirmation correspondante. Les oppositions que nous avons ici sont: 1) entre un intérêt à court terme et un intérêt à long terme et 2) entre des énoncés vrais et des énoncés faux. Nous n'avons pas une opposition entre quelque chose de subjectif et quelque chose d'objectif.

Dans tous les cas examinés, sensation, besoin, désir ou intérêt, il n'est pas démontré que nous passons de *quelque chose* de subjectif (intérêt subjectif) à *quelque chose* d'objectif

(intérêt subjectif objectif). Ce que montre l'analyse est aussi qu'il est impossible pour un phénomène (ontologique) d'être à la fois subjectif et objectif. Si c'est le cas, les expressions « subjectif » et « objectif » ne veulent plus rien dire. Rappelons qu'un phénomène subjectif, comme la sensation, n'est accessible que du point de vue de la première personne, du point de vue subjectif. Et rappelons que nous ne parlons pas ici des manifestations concrètes et observables du point de vue de la troisième personne, comme des tremblements ou de la transpiration (pour la peur). Si un phénomène n'est accessible que de mon point de vue, cela implique qu'il n'est pas accessible pour les autres humains, à moins que je décide d'en parler publiquement. Pour les sujets humains que nous sommes, ces deux catégories existent et nous les nommons respectivement « subjective » et « objective ».

Il en va de même avec les affirmations. Un énoncé ne peut pas être à la fois épistémiquement subjectif et objectif. Ou bien les critères servant à déterminer la vérité d'un énoncé sont publiquement accessibles, auquel cas ils sont épistémiquement objectifs ; ou bien ils ne le sont pas et ils sont épistémiquement subjectifs. Ainsi, la seule façon pour la notion d'intérêt subjectif *objectivé* de faire sens, c'est de distinguer les plans ontologique et épistémique. C'est-à-dire de considérer qu'il s'agit d'un phénomène ontologiquement subjectif qui se traduit par un énoncé épistémiquement objectif.

Il y a une question plus fondamentale qui touche au sens donné à l'intérêt subjectif et objectif. Pourquoi est-ce que le fait d'assouvir un désir qui va procurer une sensation positive à court terme, mais négative à long terme, devrait-il correspondre à un *intérêt subjectif* ? Et pourquoi le fait de se garder d'assouvir un désir à court terme pour plutôt éprouver une sensation positive à long terme devrait-il correspondre à un *intérêt objectif* ? Ce que nous dit Railton, pour l'essentiel, c'est que lorsque nous possédons toute l'information (connaissance complète et vive), nous avons tendance à prendre des décisions qui tiennent davantage compte de notre intérêt à long terme et non pas seulement de notre intérêt à court terme. Et s'il s'avère que, tout compte fait, l'intérêt à long terme représente un *bénéfice* plus grand que l'intérêt à court terme, il s'agit d'une meilleure décision. Tout ceci est clair et sans controverse. Mais qu'y a-t-il de subjectif et d'objectif là-dedans ? L'opposition ici se situe entre un intérêt à court terme et un intérêt

à long terme, entre des objets de désir ou entre des énoncés vrai et faux. Le problème est que Railton semble présupposer qu'une sensation positive à court terme correspond nécessairement à un intérêt subjectif.

Il faut bien comprendre la position qui est la mienne relativement à la thèse que défend Railton avec l'exemple de Lonnie. Je ne critique pas l'idée que lorsque nous avons toute l'information nécessaire et pertinente relativement à un enjeu, nous prenons de meilleures décisions que lorsque nous sommes mal informés. Beaucoup de gens seraient d'accord avec cette idée. Je critique la pertinence d'utiliser un appareillage conceptuel qui embrouille la distinction subjectif/objectif et qui ne contribue pas à rendre compte clairement du phénomène qu'il cherche à expliquer. Le problème concerne aussi le fait que le terme objectif est parfois utilisé dans un sens ontologique et parfois dans un sens épistémique, et parfois dans un sens où il est impossible de savoir sur quel plan on se trouve.

On pourrait rétorquer à cette critique que Railton définit la subjectivité en termes de connaissance incomplète et l'objectivité en termes de connaissance complète et que ce sont là les définitions auxquelles il faut s'attarder si on veut comprendre son explication. En ce sens, nous passerions tout simplement d'une situation où Lonnie est incomplètement informé à une autre où il aurait accès à une connaissance complète (en tant que Lonnie Plus). Et si on suit cette ligne de pensée, nous aurions effectivement affaire à une affirmation épistémiquement subjective (de Lonnie) et une affirmation épistémiquement objective (de Lonnie Plus). Mais l'exemple de Railton ne parle pas exactement d'énoncés ou d'affirmations. Il parle de l'intérêt subjectif versus l'intérêt objectif (ou l'intérêt subjectif objectivé) ou de désir pour du lait versus un désir (de désir) pour de l'eau. D'autre part, peut-on faire équivaloir « connaissance incomplète » et « épistémiquement subjectif »? Ce que nous dit Railton ne va pas tout à fait en ce sens. Lorsqu'il parle de la base réductionnelle des qualités secondaires, il y réfère comme comportant une notion *objective* qui correspond à l'intérêt subjectif (Railton, 2003, p.10). Plus loin, il parle de cette base réductionnelle comme étant composée de faits relatifs à la psychologie, la physiologie et aux circonstances propres à l'agent (*ibid.*, p.60). Si on suit bien Railton, même une connaissance incomplète semble composée de faits objectifs.

Le tableau nous fait voir aussi une opposition avec laquelle Railton ne pourrait pas être en désaccord, soit celle entre relationnel et relativiste. Lorsque Railton fait la distinction entre relativiste et relationnelle, il veut faire valoir que même si une valeur est relative ou dépendante d'un système de valeurs, on peut faire des affirmations objectives à son sujet. Si on poussait cette idée plus loin, on pourrait la traduire par l'énoncé suivant : même si les valeurs sont ontologiquement subjectives, elles peuvent être épistémiquement objectives. Cette affirmation est cohérente avec plusieurs des endroits où Railton parle du caractère relationnel de la valeur. Mais il ne pourrait pas être d'accord avec cette vision parce que sa position est réductionniste.

Il s'agit d'une des thèses qu'il entend défendre dès le début de « Moral Realism ». Pour Railton, les propriétés morales sont réductibles à des propriétés naturelles et peuvent s'expliquer à partir de celles-ci. Railton n'admet pas l'idée que les phénomènes mentaux soient irréductibles et qu'ils appartiennent à une ontologie distincte. Mais alors, même si c'est ce qu'il annonce au début de son texte, se pourrait-il que toute sa démonstration tende plutôt à confirmer le contraire, à savoir que les valeurs sont irréductibles à une ontologie objective ? C'est ce qu'on serait tenté de conclure si on se fie à l'analyse qui précède.

Revoici ce que Railton nous dit à propos du caractère relationnel des valeurs, et leur dépendance envers l'esprit humain :

- 1) Les valeurs sont objectives, mais dépendent d'un esprit humain pour exister (Railton, 2003, p.5, p.16) ;
- 2) Les valeurs sont objectives dans le même sens que les pierres le sont : « Although relational, the relevant facts about humans and their world [values] are objective in the same sense that such nonrelational entities as stones are: they do not depend for their existence or nature merely upon our conception of them. » (*ibid.*, p.16) ;
- 3) Pour fournir une explication valable du phénomène de la valeur, il faut postuler une réalité [moral facts] dont une des caractéristiques est l'indépendance vis-à-vis de ce que nous pensons (*ibid.*, pp.9-10).

Il y a incohérence, voire contradiction entre l'énoncé 1 d'un côté, et les énoncés 2 et 3 de l'autre. Encore une fois, le problème disparaît si on accepte de considérer que les valeurs peuvent être épistémiquement objectives dans la mesure où on les considère comme ontologiquement subjectives. Sauf que si Railton accepte cette solution, il doit abandonner sa position réductionniste.

Qu'il s'agisse de l'intérêt subjectif objectivé, de l'objectivité subjectuelle, de la distinction entre « objective » et « object-ive » ou entre « subjective » et « subject-ive », il semble que Railton tienne à conserver un aspect à la fois objectif et subjectif de la valeur. Mais ces expressions amalgamées finissent par laisser une idée incompréhensible de ce que signifie « subjectif » et « objectif »²⁵. Ces contorsions linguistiques sont à mon avis le résultat de l'effort qu'il fait pour tenter de rendre compte du caractère relationnel ou dépendant de la valeur (leur caractère ontologiquement subjectif), tout en maintenant l'idée qu'elles peuvent faire partie de la connaissance (leur caractère épistémiquement objectif).

Mis à part la question réductionniste et la distinction entre l'objectivité et la subjectivité, Railton et Searle ont néanmoins plusieurs points en commun. Ils sont notamment d'accord avec l'idée d'une rationalité sociale. Pour Railton, celle-ci s'exprime dans une normativité et dans l'explication critérielle étendue qui fonctionne en prenant en compte les intérêts de tous les membres de la société. Pour Searle, elle s'exprime dans le fait que les membres de la société acceptent des règles communes pour coopérer. Railton et Searle considèrent tous les deux que l'humain est le résultat d'une évolution biologique et le produit d'une sélection naturelle, bref ils partagent une vision darwinienne. Encore une fois, le point majeur qui les distingue est la question réductionniste. Si la conception de Railton ne réussit pas à rendre compte de l'objectivité des valeurs, est-ce que son réductionnisme en serait la cause ? Cette question pourrait faire l'objet d'une autre étude.

²⁵ Dans le cas de la distinction entre « objective » et « object-ive » et entre « subjective » et « subject-ive », Railton convient lui-même que ses néologismes sont *hoqueteux* (hiccupping neologisms) (Railton, 1996, p.55).

En conclusion, compte tenu des diverses significations associées à l'ISO, on peut affirmer ce qui suit. Si l'ISO réfère à un phénomène qui n'est accessible que du point de vue de la première personne, celui-ci demeure ontologiquement subjectif dans le passage de l'IS à l'ISO (de T1 à T2); s'il s'agit d'un phénomène observable du point de vue de la troisième personne, celui-ci demeure ontologiquement objectif dans le passage de l'IS à l'ISO (de T1 à T2). Si nous avons affaire à une affirmation, celle-ci demeure épistémiquement objective dans la mesure où elle est publique et épistémiquement subjective dans la mesure où elle est privée (dans le passage de l'IS à l'ISO, de T1 à T2). L'analyse montre que la seule façon pour un *intérêt* d'être à la fois subjectif et objectif, c'est de considérer que nous avons affaire à un phénomène ontologiquement subjectif qui se traduit par un énoncé épistémiquement objectif. Ceci correspond à ma thèse.

4.3 Michael Huemer et l'apparence objective

Dans ce qui suit, je propose en premier lieu une interprétation critique des exemples fournis par Huemer à partir de notre grille synthèse. À l'instar de ce qui a été fait avec Railton, mon objectif est de montrer que les valeurs peuvent être épistémiquement objectives dans la mesure où on les conçoit comme ontologiquement subjectives. En second lieu, je fais état de certaines critiques formulées à l'égard de l'intuitionnisme éthique de Huemer. Ces critiques tournent beaucoup autour du caractère immédiat de son intuitionnisme et de son principe nommé le « conservatisme phénoménal ».

Rappelons tout d'abord la définition de l'objectivité telle que présentée par Huemer, suivie de sa description qu'il fait de la drôleté et du bonheur.

« *F*-ness is subjective = Whether something is *F* constitutively depends at least in part on the psychological attitude or response that observers have or would have towards that thing. I define an 'objective' feature as one that is not subjective.

Funniness is subjective, because whether a joke is funny depends on whether people would be amused by it. If no one would find it amusing, then it isn't funny. (*ibid.*, p.2)

What about psychological traits, such as happiness—are they subjective? Not in the sense I intend. Whether a person is happy depends on the attitudes of someone—namely, the person himself—but it does not depend upon the attitudes of *observers*

towards him. Whether you are happy does not depend upon how someone observing you feels. » (*ibid.*, pp.2-3, mes italiques)

Pourquoi la blague est-elle jugée subjective par Huemer, alors que le sentiment de bonheur est pour sa part considéré objectif ? La réponse est que, dans le cas de la drôleté, « subjectif » est attribué à la *propriété d'être drôle*, alors que dans le cas du bonheur, « objectif » est attribué au sentiment lui-même (qu'il qualifie de « trait psychologique »). (Soyons précis : Huemer ne dit pas que le bonheur est objectif, il dit plutôt qu'il n'est *pas subjectif*. Mais compte tenu du fait qu'il définit l'objectivité en termes de ce qui n'est pas subjectif, on peut considérer qu'il juge le sentiment de bonheur objectif.) Le problème qu'il y a ici est le suivant : les phénomènes qu'il qualifie de subjectif ou d'objectif n'ont ici aucune importance. C'est la manière et le point de vue qu'il choisit qui déterminent ce qui est subjectif ou objectif. Si Huemer décidait dans ses exemples de se concentrer sur l'idée que ces deux sentiments, le bonheur et la drôleté, peuvent donner lieu à des évaluations qui sont indépendantes des observateurs extérieurs, les deux pourraient être jugées objectives, selon la perspective de Huemer. Pour le voir, il suffit de remplacer « happy » par « amused » dans la seconde phrase de l'extrait cité plus haut à propos du bonheur :

— Whether you are *happy* does not depend upon how someone observing you feels.

— Whether you are *amused* does not depend upon how someone observing you feels.

Si le fait d'être amusé ne dépend pas de l'opinion ou des sentiments des observateurs, on pourrait donc conclure que la drôleté est un phénomène objectif. On peut faire le même exercice avec le cas de la guérison. Comme nous l'avons vu, ce cas est jugé objectif par Huemer parce que, encore là, selon ce qu'il nous dit, le phénomène en question ne dépend pas de la réaction des observateurs. Voici l'extrait dans sa totalité :

« Imagine a disease that is unusually subject to the power of positive thinking: *anyone* who believes he will recover from the disease does so, and anyone who believes he will not recover does not recover. Should we then say that a given individual's recovery or non-recovery from the disease is 'subjective', because whether he recovers depends on whether he believes he will? No ; that is a case of *causal* dependence (the patient's positive attitude causes his recovery), not constitutive dependence. A subjective property is one that is at least partly

constituted by its tendency to elicit a certain reaction from observers. In other words, if *F*-ness is 'subjective', then part of *what it is* for a thing to be *F* is for observers to have or be disposed to have some particular sort of reaction to it. In the above example, there happens to be a causal connection between positive thinking and recovery; it is not that part of what constitutes one's recovery from the disease is one's positive attitude (what would constitute recovery is cessation of whatever the symptoms of the disease are). In contrast, the ability to amuse people is (all or part of) what constitutes being funny. That is why funniness is a subjective property in my sense, while the 'property' of recovering from our hypothetical illness is not.
» (*ibid.*, p.3)

Ce qui est particulier avec cet exemple est que Huemer décrit bien ce qui serait un critère positif de l'objectivité. Il s'agit d'un cas de relation nécessaire entre deux phénomènes : la guérison se produirait toujours suite à l'attitude positive du patient. Mais si c'est le cas, encore ici, l'exemple comme tel n'a plus d'importance, *a fortiori* s'il s'agit d'un cas hypothétique. Dans le même ordre d'idée, on peut transformer son exemple de drôleté en cas hypothétique, de manière à ce qu'il y ait ici une relation de nécessité logique :

— À chaque fois qu'il entend la blague Y, l'individu X ressent de l'amusement.

Ainsi formulé, nous aurions affaire à un phénomène objectif. Pour revenir au cas de la guérison, on peut considérer les deux possibilités ontologiques suivantes : objective ou subjective. Si nous considérons que seul le patient a accès au phénomène en question, au résultat ou à la sensation de la guérison, alors on pourrait considérer que nous avons affaire à un phénomène ontologiquement subjectif. Si nous jugeons qu'il est possible d'observer et de mesurer les manifestations en présence du point de vue de la troisième personne (l'attitude positive et la guérison), alors nous aurions affaire à un phénomène ontologiquement objectif. Mais dans les deux cas, si on pose dès le départ qu'il y a *toujours guérison*, alors la question ontologique n'a plus d'importance et nous aurions affaire à un énoncé épistémiquement objectif. Ce qui détermine le caractère subjectif de la drôleté et le caractère objectif de la guérison tient au fait qu'il n'y a pas de relation de nécessité dans le premier cas et qu'il y en a une dans le second cas.

Nous avons affaire à une situation analogue avec l'exemple de la carréité, phénomène qu'il juge objectif. Huemer insiste encore ici sur le fait que le caractère objectif de cet exemple ne dépend pas de la réaction ou des sentiments des observateurs :

« On the other hand, *squareness* is objective: whether an object is square has nothing to do with observers' reactions to it. To be square, a figure just has to have four equal sides and equal angles. No one has to feel any way about it, think anything about it, or even see it. » (*ibid.*, p.3)

Mais à ce compte, tous les énoncés analytiques sont des phénomènes objectifs. Car il s'agit bien ici d'un énoncé analytique : un carré est un quadrilatère dont les quatre angles sont droits et les quatre côtés égaux. Avons-nous vraiment affaire à un phénomène ontologiquement objectif ? Est-ce que le critère de non-subjectivité est pertinent dans le cas des énoncés analytiques ?

Le problème est que lorsque Huemer nous présente son explication de ce qui est subjectif et objectif, il le fait à partir des notions de propriété et de dépendance constitutive. C'est ce que nous avons vu au chapitre 2. La relation de dépendance constitutive se situe entre la propriété d'être drôle et la réaction ou le sentiment d'amusement des individus. Mais la propriété d'être drôle dépend de la chose elle-même, la blague ou le récit. L'idée de propriété établit, par définition, une relation entre une chose qui possède la propriété et la propriété elle-même. Sauf que dans le cas de la propriété subjective, telle qu'elle nous est présentée par Huemer, celle-ci dépend aussi du sujet.

Lorsque nous disons que le cuivre possède la propriété de conductibilité, la relation se situe entre, d'un côté, la propriété et de l'autre, ce métal qui la possède en vertu de sa structure moléculaire particulière. Si le cuivre n'avait pas cette structure moléculaire, il n'aurait pas la propriété en question. Mais ce ne serait pas du cuivre non plus, il s'agirait d'autre chose. C'est la raison pour laquelle nous disons de cette propriété qu'elle est « intrinsèque » : la conductibilité fait intrinsèquement partie des caractéristiques propres au cuivre, elle le définit de manière fondamentale.

Maintenant, lorsque nous disons que cette propriété existe indépendamment de ce que nous en pensons, nous voulons dire que s'il n'y avait pas d'humains sur terre, le cuivre continuerait à posséder cette propriété. Nous voulons dire que dans le monde qui est le nôtre, dans notre contexte spatio-temporel particulier, il y a une multitude de lois physiques qui président à l'organisation de ce monde et la conductibilité de certains métaux est l'une d'entre elles. Si un être d'une autre planète venait tester la conductibilité

du cuivre, le test serait concluant, même s'il n'y avait plus d'humains sur terre. Lorsque nous parlons de propriétés objectives, nous voulons parler de propriétés qui existent à l'extérieur de notre esprit et qui correspondent à l'organisation de ce monde, ce monde qui est pour nous ontologiquement objectif.

Il y a aussi un usage purement conceptuel du terme « propriété », usage qui devait être métaphorique à l'origine, mais qui est devenu usuel et commun. C'est ainsi qu'on parle de propriété linguistique, de propriété logique, de propriété mathématique, etc. Mais dans tous ces cas, il s'agit d'entités « inventées » par l'esprit humain. À proprement parler, nous ne « découvrons » pas des propriétés linguistiques, logiques ou mathématiques. Ici, Huemer ne serait probablement pas d'accord avec cette dernière affirmation. Il défendrait probablement l'idée que les entités logiques et mathématiques sont des universaux. Ce débat ne sera pas tranché ici. Mon point est que, qu'il s'agisse de propriété physique ou de propriété conceptuelle, c'est donc qu'il y a, d'un côté, une chose à laquelle cette propriété est attribuée, et de l'autre, la propriété elle-même.

C'est le problème avec les propriétés dites *subjectives* de Huemer. Dans le cas de la propriété subjective d'être drôle, nous avons établi au chapitre 2 que la relation se situait entre, d'un côté, la blague ou le récit d'une situation (entité qui possède la propriété), et de l'autre, la propriété elle-même d'être drôle. Pourtant, ce qui détermine le caractère subjectif de la propriété n'a rien à voir avec l'entité en question : la propriété d'être drôle dépend de la réaction des observateurs. Mais alors, pourquoi parler d'une propriété que *posséderait* une blague ? Selon la thèse sémantique qu'il nous présente au début comme faisant partie de son intuitionnisme rationaliste, les actions auxquelles nous attribuons des propriétés morales n'auraient pas *vraiment* ces propriétés (Huemer, 2005, p.9). Pourtant, Huemer déploie beaucoup d'énergie dans sa description des universaux pour nous faire comprendre que des propriétés comme « bon » ou « jaune » existent bel et bien de manière indépendante. Est-ce que la drôleté est un universel ? Les deux critères pour être un universel sont les suivants : 1) pouvoir être prédiqué d'une entité concrète et 2) que plusieurs choses possèdent l'universel en question (Huemer, 1996a). Selon ces critères, la drôleté serait donc un universel. Dans ces conditions, pourquoi l'universel qu'est la drôleté serait-il subjectif, alors que l'universel qu'est la bonté est objectif ?

Si on revient sur le cas du bonheur, Huemer nous dit bien que le phénomène en question dépend de l'attitude de celui qui éprouve le sentiment. Mais qui peut confirmer qu'il s'agit d'un phénomène objectif ? Du point de vue de la troisième personne, on ne peut pas confirmer qu'un individu X ressent du bonheur. Seul l'individu concerné a accès au phénomène en question et il est aussi le seul qui détermine les critères à partir desquels il pourra affirmer qu'il est heureux. C'est bien ce que nous dit Huemer : les critères permettant de juger du sentiment de bonheur sont indépendants de ce que les observateurs en pensent. Mais ce qu'il ne dit pas, c'est que ces critères dépendent, de manière nécessaire, mais non suffisante, de l'individu concerné.

Le problème qu'il y a ici est que la définition de l'objectivité de Huemer est uniquement établie par opposition à celle de la subjectivité. Comme nous l'avons vu, il semble s'agir d'un critère nécessaire et suffisant que Huemer répète à plusieurs reprises. Tant et si bien que lorsqu'il en arrive à l'exemple du bonheur, il utilise le même critère et affirme que ce sentiment est objectif parce qu'il ne dépend pas de la réaction des observateurs. L'erreur commise par Huemer tient au fait qu'il s'attache à cette idée que le bonheur d'un individu n'est pas déterminé par l'attitude des observateurs. C'est vrai, mais ça n'entraîne pas le caractère objectif du bonheur. Le seul moyen par lequel on pourrait considérer que l'énoncé « je suis heureux » est épistémiquement objectif serait que l'individu fasse une affirmation publique. Dans ces conditions, on pourrait alors affirmer que l'individu X était heureux à tel moment et dans tel lieu (en supposant qu'il disait la vérité sur ce qu'il ressent). Mais compte tenu du fait que les critères menant au bonheur sont surtout subjectifs, il serait plus plausible de considérer que le phénomène est ontologiquement et épistémiquement subjectif.

En ce qui a trait à la blague, le phénomène en question est effectivement ontologiquement subjectif. Le récit d'une blague et le sentiment d'amusement qu'il provoque sont des phénomènes ontologiquement subjectifs parce qu'ils sont tous les deux des phénomènes mentaux internes au sujet. Dans la mesure où on peut traduire le sentiment d'amusement par des énoncés, ceux-ci sont épistémiquement subjectifs ou objectifs, selon que les faits auxquels ils correspondent sont publiquement accessibles ou non. Pour ce qui est du récit

comme tel, il n'a aucun statut épistémique. Les blagues ne sont pas des énoncés pouvant être vrais ou faux. Voici un tableau synthétisant ce qui précède.

Tableau 4.2 Les exemples de Huemer

	TYPE DE PHÉNOMÈNE	ACTION POSÉE	T1/T2	AFFIRMATION CORRESPONDANTE	ACCÈS au FAIT	STATUT	STATUT	Vrai (V) Faux (F)
1	Récit	s/o	s/o	<i>Il était une fois...</i>	s/o	OS	s/o	s/o
2	Sentiment d'amusement	s/o	s/o	<i>Cette blague est drôle selon moi.</i>	Privé	OS	ES	V
3	Sentiment d'amusement	s/o	s/o	<i>Jon Stewart est drôle selon moi.</i>	Privé	OS	ES	V
4	Sentiment d'amusement	s/o	s/o	<i>Pierre trouve que Jon Stewart est drôle.</i>	Public	OS	EO	V
5	Sentiment de bonheur	s/o	s/o	<i>Je me sens heureux.</i>	Privé	OS	ES	V
6	Sentiment de bonheur	s/o	s/o	<i>Je me sens heureux.</i>	Public	OS	EO	V
7	Sentiment de bonheur	s/o	s/o	<i>Pierre se sent heureux.</i>	Public	OS	EO	V
8	Phénomène physiologique	s/o	s/o	<i>L'attitude positive entraîne toujours la guérison.</i>	Public	OS et OO	EO	V
9	s/o	s/o	s/o	<i>Un carré est un quadrilatère dont les quatre angles sont droits et les quatre côtés égaux.</i>	s/o	OS	EO	V
10	Action	s/o	s/o	<i>Tuer des personnes innocentes est une chose immorale.</i>	Public	OS	EO	V

Légende : OS = ontologiquement subjectif; OO = ontologiquement objectif; ES = épistémiquement subjectif; EO = épistémiquement objectif.

Ce tableau permet de montrer en quoi les phénomènes issus des exemples de Huemer sont ontologiquement subjectifs ou objectifs, et pourquoi ils peuvent être épistémiquement subjectifs ou objectifs. Il permet en outre de montrer que s'il y a une telle chose que des universaux comme la bonté, ceux-ci sont réductibles à ces actes de

langage que sont les jugements, jugements qui portent sur ces comportements concrets que sont les actions bonnes ou généreuses. Ces jugements évaluatifs sont nécessairement ontologiquement subjectifs. Et s'ils donnent lieu à des énoncés épistémiquement objectifs, c'est dans la mesure où ils correspondent à des faits qui sont accessibles publiquement.

Plusieurs des critiques formulées à l'égard de l'intuitionnisme éthique de Huemer portent sur son principe du *conservatisme phénoménal*. Un des aspects fondamentaux liés à ce principe est le caractère *immédiat* du « mécanisme intuitionniste ». Ceci signifie qu'il n'y a pas deux étapes distinctes dans le processus cognitif de l'intuitionnisme: il n'y a pas des entités qui nous apparaissent, dans un premier temps, et sur lesquelles nous portons un jugement, dans un deuxième temps.

« Similarly, when we know moral truths intuitively, we do not first apprehend intuitions and then *infer* that there are moral facts corresponding to them. Instead, we are directly aware of moral facts. Our intuitions are merely the form that that awareness takes; they (partly) constitute our awareness of moral truths. » (Huemer, 2005, p.232)

Nous appréhendons ou sommes directement conscients du fait moral en même temps que de sa vérité. Mais ce n'est pas les seules choses que nous appréhendons via l'intuition selon Huemer. Nous appréhendons également la justification de cette vérité, ainsi que l'applicabilité ou l'extension des jugements qui lui sont associés. Huemer nous dit bien que nous appréhendons les universaux et les universaux s'appliquent à plusieurs sujets: «A universal is capable of being present in multiple instances, as whiteness is present in many different pieces of paper. » (Huemer, 1996a) Ainsi, à travers l'intuition, nous appréhendons, dans un même «mouvement immédiat», le principe moral, la vérité du jugement qui l'énonce, sa justification et son applicabilité. Et selon Huemer, c'est le principe du conservatisme phénoménal qui cautionne ou valide notre appréhension.

Dans un article publié en 2016, Danny Frederick propose une critique structurelle de l'intuitionnisme éthique dans laquelle il s'attaque à plusieurs aspects de cette approche, dont notamment le principe du conservatisme phénoménal de Huemer. Frederick critique

surtout la prétention de Huemer à voir la négation de ce principe par ces adversaires comme *auto-réfutant*. Voici cinq énoncés faits par Huemer à propos de ce principe:

« P1 - it is reasonable to assume that things are as they appear, in the absence of grounds for doubting this (*ibid.*, p. xiii);

P2 - other things being equal, it is reasonable to assume that things are the way they appear (*ibid.*, p. 99);

P3 - appearances are rationally presumed true, until evidence of their falsity or unreliability appears (*ibid.*, p. 146);

P4 - if it seems to one that *p*, then one has at least prima facie justification for believing that *p* (2001, p. 99; 2005, p. 232);

P5 - if it seems to one that *p*, then, in the absence of defeaters, one thereby has at least some degree of justification for believing that *p* » (2005, p. 30)

Selon Frederick, même si l'énoncé 1 est vrai, il est non pertinent parce que notre faillibilité implique qu'il y a toujours une possibilité de douter d'une affirmation (Frederick, 2016, p.11). Concernant l'énoncé 2, Frederick fait remarquer qu'en l'absence de détails concernant la condition *ceteris paribus*, l'affirmation est pratiquement sans contenu. Effectivement, on pourrait tout aussi bien affirmer le contraire de ce qui est énoncé, à savoir qu'il est raisonnable de supposer que les choses ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent (*ibid.*). Il poursuit:

« Given that there are always grounds for doubt, (P3) seems arbitrary: it seems equally rational to presume that appearances are false until evidence of their truth or reliability appears. Consequently, (P4) and (P5) seem plainly false: given one's fallibility, its seeming to one that *p*, even in the absence of "defeaters" does not provide any kind of epistemic justification for believing that *p*. » (*ibid.*, p.11).

Frederick termine son article en soulignant que le principe du conservatisme phénoménal est faux ou problématique. La critique de Frederick est intéressante pour la question qui nous occupe puisque le conservatisme phénoménal implique la vérité de l'intuitionnisme éthique (Huemer, 2005, p.107, p.231-3). Étant donné que cette vérité est censée être objective, il est difficile de voir comment celle-ci peut être fondée si on ne peut se fier à l'apparence initiale que nous avons du phénomène moral (ce qui est l'élément clé du principe du conservatisme phénoménal).

Noel Alphonse propose aussi une critique du conservatisme phénoménal de Huemer. Il partage l'idée que ce principe ne peut pas surmonter les difficultés liées aux désaccords moraux (Alphonse, 2014, p.20). Plus exactement, l'adepte du conservatisme phénoménal se trouve selon lui devant un dilemme. Si la justification morale dépend du caractère phénoménal de l'expérience éthique *elle-même*, alors des individus ayant des positions différentes pourraient endosser toutes sortes de jugements moraux divergents. Et ceux-ci ne pourraient pas faire appel à un principe moral supérieur pour résoudre le conflit puisque, comme le défend Huemer, la force justificatrice de l'intuition se trouve dans la phénoménologie du jugement lui-même. D'un autre côté, l'adepte du conservatisme phénoménal pourrait décider d'abandonner l'intuition initiale pour intégrer une plus grande variété de principes moraux externes à l'intuition. Mais selon Alphonse, s'il adopte cette voie, on peut se demander quelle est la pertinence de prétendre dès le départ qu'une intuition initiale peut donner accès à une vérité justifiée *prima facie* (*ibid.*, p.21). Le problème auquel fait face l'adepte du conservatisme phénoménal prend sa source dans la thèse des universaux. Selon Alphonse, s'il est possible de défendre un tel principe à propos d'intuitions portant clairement sur des entités concrètes et externes, il est problématique de défendre l'idée que l'intuition éthique nous donne accès à ces entités que sont les universaux, entités dont le statut ontologique n'est pas clair et à partir desquelles le principe du conservatisme phénoménal fournirait une évaluation épistémique justifiée (*ibid.*, p.142, p.144).

John DePoe critique également l'argument auto-réfutant que Huemer invoque à l'appui de son conservatisme phénoménal. Selon DePoe, il est faux de prétendre que les apparences constituent la seule base pour la formation de croyances, il croit en outre que ce principe n'est pas une base solide pour la justification des énoncés évaluatifs (DePoe, 2011, p.352). DePoe fait remarquer que Huemer ne tient pas compte des justifications externes au mécanisme de saisie directe propre au conservatisme phénoménal (*ibid.*). En admettant qu'un individu se forme un jugement moral à partir du principe du conservatisme phénoménal, celui-ci n'a pas de connexion avec une apparence de vérité. Ces jugements apparaissent plutôt arbitraires et aléatoires. Selon DePoe, le problème principal du conservatisme phénoménal est qu'il présuppose qu'il y a une connexion nécessaire entre la croyance justifiée du sujet et l'apparence de vérité (*ibid.*, pp.357-8).

Des notions comme l'évidence objective, l'auto-évidence (self-evidence) ou la justification *a priori* renvoient toutes à l'idée que la force de l'intuition éthique tient à son indépendance à l'égard des autres croyances (Huemer, 2005, p.104). Mais cette indépendance et cette autonomie ne risque-t-elle pas de se traduire par de l'arbitraire et une absence de critique, comme le suggère DePoe? Lorsque Huemer présente son argumentation contre le non-cognitivism, il propose un argument qui illustre ce risque:

« Here is a strong reading of the argument against non-cognitivism :

1. Each of the following sentences makes sense:

I am questioning the act's rightness.

It is true that pleasure is good.

I hope I did the right thing.

Is abortion wrong?

Do the right thing.

If pleasure is good, then chocolate is good.

Something is good.

2. None of those sentences would make sense if non-cognitivism were true.

3. Therefore, non-cognitivism is false. » (*ibid.*, p.23)

Le problème est que la justification présentée dès après cet extrait par Huemer fait en sorte que l'argument est circulaire: «The justification for premise (1) is that the sentences listed, and others like them, would strike any ordinary English speaker as making sense; indeed, they are not even slightly odd. » (*ibid.*) Ce qui revient à dire que les phrases présentées plus haut *ont du sens* (prémisse) parce que n'importe quel locuteur ordinaire trouverait qu'elles *ont du sens* (justification).

Cet exemple illustre le type de problème auquel est conduit Huemer dans ses explications et son argumentation. Lorsqu'il nous dit que l'évidence objective ne requiert pas d'exercice du jugement compliqué, d'évaluation des points de vue opposés ou de discussions philosophiques complexes (*ibid.*, p.19), il semble décrire une approche où le débat et la critique n'ont plus leur place. Comme le note les auteurs cités plus haut, des principes moraux qui sont acceptés de manière immédiate, selon les principes du conservatisme phénoménal ou de l'évidence objective, peuvent être arbitraires (Frederick,

2016, p.4; DePoe, 2011, p.357). Voici ce qu'en dit Alphonse: «The problem here seems to be that if justification is generated so easily then we end up with an arbitrary list of propositions, each of which can be said to be equally warranted on the basis of adequate understanding. » (Alphonse, 2014, p.123)

Huemer et Searle partagent néanmoins des positions communes sur diverses questions. Huemer considère notamment que l'avènement de la morale peut s'expliquer dans un cadre évolutionniste. Selon lui, certains présupposés doivent guider cette explication: la prise en compte des intérêts des autres membres de la société, la coopération pacifique et l'accord relativement à des règles communes (Huemer, 2005, p.219). Le premier présupposé s'apparente à la conclusion à laquelle parvient Searle dans sa démonstration de l'altruisme. Les deux autres présupposés correspondent au mécanisme propre à l'intentionnalité collective. D'autre part, même s'il réfère aussi aux *valeurs*, Huemer opte résolument pour parler de «faits évaluatifs» dans *Ethical intuitionism*. Pour lui, les faits évaluatifs sont clairement des faits objectifs (2005, p.xvii, p.xxv). Et ces faits évaluatifs nous fournissent des raisons d'agir qui sont indépendantes de nos désirs, ce qui correspond aux RAID de Searle (*ibid.*, p.xxiv).

Un autre point de comparaison mérite qu'on s'y attarde, parce qu'il illustre ce qui est commun et différent aux deux auteurs. Huemer utilise le même exemple que Searle pour illustrer le caractère abstrait des noms de propriétés comme « bonté ». Cet exemple est à l'effet qu'il est plus facile de faire comprendre à un enfant ce qui *est bon*, que de lui expliquer le concept de «bonté» :

« For instance, one points to a number of dogs, saying 'dog', and the child gets the idea that the word refers to things of that type. One cannot point to goodness, since goodness is not perceivable by the senses, but perhaps one may tell a child some examples of things that are good, whereupon he gets the idea that 'good' refers to what those things have in common. » (Huemer, 2005, pp.209-210)

Comme mentionné au dernier chapitre, Searle utilise un exemple très similaire dans *Speech Acts* (1969, p.120). Mais pour Huemer, même si les universaux peuvent être difficiles à saisir, il demeure que ceux-ci existent (ou préexistent?) réellement et qu'ils sont prioritaires sur les prédicats correspondant. Dans l'extrait cité à l'instant, Huemer

laisse entendre que c'est dans l'usage pratique que les enfants peuvent apprendre la signification du terme « bon ». Mais dans l'extrait qui suit, il nous dit que ce que les enfants apprennent, c'est que « bon » réfère à la « bonté »: « Children can learn that 'good' refers to goodness because that interpretation makes sense of most of the things that are said using the word, and no other, comparably simple interpretation comes close to doing that. » (*ibid.*) Il suggère ici que ce qui est prioritaire, c'est la bonté, et non le prédicat « est bon ». Ce dernier passage ne serait peut-être pas significatif si on ne connaissait pas la position de Huemer sur les universaux.

En conclusion, la relecture critique que nous avons faite des exemples proposés par Huemer dans son explication de l'objectivité nous a permis de mieux distinguer les plans ontologique et épistémique du fait évaluatif. Il nous a en outre permis de mieux voir en quoi le fait évaluatif conçu comme un universel est problématique, tout comme l'idée de propriété subjective. Par ailleurs, les diverses critiques dont nous avons fait état ont mis en lumière les problèmes liés au conservatisme phénoménal. Comme mentionné plus haut, ceux-ci sont tous reliés d'une manière ou d'une autre au fonctionnement immédiat du mécanisme de l'intuition et au statut ontologique indéterminé du fait évaluatif qui en découle. Si l'analyse qui précède est exacte, la plupart des phénomènes mis de l'avant par Huemer pour illustrer sa conception objectiviste sont ontologiquement subjectifs. Si le fait évaluatif a une prétention à faire partie de la connaissance, à être épistémiquement objectif, le statut ontologiquement subjectif du phénomène auquel il réfère serait donc une condition nécessaire, et ceci confirmerait notre thèse.

4.4 David Wiggins et la sensibilité objective en contexte

La stratégie adoptée pour critiquer Wiggins sera différente de celle employée pour Railton et Huemer. La raison est que Wiggins ne présente pratiquement pas d'exemples pour illustrer sa conception de l'objectivité et, comme mentionné au chapitre 2, il se refuse souvent à fournir des définitions trop explicites. Même si par ailleurs, pourtant, il parle beaucoup de définition et de sémantique. Dans ce qui suit, je présente certains éléments de la thèse de Youn (2005), thèse qui porte en partie sur la conception objectiviste de Wiggins. La thèse de Youn est pertinente pour notre propos parce que le diagnostic qu'il pose est similaire à ce que nous avons constaté jusqu'à maintenant, à

savoir que le statut ontologique des valeurs est mal déterminé. D'un autre côté, elle comporte à mon avis certaines failles dans l'interprétation qu'il fait de la conception objectiviste de Wiggins. Dans un deuxième temps, je souligne donc ces failles pour mieux faire valoir les points communs qu'il y a entre Searle et Wiggins.

Dans *Objective Values and Moral Relativism*, Hoayoung Youn explique que des auteurs comme Wiggins (mais aussi Mackie, Blackburn et McDowell) tiennent à l'idée que les valeurs puissent avoir un statut épistémique, mais ne peuvent se résoudre à l'idée qu'elles ont une existence objective, c'est-à-dire extérieure au sujet. Précisons que, pour Youn, « objectif » a clairement un sens ontologique. Selon lui donc, cette situation crée inévitablement des tensions dans les propositions de Wiggins, tensions qui se traduisent selon lui par des incohérences. La seule solution qui s'offre à Wiggins est de considérer que les valeurs sont objectives au sens platonicien (Youn, 2005, p.7).

Youn identifie deux thèses de Wiggins qu'il qualifie ainsi : « no-priority » et « convergence ». La première affirme que la sensibilité et la vérité morale opèrent selon le couple « propriété/réaction » (property, response) (Youn, 2005, p.7). Cette thèse, que Youn attribue également à McDowell, s'élabore chez Wiggins à partir de l'opposition entre qualités primaires et secondaires (*ibid.*, pp.136-7). Ainsi, lorsque nous sommes face à un phénomène moral, nous percevons la propriété en même temps que nous réagissons intérieurement par une sorte de sentiment (Wiggins, 1987, pp.193-197, p.203). La présence de ces *paires* est le résultat d'une évolution et le signe de l'avènement de la civilisation selon Wiggins (1987, p.196). Selon Youn, la thèse de la « no-priority » est le principe fondamental de la théorie de Wiggins : « The no-priority thesis is meant to provide the ground of moral truth: Moral judgments are true by virtue of the moral properties that are always paired with the corresponding moral judgments. (Youn, 2005, p.5)

Le problème est que, selon Youn, si ce principe est censé garantir la vérité du jugement moral, il n'explique pas son fonctionnement pour plusieurs individus vivant ensemble.

« Wiggins presents his no-priority view as a theory of individual sensibility especially in his theory of color sensations. But when he talks about value

sensations, he often treats them as collective phenomena involving a community of individuals, which develops over a long period of time. » (Youn, 2005, p.152)

La thèse de la « convergence » est censée répondre à ce problème. Selon cette thèse, les humains ont évolué de manière à voir leur sensibilité morale converger vers des standards communs à chaque culture. La vérité morale pourrait donc s'établir en vertu de ces standards qui eux, seraient le résultat d'une convention, d'un accord. Cependant, si la convergence est possible en science, c'est qu'un objet commun est facilement identifiable par tous. Mais tel n'est pas le cas en éthique selon Youn : « But there is no such common object for the moral inquiry. I have my moral sensibility; you have your moral sensibility. But they are different, and there is no common object for our different moral sensibilities although we agree that moral values should be established. » (Youn, 2005, p.7) C'est ici que Wiggins, selon Youn, n'a d'autre choix pour parvenir à des énoncés épistémiques que de postuler l'existence de valeurs analogues aux idées platoniciennes : « Therefore I claim that the convergence of sensibility can lead to truth claims only when it is linked to a transcendent object like the Platonic Form of Justice. » (Youn, 2005, p.7)

Il y a cependant un problème relativement à la thèse de la « no-priority ». Il est très difficile de distinguer exactement quels sont les éléments en présence dans ce couple, à la fois chez Wiggins et chez Youn. Wiggins parle tout d'abord de perception et de sentiment, mais il mentionne aussi que ceux-ci sont en relation avec *l'objet* (Wiggins, 1987, pp.193-4). Puis, Wiggins adopte plutôt les termes « property » et « response » pour parler de son couple (*ibid.*, pp.196-7, p.203). Dans un autre texte, il parle de notre réaction morale qui provient des *caractéristiques intersubjectives discernables qui s'engagent avec nos sentiments*.

« Our moral response is a response to an intersubjectively discernible feature that engages with sentiment. It expresses the sentiment, but does so by representing an object as thus and so, as having this or that feature. » (Wiggins, 1990, p.70)

À cela, il faut ajouter l'explication de Youn où, cette fois-ci, le couple de notions concerne la *propriété morale* et le *jugement moral* : « Moral judgments are true by virtue of the moral properties that are always paired with the corresponding moral judgments. » (Youn, 2005, p.5) Finalement, de quoi parle-t-on exactement ? Du côté interne ou

subjectif, nous avons le sentiment, la réaction, le jugement ; du côté externe ou objectif, il y aurait l'objet, la propriété... mais aussi le jugement ? Le problème se précise lorsque Youn critique le fait que Wiggins mentionne que les valeurs sont *découvertes* plutôt que créées. Voici le passage en question et le commentaire de Youn.

« But once that content is given and the sense of some moral question is determinate, it is not human nature and responses that determine the reference or truth-value of the putative answers to it. You can say, if you like, that we create a form of life that invests certain features of people, acts and situations with the status of values. (Surely that is not false.) But this is not to say that values are created thereby. Rather values are discovered by those who live the form of life that is said to have been created. » (Wiggins, 1990, p.79)

Youn cite ce passage et souligne que si les valeurs sont découvertes, cela impliquerait qu'elles ont une existence indépendante. Youn fait remarquer que ce serait incompatible avec la thèse de la « no-priority » : « This statement is incompatible with the no-priority view because it implies that there are values not detected by our sensibility. » (Youn, 2005, p.152) Sur ce point précis, Youn a donc raison de voir l'incohérence dans les propos de Wiggins. La seule solution qu'a Wiggins, selon Youn, s'il veut maintenir l'idée que les valeurs sont découvertes, est d'affirmer qu'elles sont découvertes en même temps que *le sens des* valeurs : « He can save this view only by saying that values are discovered together with the sense of values. » (*ibid.*)

Les passages de Wiggins et la critique de Youn montrent la difficulté qu'il peut y avoir à analyser un phénomène lorsque les bases sur lesquelles nous fondons l'explication sont mal déterminées. Dans ce qui suit, je présente une explication d'un phénomène physique faite par Searle, explication qui réfère justement à l'idée de découverte et qui distingue clairement le phénomène subjectif du phénomène objectif. J'adapte ensuite l'explication au comportement humain et à la question des valeurs morales, selon la conception de Searle. Searle prend pour point de départ l'exemple dont nous avons déjà parlé, celui du cœur dont nous disons usuellement que *sa fonction est de pomper le sang*.

« Even when we discover a function in nature, as when we discovered the function of the heart, the discovery consists in the discovery of the causal processes together with the assignment of a teleology to those causal processes. [...] This point has to be understood precisely. We do indeed «discover» functions in nature. But the

discovery of a natural function can take place only within a set of prior assignments of value (including purposes, teleology, and other functions). [...] As far as nature is concerned intrinsically, there are no functional facts beyond causal facts. » (Searle, 1995, pp.15-16)

Searle explique que nous parlons communément du fait que nous « découvrons » des fonctions. Mais il s'agit là d'une manière de parler qui traduit notre tendance inhérente à voir la nature comme si celle-ci était organisée selon une finalité. Dans les faits, nous ne découvrons jamais rien d'autre que des phénomènes causaux qui s'enchaînent sans buts. Comme nous l'avons déjà vu, à partir du moment où nous attribuons une fonction à un objet, nous lui attribuons en même temps une valeur qui est relative à l'usage que nous en faisons. Dans cette perspective, les valeurs n'ont aucune existence ontologiquement objective, externe à l'esprit.

Appliquons l'explication à une action humaine, en intégrant l'aspect du contexte. Supposons que Pierre voit Adam pointer un revolver sur Frank et appuyer sur la gâchette. A priori, il n'est témoin que d'un phénomène causal. Le déclenchement de la gâchette (cause) entraîne la mort (effet) de Frank. Supposons maintenant que l'événement se produit dans un contexte social de paix. On peut supposer que dans ce contexte, la valeur qui serait attribuée à cette action serait négative. Et suivant la conception de Wiggins et la thèse de la « no-priority », on peut admettre l'idée que l'attribution de valeur s'accompagnerait d'un sentiment tout aussi négatif de rejet. Mais cette attribution et ce sentiment sont des phénomènes ontologiquement subjectifs. Ils n'appartiennent pas à l'action comme telle. Ils n'ont rien à voir, *a priori*, avec le doigt qui actionne la gâchette, la balle qui est propulsée hors du revolver, son impact sur le corps de Frank, etc. L'attribution de valeurs et le sentiment qu'il déclenche s'ajoutent après coup. Pour s'en convaincre, on peut changer le contexte. Supposons que l'événement se produit à Varsovie en 1941, que Frank est un SS venu arrêter Adam pour l'envoyer au camp de la mort. Dans ce contexte, on peut imaginer que Pierre attribuerait une valeur positive à l'événement et éprouverait un sentiment favorable à l'égard de l'action posée par Adam qui consiste à tirer sur Frank. Dans le premier cas (dans un contexte de paix), le geste serait jugé immoral parce qu'il serait contraire au principe fondamental de la préservation de la vie en général, de la préservation de la vie en société en particulier. Dans le second

cas (contexte de guerre et de génocide), il serait jugé moral parce qu'il serait en accord avec les mêmes principes, et plus précisément avec un principe de légitime défense.

Attardons-nous maintenant à la conclusion de Youn selon laquelle Wiggins n'aurait d'autre choix que de postuler l'existence de valeurs platoniciennes pour pallier l'absence d'un objet empirique externe au sujet. Dans l'esprit de Youn, l'idée d'une convention incarnée dans une conscience intersubjective est insuffisante pour fonder la vérité morale. Et comme les standards ou les normes empiriques (positive norms) seraient inexistantes, la vérité morale devrait s'en remettre à des normes transcendantales (assimilables aux idées platoniciennes) :

« There is no way to provide an empirical validation of our transcendent moral sense. Nevertheless, it must be presupposed if our moral life is to be richer than the life exclusively governed by normative positivism. Without presupposing it, the justification of our positive norms can never transcend the domain of positive norms. » (Youn, 2005, p.204)

Je pense que ce présupposé n'est pas nécessaire. D'ailleurs, qui aurait la responsabilité d'interpréter ces normes transcendantales ? Un juge transcendantal ? On se retrouve ici devant un problème analogue à celui de Huemer avec ces universaux. La raison pour laquelle Youn ne voit pas comment on peut fonder la vérité morale autrement qu'en invoquant des normes transcendantales est qu'il assimile tous les autres standards à une subjectivité internaliste qui ne peut produire que des autojustifications :

« This is the predicament of internalism, which can never permit the use of external standards, that is, external to its own standards. Because the use of internal standards is self-justifying, critical reflection can never justify moral standards in any meaningful sense as long as it relies on the internal standards. » (Youn, 2005, p.200)

Youn assimile internalisme à épistémiquement non objectif. Il ne peut pas concevoir que des phénomènes ontologiquement subjectifs puissent être épistémiquement objectifs. Même si la thèse de la « no-priority » fait ressortir des incohérences dans la théorie de Wiggins, pourquoi la thèse de la convergence et l'idée que les réactions morales se développent et se raffinent ne pourraient-elles pas constituer une base suffisante pour établir une connaissance objective de la morale ?

Youn ne tient pas compte dans son analyse de certains aspects de l'explication de Wiggins qui constitue la base sur laquelle fonder le caractère épistémiquement objectif du jugement. Comme nous l'avons vu plus haut, pour Wiggins, c'est à travers l'usage pratique du concept moral qu'on peut parvenir à saisir la réalité et l'objectivité de la valeur. Également, en ce qui a trait à l'« objet commun » de la science, Wiggins relativise l'importance qu'on a pu accorder au statut ontologique des faits empiriques. Selon, lui les jugements moraux peuvent être distincts des jugements de faits tout en étant tous les deux des jugements objectifs ou susceptibles d'être vrais (Wiggins, 2006, p.332). Également, Wiggins dira que les jugements moraux constituent un sous-groupe des jugements de fait (*ibid.*, p.333). Enfin, il est peu probable que Wiggins conçoive la nécessité de présupposer de telles choses que des valeurs transcendantales. Pour lui, la signification réelle de la morale et l'objectivité qui en découle ne peuvent être déterminées à l'avance, de manière *a priori* (*ibid.*). Il faut dire que ces derniers points ont surtout été développés dans *Ethics* qui a été publié en 2006, alors que la thèse de Youn date de 2005. Il est donc normal qu'il n'en ait pas tenu compte, il n'en avait pas connaissance. Dans *Ethics*, Wiggins accorde moins d'importance au couple « propriété, réaction » et à l'idée d'une sorte de sensibilité morale.

La position de Wiggins est peut-être celle qui se rapproche le plus de celle de Searle. Même si Wiggins ne parle pas spécifiquement de l'objectivité et de la subjectivité selon une distinction ontologique et épistémique, il y a plusieurs rapprochements à faire entre sa conception et celle de Searle. En premier lieu, Wiggins croit que les questions morales peuvent être à la fois subjectives et objectives. Même s'il ne s'agit pas là d'une thèse qu'il affirme de manière explicite, il en parle comme d'une conclusion plausible : « The possibility has now loomed of a given moral question's being both subjective and objective. » (Wiggins, 2006, p.376) En second lieu, le terme « subjectif » a selon lui un contenu sémantique propre qui le distingue de ce qui correspond à « non-objectif ».

« Value properties are properties that mind critically delimits and demarcates in the world. For such properties as these to be indispensable and irreducible [...] this is surely what it is for consciousness not merely to arrive in the natural world, but for it to make itself at home there. » (Wiggins, 1990, p.84)

Troisièmement, à l'instar de ce qu'on retrouve chez Searle, les valeurs pour Wiggins sont à la fois irréductibles à une réalité physique, tout en étant inscrites dans celle-ci. Pour ces diverses raisons, on peut imaginer que Wiggins serait peut-être d'accord avec l'idée que les valeurs sont ontologiquement subjectives et épistémiquement objectives. Enfin, il ne semble pas y avoir une dichotomie entre fait et valeur pour Wiggins : « Are valuational questions not factual questions? Why not? Are ought questions not a species of is questions? » (*ibid.*, p.376) Searle n'établit pas une dichotomie entre faits sociaux et les faits bruts : ceux-ci ne seraient pas opposés dans leur nature, mais simplement différents et donc, organisés selon une hiérarchie (Searle, 1995, p.35). Par ailleurs, la seconde question posée par Wiggins dans l'extrait rappelle la thèse de Searle (1964) dans son article « How to derive « ought » from « is » ». Dans cet article, Searle défend l'idée, contre Hume et ses adeptes, qu'on peut dériver un énoncé prescriptif d'un énoncé factuel.

En conclusion, nous avons constaté à l'aide de la thèse de Youn que c'était encore le statut ontologique des valeurs qui posait problème dans cette approche. Selon la thèse de la « no-priority » proposée par Youn, lorsque nous sommes témoins d'un geste immoral, nous percevons la propriété et la vérité morale en même temps que nous réagissons intérieurement par une sorte de sentiment. De son côté, la thèse de la « convergence » nous explique que les humains ont évolué de manière à voir leur sensibilité morale converger vers des standards communs à chaque culture. Mais puisqu'il est difficile de trouver un objet commun favorisant cette convergence, Youn conclut que Wiggins n'a d'autre choix que de postuler l'existence de valeurs platoniciennes. Mais cette conclusion n'est pas nécessaire si on fonde la vérité dans la pratique du jugement moral en contexte, comme le fait Wiggins, et si on accepte de considérer que les faits évaluatifs ont un statut ontologiquement subjectif, comme le propose Searle. Étant donné que Wiggins ne voit pas une opposition stricte entre l'objectivité et la subjectivité, entre le fait évaluatif et le fait empirique, et compte tenu du fait qu'il accorde une grande importance à l'accord collectif, il est peut-être celui de nos trois auteurs dont la pensée est la plus proche de celle de Searle.

CONCLUSION

La question principale que j'ai posée dans la présente thèse était la suivante :

Peut-on élaborer une explication alternative de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs qui distinguerait clairement les plans ontologique et épistémique et qui tiendrait également compte de la nature et du rôle précis de ce qui doit être présupposé à une conception découlant d'une telle explication ?

L'hypothèse de départ était la suivante :

Les valeurs peuvent être épistémiquement objectives dans la mesure où on les conçoit comme ontologiquement subjectives, et dans la mesure où on conçoit le réalisme comme n'étant qu'un simple présupposé, une condition nécessaire à toute affirmation et toute action.

La présente recherche a permis de voir qu'il était possible de répondre positivement à la question, mais que l'hypothèse n'était confirmée qu'en tenant compte de plusieurs nuances qui découlent de l'analyse qui précède. Voici la formulation modifiée de l'hypothèse qui constitue la réponse définitive à la question principale de la thèse :

Les jugements de valeur peuvent être épistémiquement objectifs dans la mesure où on conçoit les phénomènes auxquels ils réfèrent comme ontologiquement subjectifs et les faits auxquels ils correspondent comme le résultat d'une reconnaissance et d'une acceptation collective. Ces faits (évaluatifs) peuvent concerner des objets ou des comportements humains. Dans ce dernier cas, on parle des comportements auxquels les membres d'une société ont collectivement attribué une fonction qu'ils jugent par le fait même valable et nécessaire à la préservation de la vie dans cette société. Ces distinctions ontologique et épistémique reposent sur une conception du réalisme où celui-ci est réduit

à n'être qu'un simple présupposé. Ce présupposé est un postulat au sens fort, une condition qui est nécessaire à toute affirmation et toute action.

La première étape que nous avons dû franchir pour répondre à notre question a été de voir dans quelle mesure on pouvait regrouper les multiples conceptions et définitions de l'objectivité des valeurs en fonction de catégories plus générales et de critères plus précis. Le bref survol que nous avons effectué au chapitre 1 dans la littérature éthique et métaéthique nous a permis de voir qu'il se dégagait deux aspects relativement à la signification des termes « objectif » et « objectivité ». Selon la première perspective, ces termes ont un caractère épistémique, souvent synonymes ou apparentés à « vrai » ou « valide universellement ». Selon la seconde perspective, ils ont un caractère ontologique et renvoient à l'idée que ces entités que sont les valeurs *existeraient* indépendamment de l'esprit ou de ce que les humains en pensent.

Suite à ce constat, nous avons tenté de voir dans quelle mesure on pouvait catégoriser les multiples définitions de l'objectivité en fonction d'énoncés types qui refléteraient les deux aspects. Nous avons pu montrer que toutes les définitions négatives de l'objectivité, sauf celle référant à l'indépendance existentielle, sont réductibles ou assimilables à la définition positive reliée à l'idée de vérité ou de validité universelle. Par ailleurs, le choix de concentrer l'analyse sur les couples dépendant/indépendant et intérieur/extérieur constitue un des éléments originaux de la présente démarche. Il nous a semblé que l'étude de ces couples recelait peut-être certaines réponses à nos interrogations et pouvait confirmer l'hypothèse que nous nous sommes fixée au début du chapitre. Cette hypothèse était que les deux critères principaux définissant l'objectivité sont : a) l'indépendance existentielle, de nature ontologique et b) la vérité ou la validité, de nature épistémique.

La deuxième étape de notre démarche a été de voir comment ces critères pouvaient s'appliquer à la conception de l'objectivité des trois auteurs que sont Peter Railton, Michael Huemer et David Wiggins. L'objectif du second chapitre était donc de voir dans quelle mesure on pouvait réduire leur conception respective de l'objectivité des valeurs à des critères nécessaires et suffisants. Notre hypothèse était que l'indépendance existentielle et la vérité ou validité sont individuellement suffisantes, mais non

nécessaires (l'une ou l'autre peut suffire à définir l'objectivité des valeurs). Pour Railton, l'analyse a montré que, si l'idée de validité universelle est associée de près à l'objectivité des valeurs, on ne peut pas parler d'un critère suffisant. Il en va de même avec l'indépendance existentielle. Malgré les endroits où Railton parle de faits moraux, de réalisme des valeurs et d'indépendance, l'analyse a fait ressortir que, si on s'en tient à ce qu'il affirme relativement au thème de l'objectivité, on ne peut pas dire que l'indépendance existentielle soit un critère nécessaire et/ou suffisant à l'objectivité des valeurs. La raison est que, pour Railton, il semble toujours y avoir une relation de dépendance envers l'esprit humain en ce qui a trait à ces entités que sont les valeurs.

Concernant Huemer, notre étude a montré que le critère *d'indépendance vis-à-vis de l'attitude psychologique de l'observateur* semblait nécessaire et suffisant à l'objectivité des valeurs. C'est la formule qui revient constamment lorsqu'il réfère à la notion d'objectivité en général ou l'objectivité des valeurs en particulier. Nous avons suggéré que, si on accepte les conclusions du premier chapitre relativement aux définitions négatives, ce critère pouvait être assimilé à l'idée de vérité ou de validité. De fait, nous avons pu constater que Huemer parle beaucoup de vérité en général ou de vérité morale dans les passages où il réfère à l'objectivité. Enfin, même si Huemer défend l'idée que les valeurs, en tant qu'universaux, ont un statut ontologique certain, il n'est jamais spécifiquement question, encore ici, d'indépendance existentielle.

Chez Wiggins maintenant, nous avons d'emblée vu qu'il serait impossible de réduire la notion d'objectivité à des critères nécessaires et suffisants. Il s'agit d'une position que Wiggins affirme lui-même, et ce, de diverses manières. Cependant, encore ici, même si Wiggins réfère à la fois à des considérations ontologiques et épistémiques, il semble clair que la question de la vérité prédomine lorsqu'il parle d'objectivité des valeurs. Nous avons pu voir que certaines indications tendent à montrer que « objectif » a le sens de *indépendant de l'opinion individuelle*, mais, très souvent, « objectif » semble tout simplement avoir le sens de « vrai » pour cet auteur. Par contre, s'il est bel et bien question de statut ontologique pour la valeur, Wiggins ne parle jamais spécifiquement, encore ici, d'existence indépendante.

En résumé, l'analyse des conceptions de nos trois auteurs nous a laissé avec les trois constats suivants : 1) l'objectivité des valeurs semble concerner deux distinctions : ontologique et épistémique ; 2) le critère épistémique prédomine relativement au critère ontologique et 3) aucun des auteurs ne semble en mesure de conclure que ces entités que seraient les valeurs sont objectives au sens où elles existent indépendamment de l'esprit humain. Le premier constat correspond à l'affirmation de Searle selon laquelle la notion d'objectivité est un assemblage des distinctions ontologique et épistémique. Quant aux deux autres conclusions, elles suggéraient que la notion d'objectivité des valeurs n'avait peut-être qu'une signification épistémique et que, si les valeurs avaient un statut ontologique, celui-ci n'avait rien d'objectif.

Compte tenu de là où nous étions à la fin du second chapitre, la prochaine étape a consisté à envisager une conception alternative de l'objectivité qui pourrait apporter un éclairage nouveau sur le statut épistémique et ontologique des valeurs. L'objectif était donc de sortir de l'univers métaéthique pour considérer la question d'un autre point de vue, différent de ceux qui sont habituellement adoptés dans cette littérature. Le choix d'analyser la question dans la perspective du réalisme de John Searle constitue un autre aspect original de la présente recherche. Ce choix présentait des difficultés, mais il offrait aussi la possibilité d'apporter un regard vraiment inédit sur la question. La difficulté principale était que Searle ne traite jamais *directement* des questions éthiques et des valeurs morales. Mais la richesse de ses explications relativement à sa position réaliste, sa conception des ontologies subjective et objective, ainsi que sa compréhension des faits empiriques et sociaux, palliait avantageusement cette difficulté.

L'objectif du troisième chapitre était donc de montrer comment la conception réaliste de Searle pouvait nous permettre de distinguer l'ontologie du réalisme, et comment cette distinction pouvait à son tour nous aider à préciser les statuts ontologique et épistémique des valeurs. La première étape que nous avons franchie a été d'expliquer pourquoi il fallait diviser l'ontologie selon qu'elle est objective et subjective. Pour ce faire, nous avons débuté par l'élément constitutif central de cette ontologie subjective, c'est-à-dire la conscience subjective. Le phénomène de la conscience subjective est un processus purement dynamique qui n'a rien de matériel et qui n'est accessible que du point de vue

de la première personne. Pour ces raisons, il est impossible de se faire une représentation objective de ce phénomène, comme on se fait une représentation du cuivre et de ses propriétés. C'est ce qui explique le caractère irréductible de la conscience subjective, et c'est ce qui justifie la nécessité d'une ontologie subjective, distincte de l'ontologie objective.

La seconde étape a consisté à identifier les composantes de cette ontologie subjective. Ce travail était nécessaire pour situer ces entités que sont les valeurs dans cette ontologie, et les distinguer des autres entités ontologiquement subjectives. C'est à travers sa théorie de l'intentionnalité que Searle explique la nature et le fonctionnement de ces états intentionnels que sont les représentations. Nous avons ensuite examiné les mécanismes propres à l'intentionnalité collective, dont l'attribution de fonctions et les règles constitutives. Nous avons vu que le point important concernant les fonctions agentives et non agentives est que celles-ci sont attribuées à des entités selon des systèmes de valeurs. Nous avons également vu que les fonctions de *status* sont un type particulier des fonctions agentives qui sont à l'origine des faits institutionnels.

À ce stade de l'explication, nous avons examiné en quoi consiste l'ontologie subjective, pourquoi elle est irréductible à l'ontologie objective et quels en sont les composantes. Cette étape allait nous servir pour préciser le statut ontologique de la valeur. Mais, pour la démonstration de notre hypothèse, il nous fallait encore approfondir les composantes de la conception réaliste de Searle, les détails relatifs à sa conception de l'objectivité, ainsi que sa théorie correspondantiste de la vérité. Et évidemment, poser un regard critique sur ces éléments.

L'étude de la conception réaliste de Searle nous a premièrement permis de distinguer l'ontologie objective du réalisme. Nous avons vu que, pour Searle, il est impossible de faire une démonstration non circulaire de l'existence de la réalité. Pour cette raison, le RE (réalisme externe) n'a rien à voir avec une thèse sur des objets spécifiques et celui-ci peut se réduire à un simple présupposé, soit celui qu'il existe une réalité en dehors de tout système de représentation. Selon Searle, nous n'avons pas le choix de présupposer qu'il y a une réalité à partir du moment où nous affirmons quelque chose et à partir du moment

où nous nous engageons dans une action. En adoptant cette position, nous pouvions sortir du débat réaliste/antiréaliste et proposer une distinction claire entre le domaine de l'ontologie et celui du réalisme conçu comme un simple présupposé.

La prochaine étape consistait donc à distinguer les domaines de l'ontologie et de l'épistémologie. Nous avons vu que, selon Searle, on pouvait donner un sens *épistémique* et un *sens ontologique* aux termes « objectif » et « subjectif ». Ce qui est ontologiquement subjectif et objectif se caractérise essentiellement par le mode d'existence des entités. Nous avons également constaté à quel point la distinction de Searle repose sur les critères « indépendant » et « extérieur ». Pour leur part, nous avons pu voir que les prédicats « épistémiquement objectif » et « épistémiquement subjectif » étaient attribués à des énoncés pouvant être vrais ou faux. Pour Searle, ce qui est épistémiquement subjectif dépend d'un point de vue individuel, alors que ce qui caractérise l'objectivité épistémique est précisément indépendant de ce point de vue. Mais Searle insiste surtout sur l'idée que c'est l'accessibilité publique qui détermine le caractère épistémiquement objectif d'un énoncé. Enfin, en ce qui a trait à la réalité sociale, nous avons pu voir que c'est la subjectivité ontologique partagée collectivement qui permet l'objectivité épistémique des faits sociaux.

L'exposé de la théorie correspondantiste de la vérité (TCV) de Searle nous a ensuite permis de comprendre davantage pourquoi nous confondons le fait et son expression propositionnelle. Ce problème prend sa source dans l'idée que la correspondance doit se comprendre comme une relation d'isomorphisme ou de similarité entre la structure propositionnelle et la structure d'un fait de la réalité. Selon Searle, cette idée est fautive et elle est une conséquence de notre mauvaise compréhension des termes « fait » et « vrai ». L'exposé de Searle a permis de montrer que si les faits existent bel et bien à l'extérieur du langage, dans une réalité ontologiquement objective, il est impossible d'y accéder sans faire des affirmations à leur sujet. Le détail est important parce que les critiques vis-à-vis de la TCV ont pu alimenter l'idée que les faits n'étaient que linguistiques. Searle résume sa critique avec la phrase suivante : les faits n'ont pas besoin d'affirmation pour exister, mais les affirmations ont besoin de faits pour être vraies. Il y a trois aspects de l'exposé de Searle qui résument sa pensée au sujet de la TCV. Le premier est que les énoncés sont

considérés comme vrais dans la mesure où ils satisfont une condition qui se trouve à l'extérieur du langage. Le second est que l'on peut spécifier cette condition simplement en répétant l'énoncé en question : p est vrai ss'il correspond au fait que p. La troisième idée est que, même si l'aspect de la réalité correspondant au fait existe bel et bien à l'extérieur du langage, il demeure que la seule façon d'identifier un fait pour les sujets connaissant que nous sommes, c'est de faire une affirmation à son sujet. Et ceci vaut pour la réalité physique comme pour la réalité sociale.

Notre critique de Searle a par la suite consisté à identifier quatre problèmes dans sa conception réaliste auxquels nous avons proposé des solutions. Le premier problème concerne le fait que Searle établit une relation d'implication entre les deux ontologies (subjective et objective) et le RE, tout en affirmant que l'ontologie subjective se construit à partir de l'ontologie objective. La solution à ce problème fut de montrer que les deux ontologies apparaissent en même temps et que la réalité qu'il y avait avant l'avènement des humains n'était pas l'ontologie objective. Le second problème concerne le fait que Searle parle souvent de l'ontologie objective comme s'il s'agissait du RE, alors même qu'il cherche à en présenter une distinction claire. La solution à ce second problème a consisté à montrer qu'il n'y a pas nécessairement d'objets dans le domaine désigné par le RE; il a également fallu expliquer que les entités qui font partie de notre ontologie objective ne sont des objets pour nous que parce que nous partageons le même contexte spatio-temporel. Le troisième problème est que Searle semble pour ainsi dire contraint d'utiliser les deux critères suivants pour caractériser les représentations: « representation dependent » et « representation independent ». La solution à ce problème a tout simplement été d'abandonner le critère d'indépendance pour caractériser la division ontologique. Le quatrième problème concerne le critère « extérieur » utilisé dans la caractérisation du RE, qui est aussi celui que Searle utilise parfois pour caractériser l'ontologie objective, ce qui contribue d'autant à la confusion entre ces deux domaines. Encore ici, nous avons proposé d'abandonner le critère d'extériorité pour le RE et de ne le conserver que pour la division ontologique.

À la suite de notre critique, nous avons proposé une version modifiée du RE, soit le RN : *Il y a une réalité.* Nous avons convenu que, même s'il renvoyait fondamentalement à

une métaphore, le couple intérieur/extérieur pouvait être conservé pour désigner l'opposition entre l'ontologie subjective et objective. Quant aux énoncés épistémiquement objectifs, nous avons conservé le couple dépendant/indépendant, mais nous avons mis l'accent pour les spécifications sur des définitions positives invoquant l'idée de procédures logiques et de validité universelle.

À l'aide de sa théorie des actes de langage et de celle concernant l'attribution de fonctions, nous avons ensuite expliqué notre position quant à ce qu'est la valeur. Nous en sommes venus à la conclusion qu'il n'y a pas de valeur sans jugements de valeur et qu'il n'y a pas de jugements de valeur sans attribution de fonction. Pour comprendre le sens d'un nom de propriété comme « bonté », il faut d'abord comprendre le sens de l'expression prédicative « est bon » et savoir dans quel contexte on doit l'utiliser et à quel comportement humain on doit l'attribuer. Par ailleurs, les valeurs dites morales n'ont d'intérêt et de sens que par rapport à des actions ou des comportements dans le cadre d'une vie en société. Dès que nous attribuons une fonction à un comportement, nous lui attribuons en même temps une valeur en vertu du jugement que l'on porte sur son fonctionnement. En ce sens, les valeurs sont ontologiquement subjectives et n'existent pas en dehors de l'acte d'évaluation et de l'attribution de fonction. Enfin, à l'aide de divers exemples empruntés à Searle, nous avons pu montrer que des faits évaluatifs pouvaient être reconnus et acceptés par les membres d'une communauté et ainsi, être considérés comme des faits sociaux, épistémiquement objectifs. Il nous a également été possible de montrer que ceux-ci pouvaient être des faits institutionnels, selon la formule « X compte pour Y dans un contexte C. »

À partir de notre critique de Searle et à la suite de l'élaboration de notre conception de ce qu'est la valeur, nous étions en mesure de répondre à la question principale de notre thèse en proposant une version modifiée de notre hypothèse originale. L'étape finale consistait à « tester » notre thèse en la confrontant aux conceptions de nos trois auteurs. C'est ce que nous avons fait à l'aide de la grille synthèse élaborée à la fin du chapitre 3.

Dans le cas de Railton, nous avons procédé à cette critique en nous concentrant sur son concept d'ISO (intérêt subjectif objectivé). Nous en sommes venus à la conclusion que

son explication ne montre pas exactement en quoi un « intérêt subjectif » peut devenir un « intérêt subjectif objectivé ». Il est ressorti de l'analyse que la seule façon pour l'ISO d'avoir un certain pouvoir explicatif, c'est de considérer que nous avons affaire à un phénomène ontologiquement subjectif qui se traduit par des énoncés épistémiquement objectifs, ce qui correspond à notre thèse. Nous avons également pu voir que, de manière générale, dans ses autres écrits, à cause de la confusion qui caractérise souvent l'usage que fait Railton des notions de subjectivité et d'objectivité, il ne réussit pas à rendre compte clairement de la façon dont les valeurs peuvent être objectives.

Du côté de Huemer, la relecture critique que nous avons faite des exemples proposés dans son explication de l'objectivité nous a permis de mettre en lumière les failles de sa conception. Il s'est avéré que la plupart des exemples mis de l'avant pour illustrer sa conception de l'objectivité sont trompeurs parce que ce ne sont pas les phénomènes auxquels ils renvoient qui sont objectifs ou subjectifs, mais les points de vue qu'on adopte à leur sujet. Nous avons également montré que la notion de propriété subjective qu'il utilise est floue parce qu'il est impossible de comprendre à quoi elle est attribuée exactement, ce qui ne contribue en rien à éclaircir la distinction entre subjectif et objectif. Il s'est par ailleurs avéré que la plupart des phénomènes mis de l'avant par Huemer pour illustrer sa conception objectiviste sont ontologiquement subjectifs. Si le fait évaluatif a une prétention à faire partie de la connaissance, à être épistémiquement objectif, son statut ontologiquement subjectif serait donc une condition nécessaire, ce qui confirme encore là notre thèse. Par contre, notre critique a fait remarquer qu'il n'est pas évident de voir comment les faits évaluatifs peuvent être épistémiquement objectifs si on s'appuie sur sa thèse des universaux et son principe du conservatisme phénoménal.

Pour ce qui est de Wiggins, notre critique s'est élaborée à l'aide de la thèse de Hoayoung Youn, thèse qui défend principalement deux sous-thèses : celle de la « no priority » et celle de la « convergence ». Selon la thèse de la « no-priority », lorsque nous sommes témoins d'un geste immoral, nous percevons la propriété et la vérité morale en même temps que nous réagissons intérieurement par une sorte de sentiment. De son côté, la thèse de la « convergence » nous explique que les humains ont évolué de manière à voir leur sensibilité morale converger vers des standards communs à chaque culture. Mais

puisqu'il est difficile de trouver un objet commun favorisant cette convergence, Youn conclut que Wiggins n'a d'autre choix que de postuler l'existence de valeurs platoniciennes. Nous avons montré que cette conclusion n'est pas nécessaire si on fonde la vérité dans la pratique du jugement moral en contexte, comme le fait Wiggins, et si on accepte de considérer que les faits évaluatifs ont un statut ontologiquement subjectif, comme le propose Searle. Il y a deux éléments qui sont ressortis de notre critique de Wiggins : premièrement, Wiggins ne voit pas une opposition stricte entre l'objectivité et la subjectivité, non plus qu'entre le fait évaluatif et le fait empirique ; deuxièmement, il accorde une grande importance à l'accord collectif en contexte. Pour ces raisons, nous avons été amenés à conclure que Wiggins est peut-être celui de nos trois auteurs dont la pensée est la plus proche de celle de Searle.

Il est pertinent de rappeler les limites de la présente recherche. Celle-ci portait essentiellement sur les conceptions de l'objectivité des valeurs. Il s'agissait d'analyser et de critiquer la manière qu'avaient nos auteurs, de concevoir, d'expliquer et de caractériser cette notion qu'est l'objectivité des valeurs. L'objectif n'était pas d'évaluer leurs arguments en faveur d'une conception objectiviste. Il n'était pas non plus question de comparer les différentes approches, naturaliste, intuitionniste et sensibiliste/contextualiste, dans le but de voir laquelle présentait la meilleure défense de la thèse de l'objectivité des valeurs. Comme le stipule l'énoncé de la question principale, mon objectif était de fournir une explication de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs qui distinguerait les plans ontologique et épistémique, et qui tiendrait également compte de ce qui doit être présupposé à une telle conception. Quant à mon hypothèse, il est vrai qu'elle allait plus loin, mais il ne s'agissait que de déterminer les conditions de possibilité de l'objectivité des valeurs. En ce sens, on peut considérer que j'ai tenté d'élaborer une propédeutique à une théorie de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs.

Ceci étant, et malgré ce qui a été dit plus haut concernant l'approche de Searle, la présente recherche a certainement une portée métaéthique. Si on accepte ses conclusions, sa conséquence la plus importante est de nous inviter à sortir du débat réaliste/antiréaliste. L'idée que le réalisme n'est rien d'autre qu'un présupposé nécessaire à toute affirmation et

toute action implique que cette opposition n'a plus de pertinence. Il ne s'agit pas ici de radier le terme de notre vocabulaire, mais de mettre fin à un débat qui, de l'avis de Searle et du nôtre, est stérile. Si la présente recherche a eu un impact, celui-ci a été de recentrer la discussion sur les questions métaéthiques ayant trait au statut ontologique et épistémique des valeurs. Nous en sommes venus à la conclusion qu'il existait des faits moraux, que ceux-ci étaient des sortes de faits sociaux et qu'ils faisaient partie de la connaissance : cette conclusion constitue à elle seule la réponse à deux ou trois des questions métaéthiques les plus importantes. Enfin, en mettant l'accent sur le caractère naturaliste ou « naturel » de ce phénomène mental qu'est la valeur, la conception searlienne contribuait d'autant à en démystifier l'origine. Comme le dit Searle, les fonctions sont des causes qui servent un but et les buts ne viennent que des humains. Si on voulait résumer la position défendue ici à l'aide des catégories métaéthiques, on pourrait dire qu'elle est cognitiviste, non réductionniste et naturaliste.

Si on accepte les conclusions de la présente étude et compte tenu des limites qui étaient inhérentes à cette recherche, il y a plusieurs questions qui pourraient être explorées dans la foulée de cette thèse. Premièrement, comment peut-on ou doit-on justifier les croyances liées aux énoncés évaluatifs ? La conception développée ici met l'accent sur l'idée que les faits évaluatifs existent dans la mesure où ils sont reconnus et acceptés. Or, pour qu'il y ait reconnaissance et acceptation, ceux-ci doivent être fondés en partie sur un discours justificatif. Est-ce que la justification des valeurs pourrait n'être fondée que sur les fonctions attribuées aux actions humaines et sur les buts qui sont visés ? Cette seule question pourrait faire l'objet de plusieurs réflexions. Plus précisément, comment faire en sorte que ces buts soient l'expression d'un intérêt partagé par tous les membres de la communauté ?

En second lieu, si l'objectivité épistémique est une affaire de degrés, comme l'affirment Searle et Railton, est-ce que ça signifie que les faits évaluatifs sont *moins épistémiquement objectifs* que les faits empiriques ? Ou encore : est-ce que les faits évaluatifs sont *moins épistémiquement objectifs* que certains autres faits sociaux ? Ces questions renvoient d'une certaine façon à la mise en pratique de ce qui précède. Nous avons mentionné plus haut que le fait institutionnel dépendait de la reconnaissance et de

l'acceptation des membres de la société, mais pas nécessairement de leur *approbation*. Jusqu'à quel point peut-on reconnaître et accepter certaines valeurs sans que celles-ci aient notre approbation ? La seule acceptation sociale d'un fait évaluatif par la majorité ne pourrait-elle pas mener à de dangereuses dérives ? D'un autre côté, comment l'inverse ne pourrait-il pas être tout aussi problématique : au nom de quoi pourrions-nous décider de ne pas tenir compte de ce qui est reconnu et accepté par la majorité ? Mis à part la nuance entre l'approbation et l'acceptation, Searle ne traite pas de ces questions. Mais si on accepte l'idée que les faits évaluatifs sont — irréductiblement — ontologiquement subjectifs, et que par conséquent ils sont créés, il est clair que les réflexions futures qui s'inscriraient à la suite de la présente recherche seraient déjà orientées dans une direction précise.

RÉFÉRENCES

- AGAZZI, E., 2014, *Scientific Objectivity and its contexts*, Springer Science & Business Median: New York.
- ALPHONSE, N.E., 2014, *Recent Critiques and Defenses of Ethical Intuitionism*, http://scholarlyrepository.miami.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2210&context=oa_dissertations
- AYER, A. 1971 [1936], *Language, Truth, and Logic*, Harmondworth: Penguin Books.
- BOAS, G., 1957, *Dominant themes in modern philosophy, A History*, New York: Ronald Press Company.
- BORN, M., 1971. *The Born-Einstein Letters: Correspondence between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916-1955*, Traduit de l'allemand par I. Born, Londres: Macmillan.
- CAMPBELL, 2000, «Supervenience and Psycho-Physical Dependence», In *Dialogue*, No39, pp. 303-316.
- CASEBEER, W., 2003, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and MoralCognition*, Cambridge: MIT Press.
- CLAVIEN C. et FITZGERALD, C., 2008, KLESIS – REVUE PHILOSOPHIQUE / ACTUALITE DE LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE = 9 : 2008; <http://www.revue-klesis.org/pdf/Clavien&FitzGerald-Klesis.pdf>
- CLENDINNEN, F. J., 1992, «Nomic Dependence and Causation», In *Philosophy of Science*, Vol. 59, No 3, pp.341-360.
- COPP, D., (ed.), 2006, «Introduction», In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, pp.3-38.
- CORREIA, F., 2008, «Ontological Dependence», In *Philosophy Compass*, Vol. 3, No. 5, pp.1013-1032.
- CRAIG, E., 1998, « Realism and Antirealism », In E. Craig (ed), In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge. Retrieved April 17, 2013, from <http://www.rep.routledge.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/article/N049>.

- CUNEO, T., 2007, «Saying what we Mean: an Argument against Expressivism», In *Oxford studies in metaethics*: Oxford University Press, Vol. 1, pp. 35-72.
- DANCY, J., 2011, « Moral Realism », In E. Craig (ed), In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge. Retrieved April 17, 2013, from <http://www.rep.routledge.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/article/N049>.
- D'ARMS J. and JAKOBSON D., 2006, «Sensibility theory and projectivism», In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, pp. 186-218.
- DARWALL, S., GIBBARD A. et RAILTON P., (ed.), 1997, *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- DAVIDSON, D., 2001, *Essays on actions and events*, Oxford: Clarendon press.
- DePOE, J.M., 2011, «Defeating the self-defeat argument for phenomenal conservatism», In *Philosophical Studies*, Volume 152, Issue 3, pp. 347-359.
- DESCARTES, R., 1999, [1641], *Méditations métaphysiques*, Nathan: Paris.
- DEWEY, R. H. et HURLBUTT III (eds.), 1977, *An Introduction to Ethics*, New York: Macmillan.
- ESPINOZA, R., 2013, «Railton's Moral Properties and Sinclair's Critique of Them», In *Res Cogitans*: Vol. 4, Issue 1, Article 18, pp.143-150
- FIESER, J., 2003, *A bibliography of Scottish common sense philosophy*, Bristol: Thoemmes.
- FINE, K., 1995, «Ontological dependence», In *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 95, pp.269-290.
- FLEW, A. et al., 1984, «Realism», In *A Dictionary of Philosophy*, New York: St Martin's Press, 2e édition révisée, p.278
- FOOT, P., 1967, *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- FREDERICK, D., 2016, «Ethical Intuitionism: a structural critique», <https://independent.academia.edu/DannyFrederick>
- HARE, R.M., 1991, « Universal Prescriptivism », In *A companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), pp.421-455.
- HARE, R.M., 1975, «Ethics», *The concise encyclopedia of Western Philosophy*, Oxon: Routledge
- _____, 1972, *Applications of Moral Philosophy*, London: Macmillan.

- _____, 1965, *Freedom and Reason*, Oxford Clarendon Press
- _____, 1952, *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press
- HORGAN, T. et TIMMONS, M., 2007, «Expressivism, yeah! Relativis, No!» In *Oxford studies in metaethics*, New York et Oxford: Oxford University Press, Vol. I, pp.73-98.
- _____, 2006, *Metaethics after Moore*, Oxford: Clarendon Press.
- HUEMER, M., 2005, *Ethical intuitionism*, New York: Palgrave MacMillan.
- _____, 2001a, *Skepticism and the veil of perception*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- _____, 1996a, «Why I am not an objectivist», <http://spot.colorado.edu/~huemer/rand.htm>
- _____, 1996b, «The Subjectivist's dilemma», In *Objectivity*, pp.77-92. <http://www.owl232.net/subj.htm>
- JONES, SONTAG, BEKNER, FOGELIN, (eds.), 1970, *Approaches to Ethics*, New York: McGraw-Hill.
- KANT, E., [1783], 1963, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. par Gibelin, Paris : Vrin.
- _____, [1785], 1988, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. J. Muglioni, Paris : Éditions Bordas.
- _____, [1787], 2001, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris: GF Flammarion.
- _____, [1788], 1965, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin, Paris: Vrin.
- KIM, J., 1994, «Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence», In *Philosophical Issues*, No. 5, pp.51-69.
- LEITER, D., (ed.), 2001, *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, D., 1974, «Causation», In *The journal of philosophy*, Vol. 70, No. 17, pp. 556-567.
- _____, 2000, «Causation as influence», *The journal of philosophy*, Vol. 97, No 4, pp. 182-197.
- MACKIE, J.L., 1977, *Ethics: inventing right and wrong*, New york: Penguin Books.

- MASLEN, C., 2004, «Causes, contrasts, and the nontransitivity of causation», In *Causation and counterfactuals*, J. Collins, N. Hall, L.A. Paul (eds.), pp.341-357.
- MOSER, P.K., TROUT, J.D., 1995, «Physicalism, Supervenience, and Dependence», In *Supervenience - New Essays*.
- McDOWELL, J. H., 1998, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- _____, 1985, «Values and Secondary Qualities», In *Morality and Objectivity: a tribute to J.L. Mackie*, London: Routledge & Kegan; Honderich (ed.), pp.110-130.
- MILL, J.S., [1843], 1981, *A System of Logic*, University of Toronto Press, London: Routledge & Kegan Paul.
- MILLER, A., 2003, *An introduction to contemporary metaethics*, Cambridge: Polity Press.
- MOORE, G.E., [1903] 1959, *Principia Ethica*, London: Cambridge University Press.
- _____, 1922, *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul Ltd.: London.
- _____, 1925, *Ethics*, Collection Home university library and knowledge: no.52, London: Williams and Norgate
- .
- NADEAU, R., 1999, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris: Presses Universitaires de France
- NAGEL, T., 1986, *The point of view from nowhere*, Oxford University Press.
- NIELSEN, K., 1976, «Ethical Relativism and the Facts of Cultural Diversity», In *Understanding Moral Philosophy*, Rachels. J., (ed.), pp.14-25.
- NOZICK, R., 2001, *Invariances: the structure of the objective world*, London: Belknap Press of Harvard University Press.
- PANACCIO, C., 2004, *Ockham on Concepts*, Ashgate Publishing Company: Burlington.
- POPPER, K.R., 2005, [1934, 1959], *The logic of scientific discovery*, New york: Routledge Classis.
- _____, 1972, *Objective Knowledge - An Evolutionary Approach*, New york: Oxford University Press.
- PRINZ, J.J., 2007, *The Emotional construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press.

- PUTNAM, H., 2002, *The collapse of the fact/value dichotomy*, Cambridge: Harvard University Press.
- QUINE, W.V., 1990, *The pursuit of truth*, Harvard University Press.
- _____, 1976, *The ways of paradox and other essays*, Harvard University Press: Cambridge.
- RAILTON, P., 2003, *Facts, Values, and Norms: essays toward a morality of consequence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1998, «Moral Explanation and Moral Objectivity», In *Philosophy and Phenomenological Research*, pp. 175-182.
- _____, 1996, «Subject-ive and Objective», In *Truth in Ethics*, Hooker, B. (ed.) Oxford: Blackwell.
- _____, 1984, «Marx and the Objectivity of Science» In *Philosophy of Science Association*, Volume 2, pp. 813-826.
- RAWLS, J., [1971], 1987, *Théorie de la justice*, Paris: Éditions du Seuil
- RAZ, J., 2007, «Notes on value and objectivity», In *Objectivity in Law and Morals*, New York: Cambridge University Press, Leiter B. (ed.), pp.194-234.
- REID, T., [1764], 1832, *An inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*,
<https://ia601407.us.archive.org/11/items/inquiryintohuman00reidiala/inquiryintohuman00reidiala.pdf>
- ROBERT, S., 1978, *La logique, son histoire, ses fondements*, Éditions Le Préambule.
- RORTY, R., 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press
- ROTTSCHAEFER, W., 1998, *The biology and psychology of moral agency*, New York: Cambridge University Press.
- ROSEN, G. 2010, «Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction», In *Modality*, B. Hale and A. Hoffman, eds., Oxford University Press, pp.109-35.
- SAYRE-McCORD, G., 2006, «Moral Realism», In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, pp.39-62
- _____, 1990, «Being a Realist about Relativism (in Ethics)», In *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 61, No. 1/2, The Twenty-Ninth Oberlin Colloquium in Philosophy (Feb., 1991), pp. 155-176.

- _____, 1986, «The Many Moral Realisms», In *The Southern Journal of Philosophy* 24, Supplement, pp. 1-22.
- SCANLON, 1997, «Contractualism and Utilitarianism», In Darwall, Gibbard and Railton, (ed.), *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, New York, Oxford: Oxford University Press, pp.267-286.
- SEARLE, J.R., 2015, *Seeing Things as they are*, New York: Oxford University Press.
- _____, 2010, *Making the social world - The structure of human civilization*, Oxford University Press.
- _____, 2004a, *Freedom and Neurobiology*, New York: Columbia University Press.
- _____, 2004b, *Mind, A brief introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- _____, 2004c, «Social Ontology: Some basic principles», In *Searle on Institutions, Anthropological Theory*, Vol. 6, No. 1.
- _____, 2002, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 2001, *Rationality in action*, Cambridge: MIT Press.
- _____, 1998, *Mind, Language and Society*, Basic Books.
- _____, 1997, *The Mystery of Consciousness*, New York: The New York Review of Books.
- _____, 1995, *The construction of social reality*, New York: Free Press.
- _____, 1992, *The rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT Press.
- _____, 1987, «Indeterminacy, Empiricism, and the First Person», In *The Journal of Philosophy*, Vol 84, No.3, March 1987, p.123-146.
- _____, 1983, *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1979, *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1969, *Speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1964, «How to derive "ought" from "is"», In *The philosophical review*, Vol. 73, No. 1, p. 43-58.
- SHAFER-LANDAU, R., 2003, *Moral Realism: A defence*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- SINCLAIR, N., 2006, «Two Kinds of Naturalism in Ethics», In *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 9, No. 4, pp. 417-439.

- SOBEL, D., 2013, « Self-Ownership and the Conflation Problem », In *Oxford studies in normative ethics*: Oxford University Press, Vol. 3, pp. 98-123.
- SPADE, P.V., 1994, *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett: Indianapolis.
- STREET, S., 2008, «Constructivism about reasons», In *The Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 3, Oxford University Press, pp.207-246.
- TARSKI, A., 1956, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford: Clarendon Press.
- TIMMONS, M., 1999, *Morality without foundations*, Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, B., 1997, «Internal and external reasons», In *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, New York, Oxford: Oxford University
- WIGGINS, D., 2006, *Ethics: twelve lectures on the philosophy of morality*, London: Penguin.
- _____, 1990, «Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs», In *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp.61-85.
- _____, 1996, «Objective and subjective in ethics, with two postscripts on truth», In *Truth in Ethics*, Hooker, B. (ed.) Oxford: Blackwell, pp.35-50.
- _____, 1987, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- _____, 1967, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford: Basil Blackwell
- WITTGENSTEIN, L., [1922] 2001, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris: Gallimard, Trad. G.G. Granger
- WRIGHT, C., 2003, *Saving the differences: essays on themes from Truth and Objectivity*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____, 1992, *Truth and objectivity*, Cambridge: Harvard University Press
- _____, 1988a, «Moral Values, Projection, and Secondary Qualities», In *Proceedings of the Aristotelian Society Supplemental Volumes*, Vol. 62, pp. 1-26.
- _____, 1988b, «Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi-Realism», In *Midwest Studies in Philosophy XII*, pp. 25-49.
- YOUN, H., 2005, *Objective Values and Moral Relativism*,
<https://www.lib.utexas.edu/etd/d/2005/younh93871/younh93871.pdf>