



Faits moraux et évolution

Un dilemme pour le réalisme moral

Mémoire

Félix Aubé Beaudoin

Maîtrise en Philosophie
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Félix Aubé Beaudoin, 2014

Résumé

Plusieurs philosophes estiment que le réalisme moral est incompatible avec la reconnaissance du rôle majeur joué par l'évolution dans le façonnement de la moralité. Sharon Street formule ce problème sous la forme d'un « dilemme darwinien ». Le problème pour les réalistes consiste à expliquer la relation entre les vérités morales indépendantes dont ils supposent l'existence et les pressions évolutionnistes. Deux options s'offrent à eux : nier ou affirmer l'existence d'une telle relation. La première option mène, selon Street, à la conclusion selon laquelle nos jugements moraux sont probablement faux puisqu'ils sont déformés par les pressions évolutionnistes. La seconde option est indéfendable sur le plan scientifique. Deux stratégies argumentatives ont été déployées à ce jour par les réalistes afin de résoudre le dilemme, soit la *réponse naturelle* et l'*explication par un troisième facteur*. Nous soutenons dans le mémoire qu'aucune de ces stratégies ne constitue une réponse satisfaisante au dilemme darwinien.

Table des matières

RÉSUMÉ	III
TABLE DES MATIÈRES	V
REMERCIEMENTS	VII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. LES RÉALISTES ET LE DILEMME DARWINIEN	7
1.1 LE RÉALISME MORAL	7
1.1.1 <i>Naturalisme et non-naturalisme</i>	8
1.2 MORALITÉ ET ÉVOLUTION.....	8
1.3 LE DILEMME DARWINIEN	11
1.4 LES RÉALISTES FACE AU DILEMME DARWINIEN.....	14
1.4.1 <i>Une prémisse vulnérable?</i>	15
1.4.2 <i>Le rôle de la réflexion rationnelle : deux stratégies argumentatives</i>	17
1.5 UNE OBJECTION PRÉLIMINAIRE.....	19
1.6 CONCLUSION	20
CHAPITRE 2. LA RÉPONSE NATURELLE	23
2.1 UNE VERSION DE LA RÉPONSE NATURELLE : PETER SINGER ET KATARZYNA DE LAZARI-RADEK.....	23
2.2 DEUX OBJECTIONS.....	27
2.2.1 <i>Querelle d'interprétation</i>	28
2.3 UNE ÉPISTÉMOLOGIE DOUTEUSE.....	29
2.3.1 <i>La justification non-inférentielle</i>	31
2.3.2 <i>Comment reconnaître l'évidence-en-soi?</i>	32
2.4 UNE ALTERNATIVE : LE COHÉRENTISME	33
2.5 DE COÏNCIDENCE EN COÏNCIDENCE.....	36
2.6 CONCLUSION	41
CHAPITRE 3. L'EXPLICATION PAR UN TROISIÈME FACTEUR I	43
3.1 DEUX TYPES D'EXPLICATIONS PAR UN TROISIÈME FACTEUR.....	43
3.2 LA VALEUR DE LA SURVIE.....	44
3.2.1 <i>Survie et moralité</i>	45
3.3 LE PLAISIR ET LA DOULEUR.....	47
3.3.1 <i>Un mécanisme imparfait</i>	48
3.3.2 <i>Une explication partielle</i>	49
3.3.3 <i>Une explication suffisante?</i>	50
3.3.4 <i>L'apport de la réflexion rationnelle</i>	53
3.4 QUESTIONS DE CORRÉLATION	55
3.5 LE DILEMME DE LA DOULEUR	57
3.5.1 <i>Un faux dilemme?</i>	59
3.6 CONCLUSION	61

CHAPITRE 4. L'EXPLICATION PAR UN TROISIÈME FACTEUR II	63
4.1 L'AVANTAGE DES EXPLICATIONS À FORTE CORRÉLATION.....	63
4.1.1 <i>Une étendue considérable</i>	64
4.2 RÉAFFIRMER LA COÏNCIDENCE.....	65
4.2.1 <i>La portée de l'objection</i>	67
4.3 UNE STRATÉGIE PERMISSIBLE?.....	68
4.4 DE LA POSSIBILITÉ D'UNE CONFIRMATION INDÉPENDANTE AU SCEPTICISME GLOBAL.....	70
4.5 UN CONTRASTE ÉPISTÉMIQUE ENTRE DEUX TYPES D'EXPLICATION	72
4.6 À LA RECHERCHE D'UNE CONFIRMATION (QUASI) INDÉPENDANTE	73
4.7 CONCLUSION	74
CONCLUSION.....	77
BIBLIOGRAPHIE.....	81

Remerciements

Il y a à peine trois ans, j'ignorais jusqu'à l'existence de la métaéthique. Je consacre désormais une part considérable de mon temps libre à l'étudier. S'il s'agit, comme je le crois, d'une occupation valable, alors il me faut remercier celui qui me l'a fait connaître et, surtout, apprécier. Mes plus sincères remerciements à Patrick Turmel. Ma dette à son égard ne s'arrête pas là. Il a supervisé mes travaux de façon idéale: en me laissant poursuivre les questions qui m'intéressaient le plus, mais en exigeant toujours que je le fasse avec rigueur. Ce mémoire est sans aucun doute bien meilleur qu'il ne l'aurait été sans sa contribution.

Je remercie aussi Angélique Bojanowski qui, en plus de tolérer sans broncher le fait que je doive souvent travailler le soir et les fins de semaine, m'a offert une aide précieuse au moment de procéder à la mise en page. Sans elle, j'en serais encore à parcourir les dédales de menus déroulants à la recherche de telle ou telle fonction. Merci, aussi, de m'encourager à continuer.

Introduction

Le réalisme moral est une position importante en métaéthique. Elle se distingue principalement des positions antiréalistes par le fait qu'elle postule l'existence de vérités morales qui seraient entièrement indépendantes des attitudes évaluatives des individus. D'un point de vue réaliste, la vérité d'un jugement moral, *tuer son prochain pour le plaisir est mal* par exemple, ne dépend en aucune manière de ce que quiconque peut en penser. Si, par quelque improbable concours de circonstances, tous les êtres humains en arrivaient à croire le contraire, ce jugement pourrait toujours être dit vrai; il continuerait de refléter de manière adéquate les faits moraux.

Le réalisme moral a plusieurs « vertus ». Il permet de préserver l'objectivité de la morale, d'expliquer pourquoi les désaccords moraux prennent souvent la forme d'une recherche de la « bonne réponse » ou encore d'éviter que la moralité ne repose entièrement sur les facteurs contingents que sont nos dispositions psychologiques à l'égard de tel ou tel jugement. Toutefois, les adversaires de cette position ont maints reproches à lui adresser, notamment sur les plans ontologique et épistémique. Quelle peut bien être la nature des faits moraux? Comment pourrions-nous avoir accès cognitivement à de tels faits?

Récemment, certains philosophes ont suggéré qu'il y aurait une tension entre le réalisme moral et l'hypothèse fort probable selon laquelle l'évolution aurait joué un rôle déterminant dans le façonnement de la moralité (Ruse et Wilson, 1986; Street, 2006; Joyce, 2006). L'être humain, comme toutes les autres créatures, est le produit de l'évolution. Il a par conséquent été soumis à toutes sortes de pressions évolutionnistes qui ont contribué à le façonner tant physiquement (pouces opposables, station verticale, etc.) que psychologiquement (émotions, cognition, etc.). De nombreuses recherches récentes permettent de croire que certaines tendances évaluatives que nous associons à la morale, prendre soin de nos enfants ou encore rendre service en retour à celui qui nous a rendu service, pourraient avoir pour origine de telles pressions (Sober et Wilson, 1998; Haidt, et Joseph, 2004; De Waal, 2005; Kitcher, 2011). C'est-à-dire que ceux parmi nos ancêtres qui avaient ces tendances évaluatives auraient bénéficié d'un avantage par rapport aux autres sur le plan reproductif. Or, il semble y avoir une coïncidence remarquable entre un grand

nombre de jugements moraux que nous estimons être vrais et ceux qui auraient eu une grande valeur sélective. Le problème qui se pose pour le réalisme moral est de rendre compte de la relation entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux.

Sharon Street (2006) formule ce problème sous la forme d'un dilemme pour les réalistes. Suivant ce qu'elle nomme « dilemme darwinien », les réalistes peuvent soit nier, soit affirmer l'existence d'un lien entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux.

S'ils optent pour la première branche du dilemme, les réalistes sont contraints d'affirmer que les pressions évolutionnistes nous ont poussés dans toutes sortes de directions, et ce sans égard à la vérité évaluative. Il semble pour le moins improbable qu'un mécanisme aussi aléatoire soit susceptible de produire des jugements moraux reflétant des vérités évaluatives indépendantes. Si l'on rejette l'idée qu'un heureux hasard nous ait permis de les atteindre, il faut alors conclure que la plupart de nos jugements moraux sont probablement faux puisqu'ils sont « contaminés » par l'influence des pressions évolutionnistes. Un tel résultat est difficile à réconcilier avec le réalisme moral puisqu'il mène à la conclusion que, bien qu'il existe des faits moraux, nous n'en avons vraisemblablement aucune connaissance. Comme le remarque Russ Shafer-Landau, cette position sceptique, bien qu'elle soit logiquement cohérente, est fort peu attrayante pour les réalistes¹ (Shafer-Landau, 2012 : p.1).

S'ils optent plutôt pour la seconde branche du dilemme, les réalistes doivent alors expliquer la nature de la relation, c'est-à-dire expliquer comment les pressions évolutionnistes ont pu nous faire tendre de manière systématique vers la vérité évaluative. Selon Street, il n'existe aucun compte rendu adéquat sur le plan scientifique de cette présumée relation. Plus problématique encore pour le réaliste, nous disposons d'une hypothèse très convaincante qui permet de soutenir le contraire.

La grande majorité, sinon tous les auteurs qui évoluent dans le champ de la métaéthique, cherchent à développer des positions qui ne soient pas manifestement incompatibles avec la science moderne. Cela est même envisagé par certains comme étant la tâche centrale de la

¹ « This by itself does not refute moral realism, but it leaves realists in the deeply unappealing position of being saddled with a thoroughgoing moral skepticism – a logically coherent position that contains about zero appeal »

méthéaéthique² (Street, 2010: 375). Plusieurs consacrent beaucoup d'efforts à montrer que leurs théories satisfont les différentes exigences qui découlent de l'adoption d'un point de vue « naturaliste », d'autres se contentent d'affirmer assez succinctement que c'est le cas. Nous sommes d'avis que le dilemme darwinien ne peut être ignoré par les défenseurs du réalisme moral et qu'il génère des difficultés importantes que toute théorie réaliste devrait prendre en compte si elle souhaite s'acquitter convenablement de cette tâche. Quoi que nous ne puissions affirmer qu'il soit *impossible* pour les réalistes de répondre de manière satisfaisante au dilemme darwinien, nous soutiendrons que toutes les réponses qui ont été offertes à ce jour sont problématiques à plusieurs égards.

L'essentiel de notre mémoire sera consacré à un examen critique des deux stratégies argumentatives que nous estimons être les plus prometteuses pour la défense du réalisme: la *réponse naturelle* (*natural reply*) et *l'explication par un troisième facteur* (*third-factor explanation*).

Ces deux stratégies ont en commun d'accorder une importance primordiale à la réflexion rationnelle. C'est par l'exercice de ce type de réflexion que nous pourrions contrer les éventuelles distorsions introduites par les pressions évolutionnistes. La première stratégie – la *réponse naturelle* – suppose d'identifier certains jugements épistémiquement fiables et exempts d'influence évolutionniste à partir desquels nous puissions corriger les jugements « contaminés » par l'évolution. La seconde – *l'explication par un troisième facteur* – suggère l'existence d'un lien indirect entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux. Un facteur F est introduit afin de permettre d'expliquer à la fois le fait que X ait été avantageux sur le plan reproductif et le fait que X soit vrai. Par exemple, le fait de manifester un comportement d'entraide peut produire deux effets : augmenter la valeur sélective et augmenter le bien-être des individus. Le premier effet pourrait expliquer pourquoi ce trait a été sélectionné, le second pourrait expliquer pourquoi l'entraide est moralement bonne (Brosnan, 2011). L'introduction d'un « troisième facteur » permet donc de rendre compte de la coïncidence évoquée précédemment et d'expliquer pourquoi l'évolution aurait pu permettre de « pister », quoi qu'imparfaitement, les faits moraux. La

² «...the central task of metaethics- where this task is characterised broadly (...) as the task of reconciling our understanding of normativity and normative discourse with a naturalistic understanding of the world» (Street, 2010: 375)

réflexion rationnelle est introduite afin de corriger les imperfections ou les fausses croyances qui pourraient être générées par un tel mécanisme.

Le premier chapitre de notre mémoire sera consacré 1) à clarifier certaines notions terminologiques, notamment à définir le réalisme moral et à préciser quelles versions des théories réalistes sont ciblées par le dilemme; 2) à présenter de manière plus approfondie les arguments mis de l'avant par Sharon Street dans le cadre du dilemme darwinien et 3) à présenter les options envisageables pour les réalistes afin d'y répondre. Nous insisterons tout particulièrement sur les deux stratégies argumentatives déjà évoquées, soit la *réponse naturelle* et *l'explication par un troisième facteur*.

Le second chapitre consistera en un examen critique de la première stratégie argumentative, la *réponse naturelle*. Il s'agira 1) de présenter la manière dont cette stratégie a jusqu'ici été déployée dans la littérature. Nous nous concentrerons sur les arguments développés par Peter Singer, Katarzyna de Lazari-Radek et Russ Shafer-Landau. Ensuite, il s'agira 2) d'identifier quelques problèmes soulevés par cette approche. Mentionnons entre autres le fait que certains auteurs s'en remettent à l'existence de principes évidents-en-soi ou encore le fait que cette option ne semble pas en mesure d'expliquer de manière satisfaisante la coïncidence entre les jugements moraux que nous adoptons et les tendances évaluatives ayant potentiellement une grande valeur sélective.

Les troisième et quatrième chapitres seront pour leur part consacrés à l'examen détaillé de la seconde stratégie argumentative, soit *l'explication par un troisième facteur*. Il s'agit sans doute de la stratégie la plus répandue dans la littérature. Nous distinguerons deux types d'explications de cette nature, soit les *explications à faible corrélation* et les *explications à forte corrélation*. Les premières, dont il sera question au chapitre trois, s'efforcent d'expliquer le lien entre les pressions évolutionnistes et une classe relativement restreinte de jugements moraux. Les secondes, auxquelles nous consacrerons le quatrième et dernier chapitre, tentent de rendre compte de jugements appartenant à l'ensemble des catégories moralement pertinentes. Bien que les deux types d'explications soient similaires à plusieurs égards, ils ne présentent pas les mêmes lacunes. C'est pourquoi nous les traiterons séparément. Les deux chapitres auront une structure analogue. Nous présenterons d'abord

1) les arguments développés par divers auteurs avant de 2) mettre en évidence les problèmes que pose la stratégie argumentative adoptée.

Dans le troisième chapitre, trois objections principales seront formulées à l'encontre des *explications à faible corrélation*. Premièrement, certaines d'entre elles peinent à établir la moindre corrélation entre attitudes évaluatives et vérités morales. Deuxièmement, il n'est pas certain que l'on puisse, à partir des seuls jugements appartenant à la classe privilégiée par l'explication, déduire les jugements relevant des autres catégories. Si tel est le cas, nous ne pourrions prétendre qu'à une connaissance morale très partielle, une position peu attrayante pour les réalistes moraux. Enfin, il n'est pas certain que les candidats au titre de « troisième facteur » qui sont avancés par les réalistes se prêtent à une lecture réaliste dans la mesure où ils dépendent des attitudes évaluatives des individus. Cela semble être le cas en ce qui concerne la douleur, un facteur qui est au cœur de la solution proposée par Knut Olav Skarsaune.

Dans le quatrième chapitre, nous développerons une objection, majeure à notre avis, à l'encontre des *explications à forte corrélation*. Le problème avec ces explications est qu'elles requièrent de présupposer la vérité d'un large éventail de jugements moraux. En un sens, elles consistent à affirmer que certains jugements sont vrais et à noter ensuite que ce sont précisément ceux vers lesquels l'évolution nous a poussés. Street suggère que, pour cette raison, elles n'expliquent rien du tout³ (Street, 2008). La même objection s'applique, quoi que dans une moindre mesure, aux *explications à faible corrélation* puisque celles-ci présument aussi de la vérité de certains jugements. Si elle est juste, on peut croire que les réalistes devraient abandonner les *explications par un troisième facteur* et se mettre à la recherche d'une réponse ayant un réel pouvoir explicatif. On trouve bien quelques candidats possibles dans la littérature, mais le potentiel de succès de ces stratégies reste à démontrer. C'est pourquoi nous pouvons affirmer qu'il n'existe, pour le moment, aucune réponse satisfaisante au dilemme darwinien.

³ «Such an account merely trivially reasserts the coincidence between the independent normative truth and what the evolutionary causes pushed us to think; it does nothing to explain the coincidence.» (Street, 2008)

Chapitre 1. Les réalistes et le dilemme darwinien

1.1 Le réalisme moral

Les positions métaéthiques pouvant être dites réalistes se déclinent de diverses manières, mais elles ont généralement en commun certaines caractéristiques sur les plans ontologique, épistémique et sémantique. Sur le plan ontologique, le réalisme moral postule l'existence de faits moraux qui sont indépendants des attitudes et des croyances des individus. Sur le plan épistémique, il suppose qu'un accès cognitif à ces propriétés est, d'une manière ou d'une autre, possible. Enfin, sur le plan sémantique, il soutient qu'il est possible pour une proposition morale d'être vraie ou fausse selon qu'elle correspond ou non aux faits moraux (Clavien et Fitzgerald, 2008 : 157-158). À l'instar du réalisme, plusieurs positions *antiréalistes*, le constructivisme notamment, permettent de formuler des conditions de vérité pour les assertions morales et admettent l'existence de faits moraux. Elles supposent toutefois que ces faits dépendent en quelque manière des états mentaux actuels ou hypothétiques (ceux qui seraient adoptés après avoir appliqué la méthode de l'équilibre réfléchi par exemple) des agents. C'est pourquoi, parmi les caractéristiques mentionnées, c'est sans doute l'indépendance par rapport aux attitudes et aux croyances (*mind-independence*) qui permet le mieux de distinguer le réalisme moral des autres positions métaéthiques.

Reconnaissant l'importance de ce critère, Sharon Street, dans le cadre du dilemme darwinien, en fait une condition nécessaire pour qu'une position puisse être dite réaliste à propos des valeurs⁴. Ainsi, une théorie n'est la cible du dilemme que si elle affirme l'indépendance entre les vérités ou les faits évaluatifs (*X a une raison de faire Y, X est bien, etc.*) et *toutes* les attitudes évaluatives des individus.

L'expression *attitude évaluative* doit être entendue en un sens assez large. Elle comprend « des états tels des désirs, des attitudes d'approbation ou de désapprobation, des tendances évaluatives préreflexives, (...) des jugements évaluatifs conscients ou inconscients à propos de ce qui constitue une raison en faveur de ceci ou cela, de ce que l'on doit ou ne doit pas

⁴ Le dilemme darwinien a pour cible le réalisme à propos des valeurs, ce qui inclut, sans toutefois s'y restreindre, le réalisme moral.

faire, (...) de ce qui est valable, moralement bon ou mauvais et ainsi de suite » (Street, 2006 : 110). La vérité d'une proposition morale ne dépend donc, d'un point de vue réaliste, d'aucun de ces états mentaux, qu'ils soient actuels ou hypothétiques. Si la plupart des théories réalistes convergent sur ce point, elles se distinguent néanmoins les unes des autres par la manière dont elles conçoivent les faits évaluatifs dont elles supposent l'existence.

1.1.1 Naturalisme et non-naturalisme

Une première possibilité consiste à envisager les faits évaluatifs comme étant *sui generis*. Ils ne sont identiques à aucun fait naturel, ne peuvent être réduits à de tels faits, ne jouent aucun rôle dans les explications causales (Shafer-Landau, 2003 : 55; Street, 2006 : 111). Les jugements moraux, lorsqu'ils sont vrais, le sont en eux-mêmes, et non en vertu de quelque autre facteur naturel ou surnaturel. Ils sont en cela semblables aux vérités physiques, arithmétiques ou géométriques (Nagel, 2012 : 102). Les théories réalistes qui adoptent une telle conception peuvent être dites *non-naturalistes*. Elles sont, selon Sharon Street, particulièrement vulnérables aux arguments mis de l'avant dans le dilemme darwinien.

Une seconde possibilité consiste à supposer que les faits évaluatifs sont « identiques à ou constitués par certains faits naturels » (Street, 2006 : 112) pouvant en principe être découverts par les méthodes habituelles de la science, faire partie d'une explication causale. Les théories de ce type peuvent être dites *naturalistes*. Certaines d'entre elles, parce qu'elles supposent un certain degré de dépendance entre les attitudes évaluatives des individus et les faits évaluatifs, échappent possiblement au dilemme darwinien. C'est le cas des théories suggérant que si nous avons évolué de telle sorte que nos attitudes évaluatives soient différentes de ce qu'elles sont actuellement, les faits moraux correspondraient à une classe de faits naturels différente. Toute théorie naturaliste qui soutient que les faits moraux demeureraient inchangés dans une telle éventualité est pour sa part ciblée par le dilemme (Street, 2006 : 136).

1.2 Moralité et évolution

La prémisse fondamentale dont découle celui-ci est la reconnaissance du rôle majeur joué par l'évolution dans le façonnement des attitudes évaluatives des êtres humains. Un

phénomène qui est universellement répandu chez une espèce réclame habituellement une explication en termes darwiniens. Il est plausible que la moralité humaine soit, au moins en partie, susceptible d'une telle explication.

L'étude des primates non-humains, par exemple, révèle une similitude frappante entre ceux-ci et les humains sur le plan comportemental. Plusieurs des comportements étudiés sont des comportements que nous associons à la morale. On peut penser, par exemple, au fait de consoler une personne qui est triste ou qui souffre. De tels comportements émergent avant même l'acquisition du langage chez les enfants. Ils sont aussi fréquemment observés chez les chimpanzés ou les bonobos, ce qui laisse croire qu'ils ont une même origine. Les chances que des tendances comportementales aussi semblables se soient développées indépendamment chez des espèces qui partagent une si grande part de leur bagage génétique sont plutôt minces. De Waal estime que ces tendances que nous partageons avec les primates pourraient bien être les pierres d'assise (*building blocks*) de la moralité. (De Waal, 2005 : chapitre 5 ; De Waal, 2006).

Quantité de recherches menées dans des disciplines variées, de la psychologie évolutionniste à la théorie des jeux, ont aussi permis d'étayer l'hypothèse évolutionniste ces dernières années, notamment en élaborant des explications plausibles de l'émergence et de la persistance de comportements altruistes au sein d'une population donnée. Les explications communément invoquées font intervenir des notions telles la sélection de parentèle, l'altruisme réciproque ou la sélection de groupe afin de démontrer que certaines tendances évaluatives prosociales ont pu être sélectionnées en raison de l'avantage considérable qu'elles conféraient aux individus ou aux groupes qui les possédaient (voir par exemple Sober et Wilson, 1998; Kitcher, 2011 ; Joyce, 2006).

Street insiste sur ce point. Le fait d'opter pour certains jugements plutôt que d'autres est susceptible d'avoir un impact considérable en matière de succès reproductif. Un animal qui estimerait que le fait qu'une action mette sa vie en danger constitue une raison d'accomplir cette action risquerait fort de ne pas atteindre la maturité sexuelle. Inversement, un animal qui aurait tendance à venir en aide à sa progéniture améliorerait probablement ses chances d'avoir une descendance nombreuse. Il y a donc de bonnes raisons de croire qu'au fil du temps, des pressions se sont exercées et qu'elles ont contribué à sélectionner certaines

tendances évaluatives et à en éliminer d'autres. Cela permettrait d'expliquer qu'en dépit de la grande diversité des croyances morales d'une culture à une autre, certaines tendances semblent être présentes chez toutes les populations humaines.

Jonathan Haidt relève six grandes catégories de jugements moraux qui seraient universellement répandues⁵: 1) souffrance/soin, 2) réciprocité/équité, 3) loyauté/trahison 4) autorité/respect, 5) pureté/sainteté (en matière d'alimentation, de sexualité, etc.) et 6) liberté/oppression⁶. Selon lui, chacune de ces préoccupations peut aisément être « liée à un défi adaptatif et à une ou plusieurs émotions morales ». Le développement des systèmes moraux, quoi qu'extrêmement flexible, serait nécessairement informé à des degrés divers par les intuitions fortes associées à chacune d'entre elles. (Haidt et Joseph, 2004; Haidt et al. dans Carruthers, 2008: chapitre 19, Haidt, 2013). Bien qu'elle ne fasse pas référence aux travaux de Haidt, les jugements particuliers que Street présente comme universels tombent tous sous l'une ou l'autre de ces six catégories, qu'il s'agisse d'aider les membres de sa famille de préférence aux étrangers (loyauté), d'aider en retour celui qui nous a rendu service (réciprocité) ou de punir celui qui blesse une autre personne délibérément (souffrance/soin). Ces tendances évaluatives semblent être autant de réponses adéquates à des défis évolutifs, c'est-à-dire des réponses susceptibles de maximiser le succès reproductif des individus. Le fait d'adopter le jugement contraire pour l'un ou l'autre de ces cas aurait été potentiellement catastrophique pour la survie de nos lointains ancêtres.

Somme toute, les jugements que nous observons actuellement sont précisément ceux auxquels nous devrions nous attendre si l'hypothèse évolutionniste était juste (Street, 2006 : 114-117). Bien entendu, les détails de cette généalogie de la morale sont en grande partie spéculatifs et demeurent sujets à controverse. De plus, il s'agit d'une explication partielle dans la mesure où elle ne tient pas compte de l'apport d'autres facteurs tels la culture ou la réflexion rationnelle (Street, 2006 : 113-114). Il n'est toutefois pas nécessaire de nier cet apport ni de connaître avec certitude tous les détails historiques. Il suffit que les grandes

⁵ L'auteur évoque la possibilité que des modules soient associés à chacune de ces catégories et défend l'idée que la morale soit innée. Nous nous contenterons de souligner le fait que certains grands thèmes semblent être au cœur de tous les systèmes moraux sans prendre position sur ces thèses qui, bien entendu, demeurent controversées.

⁶ Cette dernière catégorie n'apparaît que récemment dans les travaux de Haidt où ne figuraient initialement que cinq catégories.

lignes de l'explication soient adéquates, que l'évolution ait bel et bien contribué de manière importante au façonnement de la moralité, pour que le dilemme darwinien puisse être invoqué.

1.3 Le dilemme darwinien

Le problème qui se pose pour le réalisme moral, une fois admis le rôle prépondérant joué par l'évolution, consiste à expliquer la relation entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux. Deux options s'offrent aux réalistes, qui correspondent chacune à l'une des branches du dilemme.

La première option consiste à nier qu'il y ait le moindre lien entre ces pressions et les faits moraux. Cela signifierait que les pressions évolutionnistes auraient pu exercer une influence tendant parfois vers la vérité morale, parfois en sens contraire. Cela serait analogue, selon Street, à entreprendre une croisière vers les Bermudes en laissant le vent et les marées déterminer la trajectoire du bateau : seule une chance inouïe serait susceptible de nous mener à bon port. Si les pressions évolutionnistes ne sont rien d'autre qu'une force aveugle, nous n'avons aucune raison de penser que nos jugements moraux reflètent de manière adéquate les vérités morales, sinon par quelque improbable accident. Un tel scepticisme est manifestement incompatible avec une position réaliste (Street, 2006 : 122).

La seconde option consiste à soutenir qu'il existe un lien entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux, c'est-à-dire que ceux parmi nos ancêtres qui étaient en mesure de percevoir ces faits auraient bénéficié d'un avantage par rapport aux autres sur le plan reproductif. C'est l'hypothèse du *pistage* (*tracking account*). Le problème avec cette hypothèse est qu'elle est inacceptable d'un point de vue scientifique. Une explication bien plus plausible est disponible afin de rendre compte des attitudes évaluatives qui se sont développées chez les humains, soit l'hypothèse du *lien adaptatif* (*adaptive link account*). Selon cette hypothèse, certaines attitudes évaluatives se sont imposées parce qu'elles contribuaient de manière directe au succès reproductif des individus, et ce sans égard à leur vérité ou à leur fausseté.

Street invoque trois raisons majeures de préférer la seconde hypothèse à la première : sa plus grande parcimonie, sa plus grande clarté et le fait qu'elle possède un plus grand pouvoir explicatif.

L'argument de la parcimonie a souvent été invoqué contre les théories réalistes puisque plusieurs estiment que l'ajout de propriétés morales à leur ontologie est superflu. Ruse et Wilson, par exemple, suggèrent que l'« explication évolutionniste rend une moralité objective redondante puisque même si des prémisses éthiques externes existaient, nous continuerions à réfléchir au bien et au mal comme nous le faisons. Or, la redondance est le dernier prédicat qu'une moralité objective puisse posséder » (Ruse et Wilson., 1986 : 187). Cet argument pose surtout problème pour les théories non-naturalistes ou pour les théories naturalistes non-réductionnistes. En effet, on peut difficilement reprocher aux théories naturalistes réductionnistes d'adopter une ontologie extravagante dans la mesure où elles assimilent les propriétés morales à des propriétés naturelles non-morales. Le problème pour ces théories est plutôt d'identifier des candidats plausibles pour cette réduction (Joyce, 2006 : 189). Ceci étant dit, le fait même de postuler des vérités morales est déjà un « quelque chose de plus » (Street, 2006 : 129) dont l'hypothèse du lien adaptatif permet de faire l'économie. On peut donc soutenir que cette hypothèse est, de manière générale, plus parcimonieuse que l'hypothèse du pistage.

L'hypothèse du lien adaptatif a aussi l'avantage d'être claire. Parmi nos ancêtres, ceux qui avaient tendance à se soucier de leurs enfants ont eu davantage de descendants *parce qu'*ils leur prodiguaient des soins, ce qui favorisait leur survie. Ceux qui étaient indifférents au sort de leur progéniture ont eu moins de succès. L'hypothèse du pistage, par contraste, suggère que ce jugement évaluatif se serait imposé *parce qu'*il était vrai. Former des croyances vraies est sans doute susceptible de présenter un avantage considérable dans certaines situations. Il n'est pas impossible, par exemple, que notre capacité à effectuer des opérations arithmétiques puisse être en partie expliquée par la nécessité de savoir compter. « Supposons que vous soyez poursuivi par trois lions, vous observez que deux d'entre eux abandonnent la poursuite, et vous en concluez qu'il est désormais sécuritaire de ralentir votre course » (Joyce, 2006 : 182). On peut sans difficulté imaginer le désastre qui en résulterait. La vérité du jugement $1+1 = 2$, et non pas 3, est une croyance qui contribue

directement à la survie de celui qui se trouve dans une telle situation. Or, une explication analogue est davantage problématique lorsqu'il s'agit d'expliquer les jugements moraux. Les faits moraux, tels qu'ils sont envisagés par les réalistes non-naturalistes tout particulièrement, ne sont pas des faits que l'on peut rencontrer ou qui risquent de nous dévorer. L'absence de pouvoir causal des propriétés morales ainsi conçues complique donc considérablement la tâche des non-naturalistes. Les humains ne perçoivent pas les sons au-delà de certaines fréquences, pas plus qu'ils ne perçoivent l'infrarouge. Le développement d'une telle faculté de détection, bien qu'il soit concevable, ne répondait tout simplement à aucun besoin adaptatif. Considérant les coûts immenses qui sont associés au développement et au maintien de telles habiletés, l'avantage qu'elles confèrent devrait être évident. Les réalistes non-naturalistes sont loin de pouvoir montrer que c'est le cas en ce qui concerne les jugements moraux. Ils ne peuvent expliquer de quelle manière le fait de détecter des faits moraux aurait amélioré de manière significative le succès reproductif de nos ancêtres. Les perspectives ne sont guère meilleures pour les réalistes naturalistes qui doivent entrer dans toutes sortes de complexités afin d'identifier les faits naturels sur lesquels surviennent les faits évaluatifs. L'explication la moins obscure demeure celle qui est offerte par l'hypothèse du lien adaptatif : certaines tendances évaluatives ont été sélectionnées parce qu'elles contribuaient directement au succès reproductif des individus.

Enfin, l'hypothèse du lien adaptatif possède un plus grand pouvoir explicatif que l'hypothèse du pistage. Elle permet notamment d'expliquer que nous ayons tendance à formuler des jugements évaluatifs qui pourraient s'avérer faux. Pensons, par exemple, au jugement selon lequel nous devrions accorder davantage d'importance aux membres de notre groupe qu'à ceux qui n'en font pas partie. Certaines théories morales suggèrent qu'un tel jugement est erroné puisque nous devrions accorder une considération égale à tout être humain, qu'il fasse ou non partie de notre groupe⁷. Si le jugement vers lequel l'évolution nous a fait tendre est faux, l'hypothèse du pistage ne peut logiquement soutenir que ce jugement s'est imposé parce qu'il était vrai. Or, il s'agit du seul type d'explication que

⁷ Nous ne prenons pas position sur la vérité ou la fausseté de ce jugement particulier. Quel que soit l'exemple choisi, le constat sera le même. Tout jugement s'avérant faux pourra être expliqué par l'hypothèse du lien adaptatif par le fait que le jugement en question conférerait un avantage reproductif à ceux qui l'adoptaient. L'hypothèse du pistage suggère pour sa part que les jugements évaluatifs s'imposent parce qu'ils sont vrais. Si les jugements qui ont évolué s'avèrent être faux, cette hypothèse peine à fournir une explication.

permet cette hypothèse. L'hypothèse du lien adaptatif dispose pour sa part d'une explication toute simple : dans les circonstances ancestrales, un tel jugement avait, malgré le fait qu'il soit faux, l'avantage manifeste de nous inciter à aider ceux qui nous étaient apparentés génétiquement.

De plus, l'hypothèse du lien adaptatif permet d'unifier sous un principe explicatif relativement simple des phénomènes en apparence disparates. Les tendances évaluatives des êtres humains sont extrêmement variées, elles ont cependant en commun le fait d'avoir contribué au succès reproductif des individus qui les adoptaient. Cette hypothèse a aussi une valeur prédictive : on peut s'attendre à ce que certaines tendances évaluatives soient présentes si l'on sait qu'elles augmentent la valeur sélective (*fitness*) des individus. L'hypothèse du pistage, au contraire, doit se contenter d'insister sur le fait que certains jugements sont vrais et d'autres faux sans pouvoir anticiper le contenu que devraient avoir ces jugements et sans avoir la moindre chose à dire sur ce qu'ils peuvent avoir en commun (Street, 2006 : 133-135).

Notons que l'hypothèse du pistage est présentée comme une hypothèse scientifique. Pour cette raison, elle devrait satisfaire les critères à partir desquels ce type d'hypothèse est habituellement évalué. Une hypothèse parcimonieuse, claire et qui rend bien compte du phénomène qu'elle prétend expliquer doit être préférée à une hypothèse qui ne satisfait aucun de ces critères. Une théorie réaliste qui prétendrait expliquer l'existence d'une relation entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux devrait par conséquent fournir des raisons convaincantes que nous aurions de rejeter l'hypothèse du lien adaptatif au profit de l'hypothèse du pistage ou de toute autre hypothèse envisageable.

1.4 Les réalistes face au dilemme darwinien

Les tentatives de remettre en cause l'objectivité de la morale à partir de considérations darwiniennes remontent à l'époque même de la formulation de la théorie de la sélection naturelle (Kahane, 2011 : 103). Elles participent d'une stratégie plus générale consistant à semer le doute sur la validité des jugements moraux à partir d'une histoire de leur origine, ce que l'on peut nommer une *critique généalogique* (Shafer-Landau, 2012 : 1). Quoique la stratégie ne soit pas nouvelle, plusieurs ont reconnu que le dilemme darwinien avancé par

Sharon Street constituait la formulation la plus « philosophiquement sophistiquée » de ce type d'objection (de Lazari-Radek et al., 2012 : 13). Pour cette raison, c'est aussi l'argument le plus discuté dans la littérature philosophique contemporaine, de nombreux réalistes s'étant efforcés d'y apporter une réponse adéquate depuis sa parution.

1.4.1 Une prémisse vulnérable?

Une stratégie envisageable pour ce faire consisterait à attaquer la prémisse du dilemme, soit le fait que l'évolution ait joué un rôle majeur dans le façonnement de la moralité. Il a été mentionné que les détails de la généalogie de la morale demeuraient, pour une large part, spéculatifs. Or, certains croient que les mécanismes qui sont souvent invoqués pour expliquer l'émergence de la moralité, l'altruisme réciproque ou la sélection de parentèle en particulier, ne sont pas suffisamment robustes pour rendre compte de l'ultra-sociabilité dont font preuve les humains (Heath, 2011; Heath, 2012 : 102). Selon ce point de vue, la moralité serait un fait unique dans la nature et elle devrait par conséquent dériver de capacités spécifiquement humaines. Jesse J. Prinz défend une telle approche en insistant sur le rôle de la transmission culturelle des normes. Selon lui, il est « nettement exagéré d'affirmer que les règles morales sont le produit de l'évolution ». Toute tendance évaluative dont l'évolution nous aurait pourvus est susceptible d'être modifiée, étendue, voire renversée par la culture (Prinz, 2007 : 286).

Ce type de considérations ne représente toutefois pas forcément une menace pour le dilemme darwinien. En effet, il n'est en aucun temps suggéré que nous soyons contraints d'endosser les tendances évaluatives issues des pressions évolutionnistes. La prémisse évolutionniste stipule uniquement que de telles pressions existent et qu'elles donnent naissance à certaines tendances évaluatives plus ou moins fortes qui risquent de se refléter dans les jugements moraux que nous adoptons. Prinz renforce cette supposition plutôt qu'il ne l'affaiblit lorsqu'il invite les sympathisants d'une approche évolutionniste à étendre leur investigation au-delà de la seule question de l'altruisme et à s'intéresser aux questions de hiérarchie et de sexualité. Cela fournirait autant de points de départ évaluatifs supplémentaires issus de la biologie humaine à partir desquels nous serions susceptibles d'élaborer culturellement les normes morales. L'approche de Haidt, dont il a été question précédemment, s'inscrit d'ailleurs dans cette veine. La différence entre les points de vues

de Street et de Prinz en est une de degré : nos jugements moraux sont saturés d'influences évolutionnistes selon la première, ils le seraient moins selon le second. Le dilemme darwinien persiste. Notons par ailleurs que les conséquences que tire Prinz du rôle prépondérant de la culture, soit une forme de relativisme moral, ne sont de toute manière pas tellement attrayantes pour les défenseurs du réalisme moral.

Est-il possible d'aller plus loin et de nier entièrement l'apport de l'évolution? Le seul auteur réaliste, à notre connaissance, à avoir envisagé cette possibilité est Thomas Nagel. Il concède les arguments de Street à l'effet que le réalisme moral soit incompatible avec une explication darwinienne de la moralité. La solution qu'il propose est la suivante: « puisque le réalisme moral est vrai, une explication darwinienne des motifs qui sous-tendent le jugement moral doit être fausse, malgré le consensus scientifique en sa faveur ». (Nagel, 2012 : p.105) Il renverse ce faisant l'ordre de l'inférence proposée par Street qui part de la vérité de la prémisse darwinienne pour conclure à la fausseté du réalisme moral.

Il y a quelque chose d'étrange dans le fait de s'appuyer sur une thèse philosophique pour réfuter une théorie scientifique, ce que Nagel reconnaît lui-même (p.106). Ce qui est encore plus problématique, c'est qu'aucune alternative claire n'est mise de l'avant. Nagel se contente d'identifier le besoin que nous aurions de développer une théorie scientifique dite téléologique en laissant à d'autres le soin de l'articuler. Cette proposition a été accueillie pour le moins froidement par la communauté philosophique (voir par exemple: Sober, 2012; Dupré, 2012; Leiter et Weisberg, 2012). Brian Leiter et Michael Weisberg estiment qu'il est impossible que quiconque croit que Nagel ait « montré qu'un programme de recherche scientifique extrêmement fructueux comme celui inspiré par la théorie de la sélection naturelle de Darwin soit presque certainement faux », ainsi que le suggère le titre de son livre⁸ (Leiter et Weisberg, 2012). Il semble donc que la route la plus prometteuse pour les réalistes moraux qui souhaitent répondre au dilemme darwinien ne passe pas par la réfutation de la prémisse évolutionniste.

⁸ Le titre de l'ouvrage en question est: *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. (Nagel, 2012)

1.4.2 Le rôle de la réflexion rationnelle : deux stratégies argumentatives

Une avenue sans doute plus intéressante, et aussi beaucoup plus répandue, consiste à insister sur le rôle déterminant de la réflexion rationnelle. L'idée générale qui est au fondement de cette approche est que la réflexion rationnelle permet en principe de corriger les éventuelles distorsions résultant des pressions évolutionnistes. Cette stratégie a été déployée de diverses manières par plusieurs auteurs, notamment Kevin Brosnan, Peter Carruthers, David Copp, Erik J. Wielenberg, Knut Olav Skarsaune, Peter Singer et Russ Shafer-Landau. Si ces tentatives ont adopté diverses formes, un examen attentif permet toutefois de dégager certaines constantes. Nous nous concentrerons sur deux stratégies argumentatives distinctes qui sont au cœur des défenses présentées à ce jour par les réalistes moraux.

Une première stratégie consiste à identifier un ou des jugements exempts d'influences évolutionnistes à partir desquels nous puissions rebâtir la confiance, temporairement minée par les considérations évolutionnistes, que nous pouvions avoir en nos jugements moraux. Nous appellerons cette stratégie la *réponse naturelle (Natural Reply)*, suivant la terminologie introduite par Shafer-Landau (Shafer-Landau, 2012). Cette stratégie comprend essentiellement deux éléments. Il s'agit d'abord d'identifier une ou des croyances morales susceptibles de présenter ces caractéristiques. Peter Singer et Katarzyna de Lazari-Radek invoquent le principe de bienveillance, principe qui, selon eux, est évident-en-soi (de Lazari-Radek et Singer, 2012). Shafer-Landau, pour sa part, est disposé à inclure toute croyance en apparence justifiée qui ne semble offrir aucun avantage en termes de succès reproductif. Il évoque entre autres la considération pour les générations futures, le fait de se soucier des petits animaux ou encore la compassion envers les étrangers (Shafer-Landau, 2012 : p.7).

Il s'agit ensuite de présenter les raisons qui justifient notre confiance en ces jugements. Singer et de Lazari-Radek, par exemple, estiment que notre capacité à percevoir l'évidence du principe de bienveillance est due au fait que nous soyons dotés de raison. La faculté de raisonner offre en elle-même certains avantages sur le plan reproductif, d'où son émergence, et le fait de raisonner « moralement » ne constitue rien de plus qu'une application de cette faculté générale. Cette stratégie argumentative peut être envisagée

comme une manière de répondre au dilemme darwinien en optant pour la première branche du dilemme. On peut y avoir recours en supposant que les pressions évolutionnistes n'entretiennent aucune relation particulière avec les vérités évaluatives, c'est-à-dire sans avoir à évoquer la problématique hypothèse du pistage.

La seconde stratégie argumentative opte quant à elle pour la seconde branche du dilemme. Elle consiste à supposer une forme de corrélation entre les pressions évolutionnistes et les vérités évaluatives indépendantes postulées par les réalistes. Aucun auteur, à notre connaissance, ne reprend l'hypothèse du pistage telle qu'elle est formulée par Street. Cependant, plusieurs ont tenté de trouver une voie mitoyenne entre les deux pôles du dilemme. L'hypothèse du pistage, comme il a été mentionné, stipule que certaines tendances évaluatives se seraient imposées *parce qu'elles étaient vraies*. Plusieurs réalistes refusent de postuler un tel lien de causalité directe, mais introduisent plutôt un autre facteur permettant d'expliquer le pistage ou le « quasi-pistage » (Copp, 2008) des vérités évaluatives. Suivant David Enoch, nous appellerons cette stratégie l'*explication par un troisième facteur* (Enoch, 2011 : p.167-168). Plus formellement, une explication de ce type stipule que : « Les forces évolutionnistes ont permis à nos jugements normatifs de pister les vérités normatives indépendantes *parce que*, pour chaque jugement normatif influencé de cette manière par l'évolution, il existe un troisième facteur, F, (i) qui tend *causalement* à promouvoir le succès reproductif de nos ancêtres et (ii) qui tend *métaphysiquement* à rendre le contenu de ce jugement vrai » (Berker, à paraître).

Voici un exemple représentatif d'une explication par un troisième facteur dû à Kevin Brosnan:

« Considérons la croyance selon laquelle la coopération avec autrui est moralement bonne. Supposons que cette croyance ait été favorisée par la sélection naturelle parce qu'elle augmentait notre capacité d'entraide; les individus qui croient que la coopération est bonne risquent davantage d'aider les autres que les individus qui n'ont pas cette croyance. Le comportement d'entraide que génère cette croyance a deux effets : il augmente la valeur sélective (*fitness*), et il promeut le bien-être. Le premier effet explique pourquoi il aurait pu évoluer par la sélection naturelle. Le second effet peut expliquer en partie pourquoi la coopération est en fait moralement bonne. Si ce qui est moralement bon a à voir avec des comportements qui promeuvent plutôt qu'ils

ne diminuent le bien-être, alors une partie de ce qui rend la coopération bonne est qu'elle a habituellement cet effet. » (Brosnan, 2011 : p.60)

Une caractéristique de ce genre de relation indirecte entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux est que le mécanisme de pistage qui est mis de l'avant est nécessairement imparfait. Il risque de générer de fausses croyances. C'est ce qui explique pour une large part l'insistance de tous les auteurs ayant opté pour cette stratégie sur l'importance de la réflexion rationnelle. L'essentiel pour le réaliste est de montrer que les croyances générées par le mécanisme de pistage ou de quasi-pistage ne sont pas trop éloignées de la vérité évaluative, de telle sorte que la réflexion rationnelle puisse en principe corriger le tir (Copp, 2008: p.194).

1.5 Une objection préliminaire

Avant de procéder à l'examen systématique des propositions réalistes, mentionnons brièvement une raison d'ordre général, invoquée par Street, de croire qu'une réponse misant sur la réflexion rationnelle est vouée à l'échec. Une telle réflexion ne peut procéder qu'à partir d'un fond de jugements évaluatifs préexistants. Or, si les réalistes optent pour la première branche du dilemme, soit de nier l'existence d'un lien entre pressions évolutionnistes et les faits moraux, ils sont contraints d'admettre que les jugements qui servent de point de départ à la réflexion rationnelle sont contaminés par des influences illégitimes. Par conséquent, la réflexion au fil du temps aurait consisté à évaluer des jugements qui seraient majoritairement erronés à partir d'autres jugements tout aussi suspects. Comme l'indique Street, « ce genre de réflexion n'est pas davantage susceptible de nous rapprocher de la vérité évaluative que le fait de trier des matériaux contaminés avec des outils contaminés n'est susceptible de nous rapprocher de la pureté » (Street, 2006 : p.124).

S'ils optent plutôt pour la seconde branche du dilemme, les réalistes se heurtent de nouveau à l'impossibilité de rendre compte d'une manière qui soit scientifiquement adéquate de la relation entre les pressions évolutionnistes et les vérités évaluatives.

Une manière pour eux de contourner cette objection consiste à identifier certains points de départs évaluatifs qui seraient exempts d'influences évolutionnistes et qui pourraient par

conséquent servir d'« outils non-contaminés » à partir desquels la réflexion rationnelle puisse procéder. Comme il a été mentionné, Peter Singer, Katarzyna de Lazari-Radek et Russ Shafer-Laudau ont proposé des solutions en ce sens. Or, il importe de noter que l'objection initiale de Street est susceptible d'être réitérée à un second niveau. Toute faculté permettant de percevoir ces vérités évaluatives a elle-même dû faire l'objet d'une sélection. Soit elle a été sélectionnée spécifiquement pour ce faire, ce qui nous ramènerait au problème d'expliquer quel avantage reproductif le fait de percevoir de telles vérités aurait pu offrir, soit elle a été sélectionnée pour une autre raison. Le fait que nous puissions percevoir des vérités évaluatives pourrait alors être envisagé comme un sous-produit (*by-product*) d'un autre trait ayant fait l'objet d'une sélection. C'est précisément ce que défendent Singer et de Lazari-Radek en ce qui concerne la faculté de raison.

Notons l'incroyable coïncidence, toute à l'avantage du réaliste, que représente une telle explication. Bien entendu, certains aspects de la biologie humaine peuvent à juste titre être considérés comme des sous-produits de traits ayant fait l'objet d'une sélection. Le fait que notre sang soit rouge, par exemple, est sans doute une conséquence, un « sous-produit », de la sélection de l'hémoglobine. Cependant, plus la faculté en question est spécialisée, plus l'hypothèse du sous-produit devient improbable. Une faculté permettant d'identifier des vérités évaluatives indépendantes paraît bien trop sophistiquée pour n'être que le résultat d'une simple coïncidence (Street, 2006 : p142-144). Cette objection génère une contrainte importante pour les réalistes qui ne peuvent se servir de la raison comme d'une « carte de sortie de prison » permettant d'ignorer tout bonnement les considérations évolutionnistes. Se contenter d'affirmer que la raison est apparue parce qu'elle était adaptative et que le raisonnement proprement moral constitue un heureux effet secondaire de son émergence ne suffit pas.

1.6 Conclusion

Les deux approches présentées n'épuisent sans doute pas les options qui s'offrent aux réalistes moraux. Néanmoins, elles semblent suffisamment prometteuses et elles soulèvent assez de questions pour mériter que nous les considérions attentivement. La thèse défendue par les réalistes est que l'une ou l'autre de ces avenues permettrait d'échapper au dilemme darwinien et, plus généralement, à toute forme de critique généalogique. Cela autoriserait

les réalistes moraux à continuer de croire que le réalisme moral n'entre pas en conflit avec une conception « naturaliste » des origines de la moralité. Nous soutiendrons que les différents arguments qu'ils ont présentés jusqu'ici soulèvent au moins autant de questions qu'ils n'en résolvent. Plusieurs se sont contentés de pointer dans la direction d'une possible solution sans suivre toutes les ramifications qui en découlent. L'objectif que nous poursuivrons sera de mettre en évidence ces ramifications et, par conséquent, de montrer que le dilemme darwinien, sans être forcément insoluble, est à tout le moins plus tenace qu'il n'y paraît.

Ce qui a été présenté jusqu'ici ne constitue évidemment qu'une esquisse des stratégies adoptées par les réalistes afin d'échapper au dilemme. Plusieurs arguments secondaires sont développés par chacun des auteurs afin de soutenir ce que nous avons décrit comme le cœur de leurs stratégies argumentatives. Il ne semble pas y avoir d'argument massue permettant de disposer simultanément de toutes les versions possibles de ces stratégies. Là où, en raison d'importantes similitudes, il s'avèrera possible de traiter simultanément les propositions de différents auteurs, nous le ferons. Cependant, il sera souvent nécessaire de considérer séparément les arguments des uns et des autres. Cela servira notre propos dans la mesure où nous entendons démontrer qu'aucune des propositions réalistes développées à ce jour n'est exempte d'importantes difficultés. Notons par ailleurs qu'en certaines occasions, les problèmes que posent les arguments offerts par les réalistes sont largement indépendants des considérations mises de l'avant dans le dilemme darwinien. Des objections peuvent par exemple être invoquées contre le fait de postuler des principes moraux évidents-en-soi sans qu'il soit nécessaire de faire référence aux arguments évolutionnistes développés par Street. Bien que l'essentiel de notre réflexion soit consacré au problème que pose le dilemme darwinien pour les théories réalistes, notre critique des réponses offertes par les auteurs réalistes devra parfois tenir compte d'objections d'une autre nature.

Chapitre 2. La réponse naturelle

2.1 Une version de la réponse naturelle : Peter Singer et Katarzyna de Lazari-Radek

La *réponse naturelle*, rappelons-le, est une stratégie qui consiste à identifier des croyances morales qui n'ont pas été influencées par les pressions évolutionnistes. Ces croyances peuvent ensuite servir de points de référence à partir desquels évaluer et, s'il y a lieu, corriger les croyances qui seraient suspectes en raison de leurs origines évolutionnistes. Cela permettrait aux réalistes de contrer les distorsions introduites par l'évolution et, ce faisant, de résoudre le dilemme darwinien. Bien que la stratégie soit simple et, à première vue, prometteuse, nous verrons dans ce qui suit qu'elle comporte son lot de difficultés.

Rares sont les auteurs à avoir présenté une version détaillée de la *réponse naturelle*. Russ Shafer-Landau, bien qu'il explique en quoi elle consiste et comment elle pourrait être déployée, ne tente pas lui-même une proposition en ce sens (Shafer-Landau, 2012). À notre connaissance, les auteurs ayant présenté la version la plus complète de cette stratégie sont sans doute Peter Singer et Katarzyna de Lazari-Radek⁹. Pour cette raison, il paraît approprié d'en faire la principale cible de nos critiques. Leur proposition servira d'exemple paradigmatique à partir duquel illustrer divers problèmes que pose ce type de réponse au dilemme darwinien. Certaines des difficultés qui seront mises en évidence sont limitées à la réponse spécifique offerte par ces auteurs, tandis que d'autres semblent être plus ou moins inhérentes à la stratégie argumentative adoptée. Nous accorderons davantage d'attention au second type de difficulté qu'au premier puisque notre intention est de montrer que toutes les versions possibles de cette stratégie souffrent des mêmes vulnérabilités. Là où des problèmes plus spécifiques seront mis en évidence, nous tâcherons d'explorer les autres options envisageables pour les réalistes et d'évaluer si elles offrent de meilleures perspectives. Nous avons déjà décrit les grandes lignes de la proposition de Singer et de

⁹Les auteurs n'adoptent pas cette terminologie. Le terme *réponse naturelle* n'apparaît, à notre connaissance, qu'en 2012 dans un article de Russ Shafer-Landau intitulé « Evolutionary debunking, moral realism and moral knowledge ». Néanmoins, leur réponse possède toutes les caractéristiques distinctives de cette stratégie argumentative.

Lazari-Radek dans le chapitre précédent, il convient désormais de la présenter plus en détail avant de formuler nos principales objections.

Un premier élément à noter est que leur réponse est en continuité avec la position qu'ils défendent sur le plan de l'éthique normative, soit une forme d'utilitarisme. Singer défend la thèse forte selon laquelle nous devrions (toujours) faire ce qui est préférable pour le bien-être de tous (de Lazari-Radek et Singer, 2012). Il s'est notamment fait connaître pour avoir soutenu que chacun a le devoir de donner une portion substantielle de ses revenus à des étrangers dans le besoin s'il en a les moyens (Singer, 1972). Pour appuyer ses thèses, il a souvent eu recours à des arguments évolutionnistes. Dans « Ethics and Intuitions », par exemple, il suggère que les intuitions morales typiquement déontologiques auraient souvent pour origine des réactions émotives façonnées par les pressions évolutionnistes, tandis que les intuitions typiquement conséquentialistes seraient davantage cognitives ou raisonnées¹⁰. (Singer, 2005. Voir aussi: Greene, 2003; Greene, 2013). Ces dernières seraient par conséquent plus fiables épistémiquement¹¹.

Cela nous permet de constater que Singer et de Lazari-Radek souscrivent à la prémisse du dilemme darwinien selon laquelle l'évolution aurait exercé une influence majeure sur nos attitudes évaluatives (de Lazari-Radek et Singer., 2012 : p.13) *et* à la conclusion selon laquelle cela remettrait en cause le statut épistémique de nombreux jugements moraux. Or, une question importante que soulève toute critique généalogique, qu'elle soit évolutionniste ou culturelle, est de savoir jusqu'où elle autorise le scepticisme (Singer, 1981 : p. 72; Kahane, 2011: p.114.). C'est notamment sur la réponse qu'ils apportent à cette question que Singer et de Lazari-Radek se distinguent de Street. Pour les premiers, seule l'objectivité d'une classe relativement restreinte de jugements moraux (les jugements « déontologiques » en particulier) est menacée, tandis que pour la seconde, c'est l'objectivité de l'ensemble du domaine évaluatif qui l'est. Pour soutenir cette position, Singer et de Lazari-Radek invoquent une faculté permettant de reconnaître le statut privilégié de certains jugements

¹⁰ Singer semble douter que l'on puisse encore parler d'intuition dans ce cas. Il propose le terme « intuition rationnelle » (*rational intuition*) pour les distinguer des autres types d'intuitions et il les compare aux axiomes rationnels mis de l'avant par Sidgwick. (Singer, 2005 : 350-351)

¹¹La conclusion selon laquelle les intuitions conséquentialistes seraient plus fiables que les intuitions déontologiques est sévèrement critiquée par Selim Berker. Plus généralement, Berker estime qu'aucune conclusion normative ne peut être dérivée des études empiriques (imagerie par résonance magnétique par exemple) visant à déterminer la manière dont nous parvenons à certains jugements. (Voir : Berker, 2009)

moraux, soit la raison. Bien entendu, il s'avère nécessaire de fournir une explication de la manière dont cette faculté aurait pu évoluer et des raisons qui nous incitent à croire qu'elle nous permet de reconnaître des vérités morales indépendantes.

Les auteurs suggèrent que le jugement moral est un sous-produit de la faculté de raisonner. L'une des raisons qu'ils ont d'envisager les choses ainsi est qu'ils s'accordent avec Street pour affirmer qu'il n'y aurait pas le moindre avantage, en matière de succès reproductif, à percevoir des vérités morales indépendantes. Toutefois, la raison - qui suppose la capacité de déduire des conclusions à partir de prémisses, de planifier les moyens à mettre en œuvre afin d'atteindre certaines fins, etc. - offre des avantages manifestes aux créatures qui en bénéficient. Celle-ci, dans la mesure où elle permet aux humains de résoudre quantité de problèmes pouvant affecter leur survie, a pu faire l'objet d'une sélection. Une fois doté d'une telle faculté, il devient difficile d'accepter des jugements moraux reposant sur des bases arbitraires ou, inversement, de rejeter des jugements reposant sur des bases solides, et ce même si ceux-ci ne contribuent aucunement à, voire compromettent, la survie (de Lazari-Radek et Singer, 2012 : p.16). Le fait de parvenir à certains jugements moraux désavantageux est en quelque sorte le prix à payer pour pouvoir bénéficier des autres avantages qu'elle confère. L'élimination de la tendance à les formuler aurait signifié l'élimination de la raison, celle-ci étant indivisible¹². Autrement dit, « la moralité est un corollaire inévitable d'une intelligence utile du point de vue de l'évolution: en devenant des animaux rationnels, les êtres humains, *eo ipso*, sont devenus des créatures dotés d'un sens moral » (McGinn, 1979 : p. 93).

Le principe de bienveillance, qui stipule que chacun est moralement tenu d'accorder autant d'importance à son propre bien qu'à celui d'autrui¹³, constitue un bon exemple d'un principe fondé en raison ne présentant aucun avantage du point de vue de l'évolution. Tous les mécanismes qui sont habituellement avancés pour expliquer les dispositions altruistes chez les humains ont une étendue relativement limitée. La sélection de parentèle permet

¹² « A plausible explanation of the existence of these capacities is that the ability to reason comes as a package that could not be economically divided by evolutionary pressures. » (de Lazari-Radek et al., 2012: p.17)

¹³ « Each one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except in so far as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him. » (Sidgwick, *Methods of Ethics*, cité dans: de Lazari-Radek et al., 2012: p. 17)

d'expliquer le souci envers ceux qui nous sont apparentés génétiquement, l'altruisme réciproque le souci envers ceux qui sont en position de nous rendre la pareille, la sélection de groupe le souci envers le groupe d'appartenance (et la méchanceté (*nastiness*) à l'égard des autres groupes), etc. Par conséquent, il est difficile de voir quel mécanisme, outre la raison, pourrait être à l'origine de l'idée voulant que l'on doive accorder une considération égale aux intérêts de parfaits étrangers. (de Lazari-Radek et Singer., 2012 : p. 21).

Notons que le principe de bienveillance n'est pas, ni ne peut être, envisagé par Singer et de Lazari-Radek comme une simple extension aux étrangers des formes d'altruisme restreintes favorisées par la sélection naturelle. En effet, ces points de départ évaluatifs ont, de l'avis même des auteurs, une base arbitraire. Or, il est difficile de concevoir comment une extension raisonnée d'un principe d'altruisme partiel et arbitraire pourrait nous conduire à la vérité d'un principe d'altruisme universel. Comme le remarque Guy Kahane, nous risquerions d'être comme une personne qui « rencontre un fou qui compte les brins d'herbe dans sa cour et qui lui dit que, la distinction entre sa cour et celle d'un autre étant arbitraire, il devrait plutôt compter les brins d'herbe partout dans le monde » (cité dans de Lazari-Radek et Singer : p. 24). Reconnaisant la validité de cette objection, les auteurs en appellent plutôt au fait que le principe de bienveillance soit évident-en-soi. C'est-à-dire que tout être rationnel devrait en arriver à la conclusion que, du point de vue de l'univers, son bien n'importe pas davantage que celui d'un autre, sans qu'il faille pour cela s'appuyer sur quelque point de départ évaluatif dont il serait par ailleurs doté.

Le fait que 1) la réflexion rationnelle mène à la conviction que l'intuition est évidente-en-soi, 2) que plusieurs penseurs y soient parvenus de façon indépendante et 3) qu'aucune explication évolutionniste ne puisse être fournie pour en rendre compte sont autant de considérations qui militent en faveur de l'idée selon laquelle il s'agirait d'une vérité morale indépendante¹⁴ (de Lazari-Radek et Singer, 2012 : p.26). De manière générale, toute « intuition » ou jugement qui résisterait à ce test devrait être jugée plus fiable qu'un jugement ne satisfaisant qu'un, deux, voire aucun, de ces critères. C'est sur cette base, par exemple,

¹⁴ Shafer-Landau propose trois critères différents permettant de reconnaître que des jugements moraux peut servir « d'outils non-contaminés » (*untainted benchmarks*) à partir desquels évaluer d'autres jugements, soit : 1) ils sont exempts d'influence évolutionniste, 2) nous pouvons savoir quels sont ces jugements et 3) ils sont vraisemblablement hautement justifiés (*warranted*) (Shafer-Landau, 2012 : p. 6)

que Singer et de Lazari-Radek concluent que le principe de bienveillance devrait avoir préséance sur le principe de l'égoïsme rationnel, « résolvant » ainsi le problème du dualisme de la raison pratique formulé par Sidgwick¹⁵. En effet, l'égoïsme rationnel, qui stipule que chacun devrait tendre à maximiser son propre bien, est sujet à une explication évolutionniste et serait, par conséquent, épistémiquement moins fiable que le principe de bienveillance.

Même s'ils se bornent à la défense du principe de bienveillance, les auteurs estiment que d'autres principes ou intuitions pourraient satisfaire ces trois critères et, par conséquent, être des candidats plausibles au statut de vérités morales.

2.2 Deux objections

Les principales raisons que nous avons de douter de la plausibilité de cette solution au dilemme darwinien sont 1) qu'elle repose sur une épistémologie douteuse et 2) qu'elle requiert une succession de coïncidences pour le moins improbable. Elle ne permet pas, en particulier, d'expliquer autrement que par un heureux hasard le fait que les jugements moraux que nous estimons être vrais soient précisément ceux vers lesquels l'évolution nous aurait fait tendre. Le premier problème pourrait en principe être évité par les réalistes puisqu'il est sans doute possible de développer une version de la *réponse naturelle* ne recourant pas à *l'intuitionnisme philosophique* ou à toute autre forme d'épistémologie fondationaliste. Cependant, le second problème se pose nécessairement lorsque l'on adopte la première branche du dilemme darwinien (niant l'existence d'un lien entre les pressions évolutionnistes et les vérités évaluatives), comme le fait la *réponse naturelle*. Ce problème constitue par conséquent une raison majeure de douter des chances de succès de cette stratégie argumentative, et ce quelle que soit la manière dont elle est déployée.

¹⁵ Quoi que nous n'en ayons pas fait mention jusqu'ici, l'un des objectifs principaux des auteurs, outre le fait de répondre aux critiques darwiniennes contre l'objectivité de la morale, consiste à résoudre le problème du dualisme de la raison pratique en faveur de l'impartialité. Le problème en question réside dans la tension entre deux axiomes rationnels (bienveillance universelle/égoïsme rationnel) prescrivant parfois des conduites contraires. Sidgwick concluait *The Methods of Ethics* sur une note peu optimiste quant aux chances de le résoudre. Puisque, contrairement à l'égoïsme rationnel, le principe de la bienveillance universel n'est pas sujet à une explication évolutionniste, les auteurs estiment qu'il devrait avoir préséance.

2.2.1 Querelle d'interprétation

Un dernier point doit être clarifié avant de développer nos objections. Nous avons soutenu que la *réponse naturelle* était une manière de répondre au dilemme darwinien en optant pour la première branche du dilemme. Or, Singer et de Lazari-Radek affirment à quelques reprises que leur proposition adopte plutôt la seconde branche du dilemme (selon laquelle il existerait un lien)¹⁶. Notre interprétation nous paraît nettement préférable dans la mesure où elle respecte davantage les paramètres établis par Street dans la formulation du dilemme (voir en particulier Street, 2006 : p. 142-144).

Rappelons que la seconde branche du dilemme suppose d'établir une corrélation entre l'influence exercée par l'évolution sur nos attitudes évaluatives et la reconnaissance de certaines vérités morales indépendantes. De manière générale, une caractéristique fera l'objet d'une sélection si elle augmente la valeur sélective (*fitness*) d'un organisme¹⁷. Par exemple, le fait de pouvoir reconnaître les éléments de son environnement immédiat ou de pouvoir dénombrer des objets peut favoriser le succès reproductif des individus. Si l'on envisage les vérités physiques ou mathématiques abstraites auxquelles la raison nous donne accès comme une extension de ces capacités de base, nous pouvons à bon droit affirmer qu'il existe un lien entre les pressions évolutionnistes et les vérités mathématiques ou physiques indépendantes¹⁸. Or, la proposition des auteurs, en ce qui concerne la morale, n'a pas du tout cette forme. L'explication qu'ils proposent de l'émergence de la raison ne dépend en aucune manière du pistage des vérités morales. Au contraire, l'objectif de leur hypothèse est précisément de rendre compte de l'apparition d'une faculté permettant de les

¹⁶ « Either there is no relationship between the evolution of the basic capacity and the independent moral truths – in which case it is a remarkable coincidence that the basic capacity had, as a by-product, a capacity to grasp objective moral truths- or there is some relationship between the evolved basic capacity and the capacity to grasp independent moral truths. We have taken the second horn of this dilemma. » (de Lazari-Radek et al., p. 18)

¹⁷Ce principe général admet des exceptions. Certains comportements peuvent être sélectionnés qui requièrent de sacrifier la vie de l'individu qui agit. De tels comportements n'ont de toute évidence aucune valeur sélective pour l'*individu*, mais ils augmentent habituellement la valeur sélective d'autres individus qui lui sont apparentés. On parlera alors de valeur sélective inclusive (Voir W.D Hamilton, 1964; Sober et Wilson, 1998).

¹⁸La possibilité de développer une telle généalogie pour ces croyances peut même être envisagée comme une condition essentielle du succès du dilemme darwinien et, plus généralement, de toute critique évolutionniste du réalisme moral. Sans le « pistage » de ces vérités, les arguments, scientifiques ou autres, avancés dans le dilemme auraient eux-mêmes une origine douteuse. Selon Railton l'argument darwinien risquerait alors de s'« enfoncer dans le même sol où il avait au préalable enfoncé la moralité » (Railton, 2000 : p. 57). C'est sans doute la raison pour laquelle tous les critiques darwiniens insistent sur l'asymétrie entre le cas de la science et celui de la morale (Kitcher, 2005; Street, 2006; Sinclair, 2006; Joyce, 2006, p.183)

reconnaître en dépit du fait que la perception de ces vérités ne présente aucun avantage en matière de succès reproductif. Le fait que la raison puisse par la suite les percevoir n'est pas suffisant pour que l'on puisse affirmer l'existence d'un lien entre les *pressions évolutionnistes* et les vérités morales indépendantes. Il semble plus juste, par conséquent, d'affirmer qu'elle adopte la première branche du dilemme.

Cette précision est importante dans la mesure où la suggestion selon laquelle ils auraient adopté la seconde branche du dilemme laisse croire, à tort, que les coïncidences remarquables déjà évoquées¹⁹ ont reçu une explication satisfaisante. Puisque le recours au hasard constitue le principal élément nous incitant à douter de la plausibilité de leur solution, nous insistons pour que ce fait ne soit pas perdu de vue quelle que soit la manière dont on décide par ailleurs de résoudre cette querelle d'interprétation²⁰.

2.3 Une épistémologie douteuse

Une première objection pouvant être adressée à Singer et de Lazari-Radek est d'ordre épistémologique. Le recours à des principes évidents-en-soi, bien qu'il s'inscrive dans une vénérable tradition philosophique, est problématique à plusieurs égards. Essentiellement, Singer et de Lazari-Radek adoptent *l'intuitionnisme philosophique* tel qu'il fut autrefois défendu par Sidgwick. Selon cette position, les principes moraux ultimes, et seulement ces principes, seraient évidents-en-soi et ils seraient justifiés de manière non-inférentielle.

L'un des principaux attraits de la théorie est qu'elle permet en principe d'éviter une régression à l'infini dans la justification des jugements moraux. L'argument « classique » soutient que pour toute croyance (morale ou autre), il est possible d'exiger une justification. Quelle que soit les raisons qui seront invoquées pour l'appuyer, on pourra demander ce qui justifie ces raisons et ainsi de suite *ad infinitum*²¹. Puisque l'on ne parvient jamais à arrêter la régression, nos croyances sont toujours en mal de justification. (Brink, 1988; Sinnott-

¹⁹ Ces coïncidences sont : 1) que des pressions évolutionnistes qui n'entretenaient aucun rapport particulier avec les vérités morales aient contribué à façonner une faculté permettant de les percevoir et 2) que ces vérités correspondent à celles qui ont une grande valeur sélective.

²⁰ Afin de simplifier la présentation du texte, dans la suite du présent chapitre, nous présenterons nos arguments en sous-entendant toujours que nous nous situons sur la première branche du dilemme.

²¹ Pour une présentation formelle de « l'argument classique » en faveur de l'intuitionnisme, voir: Pekka Väyrynen, « Some Good and Bad News for Ethical Intuitionism », 2008 :p. 491. Pour une défense de l'idée selon laquelle l'argument de la régression à l'infini est inadéquat, voir entre autres Heath, 2011 : p. 137-152; Sayre-McCord, 2013 : p.114-118.

Armstrong, 2006; Väyrynen, 2008) L'intérêt d'un principe moral évident-en-soi est qu'il permet d'interrompre la chaîne justificative puisque qu'il n'a pas lui-même à être justifié. Selon Sidgwick, quatre conditions doivent être remplies pour que des principes puissent avoir ce statut: 1) ils doivent être clairs et précis, 2) être évidents après réflexion, 3) être mutuellement compatibles et, enfin, 4) être généralement acceptés (Brink, 1988: p.294). Singer et de Lazari-Radek proposent, comme nous l'avons vu, des critères légèrement différents permettant de vérifier la fiabilité d'un principe. L'ajout le plus notable est sans doute le critère selon lequel il ne devrait pas se prêter à une explication évolutionniste ou à toute autre explication qui en ferait le résultat d'un processus ne permettant pas de pister la vérité.

Le foundationalisme, dont l'intuitionnisme philosophique est l'une des déclinaisons possibles, a fait l'objet de maintes critiques et un examen détaillé de chacune d'entre elles dépasse largement les ambitions du présent commentaire. Nous nous contenterons d'un survol de quelques arguments qui nous semblent décisifs, ce qui devrait suffire à se faire une idée des obstacles que doivent surmonter les adeptes de cette théorie. Considérant que même ses défenseurs doutent que l'on puisse *prouver* l'existence de propositions évidentes-en-soi²² (Shafer-Landau, 2003 : p. 247), il semble légitime que ses adversaires ne soient pas davantage obligés d'en réfuter l'existence hors de tout doute.

Comme nous l'avons spécifié, les réalistes moraux ne sont pas tenus d'adopter une épistémologie intuitionniste. Les arguments qui seront présentés ne peuvent par conséquent suffire à discréditer toutes les versions possibles de la *réponse naturelle*. Néanmoins, le « mariage » entre le réalisme moral non-naturaliste (la principale cible du dilemme darwinien) et une épistémologie intuitionniste est courant dans la littérature et il est, selon certains, « particulièrement bien justifié (*motivated*) ». Cette combinaison de thèse a été défendu entre autres par Russ Shafer-Landau, Michael Huemer et Robert Audi (Bedke, 2009: p. 188-189). Étant donné sa relative « popularité », il s'avère pertinent d'explorer les difficultés, majeures à notre avis, que présente cette position.

²² « I don't believe that it is possible to prove or demonstrate the existence of such propositions. The best that can be done is to offer candidates that are appealing (if any are), and to reply to criticisms of the idea. »

2.3.1 La justification non-inférentielle

La principale raison qui motive notre scepticisme envers l'intuitionnisme concerne la nature de la justification. Affirmer qu'une croyance est évidente-en-soi, c'est affirmer qu'elle s'auto-justifie. Le seul fait de considérer attentivement et de comprendre une telle proposition serait suffisant pour qu'il soit justifié d'y croire (Audi, 1999; p. 206; Shafer-Landau, 2003 : 247) Cela suppose notamment que l'on puisse être entièrement justifié d'adhérer à une croyance même en l'absence de toute capacité à l'inférer à partir d'autres croyances (Sinnott-Armstrong, 2006 : p. 342). Plusieurs doutent qu'une croyance, qu'elle soit morale ou non, puisse avoir cette propriété (BonJour, 1985; Brink, 1989; Sinnott-Armstrong, 2006).

Comme le souligne Brink, « aucune croyance à propos du monde ne peut être aussi la raison pour laquelle on estime que cette croyance est vraie ». L'auto-justification peut être envisagée comme étant « l'instance extrême (*limiting case*) du raisonnement circulaire, c'est-à-dire que l'auto-justification est le plus petit cercle justificatif imaginable » (Brink, 1989 : p.116). Pour justifier une croyance p , on invoque généralement des croyances de second-ordre au sujet de p , à propos, par exemple, du type de croyance qu'est p et de ce qui fait qu'une telle croyance a des chances d'être vraies (Brink, 1989 : p.116-117). C'est à un tel exercice de justification que Singer et de Lazari-Radek, se livrent lorsqu'ils énumèrent certaines propriétés du principe de bienveillance, par exemple le fait qu'il n'ait pas une origine évolutionniste, que nous y parvenions par le raisonnement, etc. Par conséquent, on ne saurait affirmer que ce principe s'*auto*-justifie.

Bien entendu, il est possible de rejeter cette conclusion en soutenant que la proposition peut être connue de manière inférentielle, d'où cet exercice de justification, *et* de manière non-inférentielle C'est-à-dire que les raisons qui sont fournies ne font qu'ajouter à la justification que possède déjà la proposition en raison de son évidence; il s'agit d'une proposition épistémiquement surdéterminée (*epistemically overdetermined*)²³ (Shafer-Landau, 2003 : p.248; Audi, 1999: p.216-217).

²³ « Self-evident beliefs might thus be epistemically overdetermined-inferentially and non-inferentially justifiable » (Shafer-Landau, 2003: p. 248)

Walter Sinnott-Armstrong rejette cette thèse. S'appuyant sur des travaux récents en psychologie et en neurosciences, il suggère que nos croyances morales requièrent *toujours* une justification inférentielle. Il identifie cinq principes, courants selon lui dans nos pratiques épistémiques, à partir desquels nous pouvons déterminer qu'une croyance nécessite une confirmation indépendante, soit 1) lorsque l'individu qui possède la croyance (*believer*) est partial, 2) lorsqu'il existe un désaccord et qu'aucune raison indépendante ne permet de préférer une croyance plutôt qu'une autre, 3) lorsque des émotions sont susceptibles d'influencer le jugement, 4) lorsque les circonstances peuvent conduire à des illusions et 5) lorsque qu'une croyance a une origine dont la fiabilité est douteuse.

Or, les croyances morales sont particulièrement susceptibles d'être influencées de l'une ou l'autre de ces manières, et ce même si cette influence n'est pas toujours aisément perçue par l'agent qui les possède. Par exemple, les travaux de Haidt et de Greene ont permis d'amasser quantité de preuves de l'influence (pernicieuse) que peuvent avoir les émotions sur le jugement moral (principe 3) (Greene et Haidt, 2002. Voir aussi Moll et al., 2001; Wheatley et Haidt, 2005); des études ont montré que l'ordre de présentation des options et d'autres facteurs n'ayant vraisemblablement aucune pertinence morale (principe 4) peuvent affecter le jugement (Unger, 1996; Kahneman et Tversky, 1979); des facteurs culturels ou évolutionnistes peuvent expliquer que nous parvenions à un jugement donné (principe 5) sans qu'il soit nécessaire d'invoquer la vérité de ce jugement (Street, 2006), etc.

Considérant cela, il s'avère indispensable, pour qu'un jugement moral soit justifié, de montrer qu'il n'est pas influencé de cette manière ou qu'en dépit de cette influence, des raisons indépendantes permettent de le justifier. Une telle démonstration requiert inévitablement l'inférence de croyances à partir d'autres croyances. Par conséquent, toute justification qu'un principe pourrait avoir en vertu de sa seule « évidence » est extrêmement faible, voire inexistante (Sinnott-Armstrong, 2006).

2.3.2 Comment reconnaître l'évidence-en-soi?

Les défenseurs de l'intuitionnisme soutiendront probablement que ces considérations sont insuffisantes, qu'elles ne permettent pas de démontrer qu'il n'existe aucune proposition évidente-en-soi. On peut se demander quelles conditions permettraient de le faire. Le flou

considérable entourant la procédure à suivre afin de déterminer si une croyance est bel et bien évidente-en-soi²⁴ constitue un autre problème important qui afflige l'intuitionnisme (Väyrynen, 2008 : p.506). La théorie menace de devenir infalsifiable.

Comme le souligne Bedke, les défenseurs de l'intuitionnisme ont investi beaucoup d'efforts afin de déterminer ce que l'évidence-en-soi *n'est pas*, négligeant parfois la tâche positive de définir ce qu'elle est. Ainsi, il ne serait pas nécessaire qu'une proposition évidente-en-soi ne puisse être défaite par d'autres considérations; des modes de justification non-intuitifs pourraient augmenter ou diminuer le support envers une proposition évidente-en-soi; il ne serait pas non plus nécessaire que l'on puisse *voir* l'évidence d'une telle proposition; il serait possible de la comprendre adéquatement sans toutefois y souscrire, etc. (Bedke, 2009 : p.193-194). Il est difficile de voir dans ces circonstances quelles sont les conditions permettant de réfuter une allégation d'évidence-en-soi. Le fait qu'elles soient difficiles à réfuter ne constitue pas, à proprement parler, un argument contre l'intuitionnisme (Väyrynen, 2008 : p.506). Néanmoins, on peut constater le caractère *ad hoc* de toutes ces stipulations. Elles ont toutes les apparences de conditions ajoutées au fil du temps en réponse aux attaques des adversaires de la théorie.

2.4 Une alternative : le cohérentisme

Le recours à des principes évidents-en-soi permettrait aux réalistes d'établir la base la plus solide qui soit afin de contrer les distorsions introduites par les pressions évolutionnistes, soit des jugements moraux fondationels²⁵. Cependant, nous avons suggéré que l'appel à l'évidence est problématique et qu'il devrait être abandonné. Pour s'acquitter de la tâche, peut-être les réalistes peuvent-ils se contenter de croyances qui, sans être fondationelles, sont tout de même « considérées » (*considered moral beliefs*).

Certains réalistes rejettent le fondationalisme au profit d'une épistémologie cohérentiste (Brink, 1989). Selon cette position, « une croyance *p* est justifiée si elle fait partie d'un système de croyances cohérent et que la cohérence de *p* explique au moins en partie

²⁴ « I have also yet to see a reliable test for determining whether a proposition is self-evident ». (Väyrynen, 2008)

²⁵ Encore faudrait-il que tous les jugements moraux vrais puissent être dérivés à partir de ces quelques jugements fondationels, ce qui constitue un autre problème « classique » que doivent résoudre les intuitionnistes (Shafer-Landau, 2012 : p.6).

pourquoi l'on croit *p* » (Brink, 1989 : p. 103) Les défenseurs du cohérentisme insistent habituellement sur le rôle important que jouent les jugements moraux considérés²⁶ dans le processus de justification. Ces jugements, bien que faillibles et révisables, jouiraient d'une crédibilité initiale suffisante pour leur permettre de servir de point de départ à la réflexion rationnelle²⁷ (Rawls, 1971; Brink, 1989 : p. 136; Sayre-McCord, 2012).

Il existe un certain nombre d'objections dirigées contre la combinaison entre une épistémologie cohérentiste et le réalisme moral. Par exemple, plusieurs doutent que la cohérence interne d'un système de croyances offre une raison de croire que ces croyances reflètent des vérités indépendantes. Si l'on suppose que des systèmes de croyances différents peuvent être (maximalement) cohérents, on doit admettre que tous ne peuvent être vrais simultanément. C'est l'*objection des systèmes alternatifs cohérents* (Timmons, 1990 : p. 101). Si le fondationalisme est inadéquat et que le cohérentisme est incompatible avec le réalisme moral²⁸, nous disposons d'un argument de taille contre le réalisme moral, et ce indépendamment du succès du dilemme darwinien. Défendre une telle hypothèse exigerait cependant d'examiner quantité d'autres arguments et cela nous éloignerait des considérations pertinentes du point de vue du dilemme darwinien. Voyons quelles sont ces considérations.

Ce qui importe pour le défenseur de la *réponse naturelle*, c'est de pouvoir identifier des jugements exempts d'influence évolutionniste et jouissant d'une grande crédibilité initiale. Shafer-Landau²⁹ propose, comme nous l'avons mentionné, quelques candidats, dont la considération pour les générations futures, le souci envers les petits animaux ou encore la compassion envers les étrangers. Selon lui, il serait nécessaire pour celui qui avance une

²⁶ Sayre-McCord parle plutôt de croyance permissivement justifiée (*permissively justified belief*).

²⁷ « (...) reliance on considered moral beliefs is an important part of moral justification. Moral theories are tested by their coherence with, among other things, considered moral beliefs (...) The reliability of these considered moral beliefs is explained by psychological theories about cognitive reliability and generally plausible moral theories whose credibility is more or less independent of the particular moral theories being tested. Considered moral beliefs, though revisable, have initial credibility. (Brink, 1989 : p.136)

²⁸ L'idée que le réalisme moral et le fondationalisme soient incompatibles a aussi été défendue par certains auteurs (Voir Bedke, 2009).

²⁹ Nous avons mentionné que Shafer-Landau défendait une épistémologie fondationaliste et non cohérentiste. Cependant, son article examine les stratégies argumentatives que peuvent adopter les réalistes quelles que soient leurs allégeances épistémologiques. Les jugements invoqués ici ne sont sans doute pas envisagés par Shafer-Landau comme étant des exemples de propositions évidentes-en-soi, mais ils correspondent assez bien à l'idée que l'on peut se faire de « jugements considérés ». Quoi qu'il en soit, rien de ce qui suivra ne dépend du choix de ces jugements particuliers plutôt que d'autres.

critique darwinienne de pouvoir montrer que *toutes* ces croyances sont le produit d'influences évolutionnistes³⁰ (Shafer-Landau, 2012 : p. 7-8).

Il n'est pas impossible qu'un certain nombre des jugements invoqués puissent se prêter, directement ou indirectement, à une explication évolutionniste. Le souci envers les petits animaux offre un exemple éclairant. On peut d'abord douter que la « petitesse » soit un facteur déterminant: les serpents, les coquerelles, les araignées et quantité d'autres petits animaux souvent jugés effrayants ou nuisibles ne suscitent sans doute pas le même « souci » que les chatons, les chiots ou les blanchons. La peur, voire la phobie, d'animaux tels les serpents et les araignées, (Öhman, 2009), tout comme l'attachement aux petits animaux de compagnie, que manifestent presque tous les enfants (Prokop et al., 2010), ont reçu des explications évolutionnistes convaincantes. La valeur sélective de la « joliesse » (*cuteness*) a aussi reçu ce genre d'explication: le fait que les humains estiment que leurs enfants sont mignons constitue un bon incitatif à leur prodiguer tendresse et soins. Cette attitude serait susceptible d'être étendue au-delà des bornes de l'espèce, en particulier envers les bébés animaux (Morreall, 1991). S'ajoutent à cela certains facteurs contingents. Le fait d'avoir ou non possédé un animal de compagnie, par exemple, peut influencer l'attitude que l'on développe envers les animaux (Prokop et al., 2010). Par conséquent, on peut douter que l'adhésion à un tel jugement soit une indication qu'il existe des vérités morales indépendantes ou qu'il puisse servir à corriger d'autres jugements « contaminés ».

Peut-être pourrions-nous produire une explication semblable pour les autres jugements avancés par Shafer-Landau. Ces explications risqueraient toutefois de n'être que des histoires ad hoc (*just-so stories*). Plutôt que de tenter de le faire, nous suggérerons que l'idée même selon laquelle une telle démonstration serait requise est erronée. En effet, elle repose sur une compréhension inadéquate du dilemme darwinien. Au risque de nous répéter, en aucun temps Street ne suggère que tous nos jugements moraux sont le produit des pressions évolutionnistes. Ils peuvent aussi résulter d'une influence culturelle, de la réflexion rationnelle ou d'une combinaison de ces facteurs (Street, 2006 : p. 113-114). Considérant cela, on voit mal ce qui justifierait que le défenseur d'une critique darwinienne

³⁰ « (...) in order to entirely fend off the Natural Reply, debunkers must provide an indirect explanation of the origins of *every* moral belief that is both highly presumptively warranted and apparently maladaptive. Debunkers are *very* far from having done this ».

soit tenu de prouver que toutes les croyances apparemment désavantageuses soient en réalité issues de pressions évolutionnistes. Ce qu'il importe de constater, c'est que même si l'on concède que ce n'est pas le cas, les réalistes n'ont toujours pas montré que les jugements qu'ils invoquent sont bel et bien justifiés, ni qu'ils correspondent en quelque manière à des vérités morales indépendantes. À une époque pas si lointaine, les jugements selon lesquels « les sorcières doivent être brûlées » ou « les esclaves désobéissants doivent être battus » apparaissaient probablement à ceux qui les défendaient comme jouissant d'une grande crédibilité *prima facie*. On peut effectivement douter que de tels jugements aient pour origine des pressions évolutionnistes. Cela offre-t-il le moindre support à la thèse des réalistes?

Sans doute ceux-ci pourront-ils répondre que ces jugements particuliers n'étaient pas justifiés et qu'ils ne reflétaient que les croyances erronées qui avaient cours à cette époque. Nous avons considérablement progressé depuis ce temps et les jugements que nous affirmons sont plus sûrs. Encore faut-il en faire la démonstration. Le critère proposé par Shafer-Landau a pour effet de transférer le fardeau de la preuve sur les épaules des critiques darwiniens sans raison valable. Pourquoi ne reviendrait-il pas aux réalistes de montrer que 1) *tous* les jugements « non contaminés » qu'ils invoquent ne sont pas le produit d'influences évolutionnistes *ou de tout autre processus* (la culture notamment) ne permettant pas de pister la vérité et 2) que la réflexion rationnelle à partir de ces jugements suffit à corriger les distorsions introduites par l'évolution? Pour reprendre la formule de Shafer-Landau, les réalistes sont encore « *très loin d'avoir fait cela* » (Shafer-Landau, 2012 : p.8).

2.5 De coïncidence en coïncidence

Nous avons jusqu'ici considéré des arguments ciblant uniquement certaines versions possibles de la *réponse naturelle*. Afin de montrer que toutes les versions possibles de cette stratégie échouent, un argument de portée plus générale s'avère nécessaire. Nous appellerons cet argument le *problème de la coïncidence*. Il stipule que plusieurs coïncidences majeures sont nécessaires pour que les faits se soient déroulés comme le proposent les défenseurs de la *réponse naturelle*. La première coïncidence notable est qu'une capacité aussi sophistiquée que celle permettant d'identifier des vérités morales

indépendantes soit le résultat d'un processus n'entretenant pas le moindre rapport avec ces vérités. Une seconde coïncidence, peut-être plus étonnante encore, est que les tendances évaluatives que plusieurs endossent après mûre réflexion - celles qui semblent être des candidates au statut de vérités morales indépendantes - correspondent pour une large part à celles ayant une grande valeur sélective.

Ce problème est, pour l'essentiel, déjà identifié par Street lorsqu'elle expose les résultats qui attendent ceux qui choisiraient d'opter pour la première branche du dilemme (Street, 2006 : p.121-125). Notre intention dans ce qui suit est de montrer que la *réponse naturelle* ne parvient pas à l'éviter. L'argument n'a pas la prétention de réfuter hors de tout doute cette stratégie, mais plutôt de montrer qu'une fois ce problème pris en compte, cette stratégie apparaît comme la moins attrayante des options disponibles. Il est d'usage de comparer les hypothèses permettant d'expliquer un phénomène donné et de trancher en faveur de celle qui en offre la meilleure explication. Une comparaison de ce type a été présentée dans le premier chapitre lorsqu'il s'agissait d'évaluer les mérites respectifs de l'hypothèse du pistage et de l'hypothèse du lien adaptatif. Nous procéderons de façon similaire dans ce qui suit afin de montrer pourquoi la *réponse naturelle* nous paraît inadéquate.

La plupart des réalistes concéderaient probablement que plusieurs jugements moraux qu'ils estiment être vrais correspondent à ceux que l'hypothèse du lien adaptatif permet d'anticiper. Par exemple, il est plausible, pour des raisons déjà évoquées, que le fait de venir en aide à un proche de préférence à un étranger ou de favoriser son groupe soient des attitudes évaluatives ayant fait l'objet d'une sélection. Nombreux sont les réalistes moraux qui s'efforcent d'intégrer de telles « intuitions » à leurs théories normatives. Dans « The Fragmentation of Value », Thomas Nagel reconnaît les obligations spéciales que nous avons envers nos proches, notre communauté ou notre pays comme étant des considérations morales importantes³¹ (Nagel, 1979 : p.129). Brink avance la même idée lorsqu'il suggère que l'*utilitarisme objectif* qu'il défend « accorde une grande valeur au développement de relations personnelles impliquant souci réciproque et engagement. Un souci approprié (..)

³¹ « There are five fundamental types of value (...) First, there are specific obligations to other people or institutions: obligations to patients, to one's family, to the hospital or university at which one works, to one's community or one's country. »

pour le bien-être de ses proches, par conséquent, limitera la quantité de bienveillance que [l'utilitarisme objectif] requiert de la part des agents » (Brink, 1989 : p.267). On pourrait aisément multiplier les exemples.

Si l'on s'en tient à la première branche du dilemme, comme le font les tenants de la *réponse naturelle*, il faut admettre que les pressions évolutionnistes ne tendent pas de manière systématique vers les vérités évaluatives indépendantes. Ne reste que le hasard pour expliquer un tel alignement entre les vérités évaluatives et les tendances évaluatives ayant une grande valeur sélective. Cela ne constitue pas en soi un motif suffisant pour rejeter la proposition. D'heureux hasards se produisent parfois et en l'absence d'une meilleure explication, peut-être qu'un appel à la coïncidence serait satisfaisant. David Enoch formule ce constat de la façon suivante :

« Des corrélations brutes, inexplicables et même inexplicables ne sont pas, après tout, impossibles et donc, même si le réaliste n'a aucune explication à offrir pour expliquer la corrélation entre les vérités normatives et nos croyances normatives, (...) le réalisme n'a pas encore été *réfuté*. Seulement, nous devrions opter pour la meilleure théorie métaéthique, celle qui (...) explique le mieux ce qui doit être expliqué. Donc, si le réaliste ne peut expliquer une corrélation frappante comme celle sur laquelle insiste le défi épistémologique, le réalisme perd des points de plausibilité, peut-être au point d'être inacceptable » (Enoch, 2011 : p. 165).

Pour éviter de s'en remettre entièrement au hasard, il est possible pour les réalistes de soutenir que la correspondance entre les vérités morales indépendantes et les attitudes évaluatives ayant une grande valeur sélective est moins grande qu'il y paraît. Plusieurs philosophes, après tout, rejettent les intuitions décrites précédemment au profit d'une conception davantage impartiale de ce que requiert la morale. C'est notamment le cas pour Singer et de Lazari-Radek lorsqu'ils défendent le principe de la bienveillance universelle. Les influences évolutionnistes qui donnent naissance à des formes d'altruisme plus limitées sont considérées sans équivoque par ces auteurs comme autant de « sources de contamination » du jugement moral. Dans « Ethics and Intuitions », Singer affirme d'ailleurs qu'une théorie normative ne devrait pas chercher à accommoder nos intuitions, à plus forte raison si leur origine, évolutionniste ou autre, les rend suspectes (Singer, 2005).

Ce genre d'argument introduit toutefois de nouvelles complications. En dissociant *complètement* l'évolution de tendances altruistes chez les humains de la vérité morale indépendante que serait le principe de bienveillance, Singer et de Lazari-Radek ne font que « déplacer » la coïncidence à un autre niveau. C'est-à-dire que même en supprimant la correspondance entre les pressions évolutionnistes et les *vérités morales*, il demeure une correspondance non moins frappante entre les pressions évolutionnistes et les *concepts moraux*. Les auteurs supposent que les tendances altruistes dont l'évolution nous aurait dotés via divers mécanismes (sélection de parentèle, altruisme réciproque, etc.) ne contribuent en aucune manière à expliquer pourquoi l'altruisme universel est bien. Eussions-nous évolué de telle manière que nous n'ayons aucune de ces tendances, l'évolution de la raison et de son corollaire, le raisonnement moral, nous aurait tout de même rendus capables de reconnaître un principe comme celui de l'altruisme universel. Nous sommes donc devant le constat suivant: d'une part, des pressions évolutionnistes qui n'entretiennent pas le moindre rapport avec la vérité du principe d'altruisme universel font évoluer une faculté, la raison, nous permettant de découvrir cette vérité. D'autre part, des dispositions altruistes qui semblent étroitement liées avec l'idée que nous nous faisons de la moralité évoluent par toutes sortes de mécanismes, mais cela ne contribue en rien à expliquer pourquoi l'altruisme universel est bien. Au contraire, cela contamine notre jugement et tend à nous éloigner de la vérité morale. Comment expliquer cela?

On pourrait reprendre le même raisonnement pour les idées de justice, de réciprocité, de blâme ou encore de récompense. On peut présumer que toute théorie morale souhaitera se prononcer sur ces sujets. Si l'on envisage les vérités indépendantes sur ces questions comme ne devant absolument rien aux pressions évolutionnistes, comme étant un pur produit de l'activité rationnelle, on risque de reproduire le même résultat. Singer reconnaît qu'un système de récompense et de punition peut être envisagé comme une conséquence (lointaine) de l'altruisme réciproque ou encore que le fait de distinguer ceux qui font preuve de réciprocité de ceux qui n'en font pas preuve puisse mener à la formation d'une proto-notion (*crude notion*) de ce que sont l'équité (*fairness*) et la tricherie (Singer, 2005). À moins que le théoricien ne soit prêt à redéfinir les contours de la moralité de manière à exclure complètement de telles notions, il semble que nous trouverons toujours un lien étroit entre les tendances évaluatives façonnées par l'évolution et les principaux concepts

auxquels nous reconnaissons la moralité. Est-il plausible que l'évolution ait conduit les humains à développer des attitudes évaluatives pouvant être associées à toutes les classes importantes de jugements moraux (sexualité, hiérarchie, équité, altruisme, etc.), mais que ces attitudes ne doivent (presque) jamais être prises en compte dans la détermination de ce qui est bien ou mal?

Il semble que d'autres explications possibles soient moins mystérieuses. Les antiréalistes, dans une certaine mesure, n'ont pas à résoudre le *problème de la coïncidence*, puisqu'il ne se pose pas à partir de leur perspective. Puisqu'ils rejettent l'existence de vérités morales indépendantes, l'idée que les attitudes évaluatives façonnées par l'évolution correspondent ou non à de telles vérités leur est étrangère. Quant à la coïncidence entre ces attitudes et les concepts moraux, elle s'explique tout simplement par le fait que les jugements moraux que nous endossons après réflexion sont une fonction des attitudes évaluatives à partir desquels s'est amorcée la réflexion. À notre avis, une théorie de ce type devrait être préférée à une théorie réaliste. Cependant, même en demeurant dans un cadre réaliste, de meilleures explications semblent disponibles. En adoptant plutôt la seconde branche du dilemme darwinien, en développant une *explication par un troisième facteur* par exemple, la correspondance entre attitudes évaluatives et vérités morales pourra n'avoir que l'apparence d'une coïncidence. Comme l'indique Shafer-Landau, si l'on ignore tout du magnétisme, le fait que deux aimants s'attirent ou se repoussent de façon systématique peut s'apparenter à une incroyable coïncidence. Cette impression disparaîtra une fois que nous connaissons les mécanismes sous-jacents. Le même raisonnement s'applique en ce qui concerne la morale (Shafer-Landau, 2012 : p.10).

Un trait essentiel de ce type de réponse, comme il a été mentionné, est qu'elle requiert l'existence d'un lien entre les pressions évolutionnistes et les vérités morales indépendantes. La correspondance n'a toutefois pas à être parfaite. Le réaliste pourra toujours, s'il le souhaite, maintenir que le principe de bienveillance universelle est une vérité morale indépendante. Il suffira de montrer que l'évolution nous a permis de développer des tendances altruistes qui sont suffisamment près de la vérité évaluative pour que la raison nous permette par la suite de dériver ce principe. Si l'on souhaite aller plus loin et couper entièrement les ponts entre pressions évolutionnistes et moralité, comme

semblent vouloir le faire Singer et de Lazari-Radek, il faudra accepter que de nombreuses coïncidences demeurent inexplicables et, probablement, inexplicables.

2.6 Conclusion

En définitive, que l'on suppose l'alignement ou le non-alignement entre les attitudes évaluatives façonnées par l'évolution et les vérités morales indépendantes, la *réponse naturelle* doit adopter l'un ou l'autre des scénarios où figurent les curieux hasards décrits précédemment. Cela fait perdre, selon l'expression de Enoch, des « points de plausibilité » à toute réponse de ce type. Nous laisserons ouverte la question de savoir si cela suffit à la rendre inacceptable. Notons cependant que d'autres hypothèses sont disponibles qui permettent, du moins à première vue, une explication plus satisfaisante du phénomène. L'hypothèse de Singer et de Lazari-Radek, et possiblement toute autre version de la *réponse naturelle* qui ne serait pas supplémentée par une forme quelconque de l'hypothèse du pistage, peinent à soutenir la comparaison. C'est-à-dire que même en adoptant l'hypothèse charitable selon laquelle les réalistes auraient en main des « jugements considérés » permettant de corriger les distorsions introduites par l'évolution, la proposition échouerait tout de même en raison des coïncidences inexplicables qui subsisteraient.

La possibilité pour les réalistes de répondre adéquatement au dilemme darwinien semble donc dépendre de l'adoption de la seconde branche du dilemme. Puisque les *explications par un troisième facteur* constituent la principale, sinon la seule, stratégie à le faire, il importe de la soumettre à un examen attentif. Les prochains chapitres seront consacrés à examiner diverses versions possibles de cette stratégie.

Chapitre 3. L'explication par un troisième facteur

I

3.1 Deux types d'explications par un troisième facteur

Le dilemme darwinien part du constat qu'il existe une corrélation entre les jugements que plusieurs estiment être vrais et ceux dont il y a de bonnes raisons de croire qu'ils ont une origine évolutionniste. Deux options sont offerte aux réalistes, soit de nier ou d'affirmer l'existence d'un lien entre pressions évolutionnistes et vérités morales. Nous avons montré dans le chapitre précédent que la première option, du moins sous la forme de la *réponse naturelle*, ne convenait pas. Ne reste plus que la seconde possibilité.

Les *explications par un troisième facteur* constituent, et de loin, la stratégie la plus communément adoptée par les auteurs réalistes afin d'expliquer la corrélation. Ces explications, rappelons-le, ont pour principale caractéristique de postuler une relation voulant que « les forces évolutionnistes [aient] permis à nos jugements normatifs de pister les vérités normatives indépendantes parce que, pour chaque jugement normatif influencé (...) par l'évolution, il existe un troisième facteur, F, (i) qui tend *causalement* à promouvoir le succès reproductif de nos ancêtres et (ii) qui tend *métaphysiquement* à rendre le contenu de ce jugement vrai » (Berker, à paraître).

De nombreux auteurs sont parvenus, de manière indépendante, à une solution de ce type. Cela s'explique sans doute par le fait que des contraintes importantes, découlant des thèses endossées par les réalistes, limitent les options disponibles. La première de ces thèses est que les faits moraux sont causalement inertes. Si les faits moraux étaient causalement responsables de nos croyances morales, la corrélation pourrait assez aisément être expliquée. On pourrait par exemple avancer une explication misant sur l'avantage reproductif que confère la perception de ces faits. Malheureusement, cette voie ne peut être empruntée par les réalistes. La seconde thèse qui exerce une contrainte importante est que les vérités morales sont censées être indépendantes de toutes les attitudes évaluatives des individus. Si nos attitudes évaluatives déterminaient les vérités morales, la corrélation pourrait aussi être expliquée sans trop de difficulté. La vérité morale ne serait qu'une fonction des attitudes antécédentes des agents, attitudes dont les origines sont à rechercher

du côté de l'évolution. C'est le type d'explication favorisée par plusieurs auteurs antiréalistes (Street; 2010). Cette option n'est pas davantage disponible pour les réalistes. Par quel autre moyen peut-on expliquer une corrélation? Comme le remarque Enoch, « ce qu'il faut rechercher, c'est une explication par un troisième facteur » (Enoch, 2011 : p. 167).

Il se trouve dans la littérature (presque) autant de candidats au statut de « troisième facteur » que d'auteurs ayant opté pour cette stratégie. Nous avons jugé utile de regrouper les propositions en deux catégories. La première catégorie comprend des facteurs permettant d'expliquer un nombre somme toute assez limité d'attitudes évaluatives. Nous appellerons ces propositions, les *explications à faible corrélation*. La seconde catégorie propose au contraire des facteurs pouvant en principe expliquer l'ensemble des attitudes évaluatives (pertinentes sur le plan moral) façonnées par l'évolution. Nous appellerons ces propositions les *explications à forte corrélation*. Les objections que nous développerons auront une forme différente selon que les propositions appartiennent à la première ou à la seconde de ces catégories. Par conséquent, il convient de les traiter séparément. Dans le présent chapitre, nous nous concentrerons sur les propositions du premier type, soit les *explications à faible corrélation*. Les *explications à forte corrélation* seront considérées dans le quatrième et dernier chapitre.

3.2 La valeur de la survie

La réponse au dilemme darwinien que propose David Enoch constitue un bon exemple d'une *explication à faible corrélation*. Selon lui, la correspondance entre nos croyances morales³² et les vérités morales est due au fait que la survie (ou le succès reproductif) est bonne. L'hypothèse se veut assez modeste. Enoch ne soutient pas que la survie est toujours bonne, ni que d'autres considérations ne puissent parfois la supplanter, ni que sa valeur soit intrinsèque. L'idée est simplement que la survie est, de manière générale, plutôt bonne (*somewhat good*). Il est tout à fait plausible que les pressions évolutionnistes nous aient fait développer des attitudes évaluatives favorisant notre survie. C'est même, en un sens, le but (*aim*) vers lequel tend l'évolution. Ces attitudes se sont développées en raison de leur

³² Enoch, parle de «croyances normatives », ce qui inclut, sans toutefois s'y restreindre, le domaine moral. Nous nous concentrerons dans ce qui suit sur la moralité.

valeur sélective et non parce qu'elles étaient vraies. Cependant, puisqu'il est effectivement vrai que la survie est bonne, il n'est pas étonnant qu'il y ait d'importants recouvrements entre ces attitudes évaluatives et les vérités morales indépendantes.

Notons que la corrélation qui doit être expliquée est jugée faible par l'auteur. L'essentiel est qu'elle suffise à bloquer l'inférence vers le scepticisme qui résulte de l'absence totale de corrélation. Comme tous les autres défenseurs de cette stratégie argumentative, Enoch compte sur la raison pour corriger les éventuelles erreurs générées par le mécanisme. À la condition que les points de départ évaluatifs ne soient pas trop éloignés de la vérité, il sera possible de l'atteindre par la réflexion rationnelle (Enoch, 2011 : p 165-175).

3.2.1 Survie et moralité

Selon Enoch, les « forces de sélection ont façonné nos jugements normatifs et nos croyances en visant la survie ou le succès reproductif » (p.168). L'idée selon laquelle l'évolution vise la survie est ambiguë. On peut se demander la survie de qui? De l'espèce, de la communauté, de l'individu, de ses gènes? Selon la réponse que l'on apporte à cette question, les mécanismes favorisant la survie risquent de différer considérablement. Enoch affirme que tout ce que requiert son explication c'est que notre survie ou celle de nos ancêtres soit bonne (p. 170). Cela pourrait signifier la survie de l'espèce humaine dans son ensemble. Or, la sélection naturelle n'opère certainement pas à l'échelle des espèces. Certains doutent même que la sélection puisse opérer à l'échelle des groupes. Les unités de sélection les moins controversées sont sans doute les individus et les gènes (voir Sober et Wilson, 1998). Supposons donc que la survie de chaque individu ou de ses gènes soit, en générale, bonne.

Enoch suggère ensuite que « puisque ces buts sont généralement bons (...) nos croyances normatives se sont développées de façon à être à peu près alignées (*somewhat in line*) avec les vérités normatives » (p. 168) Il semble par conséquent accepter la proposition suivante: si la survie (ou le succès reproductif) est habituellement bonne, toute attitude évaluative qui augmente la valeur sélective de l'individu ou de ses gènes est aussi, habituellement, bonne. Cette affirmation paraît pourtant manifestement fausse. On peut aisément imaginer qu'un individu puisse maximiser ses chances de survie (ou celle de ses gènes) en éliminant ses

rivaux et leur progéniture, en séduisant ou en violant le plus de femmes possible, en trichant lorsqu'il n'y a aucune chance de se faire prendre, en exploitant les altruistes, en s'assurant une position sociale dominante, etc. Bien entendu, il est possible que se soucier de ses enfants ou désirer rendre service à ceux qui nous ont rendu service soient aussi des attitudes évaluatives avantageuses. Ce qu'il importe de constater, c'est que toute valeur morale que ces attitudes pourraient avoir est totalement indépendante du fait qu'elles favorisent ou non la survie. Cela entraîne d'importantes difficultés. L'essentiel pour le réaliste, comme nous l'avons mentionné, est que nos attitudes évaluatives soient assez près de la vérité normative pour que la réflexion rationnelle puisse corriger le tir. Or, le facteur introduit par Enoch ne permet pas à lui seul d'évaluer si nos attitudes évaluatives sont près ou loin de la vérité. C'est-à-dire qu'il ne permet pas d'établir une corrélation, même faible, entre les attitudes évaluatives façonnées par l'évolution et les vérités morales indépendantes. Pour mettre en évidence une corrélation, on devra inévitablement introduire d'autres prémisses normatives.

À notre avis, l'attrait apparent de la réponse résulte de la confusion entre deux types de raisons d'agir. Lorsque l'on affirme que « notre survie et celle de nos ancêtres est bonne », on peut avoir à l'esprit que la survie de chaque être humain est bonne. La proposition pourrait être dite neutre par rapport à l'agent. Si nous la traduisons dans le « jargon des raisons » (*reasons-lingo*), nous obtenons quelque chose comme : le fait qu'un évènement risque d'affecter négativement/positivement la survie de X est une raison³³ pour tout le monde de s'efforcer de l'empêcher/de le faire advenir s'ils le peuvent. (Skarsaune, 2011 : p.232) Par conséquent, les comportements antisociaux évoqués ci-haut (viol, tricherie, exploitation, etc.) apparaissent comme nuisibles à la survie. Si l'on suppose qu'une théorie morale met l'accent sur les comportements prosociaux, on parvient à la conclusion qu'il existe une certaine adéquation, une « harmonie préétablie » (*pre-established harmony*) (Enoch, 2011 : p.168), entre la valeur de la survie et les vérités morales indépendantes.

Cependant, la proposition selon laquelle « l'évolution vise la survie » nous entraîne dans une autre direction. Le paradigme dominant est que la sélection naturelle opère

³³ Nous employons le terme « raison » en un sens assez large. Les attitudes évaluatives pré-réflexives auxquelles Street fait référence peuvent être envisagées ici comme des raisons (Street, 2006 : p.110).

principalement au niveau de l'individu ou encore de ses gènes. À partir d'une telle perspective, il semble plus à propos d'évoquer des raisons relatives-à-l'agent. Par exemple, le fait qu'un événement risque d'affecter négativement/positivement la survie de X est une raison *pour X* de s'efforcer de l'empêcher/de le faire advenir s'il le peut. De ce point de vue, rien ne permet de croire que des comportements prosociaux seront sélectionnés de préférence à des comportements antisociaux. Ce qui favorise la survie évolue, sans plus. Il n'existe alors aucune harmonie préétablie entre les attitudes évaluatives et les vérités morales indépendantes.

Enoch note qu'il a davantage confiance en la stratégie générale qu'il adopte qu'en la manière spécifique dont il la poursuit lui-même (p.171). Il n'est pas impossible qu'un facteur qui soit plus étroitement lié aux considérations morales, la valeur du plaisir et de la douleur par exemple, permette d'obtenir davantage de succès. Knut Olav Skarsaune offre une réponse en ce sens.

3.3 Le plaisir et la douleur

Skarsaune défend la proposition suivante : « le plaisir est habituellement bon, et la douleur est habituellement mauvaise. ». Il précise, contrairement à Enoch, que sa proposition est relative-à-l'agent. C'est-à-dire que le plaisir est dit bon et la douleur mauvaise pour celui qui en fait l'expérience. Si le plaisir est, en général, bon pour l'agent et si les tendances évaluatives façonnées par l'évolution l'incitent à rechercher ce qui est plaisant, alors ce mécanisme tend généralement vers la vérité évaluative. Il en va de même si la douleur est mauvaise pour l'agent et que les dispositions sélectionnées par l'évolution l'incitent à la fuir. (Skarsaune, 2011 : p. 232-234).

Tout comme c'était le cas pour la survie, il n'y a aucune raison de douter que l'évolution ait pu favoriser le développement d'attitudes évaluatives visant la poursuite du plaisir et l'évitement de la douleur. La valeur sélective de la douleur est illustrée sans équivoque par le fait que les personnes atteintes d'insensibilité congénitale à la douleur s'infligent régulièrement des brûlures, des contusions, des morsures et meurent souvent très jeunes des suites de ces blessures (Trisel, 2012 : p.83). Quant à la valeur sélective du plaisir, on peut raisonnablement croire que ceux qui prenaient plaisir à s'adonner à des activités sexuelles,

à consommer de la nourriture ou à s'occuper de leurs enfants ont poursuivi ces objectifs avec davantage de vigueur que les autres, ce qui a pu avoir des effets bénéfiques en matière de succès reproductif. (Skarsaune, 2011: p. 234). Ce troisième facteur permet-il de rendre compte de l'harmonie préétablie entre les tendances évaluatives sélectionnée par l'évolution et les vérités morales indépendantes?

3.3.1 Un mécanisme imparfait

Il est important de noter que le « mécanisme plaisir-douleur » (*pleasure-pain mechanism*) est susceptible de conduire à l'adoption d'attitudes évaluatives ne correspondant sans doute pas aux vérités morales envisagées par les réalistes. Ce mécanisme, tout comme celui proposé par Enoch, est manifestement imparfait. Certains plaisirs, celui qu'éprouve le sadique lorsqu'il inflige de la douleur à autrui ou celui qu'éprouve le toxicomane sous l'effet de la drogue par exemple, sont possiblement sans grande valeur. On reproche souvent aux théories hédonistes leur incapacité à discriminer la valeur de différents plaisirs (Brink, 1989 : p.263). La proposition de l'auteur est vulnérable à un argument de ce type puisqu'elle présume que tout ce qui est plaisant est habituellement bon. De plus, la poursuite de certains plaisirs qui étaient avantageux dans l'environnement ancestral peut devenir problématique dans les conditions modernes. C'est le cas par exemple de la propension que nous avons envers les aliments sucrés et gras. Dans un environnement où la nourriture se fait souvent rare, une préférence pour la consommation immodérée d'aliments à haute densité énergétique est une bonne règle générale à adopter. Dans une société industrialisée où la nourriture est abondante, cela ne va pas de soi. Comme on peut le constater, le mécanisme postulé est, tout au plus, une bonne heuristique.

Ceci étant dit, Skarsaune ne soutient pas que la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur soit toujours bons, tout au plus que c'est habituellement le cas. Ce qui importe selon lui, c'est que les exceptions soient « relativement rares » (p. 232). Combien d'exceptions faudrait-il relever pour que le principe ne puisse plus jouer adéquatement le rôle de troisième facteur? Comment confirmer une exception à la règle sans présumer de la vérité ou de la fausseté de certains jugements? Nous nous abstenons de hasarder une réponse à ces questions. Nous concéderons, aux fins de la discussion, que la proposition permet d'établir une certaine correspondance entre les attitudes évaluatives et les vérités

morales. Nous soutiendrons que malgré cette concession, ce troisième facteur n'explique toujours qu'une part négligeable des attitudes évaluatives qui devraient être prises en compte sur le plan moral. En nous appuyant sur les arguments développés par Street, nous remettrons aussi en question l'idée voulant que la valeur négative (*disvalue*) de la douleur se prête à une lecture réaliste.

3.3.2 Une explication partielle

On peut croire que si le mécanisme plaisir-douleur tend vers la vérité évaluative, il ne tend toutefois que vers les vérités concernant le plaisir et la douleur. Nous avons présenté, dans le premier chapitre, six catégories de jugements moraux à peu près universelles qui sont toutes étroitement liées à des « défis évolutionnistes », soit 1) souffrance/soin, 2) réciprocité/équité, 3) loyauté/trahison, 4) autorité/respect, 5) pureté/sainteté et 6) liberté/oppession. Nous présumerons dans ce qui suit que cette classification est, dans l'ensemble, adéquate³⁴. Les jugements concernant la douleur appartiennent selon toute vraisemblance à la première de ces catégories. On peut imaginer les grandes lignes du récit proposé par les réalistes. Chaque individu a une aversion préréflexive pour la douleur. Un individu rationnel, dans la mesure où il reconnaît que les autres ont des dispositions similaires, peut en arriver à juger qu'il est mal d'infliger de la douleur à autrui ou encore qu'il convient de porter assistance à celui qui souffre. Cette histoire devrait sans doute aussi tenir compte de dispositions d'une autre nature, la sympathie ou l'empathie que nous éprouvons face à la souffrance des autres notamment. Quoi qu'il en soit, le lien postulé entre les pressions évolutionnistes et les vérités morales est somme toute assez direct.

Il est moins aisé de classer le plaisir. Un grand nombre d'états plaisants, comme nous l'avons déjà mentionné, ne semblent avoir aucune valeur morale. Par ailleurs, plusieurs principes moraux recommandent que nous fassions plutôt ce qui *n'est pas* plaisant. Les restrictions concernant la sexualité ou l'alimentation, qui peuvent être associées à la cinquième catégorie, ont souvent cette caractéristique. Si l'on doit fidélité à son conjoint, ce n'est certainement pas parce qu'il n'y aurait aucun plaisir à trouver dans l'adultère. Le fait

³⁴ Ce qui importe pour notre propos, c'est que nous puissions montrer qu'un grand nombre de tendances évaluatives (pertinentes sur le plan moral) issues d'influences darwiniennes ne sont pas un produit des mécanismes invoqués par Skarsaune. La classification proposée par Haidt permet de le faire de manière assez systématique.

que certains s'abstiennent de consommer du porc n'a pas davantage à voir avec le fait que le bacon soit ou non savoureux. Sans doute pourrait-on suggérer que le motif ultime qui se cache derrière certains gestes altruistes est le plaisir que nous en retirons. C'est ce que l'auteur semble avoir à l'esprit lorsqu'il évoque l'exemple de parents prenant plaisir à s'occuper de leurs enfants (p.234). Cela permettrait de rendre compte d'un certain nombre de jugements relevant aussi de la première catégorie.

Une grande variété d'attitudes évaluatives demeure tout de même inexplicée par le mécanisme plaisir-douleur. Cela permet de croire que les réalistes sont « toujours poussés vers l'inacceptable conclusion sceptique selon laquelle plusieurs ou la plupart de nos croyances évaluatives sont probablement fausses » (p. 235).

3.3.3 Une explication suffisante?

Skarsaune évoque deux raisons de rejeter cette objection. La première est qu'il doute que l'influence des pressions évolutionnistes sur nos attitudes évaluatives soit très robuste dans les domaines autres que le plaisir et la douleur. La seconde raison est qu'il estime que le réalisme moral est compatible avec un degré considérable de risque d'erreur doxastique. C'est-à-dire qu'il est possible pour le réaliste de s'aventurer assez loin sur la voie du scepticisme avant que son épistémologie morale ne devienne « tirée par les cheveux » (*far-fetched*) (p. 235-236).

La première de ces raisons est peu convaincante. Skarsaune affirme que nous ne pouvons nous empêcher de croire que la douleur est mauvaise, tandis que nous pouvons assez aisément rejeter les tendances évaluatives d'une autre nature³⁵. Trois exemples empruntés à Street et n'ayant, selon l'auteur, aucun lien avec le plaisir et la douleur permettent de s'en convaincre. Le premier est notre disposition favorable envers la réciprocité (bien traiter

³⁵Parmi les cas de douleur mentionnés par l'auteur figurent le fait d'être affamé, d'avoir un membre cassé et d'être rejeté par tous ceux que nous connaissons. Notons que ces exemples tendent à étirer les bornes du concept de douleur au-delà de l'acception courante du terme. Bien qu'il soit indubitable qu'avoir un bras cassé soit une expérience douloureuse, on peut douter que le fait d'être rejeté par ses pairs soit, *littéralement*, source de douleur. Skarsaune ne définit nulle part ce qu'il entend par « douleur », ce qui est problématique. Une interprétation très large pourrait, à la limite, inclure toute sensation désagréable. Sharon Street propose une définition plutôt inclusive, soit : « la douleur est une sensation telle que la créature qui en fait l'expérience estime, pré-réflexivement (*unreflexively*), que la sensation offre un incitatif à faire tout ce qui permettrait de l'éviter, de l'atténuer ou de l'arrêter » (Street, 2006 : p. 146). Nous supposons que cette définition correspond po+ur l'essentiel à celle de Skarsaune. Cela nous semble justifié considérant que l'auteur ne tente pas de s'en dissocier lorsqu'il évoque le « dilemme de la douleur » formulé par Street.

ceux qui nous traitent bien et punir ceux qui nous traitent mal), le second est le fait que nous « apprécions l'altruisme » (nous évaluons positivement ceux qui agissent de façon altruiste) et le troisième est le traitement préférentiel accordé aux membres de notre groupe. Il souligne que la première de ces tendances est rejetée par l'éthique chrétienne, que la seconde est rejetée par Nietzsche et quelques-uns de ses successeurs et que la troisième est rejetée par la plupart des gens qu'il connaît (p.235-236).

On peut d'abord douter de la pertinence du critère retenu afin d'évaluer la robustesse des influences darwiniennes, soit la possibilité d'aller à l'encontre de ces influences. Il convient de rappeler, une fois de plus, que le dilemme darwinien ne suppose pas que nous soyons tenus d'endosser toutes les dispositions ayant été favorisées par l'évolution. Il semble par ailleurs que les attitudes évaluatives concernant le plaisir et la douleur puissent être défaites au même titre que les autres. C'est-à-dire que le mécanisme plaisir-douleur ne résiste pas lui-même au test qui est proposé. Le fait que la sensation provoquée par la douleur soit (nécessairement) désagréable peut en principe être séparé de l'évaluation consciente et réflexive³⁶ qui est faite de la valeur de la douleur. L'éthique chrétienne, pour reprendre l'un des exemples avancés par Skarsaune, regorge de passages glorifiant la douleur³⁷ (et, peut-être encore davantage, de passages recommandant la méfiance envers certains plaisirs³⁸). Insister sur le fait qu'il existe des éthiques, qu'elles soient chrétienne, nietzschéenne ou

³⁶ Skarsaune ne suggère pas que nous n'ayons aucune tendance évaluative pré-réflexive concernant la réciprocité, l'altruisme ou la préférence envers les proches, seulement que nous pouvons en arriver, ultimement, à adopter des jugements (réflexifs) qui vont à l'encontre de ces tendances. À notre avis, on peut en dire autant dans le cas du plaisir et de la douleur.

³⁷ Par exemple: «Pain is a kindly, hopeful thing, a certain proof of life, a clear assurance that all is not yet over, that there is still a chance. But if your heart has no pain -- well, that may betoken health, as you suppose: but are you certain that it does not mean that your soul is dead? »;

« Thou, O Lord, canst transform my thorn into a flower. And I want my thorn transformed into a flower. Job got the sunshine after the rain, but has the rain been all waste? Job wants to know, I want to know, if the shower had nothing to do with the shining. And Thou canst tell me - Thy Cross can tell me. Thou hast crowned Thy sorrow. Be this my crown, O Lord. I only triumph in Thee when I have learned the radiance of the rain. »

« The sorest afflictions never appear intolerable, but when we see them in the wrong light: when we see them in the hand of God, Who dispenses them; when we know that it is our loving Father who abases and distresses us; our sufferings will lose their bitterness and become even a matter of consolation. »

(<http://dailychristianquote.com/dcqsuffer.html>)

³⁸ Par exemple : «What would you expect? Sin will not come to you, saying, "I am sin." It would do little harm if it did. Sin always seems "good, and pleasant, and desirable," at the time of commission. »

(<http://dailychristianquote.com/dcqtemptation.html>)

autres, qui remettent en question les attitudes évaluatives favorisées par l'évolution n'est donc pas déterminant.

En un sens, l'argument de Skarsaune est une admission de l'incomplétude de l'explication qu'il propose. En effet, il concède que le mécanisme plaisir-douleur ne permet pas de rendre compte des attitudes évaluatives concernant la réciprocité, la valeur de l'altruisme ou la préférence accordée à nos proches. Sa stratégie consiste essentiellement à minimiser l'importance relative de ces attitudes. Or, bien qu'elles puissent, comme toutes les autres, être défaites, leur « robustesse » est largement sous-estimée par l'auteur.

Presque toutes les sociétés humaines tendent à rétribuer les bonnes actions et à punir les mauvaises. Toutes sortes d'institutions souvent fort complexes, du système carcéral au prix Nobel de la paix, semblent, au moins en partie, consacrées à assurer de telles fonctions. La tendance à punir les déviants, conjuguée à une aversion pour les inégalités, sont même envisagées par plusieurs comme des éléments clés ayant permis à la coopération humaine d'évoluer (Bohem, 2012). En laboratoire, quantité d'expériences ont montré que les participants à des jeux de bien public (*public goods games*) sont généralement disposés à punir ceux qui ne coopèrent pas, souvent même lorsqu'ils sont assurés de n'en retirer aucun profit. Les punitions, qu'elles soient monétaires ou autres (désapprobation, exclusion, etc.), tendent à accroître la contribution de ceux qui les reçoivent et, à plus long terme, la seule possibilité d'être puni peut suffire à soutenir la coopération sans qu'il soit nécessaire de passer à l'acte (Chaudhuri, 2011). Le fait d'évaluer positivement les individus altruiste est aussi très répandu. À titre d'exemple, des études réalisées auprès de peuples de chasseurs-cueilleurs ont montré que lors de périodes difficiles, les individus ayant la réputation d'être altruistes ou généreux recevaient davantage de soutien que ceux ayant la réputation d'être avare (Bohem, 2012 : p.294-297). Nous avons aussi montré dans le second chapitre que plusieurs théories morales acceptent, jusqu'à un certain point, qu'une préférence soit accordée aux membres de la famille ou de la communauté lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui est bien. Un reproche qui est souvent adressé aux théories qui recommandent une grande impartialité est d'ailleurs qu'elles sont trop exigeantes ou qu'elles sont contre-intuitives.

Il va sans dire que les questions relatives au plaisir et à la douleur sont des questions morales importantes. Toutefois, une théorie morale qui traiterait les questions relatives à la réciprocité, à l'équité ou à la punition comme étant des questions secondaires ne saurait être adéquate. Tout indique que plusieurs attitudes évaluatives que nous avons sur ces questions sont profondément ancrées dans la psychologie humaine. Si l'on peut concevoir que des éthiques n'en tiennent aucun compte, force est d'admettre que ces éthiques rament en quelque sorte à contre-courant. L'incapacité du mécanisme plaisir-douleur à expliquer ces jugements est donc moins bénigne que ne veut l'admettre Skarsaune. Le « problème de la coïncidence », dont il a été question dans le chapitre précédent, n'est que partiellement résolu par sa proposition.

Devant ce constat, au moins deux options s'offrent aux réalistes. Une première possibilité consiste à ajouter de nouveaux facteurs de manière à englober les tendances évaluatives négligées par le mécanisme plaisir-douleur. Ce genre d'explication à n facteurs court toutefois le risque de paraître arbitraire. Plutôt que d'ajouter des facteurs à la pièce, il est sans doute préférable de trouver un « troisième facteur » permettant d'emblée d'inclure une gamme plus étendue d'attitudes évaluatives. Les *explications à forte corrélation* ont cette structure. Nous évaluerons ces réponses dans le quatrième chapitre. Une seconde possibilité, défendue entre autres par David Enoch et Jeff Behrends, consiste à soutenir qu'une corrélation (très) faible permet d'affaiblir le dilemme darwinien suffisamment pour qu'il soit possible d'éviter l'« inacceptable conclusion sceptique ».

3.3.4 L'apport de la réflexion rationnelle

Parmi les auteurs qui défendent la seconde possibilité, Jeff Behrends est celui qui s'aventure le plus loin en affirmant que « n'importe quel degré de corrélation initiale que le réaliste parvient à établir » est suffisant (Behrends, 2013 : p.6). L'un des principaux arguments invoqué pour appuyer cette idée est celui, commun à toutes les propositions réalistes, voulant que la réflexion rationnelle permette de corriger les distorsions introduites par les pressions évolutionnistes.

L'argument des « outils contaminés » avancé par Street, dont il a été question au chapitre 1, suggère que si la réflexion rationnelle consiste à évaluer des jugements erronés à partir

d'autres jugements tout aussi suspects, il est improbable que nous parvenions à la vérité évaluative quels que soient les efforts déployés. Plusieurs réalistes estiment que cette inférence est invalide (Enoch, 2011, Brosnan, 2011). Ils admettent que si nos jugements sont *radicalement* faux, la réflexion rationnelle risque de n'être d'aucun secours. Par exemple, on voit mal comment, à partir d'un jugement stipulant que nous devons toujours torturer notre prochain, on pourrait dériver le jugement selon lequel la torture est mal en toutes circonstances (Brosnan, 2011 : p. 57). Cependant, si nos points de départ évaluatifs sont assez près de la vérité évaluative, il sera possible de l'atteindre malgré tout. Le troisième facteur qui est au cœur des diverses propositions réalistes vise à nous offrir l'assurance que nos jugements moraux ne sont pas radicalement faux. Par conséquent, la connaissance morale est à notre portée.

Comment dérive-t-on un jugement moral vrai à partir de prémisses inexactes? Kevin Brosnan propose un exemple qui illustre comment une telle chose est possible. Posons deux jugements moraux pouvant vraisemblablement résulter d'influences évolutionnistes, soit :

J1 : L'on doit aider les membres de notre famille (kin), mais non les autres membres de notre communauté

J2: L'on doit aider les membres de notre communauté, mais non ceux des autres groupes

Supposons que ces deux jugements soient erronés et que la vérité morale indépendante soit que l'on est tenu de porter assistance à chacun, quelle que soit sa proximité génétique ou physique avec l'agent.

J1 et J2, malgré le fait qu'ils soient tous deux inexacts, peuvent contenir une once de vérité (kernels of truth). Peut-être pourrions-nous découvrir après réflexion que ce qui justifie le devoir d'assistance, c'est moins le fait qu'une personne appartienne à notre famille ou à notre communauté que le fait que notre aide permettra d'alléger sa souffrance. À partir de là, il est possible de dériver le principe voulant que nous devions assistance à toute personne qui souffre (Brosnan, 2011: p. 57). S'il est vrai que la douleur est généralement mauvaise, comme le propose Skarsaune, l'exemple qui vient d'être décrit correspond

d'assez près à ce que l'on peut espérer produire en appliquant la réflexion rationnelle aux tendances évaluatives façonnées par l'évolution.

Concédonc qu'il soit plausible que la réflexion rationnelle, même lorsqu'elle procède à partir de prémisses inexactes ou incomplètes, puisse nous permettre d'atteindre la vérité (morale ou autre). Un problème de taille demeure malgré tout. En retirant le minerai sans valeur qui entoure une pépite d'or, jamais on n'obtiendra autre chose que de l'or. L'« once de vérité » que peuvent contenir nos tendances évaluatives, une fois retranchées les distorsions introduites par l'évolution, ne saurait davantage changer de nature. Selon la proposition de Skarsaune, les seules tendances évaluatives qui pistent avec plus ou moins de succès les vérités morales indépendantes concernent le plaisir et la douleur. C'est-à-dire que nous n'avons aucune raison de croire que les jugements appartenant aux autres catégories ne sont pas radicalement faux. En raisonnant à partir de jugements plus ou moins exacts portant sur le plaisir et la douleur, on n'aboutit toujours qu'à des vérités morales portant elles aussi sur le plaisir et la douleur. Une quantité tout aussi importante de jugements moraux demeurera inexplicée même après que la réflexion rationnelle ait exercé son influence salutaire.

Pour éviter cette conclusion, peut-être le réaliste pourrait-il s'appuyer sur des jugements « non-contaminés », à la manière de la *réponse naturelle*. En les combinant avec les jugements à propos du plaisir et de la douleur, on pourrait éventuellement obtenir une gamme de jugements moraux vrais plus étendue. Aucun réaliste, à notre connaissance, n'a avancé une proposition en ce sens. Les promesses d'une telle approche restent donc à démontrer. Notons tout de même qu'elle serait en principe sujette aux réserves concernant le statut épistémique des jugements « non-contaminés » que nous avons évoqués dans le second chapitre.

3.4 Questions de corrélation

Deux questions distinctes devraient être considérées lorsque l'on cherche à déterminer le degré de corrélation requis afin de résoudre le dilemme darwinien. La première question concerne le *degré de perfection* que l'on peut attendre du mécanisme proposé, c'est-à-dire la précision avec laquelle il permet de pister les vérités évaluatives. Génère-t-il beaucoup

ou peu d'erreurs? Est-il complètement aléatoire ou rigoureusement exact? La seconde question concerne l'*étendue* que permet de couvrir ce mécanisme, c'est-à-dire la variété d'attitudes évaluatives dont il permet de rendre compte. Le fait que la plupart des auteurs réalistes aient négligé cette distinction est une source de confusion importante.

De toute évidence, une réponse optimale d'un point de vue réaliste consisterait à identifier un mécanisme permettant de pister à la perfection les vérités évaluatives, et ce pour l'ensemble des catégories de jugements pertinentes sur le plan moral. Une telle proposition aurait un degré de perfection et une étendue maximales. Les chances qu'une telle proposition soit défendue avec succès sont probablement nulles. Ceci étant dit, on peut s'interroger sur l'importance relative de ces deux critères.

Imaginons qu'un mécanisme donné permette de pister à la perfection les vérités portant sur une classe de jugements moraux restreinte (perfection maximale/étendue limitée). En un sens, la corrélation entre nos tendances évaluatives et les vérités morales pourra être dite extrêmement forte puisque le mécanisme ne génère aucune erreur. Cependant, à moins que la moralité ne se réduise entièrement aux jugements relevant de cette classe restreinte, le fait que ce mécanisme ne nous informe en rien au sujet de toutes les autres classes de jugements limitera considérablement la connaissance morale à laquelle nous pourrions prétendre³⁹.

Imaginons maintenant le scénario inverse, soit un mécanisme qui, bien qu'il piste imparfaitement les vérités morales, permet de générer des « intuitions » dans toutes les catégories de jugements moraux imaginables (perfection faible/étendue maximale). Si l'on suppose qu'il est possible d'atteindre la vérité évaluative à partir de prémisses inexactes, comme nous venons de le suggérer, il semble que cette combinaison puisse tout de même nous laisser espérer l'atteinte d'une connaissance morale à peu près complète.

Cela permet de croire que l'étendue est le critère sur lequel les réalistes devraient miser afin de résoudre le dilemme darwinien. En effet, s'il n'existe aucun « troisième facteur » connu permettant de pister à la perfection les vérités morales, il est assez aisé de trouver des

³⁹ Sauf si le scénario que nous venons d'évoquer, qui fait appel aux jugements non-contaminés, permet d'étendre considérablement cette connaissance.

facteurs permettant d'en pister imparfaitement une large gamme. Les propositions de Copp et de Wielenberg, dont il sera question au chapitre 4, en sont de bons exemples. Les meilleures chances de succès des réalistes reposent donc probablement sur la recherche d'un « troisième facteur » permettant d'expliquer une grande variété d'attitudes évaluatives, c'est-à-dire sur les *explications à forte corrélation*.

Nous avons soutenu que le mécanisme plaisir-douleur mis de l'avant par Skarsaune avait un degré de perfection *et* une étendue limitée. Cela constitue une raison de douter des chances de succès de la proposition. Celle-ci laisse espérer, au mieux, qu'après avoir longuement réfléchi sur les jugements moraux résultant de ce mécanisme, nous pourrions avoir une certaine connaissance des jugements moraux vrais concernant le plaisir et la douleur. Cela est sans doute préférable au scepticisme complet résultant de l'absence totale de corrélation entre nos attitudes évaluatives et les vérités morales. On peut toutefois se demander si cela suffit à faire du réalisme moral une option métaéthique attrayante. De plus, il importe de constater que cette victoire (très) partielle n'est acquise que si l'on concède que les jugements selon lesquels le plaisir est bon et la douleur mauvaise représentent bel et bien des vérités morales indépendantes. Comme nous le verrons, on peut douter que ce soit le cas.

3.5 Le dilemme de la douleur

Street avait anticipé que certains réalistes seraient tentés de présenter la valeur négative de la douleur comme un candidat au statut de vérité morale indépendante. Une section de son article, « A darwinian dilemma for realist theories of value », est en conséquence consacrée à remettre en cause cette possibilité (Street, 2006 p. 144-152). Selon elle, « des considérations évolutionnistes - incluant une nouvelle application du dilemme darwinien – permettent de constater que la valeur négative attribuée à la douleur dépend en réalité de nos attitudes évaluatives, ce qui révèle qu'une interprétation réaliste de la valeur négative de la douleur est erronée ».

Cette nouvelle application du dilemme darwinien est présentée sous la forme d'un « dilemme de la douleur » (*Pain Dilemma*). Street note que la cible de ce nouveau dilemme est le jugement évaluatif voulant que « le fait qu'une personne éprouve de la douleur

constitue une raison, pour *cette personne*, de faire ce qui permettrait de l'éviter, de la diminuer ou de l'arrêter ». La parenté avec le jugement relatif-à-l'agent qui est au cœur de la proposition de Skarsaune est évidente. Le choix de cette cible est motivé par le fait que si l'on peut remettre en cause une interprétation réaliste de ce jugement plus modeste, les doutes s'étendront naturellement à toute extension que l'on pourrait en faire, c'est-à-dire à toute formulation neutre par rapport à l'agent.

Deux options sont offertes aux réalistes qui correspondent respectivement aux deux branches du dilemme de la douleur. La première option consiste à définir la douleur de telle sorte que l'évaluation négative spontanée (*unreflective*) que nous en faisons puisse, au moins en principe, être séparée de la sensation qui est éprouvée. La seconde option suppose que cette évaluation négative spontanée soit envisagée comme une condition nécessaire pour qu'une expérience puisse être dite douloureuse.

Si les réalistes adoptent la première branche du dilemme, ils doivent admettre qu'il est concevable qu'un individu, voire une espèce entière, n'émette aucun jugement négatif spontané sous l'effet de la douleur. À la limite, il serait possible d'envisager que la douleur suscite la réaction contraire, soit une évaluation spontanée positive incitant celui qui ressent de la douleur à vouloir intensifier autant que possible cette sensation. Dans une telle éventualité, le réaliste à propos de la valeur négative de la douleur devrait défendre l'idée que, malgré tout, la « *sensation elle-même* offre une raison [à l'individu] de tenter de l'éviter, de l'atténuer ou d'y mettre fin », ce qui semble peu plausible. Prenons l'exemple d'un toxicomane. Il y a fort probablement des raisons de l'inciter à cesser de consommer. Peut-être que sa consommation affecte ou risque d'affecter sa santé, sa carrière, sa situation financière, ses proches, etc. Le plaisir qu'il éprouve sous l'effet de la drogue, de toute évidence, ne compte pas parmi ces raisons. Le scénario fictif que propose Street, où la douleur est plaisante, est analogue. Il pourrait bien entendu y avoir des raisons de la faire cesser, par exemple le fait que la douleur risque d'entraîner des complications et d'interférer avec la poursuite d'autres projets. La sensation agréable qui est éprouvée, à elle seule, n'offre toutefois aucune indication en ce sens. La première branche du dilemme semble donc avoir des implications problématiques pour le réaliste.

Reste la seconde option. Selon cette possibilité, la sensation de douleur s'accompagne nécessairement d'une évaluation négative spontanée. Le problème pour le réaliste est que cela revient à admettre que la vérité du jugement « la douleur est mauvaise » est largement déterminée par nos attitudes évaluatives. La douleur est mauvaise, essentiellement, parce que l'on tend, pré-réflexivement, à la juger telle. Cela s'accorde difficilement avec la conception réaliste des vérités morales indépendantes. Rappelons que ces vérités sont envisagées comme étant indépendantes de *toutes* nos attitudes évaluatives. La seconde branche du dilemme n'est donc pas davantage attrayante pour le réaliste.

On peut, comme le remarque Street, formuler un dilemme similaire en ce qui concerne la valeur du plaisir. Cela supposerait de forcer un choix entre deux définitions du plaisir: l'une stipulant que l'évaluation positive spontanée qui l'accompagne peut être séparée de la sensation plaisante et l'autre stipulant qu'elle est une condition nécessaire pour qu'une expérience puisse être dite plaisante. Les mêmes résultats problématiques s'ensuivraient pour le réaliste. Si les arguments développés par Street sont justes, nous pouvons conclure que les deux aspects du mécanisme proposé par Skarsaune, la valeur négative de la douleur et la valeur du plaisir, ne se prêtent pas à une lecture réaliste. La solution au dilemme darwinien qu'il propose serait, par conséquent, insatisfaisante.

3.5.1 Un faux dilemme?

Skarsaune soutient que le dilemme est mal conçu, notamment parce qu'il repose sur une terminologie confuse (*slippery terminology*). Cela a pour effet de prêter aux réalistes des thèses qu'aucun d'entre eux n'endosse. Le dilemme perd tout son intérêt si les positions de Nagel, de Parfit ou de Shafer-Landau, trois auteurs que l'on associe généralement au réalisme à propos de la douleur, ne comptent pas parmi ses cibles.

Skarsaune distingue quatre types d'états mentaux distincts auxquels Street ferait allusion, soit, du plus « primitif » au plus « conceptuel » : « (1) une phénoménologie négative (ne pas apprécier, éprouver de la détresse en présence de...) , (2) des états motivationnels (se sentir spontanément motivé à fuir, éviter, etc.), (3) des croyances ou quasi-croyances à propos de raisons (compter spontanément en faveur de faire ce qui permettrait d'éviter, d'atténuer, etc.) et (4) des croyances et quasi-croyances à propos de valeurs (spontanément

envisager comme mauvais) ». Les conditions nécessaires pour qu'une sensation constitue à proprement parler de la douleur se situent selon lui aux premier et second degrés. En effet, si la douleur nécessitait la formation de croyances ou de quasi-croyances, on devrait conclure que les animaux qui sont incapables de former des concepts ne peuvent éprouver de douleur, ce qui paraît improbable.

Cela amène Skarsaune à redéfinir ce qui distingue ultimement les réalistes des antiréalistes. Street, rappelons-le, affirme que les réalistes endossent la thèse selon laquelle les vérités morales sont indépendantes de toutes nos attitudes évaluatives, ce qui inclut les quatre types d'états mentaux que nous venons de mentionner. Pour Skarsaune, la thèse défendue par les réalistes est plutôt que « les faits évaluatifs sont indépendants de nos *croyances* ou de nos *jugements* », soit les états mentaux correspondants aux degrés 3 et 4. Ce qu'implique le réalisme à propos de la douleur, par conséquent, c'est qu'une personne qui *juge* que la douleur n'est pas mauvaise alors qu'elle en ressent commet une erreur. Or, le dilemme de la douleur ne « fait rien pour menacer *cette* position » (Skarsaune, 2011, p.238-242).

Street admet que la manière dont elle définit le réalisme moral peut prêter à controverse. Elle croit néanmoins que la question de la dépendance ou de l'indépendance par rapport aux attitudes évaluatives constitue le principal point de divergence entre réalistes et antiréalistes. La plupart des auteurs ayant tenté de solutionner le dilemme darwinien n'ont pas jugé bon de remettre en cause cette affirmation⁴⁰. Cela ne saurait suffire à valider la définition proposée. Cependant, on peut croire que si elle était manifestement erronée, cela aurait été relevé plus souvent par la partie adverse. En effet, le succès du dilemme darwinien repose en (grande) partie sur ce point. Si les réalistes peuvent sans problème défendre l'idée que la vérité morale est fixée (*grounded*) par nos états motivationnels ou par la phénoménologie négative ou positive de certaines expériences, comme le laisse entendre Skarsaune, il n'y a plus la moindre difficulté à le résoudre⁴¹. La corrélation entre attitudes

⁴⁰Copp, Wielenberg, Shafer-Landau, Enoch et d'autres mentionnent en divers endroits la définition proposée par Street et aucun d'entre eux, à notre connaissance, ne cherche à s'en dissocier. Berker souligne tout de même certaines implications problématiques qu'elle peut avoir : « utiliser les étiquettes « réalisme » et « antiréalisme » pour référer aux deux côtés du débat au sujet de la dépendance (*mind-dependence*) de la normativité mène – ou risque de mener – à des conséquences taxonomiques surprenantes » (Berker, à paraître).

⁴¹C'est pour cette raison que Street reconnaît que certaines théories naturalistes, celles qui affirment que les vérités morales seraient différentes si nous avions évolué différemment, échappent au dilemme darwinien.

évaluatives et vérités morales sera aisément expliquée par le fait que les premières déterminent les secondes. D'ailleurs, si tel était le cas, on voit mal pourquoi il serait nécessaire de développer en plus une *explication par un troisième facteur*.

Skarsaune commet en un sens la même faute que celle qu'il reproche à Street, soit de lui attribuer des thèses qu'elle ne défend pas. Il affirme qu'elle « impute aux réalistes l'idée bizarre voulant que les faits évaluatifs soient indépendants de nos plaisirs et de nos douleurs! ». Or, Street ne nierait sans doute pas que les réalistes puissent défendre l'existence d'un lien quelconque entre ce qui nous plaît (ou ce qui nous déplaît) et les vérités morales. Ce que sous-entend la définition qu'elle propose, c'est plutôt que ces expériences ou états motivationnels ne peuvent pas être le critère qui détermine la vérité morale⁴². Cela supposerait, par exemple, que dans l'éventualité où des individus ou des groupes diffèreraient quant à leurs états motivationnels, des vérités différentes seraient susceptibles de coexister. Ce genre de relativisme est manifestement incompatible avec le réalisme moral. Nous nous contenterons donc, somme toute, de réitérer notre confiance en la définition initiale du réalisme proposée par Street. Par conséquent, les réalistes qui souhaitent en appeler à la valeur négative de la douleur devraient s'efforcer de répondre au dilemme de la douleur plutôt que de le balayer du revers de la main. Le même constat prévaut en ce qui concerne le « dilemme du plaisir ».

3.6 Conclusion

Tous les auteurs ayant opté pour l'explication par un troisième facteur s'accordent pour dire que les réalistes doivent expliquer la corrélation entre attitudes évaluatives et vérités morales. Un certain flou entourant la notion de corrélation a incité plusieurs d'entre eux à croire, à tort, que n'importe quel type de corrélation ferait l'affaire. La distinction entre degré de perfection et étendue que nous avons proposée permet de clarifier cette question. Nous avons montré qu'une proposition qui se contente d'expliquer une classe restreinte d'attitudes évaluatives ne constitue pas une réponse satisfaisante au problème de la

⁴²Enoch, dans un contexte différent, exprime une idée similaire: « Bien entendu, les désirs peuvent être [...] pertinents sur le plan normatif (...) Mais rien à propos des désirs ne joue un rôle dans la détermination des vérités normatives (...). Et en particulier, le Réalisme Robuste semble compatible avec l'idée qu'une vérité normative s'applique à une personne quels que soient les états mentaux (incluant les désirs) où elle se trouve. (Enoch, 2011, p.219)

coïncidence, et ce quelle que soit la précision avec laquelle elle piste les vérités morales. La proposition de Skarsaune, à laquelle nous avons consacré l'essentiel du chapitre, en offre une bonne illustration.

Le constat qui émerge est que les réalistes auraient avantage à développer des explications permettant d'expliquer une gamme plus vaste d'attitudes évaluatives. Dans le prochain chapitre, nous étudierons deux propositions de ce type développées respectivement par David Copp et Eric Wielenberg. Copp suggère que la fonction première de la moralité est de répondre aux besoins des sociétés. Il est possible de spécifier ces besoins de manière à couvrir une variété considérable d'attitudes évaluatives. Il mentionne entre autres le besoin de se perpétuer, de coopérer, d'assurer l'harmonie sociale et d'être en paix avec les sociétés voisines. Eric Wielenberg avance pour sa part que certaines de nos facultés cognitives supposent (*entail*) que nous ayons des droits moraux et génèrent des croyances à propos de ceux-ci. La manière dont les divers droits sont précisés permet, comme c'est le cas pour les besoins des sociétés, de couvrir une étendue considérable. Il s'agit maintenant d'évaluer si ce dernier refuge des réalistes leur permet de résoudre le dilemme darwinien.

Chapitre 4. L'explication par un troisième facteur

II

4.1 L'avantage des explications à forte corrélation

Au chapitre 3, nous avons distingué deux types *d'explications par un troisième facteur* : les *explications à faible corrélation* et les *explications à forte corrélation*. Les premières se contentent de cibler une classe d'attitudes évaluatives relativement restreinte tandis que les secondes tentent de rendre compte d'attitudes évaluatives appartenant à l'ensemble des catégories moralement pertinentes. Les arguments que nous avons présentés au chapitre précédent visaient à montrer que les tentatives de solutionner le dilemme darwinien en optant pour une explication du premier type se heurtent à des difficultés majeures. Dans le présent chapitre, nous tâcherons d'évaluer si les explications du second type obtiennent davantage de succès.

Le fait que les *explications à forte corrélation* permettent de rendre compte de l'ensemble des attitudes évaluatives (pertinentes sur le plan moral) ayant été favorisées par l'évolution leur permet d'éviter plusieurs problèmes qui affligent les *explications à faible corrélation*.

Celles-ci peinent par exemple à expliquer pour quelle raison l'évolution aurait « ciblé » une classe de jugements évaluatifs plutôt qu'une autre. Ce problème était manifeste chez Skarsaune. Son argument stipulant que les jugements associés au plaisir et à la douleur sont plus robustes que les autres types de jugements ne résiste pas à un examen attentif. Les *explications à forte corrélation* évitent ce problème en suggérant que la plupart de nos attitudes évaluatives pistent avec plus ou moins de précision les vérités morales. Il n'existe donc aucune classe de jugements privilégiée.

Un autre problème avec les *explications à faible corrélation* est qu'elles n'offrent aucune raison de croire que les attitudes évaluatives appartenant aux catégories qu'elles négligent pistent les vérités normatives. On peut dès lors se demander comment il est possible de déduire ces vérités à partir des seuls jugements fiables appartenant à la catégorie privilégiée par l'explication. Cela a pour effet de limiter considérablement la connaissance morale à laquelle nous pouvons prétendre. Les *explications à forte corrélation* évitent ce problème

en pouvant compter sur des jugements qui ne sont pas « radicalement faux » pour l'ensemble des catégories de jugements moraux. La réflexion rationnelle devrait suffire à corriger d'éventuelles erreurs et nous permettre de tendre vers une connaissance morale à peu près complète. Autrement dit, l'« inacceptable conclusion sceptique » peut être évitée.

À première vue, les *explications à forte corrélation* semblent donc prometteuses. Elles conservent l'attrait majeur des *explications par un troisième facteur*, soit de rendre compte de la corrélation entre attitudes évaluatives et vérités morales, tout en évitant l'ensemble des écueils qui ont été soulevés jusqu'ici. À moins qu'elles ne génèrent de nouveaux problèmes, il semble que le dilemme darwinien soit en voie d'être résolu. La tâche que nous nous assignons dans le présent chapitre, sans surprise, est de montrer que les *explications à forte corrélation* génèrent bel et bien d'autres difficultés.

4.1.1 Une étendue considérable

Les arguments qui seront développés sont de portée générale, c'est-à-dire que leur force ne dépend pas des détails particuliers des propositions réalistes. Néanmoins, avant de les présenter, il s'avère pertinent de montrer brièvement comment les *explications à forte corrélation* pourraient parvenir à expliquer l'ensemble des attitudes évaluatives favorisées par l'évolution⁴³.

David Copp, comme nous l'avons mentionné, attribue à la moralité la fonction de répondre aux besoins des sociétés et propose une liste (non-exhaustive) de ces besoins. Il suggère, parmi ceux qui lui semblent aller de soi, la nécessité de se perpétuer, de collaborer et le besoin de vivre en harmonie tant à l'interne qu'avec les sociétés voisines. Cela permet-t-il de rendre compte de jugements appartenant aux six catégories identifiées par Haidt⁴⁴? Il semble que ce soit le cas.

⁴³ Afin de ne pas trop allonger la présentation, nous nous contenterons de présenter un seul cas, soit la proposition de David Copp. Notons cependant qu'un exercice similaire pourrait être réalisé à partir de la solution avancée par Eric Wielenberg.

⁴⁴ Soit: 1) souffrance/soin, 2) réciprocité/équité, 3) loyauté/trahison, 4) autorité/respect, 5) pureté/sainteté et 6) liberté/oppression. Ces catégories sont assez générales et les jugements qui tombent sous l'une ou l'autre peuvent être variés et prêter à controverse. Ces détails ne sont pas essentiels pour notre propos. Nous ne présumons dans ce qui suit de la vérité d'aucun jugement particulier. Nous voulons simplement illustrer que les propositions de Copp et de Wielenberg ont selon toute vraisemblance quelque chose à dire pour chacune de ces catégories.

Le besoin pour une société de vivre en harmonie et de se perpétuer justifie sans doute que l'on n'inflige pas gratuitement de la douleur aux autres, que l'on prenne soin des plus vulnérables et ainsi de suite (souffrance/soin). Le besoin de collaborer à toutes sortes d'entreprises suppose que chacun doive y trouver son compte, ce qui peut expliquer un certain nombre de jugements concernant la répartition des ressources, l'obligation de se rendre mutuellement service, de pouvoir se faire confiance, etc. (réciprocité/équité et loyauté/trahison). Le bon fonctionnement de la société requiert sans doute aussi que certaines normes gouvernent le statut social des uns et des autres, par exemple la manière dont il convient de se comporter à l'égard de ses supérieurs, des aînés, etc. (autorité/respect) L'oppression de certains groupes ou individus est certainement une source potentielle d'instabilité sociale et on peut croire que le maintien de l'harmonie interne d'une société suppose aussi que chacun jouisse de certaines libertés (liberté/oppression). Il est moins évident d'identifier à quels types de besoins les jugements appartenant à la catégorie pureté/sainteté pourraient répondre. Il est possible que la régulation des comportements sexuels puisse contribuer à l'harmonie sociale. Par exemple, la promotion de la monogamie et la condamnation de l'adultère pourraient avoir pour effet d'atténuer la compétition pour un(e) partenaire, diminuant par la même occasion les risques de conflits (Churchland, 2011 : p.59).

On constate donc qu'en principe, la proposition de Copp peut expliquer quantité de jugements appartenant à chacune des catégories. Il est important de préciser que les exemples présentés ci-haut ne visent qu'à illustrer la grande flexibilité de la proposition. Ils ne sont pas endossés explicitement par l'auteur et il est possible que ces jugements soient erronés. Comme il le remarque, identifier les besoins des sociétés et préciser toutes les implications morales de sa théorie sont des tâches difficiles et, dans une large mesure, spéculatives (Copp, 2008 : p. 200). Puisque la résolution de ces difficultés n'est pas essentielle à notre propos, nous ne spéculerons pas davantage. Voyons quelles objections peuvent être faites à ce type de solution au dilemme darwinien.

4.2 Réaffirmer la coïncidence

L'objection la plus notable est que les *explications à forte corrélation* ne répondent pas véritablement au dilemme. Elles se contentent, comme le note Street, de « réaffirmer

trivialement la coïncidence entre les vérités normatives indépendantes et ce que les forces évolutionnistes nous ont poussés à croire; [elles] ne font rien pour expliquer cette coïncidence » (Street, 2008 : p. 214). En effet, le point de départ de ces propositions consiste à présupposer la vérité d'un nombre considérable de jugements normatifs à propos des besoins des sociétés, des droits, ou de tout autre aspect de la théorie de prédilection de l'auteur considéré. Il s'agit ensuite de montrer que les jugements dont on présuppose la vérité s'avèrent être précisément ceux dont on peut croire qu'ils ont été influencés par l'évolution. Et les réalistes voudraient que l'on se satisfasse de cette réponse.

Street propose une comparaison qui permet de mettre en évidence le problème que pose ce type de réponse. Supposons que nous ayons diverses croyances au sujet de la planète Jupiter (sa taille, sa surface, etc.) et que nous apprenions un jour que ces croyances ont été « implantées » dans notre esprit par un hypnotiste qui les avait choisies au hasard. Évidemment, nous risquons de douter que la manière dont nous sommes parvenus à ces croyances soit fiable et, par conséquent, que ces croyances soient vraies ou justifiées. En quoi le fait de réaffirmer notre confiance en celles-ci, en notant au passage qu'elles s'avèrent être les mêmes que celles que l'hypnotiste a choisies, est-il susceptible d'atténuer notre doute? Si l'on pouvait procéder de la sorte, toute croyance s'avèrerait justifiée ou vraie, et ce peu importe l'étrangeté de la méthode par laquelle nous y sommes parvenus. Si nous doutons que la méthode employée par l'hypnotiste permette de pister les vérités indépendantes à propos de Jupiter, la grande confiance que nous avons en nos croyances à ce sujet ne saurait nous démontrer le contraire.

Le dilemme darwinien soulève un problème analogue. Il s'agit, rappelons-le, d'une critique généalogique. Ce genre de critique vise à miner la crédibilité de certaines croyances à partir d'une histoire de leur origine. Selon Street, l'origine évolutionniste de plusieurs jugements moraux fournit une raison *prima facie* de douter que ces jugements reflètent des vérités morales indépendantes puisque les pressions évolutionnistes ne pistent probablement pas ces vérités. Les réalistes qui optent pour *l'explication par un troisième facteur* tentent de démontrer le contraire, soit que l'évolution est une « méthode » fiable pour parvenir à des vérités morales indépendantes. Réitérer la confiance qu'ils ont envers certains jugements moraux en montrant ensuite que ce sont ceux que l'évolution a « choisis » ne permet pas

d'atteindre cet objectif (Street, 2008 : 214-215). Si l'on pouvait procéder de la sorte, nos jugements moraux s'avèreraient vrais ou justifiés, et ce peu importe la manière dont nous y sommes parvenus. On pourrait même reformuler le dilemme darwinien sous la forme d'un dilemme de l'hypnotiste et le réaliste moral n'aurait nul besoin de modifier son « explication ». Il n'aurait qu'à affirmer que les croyances morales qui sont justifiées ou vraies selon sa théorie de prédilection correspondent à celles que l'hypnotiste a sélectionnées. Cela illustre assez clairement l'absence totale de lien entre l'*explanandum* (la corrélation entre attitudes évaluatives et vérités morales) et l'*explanans* (l'*explication à forte corrélation*).

En somme, les *explications à forte corrélation* portent bien mal leur nom : elles n'*expliquent* rien du tout, ou plutôt, elles expliquent n'importe quoi. Il est possible que les pressions évolutionnistes n'agissent pas aussi aléatoirement que l'hypnotiste en ce qui concerne la sélection de nos croyances normatives. Le dilemme darwinien peut être envisagé comme une invitation à en faire la démonstration. Les explications fournies jusqu'ici par les réalistes sont loin d'y parvenir, notamment parce qu'elles ne permettent pas de faire la distinction qui s'impose entre le cas fictif de l'hypnotiste et le cas (probablement) bien réel du rôle joué par l'évolution.

4.2.1 La portée de l'objection

On peut se demander si la même objection ne s'appliquerait pas aux *explications à faible corrélation* dont il a été question au chapitre 3. En effet, Skarsaune présentait d'emblée la valeur négative de la douleur et la valeur positive du plaisir comme des vérités normatives, pour ensuite noter que les jugements à ce sujet sont ceux qu'une perspective évolutionniste permet d'anticiper. Enoch faisait de même en ce qui concerne la valeur de la survie. Notons toutefois que l'objection s'applique avec d'autant plus de force aux *explications à forte corrélation* que celles-ci multiplient les vérités normatives qui sont prises pour acquis. Copp énumère un grand nombre de besoins relevant de catégories disparates, notamment le besoin de se perpétuer, de collaborer, de faire régner l'harmonie à l'interne et avec les sociétés voisines, etc. (Copp, 2008). Wielenberg fait de même en ce qui concerne les droits. Il mentionne notamment les droits de ne pas être tué, violé, volé, réduit à l'esclavage, etc. (Wielenberg, 2010 : p. 447). Les auteurs ayant opté pour l'*explication à faible corrélation*,

peut-être parce qu'ils anticipaient la possibilité de s'exposer au genre de critique que nous avons formulé, se sont efforcés de limiter autant que possible les présupposés. C'est d'ailleurs l'une des choses que nous avons reprochées à la proposition d'Enoch. Sa prémisse normative - la survie est bonne - est si modeste qu'elle ne permet pas d'établir la moindre corrélation.

Si les *explications à faible corrélation* sont elles aussi vulnérables à la présente objection, nous disposons d'une raison de plus de douter de leur succès. Deux raisons expliquent toutefois que nous ayons attendu jusqu'ici avant de la formuler. Premièrement, elle s'applique avec davantage de force aux *explications à forte corrélation* dans la mesure où elles présument de la vérité d'une gamme de jugements beaucoup plus vaste. Deuxièmement, il y a des raisons indépendantes, présentées au chapitre 3, de douter du succès des *explications à faible corrélation*. Cependant, il semble que nous n'ayons pas d'autre reproche à adresser aux *explications à forte corrélation*. Les réalistes peuvent-ils contrer l'objection?

4.3 Une stratégie permmissible?

Certains d'entre eux estiment que la stratégie consistant à présupposer la vérité de certains jugements moraux est permmissible. Wielenberg, par exemple, affirme que la raison pour laquelle il adopte cette approche est que les critiques généalogiques, telles que le dilemme darwinien, « ne visent pas à montrer qu'il n'existe pas de vérités morales. Ces [critiques] visent plutôt à montrer que même s'il existe des vérités morales, les humains ne peuvent les connaître. En répondant à cette proposition conditionnelle, il n'est pas inapproprié (*it is not question-begging*) de présumer de la vérité de l'antécédent (il existe des vérités morales) » (Wielenberg, 2010 : p. 447).

Le dilemme darwinien repose effectivement sur une proposition conditionnelle semblable à celle identifiée par Wielenberg. Toutefois, cela ne suffit pas à justifier la stratégie employée. L'auteur ne se contente pas, quoi qu'il en dise, de présumer de la vérité de l'antécédent, soit qu'il existe des vérités morales, il présume aussi de leur contenu. Il évoque, comme nous l'avons déjà mentionné, plusieurs droits spécifiques parmi lesquels les droits de ne pas être tué, violé, ou volé. Interdire de tels actes peut contribuer à

augmenter notre valeur sélective puisque le fait de subir l'une ou l'autre de ces violations aurait des effets néfastes évidents (Wielenberg, 2010 : p. 445). L'auteur ne fait rien de plus que d'affirmer sa confiance en certains jugements⁴⁵ – en l'occurrence le fait que nous ayons tel ou tel droit - et montrer ensuite que l'évolution a pu en favoriser l'émergence. Pour les raisons déjà évoquées, cela n'explique absolument rien. Les choses ne sont donc pas aussi simples qu'il ne le laisse croire.

Shafer-Landau présente une position plus nuancée. L'acceptabilité de la stratégie ne va pas de soi selon lui. Elle dépend de l'évaluation que nous faisons de la situation épistémique dans laquelle nous nous trouvons. Trois scénarios sont considérés par l'auteur.

Dans le premier scénario, les arguments mis de l'avant dans le dilemme darwinien nous paraissent convaincants. La corrélation entre nos croyances morales et les vérités morales nous semble relever d'une étonnante coïncidence. Une exigence rationnelle pèse alors sur le réaliste qui est contraint de suspendre son jugement sur les questions morales. Le recours à des prémisses normatives est inacceptable dans ce cas.

Dans le second scénario, le réaliste a réussi à remettre en cause la plausibilité de l'argument darwinien d'une quelconque manière. Rien ne semble alors interdire le recours à des prémisses normatives afin de raffermir notre confiance en nos facultés morales. Ce scénario est problématique en raison de la structure relativement simple du dilemme darwinien. Celui-ci ne repose pas sur un grand nombre de prémisses que le réaliste aurait le loisir de réfuter. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, il repose essentiellement sur la prémisse selon laquelle l'évolution a joué un rôle important dans le façonnement de la moralité. Cette hypothèse jouit d'un support empirique considérable et très peu d'auteurs ont jugé bon de la remettre en cause. Ceux qui ont tenté de le faire, Nagel par exemple (Nagel, 2012), n'ont pas obtenu beaucoup de succès. Par conséquent, on peut douter que les réalistes se retrouvent jamais dans la situation épistémique qui est décrite dans ce scénario.

Le troisième cas, que l'auteur estime être le plus intéressant, est celui où nous sommes toujours dans l'incertitude en ce qui concerne la validité de la critique généalogique. Dans

⁴⁵ « That we have such rights is an assumption; I offer no argument for the existence of such rights here. (Wielenberg, 2010 : p. 447)

cette situation, il semble que le recours à des prémisses normatives soit inacceptable puisque « tout doute que nous entretenons à propos de nos facultés elles-mêmes devrait être transmis aux croyances qu'elles génèrent ».

Il propose une analogie qui permet de s'en convaincre, mais qui indique aussi par la même occasion une piste de solution possible. Supposons qu'un individu, après avoir longuement tourné sur lui-même, soit invité à pointer vers l'ouest. Habituellement, il possède une grande confiance en sa capacité à s'orienter dans l'espace. Évidemment, cette confiance est momentanément ébranlée. Sa croyance actuelle voulant que l'ouest se situe à sa gauche, si elle se fonde uniquement sur sa capacité générale à s'orienter, est d'une fiabilité douteuse. Bref, cette croyance n'est d'aucun secours lorsqu'il s'agit de rétablir sa confiance en son sens de l'orientation. Ce dont il aurait besoin, c'est d'une source de confirmation de sa croyance qui soit indépendante de cette faculté. Par exemple, s'il savait d'avance que le fleuve X ou la montagne Y se trouve à l'ouest, peu importe à quel point il est étourdi, il pourrait sans difficulté indiquer la bonne direction. Il pourrait par la même occasion confirmer ou infirmer la croyance générée par un sens de l'orientation dont la fiabilité est temporairement remise en cause (Shafer-Landau, 2012 : p. 33). La leçon à en tirer est la suivante: les réalistes doivent rechercher une source de confirmation indépendante de la fiabilité de notre jugement moral. Cela est-il possible? Quelle pourrait-être cette source? Nous considérerons tour à tour ces deux questions.

4.4 De la possibilité d'une confirmation indépendante au scepticisme global

Plutôt que de se mettre à la recherche d'une confirmation indépendante, le réaliste pourrait soutenir qu'une telle exigence ne peut être satisfaite même dans des domaines autres que la morale. S'il est impossible, de manière générale, de fournir une confirmation indépendante de la fiabilité d'une faculté sélectionnée par l'évolution, il n'y a aucune raison pour que le réaliste soit tenu de le faire en ce qui concerne le jugement moral. Prenons l'exemple des croyances empiriques qui sont générées par notre capacité à percevoir des objets de taille moyenne (*midsized objects*). Nous avons, règle générale, une grande confiance en ces croyances. Si un observateur qui ne souffre d'aucun déficit cognitif particulier voit devant lui un ordinateur portable posé sur une table, il ne doute pas que ces deux objets se trouvent

bel et bien devant lui. Imaginons maintenant qu'une critique généalogique soit formulée à l'encontre de notre capacité à percevoir de tels objets. Elle pourrait avoir la forme suivante: s'ils existent, les humains ne peuvent en avoir aucune connaissance⁴⁶. Peut-on faire mieux que de réitérer notre grande confiance en nos croyances et noter que ce sont celles que l'évolution a favorisées?

Il semble, à première vue, que ce soit le cas. C'est-à-dire qu'il est possible d'expliquer nos croyances à propos de ces objets sans présumer de l'existence d'objets particuliers et sans nous appuyer sur nos croyances à leur sujet. Une telle explication ferait sans doute référence au pouvoir causal qu'ils exercent sur notre appareil perceptuel, à la valeur sélective que confère aux organismes une perception adéquate de leur environnement, etc. Quels que soient les objets qui existent véritablement, nous disposerons d'une explication plausible d'un point de vue scientifique permettant de justifier une certaine confiance en nos croyances. La corrélation entre les objets qui existent et nos croyances à leur sujet ne reposera ni sur un heureux hasard, ni sur la seule confiance initiale que nous accordons aux croyances qu'il s'agit d'expliquer (en fait, aucune référence à ces croyances n'est nécessaire). Il semble que l'on ne puisse espérer beaucoup mieux en matière d'explication.

Néanmoins, le réaliste peut insister sur le fait que les croyances au sujet du pouvoir causal des objets de taille moyenne ou des mécanismes gouvernant la sélection naturelle qui sont mobilisées dans l'explication dépendent tous, *ultimement*, de notre capacité à percevoir des objets de taille moyenne. L'explication est circulaire : elle présuppose la fiabilité de notre capacité à percevoir des objets. Nous ne disposons, par conséquent, d'aucune confirmation indépendante de sa fiabilité. Quelle que soit la faculté que l'on remet en cause, il est probable que l'on reproduise ce résultat.

Difficile de le nier. Si l'on concède ce point, il semble que deux options soient disponibles. D'une part, on peut lever l'exigence qui est faite de ne présupposer aucune vérité particulière lorsque l'on tente d'expliquer la fiabilité d'une faculté sélectionnée par l'évolution. Les réalistes seraient alors dans leur bon droit d'invoquer des prémisses normatives pour rendre compte de la fiabilité de notre jugement moral. D'autre part, on

⁴⁶ Notons au passage la similarité de cette proposition avec la proposition conditionnelle sur laquelle repose le dilemme darwinien selon Wielenberg.

peut maintenir cette exigence, mais le prix à payer pourrait être considérable puisque cela risque de nous mener tout droit au scepticisme global. En effet, si nous ne disposons d'aucun moyen indépendant pour confirmer la fiabilité de nos facultés, ne sommes-nous pas tenus de suspendre notre jugement au sujet de toutes les croyances qu'elles génèrent (Street, 2008; Berker, à paraître)?

4.5 Un contraste épistémique entre deux types d'explication

Street concède qu'il est sans doute impossible de produire une explication qui ne s'appuie pas ultimement sur les facultés dont nous tentons de confirmer la fiabilité. Autrement dit, on ne se débarrasse pas aisément de la menace du scepticisme global. Cela ne signifie toutefois pas que toutes les explications soient sur un pied d'égalité. Il existe un « contraste épistémique » (Berker, à paraître) crucial entre l'explication de la capacité à détecter des objets de taille moyenne dont il a été question ci-haut, qui mise sur le pouvoir causal de ces objets et sur la valeur sélective d'une perception adéquate (explication A), et une explication qui se contenterait de noter qu'il y a un ordinateur portable posé sur une table dans mon environnement immédiat, que l'évolution est à l'origine de ma capacité à les détecter et que cela constitue par conséquent une bonne raison de croire que mon jugement à propos des objets de taille moyenne est fiable (explication B). L'explication A offre « une bonne raison (interne)» de croire que nos jugements sont fiables tandis que l'explication B n'en offre pas la moindre (Street, 2008 : p. 216).

Pour bien saisir la différence entre les deux types d'explication, revenons à l'analogie de l'hypnotiste ayant sélectionné au hasard nos croyances. L'explication A s'écroule si nos croyances à propos des objets de taille moyenne ont été sélectionnées au hasard et implantées dans notre esprit par un hypnotiste. Nous devons alors admettre notre incapacité à rendre compte de la fiabilité de la méthode par laquelle nous sommes parvenus à nos croyances, ce qui semble être une conclusion appropriée. Par contraste, l'explication B fonctionnera tout aussi bien. Comme nous l'avons déjà noté, peu importe l'étrangeté de la méthode par laquelle nous sommes parvenus à nos croyances, ce genre d'explication conclura à sa fiabilité. Le problème majeur avec les *explications à forte corrélation* est précisément qu'elles s'apparentent aux explications du type B. Le fait qu'elles puissent

rendre compte du cas fictif de l'hypnotiste, loin d'être un signe de leur plus grand pouvoir explicatif, est plutôt un indice de leur vacuité.

4.6 À la recherche d'une confirmation (quasi) indépendante

Il semble que Shafer-Landau soit sur la bonne voie lorsqu'il suggère que les réalistes devraient, plutôt que de recourir à des prémisses normatives, rechercher une confirmation indépendante pour expliquer la fiabilité de notre jugement moral. À la lumière de ce qui précède, il convient toutefois de préciser ce qu'il faut entendre par « confirmation indépendante ». Essentiellement, il s'agit d'une explication analogue à celle du type A, soit une explication qui fournit de bonnes raisons internes de croire que les mécanismes qui sont à l'origine de nos jugements moraux sont fiables. Le fait qu'une capacité à percevoir son environnement immédiat ait une valeur sélective constitue une bonne raison interne de croire que nos croyances au sujet des objets de taille moyenne sont justifiées. À tout le moins, ces raisons sont supérieures à celles, à supposer qu'il y en ait, qui découlent des explications de type B. Quelle source de confirmation (quasi)-indépendante les réalistes peuvent-ils invoquer?

Évidemment, l'absence de pouvoir causal des propriétés morales constitue une difficulté importante puisqu'elle empêche de formuler une réponse en termes d'avantage sélectif similaire à celle qui a été invoquée dans le cas des objets de taille moyenne. Shafer-Landau propose, sans la développer, une solution qu'il nomme la *stratégie formelle de justification des facultés* (*formal strategy of faculty vindication*). Elle consisterait à montrer que le jugement moral relève d'« une faculté en laquelle nous avons, de manière indépendante, un degré élevé de confiance justifiée (*a high degree of warranted confidence*) ». Selon lui, le candidat le plus plausible pour mener à bien la *stratégie formelle* est notre capacité à former des croyances a priori. S'il s'avérait que les « opérations mentales qui sont à l'origine de nos croyances a priori non morales soient les mêmes que celles qui génèrent nos croyances morale a priori », les réalistes disposeraient d'une bonne raison de croire que nos croyances morales sont fiables (Shafer-Landau, 2012 : p. 34-35).

Le succès de cette stratégie est loin d'être assuré. Il faudra entre autres démontrer la possibilité de croyances synthétiques a priori et faire ensuite la preuve que la faculté qui

produit ces croyances dans le domaine non moral est aussi celle qui génère nos croyances morales a priori. Le moins que l'on puisse dire, c'est que les réalistes ont encore du pain sur la planche. Nous n'entreprendrons pas de montrer qu'une telle chose est impossible. Cela nous entrainerait dans de longs développements qui ne relèvent pas de notre objectif présent qui consiste, rappelons-le, à montrer les limites des *explications par un troisième facteur*. Or, nous avons déjà avancé quantité d'arguments qui mettent en évidence la difficulté majeure que soulèvent ces explications. La *stratégie formelle* que propose Shafer-Landau n'est pas une *explication par un troisième facteur*, elle est plutôt un remède possible au mal qui l'afflige. Le fait que le remède soit suggéré par un réaliste, bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'un argument, est significatif. Cela témoigne du fait que certains, dans le camp réaliste, s'accordent avec la thèse que nous défendons, à savoir que *l'explication par un troisième facteur* ne constitue pas une solution satisfaisante au dilemme darwinien.

4.7 Conclusion

Les *explications à forte corrélation* ont le mérite d'éviter les principaux problèmes que soulèvent les explications à faible corrélation. Elles ont cependant un défaut majeur, soit de n'avoir d'explication que le nom. Comme nous l'avons montré, la stratégie consiste à présumer de la vérité d'un large éventail de jugements normatifs, pour ensuite noter que ce sont ceux qui ont été favorisés par l'évolution. Que l'on remplace la sélection naturelle par l'action d'un hypnotiste, d'un magicien ou de quelque autre improbable mécanisme, l'explication « fonctionne » toujours. Le fait qu'elles permettent d'expliquer n'importe quoi constitue une preuve accablante de l'absence de tout lien entre *l'explanandum* (la corrélation) et *l'explanans* (*l'explication par un troisième facteur*).

Reconnaissant les limites manifestes de ce genre de solution, certains réalistes ont suggéré d'autres avenues possibles. La recherche d'une confirmation indépendante de la fiabilité de notre jugement moral est l'une d'entre elles. L'avenir nous dira si cette stratégie porte ses fruits. En attendant, force est de conclure que le dilemme darwinien n'est pas résolu. Si nos arguments sont justes, on peut même croire que les réalistes en sont toujours à la case départ. C'est-à-dire qu'ils sont encore confrontés à une corrélation étonnante qui réclame une explication qu'ils peinent à fournir. Sans doute pourraient-ils trouver quelque

consolation si leurs adversaires étaient aussi démunis qu'eux devant ce problème. Nous avons cependant montré que ce n'était pas le cas. Les antiréalistes disposent d'explications parcimonieuses et claires possédant un réel pouvoir explicatif. L'hypothèse du lien adaptatif, dont il a été question au chapitre 1, en offre un bon exemple. Quelle raison aurions-nous d'y substituer l'*explication par un troisième facteur*?

Conclusion

Dans son enquête sur la généalogie de la morale, qui visait à remettre en cause la « valeur des valeurs » communément admises en son temps, Nietzsche remarquait avec justesse qu'il est essentiel d' « avoir connaissance des conditions et des circonstances dans lesquelles [les valeurs] ont poussé, à la faveur desquelles elles se sont développées et déplacées (...)» (Nietzsche, 1887 : 56). Le dilemme darwinien, bien qu'il ne poursuive pas les mêmes objectifs que la critique nietzschéenne, reprend à son compte ce constat. La tâche centrale de la métaéthique - qui consiste à réconcilier notre compréhension de la normativité avec une compréhension naturaliste du monde (Street, 2008) - ne saurait être menée à bien si l'on ne prend pas en compte les origines de la moralité.

L'une des conséquences les plus notables de la reconnaissance du rôle joué par l'évolution dans le façonnement de la moralité humaine est de semer le doute quant à la possibilité qu'existent des vérités morales indépendantes. L'alignement que nous observons entre un grand nombre de jugements que nous estimons être vrais et ceux dont nous avons de bonnes raisons de croire qu'ils ont une origine évolutionniste soulève avec force la question du lien qui unit pressions évolutionnistes et vérités morales. Se peut-il que la corrélation soit l'effet du hasard? Ou alors les pressions évolutionnistes pistent-elles les vérités morales par quelque mystérieux moyen? On voit mal comment les réalistes moraux pourraient demeurer cois devant ce dilemme. Reconnaisant cela, plusieurs auteurs ont entrepris de le solutionner en adoptant l'une ou l'autre de ses branches. Nous avons montré qu'ils n'ont pas obtenu, jusqu'à maintenant, le succès escompté.

David Enoch termine son livre, *Taking morality seriously : a defense of Robust Realism*, en compilant ce qu'il nomme, de façon imagée, les « points de plausibilité » en faveur du réalisme moral. L'idée qu'il avance, et que nous souhaitons endosser, est que toutes les théories métaéthiques ont leurs points forts et leurs points faibles. Il convient d'opter pour celle qui, évaluée dans son ensemble, paraît la plus plausible (Enoch, 2011). Quoi qu'en disent certains (voir Ruse et Wilson, 1986), il est peu probable que l'on parvienne à réfuter hors de tout doute le réalisme moral sur la seule base d'une critique généalogique. En effet,

comme nous l'avons mentionné en introduction, le réalisme moral possède des « vertus » importantes. Il permet notamment de préserver l'objectivité de la morale et de rendre compte de la phénoménologie des désaccords moraux. De plus, aucune théorie antiréaliste ne peut se targuer de ne faire face à aucun défi. Enfin, la preuve reste à faire qu'il est impossible pour les réalistes de résoudre le dilemme darwinien. Ces derniers pourraient imaginer de nouvelles explications qui ne succomberaient pas aux objections que nous avons soulevées. Ou encore, nos arguments pourraient avoir quelque défaillance qui nous aurait échappé et qui permettrait de « sauver » les stratégies que nous avons soumises à la critique. Cependant, si les arguments que nous avons développés sont justes, ni la *réponse naturelle*, ni *l'explication par un troisième facteur* ne sont des avenues prometteuses.

La première stratégie argumentative est parfois minée par le recours à une épistémologie douteuse, soit l'intuitionnisme philosophique. L'évidence-en-soi, comme le note Christine Korsgaard, n'est souvent rien de plus que l'expression de la confiance qu'ont les auteurs réalistes envers certains jugements moraux (Korsgaard, 1996: 41). Connaissant les nombreux facteurs qui peuvent influencer ces jugements, souvent même à notre insu, cette confiance n'est d'aucun secours lorsqu'il s'agit de statuer sur l'existence de vérités morales indépendantes. Même lorsqu'elle adopte une épistémologie moins extravagante, la *réponse naturelle* laisse de nombreuses coïncidences inexplicables. Comment expliquer qu'une faculté permettant de détecter les vérités morales indépendantes ait évolué? Comment expliquer la corrélation si l'on renonce à adopter l'hypothèse du pistage sous une forme ou une autre?

La seconde stratégie, *l'explication par un troisième facteur*, évite ces difficultés en postulant l'existence d'un lien entre pressions évolutionnistes et vérités morales. Elle se heurte toutefois à un problème de taille, soit le fait de n'avoir que l'apparence d'une explication. On ne peut résoudre le dilemme en présupposant la vérité de jugements moraux qui, par un heureux hasard, s'avèrent être précisément ceux dont on peut croire qu'ils ont été influencés par les pressions évolutionnistes. La même hypothèse permettrait d'« expliquer » le fait qu'un hypnotiste a sélectionné au hasard certains jugements pour ensuite les implanter dans notre cerveau ou tout autre scénario d'une pareille absurdité. Le moins que l'on puisse dire est que cela n'est pas la marque d'une explication adéquate.

Nous avons suggéré que les *explications à faible corrélation* étaient un peu moins vulnérables à ce problème dans la mesure où elles s'efforcent de minimiser le recours à des prémisses normatives. Ces dernières ont toutefois d'autres lacunes. Elles laissent espérer, au mieux, la possibilité de connaître quelques vérités morales appartenant à une catégorie bien précise de jugements moraux. La plupart des réalistes espèrent sans doute davantage. De plus, il n'est pas certain que les réalistes soient en mesure d'expliquer pourquoi l'évolution aurait permis de pister les vérités morales appartenant à une catégorie de jugements plutôt qu'à une autre. La proposition de Skarsaune, selon laquelle les jugements relatifs à la douleur avaient une plus grande robustesse que les autres types de jugements, n'est guère convaincante. Enfin, comme nous l'avons montré, les mécanismes qui sont invoqués, la valeur du plaisir et de la douleur notamment, ne se prêtent pas forcément à une lecture réaliste.

Ce dont les réalistes auraient besoin, selon toute vraisemblance, c'est d'une confirmation indépendante de la fiabilité de notre jugement moral. Si quelques candidats ont été proposés, il reste tout de même un travail considérable à accomplir avant que les réalistes puissent prétendre avoir résolu le dilemme. Or, en l'absence d'une solution viable, il paraît raisonnable d'affirmer que le réalisme moral encourt une perte de « points de plausibilité » considérable. Les théories antiréalistes, par contraste, marquent des points sur cette question. Cela contribue à accroître le fossé qui les sépare des réalistes. Comme nous l'avons mentionné, rien de ce qui précède ne permet de réfuter le réalisme moral, mais la question se pose : les points marqués par le réalisme sur d'autres questions suffisent-ils à combler l'écart?

Bibliographie

Audi, R. (1999). "Self-Evidence." *Noûs* 33(s13): 205-228.

Bedke, M. S. (2009). "Intuitive non-naturalism meets cosmic coincidence." *Pacific Philosophical Quarterly* 90(2): 188-209.

Behrends, J. (2013). "Meta-normative realism, evolution, and our reasons to survive." *Pacific Philosophical Quarterly* 94(4): 486-502.

Berker, S. (A paraître). "Does evolutionary psychology show that normativity is mind-dependent?". Dans : *Moral psychology and human agency: essays on the new science of ethics*. J. D'Arms et D. Jacobson, Oxford University Press.

Boehm, C. (2012). *Moral origins: The evolution of virtue, altruism, and shame*. New York, Basic Books.

BonJour, L. (1985). *The structure of empirical knowledge*. New York, Cambridge University Press.

Brink, D. O. (1989). *Moral realism and the foundations of ethics*. New York, Cambridge University Press.

Brosnan, K. (2011). "Do the evolutionary origins of our moral beliefs undermine moral knowledge?" *Biology & Philosophy* 26(1): 51-64.

Carruthers, P. et James, S. M. (2008). "Evolution and the possibility of moral realism." *Philosophy and Phenomenological Research* 77(1): 237-244.

Chaudhuri, A. (2011). "Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments: a selective survey of the literature." *Experimental Economics* 14(1): 47-83.

Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton, Princeton University Press.

Clavien, C. et FitzGerald, C. (2008). "Le réalisme métaéthique face à la science: un rapport conflictuel." *Klesis* 9: 157-179.

Copp, D. (2008). "Darwinian skepticism about moral realism." *Philosophical Issues* 18(1): 186-206.

de Lazari-Radek, K. et Singer, P. (2012). "The objectivity of ethics and the unity of practical reason." *Ethics* 123(1): 9-31.

De Waal, F. (2009). *Primates and philosophers: how morality evolved*. Princeton, Princeton University Press.

Dupré, J. (2012). "Thomas Nagel, Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false." Consultée le 27 décembre, 2013, <http://ndpr.nd.edu/news/35163-mind-and-cosmos-why-the-materialist-neo-darwinian-conception-of-nature-is-almost-certainly-false/>.

Enoch, D. (2011). *Taking morality seriously: a defense of robust realism*. New York, Oxford University Press.

Greene, J. (2003). "From neural'is' to moral'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?" *Nature Reviews Neuroscience* 4(10): 846-850.

Greene, J. (2013). *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*. New York, Penguin.

Greene, J. et Haidt, J. (2002). "How (and where) does moral judgment work?" *Trends in Cognitive Sciences* 6(12): 517-523.

Haidt, J. (2013). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York, Random House Digital, Inc.

Haidt, J. et Joseph, C. (2004). "Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues." *Daedalus* 133(4): 55-66.

- Hamilton, W. D. (1964). "The genetical evolution of social behaviour. II." *Journal of theoretical biology* 7(1): 17-52.
- Heath, J. (2011). *Following the rules: Practical reasoning and deontic constraint*. New York, Oxford University Press.
- Heath, J. (2012). "Letting the world in: empirical approaches to ethics." *Les ateliers de l'éthique* 7(3): 93-107.
- Joyce, R. (2006). *The evolution of morality*. Cambridge, The MIT Press.
- Kahane, G. (2011). "Evolutionary debunking arguments." *Noûs* 45(1): 103-125.
- Kahneman, D. et Tversky, A. (1979). "Prospect theory: An analysis of decision under risk." *Econometrica: Journal of the Econometric Society*: 263-291.
- Kitcher, P. (2011). *The ethical project*. Cambridge, Harvard University Press.
- Korsgaard, C. M. et O'Neill, O. (1996). *The sources of normativity*. New York, Cambridge University Press.
- Leiter, B. et Weisberg, M. (2012). "Do you only have a brain? On Thomas Nagel." Consultée le 27 décembre, 2013, <http://www.thenation.com/article/170334/do-you-only-have-brain-thomas-nagel?page=0,0>.
- McGinn, C. (1979). "Evolution, animals, and the basis of morality." *Inquiry* 22(1-4): 81-99.
- Moll, J., Eslinger, P. J. et Oliveira-Souza, R. d. (2001). "Frontopolar and anterior temporal cortex activation in a moral judgment task: preliminary functional MRI results in normal subjects." *Arquivos de Neuro-Psiquiatria* 59(3B): 657-664.
- Morreall, J. (1991). "Cuteness." *The British Journal of Aesthetics* 31(1): 39-47.
- Nagel, T. (1979/1991). *Mortal questions: Canto*. New York, Cambridge University Press.
- Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. New York, Oxford University Press.

- Nietzsche, F. (1887/2000). *La généalogie de la morale*. Paris, Librairie Générale Française.
- Öhman, A. (2009). "Of snakes and faces: An evolutionary perspective on the psychology of fear." *Scandinavian Journal of Psychology* 50(6): 543-552.
- Prinz, J. (2007). *The emotional construction of morals*. New York, Oxford University Press.
- Prokop, P. et Tunnicliffe, S. D. (2010). "Effects of having pets at home on children's attitudes toward popular and unpopular animals." *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals* 23(1): 21-35.
- Railton, P. (2000). "Darwinian building blocks." *Journal of Consciousness Studies* 7(1-2): 1-2.
- Rawls, J. (1971/1999). *A theory of justice*. Cambridge, Belknap Press.
- Ruse, M. et Wilson, E. O. (1986). "Moral philosophy as applied science." *Philosophy* 61(236): 173-192.
- Sayre McCord, G. (2012). "Coherentism and the justification of moral beliefs". *Ethical theory: an anthology*. R. Shafer-Landau, Wiley. com. 13.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral realism: a defence*. New York, Oxford University Press.
- Shafer-Landau, R. (2012). "Evolutionary debunking, moral realism and moral knowledge." *Journal of Ethics & Social Philosophy* 7: 1-1.
- Sinclair, N. (2006). "Two kinds of naturalism in ethics." *Ethical Theory and Moral Practice* 9(4): 417-439.
- Singer, P. (1972). "Famine, affluence, and morality." *Philosophy & Public Affairs* 1(3): 229-243.
- Singer, P. (2005). "Ethics and intuitions." *The Journal of Ethics* 9(3-4): 331-352.
- Singer, P. (2011). *The expanding circle*. Princeton, Princeton University Press.

- Sinnott-Armstrong, W. (2006). "Moral intuitionism meets empirical psychology". *Metaethics After Moore*. T. Horgan et M. Timmons, Oxford University Press.
- Skarsaune, K. O. (2011). "Darwin and moral realism: survival of the fittest." *Philosophical Studies* 152(2): 229-243.
- Sober, E. et Wilson, D. S. (1998). *Unto others: The evolution and psychology of unselfish behavior*. Cambridge, Harvard University Press.
- Street, S. (2006). "A Darwinian dilemma for realist theories of value." *Philosophical Studies* 127(1): 109-166.
- Street, S. (2008). "Reply to Copp: Naturalism, normativity, and the varieties of realism worth worrying about." *Philosophical Issues* 18(1): 207-228.
- Street, S. (2010). "What is constructivism in ethics and metaethics?" *Philosophy Compass* 5(5): 363-384.
- Timmons, M. (1990). "On the epistemic status of considered moral judgments." *The Southern Journal of Philosophy* 29(S1): 97-129.
- Trisel, B. A. (2012). "How best to prevent future persons from suffering: a reply to benatar1." *South African Journal of Philosophy* 31(1): 1.
- Unger, P. K. (1996). *Living high and letting die: Our illusion of innocence*. New York, Cambridge University Press.
- Väyrynen, P. (2008). "Some good and bad news for ethical intuitionism." *The Philosophical Quarterly* 58(232): 489-511.
- Wheatley, T. et Haidt, J. (2005). "Hypnotic disgust makes moral judgments more severe." *Psychological Science* 16(10): 780-784.
- Wielenberg, E. J. (2010). "On the evolutionary debunking of morality." *Ethics* 120(3): 441-464.