

Les concepts de l'éthique

Collection « *L'avocat du diable* »
dirigée par Charles Girard

Des mêmes auteurs

Ruwen Ogien a publié notamment :

Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique, Paris-Tel-Aviv, l'Éclat, 2003.

Penser la pornographie, Paris, PUF, 2003, 2^e édition revue et corrigée, 2008.

La panique morale, Paris, Grasset, 2004.

La philosophie morale (avec Monique Canto-Sperber), Paris, PUF, 2004, 2^e édition revue et corrigée, 2006.

Pourquoi tant de honte ?, Nantes, Pleins Feux, 2006.

La morale a-t-elle un avenir ?, Nantes, Pleins Feux, 2006.

L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes, Paris, Gallimard, 2007.

La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale, Paris, La Musadine, 2007.

Christine Tappolet a publié :

Émotions et valeurs, Paris, PUF, 2000.

– avec Sarah Stroud, (dir.), *Weakness of Will and Pratical Irrationality*, Oxford, Clarendon Press d'Oxford University Press, 2003.

– avec Luc Faucher, (dir.), *The Modularity of Emotions*, volume thématique du *Canadian Journal of Philosophy*, supp. vol. 32, Calgary, Calgary University Press, 2008.

ISBN : 978 2 7056 6800 6

© 2008, HERMANN ÉDITEURS, 6 rue de la Sorbonne, 75005 PARIS

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

RUWEN OGIEN CHRISTINE TAPPOLET

*Les concepts
de l'éthique*

Faut-il être conséquentialiste ?

HERMANN  ÉDITEURS
DES SCIENCES ET DES ARTS
Depuis 1876

Collection de philosophie normative contemporaine

« Je suis l'adversaire, mon rôle est de contredire. Chaque fois que vous croirez tenir une solution, je serai là pour y jeter du noir. Je vous empêcherai bien de vous endormir dans la certitude, qui est l'inertie de l'intelligence.

Cherchez toujours, je viendrai vous secouer de temps en temps. »

Le Diable au café, Louis Ménard.

Le diable apporte la contradiction. *Satan* signifia d'abord l'adversaire ou l'accusateur, et le rôle de l'*advocatus diaboli*, était d'opposer des objections aux arguments avancés, pour mieux en éprouver la force. L'avocat du diable n'est pas celui qui défend le mal par perversion ou par goût de la polémique, mais celui qui impose, contre l'évidence illusoire ou le consensus paralysant, la tenue d'un débat contradictoire. C'est l'exigence d'argumentation et de confrontation des raisons que cette collection veut promouvoir, en faisant entendre les voix plurielles de la philosophie normative contemporaine, dans les domaines politique et moral, mais aussi juridique, économique et social.

Comité scientifique : Catherine Audard, Charles Larmore, Bernard Manin, Ruwen Ogien, Philip Van Parijs

Comité de publication : Magali Bessonne, Speranta Dumitru, Oliver Flügel-Martinsen, Christopher Hanel, Alice Le Goff, Geneviève Rousselière

www.editions-hermann.fr

Sommaire

Remerciements.....	7
Avant-propos.....	9
1. Aimez-vous les normes et les valeurs ?.....	27
2. La dichotomie des normes et des valeurs.....	37
3. Peut-on réduire les valeurs aux normes ?.....	77
4. Peut-on réduire les normes aux valeurs ?.....	111
5. Les normes, les valeurs et les trois théories morales	131
6. Le conséquentialisme peut-il être raisonnable ?....	155
7. Peut-on sauver la déontologie ?.....	183
Perspectives	205
 Bibliographie.....	 211
Index.....	227



Remerciements

Ce livre est court, mais sa vie embryonnaire fut longue : pas moins de sept ans ! Évidemment, pendant cette longue gestation, nos dettes intellectuelles se sont accumulées. Nous souhaitons remercier, tout d'abord, le Conseil de Recherche Scientifique du Canada pour avoir financé une partie de nos travaux de recherche. Un grand nombre de personnes ont contribué à alimenter notre réflexion sur les thèmes de ce livre au fil de ces années. Nous aimerions ainsi remercier David Bakhurst, Thomas Baldwin, Monique Canto-Sperber, Ryoa Chung, Jonathan Dancy, Axel Gosseries, Patricia Greenspan, Bertrand Guillaume, Patrick Savidan, Ronald de Sousa, Noah Latham, Charles Larmore, Daniel Laurier, Stéphane Lemaire, Virginie Maris, Kevin Mulligan, Philip Pettit, Andrew Reisner et Daniel Weinstock pour nos discussions parfois vives, mais toujours constructives. Nous sommes particulièrement reconnaissants à Christian Nadeau et à Patrick Turmel d'avoir organisé une table ronde autour de notre manuscrit en mai 2008, à laquelle ont participé, outre les organisateurs, Sarah Stroud, Peter Railton et David Robichaud. Leurs nombreux et judicieux commentaires nous ont ouvert toutes sortes de pistes pour améliorer substantiellement notre texte. Nous avons essayé d'en profiter autant que nos moyens le permettaient. Enfin,

8 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

nous tenons à exprimer toute notre reconnaissance à Arthur Cohen pour son accueil généreux aux éditions Hermann et à Charles Girard qui nous a convaincu par son enthousiasme que notre livre serait à sa place dans sa collection « L'avocat du diable », à laquelle nous souhaitons longue vie.

Avant-propos

On peut avoir toutes sortes de raisons de penser que la liberté d'expression est un bien. On peut aussi se dire que si la liberté d'expression est un bien, il doit exister une obligation morale associée de contribuer à sa promotion, c'est-à-dire à faire en sorte qu'elle soit aussi large et répandue que possible.

À première vue, c'est l'attitude la plus rationnelle. Si on pense que la liberté d'expression est un bien et si on a la possibilité d'en avoir plus, comment pourrait-il être rationnel d'en vouloir moins ?

Cependant, parmi les philosophes qui considèrent que la liberté d'expression est un bien, certains nient qu'il existe une obligation morale associée de lui donner la plus grande extension possible, de la promouvoir ou de la « maximiser » comme on dit dans le jargon économique.

Comment est-ce possible ? N'est-ce pas irrationnel ?

Non, disent-ils. C'est plutôt l'idée de « maximiser » la liberté d'expression qui est absurde à leur avis, et dangereuse aussi.

Pourquoi ? Leur raisonnement est le suivant.

Ceux qui pensent que la liberté d'expression est un bien et que le mieux, c'est de lui donner la plus grande extension possible, pourraient aussi juger que, s'il fallait empiéter sur

10 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

la liberté d'expression de quelques uns (des ennemis de la liberté d'expression par exemple) pour arriver à ce résultat optimal, ils auraient l'obligation de le faire. Car, pour eux, ce qui compte, c'est le résultat d'ensemble, le plus de liberté d'expression possible dans le monde, quels que soient les moyens qu'il faut parfois utiliser pour y parvenir et quelles que soient nos répulsions personnelles à les employer.

C'est précisément pour éviter ce genre de conclusion, jugée moralement répugnante, que certains philosophes considèrent la liberté d'expression comme un bien, tout en niant qu'il existe une obligation morale associée de lui donner la plus grande extension possible¹.

Ils soutiennent que, même si la liberté d'expression est un bien, il ne faut cependant pas chercher à la promouvoir à tout prix. D'après eux, la seule obligation morale qu'on devrait se reconnaître à son égard serait de ne jamais rien faire personnellement qui pourrait la limiter.

En d'autres mots, ce qu'il faut faire, selon eux, du point de vue politique ou moral, ce n'est pas *promouvoir* la liberté d'expression, mais la *respecter* personnellement dans chacune de nos actions², en évitant, par exemple, d'employer la menace ou la force pour faire taire ceux qui défendent des opinions qui nous sont désagréables.

Si, en respectant personnellement la liberté d'expression, on contribue à son extension tant mieux. Après tout, si la liberté d'expression est un bien, plus il y en aura et mieux cela sera ! Mais si en respectant personnellement la liberté

1. David Wiggins, *Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Londres, Penguin Books, 2006, pp. 205-228.

2. Philip Pettit, « Consequentialism and Respect for Persons », *Ethics*, vol. 100, 1989, pp. 116-126.

d'expression, on ne contribue pas à ce que son extension soit maximale, tant pis pour la maximisation !

Il y a des choses qu'on *ne doit jamais faire* personnellement, diront-ils, comme porter atteinte à la liberté d'expression, même si en adoptant cette ligne de conduite on risque d'aboutir, finalement, à ce qu'il y ait moins de liberté d'expression en général³.

C'est certainement un paradoxe admettront-ils, mais il n'y a pas lieu de s'en étonner, ajouteront-ils, car il n'y a aucune raison de penser que la morale est une chose simple ou facile.

En fait, personne, probablement, ne pense que la liberté d'expression doit être promue aussi inconditionnellement ou qu'elle doit être respectée aussi inconditionnellement⁴. On a plutôt tendance à juger qu'elle sera toujours en compétition avec d'autres biens ou principes, comme le respect des sentiments de ceux qui ne partagent pas nos opinions, ou qu'elle doit être limitée pour éviter les incitations à la haine raciale ou à la discrimination sexuelle. Pour savoir dans quelle mesure exactement il faut la promouvoir ou la respecter, on devra probablement s'interroger sur sa contribution au bien-être général (entre autres choses) ou sur sa place dans une hiérarchie de principes.

Mais ce que l'exemple montre assez clairement, néanmoins, c'est qu'il est parfaitement possible de s'accorder sur ce qui est bien, et pourtant s'opposer sur ce qu'il faut faire.

Nous pouvons penser, vous et nous, que la liberté d'expression est un bien, mais vous direz « Il faut la respecter ! » et nous dirons « Non. Il faut la promouvoir ! »

3. Christopher MacMahon, « The Paradox of Deontology », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 110, 1991, pp. 350-377.

4. Thomas Scanlon, « A Theory of Freedom of Expression », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 2, 1972, pp. 204-226.

12 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

L'exemple permet aussi de mettre en évidence les intuitions morales sous-jacentes. L'une nous dit que ce qui est souhaitable, c'est que le monde soit le meilleur possible, et que ce qu'on doit faire, c'est de contribuer, directement ou indirectement, à aboutir aux meilleurs résultats de ce point de vue, quel que soit le prix personnel à payer. L'autre nous pousse à penser qu'il y a des choses à ne pas faire quel que soit le bien qui en résulterait.

Ce qu'on appelle le « conséquentialisme » en philosophie morale, c'est, pourrait-on dire (il faut toujours être prudent tant ses définitions diffèrent)⁵, une théorie ou plutôt un ensemble de théories qui ont en commun de respecter la première intuition.

Et ce qu'on appelle ou bien le « non-conséquentialisme », ou bien la « déontologie », c'est pourrait-on dire (là aussi, il faut être prudent tant ses définitions diffèrent)⁶, une théorie ou plutôt un ensemble de théories qui ont en commun de respecter la deuxième intuition.

De nombreux philosophes pensent qu'elles sont inconciliables et appelées à le demeurer car elles reposent sur des croyances et des préférences qui, pour opposées qu'elles soient, sont toutes deux profondément enracinées dans l'esprit humain. Ils ne voient pas comment il serait possible de s'en débarrasser, même avec la meilleure volonté théorique⁷.

Dans ce livre, notre but immédiat n'est pas de concilier ces théories. C'est de mieux les comprendre. Ce qui nous

5. William Shaw, « The Consequentialist Perspective », dans Jamie Dreier, (dir.), *Contemporary Debates in Moral Philosophy*, Londres, Blackwell, 2006, pp. 5-20.

6. *Ibid.*

7. Thomas Nagel, « Guerre et massacre », (1979) dans *Questions mortelles*, trad. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983, pp. 69-92.

permettra aussi de mieux comprendre la force de ce que nous tenons pour l'argument principal en faveur de l'une d'entre elles, le conséquentialisme. En effet, nous soutiendrons que s'il est vrai que les normes doivent être fondées sur ou justifiées par les valeurs, le conséquentialisme sera mieux placé que son adversaire principal, la déontologie, dans leur confrontation philosophique.

Notre conception de l'opposition entre conséquentialisme et déontologie repose sur une réflexion concernant les rapports qu'il est possible d'envisager entre normes et valeurs. Il est donc naturel qu'elle passe par une analyse aussi poussée que possible de ces deux concepts clés de l'éthique.

Nous ne sommes pas les seuls, bien sûr, à proposer une telle analyse. Nous dirons seulement que les deux plus fameuses actuellement, celles d'Hilary Putnam et de Jürgen Habermas, ne nous ont pas beaucoup aidé⁸.

Hilary Putnam conteste la dichotomie des normes et des valeurs comme il remet en cause celle qui sépare les faits et les valeurs. Plus exactement, il donne aux valeurs une sorte de priorité dans l'ordre de la signification parce que, d'après lui, les énoncés normatifs contiennent nécessairement des termes évaluatifs, alors que l'inverse n'est pas vrai.

Des normes comme « Il faut éviter d'être cruel ou d'humilier les autres » semblent en effet contenir des termes évaluatifs, car on peut estimer que « cruel » et « humilier » sont des termes qui ne sont pas neutres ou purement descriptifs. Mais

8. Hilary Putnam, « Valeurs et normes » dans *Fait / Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, trad. J.P. Cometti et M. Caverivière, Paris, L'éclat, 2004, pp. 121-144 ; Jürgen Habermas, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme de John Rawls » (1995), dans Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz avec le concours de C. Audard, Paris, Éditions du Cerf, 1997, pp. 9-48.

14 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

une norme comme « Il ne faut pas porter de faux témoignage » ne contient pas de termes évaluatifs explicites. Elle ne renvoie pas non plus à ce genre de termes indirectement ou implicitement. La priorité des valeurs par rapport aux normes dans l'ordre de la signification ne peut donc pas simplement provenir du fait que les énoncés normatifs contiennent nécessairement des termes évaluatifs alors que l'inverse ne serait pas vrai.

Jürgen Habermas, de son côté, a plutôt tendance à défendre la dichotomie des normes et des valeurs. Il n'est pas évident que ce soit pour de bonnes raisons. D'après lui, les normes ont une vocation objective ou universelle. Ce sont des principes généraux de communication ou de coordination sur lesquels tout le monde devrait pouvoir s'accorder, car, sans eux, la vie en société serait tout simplement inconcevable. Les valeurs, de leur côté, seraient des idéaux relatifs à telle ou telle société particulière, à tel ou tel moment de son histoire. Elles seraient destinées à rester plurielles, conflictuelles.

Pour avoir une image plus concrète, mais un peu caricaturale cependant, de ce que Jürgen Habermas veut nous dire, on peut penser, d'une part, au caractère relatif de la valeur accordée à l'honneur ou à la virginité pré-maritale et, d'autre part, au caractère universel de certaines normes de sincérité⁹.

Mais tout ce qu'on appelle « norme » n'a pas vocation à être universel (pensez aux normes qui interdisent de manger avec les doigts) et ce qu'on appelle « valeur » n'a pas moins vocation à être objectif ou universel que certaines normes (pensez à la liberté ou à l'égalité). L'argument d'Habermas n'est donc pas décisif, lorsqu'il concerne les caractéristiques

9. Putnam, *op. cit.*, p. 123.

générales des normes et des valeurs tout au moins. Nous nous permettrons de ne pas lui accorder l'importance qu'on a pris l'habitude de lui attribuer¹⁰.

*

Nous avons supposé qu'il était possible de s'accorder sur ce qui est bien, et de s'opposer par ailleurs sur ce qu'il faut faire ou nos obligations morales.

Nous avons donné un exemple de choses qui pourraient être jugées bonnes : la liberté d'expression. Il y en d'autres (heureusement) : l'amour, l'amitié, le plaisir, la santé, le bien-être matériel, pour ne citer que les moins controversées. Dire que ces choses sont bonnes revient à affirmer qu'elles *possèdent une certaine valeur*.

On entend souvent dire que la liberté ou l'amitié *sont* des « valeurs ». C'est une façon de parler que nous essaierons d'éviter. Nous considérerons les valeurs non pas comme des choses, mais comme des qualités qui s'attachent aux choses, un peu comme la taille ou la couleur. Nous dirons donc plutôt que la liberté ou l'amitié *possèdent* une certaine valeur. Cela nous permettra de mieux rendre compte de certaines caractéristiques des valeurs, comme le fait d'être *gradué*, c'est-à-dire d'exister sur le mode du « plus ou moins » plutôt que du « tout ou rien ».

Nous avons aussi donné deux exemples d'obligations morales opposées : « Il faut promouvoir ce qui est bien » et « Il faut respecter ce qui est bien ». Or, de la même façon qu'il y a certains avantages à se servir du terme « valeur » pour parler des qualités des choses, il y a des bénéfices à tirer

10. Jean-Marc Ferry, *Valeurs et Normes : la question de l'éthique*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 2002.

16 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

de l'usage du terme « norme » pour parler des obligations. « Norme » est, en effet, un terme plus englobant qu'« obligation » : il inclut les interdictions et les permissions. En réfléchissant sur l'ensemble des choses auxquelles renvoie le terme « norme », on comprend mieux les propriétés caractéristiques de chacune.

Parmi elles, il y a, semble-t-il, le fait qu'à la différence des propriétés de valeur, les normes ne peuvent pas être graduées. Ce qui relève des normes semble fonctionner sur le mode du tout ou rien. Une action peut plus ou moins réussie, à moitié ratée ou presque parfaite. Mais il n'y a pas d'action plus ou moins interdite, à moitié permise ou presque obligatoire. Une action est permise ou pas, interdite ou pas, obligatoire ou pas.

Nous avons dit que le conséquentialisme et la déontologie pouvaient s'accorder sur ce qui est bien tout en s'opposant sur ce qu'il faut faire ou sur ce qui est obligatoire.

Nous pouvons, à présent, formuler cette idée dans des termes plus généraux, en utilisant le langage des normes et des valeurs : le conséquentialisme et la déontologie peuvent s'accorder sur les valeurs tout en s'opposant sur les normes. La distinction entre le conséquentialisme et la déontologie devrait donc se faire au niveau des normes et non des valeurs.

En exploitant certaines caractéristiques des normes et des valeurs, comme celle d'être gradué ou pas, nous pouvons aussi envisager des variantes de ces théories encore inconnues ou peu développées dans l'état actuel du débat.

Ainsi, il ne paraît pas impossible de concevoir une forme de conséquentialisme gradué complètement libérée de l'idée d'obligation. Un tel conséquentialisme se contenterait de ranger les états de choses dans un certain ordre, selon qu'ils expriment plus ou moins les « valeurs » qui devraient

compter. Il se refuserait à régler leur réalisation par une norme comme « Il faut promouvoir ! ». Tout ce qu'il dirait, c'est qu'il serait bien, idéalement, de se rapprocher de l'état dans lequel la valeur serait le mieux réalisée, mais cet idéal ne se présenterait pas comme un devoir ou une obligation de « maximiser »¹¹.

On pourrait, à l'inverse, concevoir des formes de déontologie complètement libérées de l'idée de valeur, uniquement fondées sur les normes et leurs relations¹².

Il n'est pas du tout évident que de telles tentatives d'éliminer les normes ou les valeurs de nos théories morales pourraient aboutir. Nous analysons en détail l'une d'entre elles, la plus complète en fait, celle de Thomas Scanlon¹³. Elle se présente comme un essai de construire une déontologie qui se passerait de l'idée de valeur. Nous essayons de montrer pourquoi elle n'y parvient pas.

En fait, les versions du conséquentialisme et de la déontologie qui nous semblent les plus fécondes envisagent ces théories sous l'angle d'une certaine relation entre normes et valeurs, plutôt que comme des conceptions qui éliminent ou bien les normes ou bien les valeurs.

11. Dans cet esprit, Alastair Norcross a suggéré que l'utilitarisme devrait abandonner toute référence à des exigences absolues, qui n'admettent pas de degrés. L'utilitarisme devrait, selon lui, être reconstruit comme une théorie des raisons que nous pourrions avoir d'agir de telle ou telle façon, des raisons qui ne seraient pas pour autant des « obligations ». Alastair Norcross, « Reasons Without Demands. Rethinking Rightness », dans Dreier, *op. cit.*, pp. 38-53.

12. C'est d'ailleurs dans cette direction que certains néo-kantiens s'orientaient, jusqu'à ce qu'apparaissent des versions du kantisme « conséquentialistes » ou fondées sur des valeurs : David Gauthier, *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

13. Thomas Scanlon, *What we Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

18 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Considérons deux thèses :

1) Le conséquentialisme et la déontologie se distinguent non pas en raison des valeurs visées, mais des normes (maximiser, satisfaire, respecter, etc.) qui servent à régler notre relation à leur égard¹⁴.

2) Le conséquentialisme et la déontologie se distinguent du fait que, selon le premier, les normes doivent être justifiées par les valeurs alors que, pour la seconde, les valeurs ne sont qu'un moyen parmi d'autres de justifier les normes.

Si on accepte l'une ou l'autre de ces façons de caractériser le conséquentialisme et la déontologie, il s'ensuit que nous avons bel et bien besoin des deux concepts, normes et valeurs, pour comprendre leurs différences et, aussi, pour déterminer laquelle de ces deux conceptions doit être privilégiée.

*

Notre question principale, celle vers laquelle les autres convergeront, portera sur l'hypothèse disant que les valeurs peuvent ou doivent « fonder » ou « justifier » des normes.

C'est elle, principalement, que nous essayons d'évaluer, car c'est elle qui devrait faire pencher la balance en faveur du conséquentialisme, si elle était confirmée.

Après une exploration des différents débats portant sur les normes et les valeurs (chapitre 1), nous examinons les arguments principaux en faveur d'une distinction forte

14. Ce critère s'inspire très clairement de celui qui a été proposé par Philip Pettit, *op. cit.*, qui distingue deux sortes d'attitudes à l'égard des valeurs : la promotion des valeurs, qui serait le propre du conséquentialisme, et l'attitude qui consisterait à honorer ou à respecter les valeurs, laquelle caractériserait l'approche déontologique. Comme nous le verrons, ce critère ne suffit pas à départager les théories conséquentialistes et déontologiques : ces dernières peuvent postuler des normes entièrement indépendantes des valeurs.

entre normes et valeurs (chapitre 2). Puis nous considérons la possibilité de réduire le fossé conceptuel entre normes et valeurs, ou entre le normatif et l'évaluatif, sous l'hypothèse qu'il doit tout de même exister une certaine unité du domaine moral (chapitres 3 et 4). Deux formes de réduction sont analysées.

1) De l'évaluatif (que nous appellerons aussi l'« axiologique », du grec « axios » qui signifie ce qui vaut, ce qui est bien) au normatif (que nous appellerons aussi le « déontique », du grec « deon », qui signifie obligatoire). C'est la thèse qui dit en gros : ce qui est bien, c'est ce qu'on doit désirer. Comme nous le verrons, c'est celle qu'endossent de nombreux déontologistes et néo-kantiens.

2) Du normatif (ou du déontique) à l'évaluatif (ou à l'axiologique). C'est une des lectures de la thèse qui se trouve au cœur du conséquentialisme, et qui dit en gros : ce qu'on doit faire, c'est ce qui est bien, ou ce qui est le meilleur. G.E. Moore est son promoteur le plus systématique¹⁵.

La conclusion générale est que ces réductions, telles qu'elles se présentent aujourd'hui, sont défectueuses. Mais ces tentatives sont intéressantes parce qu'elles montrent l'importance des liens entre les valeurs et les normes pour les débats éthiques.

De plus, elles soulèvent la question de savoir quelle autre relation les normes et les valeurs pourraient bien entretenir, si elle n'est pas une relation de réduction.

Nous envisageons la possibilité qu'existent, entre les normes et les valeurs, des relations de justification ou de fondation. Nous examinons alors de plus près l'hypothèse

15. G.E. Moore, *Principia Ethica*. (1903), trad. Michel Gouverneur, revue par Ruwen Ogien, Paris, PUF, 1998.

20 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

disant que, pour ne pas paraître arbitraires, des normes telles que « Il ne faut pas porter de faux témoignage » doivent être fondées ou justifiées par des valeurs.

Nous affirmons que, si tel est bien le cas, c'est-à-dire si les normes doivent être justifiées par les valeurs, le conséquentialisme, est en bien meilleure position théorique que la déontologie, car il repose précisément sur l'idée que les normes doivent être justifiées par des valeurs.

Mais aussitôt après (et sans être spécialement masochistes) nous soulevons une objection qui paraît fatale à la thèse que nous venons à peine d'exposer.

Ceux qui considèrent que le conséquentialisme est une théorie morale indéfendable (ou une conception qui ne mérite même pas le nom de théorie *morale*)¹⁶ pourraient contester l'idée que les normes doivent être justifiées par des valeurs en raisonnant par l'absurde.

Ils diront : « Si l'idée que les normes doivent être justifiées par les valeurs nous oblige à endosser une théorie morale aussi défectueuse que le conséquentialisme, c'est que l'idée elle-même est défectueuse ».

En d'autres mots, ils excluront *a priori* l'idée que seules les valeurs peuvent justifier les normes, du simple fait qu'elle nous engage envers le conséquentialisme.

Nous consacrons les chapitres 5 et 6 à la *défense du conséquentialisme*, ce qui est une manière de répondre à l'objection¹⁷.

16. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », (1958), dans *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers*, vol. III, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, pp. 26-42, qui n'est pas la seule, mais qui fût la première à soutenir cette idée.

17. Dire que si l'hypothèse selon laquelle seules les valeurs peuvent justifier les normes implique le conséquentialisme, cela ne l'invalide pas *a priori*, ne

Nous expliquons d'abord ce qu'est le conséquentialisme et en quoi il se distingue des deux autres grandes théories morales : la déontologie et l'éthique des vertus.

Nous tentons ensuite de montrer que le conséquentialisme possède assez de ressources pour résister aux objections qui lui sont adressées de façon récurrente : d'être incapable de respecter nos intuitions concernant les droits inaliénables et inviolables des personnes, de ne pas reconnaître la valeur morale de l'amour et de l'amitié, d'ignorer le caractère individuel de chaque existence et la valeur des projets intimes de chaque individu, de réduire l'éthique à un calcul sordide de coûts et de bénéfices, d'être trop exigeant, etc.

Nous soutenons qu'une version raisonnable du conséquentialisme peut être développée. Selon cette version, l'agent devrait, idéalement, agir de sorte à produire le plus de bien possible, mais il peut, minimalement, se contenter de faire le moins de mal possible.

Nous insistons sur le fait que cette conclusion serait aussi de nature à redonner la place qui lui revient à une conception philosophique toujours aussi largement et injustement méprisée (pas seulement dans les pays francophones) en tant que conception morale. Nous voulons parler de l'utilitarisme inspiré de John Stuart Mill, dont on a compris aujourd'hui qu'il n'est qu'une version du conséquentialisme.

revient évidemment pas à justifier cette hypothèse en affirmant que le conséquentialisme est la théorie morale qu'il faut préférer. Comme Patrick Turmel nous l'a fait remarquer (merci !) une telle démonstration risquerait d'être circulaire, car elle pourrait revenir à affirmer à la fois : « Du fait que seules les valeurs peuvent justifier les normes, il suit qu'il faut être conséquentialiste » et « Du fait qu'il faut être conséquentialiste, il suit que seules les valeurs peuvent justifier les normes ».

22 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Contrairement à ce qu'on en dit la plupart du temps, c'est une conception progressiste – John Stuart Mill ne fut-il pas l'un des premiers à dénoncer l'esclavage et à défendre la cause des femmes ? C'est aussi une philosophie morale engagée envers la réflexion rationnelle qui préfère se passer de tout fondement métaphysique ou religieux, ce qui est une autre raison de l'apprécier.

Cependant, on ne peut pas poser l'utilitarisme et sa matrice conceptuelle, le conséquentialisme, en pures victimes de préjugés négatifs. Ces doctrines posent d'authentiques problèmes, qui ne sont pas faciles à régler. Nous essayons de les examiner sans trop de préjugés positifs non plus. D'ailleurs, pour finir, nous évoquons la possibilité de sauver la déontologie en suggérant que les normes pourraient avoir une certaine *indépendance* à l'égard des valeurs, du point de vue de la justification tout au moins (chapitre 7).

Mais l'idée qui inspire notre livre, c'est qu'il n'existe aucune raison décisive de ne pas être conséquentialiste et qu'il y a en d'excellentes de le devenir ou de le rester.

*

Du fait qu'il donne la priorité à l'analyse des concepts de norme et de valeur, ce livre s'occupe d'abord de métaéthique, cette partie de la philosophie morale qui se contente d'analyser nos façons de penser l'éthique sans chercher à nous dire ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Mais c'est pour en tirer certaines conclusions à propos de la validité des théories morales conséquentialistes et déontologiques. Il concerne donc aussi l'éthique normative, qui nous propose de réfléchir sur ce qu'on devrait être ou ce qu'on devrait faire.

Il n'est pas difficile de voir comment il pourrait également servir dans certains débats d'actualité, bien que cet aspect soit

de loin, le moins développé. Cette actualité concerne l'usage abusif qui est fait aujourd'hui du terme « valeur » dans le débat public.

« Valeur » est devenu un mot passe partout qui prétend expliquer simplement des choses très compliquées et justifie à peu près n'importe quoi et même ce qui ne peut pas l'être. La jeunesse a des problèmes ? C'est parce qu'elle a perdu ses « valeurs » et ses « repères ». On lance une expédition militaire ? C'est, bien sûr, uniquement pour propager certaines « valeurs ». Tel ou tel politicien local trahit son camp ? C'est, qui pourrait en douter, pour rester « fidèle à ses valeurs ».

Comment et pourquoi « valeur » est-il devenu ce mot magique qui permet de tout expliquer et justifier ? Les historiens et les sociologues se pencheront probablement un jour sur la question, à leur façon détachée et ironique. En attendant, les philosophes peuvent essayer de clarifier le concept de valeur. C'est ce que nous tentons de faire, à notre manière analytique, en nous intéressant à un problème particulier, celui des relations entre les valeurs et les normes.

Il faut préciser avant d'entrer dans l'analyse qu'il existe une grande variété de valeurs et de normes. Elles peuvent être politiques, cognitives, esthétiques, culinaires, légales, de l'ordre de la politesse, entre autres. Notre réflexion porte principalement sur les normes et les valeurs morales ou éthiques.

Mais qu'est-ce qu'une norme ou une valeur morale ou éthique, au juste ? Nous ne distinguons pas morale et éthique et nous supposons qu'il est probablement impossible de proposer un critère précis de délimitation du domaine moral ou éthique qui fasse l'unanimité. On continue de se demander, par exemple, s'il faut vraiment faire coïncider moralité et altruisme.

24 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Nous supposerons cependant que la plupart des gens pourraient s'accorder pour dire que la générosité est une vertu morale paradigmatique ou que les injonctions de respecter autrui ou de ne pas le faire souffrir gratuitement sont des principes moraux, s'il y en a.

*

Un dernier mot, d'ordre plutôt méthodologique, sur la collaboration philosophique à deux (que nous aurions pu passer au chapitre des remerciements : ce sont des remerciements mutuels !).

On pense souvent que le travail en commun, c'est bon pour les sciences, mais pas pour la philosophie. La collaboration intellectuelle nuirait autant à la rigueur et la créativité philosophique qu'elle nuit à la production artistique. C'est une opinion que nous ne partageons pas. S'il y a un modèle à suivre en philosophie, à notre avis, ce n'est pas celui de l'artiste romantique qui œuvre en solitaire, loin des « foules vulgaires », mais ce n'est pas non plus celui de l'équipe de recherche massive, dont les membres sont plus ou moins concernés par les résultats. C'est plutôt celui des mathématiques : de petites équipes de deux ou trois chercheurs, qui passent leur temps devant un tableau noir, à discuter, à faire des calculs, et à boire des cafés (pour les plus sobres).

Nous n'avons pas de calculs en philosophie, dira-t-on. C'est vrai. Mais nous avons des thèses et des hypothèses à formuler le plus précisément possible, et dont il faut envisager les conséquences théoriques et pratiques. Et nous avons des arguments pour et contre ces hypothèses, des exemples et des contre-exemples, ainsi que des expériences de pensées. Rien dans ces outils de travail ne requiert un travail en solitaire et bien des formes de coopération semblent possibles.

Nous avons opté pour un modèle démocratique, contre certaines (mauvaises) habitudes très hiérarchiques du « petit monde » qui nous entoure. On prend les décisions ensemble, selon des modes de délibération collective, parfois compliqués, parfois inefficaces, mais tellement plus adéquats lorsqu'il s'agit de réflexion philosophique.

Nous sommes partis de textes qui, pour certains, avaient déjà fait l'objet de publications personnelles¹⁸. Nous les avons réexaminés et reconstruits ensemble, selon ce qui nous semblait être des lignes de progrès dans l'analyse. C'est une méthode difficile, qui n'a pas du être souvent utilisée, et dont nous ne pouvons évidemment pas garantir les résultats.

18. Ruwen Ogien, « Normes et valeurs » (1996) dans Monique Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, 2004. « Le rasoir de Kant » et « Le normatif et l'évaluatif », dans *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris, L'éclat, 2003, pp. 75-123 ; « Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur l'opposition entre le conséquentialisme et la déontologie sans avoir jamais osé le demander », dans *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, pp. 223-253 ; Christine Tappolet, *Emotions et Valeurs*, Paris, PUF, 2000 ; « Through Thick and Thin : Good and its Determinates », *Dialectica*, vol. 58 (2), 2004, pp. 207-220 ; « Scanlon et la tentative d'élimination du bien », dans Sandra Lapointe et al. (dir.), *Actes du congrès de la SOPHA, Philosophia Scientia*, <http://philosophiascientiae.free.fr/>, 2005, pp. 1-19 ; « Welche Beziehung besteht zwischen Werte und Gefühle ? », dans Andrea Fruhwirth, Maria E. Reicher et Peter Wilhelmer (dir.), *Markt – Wert – Gefuehle. Positionen und Perspektiven einer multidisziplinaren Wertedebatte* (Studien zur Moderne, vol. 21), Wien, Passagen Verlag, 2005, pp. 41-56 ; « Value, Reasons and Oughts », dans Maria E. Reicher et Johan C. Marek (dir.), *Experiance and Analysis, The Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Vienne, Öbv&hpt, 2005, pp. 395-402.



CHAPITRE 1

Aimez-vous les normes et les valeurs ?

Les notions de valeur et de norme servent tantôt à expliquer nos comportements, tantôt à expliquer nos jugements moraux ou à les justifier. Dans les deux cas, elles posent des problèmes philosophiques complexes.

Nous nous intéressons à ceux qui concernent les jugements moraux. Mais évoquons d'abord très rapidement ceux qui sont relatifs aux comportements.

1. Comportements

Supposons qu'un individu tue sa sœur parce qu'elle a une relation sexuelle en dehors du mariage et qu'il déclare, pour sa défense, qu'il n'a rien fait d'autre que son « devoir », en allant même *contre* ses sentiments personnels.

Les spécialistes en sciences sociales, les ethnologues en particulier, admettront probablement l'explication. Ils diront que cet individu a suivi le « code de l'honneur » en vigueur dans sa « culture », c'est-à-dire un ensemble de « normes » et de « valeurs » qui lui demandent de « laver l'honneur familial

dans le sang ». Ils ajouteront probablement que cet individu n'est pas un malade mental aveuglé par des passions irrationnelles, mais une personne parfaitement « normale ». Dans le contexte de la « culture » de l'assassin, c'est plutôt s'il n'avait pas agi ainsi qu'on l'aurait jugé « malade » ou « anormal ».

Ce genre d'explication par les normes et les valeurs est très populaire. Mais elle est contestable pour des raisons théoriques et méthodologiques.

Il arrive que des individus tuent leur sœur soi-disant par respect de leur « devoir » ou par conformité aux « normes » et aux « valeurs » de leur groupe d'appartenance, mais se montrent moins intransigeants par rapport à d'autres « devoirs », d'autres « normes » ou d'autres « valeurs », qui n'ont pas moins d'importance dans leur « culture ». Personne n'est culturellement parfait, comme l'ont si souvent fait remarquer les anthropologues !¹

Il arrive aussi à des individus de *ne pas tuer* leur sœur même si le « devoir », les « normes » et des « valeurs » de leur « culture » le « commande ». Là encore, personne n'est culturellement parfait.

La question comportementale ou motivationnelle qui se pose donc en réalité est celle de savoir pourquoi on se conforme parfois aux « normes » et aux « valeurs » de son groupe d'appartenance et parfois pas.

Et à cette question, ceux qui voudraient expliquer le comportement humain par la conformité aux normes et aux valeurs du groupe d'appartenance ont du mal à répondre, ou préfèrent ne pas chercher à répondre. Car ils seraient probablement obligés de faire appel à des motiva-

1. Max Gluckman, (dir.), *Closed Systems and Open Minds : The Limits of Naïvety in Social Anthropology*, Londres, Oliver and Boyd, 1964.

tions « universelles » irréductibles aux normes et aux valeurs locales : des motivations comme l'intérêt matériel égoïste, la crainte des sanctions sociales, la recherche de prestige ou de pouvoir, des sentiments communs à tous les humains, etc. Or c'est à ce niveau que se situe l'*explication*.

En fait, les présumées « explications » des conduites humaines par les normes et les valeurs restent superficielles. Elles servent généralement à justifier des formes assez grossières de relativisme culturel, ce qu'on ne peut pas mettre à leur crédit. Mais il n'est évidemment pas nécessaire qu'il en aille toujours ainsi.

2. Jugements

Du point de vue de la philosophie morale, les questions les plus importantes que posent les normes et les valeurs ne sont pas directement liées à celle de leur rôle dans l'explication causale ou fonctionnelle du comportement humain.

Elles sont examinées en tant qu'éléments de base de notre compréhension du jugement moral et de la nature des propriétés morales. Il s'agit de savoir ce que nous faisons quand nous disons « Ceci est mal » ou « Il faut faire ceci ou cela ». Est-ce que nous attribuons une caractéristique à quelque chose ? Ou bien est-ce que nous exprimons notre sentiment subjectif ?

Ce sont là des questions dites de « métaéthique », la discipline qui s'occupe des questions de philosophie morale les plus fondamentales. C'est à ce titre que les normes et les valeurs nous intéressent, au-delà, pourrait-on dire, du tumulte que causent leurs usages politiques et sociologiques.



30 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Mais leur place n'est pas moins importante en éthique dite « substantielle » ou « normative ». On aura du mal à comprendre exactement ce qui sépare les deux grandes doctrines qui, outre la très influente éthique des vertus, se partagent le marché des idées normatives aujourd'hui, le conséquentialisme et la déontologie, si on n'a aucune idée de leurs relations aux concepts de valeur pour la première et de norme pour la seconde.

Étant donné que nos préoccupations sont celles de la philosophie morale, nous nous intéressons aux normes et aux valeurs sous l'angle métaéthique et du point de vue de leur place en éthique normative.

*

Le philosophe qui s'intéresse à ces questions fera remarquer que nous avons une certaine propension à juger les choses et les personnes. Nous les déclarons bonnes ou mauvaises, ou, plus spécifiquement, désirables, avantageuses, admirables, attrayantes, justes, courageuses, belles, distrayantes, mais aussi indésirables, désavantageuses, méprisables, dégoûtantes, injustes, lâches, laides ou ennuyeuses.

Et même si parfois, nous pensons qu'il faut s'abstenir de juger autrui (qui va jeter la première pierre ?), ce qui est déjà en soi un jugement normatif, nous tendons inévitablement à faire des proclamations plus ou moins cohérentes, plus ou moins enthousiastes ou indignées à propos de ce qu'il faut faire ou ne pas faire ou à ce qui devrait être permis. Le philosophe nous invitera à noter, de façon plus générale, que notre vie est balisée par nos jugements de valeurs et qu'une multitude de normes paraissent s'imposer à nous.

Examinant le discours moral ou pratique de plus près, il s'empressera probablement de proposer une de ces classifications souvent sommaires qui sont supposées mettre un peu



de clarté dans des choses confuses. Il séparera sans doute les jugements portant sur ce qui est bien ou mal, ou plus spécifiquement sur ce qui est admirable, désirable, courageux, etc., et ceux qui contiennent les différentes locutions ayant trait à l'interdit, l'obligatoire et le permis.

Il appellera les premiers « évaluatifs » ou encore « axiologiques » et les seconds « normatifs » en ce sens spécifique ou, pour éviter les confusions, « déontiques ».

Mais cette classification en deux grandes catégories recouvre-t-elle une réalité ? C'est à cet endroit que le débat commence.

À première vue, il peut sembler qu'il n'y ait pas de différence profonde entre les jugements qui contiennent des concepts axiologiques et ceux qui contiennent des termes déontiques.

D'abord, dans le discours de tous les jours, on passe assez spontanément de l'un à l'autre. On dit « C'est la meilleure des choses à faire ; il faut vraiment le faire ! » ; « Ce serait cruel de lui dire la vérité ; il ne faut pas que tu le fasses ». À un enfant qui apprend à écrire, on dit : « C'est bien comme cela ». Mais il semble que l'on signifie en fait : « C'est comme cela qu'il faut procéder ». Et si l'on dit à quelqu'un : « Ce n'est pas gentil d'être parti sans attendre » ce qu'on veut communiquer, semble-t-il, c'est qu'il aurait *du* attendre. Plus généralement, l'affirmation qu'untel est une bonne personne, d'un point de vue moral, semble identique à l'assertion que cette personne fait ce qu'elle devrait faire, moralement parlant.

Ensuite, les jugements axiologiques et déontiques ont tous deux la fonction d'orienter l'action. C'est du moins ce que leur rôle dans nos délibérations semble montrer. Nous réfléchissons à ce qui est avantageux ou désavantageux, à ce

32 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

qui est bien et mal et à ce qui est exigé, interdit ou permis lorsque nous voulons agir.

On dit d'ailleurs des jugements concernant ce qui est obligatoire, interdit ou permis, comme des jugements portant sur les valeurs, qu'ils guident l'action, un peu comme une règle guide la main traçant une ligne. Ils seraient « normatifs » en un sens large proche de l'étymologie² (qui se distingue du sens plus étroit dans lequel nous l'avons utilisé jusqu'à présent et signifie seulement « déontique », c'est-à-dire lié au permis, à l'obligatoire, à l'interdit).

Enfin, les jugements axiologiques ou déontiques comme « Ces légumes sont savoureux » et « Il faut manger végétalien » ont en commun de se distinguer de jugements de fait, comme « Les carottes sont cuites ». Plus précisément, les jugements axiologiques et déontiques semblent posséder des caractéristiques qui les distinguent ensemble de ceux qui portent sur des entités naturelles ou physiques (c'est-à-dire celles dont l'existence serait établie par les sciences naturelles ou, dans une perspective physicaliste, par la plus fondamentale de toutes, la physique ; ou encore par les sciences une fois que ces dernières auront atteint leur plein développement, à supposer que cela advienne).

Ces jugements factuels et naturels semblent relatifs à une réalité qui nous échappe peut-être parfois, mais dont on pense en général qu'elle est composée de faits objectifs, existant indépendamment de nous et de ce que nous pensons.

2. Le terme « normatif » prend sa racine dans le terme latin *norma*, qui veut dire équerre. Il se rapproche donc du terme « règle », qui dérive du latin *regula*, un terme désignant la règle à mesurer et à dessiner.

Apparemment, il en va tout autrement pour les jugements axiologiques et déontiques, dont on est assez généralement tenté de penser qu'ils sont fondamentalement subjectifs. C'est ce que suggère leur normativité, mais aussi le fait qu'il ne paraît jamais impossible de les contester (ils sont, comme on dit, « essentiellement contestés »³). Il faudrait être complètement imperméable à ce qui se dit et s'écrit pour ne pas voir que ces jugements font l'objet de désaccords interpersonnels aussi constants que répandus (pensez aux débats interminables sur l'avortement, la protection de l'environnement, les droits des animaux, la redistribution des revenus, les guerres « justes », la peine de mort, le mariage gay, etc.).

Au vu de ces désaccords persistants, la conclusion qui paraît la plus légitime, c'est que non seulement ces jugements ne correspondent à rien d'objectif dans le monde, mais, plus généralement, qu'ils sont dénués de toute forme d'objectivité.

Cette impression est confirmée par l'absence de méthode reconnue pour établir si un jugement de valeur (ou un jugement déontique) est vrai ou non. Quand il y a désaccord au sujet d'une question factuelle ou scientifique, il est, en général, relativement facile de savoir ce qu'il faudrait faire pour le réduire. Recommencer le calcul, répéter l'expérience ou en modifier les conditions, développer un microscope plus puissant, et ainsi de suite.

Mais quand deux personnes s'opposent sur la question de savoir s'il est légitime de mentir dans telle ou telle circonstance ou s'il est cruel de tuer des animaux pour s'emparer de

3. On doit l'expression à W. B. Gallie, *Essentially contested concepts in philosophy and the historical understanding*, Londres, Chatto and Windus, 1964.

leur fourrure, que faut-il faire ? Certes, on peut discuter, on peut comparer des cas similaires, on peut vérifier qu'aucun parti pris ne biaise le jugement de l'un ou de l'autre, mais trop souvent, il semble qu'il faut se contenter d'un constat de désaccord irréductible.

On pourrait même aller jusqu'à supposer que ces jugements axiologiques ou déontiques n'affirment rien, ne décrivent rien, ne disent rien de vrai ou de faux. En fait, leur fonction ne serait pas descriptive ou cognitive, mais expressive ou encore impérative. Elle consisterait à exprimer des attitudes subjectives. Ces jugements s'assimileraient à des interjections (« Hourrah ! » ou « Beurk ! ») ou à des ordres, dont le but est d'influencer celles et ceux à qui ils s'adressent, en exerçant des pressions plus ou moins indues.

Bref, quand nous déclarons : « C'est mal d'écorcher des marmottes pour faire des manteaux », nous ne nous contentons pas de décrire un certain aspect de cette activité. Nous exprimons nos sentiments purement subjectifs à son égard et nous essayons de persuader ceux qui s'y livrent d'y renoncer.

Ainsi, les jugements axiologiques et déontiques seraient subjectifs dans les trois sens que Bernard Williams⁴ donne à ce terme :

- 1) ils ne correspondraient à rien de factuel et d'objectif dans le monde ;
- 2) ils ne pourraient ni être réputés vrais, ni même simplement justifiés ;
- 3) leur fonction consisterait à exprimer des attitudes subjectives ou à influencer autrui.

4. Bernard Williams, « Moralité », (1972), trad. J. Lelaidier, dans *La Fortune Morale*, Paris, PUF, 1994, p. 13.

Ces trois caractéristiques, que les jugements axiologiques et déontiques auraient en commun, témoigneraient non seulement de l'abîme qui les sépare ensemble des jugements de fait, mais montreraient aussi qu'en réalité ils ne se distinguent pas entre eux.

Dans le monde objectif des faits, ni les valeurs ni les normes n'auraient de place. Elles ne seraient pas des choses réelles, mais, au mieux, des artefacts ou des fictions au statut ontologique douteux. Étant donné qu'elles partageraient ce même statut médiocre, il n'y aurait aucune raison de ne pas les mettre dans le même sac métaphysique.

Tel est, du moins, le point de vue de ceux qu'on appelle « antiréalistes » dans le jargon métaéthique.

Mais on retrouve cette tendance à confondre les normes et les valeurs même chez ceux qui, à la différence des « antiréalistes », ne se méfient pas des valeurs et des normes et admettent que les jugements axiologiques et déontiques possèdent une forme ou une autre d'objectivité. Nous voulons parler de ceux qu'on appelle « réalistes » (ou, au moins, « anti-antiréalistes »)⁵.

Pour ces derniers, il n'y a pas de différence entre les jugements axiologiques et les jugements déontiques du point de vue qui les intéresse, c'est-à-dire du rapport à la vérité ou à la réalité.

Les deux sortes de jugements sont susceptibles d'être vrais ou faux et justifiés, et il n'est pas exclu, pour eux, que le monde objectif contienne réellement des propriétés évalua-

5. Pour le débat entre réalistes et anti-réalistes, voir Stelios Virvidakis, *La Robustesse du bien. Essais sur le réalisme moral*, Nîmes, J. Chambon, 1996 ; Ruwen Ogien, « Qu'est-ce que le réalisme moral ? », dans Ruwen Ogien, (dir.), *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999 et Christine Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000, chap. 2.

36 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

tives et normatives (même si tous les réalistes ne l'admettent pas).

Ainsi, qu'on soit enclin ou non à penser que les jugements axiologiques et les jugements déontiques sont objectifs, la tendance est à les confondre.

Au total, il existe certainement un fort penchant à assimiler les deux sortes de jugements. On glisse aisément des uns aux autres dans le discours ordinaire. On estime qu'ils ont un lien commun à l'action. On pense qu'ils doivent être distingués tous les deux des jugements de fait. Et même lorsqu'on croit qu'il ne faut pas les séparer radicalement des jugements de fait, c'est pour affirmer leur unité dans leur relation à la vérité et à la réalité.

À cela s'ajoute aussi sans doute un souci de parcimonie ontologique, car, à des esprits épris de simplicité, un monde dans lequel n'existe, en plus des faits naturels qu'une seule sorte d'entité normative est préférable.

Cette confusion courante des normes et des valeurs sous le label général du « normatif » ou de la « normativité » est-elle justifiée ?

CHAPITRE 2

La dichotomie des normes et des valeurs

Les philosophes ont tendance à assimiler les jugements évaluatifs (ou axiologiques) et normatifs (ou déontiques). La plupart d'entre eux estiment qu'on peut utiliser indifféremment les termes « norme » et « valeur », « normatif » et « évaluatif ». Pour eux, ces expressions sont quasi-synonymes. Elles appartiennent à une seule et même famille : celle des expressions qui nous disent ce qui doit être ou ce qu'on doit faire, par opposition aux expressions qui nous disent ce qui est.

C'est le cas, entre autres, de nombreux commentateurs de David Hume, qui confondent constamment « devoir » et « valeur ». Ils évoquent ce qu'ils appellent la « dichotomie du fait et de la valeur » chez Hume, alors que dans le fameux passage du *Traité* auxquels ils font référence, le philosophe écossais parle du passage illégitime de « is » à « ought », c'est-à-dire de « être » à « devoir » ou plus exactement de « est » à « devrait ».¹

1. David Hume, *Traité de la nature humaine* (1739-1740), trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983, livre III, partie I, section I.

Dans les *Principia Ethica*², Moore insiste plutôt sur le fait que les jugements de valeur, ou, plus précisément, les jugements portant sur ce qui est bien, ne peuvent se réduire à des jugements qu'il qualifie de « naturels ». La question de savoir ce qu'il entendait exactement par là est loin d'être réglée. Mais, selon une interprétation plausible, ces jugements « naturels » seraient ceux qui ont pour objet les faits que postulent les sciences (ou qu'elles postuleraient une fois qu'elles seraient complètement développées). Et, ce qu'on peut affirmer sans risquer de se tromper, c'est qu'il ne s'agit pas d'une distinction entre ce qui est et ce qui devrait être, mais entre ce qui est (ou plus exactement, ce qui est du point de vue naturel) et ce qui est bien. Cela n'a évidemment pas empêché certains bons philosophes d'estimer qu'il n'y avait pas de réelle différence entre les thèses de Hume et celles de Moore, mais on n'est pas obligé de les suivre sur ce point.

En réalité, il existe toutes sortes de considérations qui militent en faveur d'une division nette entre jugements normatifs et évaluatifs, et donc entre les normes et les valeurs³. Nous allons passer en revue les plus convaincantes.

2. G.E. Moore, *Principia Ethica*.

3. Voir Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963 ; Hector-Neri Castañeda, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975 ; Kevin Mulligan, « From Appropriate Emotions to Values », *The Monist*, vol. 81, no.1, 1998, pp. 161-188 ; David Wiggins, « La vérité, l'invention et le sens de la vie », (1976), dans Ruwen Ogien, (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, pp. 301-361 ; Judith Jarvis Thomson, « Evaluatives and directives », dans G. H. Harman et J. J. Thomson, *Moral Realism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996, pp. 125-154 ; Elizabeth Anderson, *Values in Ethics and Economics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 ; Michael Konrad, *Werte versus Normen als Handlungsgründe*, Berne, Peter Lang, 2000 ; Philip Pettit, « Conséquentialisme », (1996), dans Monique Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, 2004,

Avant toute chose, commençons par nous débarrasser d'un argument expéditif, mais fallacieux.

Partant de l'affirmation que les valeurs sont des préférences, il semble qu'on aboutisse immédiatement à la conclusion que les normes ne sont pas des valeurs. Quelle que soit la théorie des normes privilégiée (reflets d'une réalité normative, fruits de conventions, expressions des décrets d'une autorité légitime, etc.), personne ne sera tenté de dire que les normes sont des préférences. La norme nous dit ce qui est exigé, et tout le monde s'accordera pour penser que ce qui est exigé se distingue de ce qui est préféré.

Le problème de ce raisonnement, c'est que les valeurs ne sont pas des préférences. Le terme « valeur » admet certes différents sens : il peut servir à signifier, par exemple, ce qui est considéré comme bien par un individu ou par un groupe d'individus. On comparera ainsi les valeurs d'un « bon père de famille » à celles d'un « aventurier ». On dira que les « valeurs américaines » sont contestables. De plus, ce qui est considéré comme bien est souvent ce qui est préféré. Mais il serait faux d'affirmer que le jugement « X est bon » équivaut à « X est ce qui est préféré par S », où S renvoie soit à un individu, soit à un groupe d'individus. Il vaudrait mieux dire que le meilleur, c'est ce qu'il est *approprié* de préférer.

Cette affirmation nous engage-t-elle envers un réalisme moral radical, ou, plus exactement envers un réalisme des valeurs radical de type « platonicien », où les valeurs seraient des objets dont l'existence est complètement indépendante

pp. 388-396 ; Bernard Baertschi, « La place du normatif en morale », *Philosophiques*, vol. 28, no. 1, 2001, pp. 69-86.

40 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

de nos jugements, de nos conventions et de nos attitudes⁴ ? Nous ne le pensons pas. La thèse, somme toute minimale, à laquelle nous souscrivons est que les préférences, les attitudes et les jugements à l'égard des valeurs peuvent être corrects ou vrais, selon des critères que tout le monde pourrait accepter en principe.

Toute une série d'arguments moins rapides mais plus solides, peuvent être néanmoins avancés pour soutenir la distinction. Le premier que nous allons considérer est purement lexical.

1. Une différence lexicale

Une première raison de distinguer les valeurs des normes a pour origine le fait que nos énoncés semblent comporter deux familles distinctes de termes. La première est organisée autour des termes « bon » et « mauvais ». Elle est extrêmement riche. Elle comporte des expressions comme « admirable », « désirable », « agréable », « plaisant », « courageux » et « honnête », mais aussi « méprisable », « indésirable », « désagréable », « déplaisant », « lâche » et « malhonnête », pour n'en mentionner que quelques uns.

Ces différents termes sont liés entre eux. De toute évidence, si une chose est bonne, elle ne peut pas être mauvaise sous le même aspect. Les termes plus généraux, comme « bon » sont liés aux termes plus spécifiques, comme « admirable » ou « courageux ». Le fait, par exemple, qu'une personne soit courageuse implique qu'elle soit admirable ou du moins admirable en ce qui concerne ce trait de caractère,

4. Merci à David Robichaud d'avoir soulevé cette question.

tandis qu'une action généreuse est, de ce fait, bonne (ou bonne sous un de ses aspects).

Tous ces termes sont appréciatifs ou dépréciatifs : qualifier une action ou une personne d'admirable consiste à lui faire un compliment, à dire quelque chose de positif, tandis que dire d'une action ou d'une personne qu'elle est méprisable revient à les critiquer.

Ainsi, il semble bien qu'en utilisant ces termes, on exprime, en général au moins, des jugements de valeur. C'est pourquoi il a semblé naturel à la plupart de les qualifier d'évaluatif ou d'« axiologique » dans les débats les plus techniques. Puisque nous avons bien l'intention de rentrer dans le vif de ces débats, « axiologique » nous servira désormais de terme de référence.

Évidemment, tout comme il est possible d'exprimer un ordre en évitant la forme impérative, il est possible d'exprimer un jugement de valeur en utilisant des termes non axiologiques. On peut exprimer une évaluation négative en disant simplement qu'une personne possède une belle écriture, pour reprendre un exemple fameux de Grice. Le contexte ou simplement le ton de la remarque peut suffire à faire reconnaître l'intention du locuteur.⁵ De la même manière, on peut dire simplement « Comme d'habitude, l'épicier n'a pas rendu la monnaie » pour exprimer le jugement que l'épicier est malhonnête. Mais la phrase « Comme d'habitude, l'épicier n'a pas rendu la monnaie » ne pourrait sans doute pas signifier « Il est malhonnête » si on n'avait pas le concept *malhonnête* en tête en l'affirmant. C'est grâce à des

5. Paul Grice, *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

42 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

termes comme « malhonnête » que nous pouvons, semble-t-il, formuler ce genre de jugement.

On pourrait même aller plus loin et dire que les formulations premières des jugements axiologiques sont celles qui comportent des termes comme « malhonnête ». Les autres formulations seraient dérivées, en ce sens qu'elles dépendraient de celles où figurent explicitement ou implicitement un terme axiologique.

La seconde famille lexicale est composée de termes comme « obligatoire », « exigé », « permis », « interdit », mais aussi d'expressions modales, comme « il faut », « tu dois » ou « je devrais ». À nouveau, différentes relations peuvent être établies entre ces concepts. Dilemmes tragiques mis à part, ce qui est obligatoire est aussi ce qui est permis. L'interdit, de son côté, n'est rien d'autre que ce qui n'est pas permis : « interdit » et « permis » sont des termes interdéfinissables.

Les jugements qui contiennent ces termes, qu'on peut nommer « normatifs », « prescriptifs », « déontiques » ou encore « directifs » selon l'expression de David Wiggins⁶, peuvent aussi se formuler sur le mode impératif. Au lieu de « Il ne faut pas blasphémer », on pourra dire « Ne blasphème pas ! ».

Contrairement à ce que pensait Kant, cela ne signifie pas que ces jugements soient des impératifs. En effet, à la différence de l'impératif, qui ne peut être ni vrai, ni faux, le jugement normatif admet des valeurs de vérité tout à fait ordinaires. On peut se demander s'il est vrai qu'il faut tenir sa promesse, tandis qu'il est absurde de se demander si l'impératif « Tiens ta promesse » est vrai. Un impératif a des

6. Wiggins, « La vérité, l'invention et le sens de la vie » ; Thomson, « Evaluatives and directives ».

conditions de satisfaction – on peut lui obéir ou ne pas lui obéir – mais pas de conditions de vérité.

De la même façon que les jugements axiologiques, les normatifs peuvent être formulés à l'indicatif et sans termes déontiques, comme les juristes ont tendance à le souligner⁷. Selon Michel Troper, par exemple, l'article 10 de la Constitution française de 1958 qui dispose : « Le président de la République promulgue les lois dans les quinze jours qui suivent la transmission au gouvernement de la loi définitivement adoptée » ne « décrit pas une habitude contractée par les présidents français mais ordonne au titulaire du poste de promulguer les lois. »⁸

Bref, il convient de distinguer le jugement normatif de sa formulation⁹. Toutefois, là aussi, il y a des raisons de penser que les expressions comme « obligatoire » ou « permis » ou, au moins, la maîtrise des concepts exprimés par ces termes, sont essentielles pour formuler des jugements normatifs. On comprend aisément que l'article 10 indique ce que le président a l'obligation de faire, même si ce ne sont pas là les termes qui sont utilisés.

Il semble donc bien qu'il existe deux familles de termes, ce qui pourrait indiquer qu'il existe deux familles de concepts, correspondant à deux familles de choses, les normes et les valeurs.

Mais il se pourrait bien que ces apparences lexicales soient trompeuses. Ce n'est évidemment pas parce que deux mots diffèrent qu'il faut postuler deux réalités. Il se pourrait que ces différents termes renvoient à une même réalité, ou du

7. Michel Troper, *La philosophie du droit*, Paris, PUF, 2003.

8. Nos italiques. *Ibid.*, p. 28.

9. von Wright, « La fondation des normes et des énoncés normatifs », *Science, Technique, Société*, 1986, pp. 10-11.

moins au même genre de chose. Ou encore, sans renvoyer à quoi que ce soit, tous ces termes pourraient avoir le même genre de fonction, de sorte qu'il faudrait considérer qu'ils font partie d'une seule et même famille, au sein de la quelle toute distinction serait arbitraire. Néanmoins, le simple fait que les termes axiologiques et normatifs appartiennent à deux familles lexicales distinctes constitue une importante présomption en faveur de la distinction entre normes et valeurs.

2. *Les concepts « fins » et les concepts « épais »*

Un second argument en faveur de la distinction entre l'axiologique et le normatif affirme que la famille des termes axiologiques est plus riche¹⁰.

Plus précisément, il dit qu'à la différence des concepts normatifs, les axiologiques se divisent en deux classes : « épais » (« thick ») et « fins » (« thin ») pour reprendre les termes de Bernard Williams¹¹. Les concepts normatifs étant exclusivement fins, la famille des termes normatifs serait plus

10. Voir Mulligan, « From Appropriate Emotions to Values » et aussi Konrad, *Werte versus Normen als Handlungsgründe*.

11. Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, 1985, trad. M.A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1990, pp. 141-142. Voir aussi Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970 ; John McDowell, « Virtue and Reason », *The Monist*, vol. 62, 1979, pp. 331-350, et « Non-Cognitivism and Rule-Following » (1981), dans *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, pp. 198-218 ; Hilary Putnam, « Objectivity and the Science/Ethics Distinction », dans *Realism with a Human Face*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 163-178 et *Fait/valeur : la fin d'un dogme* ; Thomas Scanlon, « Thickness and Theory », *The Journal of Philosophy*, vol. 100, no. 6, 2003, pp. 275-287.

pauvre. Ce serait une bonne raison de distinguer les normes et les valeurs.

Mais que recouvre exactement cette distinction entre concepts « épais » et « fins » ? En fait, ce qu'on appelle concepts « épais », ce sont des concepts axiologiques plus *spécifiques* que les concepts dits « fins ». Ainsi « généreux », « honnête », « cruel » ou « ponctuel » sont des exemples de termes renvoyant à des concepts épais, contrairement à « bon », « mauvais », ou encore « devoir », qui sont classés comme « fins ».

Mais ce n'est pas la seule différence qu'on établit entre eux. On dit aussi que les concepts épais sont à la fois prescriptifs et descriptifs : ils auraient à la fois la fonction de guider l'action et celle de décrire comment sont les choses en se laissant guider par la réalité. Ainsi, « courageux » contiendrait une composante prescriptive (dire d'une action qu'elle est courageuse implique, semble-t-il, que, sous un certain aspect au moins, c'est une action que nous avons une raison d'accomplir), mais aussi une composante descriptive (dire d'une action qu'elle est courageuse implique, semble-t-il, la référence à certaines caractéristiques factuelles telles que, par exemple, prendre volontairement le risque de s'exposer à des dangers physiques ou sociaux importants, manifester de l'endurance face à la souffrance ou aux difficultés, rester maître de soi face à des menaces ou des dommages effrayants, etc.).

Les concepts fins, de leur côté, ne seraient que prescriptifs : ils auraient une fonction, celle de guider l'action, mais pas de contenu factuel ou descriptif¹².

Lorsqu'on considère les expressions axiologiques et déontiques selon ce critère, on est tenté de penser que seules les premières contiennent à la fois des concepts épais et des concepts fins. C'est qu'il existe une multiplicité de concepts axiologiques qui peuvent être considérés comme autant de spécifications des concepts *bon* et *mauvais*. Pensez à *généreux*, *malhonnête*, *courageux*, *obséquieux*, etc.

En revanche, la famille des normatifs semble composée uniquement de concepts comme « obligatoire » ou « permis », qui n'admettent guère de spécifications. Ils seraient donc toujours « fins ».

Kevin Mulligan résume l'argument en disant que l'arbre qui pourrait servir à déterminer la signification des termes normatifs serait plus pauvre, moins complexe que celui qui correspond aux termes axiologiques¹³.

Que vaut cet argument ?

D'abord, la distinction entre concepts fins et épais telle que Bernard Williams l'envisage n'est pas unanimement acceptée. Ainsi, Simon Blackburn conteste l'existence des concepts épais au sens de Bernard Williams¹⁴. Il nie qu'il

12. Une autre idée associée à cette distinction est que les concepts épais seraient moins « théoriques » que les concepts fins. Voir Scanlon, « Thickness and Theory ».

13. Mulligan, « From Appropriate Emotions to Values », p. 164.

14. Voir Simon Blackburn, « Morality and Thick Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 66, 1992, pp. 285-99 et « Normativity à la Mode », *The Journal of Ethics*, vol. 5, 2001, pp. 139-153, ainsi que la réponse de Antti Kauppinen, « Are There Thick Concepts ? », à paraître, et Tappolet, « Through thick and thin : 'good' and its determinates », *Dialectica*, vol. 58, no. 2, 2004, pp. 207-220.

serait impossible de séparer les composantes prescriptives et évaluatives de concepts comme « courageux » ou « honnête ».

Selon Blackburn, de tels concepts ne sont qu'un amalgame contingent entre une description factuelle et l'expression d'une attitude positive ou négative. S'il est vrai qu'une action courageuse implique la présence d'un certain risque pour celui qui l'accomplit, il est aussi vrai que bon nombre d'actions de ce type ne sont pas jugées « courageuses », mais plutôt « téméraires ». Ce que souligne Blackburn, c'est qu'on utilise parfois un terme habituellement positif, comme « courageux » ou « ponctuel », sans pour autant dire quelque chose d'élogieux. On peut, par exemple, critiquer quelqu'un en faisant valoir qu'il est trop ponctuel ou trop courageux. Ainsi, on pourrait tout à fait comprendre et appliquer de tels concepts sans adopter un point de vue axiologique déterminé.

Mais cette objection de Blackburn n'est pas fatale à notre argument. On peut admettre que les composantes descriptives et prescriptives des concepts épais se laissent séparer tout en soutenant qu'il existe une différence importante entre les concepts axiologiques et normatifs : les premiers admettent d'être associés à des descriptions pour former des concepts plus spécifiques, tandis que les seconds ne le permettent pas.

Une autre objection à l'idée qu'il existe une différence importante entre les concepts axiologiques et normatifs fondée sur la distinction entre concepts fins et épais nous paraît plus sérieuse.

Admettons que tout concept épais contienne un élément prescriptif inséparable du contenu descriptif. Est-ce que cela ne ferait pas de tout concept épais un concept *normatif*? Est-ce que la différence entre axiologique et normatif ne serait

pas neutralisée de ce fait ? Et comment pourrait-on contester dans ces conditions la « richesse » des concepts normatifs ?

En effet, comme le terme « prescriptif » le suggère, il semble parfaitement naturel de dire que les concepts épais ne sont rien d'autre qu'une sous-classe des concepts normatifs.

C'est apparemment de cette façon que Thomas Scanlon voit les choses. Selon lui, les jugements utilisant des concepts épais, comme lâche ou brutal, donnent ou tentent de donner des raisons d'agir (ou de ne pas agir), lesquelles sont, en réalité, des prescriptions ou des devoirs. Ce qui fait qu'au total ces jugements sont bel et bien normatifs : ils affirment quelque chose au sujet de ce qu'il faut faire ou ne pas faire¹⁵. Pour être en droit de soutenir qu'à la différence des axiologiques les concepts normatifs sont pauvres et ne peuvent être déclinés en fins et épais, il faudrait donc admettre que les concepts axiologiques, qu'ils soient fins ou épais, sont irréductibles à des concepts normatifs¹⁶.

Quelle que soit la valeur de l'argument, il faudra reconnaître que la classe des concepts normatifs est divisée en deux grands groupes. D'une part, des concepts spécifiques comme *généreux* ou *courageux*, d'autres moins spécifique comme *admirable*, et pour terminer les concepts les plus généraux, *bon* et *mauvais* et, d'autre part, un groupe de concepts indiquant ce qui est exigé, permis, interdit.

Les premiers sont tous liés par des relations d'implication – le fait qu'une action soit généreuse ou admirable implique qu'elle soit bonne sous un de ses aspects au moins – mais ils n'impliquent pas les seconds. Dire d'une action qu'elle est généreuse implique qu'elle est admirable et bonne sous un

15. Scanlon, « Thickness and Theory », p. 282.

16. Voir chapitre suivant.

aspect, mais n'implique rien quant à son caractère obligatoire, permis ou interdit.

Quels que soient les termes dont on se sert pour désigner ces deux groupes de concepts, il faut bien reconnaître leur existence et leur indépendance. Peut-être ne s'agit-il que d'une division au sein d'une même classe plus englobante, mais cela n'enlève rien au fait qu'elle doit être tracée.

3. *L'argument du lien avec les émotions*

Un bon nombre, et probablement même tous les membres de la famille de termes que nous avons qualifiés d'« axiologiques » entretiennent des liens étroits avec des termes renvoyant à des états mentaux, et plus particulièrement à des états affectifs ou émotionnels. Pensez aux termes « admirable » et « méprisable » : leur lien avec des émotions comme l'admiration et le mépris est évident. D'où cet argument très simple en faveur de la distinction entre l'axiologique et le normatif : les termes axiologiques sont plus intimement liés aux émotions que les normatifs¹⁷.

Les prédicats axiologiques les plus courants forment des sortes de paires sémantiques avec des termes qui font référence à des états émotionnels spécifiques. « Effrayant » forme une paire avec « être effrayé », « ennuyeux » avec « s'ennuyer », « amusant » avec « s'amuser », « dégoûtant » avec « être dégoûté », « méprisable » avec « mépriser », « irritant » avec « s'irriter » et ainsi de suite. Dans la mesure où ce qui

17. Dans « *Wie verhalten sich Normen und Werte zueinander* », manuscrit, Mulligan défend un argument semblable : il affirme que les valeurs ont un lien privilégié avec les sentiments, tandis que les normes ont un lien privilégié avec la volonté. Cf. aussi Konrad, *Werte versus Normen als Handlungsgründe*.

est courageux ou honnête est aussi admirable, la lâcheté et la malhonnêteté étant de leur côté méprisables, les concepts de ce genre sont eux aussi liés d'une manière assez directe aux émotions¹⁸.

L'existence de ces couples (admirable-admiration, etc.) ne signifie pas que ce qui est déclaré « effrayant » effraie nécessairement ou que ce qui est déclaré « dégoûtant » dégoûte nécessairement, ni même que l'effrayant devrait effrayer ou le dégoûtant devrait dégoûter. Une interprétation minimaliste de ces paires dit seulement que la maîtrise de l'usage de prédicats tels que « effrayant » ou « dégoûtant » implique la reconnaissance d'une dépendance conceptuelle à l'égard de termes qui font référence à des états émotionnels spécifiques.

Dans des versions un peu plus sophistiquées de cette analyse, il est affirmé que l'objet formel de certaines émotions tel que le dégoût ou la peur, c'est le dégoûtant ou l'effrayant, ou que telle ou telle propriété évaluative est représentée par un certain état émotionnel, ce dernier consistant en une représentation d'un état de chose évaluatif¹⁹.

Par contraste, les concepts appartenant à la famille normative ne semblent pas entretenir une relation étroite aux émotions. Quels seraient les types d'émotion qui correspondent à ce qui est interdit, permis ou obligatoire ?

18. Voir Tappolet, *Émotions et valeurs*, pp. 24-30 et « Through Thick and Thin : Good and its Determinates » pour la suggestion que des concepts comme *courageux* peuvent être analysés à l'aide de concepts axiologiques « affectifs », comme « admirable ».

19. Voir Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987 ; Tappolet, *Émotions et valeurs* ; Jesse J. Prinz, *Gut Reactions : A Perceptual Theory of Emotion*, New York, Oxford University Press, 2004.

Il est vrai que faire ce qui est interdit peut susciter la colère et de l'indignation des tiers, et s'accompagner de sentiments de honte ou de culpabilité chez l'agent. Toutefois, il ne semble pas qu'il existe des paires lexicales comparables à celles que l'on trouve dans le cas des termes axiologiques. « Obligatoire », « permis », « interdit » ne semblent pas former des paires avec des termes qui font référence à des états émotionnels.

Pour certains philosophes et sociologues, les obligations et les interdictions sont soutenues par des états émotionnels en ce sens que la violation d'une obligation ou d'une interdiction est sanctionnée par des réactions émotionnelles de rage, de colère, d'indignation, de dégoût ou de mépris²⁰. Certains vont même jusqu'à dire que la reconnaissance de normes implique d'être dans un certain état émotionnel²¹.

Cependant, aucun philosophe ou sociologue n'est allé jusqu'à suggérer que la maîtrise de l'usage de termes normatifs comme « obligatoire » ou « interdit » implique celle de termes qui font référence à des états émotionnels spécifiques. En fait, il semble bien qu'il existe entre les prédicats axiologiques et les termes d'émotions une relation de dépendance conceptuelle (comme le dit David Wiggins, ils sont pour ainsi dire « faits les uns pour les autres »²²) qui n'a pas d'équivalent dans le cas des termes normatifs.

20. Jon Elster, *Proverbes, Maximes, Émotions*, Paris, PUF, 2003, pp. 17-23. Allan Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, (1990), trad. Sandra Laugier, Paris, PUF, 1996 ; Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, (1894), Paris, PUF, Quadrige, 1968 (dix-septième édition), pp. 4-5.

21. A. Gibbard, *op. cit.*

22. David Wiggins, « A Sensible Subjectivism », dans *Needs, Values, Truth*, 2^e édition, Oxford, Blackwell, 1998, p. 212 ; Mulligan, « From appropriate Emotions to Values » ; John Skorupski, « Irrealist Cognitivism » dans Jonathan Dancy, (dir.), *Normativity*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 124-128

Contrairement à ce qu'Allan Gibbard soutient, s'il est vrai, et presque trivial, d'affirmer que ce qui est admirable n'est rien d'autre que ce qui rend l'admiration appropriée, il est difficile de penser que l'interdit n'est rien d'autre que ce qui rend un certain nombre d'émotions négatives appropriées²³.

4. *L'argument de la forme logique*

Selon une conception qu'on pourrait appeler « standard », les termes normatifs « obligatoire », « permis » et « interdit » sont du même type que les expressions modales « nécessaire » ou « possible »²⁴. Ce serait des opérateurs qui permettent de former, à partir de certaines propositions, d'autres propositions plus complexes. Ainsi, la proposition « Il siffle à la bibliothèque » deviendrait la proposition normative complexe « Il ne faut pas qu'il siffle à la bibliothèque » grâce à ce qu'on appelle souvent un « opérateur déontique ». De leur côté, les termes axiologiques seraient des prédicats, comme « être jaune » ou « être coloré », c'est-à-dire des expressions qui prennent un nom comme complément afin d'engendrer une phrase bien formée.

« Mes sifflements sont effroyables » est une phrase bien formée dont « effroyables » (ou « sont effroyables ») est la partie prédicative. En comparant « Mes sifflements sont

23. Voir Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, et « Reasons Thin and Thick : A Possibility Proof », *Journal of Philosophy*, vol. 100, no. 6, 2003, pp. 288-304.

24. Voir Ralph Wedgwood, *The Nature of Normativity*, Clarendon Press d'Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 89-99 ; et aussi Paul McNamara, « Deontic Logic », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (dir.), <http://www.plato.stanford.edu/archives/spring2006/entries/deontic-logic/>, 2006.

effroyables » à « Il ne faut pas qu'il siffle à la bibliothèque », il semble bien qu'il existe une profonde différence logique entre les termes axiologiques et les termes normatifs²⁵. De là, il faudrait conclure à une différence assez fondamentale entre le normatif et l'axiologique.

Les choses ne sont pas aussi simples, hélas. D'abord, on utilise en général les termes déontiques avec des compléments non propositionnels qui fonctionnent comme des noms et font référence à des types d'action (exemple : « Il est interdit de siffler »). Ensuite, on peut utiliser les termes déontiques comme adjectifs (exemple : « Siffler est interdit »). Pour compliquer encore les choses, les termes axiologiques peuvent être également utilisés comme opérateurs portant sur des propositions (exemple : « Il est bon qu'il pleuve » ou encore « Il est désirable qu'il pleuve »).

On pourrait suggérer que la différence entre les termes déontiques et les termes axiologiques vient de ce que la forme logique « fondamentale » des premiers se distingue de celle des seconds. Lorsqu'on affirme qu'il est bon ou désirable qu'il pleuve, ne veut-on pas dire, en réalité, que le fait qu'il pleuve est une chose bonne ou désirable ?

On pourrait ajouter que la forme « fondamentale » de tous les énoncés déontiques comporte un complément propositionnel. Toutefois, il n'est pas si facile de transformer les énoncés « Il est interdit de siffler » et « Siffler est interdit » en énoncés comprenant un tel complément. Faudrait-il dire, pour respecter la forme logique : « Il est interdit que les gens sifflent » ou « Il est interdit qu'on siffle » ?

25. La forme logique de « mes sifflements sont effroyables » est « $F(x)$ », tandis que celle de « il est interdit de siffler à la bibliothèque » serait « non- $P(p)$ », où « P » signifie « il est permis de », un des deux opérateurs déontiques, avec « O » pour obligatoire.

En fait, certains philosophes estiment qu'un terme comme « obligatoire » ou « interdit » peut être traité soit comme un prédicat décrivant une propriété attachée à des actions ou à leur agent supposé, soit comme un opérateur portant sur des propositions²⁶.

Le cas de « Je devrais faire ϕ » pourrait nous éclairer sur cette question complexe. On pourrait dire que cet énoncé équivaut à « Il faudrait que je fasse ϕ » ou à « Il est obligatoire que je fasse ϕ ».

Peter Geach a toutefois montré que de tels énoncés admettent une interprétation centrée sur l'agent plutôt que sur les états de choses. D'après lui, la logique déontique s'égaré en se focalisant sur les états de choses²⁷. Il estime qu'« une obligation est essentiellement liée à un agent, c'est l'obligation de quelqu'un ; si à la place nous essayons de penser à ce qui devrait être le cas, le *Sein-sollen*, d'une situation impliquant un agent, notre réflexion sera confuse, notre vision mentale ne parviendra pas à se focaliser correctement, pour ainsi dire »²⁸. À son avis, les termes déontiques devraient être considérés comme des « opérateurs formant des verbes à partir de verbes [...] »²⁹. Ainsi, quand nous disons « Sophie doit

26. Hector-Neri Castañeda, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975, pp. 185-190 et 335-336. Voir aussi Gilbert Harman, « Review of Roger Wertheimer, *The Significance of Sense* », *Philosophical Review*, vol. 82, 1973, pp. 235-39 ; et Peter Geach, « Whatever Happened to Deontic Logic ? » dans P. Geach, (dir.), *Logic and Ethics*, Dordrecht, Kluwer, 1991, pp. 33-48.

27. *Ibid.* Geach note cependant que le père de la logique déontique, von Wright, n'avait pas commis cette erreur dans son article de 1951 (« Deontic Logic », *Mind*, vol. 60, 1951, pp. 1-15).

28. Geach, « Whatever Happened to Deontic Logic », pp. 35-36. Voir aussi Harman, *op. cit.*, p. 236 pour la suggestion que le terme déontique « devrait » peut être utilisé prédicat relationnel, renvoyant à une relation entre un agent et une action.

29. *Ibid.*, p. 36.

siffler », nous ne nous contentons pas d'affirmer « Il devrait être le cas que Sophie siffle » ; ce que nous voulons dire, c'est que *devoir siffler* est vrai de Sophie.³⁰

Il semble bien que Geach ait raison. Dans certains de leurs usages au moins, les termes normatifs sont des opérateurs qui portent sur des verbes pour en faire d'autres verbes. Il se pourrait que tous les termes normatifs soient des opérateurs de ce genre, de sorte que les obligations seraient par essence liées à des agents. Il est, en effet, toujours possible de transcrire un énoncé qui semble contenir un opérateur portant sur une phrase en énoncé comportant un prédicat modifiant un prédicat.

Toutefois, cela n'annulerait pas toutes les différences entre termes axiologiques et normatifs. Même si l'on admettait que Geach a raison, les termes comme « obligatoire » ou « interdit » se distingueraient formellement des prédicats simples comme « bon » ou « effroyable », dont la fonction est de compléter un nom pour engendrer une phrase ordinaire complète.

De plus, il existe une autre raison de ne pas traiter « obligatoire » ou « interdit » comme des prédicats ordinaires décrivant tout simplement une certaine propriété des actions, un peu comme « rapide », « nerveux », « énergique », mais aussi « lâche », « courageux », « généreux ».

30. Formellement, « (OA)x ». Il s'agit de la suggestion de l'article de 1951 de von Wright, « Deontic Logic ». Geach utilise une notation un peu plus complexe. Il semble que Wiggins souscrive à cette analyse, puisqu'il insiste sur le fait qu'un énoncé normatif peut être vrai d'une personne, mais pas d'une autre (David Wiggins, « La vérité, l'invention et le sens de la vie », (1976), dans Ruwen Ogien, (dir.), *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, pp. 301-361.

56 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

La différence entre une expression déontique, comme « obligatoire », et des prédicats axiologiques, tels que « honteux » ou « courageux », est frappante lorsqu'on les soumet à l'épreuve de la modification adverbiale.

« Courageux » se comporte comme « rapide » ou « énergique », mais pas « obligatoire ». La phrase « Le brave soldat Chvéïk se bat énergiquement, courageusement et obligatoirement » présente une erreur de catégorie évidente. Contrairement à « courageusement » ou « énergiquement », « obligatoirement » ne décrit pas une certaine manière de se battre. Les concepts axiologiques fins, en particulier « bon » et « mal », passent eux aussi le test de la modification adverbiale. Notre brave soldat Chvéïk peut bien ou mal se battre, selon son ardeur au combat.

En fait, on utilise des adverbes comme « énergiquement » ou « courageusement » pour répondre à la question « Comment ? ». « Comment se bat-il ? Énergiquement, courageusement ? ». Mais « obligatoirement » ne peut pas tenir lieu de réponse à la question : « Comment ? ». C'est une réponse à la question : « Pourquoi ? ». « Pourquoi le brave soldat Chvéïk se bat-il ? ». « Parce que c'est obligatoire. Il a reçu un ordre et il sera fusillé s'il désobéit ». Au lieu de « Le brave soldat Chvéïk se bat énergiquement, courageusement et obligatoirement », il faudrait donc écrire : « Le brave soldat Chvéïk se bat énergiquement, courageusement et parce qu'il est obligé de le faire » ou, mieux encore, « Il est obligatoire que le brave soldat Chvéïk se batte et il le fait énergiquement et courageusement. »

Bref, quelle que soit la fonction de l'expression « obligatoire », elle ne décrit pas un aspect de l'action ou une certaine manière de l'accomplir³¹.

Si l'argument est correct, il peut nous amener à penser que les expressions normatives ne correspondent pas à d'éventuelles caractéristiques ou propriétés des choses ou des personnes, à la différence d'expressions évaluatives comme « généreux » ou « courageux ».

On peut objecter que les prédicats de couleur ne passe pas ce test adverbial, ce qui n'empêche pas qu'ils ont une fonction descriptive et qu'ils correspondent à des propriétés. « Être jaune » correspond à la propriété d'être jaune alors qu'il semble bien qu'on ne puisse pas dire de telle ou telle chose qu'elle nous apparaît « jaunement ». Mais le test adverbial ne fonctionne évidemment pas de la même façon pour les objets et les actions. Il y a eu, certes, des théories de la perception un peu étranges, dites « adverbiales », qui tentaient de prouver qu'un objet pouvait nous apparaître

31. En l'occurrence, « obligatoirement » répond à la question « Pourquoi ? ». C'est parce qu'il le faut que Chvéik se bat. Doit-on dire cependant que tous les énoncés normatifs répondent à la question « Pourquoi ? »? Ce n'est pas évident. « Il est interdit de siffler à la bibliothèque » ne semble pas répondre à cette question. Mais en formulant les choses autrement, on pourrait quand même sauver l'idée que c'est le cas. Pensez à ce dialogue : – Il ne faut pas siffler dans la bibliothèque ; – Pourquoi ? ; – Parce que c'est interdit. « Il est interdit » répondrait bien à la question « Pourquoi ? ». Le problème, évidemment, c'est que l'« explication » est un peu courte. De même, « Il doit dire la vérité » affirmé d'une personne qui s'obstine à mentir n'explique pas grand-chose. Il n'empêche qu'il s'agit d'une explication même si elle est insatisfaisante (comme un grand nombre d'explications). Autre objection : les énoncés axiologiques peuvent eux aussi répondre à la question « Pourquoi ? ». Exemple : « Pourquoi se battre ? – Parce que c'est courageux ». Même si on l'admet, tout ce que cela implique, c'est que les énoncés axiologiques peuvent avoir deux fonctions, descriptive et explicative, ce qui laisse intacte l'hypothèse que les normatifs n'en ont qu'une, explicative.

« jaunement » par modification de l'acte de percevoir. Mais c'est précisément parce qu'elles se rapportaient à une action et non à des objets.

On pourrait aussi faire remarquer que ce raisonnement n'est plausible que si on donne un sens très restrictif à l'expression « normatif »³².

Si « normatif » veut dire ce qui contient les expressions déontiques « obligatoire », « permis », « interdit », alors, en effet, une interprétation prédicative des termes normatifs semble exclue par définition. Si toutefois, on admet dans la classe des normatifs des termes tels que « légal », « juste » ou « consciencieux » (« *dutiful* »), il s'ensuivra que certains passeront avec succès le test de la modification adverbiale.

Agir « légalement », c'est agir d'une certaine façon (en observant les procédures légales, etc.). De même, agir « justement », c'est agir d'une certaine façon (en respectant des principes d'équité). « Consciencieux » ou, en anglais, « *dutiful* », décrirait une certaine façon d'agir (sans engagement affectif, froidement, par pur respect du devoir).

Il ne semble pas, toutefois, que cette objection atteigne l'argument général. Il existe en effet de bonnes raisons de penser que ces termes appartiennent au moins dans certaines de leurs acceptions à la famille des termes axiologiques. Le cas le plus simple est celui de « consciencieux ». Ce terme ressemble bien plus à « ponctuel », « travailleur » ou « courageux » qu'à « obligatoire », « permis », « interdit », de sorte qu'il est naturel de le classer parmi les termes axiologiques.

32. C'est, il nous semble, le sens des objections de Thomas Baldwin, Charles Larmore, Kevin Mulligan et Philip Pettit au critère de la modification adverbiale (communications personnelles).

Il est vrai qu'agir de manière consciencieuse implique en général qu'on agisse en fonction de certains principes auxquels on adhère, ou de ce que notre conscience nous dicte ou intime. Mais cela ne revient évidemment pas à dire qu'en décrivant une action comme accomplie de manière consciencieuse, on spécifie une norme.

Considérons ensuite la paire « légal » et « illégal ». On pourrait penser que tout ce qui est légal étant normatif, ces termes sont nécessairement normatifs. Mais cette impression est trompeuse. Dire d'une action comme fumer du cannabis qu'elle est illégale implique que cette action ne respecte pas la loi et qu'elle est, de ce fait, légalement inacceptable, un qualificatif qui renvoie clairement à une évaluation négative.

Il est vrai que si une action est illégale, c'est parce qu'une loi en vigueur le spécifie. Elle dira par exemple : « Il est interdit de fumer du cannabis ». Ou « Il est illégal de fumer du cannabis ». Dans ce dernier cas, l'expression « Il est illégal » aura clairement un sens normatif et n'admettra pas d'être modifié en adverbe. Mais il semble assez clair que « Il fume du cannabis illégalement » n'a pas ce sens normatif : on y qualifie simplement une action particulière.

Le cas de « juste » peut se régler de la même manière. Comme von Wright le soutenait, les notions de juste, d'injuste et l'idée de justice peuvent être comprises dans un sens « légal » et purement normatif, mais admettent aussi un sens « moral » les reliant aux idées de bien et de mal, les « teintant de valeurs ».³³ Dans un certain sens du terme, « juste » serait

33. von Wright, *The Varieties of Goodness*, p. 7. Dans ce passage, von Wright discute notamment des termes « right » et « wrong », qu'on traduit par « juste » et « injuste » ou par « bien » et « mal ». Il soutient non seulement que ces concepts peuvent être compris en un sens légal ou un sens moral, mais qu'ils ont des affinités à la fois avec les concepts évaluatifs et les concepts

donc axiologique. Des personnes ou des sociétés justes sont des personnes ou des sociétés bonnes. Mais quand on dit qu'une action est « juste », on affirme plutôt qu'elle est moralement exigée ; ce serait l'action qu'il faut accomplir.

En résumé, il semble y avoir une différence profonde de forme logique entre les jugements normatifs et axiologiques. Les seconds ont la forme sujet/prédicat d'un énoncé comme « Cette banane est verte », tandis que les premiers sont soit des énoncés modifiés par un opérateur portant sur une phrase, soit, comme Geach l'affirme, des énoncés comportant des prédicats modifiant des prédicats.

5. *L'argument des degrés*

On peut dire que les crimes commis par le tueur de vieilles femmes du 18^e arrondissement sont de plus en plus cruels, mais pas qu'ils sont de plus en plus prohibés. C'est que, contrairement aux valeurs, les normes n'admettent pas de degrés³⁴. Tel est du moins l'un des arguments débattu en logique déontique³⁵. En principe, les prédicats axiologiques admettent des formes comparatives. Certains philosophes ont même affirmé que les termes axiologiques sont essentiellement comparatifs, de sorte qu'être bon ne

normatifs. Selon nos critères, ces deux concepts semblent plutôt du côté normatif – ils ne semblent pas corrélés à des concepts plus spécifiques, ils n'admettent pas de degrés, ils ne peuvent être transformés en adverbes, leur domaine d'application est constitué principalement par les actions. Toutefois, ils sont utilisés comme des prédicats simples et non comme des opérateurs qui portent sur des propositions.

34. Voir Konrad, *Werte versus Normen als Handlungsgründe* ; Mulligan, « Wie verhalten sich Normen und Werte zueinander ? ».

35. Sven Ove Hanson, *The Structure of Values and Norms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

serait rien d'autre qu'être mieux qu'autre chose³⁶. Quoi qu'il en soit, il faut admettre qu'une chose qualifiée de bonne se situe nécessairement sur un *continuum* allant du pire au meilleur en passant par l'indifférent. C'est vrai aussi de termes axiologiques plus spécifiques, comme « admirable » ou « courageux ».

Par opposition, s'il est interdit de faire telle ou telle action, il semble incongru de se poser la question de savoir à quel degré cette action est interdite, c'est-à-dire de se demander si elle est un peu ou très interdite. Soit elle est interdite, soit elle ne l'est pas. C'est du moins ainsi que nous nous exprimons.

Certains philosophes estiment que la pensée ordinaire soutient cette distinction, mais pas tous, loin de là. Ainsi Sven Hanson affirme que dans le discours ordinaire, nous avons tendance à admettre que les termes normatifs présentent des degrés³⁷. N'importe quel enfant, dit-il, est capable de faire la différence entre « Ne parle pas la bouche pleine » et « N'efface surtout pas le disque dur sur l'ordinateur de ta mère ». Il semble bien avoir raison. N'importe qui, en effet, dira aussi probablement que l'obligation sous-jacente dans « Tu devrais lui acheter des bégonias, il aime ça » est moins forte que dans de « Tu dois lui lancer la bouée de sauvetage, il est en train de se noyer ». Les philosophes et les juristes qui le nieraient auraient l'esprit déformé par la logique déontique, laquelle, en effet, n'admet que deux statuts pour l'obligation : elle est ou elle n'est pas.

36. Voir John Broome « Goodness is reducible to betterness : the evil of death is the value of life », (1993), dans *Ethics Out of Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 162-73 ; et aussi Tappolet, *Émotions et valeurs*, pp. 33-37 pour une critique de cette suggestion.

37. Hanson, *The Structure of Values and Norms*,

62 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

D'après Hanson, une logique déontique réaliste devrait respecter notre tendance naturelle à reconnaître des degrés d'obligation.

Dans le cas des valeurs, il n'est pas difficile d'imaginer autant d'états que l'on souhaite entre le meilleur et le pire, le plus et le moins amusant par exemple.

Qu'en est-il des normes ? Évidemment, chacun reconnaît que les exigences et les interdits ne sont pas tous de la même sorte. Quand il y a conflit, certaines exigences priment alors que d'autres semblent devoir céder le pas. L'interdit de tuer prime, la plupart du temps au moins, lorsqu'il est en conflit avec l'exigence de ne pas mentir. Toutefois, cela ne signifie pas que tuer soit *plus interdit* que mentir. Il faudrait, pour que cette idée ait un sens, qu'il existe un continuum de choses prohibées, sur lequel mentir et tuer représenteraient des points précis. Cette suggestion n'est pas recevable, comme on s'en aperçoit lorsqu'on tente de situer l'endroit où se trouverait sur une telle ligne continue le segment qui séparerait mentir et tuer.

Le cas des normes semble donc bien différent de celui des valeurs. C'est pourquoi il vaut mieux concevoir la relation entre les normes comme une relation de priorité ou de rang, et non pas comme une relation de degrés.

Cela n'empêche évidemment pas que bon nombre de choses admettant des degrés soient étroitement reliés aux normes.

1) Le contenu d'une obligation est susceptible de varier par degrés. Si mon revenu annuel est de 100 000 euros, il est obligatoire que je paie 10 000 euros d'impôts. Si mon revenu annuel est de 99. 999 euros, il est obligatoire que je paie 9999 euros d'impôts. Toutefois, il va de soi que l'obli-

gation ne varie guère. Il n'est pas « moins » obligatoire de payer 9999 euros que 10 000 euros d'impôts, même si je paie évidemment moins d'impôts si je paie 9999 euros plutôt que 10 000 euros.

2) L'émetteur d'une obligation peut avoir une autorité supérieure (le juge fédéral par rapport au juge local dans le cas des obligations juridiques en particulier) mais cela ne veut pas dire que l'obligation qu'il formule soit « plus » obligatoire. Par ailleurs, ce qu'il édicte peut annuler une obligation, la transformer en pseudo-obligation etc., mais non en « moins » d'obligation.

3) De la même manière, les sanctions peuvent varier par degrés. Selon la sorte de norme en question, les sanctions entraînées par une transgression de la norme seront plus ou moins lourdes. C'est ce qui explique pourquoi la peur que l'on peut avoir de transgresser une norme peut être plus ou moins grande.

4) La justification sur laquelle se base une norme peut elle aussi varier de manière continue. C'est particulièrement évident pour les justifications qui font appel à des valeurs. La valeur négative que représente la mort d'un innocent est certainement plus importante que celle de lui tordre un doigt. C'est pourquoi transgresser une norme peut être plus ou moins justifié, et que l'indignation suscitée par la transgression de la norme admettra, elle aussi, des variations³⁸.

38. Hanson, *The Structure of Values and Norms*,

5) On peut se sentir plus ou moins lié par une obligation. Toutefois, ce n'est pas du tout la même chose d'affirmer qu'on se sent « plus ou moins obligés » ou « plus ou moins liés » par une obligation, et que l'obligation elle-même est plus ou moins forte³⁹. Il semble qu'il faut distinguer, en général, les aspects objectifs de l'obligation et ses aspects subjectifs ou épistémologiques. Du point de vue objectif, l'obligation pourrait ne pas avoir de degrés, même si du point de vue subjectif (désirer plus ou moins fortement se conformer à l'obligation) ou épistémologique (reconnaître plus ou moins clairement l'obligation), il était possible de concevoir des degrés⁴⁰.

Mais pourquoi, finalement, les concepts normatifs, à la différence des axiologiques, n'admettent-ils pas de degrés ? C'est une question qui mérite d'être posée, car, à la réflexion, c'est un fait qui peut paraître mystérieux⁴¹. Une observation toute simple pourrait suggérer une réponse. Les normes, nous le verrons, et tout particulièrement les normes morales, ont nos actions comme domaine d'application⁴². Ce qui est exigé de nous, c'est de tenir sa promesse ; ce qui est interdit, c'est de mentir ou de tuer un innocent, etc. Or, les actions

39. Mulligan, « From Appropriate Emotions to Values ».

40. Charles Larmore estime qu'il est insuffisant de dire que la différence de degré d'obligation n'est qu'une différence dans la gravité des sanctions, puisqu'il resterait à expliquer pourquoi les sanctions sont plus ou moins graves, et qu'une explication plausible ferait certainement appel à l'idée de degrés d'obligation (communication personnelle). À cela, on peut objecter que, pour justifier ces degrés de sanctions, il est plus plausible de faire appel à la force plus ou moins grande des valeurs qui seraient bafouées par une violation d'un interdit qu'à des degrés d'obligations.

41. Merci à Ronald de Sousa pour cette question.

42. Voir Mulligan, « Wie verhalten sich Werte und Normen zueinander ? » ; Konrad *Werte versus Normen als Handlungsgründe*.

n'admettent pas de degrés. Ou bien nous accomplissons une action, ou bien nous ne l'accomplissons pas. Ou bien nous tenons une promesse, ou bien nous le ne faisons pas ; ou bien nous mentons ou bien nous ne mentons pas ; ou bien nous tuons, ou bien nous nous abstenons de tuer.

Bien sûr, certains aspects des actions admettent des degrés. Nous pouvons chanter de plus en plus fort, ou sauter de plus en plus haut. Mais il reste que – cas d'indétermination mis à part – soit nous chantons, soit nous ne chantons pas, soit nous sautons, soit nous ne sautons pas.

Il est vrai, aussi, qu'au lieu de mentir, on peut choisir de ne rien dire. Il serait toutefois trompeur de suggérer que ne rien dire équivaut à *moins* mentir. Ne rien dire n'est ni une catégorie du mensonge, ni une catégorie du dire vrai. C'est tout simplement une autre sorte d'action.

Reconnaître la nature « binaire » de l'action, et le lien des normes à l'action, est un moyen de comprendre pourquoi les concepts normatifs n'admettent pas de degrés. Les concepts normatifs seraient comme taillés pour accompagner les concepts d'action.

On peut objecter que les concepts normatifs s'appliquent aussi à des termes renvoyant aux croyances, qui semblent admettre des degrés⁴³. Mais pour l'affirmer, il faudrait d'abord avoir des raisons de penser qu'on peut vraiment « plus ou moins » croire qu'il va pleuvoir demain. Nous laisserons cette difficile question de côté. La même objection pourrait se formuler en invoquant des devoirs s'appliquant à des désirs ou des émotions.

43. Merci à Ronald de Sousa, qui a attiré notre attention sur ce point aussi.

Cependant, à supposer que les concepts normatifs s'appliquent aussi à des choses qui admettent des degrés⁴⁴, cette thèse serait parfaitement compatible avec l'idée qu'ils portent en premier lieu sur des actions, c'est-à-dire des entités qui n'admettent pas de degrés, et que l'explication de leur caractère binaire est liée à cette sorte de contrainte conceptuelle.

Par conséquent, il nous semble que Hanson a tort et que les philosophes et les juristes qui suivent ce qu'il appelle la logique déontique « standard » ont raison⁴⁵. Contrairement aux concepts axiologiques, les concepts normatifs n'admettent pas de degrés.

6. *L'argument du domaine d'application*

Les concepts normatifs s'appliquent en premier lieu aux actions. Ils semblent porter sur un domaine plus étroit que les concepts axiologiques, lesquels peuvent concerner toutes sortes d'autres choses. Pour certains, c'est une raison suffisante de conclure qu'il s'agit de deux sortes différentes de concepts⁴⁶. Est-ce bien le cas ?

44. Ce qu'on peut contester si les seuls cas sont ceux des croyances, des désirs ou des émotions. Ces états ne peuvent pas faire l'objet d'injonctions normatives au même titre que des actions dans la mesure où ils ne sont pas toujours conçus comme volontaires. Nous discutons cet aspect de la question à la section suivante.

45. David Hume est l'un d'entre eux. Il a proposé différents arguments contre l'idée qu'une obligation légale pouvait avoir des degrés dans le *Traité de la nature humaine*, pp. 642-649. Cf., à ce propos, Kevin Mulligan, « Justification, Rule Breaking and the Mind », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 99 (2), 1999, pp. 123-139.

46. Voir David Heyd, *Supererogation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 172 ; Mulligan « Wie verhalten sich Normen und Werte zueinander » ; Konrad, *Werte und Normen als Handlungsgründe*.

Les énoncés normatifs portent généralement sur ce qu'il faut faire ; ils s'appliquent donc plutôt à des actions humaines⁴⁷. Tout énoncé normatif devrait, en principe, faire référence à un certain genre d'action, préciser quels agents peuvent, doivent ou ne doivent pas l'accomplir et dans quelles circonstances. Toutefois, le champ d'application des normes est plus étroit qu'il n'y paraît. Comme Stephen Darwall le souligne⁴⁸, les normes doivent être telles qu'on puisse s'y conformer – c'est le principe devoir implique pouvoir – mais aussi les transgresser, ce qui équivaut au principe devoir implique « pouvoir ne pas »⁴⁹.

En outre, certaines normes sont exclues par un principe de parcimonie : il ne sert à rien d'obliger un agent de faire ce qu'il veut faire ou ce qu'il fait de toutes manières. Il est inutile d'obliger des agents humains à respirer (ils le font de toute façon), absurde de les obliger à occuper un point spatio-temporel (ils le font nécessairement), et injuste de les obliger à voler de leurs propres ailes (littéralement, ils n'en ont pas). Les normes portent ainsi sur ce qui n'est ni nécessaire ni impossible⁵⁰.

47. Voir H. A. Pritchard, *Moral Obligation. Essay and lectures*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 4, pour l'idée que le mot « devrait » se réfère aux actions et aux actions seulement.

48. Stephen Darwall, « Moore, Normativity, and Intrinsic Value », *Ethics*, vol. 113, no. 3, 2003, pp. 468-89, p. 478. Darwall infère à tort qu'il n'y pas de *devoir-être* au sens normatif et moralement pertinent.

49. Dans le même esprit, Peter Railton affirme que le domaine de la normativité est celui d'une certaine forme de contrainte mais aussi de liberté. « Normative Force and Normative Freedom. Hume and Kant but not Hume versus Kant », dans Jonathan Dancy, (dir.), *Normativity*, Londres, Blackwell, 2000, pp. 1-33.

50. Georges Henrik von Wright, « On the Logic of Norms and Action », dans *Practical Reason, Philosophical Papers*, vol 1, Oxford, Basil Blackwell, 1983 ; « Y a-t-il une logique des normes ? », dans Jean-Louis Petit, (dir.), *La querelle des normes. Cahiers de philosophie politique et juridique*, Presses

On comprend pourquoi les normes s'appliquent en premier lieu aux agents et à leurs actions : comme les actions sont soumises à la volonté, elles sont exactement le genre de chose qui peut être régulé par des normes. Toutefois, la régulation par les normes semble pouvoir s'accommoder d'un lien plus indirect avec la volonté. Darwall soutient par exemple que le devoir ne se résume pas au devoir-faire : nos jugements normatifs portent aussi sur des choses comme nos raisonnements, nos croyances, nos choix, nos émotions, nos sentiments, nos traits de caractère et nos intentions⁵¹. On peut dire par exemple qu'il ne faut pas ressentir de l'envie à l'égard d'autrui, ou encore qu'il faut que nos intentions se conforment à notre meilleur jugement.

Comment concilier ces observations avec le principe « devoir implique pouvoir » ?

On peut supposer d'abord que, même si les raisonnements, les croyances, etc. ne sont pas directement soumis à la volonté de l'agent, ces choses peuvent tout de même en dépendre *d'une certaine manière*⁵². Il est certainement en notre pouvoir de suivre des cours de logique pour parfaire nos raisonnements, ou de mettre en place des stratégies pour nous débarrasser d'une phobie des chiens ou des lézards.

Universitaires de Caen, 1995, pp. 31-53 ; Ruwen Ogien, « Le rasoir de Kant » dans *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, pp. 75-94.

51. Darwall, « Moore, Normativity, and Intrinsic Value », p. 478, qui renvoie à Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*.

52. Il n'est donc pas nécessaire de supposer un volontarisme doxastique ou affectif, selon lequel, les croyances ou les émotions seraient directement soumises à la volonté. Sur le volontarisme doxastique : Pascal Engel, *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann, 2007, pp. 125-153.

On peut aussi estimer que, dans le cas des croyances ou des émotions, dire qu'on « *doit* penser ou ressentir » signifie plutôt qu'il serait « souhaitable », « utile », « approprié » ou « pertinent » de penser ou ressentir (nous y reviendrons).

Cela ne changerait cependant rien au fait qu'à la différence des énoncés normatifs, les énoncés axiologiques ne semblent pas avoir un lien privilégié à l'action. Ils ne contiennent pas nécessairement de référence à quelque chose de soumis directement ou indirectement à la volonté ou de précisions concernant des agents et des circonstances.

Les prédicats axiologiques peuvent s'appliquer, bien sûr, à des actions, des agents, des circonstances, mais ils n'impliquent pas nécessairement ces trois aspects. De plus, on peut s'en servir pour qualifier des objets naturels ou artificiels, des émotions et des croyances, même s'il ne dépend d'aucune manière de nous que ces choses soient ou ne soient pas. Enfin, les prédicats axiologiques peuvent s'appliquer à ce qui est nécessaire ou impossible. On peut trouver les lois de la nature à la fois nécessaires et extraordinairement belles. On peut trouver merveilleux, magnifique, mais ni obligatoire, permis ou interdit, un monde où l'agneau partage son repas avec le loup au lieu de servir de repas au loup ou, pour ne pas rester dans un domaine où la génétique pourrait finalement changer les choses, on peut trouver génial, splendide, mais ni obligatoire, permis ou interdit un monde où nous aurions la possibilité de voyager dans le temps.

À première vue, le critère du domaine d'application devrait suffire à distinguer l'axiologique du normatif. Il faut cependant se demander ce qu'on peut tirer exactement de cet argument. On pourrait en déduire simplement que les concepts normatifs constituent une classe particulière des

concepts axiologiques : ce serait la classe des concepts qui ne portent que sur ce qui est soumis, directement ou indirectement, à la volonté.

On aurait donc bien une différence entre les concepts normatifs et les concepts axiologiques, mais elle n'aurait rien de fondamental, puisqu'il serait possible de considérer les concepts normatifs comme des concepts axiologiques un peu spéciaux. Autrement dit, pour que l'argument du domaine d'application aboutisse à une séparation nette entre l'axiologique et le normatif, il faudrait l'associer à d'autres.

On peut aussi faire remarquer que la restriction du domaine d'application des énoncés normatifs aux actions humaines intentionnelles n'est justifiée que si on endosse les principes « devoir implique pouvoir » et « devoir implique pouvoir ne pas ». Mais « devoir implique pouvoir » n'est pas un principe intangible. Si on le rejette, on pourra admettre sans difficulté l'existence de normes qui portent sur des choses qui échappent à notre contrôle, comme la couleur de nos yeux ou le nombre des planètes.

On peut se demander cependant si le prix du rejet du principe « devoir implique pouvoir » n'est pas trop élevé. Pour avoir la satisfaction de considérer qu'il y a des normes pour des choses qui échappent au contrôle volontaire, nous devrions renoncer à un principe aussi central. Il ne faut pas perdre de vue que c'est un principe qui oriente nombre de nos jugements intuitifs. Le bénéfice est loin d'être évident⁵³.

53. Une raison plus sérieuse de rejeter ce principe vient de l'existence supposée de dilemmes dits « insolubles », c'est-à-dire de dilemmes dans lequel l'agent semble obligé d'accomplir deux actions impossibles à réaliser en même temps. Voir Bernard Williams, « La cohérence éthique », (1965), dans *La fortune morale*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994. Toutefois, il est loin d'être clair qu'il existe de tels dilemmes (voir Christine Tappolet, « Les

Un problème apparemment plus délicat encore émerge quand on pense à certains usages plus rares du terme « devoir » : « La souffrance ne devrait pas exister », « La famine devrait être éradiquée ».

De tels énoncés portent non pas sur le *devoir-faire*, mais sur le *devoir-être*⁵⁴, ce qui nous autoriserait à penser qu'il n'existe pas de différence de portée significative entre les énoncés normatifs et axiologiques. En réalité, le domaine d'application du terme « devoir » ne serait pas aussi étroit que ce qu'il semble. Il ne s'appliquerait pas seulement aux actions ou plus généralement à ce qui est soumis à la volonté, mais aussi à des choses qui y échappent.

Cette dernière objection n'est pas décisive. Il n'est pas du tout évident que le devoir-être appartienne au normatif. Le « devoir » du « devoir-être » n'a pas vraiment les caractères d'une obligation. Quand on dit que la souffrance ne devrait pas être, on ne songe pas à punir la souffrance si elle s'avisait de continuer d'exister. Une telle injonction serait plutôt de l'ordre du souhait. Dire que les accouchements devraient être indolores, c'est parler de ce qu'on souhaite. Le devoir-être a d'ailleurs souvent été associé à la notion d'idéal⁵⁵. C'est la raison pour laquelle certains philosophes, Max Scheler

dilemmes moraux et les devoirs *prima facie* » (1996), dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, 2004, pp. 528-534, et Ogien, « Le Rasoir et Kant » dans *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, pp. 75-94).

54. Georges Henrik von Wright, « Ought to be – Ought to do », dans *Six Essays in Philosophical Logic. Acta Philosophica Fennica*, vol. 60, 1996, pp. 63-70.

55. Voir Max Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, (1913-1916), Paris, Gallimard, 1955, p. 202, qui parle de « devoir-être idéal », quelque chose qu'il distingue du devoir comme tâche, cité dans Baerstchi, « La place du normatif en morale », p. 72.

notamment, ont soutenu que devoir-être est de l'ordre non pas du normatif, mais de l'axiologique⁵⁶.

Toutefois, cette conclusion va à l'encontre de ce que nous avons dit des critères de distinction entre le normatif et l'axiologique. Certes, du point de vue de la forme logique, il est possible d'interpréter sur un mode « axiologique » des énoncés portant sur le devoir-être comme « La famine devrait être éradiquée ». Dans cet énoncé, « Devrait être » serait un prédicat modifiant un autre prédicat et non une phrase entière.

Mais le devoir-être n'admet pas de degrés (on ne peut pas devoir-être « encore plus » ou « presque » devoir-être) ce qui le met du côté du normatif. Par ailleurs, il ne semble pas que le « devoir-être » entretienne de liens particulièrement étroits avec nos émotions. Enfin, il ne semble pas que le devoir-être admette des spécifications : ce sont d'autres raisons de le mettre du côté du normatif.

Par conséquent, il semble plus juste de dire que le devoir-être forme une catégorie à part, qui ne se confond ni avec le devoir-faire ni avec l'axiologique.

56. Pour la relation entre le devoir-être et l'axiologique, voir Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, pp. 203, 222 ; Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 1, Halle, Max Niemeyer, 1913, p. 43 ; Moore, *Principia Ethica*, chap. V, § 104 ; H. A. Pritchard, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 4 ; Heyd, *Supererogation*, p. 172 ; Mulligan, « Wie verhalten sich Normen und Werte zueinander ? » ; Konrad, *Werte versus Normen als Handlungsgründe*, p. 65 ; Baerstchi, « La Place du normatif en morale », pp. 72-73.

Conclusion

Certains lecteurs risquent d'être frustrés par cet examen purement descriptif de la distinction entre normes et valeurs. Ils le jugeront incomplet. Ils demanderont une « explication », une « motivation profonde » à cette distinction. C'est à eux que s'adresse cette conclusion.

Il existerait une raison de penser que nous avons besoin de deux sortes de concepts pour délibérer. Il nous faut, d'une part, comparer les options qui s'offrent à nous. Certaines se révéleront peut-être incommensurables, voire incomparables, mais pour qu'une décision raisonnable soit possible, il faudra qu'au moins quelques unes d'entre elles puissent être comparées. En les comparant, nous produirons ce qu'on pourrait nommer un espace (plus ou moins homogène) de comparaison.

Pour accomplir cette tâche, nous aurions besoin de concepts axiologiques. En effet, cet espace de comparaison se construit sur la base des jugements de valeurs plus ou moins spécifiques à propos des options envisagées.

Toutefois, comparer des options ne suffit pas pour agir. Une fois établi qu'une option est la meilleure selon les critères pertinents – à supposer que cela soit possible – il faut faire un pas de plus. L'agent doit prendre une décision et former une intention. Ce qui revient à juger que l'option en question est celle qui doit être choisie, que c'est là l'action que l'agent pense devoir accomplir. Pour ce pas supplémentaire, nous aurions besoin de concepts normatifs⁵⁷.

57. Merci à Peter Railton de nous avoir suggéré cette explication.

On pourrait objecter que les concepts axiologiques suffisent amplement pour faire ce pas supplémentaire. Il paraît évident qu'on ne peut pas se contenter de juger qu'une option est bonne pour se décider. Mais pourquoi le jugement qu'une option est la meilleure, ou encore la meilleure *tout bien considéré*, ne serait-il pas suffisant ?⁵⁸

Tout simplement parce qu'il n'est pas irrationnel de juger qu'une option est la meilleure *tout bien considéré*, sans se décider en sa faveur. Sans être irrationnel, un agent peut décider de ne pas prendre de vacances même s'il a jugé que ce serait la meilleure chose à faire, si par exemple, sa promesse de terminer la rédaction d'un livre lui donne une raison suffisante de ne pas en prendre.⁵⁹

Cependant, le fait qu'il semble nécessaire que nous possédions ces deux catégories de concept pour expliquer notre schéma délibératif standard ne permet pas de conclure que nous avons vraiment de tels concepts en tête lorsque nous délibérons. Il faudrait encore montrer qu'aucun autre outil mental ne permet de faire le même travail.

D'autre part, il ne semble pas que, lorsque nous délibérons, nous le fassions toujours de cette belle façon philosophique aristotélicienne (heureusement ou malheureusement). Il n'est peut-être pas nécessaire de posséder ces deux catégories de concepts pour pouvoir délibérer, et même si nous les possédons, il n'est pas impossible que nous ne les utilisions pas toujours dans nos délibérations effectives.

58. Merci à Sarah Stroud qui a soulevé cette objection.

59. Sur toutes ces questions, voir Sarah Stroud et Christine Tappolet, « Introduction », dans Stroud et Tappolet, (dir.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Clarendon Press d'Oxford University Press, 2003, pp. 1-16

Le sceptique dira donc que ces deux concepts sont simplement les conditions de possibilité ou d'intelligibilité du schéma philosophique standard de la délibération, qui présuppose que nos délibérations ont la même forme que nos raisonnements théoriques, plutôt que des expressions de ce qui est vraiment nécessaire lorsque nous délibérons effectivement.

Toutefois, même le sceptique devra reconnaître que nous comparons parfois la valeur de nos options et que nous parvenons à une décision à partir d'une telle comparaison.

Si on ajoute cette raison à toutes celles que nous avons examinées, l'hypothèse que les concepts axiologiques et normatifs sont distincts devient plausible, et la conclusion que les valeurs et les normes sont deux catégories de choses différentes semble s'imposer.

La question de la relation entre les valeurs et les normes peut alors se poser, puisqu'elle est relative à des choses dont on peut dire désormais qu'elles sont indépendantes.



CHAPITRE 3

Peut-on réduire les valeurs aux normes ?

Les jugements axiologiques (ceux qui contiennent des concepts comme bien, plaisant, etc.) et les jugements normatifs (ceux qui contiennent les concepts obligatoire, permis, interdit), présentent des caractéristiques différentes.

On peut donc présumer que les valeurs et les normes sont des choses distinctes et qu'un programme qui aurait pour ambition de réduire les premières aux secondes ou l'inverse serait, à première vue, peu prometteur. Cela n'a pas empêché les philosophes de proposer de tels programmes. À leur décharge, il faut dire que les réductions envisagées paraissaient compatibles avec les différences entre normes et valeurs que nous avons discutées.

Quelles que soient leurs visées finales en ce qui concerne l'ontologie des normes et des valeurs – réalistes ou antiréalistes – ces stratégies visent l'une des deux thèses suivantes :

1) les concepts déontiques peuvent être réduits à des concepts axiologiques,

2) les concepts axiologiques peuvent être réduits à des concepts déontiques.

La première stratégie, celle qui revient à réduire les normes aux valeurs, est caractéristique de la tradition utilitariste ou conséquentialiste, et, plus largement, des approches téléologiques, pour lesquelles nos actions doivent s'orienter vers le bien. Mais on peut aussi l'envisager aussi dans le cadre de l'éthique de la vertu, nous le verrons.

Il n'est pas très étonnant que la seconde stratégie, celle qui vise à réduire les valeurs aux normes, soit endossée par les critiques les plus systématiques des traditions utilitariste ou conséquentialiste : les kantien, néo-kantien et autres. C'est elle que nous allons d'abord examiner, pour en montrer les limites.

On la trouve déjà, nous dit Roderick Chisholm, chez Franz Brentano¹. C'est une question d'exégèse que nous nous permettrons de ne pas aborder. En fait, c'est l'interprétation qu'en donne Chisholm qui nous intéresse. Il part de l'idée, attribuée à Brentano, qu'une chose est bonne si et seulement si l'amour (qu'on peut interpréter prosaïquement comme étant simplement une attitude positive, ou encore une « pro-attitude » dans le jargon contemporain) à son égard est « correct » ou « approprié ». Mais que signifie être « approprié » ou « correct » dans ce contexte ? C'est une question délicate et controversée. Chisholm propose d'expliquer être « approprié » ou « correct » à l'aide d'un concept

1. Roderick Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 ; Franz Brentano (1889), *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Mainer, 1955. Voir aussi A. C. Ewing, *The Definition of Good*, Londres, MacMillan, 1947, p. 152, pour le même type de théorie des valeurs.

déontique. Dire qu'une attitude comme l'amour est appropriée à l'égard d'une chose reviendrait à affirmer que cette attitude est *requisite*.

De façon plus générale, Chisholm estime le concept d'exigence (« requirement ») est le concept central de l'éthique². Il permettrait non seulement de formuler des définitions adéquates des concepts axiologiques fondamentaux, mais il aurait aussi l'avantage de « donner un moyen de réduire les concepts de la théorie des valeurs (l'« axiologie ») à ceux de l'éthique (la « déontologie »). »³

La motivation de la stratégie de réduction des concepts axiologiques aux concepts déontiques apparaît très clairement chez Chisholm. Il s'agit de montrer qu'il n'est pas impossible de se passer complètement des valeurs en éthique.

Cette motivation est restée vivante, ainsi qu'en témoigne le fait qu'elle anime deux des meilleurs philosophes moraux contemporains, Thomas Scanlon et Stephen Darwall⁴.

C'est, semble-t-il, pour en finir une bonne fois pour toutes avec les valeurs dans le domaine éthique que Thomas Scanlon, propose lui aussi de réduire les concepts axiologi-

2. Chisholm, *op. cit.*, p. 60.

3. *Ibid.*

4. Scanlon, *What we Owe to Each Other* ; Darwall, « Moore Normativity, and Intrinsic Value ». Voir aussi Derek Parfit, « Rationality and Reason », dans D. Egonsson, Josefsson, J., Petersson, B. et T. Rønnow-Rasmussen, (dir.), *Exploring Practical Philosophy : From Action to Values*, Aldershot, Ashgate, 2001 ; Philip Stratton-Lake, « Introduction », dans P. Stratton-Lake, *Ethical Intuitionism : Re-evaluations*, Oxford, Clarendon Press, 2002 ; Charles Larmore, « Le Normatif et l'axiologique », *Philosophiques*, vol. 31, 2004, pp. 398-402 ; Jussi Suikkanen, « Reasons and Value – in Defence of the Buck-Passing Account », *Ethical Theory and Moral Practice* vol. 7, 2004, pp. 513-535 ; Skorupski, « Buck-Passing about Goodness », dans T. Rønnow-Rasmussen, B. Petersson, J. Josefsson & Egonsson, (dir.), *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, (dir.), www.fil.lu.se/hommeageawlodek, 2007.

ques à des concepts déontiques. Le projet inclut une tentative d'atteindre, par la même occasion, la conception téléologique de l'éthique, d'après laquelle ce qu'il faut faire dépend des valeurs.

Nous allons essayer de reconstituer les étapes de ce raisonnement complexe, le meilleur actuellement à notre connaissance en faveur de l'élimination des valeurs au profit des normes, et de montrer qu'il n'est pas à l'abri de toute objection.

1. *Comment éliminer le bien en éthique*

Thomas Scanlon propose une analyse des jugements de valeurs qui a pour effet de réduire les concepts axiologiques qu'ils contiennent à celui de raison. C'est pourquoi il est utile de savoir d'abord à quoi il pense lorsqu'il parle de raison.

D'après lui, le concept de raison est primitif, ce qui signifie, entre autres, qu'il n'y a pas grand-chose à en dire. Toute tentative d'expliquer ce que c'est que d'avoir une raison renverra à la notion même de raison⁵. Une raison pour quelque chose est « une considération qui compte en sa faveur. “Compter en sa faveur ?” dira-t-on. La seule réponse à cette question semble être “en fournissant une raison pour cette chose”. »⁶

Le fait qu'il n'y ait rien d'autre à dire des raisons ne présente aucun inconvénient pour Thomas Scanlon, car, d'après lui, le concept ordinaire de raison, celui qui l'intéresse, ne pose pas de problème philosophique et ne requiert aucune explication philosophique. On ferait fausse route,

5. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, p. 17.

6. *Ibid.*

pense-t-il, si on jugeait nécessaire de l'expliquer à l'aide d'autres notions supposées moins douteuses, comme celles d'attitudes exprimées ou de dispositions diverses. De telles notions seraient au moins aussi obscures que la notion de raison, sinon plus.

Du point de vue ontologique, Scanlon est moins laconique. Il nous dit qu'il faut préférer une conception objectiviste des raisons, bien que l'objectivité qu'il revendique pour elles soit plutôt minimale. Elle implique seulement que nos jugements à propos des raisons d'agir et de penser puissent être réputés vrais ou faux.

Cette conception de l'objectivité n'est ni naturaliste, ni non naturaliste. Les jugements ayant trait à nos raisons ne portent pas sur le monde naturel, mais cela n'implique pas qu'ils portent sur un monde non naturel ou platonicien. Ils sont, en fait, comparables à ceux que nous faisons en mathématiques, en ce sens que leur objet est indépendant de nous, sans pour autant constituer un monde à part.

Bref, selon Scanlon, pour qu'on soit autorisé à dire que les raisons sont des objets indépendants, il suffit qu'il existe des critères qui nous permettent d'arriver à des conclusions correctes à leur égard⁷.

Ce qui importe surtout, de notre point de vue, c'est que, pour lui, la notion de raison telle qu'il la conçoit est « normative ». Le sens du terme « raison » qui l'intéresse, écrit-il, est « le sens normatif standard, celui qui est lié à la notion de justification. »⁸ Ce serait le genre de concept que nous avons à l'esprit lorsque nous nous demandons non pas pourquoi le volcan va faire éruption, mais pourquoi il faudrait croire qu'il

7. *What we Owe to Each Other*, pp. 62-63.

8. *Ibid.*, p. 18.

82 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

va faire éruption, ce qui équivaut à se demander quelles sont les raisons de le penser.

Mais qu'entend-t-il plus exactement par « normatif » ?

À certains endroits, Thomas Scanlon parle du « normatif » dans un sens plus large que nous ne le faisons. Il écrit ainsi que « “le bien” et “le juste” sont généralement traités comme des domaines normatifs distincts. »⁹. Dans cette phrase, « normatif » couvre à la fois le bien et le juste.

Mais c'est une déclaration générale qui n'implique pas grand-chose en ce qui concerne le concept de raison. Si on se rapporte à l'exemple de l'éruption du volcan, on doit conclure que, pour Thomas Scanlon, le concept de raison se situe du côté normatif de la distinction entre l'axiologique et le normatif telle que nous l'avons présentée. Il argumente comme si, pour lui, les raisons étaient de l'ordre du juste (« right »), du devoir, de ce qu'il faut faire, penser ou ressentir etc., c'est-à-dire de l'ordre du normatif au sens étroit du terme, que nous avons aussi appelé « déontique ». Lorsqu'il compare la question de savoir quelles raisons on a de croire quelque chose à celle de savoir pourquoi on devrait penser quelque chose, il semble souscrire à l'idée qu'avoir une raison pour quelque chose consiste à tomber sous le coup d'un devoir.

Au total, il semble endosser la thèse disant qu'un agent a une raison pour une action ou une croyance si, et seulement si, il *devrait pro tanto*, c'est-à-dire d'un certain point de vue ou de part un de ses aspects, accomplir cette action ou entretenir cette croyance.

9. *Ibid.*, p. 79.

En fait, dire que Thomas Scanlon donne au terme « normatif » le sens étroit du « ce qu'on doit faire ou penser » c'est faire preuve d'une certaine « charité interprétative ». C'est même l'interprétation la plus généreuse qu'on puisse proposer. En effet, s'il souhaite éviter que son explication des valeurs soit circulaire, il est bien obligé de nier que la notion de raison soit évaluative.

Puisqu'il n'introduit aucune catégorie nouvelle, et dans la mesure où il est plausible qu'il admette, comme la plupart des philosophes, que le choix se réduit à l'évaluatif (ou à l'axiologique) et au normatif au sens étroit (ou déontique), il lui reste, comme seule possibilité, de dire de la notion de raison qu'elle est normative au sens étroit (ou déontique). Évidemment, il eut été préférable qu'il se soit prononcé lui-même sur cette question, mais il semble difficile de nier que c'est là ce qu'il devrait affirmer s'il se prononçait¹⁰.

En fait, Thomas Scanlon, réduit explicitement le concept de valeur à celui de raison, puis, moins explicitement, le concept de raison à celui d'un devoir agir ou réagir d'une certaine façon et c'est ainsi qu'il finit par réduire les valeurs aux normes ou l'axiologique au normatif. Nous reviendrons sur la question de savoir si la réduction de la notion de raison à celle de devoir est plausible. Pour le moment, acceptons provisoirement cette possibilité. Voyons comment Scanlon procède.

10. Certains considèrent même que le normatif est épuisé par les raisons. Joseph Raz soutient que ce qui est normatif est ce qui constitue une raison. Il écrit : « La normativité de tout ce qui est normatif est constitué par la manière d'être, de fournir ou encore d'avoir une autre relation avec une raison. [...] En dernière analyse, l'explication de la normativité est une explication de la nature des raisons [...]. » (*Engaging Reason. On the theory of value and action*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 67)

Son point de départ, c'est que valoriser quelque chose consiste à croire qu'on a des raisons d'entretenir certaines attitudes positives et d'agir de certaines manières à son égard¹¹.

Dire qu'on valorise personnellement quelque chose n'équivaut pas à dire que cette chose a de la valeur ou qu'elle est bonne. Car dire qu'une chose a de la valeur consiste à affirmer que « les autres ont autant de raisons de la valoriser que nous en avons nous-mêmes. »¹² On peut supposer que cela signifie que les autres ont des raisons identiques à celles que nous avons nous-mêmes¹³. Ainsi, juger qu'une chose est bonne ou a de la valeur revient à juger qu'il y a des raisons d'entretenir certaines attitudes positives et d'agir de certaines manières à son égard.

Pour Thomas Scanlon, la promotion de ce qui a de la valeur fait partie de l'ensemble des attitudes que nous pouvons avoir à son égard. Mais en bon néo-kantien, il s'empresse de souligner que ce n'est pas la seule. Il insiste même sur le fait que juger qu'une chose est bonne ou possède de la valeur ne revient certainement pas à estimer que nous avons une raison de promouvoir son existence. Thomas Scanlon préfère suivre Elizabeth Anderson de ce point de vue et affirmer qu'il existe une large gamme d'attitudes et d'actions – la préservation, la protection, le respect, etc. – qui peuvent accompagner le jugement¹⁴.

11. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 95.

12. *Ibid.*

13. Voir Dancy « Should we pass the buck ? », dans Anthony O'Hear, (dir.), *The Good, the True and the Beautiful*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 162.

14. Elizabeth Anderson, *Values in Ethics and Economics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

Ce qui importe surtout, c'est que, selon cette conception, avoir de la valeur n'est pas une propriété qui fournit des raisons d'agir ou de penser. Qu'une chose ait de la valeur ne nous donnerait pas de raison de l'apprécier, de la respecter ou de l'admirer ou encore de la promouvoir ou de la protéger.

En réalité, juger qu'une chose a de la valeur consiste à dire qu'elle possède des propriétés non évaluatives qui fournissent des raisons d'agir ou de réagir positivement à son égard¹⁵. Par exemple, juger que la gastronomie a de la valeur reviendrait à dire qu'elle possède des propriétés non évaluatives telles que procurer des plaisirs esthétiques, gustatifs, favoriser la conversation, etc., propriétés qui donnent des raisons d'aller dîner à *La Tour d'Argent* (pour ceux qui peuvent se le permettre).

Ces propriétés sont non évaluatives en ce sens qu'on peut toujours demander en quoi le fait de procurer des plaisirs esthétiques, et gustatifs ou de favoriser la conversation est bien ou pas. Cependant, ce sont des propriétés de ce genre, dont Scanlon nous dit qu'elles sont souvent physiques ou psychologiques – il parle plus généralement de propriétés « naturelles »¹⁶ – qui nous donnent des raisons d'agir ou de réagir.

Le concept de valeur ne fait qu'indiquer que ces propriétés naturelles passent le relais (ou plus exactement la patate chaude ou « la puck » en québécois !) de la justification aux actions et aux réactions. D'où le nom de *conception « relais »* (« buck-passing account »).

Pour continuer sur ce registre métaphorique, on pourrait dire que les valeurs ne sont pas « dans la course ». En tant que telles, elles ne passent rien à quoi que ce soit ou qui que

15. *What we Owe to Each Other*, pp. 96-7.

16. *Ibid.*, p. 97.

86 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

soit. Les propriétés naturelles passent le relais directement aux actions et aux réactions, sans détour par les valeurs, ces dernières n'étant pas des vrais joueurs. Bref, d'après Scanlon, les raisons sont fondées directement sur les propriétés naturelles des choses.

On peut donc présenter l'idée au cœur de la conception « relais » de la façon suivante :

La réduction des valeurs : x a de la valeur si et seulement si x possède des propriétés naturelles (non évaluatives) qui fournissent ou constituent¹⁷ des raisons d'agir ou de réagir positivement par rapport à x .

Supposons par ailleurs qu'avoir une raison équivaut à avoir une obligation, un devoir. On devra conclure que le fait d'avoir de la valeur n'est rien de plus que d'avoir des propriétés naturelles qui fournissent ou constituent un devoir d'agir ou de réagir à l'égard de cette chose.

Celui qui est réticent à l'idée de réduire les raisons à des obligations niera qu'il s'agit de la même thèse. Mais comme nous le verrons, la version de cette thèse qui parle explicitement d'obligation n'est ni plus ni moins plausible que celle qui se base sur la notion de raison.

Un exemple permettra de mettre un peu de chair sur ces formulations abstraites. Pensons à une station de ski qui aurait les propriétés factuelles suivantes : elle serait très enneigée l'hiver, les équipements seraient de bonne qualité, le personnel hôtelier souriant et toujours prêt à faire plaisir, les pistes aisément accessibles et peu encombrées.

17. Scanlon utilise les deux termes indifféremment.

Quand nous jugeons que « la station x a de la valeur », ce que nous voulons dire en réalité, selon la conception « relais », c'est que le fait que cette station possède toutes ces propriétés factuelles nous donne des raisons d'y aller, d'y retourner, de l'apprécier, de la recommander, etc.

En fait, nous pourrions parfaitement éliminer la référence à la « valeur » de la station de ski pour dire exactement la même chose. Pourquoi ajouter, après l'énumération de ces propriétés et la description de nos actions ou réactions : « Cette station a de la valeur » ? Ce serait un exemple de ces phrases vides qui encombrant notre langage et orientent nos pensées dans le mauvais sens lorsque nous réfléchissons à l'éthique ou à l'esthétique.

La question principale que pose la conception « relais » est celle de savoir si on peut toujours se passer d'une référence à la valeur des choses pour expliquer nos raisons d'agir et de réagir. L'exemple de Thomas Scanlon permet peut-être de percevoir cette difficulté plus facilement que le nôtre. Il parle du caractère « agréable » d'une villégiature¹⁸. Ce caractère nous fournirait une raison de préférer cette destination à d'autres. Mais la propriété d'être agréable peut-elle vraiment compter comme une propriété factuelle ? Qualifier une chose d'« agréable », n'est-ce pas porter un jugement de valeur ? L'agréable n'est-il pas par définition bon ou ayant de la valeur ou du moins bon ou ayant de la valeur *pro tanto*, d'un certain point de vue ou de part un de ses aspects ? Si tel est le cas, ce serait une propriété évaluative et non purement factuelle ou « naturelle » qui fournirait la raison d'agir.

Scanlon rejeterait probablement cette objection. Il affirme explicitement que la propriété d'être agréable est

18. *What we Owe to Each Other*, p. 97.

« naturelle »¹⁹. Sans doute se justifierait-il en affirmant que la propriété qu'il envisage est simplement celle de susciter du plaisir, propriété qui, on peut en convenir, n'est pas, en soi, évaluative.

Mais le simple fait qu'une chose suscite du plaisir peut-il vraiment donner une raison d'agir ou de réagir ? Des propriétés physiques, psychologiques, ou plus généralement naturelles, dont on suppose qu'elles ne sont ni évaluatives ni normatives, peuvent-elles, à elles seules, fournir des raisons d'agir ou de réagir ? Nous reviendrons sur cette question. Pour le moment, essayons de recenser les atouts possibles de cette conception dite « relais » et considérons ses implications ontologiques.

2. *Les atouts de la conception « relais »*

Premier atout de la conception « relais » : elle peut être aisément appliquée à d'autres concepts axiologiques.

On voit très bien comment la conception « relais » traitera les concepts axiologiques plus spécifiques, du moins ceux qui entretiennent un lien étroit avec nos réactions émotionnelles : admirable, respectable, méprisable, etc. Ainsi, on pourra dire d'une personne qu'elle est admirable si et seulement si elle possède une ou plusieurs propriétés non évaluatives qui fournissent des raisons de l'admirer.

La conception « relais » peut donc parfaitement admettre les liens privilégiés entre valeur et réaction émotive dont nous

19. *Ibid.*, p. 97. Dans un texte ultérieur, Scanlon semble admettre qu'il s'agit d'une propriété évaluative spécifique (« Reason, responsibility and reliance, replies to Wallace, Dworkin, and Deigh », *Ethics*, vol. 112, 2002, pp. 507-28, p. 513).

avons parlé. Et, dans la mesure où la définition des jugements de valeur plus généraux, comme le jugement qu'une chose est bonne, peut faire entrer en jeu une réaction émotionnelle ou l'autre, il semble bien que ce lien pourra toujours être préservé. À quelques détails près, nous avons là une thèse structurellement analogue à celle que Chisholm attribue à Brentano.

À première vue, la conception « relais » nous permettrait aussi de traiter du concept mauvais. Il semble qu'il suffirait de parler de raisons de ne pas accomplir telle ou telle action, ou d'avoir des réactions négatives.

Mais faire référence à des réactions négatives ou positives poserait tout de même un problème. À partir du moment où l'on s'interdit d'utiliser le concept de valeur, comment faire la distinction entre réactions positives et négatives ? On se prive tout simplement de la possibilité de pouvoir soutenir que ce qui distingue les réactions positives des réactions négatives, c'est que les premières correspondent aux choses bonnes et les secondes aux mauvaises²⁰.

Le mieux qu'on puisse faire, dans la perspective de la conception « relais », semble-t-il, c'est donner des exemples de réactions positives ou négatives. On dira qu'une chose est mauvaise si nous avons des raisons d'avoir des réactions telles que le déplaisir, le mépris, la colère, ou plus généralement l'évitement. Le défaut de cette suggestion est qu'il est difficile de comprendre ce que ces attitudes ont en commun si on n'invoque pas de concepts évaluatifs.

20. Nous devons cette objection à Virginie Maris.

90 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Quoiqu'il en soit, un second atout de la conception « relais » vient de ce qu'elle peut tenir compte du fait que les valeurs admettent des degrés. Une personne peut être plus ou moins admirable. Le partisan de la conception « relais » traduira ainsi : l'admiration qu'on a des raisons de ressentir à l'égard d'une personne peut être plus ou moins grande. La personne très admirable est tout simplement celle qu'on a des raisons de beaucoup admirer.

De manière générale, on pourra dire qu'une chose est plus ou moins bonne selon l'intensité ou le genre d'action ou de réaction, exigée par ses propriétés non évaluatives.

3. *Les implications ontologiques*

Quelles sont les implications de la conception « relais » en ce qui concerne la nature des valeurs ?

La principale, c'est qu'avoir de la valeur ou être bon ne serait pas une propriété substantielle, comme la propriété d'être carré ou d'avoir une forme. Il s'agirait plutôt d'une propriété « purement formelle », « d'ordre supérieur », en ce sens qu'elle consisterait à avoir certaines propriétés non évaluatives, d'ordre inférieur, qui fournissent des raisons d'agir ou de réagir²¹.

Si on admet, par ailleurs, que le concept de raison est normatif (au sens étroit du terme), la leçon ontologique va plus loin : le concept de valeur se réduit à un concept déontique (associé, il est vrai, à d'autres concepts, comme ceux qui renvoient à des actions et des réactions).

21. *What we Owe to Each Other*, p. 97.

Être bon ne serait rien d'autre que posséder l'une ou l'autre de ces propriétés naturelles qui font qu'on *doit* (ou plus exactement qu'on doit dans cette mesure ou *pro tanto*) agir ou réagir de certaine façon.

Au lieu de dire : « Cette chose est bonne », il vaudrait mieux déclarer « Étant donné la nature de cette chose, il faut faire ceci ou cela ou ressentir ceci ou cela ».

En résumé, « être bon » serait réductible à un « Tu dois ». Des prescriptions, des impératifs se cacheraient au cœur des valeurs.

C'est bien pourquoi l'une des objections de Jonathan Dancy à la conception « relais » ne tient pas. D'après lui, cette conception parlerait en faveur du conséquentialisme : elle lui donnerait même une victoire inconditionnelle si elle était vraie²².

Plus précisément, Jonathan Dancy estime que si on adoptait les idées de Scanlon, on ne pourrait plus dire que certains de nos devoirs ou de nos raisons sont indépendants de toute considération évaluative.

En effet, chaque fois que des propriétés factuelles nous donneraient des raisons d'agir, on pourrait dire qu'une valeur est impliquée. Si, par exemple, faire une promesse nous donne une raison de tenir notre promesse, il faudra dire que tenir notre promesse est une bonne chose, car être une bonne chose n'est rien d'autre qu'avoir des propriétés factuelles qui fournissent des raisons (en l'occurrence, la propriété d'être

22. Dancy, « Should we pass the buck ». Voir aussi la critique de Jonas Olson, « Buck-Passing and the Consequentialism/Deontology Distinction », dans T. Rønnow-Rasmussen, B. Petersson, J. Josefsson & D. Egonsson, (dir.), *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, www.fil.lu.se/hommeageawlodek, 2007.

92 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

l'action qui a fait l'objet d'une promesse). Ainsi, toutes nos raisons d'agir dépendraient des valeurs.

Mais si la conception « relais » implique, certes, que tenir une promesse est, en un sens, une bonne chose, elle n'implique nullement que toutes nos raisons d'agir dépendent réellement des valeurs.

Dans le contexte de cette conception, en effet, « avoir de la valeur » ne signifie pas « avoir des propriétés évaluatives », mais seulement « avoir des propriétés factuelles qui donnent des raisons ». Les valeurs ou les propriétés évaluatives n'ont tout simplement pas de place dans le tableau.

La conception « relais » est audacieuse et rigoureuse, ce qui la rend plutôt séduisante. De plus, elle s'appuie sur trois arguments intéressants.

1) Elle permet de tenir compte du fait qu'une pluralité de choses sont considérées comme bonnes.

2) Elle permet de résoudre une difficulté que Moore nous a léguée, à travers l'argument dit de « la question ouverte ».

3) Elle permet de se passer des valeurs, qui seraient inertes du point de vue explicatif (elles n'expliquent rien). Elle est donc économique.

Mais chacun de ces arguments présente aussi des faiblesses qui font qu'au total la conception « relais » est difficile à défendre.

4. *Le pluralisme des biens*

L'argument est simple : de nombreuses choses très différentes peuvent être qualifiées de bonnes et ces jugements se fondent sur des considérations très différentes²³. Il n'existe donc pas une seule et unique propriété, leur valeur « Mooréenne », partagées par toutes ces choses et qui nous fourniraient des raisons d'agir et de réagir²⁴. D'où l'avantage de ne parler que des propriétés factuelles des choses et des raisons plurielles qui en dépendent.

Le problème, c'est qu'on peut très bien accepter qu'il existe une pluralité de biens – le plaisir, l'amitié, la connaissance, etc. – assortie d'une variété de concepts axiologiques – « plaisant », « agréable », « amusant », « beau », « désirable », « courageux » – sans pour autant adopter la conception « relais ».

D'une manière générale, Scanlon a construit sa conception « relais » à partir de l'analyse de concepts généraux comme bien, obligatoire etc., sans tenir compte de l'existence des concepts axiologiques spécifiques dont nous avons discuté. Or ces derniers semblent jouer un rôle central dans l'explication de nos raisons d'agir, comme Scanlon lui-même a d'ailleurs fini par le reconnaître. Il a admis que des valeurs plus spécifiques (correspondant aux concepts axiologiques spécifiques ou « épais ») pouvaient donner des raisons d'agir ou de réagir de certaines manières²⁵. Mais il continue de rejeter l'idée que la propriété d'être bon ou mauvais puisse constituer une raison,

23. *What we Owe to Each Other*, p. 98.

24. *Ibid.*

25. Scanlon, « Reason, responsibility and reliance, replies to Wallace, Dworkin, and Deigh », p. 513.

ce qui est assez contradictoire²⁶. En effet, si une chose possède une valeur spécifique comme « être plaisant », elle sera, de ce fait même bonne ou mauvaise *pro tanto*, en vertu de l'un de ses aspects. Si le fait d'être plaisant fournit des raisons, celui d'être bon le fera automatiquement lui aussi, puisque être plaisant consiste à être bon *pro tanto*, sous un aspect.

5. *L'argument de la question ouverte*

Selon Scanlon, la conception « relais » permet de rendre compte de deux propositions difficilement conciliables à première vue :

- 1) la thèse qui veut que nos jugements de valeurs soient fondés sur nos jugements portant sur les propriétés naturelles des choses ; et
- 2) l'intuition selon laquelle l'identification de telles propriétés à celle d'être bon ne va pas de soi²⁷.

L'intuition en question est celle qui est à la base de l'argument dit « de la question ouverte », que Moore formule contre les réductions naturalistes²⁸.

D'après Moore, c'est une erreur de croire qu'il soit possible de donner une définition descriptive ou factuelle du mot « bien » comme : le bien, c'est ce qui est utile à l'individu ou à la société ou profitable à l'espèce. Parmi ses arguments, celui dit de « la question ouverte » continue de faire couler beaucoup d'encre.

26. Crisp, « Value, Reason and the Structure of Justification : how to avoid passing the buck » « How to avoid passing the buck », *Analysis*, vol. 65., 2005, pp. 80-85.

27. Stanton, *What we owe to Each Other*, pp. 96-97.

28. Moore, *Principia Ethica*, chap. 1

C'est, en fait, une sorte de procédure qui a l'allure suivante. Demandez à un utilitariste ce que c'est que le bien, il vous répondra : « C'est ce qui contribue au bonheur du plus grand nombre ». Pour Moore, il est parfaitement légitime de ne pas s'arrêter là et de lui demander « Pourriez-vous me dire pourquoi ce qui contribue au bonheur du plus grand nombre est bien ? ». Il estime que cette question restera parfaitement légitime et ouverte. La différence avec des questions qui portent sur le sens des mots qui admettent une définition analytique est frappante. Demandez à un locuteur qui maîtrise le français « Qu'est-ce qu'un célibataire ? », il vous répondra (en principe) « C'est un adulte non marié ». Cette réponse ne sera pas remise en question par un locuteur compétent.

Ce que cela signifie pour Moore, c'est qu'on ne peut pas donner de définition analytique de « bien », qui puisse clore le débat sur ce qu'il est. Les naturalistes qui veulent définir analytiquement le terme moral « bien » en établissant une équivalence avec des termes non moraux ou naturels comme ce qui est utile à l'individu ou à la société ou profitable à l'espèce commettent une grave erreur ou se livrent à un sophisme, dit « naturaliste », par Moore.

Si la conception « relais » était fondée, elle nous autoriserait à juger qu'une chose a de la valeur en vertu du fait qu'elle possède telle propriété physique, psychologique ou naturelle et à juger aussi qu'étant donné la présence de cette propriété, nous avons des raisons d'agir et de réagir à l'égard de cette chose. En réalité, ce dernier jugement ne dirait rien d'autre que : « Cette chose est bonne ».

De plus la question « Ceci a telle propriété naturelle, mais est-ce bon ? » resterait ouverte parce que la question de savoir

si le fait d'avoir cette propriété naturelle donne vraiment une raison d'agir et de réagir de certaines façons le resterait aussi.

Elle resterait ouverte, nous dit Scanlon, parce que juger qu'une considération est une raison consiste à tirer une conclusion pratique au sujet de nos raisons²⁹. Or nous pouvons conserver le sentiment qu'une telle conclusion ne s'impose pas : nous aurions pu en tirer d'autres de nos délibérations. Nos conclusions, qui sont des verdicts « tout bien considéré » formés à un moment donné, auraient pu être autres si nous avions délibéré plus longuement ou sur d'autres bases, etc. Nous savons aussi que pouvons nous tromper.

C'est pourquoi nous conservons toujours l'impression que pour les questions de ce genre, les réponses restent ouvertes ou, plus exactement, nous aurons toujours un « sentiment d'ouverture » à leur propos.

La force de cet ensemble d'arguments dépend de la plausibilité des autres façons de concilier les deux propositions envisagées par Scanlon, la thèse qui veut que nos jugements de valeurs soient fondés sur les propriétés naturelles des choses, d'une part, et, d'autre part, l'intuition selon laquelle l'identification de telles propriétés à celle d'être bon ne va pas de soi.

On voit mal, en effet, l'avantage qu'il y aurait à adopter la conception « relais » s'il existait d'autres manières, au moins aussi convaincantes, de les rendre compatibles. Or, il existe plusieurs conceptions rivales dont la validité semble tout aussi avérée.

D'abord, comme Thomas Scanlon l'admet, il est évidemment possible de dire que les jugements de valeur se fondent

29. *What we Owe to Each Other*, pp. 96-97.

sur les propriétés naturelles que nous attribuons aux choses sans pour autant adopter la conception « relais ».

De plus, l'intuition de Moore admet, elle aussi, des explications différentes de celles que Scanlon discute. Le plus souvent, c'est le caractère normatif, au sens large, du concept bon qui est invoqué pour rendre compte du caractère ouvert de nos définitions de ce concept³⁰. Savoir si une propriété naturelle, comme celle d'être carré, est identique à la propriété d'être bon reste une question ouverte parce qu'être carré n'a pas de force normative. Le fait qu'une chose soit carrée n'implique pas, en tant que tel, que nous devons nous en préoccuper.

Une autre explication, plus radicale encore (car elle rejette l'argument de la question ouverte en fait) consiste à dire que les meilleures analyses conceptuelles se distinguent d'affirmations aussi simplistes que « le bleu est une couleur » du fait qu'il s'agit de produits d'une réflexion complexe et souvent difficile³¹. De telles analyses conceptuelles pourraient donc bien être à la fois vraies et non évidentes.

Le raisonnement de Scanlon ne permet pas de dire en quoi sa conception est supérieure à celles que nous venons d'évoquer. C'est une raison de rester sceptique à son égard. Mais cela ne suffit pas, bien sûr, à la disqualifier, parce que nous ne savons pas non plus si les autres sont meilleures. Le troisième argument est-il plus décisif ? C'est celui de l'inertie explicative des valeurs.

30. Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton, « Toward Fin de Siècle Ethics : Some Trends », *The Philosophical Review*, vol. 101, 1992, pp. 115-189.

31. Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Oxford University Press, 1994. Voir le chapitre suivant.

6. *Le pouvoir explicatif des valeurs*

Le troisième argument de Thomas Scanlon se base sur l'idée qu'une explication des raisons peut se dispenser de mentionner des propriétés évaluatives. Les raisons que nous avons peuvent être pleinement expliquées par les propriétés naturelles de ces choses.

D'après lui, ces « propriétés naturelles fournissent une explication complète des raisons que nous avons de réagir de certaines manières à l'égard de ce qui est bon ou valable. »³² Il affirme que « le travail additionnel qui pourrait être effectué par le bien ou la valeur comme propriétés spéciales fournissant des raisons n'est pas évident, et il est encore moins évident que telles propriétés puissent fournir des raisons. »³³

Le fait qu'une découverte fasse avancer la cancérologie fournit une « explication complète » (pour reprendre l'expression de Scanlon) des raisons que nous avons de nous réjouir de cette découverte ou de soutenir la recherche dans ce domaine.

Bref, la propriété d'être bon serait *inerte du point de vue explicatif*.

Cet argument est loin d'aller de soi. En tous cas, l'exemple n'est pas particulièrement convaincant. Il n'est pas évident que faire avancer la cancérologie soit un fait naturel, neutre du point de vue axiologique. Après tout, il est question de *l'avancement* d'une science plutôt que de son *recul*³⁴.

Si la découverte n'était pas une bonne chose, si elle n'avait pas de retombées potentiellement positives, nous n'aurions

32. *What we Owe to Each Other*, p. 97

33. *Ibid.*

34. Voir R. Jay Wallace pour un point semblable, « Scanlon's Contractualism », *Ethics*, vol. 112, 2002, pp. 429-470, p. 448.

pas de raison de nous en réjouir. En réalité, il semble que c'est précisément parce que la découverte contribue à l'avancement de nos connaissances et qu'elle est désirable de ce fait que nous possédons une raison de nous réjouir.

À cette objection, Scanlon peut répondre très simplement qu'il admet parfaitement que si la découverte n'était pas bonne, nous n'aurions pas de raison de nous réjouir.

En effet, transposé dans son vocabulaire, cela revient à dire que si la découverte ne fournissait pas de raison de nous réjouir, nous n'aurions pas de raison de nous réjouir. C'est parce que la découverte fournit une telle raison que nous avons une raison de nous en réjouir. C'est un énoncé trivial, mais vrai.

Il incombe donc à celui qui voudrait critiquer Scanlon de montrer que les valeurs *ne sont pas* inertes du point de vue de l'explication. Pour atteindre la thèse de Scanlon, il faudrait pouvoir établir que c'est bien parce que la découverte est une *bonne chose* que devons nous en réjouir. En d'autres mots, il faudrait montrer que l'explication basée uniquement sur les propriétés physiques, psychologiques ou plus largement naturelles des choses doit être complétée par une explication invoquant la *valeur* des choses.

Voici quatre arguments en faveur de cette idée.

1) Tout d'abord, la conception de Scanlon a tendance à inverser l'ordre des choses communément admis³⁵. En général, on dit que si un enfant a une raison d'apprendre à jouer d'un instrument de musique, par exemple, c'est parce que c'est désirable. Et si nous avons une raison d'admirer un

35. Voir Wallace, « Scanlon's contractualism » ; Crisp, « Value, Reason and the Structure of Justification : how to avoid passing the buck ».

100 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Kandisky, c'est parce que c'est une belle toile. Sa beauté nous donne une raison de ressentir de l'admiration. De la même manière, celui qui envisage d'accomplir un acte lâche a une raison de s'en abstenir parce qu'un tel acte est mauvais. On admet donc, en général, que les raisons d'agir et de réagir, ou du moins certaines d'entre elles, dépendent de la valeur des choses. Il est donc aussi naturel de donner la priorité explicative aux valeurs. Nos façons de penser courantes pourraient être confuses et cette remarque ne prouverait donc pas grand-chose. Toutefois, une théorie qui nous demande d'abandonner ce genre d'explication exige une révision substantielle de nos façons de penser ordinaires. On peut légitimement se demander si le prix à payer n'est pas excessif.

2) Quelles sont les propriétés naturelles qui, dans chaque cas particulier, sont supposées fournir une explication complète des raisons ? Il est difficile de le déterminer. On s'accordera pour dire que c'est bien d'apprendre à jouer du violon, et que cela peut fournir une raison d'étudier le violon. Mais quelles sont, au juste, les propriétés naturelles de l'apprentissage du violon qui sont supposées faire le travail explicatif ? La réponse n'est pas évidente. L'avantage d'une explication invoquant la valeur des choses et non pas leurs propriétés naturelles, c'est qu'il n'est pas nécessaire de répondre à cette question pour expliquer pourquoi nous avons des raisons d'agir. Il suffit de faire appel aux valeurs.

3) Pour expliquer nos raisons d'agir, on invoque souvent ces concepts axiologiques spécifiques dits aussi « épais » ou substantiels, comme cruel, courageux ou généreux. Bien qu'axiologiques, ils possèdent une composante descriptive. Toutefois, on ne peut pas les réduire à des concepts purement naturels ou les décomposer en deux éléments : l'un naturel

ou descriptif, l'autre axiologique ou évaluatif. C'est pourquoi le point de vue de Scanlon n'est pas tout à fait cohérent. Il admet que de telles propriétés indissociablement descriptives et évaluatives peuvent donner des raisons d'agir ou de réagir. Il affirme en même temps qu'on peut aller des propriétés naturelles aux raisons d'agir ou de réagir sans passer par des propriétés évaluatives. Mais comment aller des propriétés naturelles de « être courageux » ou « être cruel » à des raisons d'agir ou de réagir sans passer par leurs propriétés axiologiques alors qu'elles sont indissociables ? Thomas Scanlon nous doit, au moins, une réponse à cette question.

4) L'idée qu'une propriété naturelle, non évaluative et non normative, pourrait, à elle seule, à la fois donner ou constituer une raison et aussi l'expliquer semble contredire la fameuse loi de Hume disant qu'une proposition naturelle ne peut pas, à elle seule, impliquer de proposition normative³⁶.

Bien sûr, dire qu'un fait naturel peut fournir et expliquer suffisamment un fait normatif ne revient pas à soutenir qu'une proposition naturelle pourrait *impliquer* une proposition normative. Étant donné le fossé entre le naturel et le normatif, on peut douter, néanmoins, qu'il soit possible qu'un fait naturel non seulement fournisse ou constitue des raisons, mais permette aussi de donner des explications complètes de ces raisons.

Si quelqu'un vous dit que la raison pour laquelle il a pris un parapluie, c'est qu'il pleut, il vous offre certes une explication de ses raisons d'agir et donc une justification de son action. Mais cette explication ne saurait être complète. Selon la conception des raisons adoptée, différents ingrédients additionnels seront jugés nécessaires. On invoquera un état moti-

36. Hume, *Traité de la Nature Humaine*, livre III, section I, partie I.

vationnel du sujet, un jugement de valeur ou encore un fait axiologique. On dira que c'est parce qu'il désire rester au sec, ou parce qu'il juge que rester au sec est désirable, ou encore parce que rester au sec est une bonne chose etc. Au mieux, ce que Scanlon pourrait dire, c'est que le fait qu'il pleuve donne à l'agent une raison d'agir ou de réagir s'il est accompagné d'un désir ou d'un jugement de valeur.

Toutefois, comme Warren Quinn l'a soutenu³⁷, il est loin d'être évident qu'un désir, en tant que simple disposition à agir, donc en tant qu'état purement fonctionnel, défini en termes d'*output* comportemental, puisse fournir des raisons d'agir. Par exemple, la tendance un peu pathologique à allumer la radio dès qu'on en voit une ne permet pas de justifier ou de rationaliser une telle action. Selon Quinn, ce qui manquerait encore serait un jugement de l'agent posant qu'accomplir l'action en question a quelque chose de bien – de plaisant ou de bénéfique, par exemple.

Scanlon pourrait donc suggérer qu'il faut ajouter un jugement de valeur à la propriété naturelle pour obtenir une explication complète des raisons. Pourtant, il n'est pas évident que ce type de jugement permette de conclure que nous avons une raison. Considérons un des plus fameux exemples de Bernard Williams³⁸. On juge que boire ce liquide, qu'on croit être un gin-tonic, est désirable. Mais c'est un mélange infect de gin et de pétrole. A-t-on vraiment une *raison* de le boire ? Si le liquide risque de vous empoisonner, même si

37. Warren Quinn, « Putting Rationality in its Place », dans *Morality and Action*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993, pp. 236-37. Voir aussi Scanlon *What we Owe to Each Other*, pp. 38-39, 41-44 et Dancy, *Practical Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2000, chap. 2.

38. Bernard Williams, « Internal and External reasons », (1980), *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 102.

vous le jugez bon ou désirable, n'avez-vous pas plutôt une raison de *ne pas* le boire ?

Au total, la thèse de l'inertie explicative des valeurs semble difficile à admettre.

7. La motivation profonde de la réduction des valeurs aux normes

Chisholm se félicitait de proposer une théorie qui, en réduisant l'axiologique au normatif, éliminait toute approche conséquentialiste ou téléologique en éthique. C'est le même genre de motivation kantienne que l'on retrouve chez Scanlon. Il pense s'être débarrassé du bien comme visée de nos actions parce qu'il croit avoir éliminé la propriété d'être bon en la réduisant à un devoir. Dans son ontologie morale, il ne reste plus que des propriétés naturelles (physiques et psychologiques), d'une part, des devoirs ou des obligations, d'autre part. Où sont passées les valeurs ? Elles ont disparu.

La conception « relais » semblera d'autant plus attrayante qu'on aura tendance à remettre en question les conceptions conséquentialistes ou téléologiques³⁹. On pourra même être tenté d'adopter cette conception pour éviter de tomber dans ce qu'on pourrait appeler le « piège du conséquentialisme », cette capacité qu'aurait cette doctrine de prendre toutes les

39. Comme Peter Railton et Andrew Reisner nous l'ont rappelé, certains conséquentialistes s'accrochent à la conception « relais » (voir Derek Parfit, « Rationality and Reason » et John Skorupski, « Buck-Passing about Goodness », dans T. Rønnow-Rasmussen, B. Petersson, J. Josefsson & D. Egonsson, (dir.), *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, 2007, www.fil.lu.se/hommeageawlodek). On peut se demander toutefois si en admettant que si nous avons des devoirs, ce n'est pas du fait des valeurs, ils ne défendent pas une version édulcorée du conséquentialisme.

autres théories dans sa toile et de les transformer en « versions du conséquentialisme ».

Or, comme le souligne Jonathan Dancy⁴⁰, il s'agit d'une fausse impression, car la conception « relais » n'est qu'une façon parmi d'autres d'envisager la relation entre les valeurs et les raisons. Elle permet peut-être d'en exclure certaines, mais d'autres, qui n'ont même pas été considérées, restent intactes.

Dancy énumère cinq façons d'envisager cette relation au moyen d'une notation (que nous simplifions un peu), dans laquelle « f » signifie les propriétés de base, soit, les faits naturels, « v », signifie valeur et « r », raison. La flèche « \rightarrow » renvoie à la relation entre la base et ce qu'elle fonde.

1) $f \rightarrow (v = r)$.

Selon cette première conception, les raisons se réduisent par définition aux valeurs ($v = r$). Comme nous le verrons au chapitre suivant, c'est une conception analogue à celle que Moore défendait dans les *Principia Ethica*. Ce que nous avons des raisons de faire – ce qu'il est juste de faire – ne serait, par définition, rien d'autre que ce qui promeut les valeurs. Ces valeurs se basent par ailleurs sur des propriétés naturelles, f, ce que la formule montre par la flèche « \rightarrow ». Comme Dancy le rappelle, Moore a reconnu lui-même qu'il avait tort ; contrairement à ce qu'il pensait initialement, la question de savoir s'il faut promouvoir le bien reste ouverte⁴¹.

2) $f \rightarrow v \rightarrow r$.

Cette seconde conception de la relation entre les faits naturels, les valeurs et les raisons correspond à la conception

40. Dancy, « Should we pass the buck ? ».

41. G.E. Moore, *Ethics*, (1912), New York, Oxford University Press, 1965.

que Moore a adoptée plus tardivement⁴². Les raisons ne se réduisent pas aux valeurs et à leur promotion, mais se basent sur elles, en ce sens que, ce que nous avons des raisons de faire, se fonde exclusivement sur ce qui promeut les valeurs (d'où la formule sans signe d'équivalence et son ordre allant de f vers r , en passant par v).

Ainsi, la valeur ajouterait quelque chose aux raisons que fournissent les propriétés naturelles, *f*. Selon Dancy, Scanlon aurait raison de dire que cette conception est erronée. Le fait qu'avoir mal aux dents à une valeur négative n'ajouterait rien à ma raison d'aller chez le dentiste quand j'ai mal aux dents.

$$3) f_1 \rightarrow v, f_2 \rightarrow r.$$

La troisième conception est l'analogue de celle que David Ross envisageait pour marquer la distinction entre le juste et le bien⁴³. Elle affirme que les valeurs et les raisons sont entièrement distinctes (v et r se trouvent dans deux formules séparées, comme l'indique la virgule) et que leurs bases le sont aussi.

$$4) v = (f \rightarrow r).$$

Il s'agit là de la conception « relais » de Scanlon. Les valeurs ne sont rien d'autre que des raisons fondées sur des faits (d'où le signe d'équivalence).

$$5) f \rightarrow v, f \rightarrow r.$$

42. Moore, *Ibid.* Il s'agit aussi de la conception que Dancy préconise dans un texte antérieur, *Practical Reality* : « La suggestion la plus courante dans la littérature, et que je vais embrasser ici, soutient qu'à la place d'être basées ou fondées sur des désirs, nos raisons normatives sont basées sur les valeurs. [...] Tout en bas, on trouve les caractéristiques qui génèrent les valeurs ; au-dessus, il y a les valeurs ainsi générées, et au-dessus encore se trouvent les raisons et les exigences qui nous sont imposées par la perspective des valeurs, et seulement par cette perspective. », p. 29.

43. W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930, p. 257.

Selon la dernière possibilité imaginée par Dancy, les raisons et les valeurs sont distinctes, mais reposent sur les mêmes propriétés naturelles, f. Avoir mal aux dents fonde une valeur négative, et aussi ma raison d'aller chez le dentiste.

De toute cette analyse, Jonathan Dancy tire la conclusion suivante. Scanlon aurait raison de juger erronées les deux premières conceptions, qui correspondent à une approche conséquentialiste ou téléologique⁴⁴. Mais ce qu'il n'aurait pas vu, c'est que cela ne nous oblige nullement à embrasser la conception « relais ». Deux autres possibilités au moins restent ouvertes pour les sceptiques à l'égard des approches conséquentialistes ou téléologiques.

Il est vrai que Scanlon ne tient pas compte de ces autres approches, ce qui pose certainement un problème. Sont-elles moins convaincantes que la conception « relais » ? Tant que cela n'est pas démontré, rien ne nous force à adopter cette dernière.

Mais, contrairement à ce que suggère Dancy, il n'est pas évident que les deux premières possibilités doivent être rejetées. Dancy commet l'erreur de ne considérer qu'un seul type de réduction, dite « analytique ». Et il va probablement trop vite lorsqu'il nie que les raisons se fondent sur les valeurs. Est-il si sûr que le fait que c'est une mauvaise chose d'avoir mal aux dents ne fasse aucune différence ? Si les maux de dents n'étaient pas indésirables, aurions-nous des raisons de chercher à nous en débarrasser ?

44. On peut se demander où est passée la préférence pour la conception stratifiée que Dancy avait manifestée dans *Practical Reality*.

8. *Raison versus normes*

Selon notre lecture de Scanlon, la notion de raison se réduit, d'après lui, à celle de devoir ou d'obligation. C'est une thèse difficile à défendre.

D'abord, on peut douter qu'avoir des raisons d'apprécier quelque chose soit équivalent au fait qu'il *faut* les apprécier, ou, plus modestement, qu'il faut les apprécier si on n'a pas de meilleures raisons de ne pas le faire⁴⁵.

Ensuite, on peut non seulement avoir plus ou moins de raisons d'apprécier quelque chose, mais une même raison peut être plus ou moins forte ou importante, comparée à d'autres raisons : les raisons admettent des degrés. Il faudrait en conclure, selon nos critères, que la notion de raison ne peut pas être normative.

Enfin, il ne semble pas incorrect de dire qu'on a des raisons de devoir faire quelque chose. Cela présuppose que les raisons *ne sont pas* des devoirs. Si c'était le cas, affirmer qu'on a des raisons de devoir sauter à la corde reviendrait à dire que nous avons le devoir sauter à la corde parce que nous devons le faire.

On pourrait toutefois écarter l'objection disant que les raisons ne sont pas des devoirs en remplaçant tout simplement la notion de raison par celle de devoir. Ce qui donnerait la formule suivante :

45. Voir Dancy, « What do reasons do ? », dans T. Horgan et M. Timmons, (dir.), *The Legacy of G.E. Moore : 100 Years of Metaethics*, *Southern Journal of Philosophy*, vol. XLI, Suppl., 2002, 95-113, p. 99 pour la distinction entre les raisons impératives et les raisons attractives, comme l'amusant, l'excitant ou le plaisant. Contrairement aux premières, les secondes ne nous mèneraient pas à un devoir.

La réduction des valeurs (bis) : x a de la valeur si et seulement si x possède des propriétés naturelles (non évaluatives) qui font que nous devons agir ou réagir positivement par rapport à x .

Faut-il préférer cette conception à celle qu'on trouve explicitement chez Scanlon ? En réalité, elles posent toutes deux le même genre de problèmes. Affirmer qu'une chose a une certaine valeur ne revient pas à dire qu'on a des devoirs à son égard. D'autre part, soutenir que ce qu'il faut faire ou ressentir ne peut *en aucun cas* être justifié par la valeur des choses est une affirmation tellement contre-intuitive qu'on peut se demander si elle est raisonnable.

Conclusion

Notre question était : peut-on réduire les valeurs aux normes ? Les questions dérivées étaient : peut-on se passer des valeurs ? Peut-on en finir avec les conceptions téléologiques ou conséquentialistes en éthique ?

Le programme de réduction le plus complet à notre connaissance est celui de Thomas Scanlon. À ces trois questions, il répond « oui ».

Oui, on peut réduire les valeurs aux normes. Oui, on peut se passer des valeurs. Oui, on peut en finir avec les conceptions téléologiques ou conséquentialistes en éthique.

Après examen, nous estimons que ce programme contient trop de difficultés pour être adopté. Il permet certes de justifier les intuitions de Moore concernant le sens ouvert de « bien » et il est compatible avec la plupart des caractères des normes et des valeurs que nous avons recensés.

Toutefois, les arguments de Scanlon sont insuffisants. De plus, il n'a pas montré que sa conception était supérieure aux autres façons de concevoir la relation entre les valeurs et les normes.

Finalement, le problème principal, c'est que la réduction des valeurs aux normes nous interdit de dire qu'au moins parfois, c'est parce qu'une chose a telle et telle valeur spécifique que nous avons une raison d'accomplir une action ou de ressentir une émotion, ou encore que c'est parce qu'une chose a telle ou telle valeur spécifique que nous avons le devoir d'accomplir une action ou celui de ressentir une émotion⁴⁶.

De tout cela se dégage l'impression qu'il n'est pas impossible de développer un argument en faveur des conceptions conséquentialistes ou téléologiques.

Il serait le suivant : étant donné que les faits naturels ne peuvent fonder ou justifier les normes, ce sont ou bien les normes ou bien les valeurs qui pourraient le faire. Si nous avons des raisons de penser que les normes ne le peuvent pas, il ne restera plus que la possibilité de faire porter le poids justificatif aux valeurs⁴⁷.

46. On pourrait ajouter, pour enfoncer le clou, que cette réduction nous amène à mettre dans le même sac toutes les sortes de raisons. Or il est important de pouvoir distinguer, dans la réflexion morale, les raisons d'agir proprement morales de celles qui sont purement prudentielles, entre autres. Voir Justin D'Arms et Daniel Jacobson, « The Moralistic Fallacy : On the 'Appropriateness' of Emotions », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, 2000, pp. 65-90, et « Sentiment and Value », *Ethics*, vol. 110, 2000, pp. 722-748 ; Wlodek Rabinowicz et Toni Rønnow-Rasmussen, « The Strike of the Demon : on Fitting Pro-attitudes and Value », *Ethics* 114, 2004, 3, pp. 391-423 ; et Sven Danielsson et Jonas Olson, « Brentano and the Buck-Passers », *Mind*, vol. 116, 2007, pp. 511-522.

47. Nous reviendrons sur cet argument à la fin du chapitre suivant.

110 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Évidemment, il faudra encore montrer que rien d'autre n'est susceptible de porter ce poids.

Quoi qu'il en soit, dans la mesure où les tentatives à la Scanlon d'éliminer les valeurs échouent, les conceptions conséquentialistes ou téléologiques ont encore de l'avenir.

Peut-on réduire les normes aux valeurs ?

Après avoir examiné la possibilité de réduire les valeurs aux normes et conclut qu'elle n'était pas envisageable dans l'état présent de nos meilleures théories sur la question, passons aux réductions inverses.

Peut-on réduire les normes aux valeurs ? Ou, plus précisément, peut-on réduire les propositions normatives à des propositions évaluatives, les concepts déontiques à des concepts axiologiques ?

La motivation principale des projets de réduction des normes aux valeurs est symétrique et inverse à celle des programmes de réduction des valeurs aux normes.

Le programme de réduction des valeurs aux normes est motivé par la volonté d'en finir avec les théories de type téléologique ou conséquentialiste, d'après lesquelles ce que nous devons faire, c'est de promouvoir des valeurs.

Le programme inverse, qui vise à réduire les normes aux valeurs, est motivé par la volonté d'en finir avec les théories de type déontologique, d'après lesquelles ce que nous devons faire, c'est respecter personnellement et inconditionnellement, c'est-à-dire quels que soient nos désirs et les consé-

quences de nos actions, certaines règles de relation à autrui telles que ne pas humilier, ne pas porter de faux témoignages, ne pas mentir, ne pas tuer.

À première vue, le programme de réduction des normes aux valeurs paraît plus solide que celui qui vise la réduction des valeurs aux normes.

En effet, il repose sur une sorte de truisme moral dont on voit mal ce qui pourrait la remettre en cause. Si on peut faire le bien ou si on peut produire plus de bien qu'il n'en existe déjà dans l'univers, il serait mal de ne pas le faire ; on serait donc dans l'obligation de le faire. Plus simplement, si on peut faire le bien ou plus de bien encore dans l'univers, on doit le faire.

Ces équivalences sont-elles des vérités analytiques comme l'a prétendu Moore, considéré pour cette raison comme l'inspirateur des programmes de réduction des normes aux valeurs¹ ?

1. *La réduction de Moore*

Selon les *Principia Ethica*, dire qu'une action est requise revient à affirmer qu'en l'accomplissant plutôt qu'une autre, il y aura plus de bien dans l'univers².

Autrement dit, la proposition « J'ai l'obligation d'accomplir cette action » est non seulement logiquement équivalente, mais a aussi la même signification que la proposition « Cette action produira le plus de bien dans l'univers ».

1. Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2003, chap. 3.

2. Moore, *Principia Ethica*, § 17, 88, 89.

L'équivalence entre la proposition normative, concernant ce que l'on doit faire, et la proposition concernant les valeurs est censée être analytique, c'est-à-dire qu'on ne peut pas la nier sans se contredire. En d'autres mots, il s'agirait d'une vérité conceptuelle.

Il existe plusieurs formulations de cette idée dans les écrits de Moore, qui sont seulement des variations sur le même thème³. En voici deux.

1. « Se poser la question du genre d'actions que nous avons le devoir d'accomplir ou du genre de conduite qui est juste, revient à se demander quel genre d'effets produiront cette action et cette conduite. » (§ 88)

2. « Que l'affirmation "J'ai l'obligation morale d'accomplir cette action" soit identique à "Cette action produira la plus grande somme possible de bien dans l'univers", nous l'avons déjà montré rapidement au chapitre I, (§ 17); mais je tiens à redire, et j'y attache beaucoup d'importance, que c'est là un fait certain et démontrable » (§ 89).

Bref, la suggestion de Moore est la suivante :

La réduction de Moore : Un agent a l'obligation de faire x si et seulement si x produira le plus de bien dans l'univers.

Cette proposition semble compatible avec les caractères des normes que nous avons recensés : domaine d'application aux actions ni nécessaires ni impossibles, caractère non gradué, etc.

Très explicitement, le concept d'obligation de Moore s'applique seulement à des actions, et plus précisément à des

3. William H. Shaw, *Moore on Right and Wrong. The Normative Ethics of G.E. Moore*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 54-67.

actions ni nécessaires ni impossibles. D'autre part, même s'il admet que le bien produit par nos actions est gradué (on peut causer plus ou moins de bien dans l'univers), l'obligation de l'agent n'est pas définie en termes de plus ou moins : l'action que l'agent doit accomplir est celle qui produit la plus grande quantité de bien dans l'univers, et elle seulement.

Lorsqu'on pense à la réduction des normes aux valeurs, c'est ce genre d'équivalences qui vient immédiatement à l'esprit (des philosophes). S'il est vrai que dire d'un agent qu'il doit accomplir une action équivaut à affirmer que cette action produira le plus de bien dans l'univers, on aura, semble-t-il, réduit les normes aux valeurs.

Par la même occasion, le conséquentialisme aura gagné la partie. Il serait non seulement vrai, mais vrai de manière analytique, que ce qu'il faut faire n'est rien d'autre que ce qui consiste à produire le plus de bien dans l'univers.

2. « *Sur les propositions analytiques, nous ne nous battons pas* »

Si Moore avait raison, on ne pourrait pas nier la proposition « Ce que tout agent a l'obligation de faire, c'est ce qui produira le plus de bien dans l'univers » sans se contredire.

Le problème, c'est qu'il serait peu crédible de suggérer qu'on se contredit platement lorsqu'on affirme qu'on doit respecter ses obligations envers sa mère malade, même si cela ne contribue pas à l'accroissement de la somme *totale* de bonheur dans l'univers.

Dans sa critique de la réduction de Moore, David Ross avait déjà fait des remarques similaires⁴. Mais son objection principale est plus formelle. En fait, il estime qu'on peut retourner contre Moore les arguments dont ce dernier s'est servi pour exclure toute possibilité de donner une définition de « bien » en termes descriptifs ou naturels.

Ross part du principe que le raisonnement de Moore a permis d'établir avec certitude que « bien » et « agréable » (ou toute autre prétendue définition du bien) sont des idées distinctes. Si ces idées n'étaient pas distinctes, demander, par exemple, « Pourquoi ce qui est agréable est-il bien ? » reviendrait à poser la question : « Pourquoi ce qui est agréable est-il agréable ? » Or, de toute évidence, ces questions ne sont pas identiques. Ross insiste, à la suite de Moore, sur le fait qu'une proposition telle « Le bien, c'est l'agréable » n'est pas analytique parce qu'elle a été attaquée et défendue avec la même ferveur, ce qui est mauvais signe, car sur les « propositions analytiques nous ne nous battons pas : nous les prenons comme allant de soi »⁵.

Au fond, ce que Ross demande à Moore, c'est de reconnaître que son raisonnement sur le terme « bien » s'applique exactement de la même manière au terme « juste ». N'est-il pas évident, dit-il, que le sens que nous donnons habituellement à l'expression « Ce qu'il est juste de faire » n'est pas « Ce qui produira la plus grande somme possible de bien dans l'univers » ? Même s'il est vrai que ce qu'il est juste de faire, c'est de produire la plus grande somme possible de bien

4. W.D. Ross, *The Right and the Good*, (1930), Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 8-9.

5. *Ibid.*, pp. 8-9.

dans l'univers, ces deux expressions ne signifient pas, au sens strict, la même chose.

Quand nous disons : « Il est juste de tenir ses promesses », voulons-nous signifier « Tenir ses promesses produira la plus grande somme possible de bien dans l'univers » ? Non, bien sûr, répond Ross.

En fait, tout ce que Ross veut montrer c'est que la formule « Cette action produira la plus grande somme possible de bien dans l'univers » ne peut pas servir de définition analytique de « juste » ou de « J'ai l'obligation morale d'accomplir cette action » comme Moore le croyait.

D'ailleurs, il semble bien que Moore ait cessé de le croire aussi. Dans un ouvrage plus tardif, il reconnaît que le sens de « devoir » et de « produit le plus grand bien » ne sont évidemment pas identiques. Il précise que sa formule n'est pas une « tautologie » et qu'elle repose seulement sur une « équivalence »⁶.

3. *Le statut de l'équivalence de Moore*

L'argument selon lequel l'équivalence n'est pas analytique puisqu'elle est sujette à débat n'est pas décisif. Une proposition pourrait être vraie de manière analytique sans être évidente, comme l'a soutenu Michael Smith⁷. Pour lui, l'acquisition d'un terme équivaut à l'acquisition d'un ensemble de dispositions à effectuer certains jugements et certaines inférences. La formulation explicite de ces dispositions consiste en une liste de propositions qu'on peut nommer « truismes ».

6. Moore, *Ethics*, p. 26.

7. Voir Michael Smith *The Moral Problem*, p. 31 et aussi « Ethics and the *A priori* : a Modern Parable », dans *Ethics and the A priori, Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Les truismes concernant le terme « rouge », par exemple, comportent des affirmations comme « Le rouge est une couleur », « Le rouge est plus semblable à l'orange qu'au jaune » ou « On ne peut pas voir une couleur sans voir une tache de couleur étendue ». Ils décrivent les inférences et les jugements qui sont constitutifs de nos concepts. Leur statut *a priori* est seulement *prima facie*, car il est possible que certains d'entre eux se révèlent faux. En survivant à la réflexion critique et en devenant ainsi membres d'un ensemble de truismes cohérent, ils deviennent, dans les termes de Smith, *a priori simpliciter*.

Il est donc parfaitement possible que les truismes à partir desquels la réflexion s'amorce paraissent tous évidents, mais que ceux qui survivent à l'exercice réflexif ne le soient pas. C'est seulement grâce à la réflexion que nous pourrions reconnaître, plus ou moins péniblement, leur vérité.

Michael Smith va même jusqu'à soutenir que l'exemple de proposition analytique préféré des philosophes, « Un célibataire est un homme non marié », n'est pas évidente⁸. Les nouveaux-nés, par exemple, ne semblent pas pouvoir appartenir à la classe des célibataires, bien que cela ne soit ni dit ni impliqué par la proposition. Pour être célibataire, il faut être en âge de se marier. Bref, pour savoir ce qu'est un célibataire, il faut en savoir plus sur un ensemble de normes sociales, celles qui concernent le mariage entre autres.

De tout cela, on pourrait conclure, à la manière de Quine, que, si ce qui est considéré comme un cas de proposition analytique paradigmatique n'est pas analytique en réalité, autant dire qu'il n'y a pas de proposition analytique du tout⁹ !

8. Smith, « Ethics and the *A priori* : a Modern Parable », p. 362.

9. W.V.O. Quine, « Les deux dogmes de l'empirisme », (1953), dans Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 87-113.

Mais ce n'est pas ce que Michael Smith veut dire. Il déduit de ses remarques que, pour établir des vérités analytiques, il faut réfléchir de manière plus approfondie à la signification des termes en question.

Pourtant, l'impression générale qui se dégage du débat, c'est que les arguments de Smith tendent plutôt à montrer qu'une proposition comme « Un célibataire est un homme non marié » et d'autres du même genre, comme celle de Moore « Ce qu'il faut faire, c'est produire le plus de bien dans l'univers », ne sont pas purement analytiques.

Pour savoir ce qu'est un célibataire, il ne suffit pas de réfléchir au sens des termes, mais aussi à des institutions sociales comme le mariage ou aux normes en vigueur dans une société. Pour savoir ce qu'est le devoir ou le juste en matière morale, il faut évaluer des conceptions morales d'ensemble, etc.

Cependant, même si on abandonne l'idée que l'équivalence de Moore est analytique, on peut toujours envisager la possibilité qu'elle soit vraie sans être analytique. On pourrait la concevoir, en mettant entre parenthèses les idées de Quine sur la question, comme une proposition synthétique¹⁰.

De plus, en mettant aussi de côté la critique de la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, parce qu'on a des raisons de la trouver utile en dépit de son caractère controversé, on pourrait envisager d'autres possibilités encore. L'une d'elles, préconisée notamment par les réalistes moraux de tendance naturaliste, consiste à affirmer que l'erreur de Moore, et donc aussi celle de Ross, c'est de penser que les réductions naturalistes se font nécessairement *a priori*¹¹. Or d'après eux, il

10. *Ibid.*

11. Voir Mary Warnock, *Ethics since 1900*, 2^e éd., Londres, Oxford University Press, 1966, p. 17 et Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 207.

serait tout à fait possible de dire que deux termes ayant des significations différentes font référence à une seule et même réalité. Le terme « bien » et les termes « produit le plus de bonheur possible » auraient bel et bien une signification différente, de sorte que l'affirmation « Une chose est bonne si et seulement si elle produit le plus de bonheur possible » ne pourrait être analytique. Mais ces termes renverraient cependant à une seule et même propriété.

En somme, il ne faudrait pas confondre ce que nous pensons du monde et les propriétés de ce monde. Le modèle envisagé est celui de l'identité entre la substance chimique H_2O et l'eau. Bien que l'affirmation que l'eau est identique à du H_2O n'est pas une vérité analytique, les concepts H_2O et *eau* étant différents, il reste vrai que ces concepts renvoient à une seule et même substance, celle qui remplit nos lacs et nos rivières.

Au total, en supposant établies ces divisions entre l'analytique et le synthétique puis entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, on pourrait avancer l'idée que la réduction de Moore est une proposition synthétique *a posteriori*.

On peut, évidemment, se demander sur quoi repose la distinction entre les concepts et les propriétés. Une telle distinction présuppose un cadre réaliste, qui nous autoriserait à envisager la possibilité qu'il existe une réalité indépendante de nos façons de penser. Mais c'est un cadre qu'on n'est pas obligé d'accepter.

Sans entrer dans ce débat métaphysique, il est pourtant permis de douter de l'analogie entre les concepts moraux et le cas de l'eau.

Contrairement au concept d'eau, nos concepts moraux ne semblent pas être des concepts de propriétés naturelles empiriquement vérifiables. De plus, il n'est pas évident que nos

concepts moraux soient superficiels et incomplets comme l'est notre concept ordinaire d'eau. Ce qui caractérise ce dernier, en effet, c'est qu'il pointe simplement en direction de certaines caractéristiques apparentes de cette substance, comme sa transparence, son absence d'odeur et de goût. Il faut donc faire appel aux sciences pour nous en dire plus sur la nature de la substance en question. On ne peut pas dire que nos concepts moraux soient de ce type, de sorte qu'il ne semble pas que l'investigation empirique soit requise pour en savoir plus sur les propriétés morales¹².

Toutefois, on pourrait suggérer que pour découvrir la nature du lien entre normes et valeurs, il faut non pas s'en remettre au verdict des sciences empiriques, mais simplement réfléchir à la nature des normes et des valeurs.

C'est en ce sens que les équivalences morales qui nous intéressent seraient synthétiques, mais *a priori*. Tout comme les propositions synthétiques *a posteriori*, elles contiendraient des concepts différents renvoyant à une même réalité, mais pour en savoir plus sur elle, il faudrait simplement réfléchir de façon plus approfondie sur ce à quoi ces concepts renvoient.

Il est vrai que les propositions synthétiques *a priori* ont longtemps paru suspectes. C'est, en effet, un dogme empiriste que d'affirmer que les vérités synthétiques sont toujours *a posteriori*. Toutefois, comme le montre le renouveau de l'intuitionnisme moral, ce dogme ne fait plus l'unanimité¹³. Selon les intuitionnistes, nous pouvons, par un exercice pur de réflexion, réaliser que certaines propositions sont évidentes et donc vraies.

12. Voir Stratton-Lake, « Introduction », pp. 8-11.

13. Voir Robert Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford University Press, 1997 et plus récemment Stratton-Lake « Introduction », pp. 18-23.

Bref, même s'il semble difficile de croire que l'équivalence de Moore est analytiquement vraie sans être évidente, ou encore vraie et synthétique *a posteriori*, elle pourrait être synthétique *a priori*. Mais est-elle vraie et si c'est le cas, est-ce que cela suffirait à justifier la réduction des normes aux valeurs ?

4. *Un argument anti-réductionniste*

Supposons que la réduction proposée par Moore soit fautive. Qu'est-ce que cela impliquerait au juste ? Faudrait-il en conclure que toute forme de réduction des normes aux valeurs est vouée à l'échec ?

Non, car en montrant que cette réduction pose problème, on n'aurait certainement pas montré que d'autres formes de réduction ne sont pas praticables.

On pourrait suggérer par exemple que ce qu'il faut faire se réduit non pas à faire le plus de bien dans l'univers, mais simplement à éviter le mal. Ou encore, à la manière de l'éthique de la vertu, que notre devoir consiste à faire ce que ferait un agent vertueux.

Pour montrer qu'aucune de ces réductions ne fonctionne, il faudrait montrer de chacune qu'elle est défailante. Ce qui serait certainement long et pénible. Ou bien il faudrait présenter un argument général contre toutes les réductions envisageables.

Existe-t-il un tel argument ? Il ne serait peut-être pas trop difficile d'en trouver un si on supposait que la réduction des normes aux valeurs impliquait l'élimination de toute distinction entre les deux. Dans ce cas, affirmer qu'un énoncé normatif comme « Je dois faire ceci » ou « Cette action est

celle qu'il faut accomplir » se réduit à un énoncé évaluatif nous interdirait de soutenir que c'est parce que notre action entretient telle et telle relation avec les valeurs (elle promeut le bien, elle évite le mal, elle est conforme à ce que ferait un vertueux, etc.) qu'on doit l'accomplir.

Autrement dit, les valeurs ne pourraient plus être en position de justifier, d'expliquer ou de fonder des normes¹⁴, un résultat difficile à admettre. En effet, quelle que soit la théorie morale qu'on endosse, elle doit laisser une place à l'idée qu'il est parfois légitime de dire qu'une exigence morale s'explique par, se fonde sur ou se justifie par des considérations évaluatives.

Cette sorte de contrainte conceptuelle milite autant contre les réductions des valeurs aux normes, quelle que soit leur forme exacte, que contre celles des normes aux valeurs – nous l'avons vu en discutant de la conception de Scanlon.

En définitive, toutes les tentatives de montrer que les propositions évaluatives et normatives renvoient à une même chose (qu'elles parlent de réduction ou d'élimination, ou non) font fausse route. Car pour qu'une chose puisse expliquer, fonder ou justifier une autre, il faut bien admettre qu'il existe une différence entre les deux.

Faut-il conclure que l'équivalence de Moore est fausse ? Non, car rien ne nous oblige à la lire comme une réduction. Il pourrait être vrai qu'un agent doit accomplir une action si et seulement si cette action produira le plus de bien dans l'univers, sans que la proposition normative « un agent doit

14. Voir Kevin Mulligan, « Wie Verhalten sich Werte und Normen zueinander » pour la thèse qu'une des raisons de penser que les valeurs et les normes se distinguent, c'est que les valeurs peuvent justifier les normes.

accomplir une action » se réduise à la proposition « cette action produira le plus de bien dans l'univers ».

Mais, encore une fois, cette équivalence est-elle vraie ? Et comment le savoir ?

5. *La confrontation des théories*

On peut supposer qu'il y a des équivalences vraies comme « Ce qu'il faut faire, c'est ce qui promeut le bien » ou « Ce qu'il faut faire, c'est ce que ferait un agent vertueux », etc., tout en écartant l'idée d'une identité entre des faits normatifs et des faits axiologiques, ou d'une réduction des premiers aux seconds. Ce que montreraient de telles équivalences, si elles étaient vraies, c'est qu'il y a lien entre deux réalités différentes, une réalité normative et une réalité évaluative.

La question se poserait alors de savoir si c'est l'équivalence de Moore ou une autre qui doit être retenue.

Comment l'aborder ? Faut-il s'en remettre aux sciences ou bien scruter nos concepts, réfléchir de façon plus approfondie à propos des réalités impliquées, peser nos intuitions morales, bref, philosopher ?

Quel que soit le statut exact (*a priori* ou non, analytique ou pas) des propositions établies (une question délicate mais secondaire), on pourrait considérer qu'il est possible d'établir que l'une ou l'autre des équivalences proposées dans la littérature est correcte par la confrontation rationnelle des meilleures théories morales.

En quoi consisterait une telle confrontation ? Elle pourrait mobiliser toutes sortes de méthodes : intuitions linguistiques, intuitions morales, réflexion sur les principes, connaissances empiriques, notamment celles qui concernent les limites rela-

tives à ce nous sommes capables d'accomplir, etc. Bref, tout serait bon (ou presque) pour établir ou falsifier une théorie morale.

Le point de départ du raisonnement serait que chaque théorie morale normative propose nécessairement une certaine conception du devoir moral (de ce qui est juste ou de ce qu'il faut faire) qui est théorique au sens suivant : chacune sélectionne certains éléments dans l'ensemble des truismes – c'est-à-dire des meilleurs lieux communs – associés aux termes « devoir », « juste » et donne les raisons de ce choix¹⁵.

Ainsi, l'utilitariste devra expliquer pourquoi, dans l'ensemble des truismes ou des lieux communs associés à l'idée de devoir moral, il sélectionne « Ce qui maximise le bonheur du plus grand nombre » ; l'égoïste rationnel doit nous donner ses raisons de choisir « Ce qui concourt à la satisfaction des préférences personnelles », l'hédoniste, « Ce qui augmentera le plaisir et diminuera la peine », le kantien, « Respecter des principes universalisables quelles que soient les conséquences », et ainsi de suite.

Celui qui propose une théorie morale devra aussi fournir un ensemble de raisons de choisir tel truisme moral de préférence à tel autre. Il devra de plus montrer comment la théorie morale peut répondre aux objections qu'on peut lui opposer.

À l'aboutissement de cette longue procédure, dont on ne peut pas dire avec certitude qu'elle sera entièrement *a priori*, on obtiendra une caractérisation théorique du devoir moral

15. Pour ce genre de méthodologie, voir Pettit, « The Consequentialist Perspective », dans M. W. Baron, P. Pettit, M. Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 106-110. Pettit soutient toutefois que cette méthode permet d'établir à quelle propriété le terme « juste » se réfère.



et de son lien éventuel avec les valeurs. On aura montré comment les normes, ou au moins certaines d'entre elles, se rapportent aux valeurs.

6. *La justification par les valeurs*

Mais la procédure que nous venons de décrire, longue, complexe, sans garanties d'aboutir, n'est pas la seule qu'on puisse envisager. Il existe en effet un argument plus direct pour déterminer la nature de la relation entre les normes et les valeurs. C'est lui que nous allons privilégier.

À la fin du chapitre précédent, nous avons fait observer qu'un raisonnement simple, mais apparemment assez puissant, pouvait être avancé en faveur de l'idée que nos devoirs et plus généralement les normes se fondent sur les valeurs. Or, cette idée semble favoriser une approche conséquentialiste.

Cet argument affirme d'abord qu'on peut tenter de fonder les normes sur trois sortes d'entités : les faits naturels, les normes et les valeurs.

Le second pas consiste à dire que ni les faits naturels, ni les normes ne peuvent être à la source des normes.

D'où la conclusion que ce sont les valeurs qui assument ce rôle.

Que vaut cet argument ?

Il semble bien que les faits naturels soient mal placés pour fonder les normes morales ou non morales. Comment se pourrait-il que nous *devons* faire quelque chose simplement parce que le monde serait tel ou tel, du point de vue de ses propriétés naturelles ? La configuration des particules élémentaires, par exemple, n'est pas susceptible de fonder



des normes morales ou non morales. Sous peine de passer de façon illégitime de l'être au devoir, on peut exclure la possibilité que les faits naturels fondent les normes morales ou non morales.

À première vue, il semblerait que les faits normatifs soient en moins mauvaise posture. Qu'est-ce qui pourrait bien empêcher des faits normatifs de fonder d'autres faits normatifs ?

Une proposition mathématique ou logique ne peut-elle pas fonder ou justifier une autre proposition mathématique ou logique ? En droit, la seule justification acceptable d'une norme particulière comme « Le mariage entre personnes de même sexe est nul et non avenu », n'est-ce pas une autre norme plus générale telle que « Le mariage unit un homme et une femme », aussi contestable soit-elle ?

Et en éthique, la revendication de l'autonomie, depuis Moore, n'est-elle pas celle de pouvoir de fonder le semblable sur le semblable, le moral sur le moral, et donc le normatif sur le normatif ?

Un problème se poserait tout de même à propos de ce qu'on pourrait appeler les normes fondamentales. Pour les normes juridiques, un fondement arbitraire ou d'autorité pourrait être plausible, mais pas pour les normes morales. En réalité, la menace, lorsqu'on veut fonder les normes morales sur d'autres normes morales, c'est qu'il est difficile de voir comment on pourrait éviter de tomber soit dans un cercle vicieux, soit dans une régression infinie.

De manière plus radicale, on pourrait contester l'idée que les normes aient besoin de fondement. Mais cette affirmation rendrait les normes mystérieuses. Il semble légitime de se demander pourquoi il serait obligatoire, permis ou interdit

de faire ceci ou cela. Admettre que les normes n'ont pas de fondement reviendrait à nier le bien-fondé de la question.

Resteraient les valeurs. Elles seules auraient les qualités nécessaires pour assumer un rôle fondateur. Elles permettraient de fonder les normes parce qu'elles ne sont ni trop éloignées (comme le sont les faits naturels), ni trop proches (comme le sont les normes elles-mêmes) du normatif. Plus précisément, les valeurs seraient suffisamment indépendantes à l'égard des normes (ce qui éviterait le problème de la circularité ou de la régression infinie), sans appartenir à un domaine complètement différent, comme les faits naturels (ce qui éviterait le problème de la légitimité du passage de l'un à l'autre de ces domaines).

Il n'est pas sûr, toutefois, que cet argument désarme ceux qui pensent que les normes ne peuvent être fondées que sur des normes. Ils diront que si les valeurs donnent l'impression d'avoir ce rôle de fondation, c'est parce qu'elles possèdent des propriétés normatives, ou qu'elles sont, en réalité, des normes. Ils soutiendront que si tel n'était pas le cas, fonder les normes sur les valeurs reviendrait à passer du simple constat factuel qu'une action ou un type d'action est bon ou mauvais à une norme disant qu'il faut ou ne faut pas l'accomplir, ce qui serait raisonner de travers, passer du fait au droit, de l'être au devoir, commettre un « sophisme naturaliste »¹⁶.

Mais le constat qu'une action est bonne ou mauvaise n'est pas un pur constat factuel. C'est un diagnostic évaluatif, qui invite à l'action. C'est pourquoi justifier des normes par des

16. Voir Baertschi, « La Place du normatif en morale » pour une discussion de cette question. Il attribue cet argument à Charles Larmore (« A Most Peculiar Institution », dans James Altham, Ross Harrison, (dir.), *World, Mind and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

considérations évaluatives ne revient pas à fonder le normatif sur des constats factuels inertes.

Par ailleurs, si ces considérations évaluatives peuvent être à la source des normes, il ne s'ensuit pas qu'elles soient elles-mêmes des normes. C'est même le contraire qui est vrai. Si les considérations évaluatives n'étaient rien d'autre que des normes, elles ne pourraient pas être à leur source.

Bref, faire intervenir des considérations évaluatives au fondement de nos normes ne revient ni à les fonder sur des constats factuels ni à les transformer en considérations normatives.

L'idée que les normes ne peuvent être fondées ni sur des constats factuels ni sur d'autres normes, mais seulement sur des considérations évaluatives semblent donner un avantage décisif à l'équivalence de Moore et, plus généralement, aux théories conséquentialistes.

En effet, affirmer que ce qu'il faut faire, c'est agir de telle sorte qu'il y ait le plus de valeur dans le monde conduit assez naturellement à la conclusion que, s'il faut accomplir telle et telle action, c'est parce qu'elle produit le plus de valeur dans le monde.

Il se pourrait toutefois que ce lien interne entre la thèse selon laquelle les normes se fondent sur les valeurs et les théories conséquentialistes soit finalement un désavantage pour cette thèse.

Si, en effet, il y avait des raisons de penser que les théories conséquentialistes sont indéfendables, on aurait de bonnes raisons de douter que les normes se fondent sur les valeurs. Cette thèse serait menacée par une réduction à l'absurde.

Une bonne réponse à cette objection consisterait à montrer que les théories conséquentialistes ne sont pas indéfendables. C'est ce que nous nous proposons de faire.

Par ailleurs, si l'idée que des normes ne peuvent pas être fondées sur des faits naturels repose sur une solide tradition philosophique, il n'en va pas autant pour la thèse disant que les normes ne peuvent pas être fondées d'autres normes.

Et s'il n'existe pas d'arguments décisifs en sa faveur, la déontologie pourrait finalement être sauvée. C'est ce que nous essaierons aussi de vérifier.

Conclusion

Nous avons proposé un argument qui semblait clairement avantager le point de vue de Moore et, plus généralement, les théories conséquentialistes. D'après cet argument, les normes ne peuvent être fondées ni sur des faits naturels, ni sur d'autres normes : restent les valeurs ou les considérations évaluatives.

On peut envisager deux objections à cet argument :

1. Il nous oblige à endosser le conséquentialisme. Mais si le conséquentialisme est une théorie morale déraisonnable, les thèses qui nous obligent à l'adopter ne sont-elles pas, elles aussi, déraisonnables ?

2. Il n'est pas vrai que des normes ne puissent pas être fondées sur d'autres normes.

Dans les chapitres qui suivent, nous essayons de répondre à ces deux objections.

Nous expliquons ce qu'est le conséquentialisme et les différentes théories morales auquel il s'oppose. Nous tentons de montrer qu'une version raisonnable du conséquentialisme peut être développée.

En proposant cette version du conséquentialisme, nous répondons à l'objection disant que le conséquentialisme étant

130 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

déraisonnable, les arguments qui nous obligent à l'endosser le sont aussi. Nous essayons ensuite de répondre à la deuxième objection, en examinant de façon plus approfondie la possibilité que les normes soient fondées sur d'autres normes.

Les normes, les valeurs et les trois théories morales

Parmi les moyens qui pourraient nous aider à caractériser ce qu'il faut faire, la plupart des philosophes (mais pas tous, loin de là) choisissant de développer une théorie morale¹.

Qu'est-ce qu'une théorie morale ? C'est simplement une construction abstraite qui vise à systématiser nos intuitions morales. Le but sous-jacent de l'exercice est d'obtenir un cadre réflexif, composé d'un ou de plusieurs principes applicables aux actions particulières qui permet de déterminer si elles sont moralement justes ou non.

Ces théories morales se regroupent par familles, les trois principales étant les conceptions conséquentialistes, les conceptions déontologiques (ou kantienne), et l'éthique de la vertu, de plus en plus populaire.

En simplifiant, on pourrait dire que, selon le conséquentialisme, l'action qu'il faut accomplir est celle qui promeut le

1. À la suite de Bernard Williams, les tenants de l'éthique de la vertu s'opposent parfois, mais pas toujours à cette idée. Voir Michael Slote, « Virtue Ethics », dans M. W. Baron, P. Pettit, M. I. Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

bien : ses conséquences doivent être les meilleures possibles. Pour les partisans de la déontologie, ce que nous devons faire est déterminé par un certain nombre de principes comme « Il ne faut pas porter de faux témoignage », « Il ne faut pas faire de promesses sans intention de les tenir », ou « Il ne faut pas faire souffrir gratuitement des êtres sensibles », qu'il nous faut suivre quelles que soient les conséquences. L'éthique de la vertu, de son côté, nous demande de tourner notre regard vers le caractère de l'agent : l'action qu'il nous faut accomplir est celle qu'un agent vertueux accomplirait.

On dit souvent des approches conséquentialistes, mais aussi de l'éthique de la vertu, qu'elles donnent la priorité au bien, c'est-à-dire à ce qui est désirable ou ce qui a de la valeur, par rapport au juste, c'est-à-dire à ce qu'il faut faire, tandis que l'approche déontologique ferait le contraire². Il y a, bien sûr, un grain de vérité dans cette affirmation, mais en même temps, elle est simplificatrice. En effet, nous le verrons au chapitre suivant, les approches déontologiques admettent des versions dans lesquelles les valeurs sont essentielles.

Quoi qu'il en soit, on n'aurait qu'une idée très sommaire de l'éthique normative si on s'en tenait à ce tableau général par grandes approches. Chacune d'elles rassemble plusieurs théories morales différentes, dont la plausibilité varie grandement. C'est pourquoi il vaut la peine de les examiner de plus près.

2. Cf. entre autres, John Rawls, *Théorie de la justice*, (1971), trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

1. Les théories conséquentialistes

L'utilitarisme, une doctrine qui a été défendue entre autres par Jeremy Bentham et John Stuart Mill, est certainement la version du conséquentialisme la plus influente³. Il serait réducteur toutefois de dire qu'elle est l'unique, ou la meilleure. Voici pour commencer une définition provisoire du conséquentialisme :

Conséquentialisme = (déf.) Un agent doit accomplir une action si et seulement si cette action promeut le bien.

On dit généralement que cette définition revient à poser que l'action juste (au sens d'action qu'il faut accomplir) est celle dont les conséquences sont les meilleures, et qu'elle contient implicitement l'idée que ce que nous devons faire, c'est le plus de bien possible, ou, plus techniquement, de « maximiser » le bien. Elle appelle plusieurs précisions.

1) Il faut entendre par « conséquences » d'une action tous ses résultats et pas seulement ses conséquences causales. Certains conséquentialistes vont même jusqu'à affirmer que la valeur de l'action elle-même doit être prise en compte⁴. Ainsi, pour le conséquentialiste, si une action a été accom-

3. En fait, le terme « conséquentialisme » est plutôt récent. C'est G. E. M. Anscombe qui l'a utilisé pour la première fois dans son article « Modern Moral Philosophy » (Anscombe 1958). Elle désignait par ce terme une approche pour laquelle elle n'avait d'ailleurs pas la moindre sympathie !

4. Voir Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 26, trad. partielle dans Catherine Audard, (dir.), *L'Utilitarisme*, vol. 3, Paris, PUF, 1998 ; Philip Pettit, « Consequentialism », dans P. Singer, (dir.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991 et « Conséquentialisme » ; David Sosa, « The consequences of consequentialism », *Mind*, vol. 102, 1993, pp. 110-122, pp. 102-103.

plie et qu'elle est loyale, le fait qu'elle soit loyale peut très bien être considéré comme un résultat ou une conséquence importante de l'action, et compter à ce titre dans son évaluation morale d'ensemble⁵.

2) On distingue habituellement entre le bien ou l'utilité moyenne et le bien ou l'utilité totale. Cette distinction permet de répondre à une objection devenue classique, selon laquelle le conséquentialisme, et plus particulièrement sa version utilitariste, aurait pour conséquence que notre devoir consiste à augmenter le plus possible le nombre d'êtres humains, même si cela implique que leurs conditions de vie se détériorent⁶. En effet, même si, dans les faits, ces personnes vivront assez misérablement, le résultat sera globalement meilleur, comparé à un monde dans lequel un petit nombre de personnes bénéficient de bonnes vies. Il s'agit bien d'une conséquence de la maximisation de l'utilité totale. Mais si ce qui est exigé est la maximisation de l'utilité moyenne cette conséquence sera évitée⁷.

5. On objectera que le conséquentialisme devient circulaire : ce qu'il faut faire serait de maximiser ce qu'il faut faire. Pour répondre à l'objection, David Brink propose de considérer que n'importe quoi peut être une bonne chose à promouvoir, tant que ce qui est considéré comme tel ne se réduit pas à agir comme il le faut : « The Separateness of Persons, Distributive Norms and Moral Theory », dans R. Frey et C. Morris, (dir.), *Value, Welfare and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

6. Voir Parfit, *Reasons and Persons*, chap. 17 ; Robert Audi *The Good in the Right*, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 154-155 ; David Wiggins, « 'The Right, the Good' and W.D. Ross's Criticism of Consequentialism », dans Anthony O'Hear, (dir.), *Philosophy, the Good, the True and the Beautiful*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 189-192.

7. On pourra objecter qu'en éliminant les plus mal lotis, on augmente l'utilité moyenne. Mais comme nous le verrons au chapitre suivant, un conséquentialisme raisonnable doit postuler des droits, comme le droit à la vie, dans le but de préserver certains biens.

3) Une définition qui présenterait la maximisation du bien comme un trait commun à toutes les formes de conséquentialisme serait erronée. En effet, il existe des versions non-maximisante de cette doctrine, dans lesquelles l'agent doit seulement faire en sorte que les résultats de ses actes soient *suffisamment bons*⁸. Dans nos délibérations instrumentales courantes, si une solution nous satisfait, nous ne jugeons pas nécessairement qu'il serait bon, rationnel, utile, sensé, etc., de prolonger la délibération pour trouver la meilleure solution possible. De la même façon, dans nos délibérations morales, si nous avons des raisons de trouver bonne la solution à laquelle nous avons abouti, pourquoi serait-il mieux de continuer la délibération afin de trouver celle qui « produira le plus de bien possible dans l'univers » ? Dans cet esprit, il semble raisonnable d'admettre un principe de satisfaction plutôt qu'un principe de maximisation du bien pour définir le devoir ou ce qu'il faut faire.

4) Certaines versions du conséquentialisme peuvent être dites « négatives ». Selon Karl Popper ce serait une erreur d'ériger en devoir la promotion de certains biens. Nous devons plutôt nous contenter d'exiger l'élimination de certains maux comme la famine : « Plutôt que le plus grand bonheur pour le plus grand nombre, on devrait être plus modeste et demander le moins de souffrance possible pour tous »⁹. D'une manière plus générale, notre devoir pourrait

8. Voir Michael Slote, « Satisficing Consequentialism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 58, 1984, pp. 165-76 et plus généralement Michael Byron, (dir.), *Satisficing and Maximising. Moral Theorists on Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

9. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, vol. 1, pp. 284-5 ; et aussi R. N. Smart, « Negative Utilitarianism », *Mind*, vol. 67, 1958, pp. 542-543.

être d'éviter le mal et non de faire le plus de bien possible dans l'univers.

Bien que les deux choses paraissent équivalentes, elles ne le sont pas en réalité. Ce qui est mal n'est pas simplement l'opposé de ce qui est bien : il y a des choses indifférentes, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. Par conséquent, « ne pas faire le bien » ne signifie pas « faire le mal » (on peut ne pas faire le bien sans faire le mal) et « ne pas faire le mal » ne signifie pas « faire le bien » (on peut ne pas faire le mal sans faire le bien).

Une autre considération parle en faveur de la distinction entre éviter le mal et maximiser le bien : c'est l'opposition inspirée par Kant entre des devoirs qui seraient « parfaits » ou qu'il faudrait toujours respecter, comme « Tu ne tueras pas » et les devoirs imparfaits qu'il serait mal de ne jamais respecter, comme « Contribue au bien-être des autres »¹⁰. On pourrait dire (en allant certainement au-delà de ce que dit Kant) que les premiers nous demandent d'éviter le mal et les seconds nous demandent de maximiser le bien.

5) La notion centrale dans cette définition du conséquentialisme est évidemment celle de bien. C'est d'ailleurs parce qu'il affirme que nos actions doivent viser le bien que le conséquentialisme est dit « téléologique ». Mais qu'est-ce que le bien ? Certains conséquentialistes contemporains restent assez discrets à ce propos¹¹. Plutôt que d'offrir une liste potentiellement compromettante des choses à promouvoir, ils

10. Emmanuel Kant, *Métaphysique des Mœurs*, II (1797), trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994 ; Marcia W. Baron, « Kantian Ethics », dans M. Baron, P. Pettit et M. Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 16.

11. Pettit, « Consequentialism » et « The Consequentialist Perspective », par exemple.

soutiennent, justement à notre avis, qu'il faut distinguer les questions d'éthique normative de la théorie de la valeur. Mais il faut tout de même constater que, selon la théorie du bien préconisée, on obtient des conceptions d'ensemble assez différentes, dont la plausibilité varie. Certes, les théories égoïstes qui demandent à chacun de maximiser son propre bien au détriment de celui des autres, sont exclues d'emblée et la plupart s'accordent sur l'idée que le bien en question est impartial et impersonnel¹².

Le principe qui se trouve au cœur de la plupart des conceptions conséquentialistes est celui de l'égalité de considération que nous devons à chacun. Pour déterminer ce qu'il faut faire, le bien qui en résultera pour une personne particulière ne compte ni plus ni moins que celui qui en résultera pour toute autre personne. C'est ce que résume la formule utilitariste « chacun compte pour un et seulement pour un ».

De plus, les conséquentialistes admettent, pour la plupart, que la valeur des conséquences ne dépend pas du point de vue à partir duquel elles sont évaluées : il n'y a pas de différence entre l'évaluation de l'agent et celle d'un spectateur impartial.

De nombreuses conceptions sont compatibles avec ces contraintes théoriques générales. La plus connue est l'utilitarisme classique de Bentham et Mill. Elle défend une théorie hédoniste de la valeur. Ce qu'il faut promouvoir, d'après elle, c'est le plus grand plaisir ou le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Comme le bonheur est jugé équivalent au plaisir et à l'absence de douleur, l'utilitarisme classique

12. Voir pourtant Amartya Sen, « Rights and Agency », (1982), dans S. Scheffler, (dir.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

nous demande de maximiser le plaisir et de minimiser la douleur.

Dans les versions les plus récentes de l'utilitarisme, il est plutôt question de satisfaction des préférences ou encore de la promotion des intérêts¹³.

Selon d'autres conséquentialistes, le bien n'est pas relatif à des états subjectifs. G.E. Moore, par exemple, pense que la simple existence de la beauté possède une certaine valeur intrinsèque, bien que les plaisirs de l'amitié et les plaisirs esthétiques soient les plus grands¹⁴. D'autres, comme Thomas Hurka, proposent une liste incluant le bonheur, mais aussi les accomplissements personnels et la connaissance, en se réclamant du perfectionnisme, une approche qui remonte à Aristote¹⁵.

La liste d'ingrédients du bien la plus longue est sans doute celle de Peter Railton. Il propose une conception pluraliste du bien, qui tient compte non seulement du bonheur, mais aussi de la connaissance, de ce qu'il nomme l'activité douée de sens, de l'autonomie, de la solidarité, du respect et de la beauté¹⁶.

Rien ne permet de supposer que la liste ne pourrait pas s'allonger. Dans la liste des choses à promouvoir, on pourrait

13. Pour les préférences, voir R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981 ; pour les intérêts, Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

14. Moore, *Principia Ethica*, sect. 113.

15. Thomas Hurka, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

16. P. Railton, « L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la moralité », (1984), trad. Éric Guidon, dans C. Tappolet, (dir.), *L'amitié et la partialité en éthique*, volume thématique *Les Cahiers de l'éthique*, vol. 2, no 3, 2007, pp. 17-42.

aussi inclure une répartition des biens égale ou équitable, et ainsi de suite¹⁷.

En général, les valeurs que les conséquentialistes nous demandent de promouvoir sont impersonnelles ou « neutres » par rapport à l'agent. Cela signifie qu'il ne s'agit pas seulement de choses qui ont une valeur pour tel ou tel agent : elles ont la même valeur pour tous.

Toutefois, pour tenir compte de nos intuitions morales ordinaires, certains conséquentialistes sont allés jusqu'à incorporer des valeurs relatives à l'agent¹⁸. Ainsi, ils reconnaissent qu'un agent pourrait légitimement juger que l'action de tuer quelqu'un aurait une valeur négative plus grande si c'était lui-même, personnellement, qui l'accomplissait. D'autres conséquentialistes estiment qu'il faut maximiser le respect des droits et minimiser leur violation¹⁹. Quelle est la bonne liste ? Comment le déterminer ?

Différentes épistémologies des valeurs ont été proposées²⁰. Certaines sont intuitionnistes. D'après elles, les propositions évaluatives sont évidentes ou du moins évidentes une fois que la réflexion nous a permis de les comprendre. D'autres sont cohérentistes. Elles disent que les jugements de valeurs

17. Pour l'équité, voir John Broome, *Weighing Goods*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 192-200.

18. Voir Amartya Sen, « Rights and Agency », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, 1982, pp. 3-32 ; Broome, *Weighing Goods* ; Douglas Portmore, « Can an Act-Consequentialist Theory be Agent-Relative », *Ethics*, vol. 113, pp. 303-32, 2003.

19. Voir Walter Sinnott-Armstrong, « Consequentialism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (dir.), 2006, <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>.

20. Voir Christine Tappolet, « Epistémologie – épistémologie morale et théorie de l'erreur. Fondationalisme, cohérentisme et contextualisme », (2001) dans Monique Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, 2004, p. 656-662.

sont justifiés lorsqu'un équilibre réfléchi est atteint entre nos grands principes théoriques et nos façons non théoriques de juger certains cas. D'autres, enfin, placent les émotions au cœur de la procédure de justification. Nous ne rrancherons pas ce débat.

Certaines versions du conséquentialisme demandent seulement à l'agent de promouvoir la valeur ou l'utilité attendue : il doit faire ce qui lui semble avoir les meilleures conséquences à partir de ce qu'il sait ou peut savoir²¹. Si l'agent avait l'intention de faire le bien, et s'il a tenu compte de ce qu'il savait au sujet des conséquences de ses actions, il aura fait ce qui est requis, même s'il échoue à le promouvoir. En ce sens, les intentions comptent pour le conséquentialiste. Elles contribuent à déterminer si l'agent s'est conduit comme il fallait. C'est donc une erreur de penser que seule la déontologie tient compte des intentions²². Il est vrai, cependant, qu'il existe des versions du conséquentialisme qui nous demandent de juger l'acte non pas selon l'intention, mais selon le bien qui est réellement produit²³. La meilleure solution consiste à faire une distinction entre le jugement au sujet de l'agent étant donné ses intentions et celui qu'on porte sur son action elle-même, quitte à combiner les deux pour faire une évaluation plus globale.

21. Voir Pettit, « The Consequentialist Perspective ».

22. Voir Ruwen Ogien, *La Panique Morale*, Paris, Grasset, 2004, pp. 254-286, pour une longue liste d'idées fausses au sujet du conséquentialisme.

23. Sosa, « The Consequences of Consequentialism ».

On a pris l'habitude de distinguer conséquentialisme de l'acte et conséquentialisme de la règle²⁴. Selon le premier, chacune de nos actions doit être telle qu'elle promeut le bien. Pour le second, il faut agir ou tenter d'agir selon des règles telles que si tout le monde les suivait, le bien serait promu. Certaines applications de la règle pourraient ne pas promouvoir le bien. Ces cas seraient toutefois compensés par tous ceux dans lesquels suivre la règle permettrait de le promouvoir.

Cette sorte de conséquentialisme se nomme parfois aussi « conséquentialisme collectif », car ce qui compte d'après lui, c'est ce qui résulte de l'application pour tous (ou par un groupe donné), de certaines règles²⁵. La question cruciale dans cette perspective est celle de savoir ce qui se passerait si tout le monde agissait de telle ou telle façon – ne pas payer ses impôts, par exemple.

En fait, le conséquentialisme de la règle fait partie d'un ensemble de théories qui ne requièrent pas la promotion de la valeur à chaque occasion. Une autre variante de cette même conception affirme que l'action juste est celle qui exprime des dispositions ou des vertus qui tendent à promouvoir le bien²⁶.

24. Voir Richard B. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge, Cambridge University Press et Brad Hooker, *Ideal Code, Real World*, Oxford, Clarendon Press, 2000 pour une défense de cette approche, ainsi que Williams, « Moralité » et plus récemment Tim Mulgan, *The Demands of Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 2001 pour des discussions critiques.

25. Voir Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, pp. 30-31.

26. Richard Adams, « Motive Utilitarianism », *Journal of Philosophy*, vol. 73, 1976, pp. 467-81.

On parle parfois de conséquentialisme « indirect » pour qualifier toutes ces conceptions, le conséquentialisme « direct » exigeant que chaque action promeuve le bien.

La distinction entre le conséquentialisme direct et indirect ne doit pas être confondue avec une autre, aussi importante, entre ce qu'on qualifie parfois de conséquentialiste « non restreint » et le conséquentialisme « restreint ».

Selon la première doctrine, l'agent doit toujours penser à promouvoir le bien quand il agit. Mais c'est souvent une exigence déraisonnable. Outre le fait qu'elle rendrait l'action dans l'urgence impossible, elle ne semble pas tenir compte des contraintes de temps qui nous interdisent le plus souvent de comparer la valeur de toutes les options pertinentes. C'est pourquoi de nombreux auteurs²⁷ suggèrent que l'agent moral devrait se « restreindre » au niveau de ses délibérations ; plutôt que de viser activement et consciemment la promotion du bien, qu'il se laisse porter par ses bonnes dispositions et il agira comme il convient !

On voit donc qu'en dépit de ce qui est souvent affirmé, le conséquentialisme ne requiert pas nécessairement de la part de l'agent un « calcul », ou plus exactement une comparaison exhaustive des différentes options et de leurs valeurs.

27. Voir J.J.C. Smart, « Extreme and Restricted Utilitarianism », *The Philosophical Quarterly*, 6, 1956, 344-354 ; « An Outline of a System of Utilitarian Ethics » dans J. J. C. Smart et B. Williams, 1973, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. H. Poltier, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor et Fides, 1997 ; Railton, « L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la moralité » ; Pettit « Consequentialism ». Cette idée se trouve déjà chez John Austin, *The Province of Jurisprudence*, 1832, édité par H.L.A. Hart, Londres, Weidenfeld, 1954.

2. Les théories déontologiques

Les théories déontologiques les plus connues sont celles de Kant et de Ross²⁸. Elles nous prescrivent de toujours respecter certains principes moraux ou règles d'action telles que tenir ses promesses, ne pas mentir, ne pas tuer des innocents, quelles que soient les conséquences d'un point de vue impartial ou impersonnel.

Certaines sortes d'actions – tenir ses promesses, par exemple – sont donc strictement requises, alors que d'autres – ne pas tenir ses promesses, mentir, torturer, tuer, etc. – sont strictement prohibées.

Ces exigences et ces interdictions resteraient en vigueur même si le fait de ne pas les respecter permettait d'éviter des maux immenses, des massacres d'innocents, des guerres interminables ou d'améliorer le sort de tous dans des proportions considérables²⁹. C'est pourquoi on parle de principes absolus.

On peut résumer cette approche de la manière suivante :

Déontologie = (déf.) Un agent doit accomplir une action si et seulement si cette action est requise par des principes moraux absolus, qui s'appliquent quelles que soient les conséquences³⁰.

28. Kant, *Métaphysique des mœurs I* (1785), trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994 ; W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.

29. Thomas Nagel suggère qu'il est possible d'admettre des seuils à partir desquels un interdit peut être enfreint. Voir « War and Massacre », *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, réimprimé dans Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, pp. 60-61, trad. P. Engel dans *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983.

30. Il faut bien voir que ces principes ne se résument pas à l'un ou l'autre des principes conséquentialistes. Il est toutefois possible d'admettre qu'une partie des principes auxquels l'agent doit se conformer tiennent compte des

Les principes moraux envisagés sont pour la plupart négatifs : tu ne mentiras pas, tu ne tueras pas, etc., autant de principes qui exigent de l'agent qu'il s'abstienne de poser certains gestes. Ce sont des interdits, qu'on appelle aussi des « contraintes déontologiques », dont la fonction est de placer des limites à ce que l'on peut faire.

En gros, un déontologiste affirme qu'un agent peut faire ce qu'il veut, à condition de respecter ces contraintes³¹. C'est un aspect important de la déontologie, qui la distingue du conséquentialisme.

Parmi les motivations de cette approche, on peut mentionner celle que propose Thomas Nagel, pour qui ces interdits semblent être la seule barrière contre ce qu'il qualifie d'apologie utilitariste des massacres à grande échelle³².

Certaines conceptions déontologiques insistent sur la notion de droit. D'après elles, du fait que certaines actions sont absolument interdites, il en résulte qu'elles sont corrélatives d'un droit³³. Ainsi, l'interdit qui pèse sur le meurtre serait corrélatif du droit à la vie.

conséquences. Ross admet par exemple que nous avons des devoirs de bienfaisance envers autrui. Merci à Sarah Stroud d'avoir attiré notre attention sur ce point.

31. Voir Marcia Baron, « Kantian Ethics », p. 20. Voir pourtant Nagel, « War and Massacre », p. 56, pour l'idée que l'agent doit essayer de maximiser le bien et de minimiser le mal, sauf quand cela est en conflit avec des interdits absolus.

32. Nagel, « War and Massacre », p. 54.

33. Mais on peut aussi concevoir des théories déontologiques fondées sur des devoirs auxquels aucun droit ne serait corrélatif. Ainsi, il existerait des devoirs de charité ou de bienveillance, mais pas de « droits » à la charité ou à la bienveillance. Sur la différence entre les déontologies fondées sur les droits et celles qui sont fondées sur les devoirs : Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. Marie-Jeanne Rossignol et Frédéric Limare, revue par Françoise Michaut, Paris, PUF, 1984.

Selon ces approches les personnes sont considérées comme possédant des droits qu'on ne saurait violer, même au cas où des conséquences bénéfiques en résulteraient.

Un des enjeux du débat autour de la notion de droit est de savoir à quel point nous tenons à lui donner une valeur absolue, non relative, substantielle. On accuse en effet les conséquentialistes d'être incapables de le faire, comme si cela pouvait suffire à les disqualifier.

Un autre aspect important de la conception déontologiste, c'est que, d'après elle, ce que doit faire l'agent dépend essentiellement de lui-même et non de ce que font les autres.

Tous ceux qui se sont intéressés aux débats en philosophie morale connaissent le cas du malheureux Jim, à qui le choix était donné ou bien de tuer une personne innocente ou bien d'en laisser massacrer vingt autres toutes aussi innocentes par les miliciens d'une dictature³⁴. Dans ces débats, le déontologiste est supposé soutenir qu'il est interdit à Jim de tuer une personne innocente pour en sauver un plus grand nombre et le conséquentialiste est censé être de l'avis opposé.

Enfin, de même que le conséquentialisme varie selon le contenu donné à l'idée du bien, de même l'approche déontologique varie selon celui qu'elle donne à l'idée de devoir. Ce qui est frappant, toutefois, c'est qu'à quelques détails près, on retrouve toujours la même liste de principes, qui n'est rien d'autre finalement que celle de la morale ordinaire (dont on ne devrait d'ailleurs pas dire qu'elle est propre à la « tradition judéo-chrétienne », comme le font les philosophes moraux allergiques à l'idée de devoir).

34. Williams, « Une critique de l'utilitarisme », (1973) trad. H. Poltier, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor et Fides, 1997, pp. 73-135.

David Ross³⁵, par exemple, affirme que nous avons les devoirs suivants :

- 1) devoirs de fidélité, comme celui de tenir ses promesses,
- 2) devoirs de réparation lorsque nous avons fait quelque chose d'injuste,
- 3) devoirs de gratitude envers une personne qui nous a rendu service,
- 4) devoirs de justice visant une distribution des plaisirs et des peines conforme au mérite,
- 5) devoirs de bienfaisance, nous demandant d'améliorer la condition des autres,
- 6) devoirs d'éducation de nous-mêmes, exigeant que nous nous perfectionnions nous-mêmes,
- 7) devoirs de non malfaisance, qui recouvrent des devoirs comme celui de ne pas tuer, ne pas voler, ne pas porter de faux témoignages, (dont Ross nous rappelle qu'ils figurent dans le décalogue.)

Il s'agit bien entendu de ce que Ross appelle des devoirs *prima facie*, c'est-à-dire de facteurs dont l'agent doit tenir compte quand il cherche à déterminer ce qu'il doit faire, tout bien considéré. Quoi qu'il en soit, on a là un arsenal de principes que personne n'aura de mal à reconnaître.

3. *L'éthique de la vertu*

On a pris l'habitude de dire que c'est à un texte d'Elizabeth Anscombe qu'on doit la naissance de l'éthique de la

35. Ross, *The Right and the Good*, pp. 21-22

vertu contemporaine³⁶, ou plus exactement, sa renaissance, car de l'avis à peu près général (mais pas de tous), on trouve déjà les principaux éléments de cette approche chez Aristote et Thomas d'Aquin. Dans ce texte, Elizabeth Anscombe affirme que le concept de devoir moral n'a pas de sens dans un contexte contemporain³⁷. Il ne peut y avoir de *devoir* selon elle que dans la mesure où une loi est imposée par une autorité (l'État, le roi, ou encore Dieu). Le problème, d'après elle, c'est que dans le cas des devoirs moraux, une telle autorité est absente. Plus exactement, la croyance à une telle autorité n'existe plus dans nos sociétés largement athées. Elle propose donc un retour à Aristote et suggère de remplacer le concept de devoir ou d'obligation morale par celui de vertu.

Au lieu d'éliminer les concepts de devoir et d'obligation morale, au profit de celui de vertu, certains cherchent plutôt à définir les premiers à l'aide du second³⁸.

Si ce qui est proposé est une réduction conceptuelle ou matérielle, elle ne sera évidemment pas plus convaincante que les réductions conséquentialistes. Mais, comme dans le cas du rapport des normes aux valeurs, on pourra aussi admettre que les concepts de devoir et de vertu sont distincts, tout en entretenant des liens importants entre eux.

La thèse centrale de l'éthique de la vertu peut être formulée provisoirement de la manière suivante :

36. Voir pourtant le texte de Scheler « Zur Rehabilitierung der Tugend » (1955).

37. Anscombe, « Modern Moral Philosophy ».

38. Voir Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Éthique de la vertu = (déf.) Un agent doit accomplir une action si et seulement si cette action est celle qu'accomplirait un agent vertueux dans ces circonstances³⁹.

Ainsi, une action sera qualifiée de juste dans la mesure où c'est celle qui aurait été choisie par un agent vertueux. Par exemple, il serait juste de sauver la vie de quelqu'un pour qui la vie est une bonne chose, car c'est ce que ferait une personne bienveillante⁴⁰. Il faut noter qu'on s'accorde en général pour dire que les vertus ne sont pas simplement des dispositions comportementales. Elles concernent aussi nos façons de penser, nos perceptions et, comme Aristote l'avait noté, nos émotions⁴¹.

On peut aussi imaginer une version « négative » de l'éthique des vertus. Au lieu d'exiger que l'agent se comporte comme le ferait un agent vertueux, elle se contente de lui demander d'éviter d'agir comme un agent vicieux (injuste, cruel, etc.). Selon cette version, un agent doit accomplir une action si et seulement si ne pas accomplir cette action aurait été le fait d'un agent vicieux (injuste, cruel, etc.).

Toutes ces versions de l'éthique de la vertu donnent une priorité au *caractère* de l'agent dans l'évaluation morale, les

39. Notons que l'éthique de la sollicitude peut être assimilée à l'éthique de la vertu. Nel Noddings affirme par exemple qu'une décision est « juste ou injuste dans la mesure où elle est fidèlement enracinée dans la sollicitude ('caring') – c'est-à-dire dans une réponse authentique aux besoins perçus des autres. » (*Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley, Cal., University of California Press, 1984, p. 53).

40. Philippa Foot, « Euthanasia », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, pp. 85-112, 1977.

41. Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, trad. S. Marnat, *Psychologie morale et éthique*, Paris, PUF, 1996 ; Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 2000.

vertus n'étant rien d'autre que des traits de caractère⁴². Elles affirment que ce sont ces derniers qui comptent moralement, pas nos actions ou nos devoirs. C'est pourquoi les partisans de l'éthique des vertus considèrent en général que la question morale principale n'est pas « Que dois-je faire ? », mais « Quel genre de personne dois-je être ? ».

Ce ne sont cependant pas les seules qu'on puisse trouver sur le marché des idées morales. Selon d'autres versions de l'éthique des vertus, ce qui importe moralement, ce qui a la *priorité* dans l'évaluation morale, ce n'est pas le caractère de l'agent, mais les caractéristiques des actions. C'est parce qu'une action présente la propriété d'être vertueuse qu'il faut l'accomplir, ou parce qu'une action présente la propriété d'être vicieuse qu'il faut s'en abstenir⁴³.

Quoi qu'il en soit, ce qui est propre à l'éthique des vertus, c'est qu'elle juge que le concept de vertu, qu'il s'applique aux personnes ou aux actions, a la *priorité* du point de vue de l'explication. C'est lui qui est supposé nous dire ce qu'un agent doit faire.

42. Gary Watson, « On the Primacy of Character », dans Owen Flanagan et Amelie Rorty, (dir.), *Identity, Character, and Morality : Essays in Moral Psychology*. Cambridge, Mass, MIT Press, 1990.

43. Pour Judith Jarvis Thomson, les caractéristiques des actes – généreux, juste, etc. – sont premières par rapport aux traits de caractère. Voir son « The Right and the Good », *The Journal of Philosophy*, vol. 94, 1997, pp. 273-298 pour la thèse selon laquelle il faut accomplir une action si et seulement s'abstenir de l'accomplir serait vicieux. Comme Gilbert Harman le note, cette thèse échappe aux objections faites à la notion de vertu et de trait de caractère qui se basent sur des études de psychologie sociale (« Moral Philosophy Meets Social Psychology : Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error », *Proceedings of Aristotelian Society*, 99, 1999, pp. 315-31). Pour ces objections, voir aussi Flanagan *Varieties of Moral Personality* ; et John M. Doris, *Lack of Character : Personality and Moral Behavior*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

Les conceptions conséquentialiste et déontologique sont renvoyées dos à dos, dans la mesure où, pour elles, la notion de vertu n'a pas la *priorité*. Elle est dérivée au sens où l'agent vertueux serait simplement celui qui fait ce qu'il doit faire selon la théorie préférée (promouvoir le bien, se conformer aux différents principes moraux, etc.)

Pour nous convaincre de la supériorité de sa conception, le partisan des vertus devrait cependant répondre à un certain nombre de questions. Par exemple : comment distingue-t-il les vertus d'autres bonnes et vieilles dispositions, comme celle de boire plusieurs tasses de café au réveil ou de mâchouiller une pipe fatiguée chaque fois qu'on se met à penser ?

Il existe différentes options pour distinguer les vertus des autres dispositions, qui donnent lieu à autant de versions de l'éthique de la vertu :

1) Selon la version aristotélicienne, ce qui compte comme une vertu est déterminé par notre nature. C'est pourquoi on la dit aussi « naturaliste ». Plus précisément, les vertus seraient les traits de caractères dont nous avons besoin pour nous épanouir, pour atteindre le bonheur⁴⁴. Une possibilité proche consiste à adopter une perspective perfectionniste. Ce qui importe ne serait pas tant le bonheur que le plein développement des capacités qui nous sont spécifiques. Les vertus seraient caractérisées par le fait qu'elles seules permettent ce développement.

2) Selon une autre conception⁴⁵, pour savoir ce que sont les traits de caractère admirables, il faut se baser sur les

44. Hursthouse, *On Virtue Ethics*.

45. Michael Slote, « Virtue Ethics », dans Marcia W. Baron, Philip Pettit, Michael Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

opinions ordinaires. À la différence de la conception précédente, qui repose sur une notion supposée objective de la nature humaine, ce qui est considéré comme une vertu dans une société particulière pourrait ne pas l'être dans une autre. Mais il est aussi possible d'affirmer que le caractère admirable d'une disposition est quelque chose d'objectif, qui n'admet pas de telles variations sans s'engager envers l'idée d'une nature humaine objective, possibilité qui n'est pas prise en compte généralement par les adeptes de cette conception, ce qui l'affaiblit.

3) Selon une troisième conception, que l'on peut qualifier de communautarienne, des dispositions comme le courage ou la justice comptent comme des vertus car elles permettent de réaliser des biens internes aux pratiques humaines qui renforcent les communautés⁴⁶. Il s'ensuit que les vertus peuvent être considérées comme relatives à des communautés particulières. En effet, ce qui renforce une communauté particulière pourra nuire à une autre communauté. Mais dans le même esprit, on pourrait opter pour une conception objectiviste, selon laquelle ce qui renforce les communautés ne varie pas, possibilité dont il n'est pas tenu compte.

On pourrait imaginer que, selon la conception des vertus adoptée, on obtiendra des listes de vertus assez différentes. Ce n'est pas vraiment le cas. En fait, quand on trouve des listes (ce qui ne va pas de soi, les partisans des théories de la vertu ne semblant pas particulièrement enclins à en proposer⁴⁷) elles contiennent le plus souvent les mêmes vertus traditionnelles, plus ou moins unanimement acceptées – le courage,

46. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame, 1984.

47. Sauf bien sûr André Comte-Sponville, dans son *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

la générosité, la bienveillance, la justice, etc. C'est peut-être une façon de contourner la véritable difficulté. Qu'en est-il des vertus plus contestées ? La chasteté et la piété doivent-elles compter comme des vertus ? Et le respect de l'autorité ? On peut parier que, sur ces questions, le débat ne risque pas d'aboutir à un accord !

En général, les adeptes de l'éthique de la vertu sont très critiques à l'égard des théories morales ou plus généralement de l'idée que des principes pourraient guider l'action⁴⁸. Ils suggèrent qu'il n'existe pas d'algorithme qui permettrait de déterminer ce qu'il convient de faire dans des situations concrètes, où différents facteurs moraux et non moraux doivent être pondérés (le cas de dilemmes moraux étant les plus difficiles). Les situations concrètes dans lesquelles nous agissons sont trop complexes pour que les solutions correctes nous soient données par ces principes généraux⁴⁹.

Aristote disait déjà dans l'*Éthique à Nicomaque* que l'éthique était, pour ces raisons, très différente des sciences. C'est une opinion qui est restée vivante. C'est elle qui influence l'idée que ce qu'il faut demander à l'agent n'est pas de considérer les règles morales susceptibles de guider son action, mais de réfléchir à ce qu'un agent vertueux aurait fait dans ces mêmes circonstances. D'où l'importance des exemples d'actes vertueux ou de personnes vertueuses.

Mais quels exemples faut-il choisir ? Qui prendre comme guide ? Comment savoir qui est vraiment vertueux si on ne l'est pas soi-même déjà ? Dans les sondages d'opinion, le

48. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana Press, 1985, trad. M.-A. Lescourret, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.

49. Jonathan Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

footballeur Zinédine Zidane et feu l'abbé Pierre sont aussi respectés comme « personnalités publiques exemplaires », mais leurs manières de vivre ne sont pas tout à fait identiques.

Finalement, ce qu'ils ont en commun en tant que personnages « bons » ou « admirables » c'est que, selon l'« opinion publique », ils respectent certains devoirs moraux (fidélité, respect, bienveillance etc.) ! On peut aussi se demander ce que signifie exactement « suivre leur exemple » ? De quel point de vue ? De leur alimentation ? De leur façon de s'habiller ?

Non, bien sûr : c'est sur leurs attitudes morales qu'il faut se régler. Mais « suivre leur exemple » du point de vue moral pourrait bien revenir à essayer d'identifier leurs règles de conduite (par exemple : « Répondez à la violence par l'amour », « Donnez la priorité aux plus démunis » ; « Faites le plus de bien possible », etc.) et à les suivre dans le meilleur style déontologique ou conséquentialiste.

Bref, les trois grandes conceptions morales soulèvent bon nombre de questions.

Y a-t-il néanmoins des raisons de préférer l'une d'entre elles ?



Le conséquentialisme peut-il être raisonnable ?

Le conséquentialisme repose sur ce qui semble être un truisme, c'est-à-dire une sorte de vérité qui paraît si évidente qu'il est difficile de voir comment il serait possible de la nier : ce que la morale nous demande tout simplement, c'est d'essayer de faire le plus de bien ou le moins de mal possible.

À première vue, c'est un avantage considérable. Mais il pourrait aussi être sa principale faiblesse. Il suffirait que ce truisme soit remis en cause pour que la construction conséquentialiste le soit aussi. Or il y a des actions qui semblent montrer que ce truisme n'en est pas un : celles que tout le monde juge justes ou bonnes, alors que leur contribution à l'accroissement du solde de bonheur dans l'univers n'est pas évident.

Peut-on en dire plus pour convaincre tous ceux qui rejettent ce truisme en invoquant des exemples de ce genre ? Peut-on aussi « prouver ce truisme », pour ainsi dire ?

Contrairement à Bentham, qui considérait que le principe utilitariste était tellement évident qu'il ne pouvait

pas admettre de preuve¹, Mill et Sidgwick ont essayé d'en proposer². Ils ont fourni des arguments pour l'utilitarisme. Aucun d'entre eux n'a survécu aux nombreuses critiques.

C'est sans doute pourquoi les conséquentialistes contemporains ont adopté une stratégie plus diversifiée. Ils ont essayé de montrer que leur théorie n'était pas seulement justifiée par ce truisme, mais par un ensemble de conceptions philosophiques et non philosophiques généralement bien acceptées.

1. Conséquentialisme et théorie du choix rationnel

Dans la littérature récente, l'argument principal en faveur du conséquentialisme dit que cette conception est structurellement identique à la théorie du choix rationnel, laquelle est supposée définir la rationalité individuelle³.

Selon la théorie du choix rationnel, un agent est rationnel si et seulement il maximise son utilité attendue. Si un certain but est considéré comme bon, et que l'agent a le choix entre plusieurs options pour l'atteindre, il devra choisir celle qui lui

1. « La rectitude de ce principe a-t-elle jamais été formellement contestée ? Il semblerait qu'elle l'ait été par ceux qui ne savaient pas ce qu'ils voulaient dire. Est-il possible de la prouver directement ? Il semblerait que non, car ce qui sert à prouver quelque autre chose ne peut pas être prouvé lui-même : il faut bien qu'une chaîne de preuves commence quelque part. Il est aussi impossible qu'inutile de donner une telle preuve. », Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, (1789), ch. IV, trad. dans C. Audard, (dir.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, tome 1 : Bentham et ses précurseurs*, Paris, PUF, 1999. p. 204

2. John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, (1863), trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1998 ; Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1907, septième édition), Indianapolis, Ind., Hackett, 1981, pp. 420-421.

3. Voir Samuel Scheffler, « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *Mind* vol. 94, 1985, pp. 409-419 ; Pettit « Consequentialism ».

permet de le faire de la meilleure façon. L'agent moral ferait la même chose, non pas pour sa propre utilité, mais pour celle de tous les agents considérés de manière impartiale. De manière plus générale, si une chose est vue comme un bien, qu'il s'agisse de son propre bien-être ou de celui de tous, l'agent devra choisir l'option qui permet de produire la plus grande quantité de ce bien. Dans les deux cas, la maximisation serait l'unique option pour tout être, s'il est rationnel.

On peut évidemment se poser des questions très générales sur la validité de la théorie du choix rationnel. Mais indépendamment de ces vastes questions, il existe des raisons de rester sceptique face à cet argument particulier. Il est loin d'être évident que ce qui s'applique à des choix individuels hors de toute considération morale vaille aussi pour le raisonnement moral. Il se pourrait que la maximisation soit une stratégie appropriée en ce qui concerne certains biens matériels : si on en a les moyens, autant acheter le plus de terres, de logements, de voitures, de bananes ou de chocolat au meilleur prix.

Il ne s'ensuit pas, toutefois, que notre comportement à l'égard d'autrui devrait suivre la même logique. Après tout, diraient les déontologistes, il y a des raisons de penser que la morale vise essentiellement à établir un certain nombre d'interdits. Ces derniers délimitent l'espace à l'intérieur duquel l'individu peut poursuivre ses divers projets. La visée morale ne serait en aucun sens raisonnable « maximisatrice ».

Par ailleurs, si certaines versions du conséquentialisme pourraient, en effet, tirer directement profit d'une analogie avec la théorie du choix rationnel telle qu'elle est conçue traditionnellement, ce n'est pas le cas de toutes.

Certains conséquentialistes, on l'a vu, affirment qu'il pourrait être parfois rationnel de se contenter de moins que

du maximum. Ils prônent la « satisfaction » plutôt que la maximisation. Ils ne peuvent donc pas invoquer comme justification ultime le fait qu'ils respectent toujours le principe rationnel de maximisation.

Quant aux versions négatives du conséquentialisme, elles nous demandent seulement de minimiser les mauvaises conséquences. D'après elles, un agent rationnel fait bien de se contenter d'éviter les conséquences négatives sans chercher à produire le plus, ou simplement une quantité suffisante, de conséquences positives.

Si la proposition « Ce qu'il faut faire c'est le plus de bien possible dans l'univers » n'est pas si évidente et si la théorie de l'agent rationnel ne peut pas lui offrir un socle conceptuel incontestable, quel serait l'« argument de base » en faveur du conséquentialisme ?

En fait, les conséquentialistes se sont souvent contentés de montrer que leur théorie échappait aux nombreuses objections qu'on leur opposait sans proposer un tel argument, ce qui est, bien sûr, une tâche importante. Cela ne veut pas dire toutefois qu'un tel « argument de base » ne puisse pas être envisagé. Nous allons d'ailleurs en considérer un au chapitre suivant. Mais commençons par les objections au conséquentialisme et les réponses qui peuvent y être apportées.

2. *Les objections au conséquentialisme*

Au départ, le conséquentialisme se présente comme une théorie qui repose sur un principe évident pour tout le monde. Mais dans ses développements, ce qui frappe d'abord, c'est qu'il aboutit à la remise en cause d'un grand nombre de croyances morales ordinaires.

De ce dernier point de vue, il s'agit d'une doctrine paradoxale, qui ne peut que heurter les nombreux moralistes qui se sont donnés pour tâche non pas de réviser, mais de justifier les croyances communément acceptées

Et en effet, des générations de philosophes se sont évertuées à développer des objections à l'utilitarisme et au conséquentialisme, avant même d'ailleurs que ces doctrines aient officiellement vu le jour⁴.

Elles sont si nombreuses et constantes qu'on pourrait se demander comment cette doctrine morale a pu y résister et pourquoi elle continue d'avoir des partisans.

Voici une liste des principales objections à cette théorie qui se sont accumulées dans le temps :

- 1) Ses résultats sont inacceptables.
- 2) Elle ne permet pas de tenir compte du caractère distinct des personnes.
- 3) Elle ne respecte pas les droits.
- 4) Elle est exclue par la pluralité des valeurs.
- 5) Elle menace des biens comme l'amour ou l'amitié.
- 6) Elle élimine le surérogatoire.
- 7) Elle est trop exigeante.

4. Voir Samuel Butler, *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel ; and, A Dissertation upon the Nature of Virtue*, (1726), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956. Butler note qu'il y a des traits que nous approuvons et désapprouvons indépendamment de leur effet sur le bonheur ou la misère. On approuvera celui qui agit par amitié sans tenir compte des conséquences de ses actions.

3. *Des résultats inacceptables ?*

Les adversaires du conséquentialisme se sont donnés beaucoup de peine pour soumettre des cas dans lesquels le verdict conséquentialiste pourrait heurter nos intuitions. Il y a le cas de Jim (déjà bien connu de ceux qui ont eu la patience de lire ce qui précède) prisonnier par accident d'un choix dramatique entre tuer un otage innocent et en laisser assassiner vingt autres, celui du jeune chimiste pacifique qui devrait accepter un travail dans une usine d'armement pour faire vivre sa famille et empêcher ainsi qu'un autre chimiste moins scrupuleux s'empare du poste, celui de l'enfant qu'il faut torturer pour empêcher un terroriste d'empoisonner l'eau potable d'une ville, ce qui provoquerait la mort de milliers de personnes, celui de l'innocent qu'il faut condamner pour éviter le soulèvement du peuple qui causerait la mort de centaines de personnes, et ainsi de suite⁵.

Le conséquentialiste peut adopter différentes stratégies pour s'en sortir. Il peut défendre l'idée de droit, montrer que sa conception est compatible avec la préservation de l'intégrité de l'agent, et ainsi de suite.

Avant d'examiner ces stratégies, on observera que, dans le genre de situation catastrophique que les adversaires du conséquentialisme adorent évoquer, la solution qu'ils proposent eux-mêmes est loin d'être satisfaisante⁶.

5. Williams, *Morality*, « Moralité » ; Nagel, « Guerre et massacre » ; Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 30, note ; Wiggins « 'The Right, the Good' and W.D. Ross's Criticism of Consequentialism », dans Anthony O'Hear, (dir.), *Philosophy, the Good, the True and the Beautiful*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; Audi, *The Good in the Right*, pp. 154-155.

6. Voir Pettit, « The Consequentialist Perspective », p. 152.

Ainsi, Thomas Nagel, qui n'est pas tendre envers le conséquentialisme, estime que, parfois, nous sommes pris dans des dilemmes tragiques qui n'admettent pas de solution convenable⁷. C'est un jugement que le conséquentialiste n'a pas à désavouer. Rien ne l'oblige à dire que toutes les situations admettent des solutions, ou que lorsque toutes les options sont envisagées, l'une d'entre elles s'impose clairement en raison de ses meilleures conséquences⁸.

Par ailleurs, Nagel reconnaît qu'il existe un seuil à partir duquel il est permis d'enfreindre la règle morale⁹. L'interdit de torturer ou de tuer pourrait être levé s'il permettait de sauver une population entière, par exemple.

Mais en quoi une thèse de ce genre reste-t-elle déontologique ? Ne revient-elle pas à reconnaître l'importance des conséquences ? Si les conséquences valent dans ce cas, pourquoi pas dans tous ? Si elles ne valent pas dans tous, dans quels autres exactement ? Comment fixer ce fameux « seuil » sans tomber dans l'arbitraire ?

4. *Le caractère distinct des personnes*

Selon Rawls, la pluralité et le caractère distinct des personnes n'est pas pris au sérieux par l'utilitarisme entre autres parce qu'il traite la question du choix pour un ensemble d'individus comme s'il s'agissait d'un choix pour

7. Nagel, « Guerre et massacre ».

8. Notons qu'admettre l'existence de tels dilemmes n'implique pas qu'on reconnaisse que quoi que l'agent fasse, il fera ce qu'il ne devrait pas faire, toutes choses considérées. Le conséquentialiste peut simplement dire que l'une ou l'autre option est permise, le choix étant entre deux options aussi mauvaises l'une que l'autre.

9. Voir « Guerre et massacre ».

une seule et même personne à des moments différents de sa vie. Pour l'utilitariste, les gains (matériels ou affectifs comme les plaisirs) d'un individu peuvent compenser les pertes (matérielles ou affectives comme les peines) d'un autre individu de la même façon que nos propres gains personnels à un moment peuvent compenser nos pertes à un autre moment, ce qui aboutit à une indifférenciation agrégative de toutes les personnes. Telle est du moins son objection fameuse, qui a profondément marqué le débat¹⁰. Dans l'esprit de Rawls, cette critique vaut évidemment aussi pour le conséquentialisme.

La réponse la plus radicale est certainement celle de Derek Parfit¹¹. D'après lui, la différence entre une collectivité d'individus et une personne n'est pas aussi importante qu'on a l'habitude de le penser. C'est qu'il n'y a rien de tel que des *personnes* au sens courant du terme, c'est-à-dire des substances qui perdurent à travers le temps et l'espace : « Ce que je suggère, c'est que ce n'est pas l'amalgame de personnes, mais leur désagrégation partielle qui soutient la Théorie utilitariste. »¹² Selon Parfit, l'identité personnelle (la relation entre un individu et lui-même, et pas avec les propriétés avec lesquelles il s'identifie) n'est pas une relation importante. Ce qui est important, ce sont les relations de continuité physique et psychologique entre ce qu'on pourrait appeler des « Moi instantanés » qui se succèdent.

10. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 195.

11. Derek Parfit, « Later Selves and Moral Principles », dans A. Montefiore, (dir.), *Philosophy and Personal Relations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973 ; *Reasons and Persons*.

12. Parfit dans Audard, *L'Utilitarisme*, p. 209.

Pour lui, la relation entre l'enfant et l'adulte qu'il deviendra, entre la personne qu'il est à un moment et celle qu'il sera ensuite, est du même type que celle qui existe entre plusieurs personnes. Il s'ensuit qu'il n'y a pas vraiment de différence entre le cas d'un individu et celui d'un groupe de personnes. Si le principe de maximisation de l'utilité paraît plausible dans le cas de l'individu, il devra l'être aussi dans le cas de la société.

Le prix de cette solution au problème soulevé par Rawls peut paraître très élevé, car nous sommes très attachés, semble-t-il, à l'idée que nous sommes des personnes distinctes, qui se transforment à travers le temps¹³, et que nous resterons, dans le futur, responsables de nos actions passées.

Toutefois, ce n'est pas la seule réponse que le conséquentialiste peut offrir à Rawls. La plus directe consiste à faire remarquer que dans sa version la plus influente, l'utilitarisme, il exige que chacun compte pour un et seulement pour un. Il est difficile de voir comment ce principe central pourrait signifier l'indistinction des personnes.

D'autre part, du point de vue de la justice distributive, rien n'interdit à un conséquentialiste d'admettre qu'une distribution égalitaire des biens est préférable à une distribution qui maximise le bien-être de tous, quitte à sacrifier le bien-être d'une minorité. S'il adopte cette position, le conséquentialiste n'aura certainement pas tendance à fondre les personnes dans un ensemble indistinct ou à en sacrifier quelques unes pour le bonheur de tous.

13. Bernard Williams, « Personne, caractère et morale », (1981), dans *La fortune morale*, trad. par Jean Lelaidier Paris, PUF, 1994.

Une autre réponse, qui n'est pas incompatible avec les premières, invoque la notion de droits. En effet, il y a des raisons de penser que seule la reconnaissance de droits permet de tenir compte du caractère distinct des personnes. Si le conséquentialisme admettait des droits individuels non relatifs ou substantiels, il échapperait à l'accusation portée par Rawls. Mais peut-il le faire ?

5. *Les droits*

Si certains conséquentialistes s'inspirent de Bentham, pour qui les droits sont des « non-sens montés sur des échasses »¹⁴, et jugent que la notion de droit est confuse et creuse, la plupart adoptent une attitude plus conciliante. D'après eux, il est possible de justifier l'existence de droits en faisant appel à nos propres limites : c'est notre psychologie qui nous obligerait en quelque sorte à postuler des droits. Étant donné que nous sommes incapables d'agir en vrais conséquentialistes, il vaut mieux que nous nous interdisions certaines actions, comme celle de torturer ou de tuer.

Une autre raison d'admettre des droits dans la panoplie du conséquentialiste, c'est qu'il est souvent extrêmement difficile de déterminer les conséquences de nos actions. Les effets de nos actions s'étendent bien trop loin et de façon bien trop imprévisible pour qu'il soit raisonnable de vouloir produire les meilleures conséquences¹⁵. Autant s'en tenir à des règles

14. Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies : Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution*, (1943), dans *Bentham's Political Thought*, (dir.) par B. C. Parekh, New York, Barnes & Noble division of Harper & Row, 1973, p. 269.

15. C'est un point que Moore avait déjà souligné (*Principia*, p. 199). Moore conclut qu'il faut faire ce qui produira probablement les meilleures

simples et à des droits. Évidemment, de tels droits ne seraient pas absolus : on les postulerait pour des raisons contingentes. Rien n'interdirait de les ignorer quand les conséquences l'exigent.

Le conséquentialisme peut-il admettre des droits moins relatifs, plus substantiels ou absolus ? Mill, un des pères de l'utilitarisme, mais aussi un avocat important du libéralisme, le croyait ; il y aurait, d'après lui, des « réalités trop précieuses pour qu'on soit autorisé à les subordonner au bien-être global ». Les libertés figurent parmi ces réalités. Ce sont des « éléments essentiels au bonheur humain », « le fondement même de notre existence »¹⁶. Mais cet argument est-il vraiment conséquentialiste ?

Peut-on vraiment postuler des droits absolus tout en étant conséquentialiste ? Il faut plutôt se tourner vers Philip Pettit pour une réponse positive argumentée¹⁷.

D'après lui, il faut postuler des droits car c'est la seule manière de promouvoir un certain bien, la dignité des personnes¹⁸. En effet, ce bien ne peut être préservé que si les personnes ne craignent pas de devenir la victime d'un maximisateur conséquentialiste. C'est pour cette raison qu'un certain nombre d'options ne devront pas être considérées

conséquences. Voir aussi James Griffin, « The Human Good and The Ambitions of Consequentialism », *Social Philosophy and Policy*, vol. 9, 1992, pp. 118-132, p. 53.

16. Mill, *L'Utilitarisme*, chap. 5, cité par H.L.A., Hart, « Between Utility and Rights », dans A. Ryan, (dir.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, trad. dans Audard 1998, pp. 237-8.

17. Philip Pettit, « The Consequentialist can Recognize Rights », *The Philosophical Quarterly*, vol. 38, 1988, pp. 42-55.

18. Pour une suggestion proche, selon laquelle les droits permettent de promouvoir le contrôle que chacun exerce sur sa propre vie, voir aussi Thomas Scanlon, « Rights, Goals, and Fairness » dans S. Hampshire (dir.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978.

comme ouvertes dans les délibérations du conséquentialiste. Si la torture, et plus particulièrement la torture d'un innocent, étaient des options ouvertes, ce bien qu'est la dignité des personnes serait détruit.

Dans cette perspective, les droits sont justifiés en faisant appel à l'intérêt des personnes. Personne n'a intérêt à vivre dans un monde où il serait parfaitement légitime de tuer ou de torturer pour le bien être de tous, même un innocent. Mais si nos droits sont simplement fonction de cet intérêt, peut-on vraiment parler de droits « absolus » ?

Philip Pettit admet qu'à partir d'un certain seuil – l'anéantissement d'une population entière, par exemple – les droits pourront ne plus être respectés. Faut-il en tirer la conclusion qu'il n'admet en fin de compte que des droits relatifs ? Ce n'est pas évident.

En donnant un poids moral extrêmement important aux droits dans son évaluation morale, plus lourd même que celui de tout autre bien, le conséquentialiste aura fait comme s'il postulait des droits absolus.

En réalité, les déontologistes les plus engagés ne disent souvent pas autre chose. À part quelques fanatiques moraux, personne ne donne un sens strict à l'idée de droit absolu, ce qui fait que le conséquentialiste peut les revendiquer lui aussi pour son compte.

6. *La pluralité des valeurs*

On reproche souvent au conséquentialiste d'être simplificateur, et même réducteur. La vie morale se résumerait pour lui à un calcul, chiffré si possible, de l'utilité générale, une unité bien pratique, parce qu'elle permettrait de mettre

sur un même plan toutes sortes de catégories évaluatives (le désirable, le généreux, l'équitable, le plaisant, etc.) et de biens disparates (l'égalité, le bonheur, la connaissance, l'amitié, etc.) et de se donner ainsi les moyens de résoudre les conflits entre eux.

Pour les adversaires du conséquentialisme, éthiciens de la vertu et déontologistes confondus, la vie morale est bien plus compliquée¹⁹ ! Ils soutiennent à la suite de Philippa Foot qu'il existe différentes dimensions d'évaluations, irréductibles les unes aux autres et que, plus généralement, nos valeurs sont « incommensurables », comme on dit dans le jargon.

C'est pourquoi, Foot, qui est du côté de l'éthique des vertus, rejette l'idée qu'on pourrait ranger tous les états de choses selon un même critère et déterminer quel est le « meilleur » comme le recommande le conséquentialiste.

Dans la même veine, Judith Jarvis Thomson soutient qu'il existe un grand nombre de « manières d'être bon », ce qui fait que l'idée qu'il nous faut simplement promouvoir le bien, aussi attrayante soit-elle, serait en fait illusoire, car il n'y a rien de tel que « le » bien.

Cependant, nombre de conséquentialistes admettent qu'il existe une pluralité de biens incommensurables, voire incomparables selon un ou plusieurs critères. Tout ce qu'une telle pluralité implique pour eux, c'est une conception plus complexe, et plus réaliste, de la délibération morale. Quand il délibère, l'agent doit tenter d'intégrer les diverses dimen-

19. Voir Philippa Foot, « Utilitarianism and the Virtues », *Mind*, vol. 94, 1985, pp. 196-209 ; Thomas Nagel, « La Fragmentation des valeurs », (1979), dans *Questions mortelles*, trad. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983 ; Judith Jarvis Thomson, « Goodness and Utilitarianism », *Proceedings and Address of the American Philosophical Association in Washington*, 1992, vol. 67, pp. 145-159.

sions d'évaluation pour aboutir à un jugement pratique, sans avoir à l'avance des règles de priorité permettant de régler des conflits entre des biens différents.

Il n'y a donc pas de garantie que la délibération débouche sur un jugement pratique. Mais cela ne veut pas dire que la délibération ne permette jamais d'aboutir à un tel jugement.

En somme, le pluralisme des biens et le pluralisme des catégories évaluatives sont entièrement compatibles avec le conséquentialisme, pour autant que ce dernier admette de prendre en compte dans sa réflexion pratique plusieurs dimensions d'évaluation pour former son jugement.

7. *L'amour et l'amitié*

Pour ses détracteurs, le conséquentialisme est cette doctrine qui pourrait nous demander de rendre visite à un ami hospitalisé non pas tout simplement par amitié, pour le bien de cet ami, mais pour promouvoir le bien conçu d'une manière tout à fait générale, pour les bonnes conséquences, dans l'abstrait, de cette action²⁰.

20. Selon Michael Stocker, les théories morales modernes, qu'elles soient conséquentialistes ou non produisent une rupture entre nos motifs, d'une part, et nos raisons, d'autre part, comme lorsqu'on est motivé à faire ce que l'on croit mauvais. Elles seraient à l'origine d'une sorte de schizophrénie. Les motifs liés à l'amour et à l'amitié, en particulier, seraient incompatibles avec les raisons d'agir qu'il nous faudrait avoir selon le conséquentialisme (et la déontologie) : « La schizophrénie des théories éthiques modernes », (1976), trad. J. Corriveau, dans C. Tappolet (dir.), *L'amitié et la partialité en éthique*, volume thématique *Les Cahiers de l'éthique*, vol. 2, no 3, 2007, pp. 7-16.

Présentée ainsi, cette conception contredirait nos intuitions à un point proche du ridicule. Pour n'importe quelle personne sensée, ce qui est bon, juste, correct, moral, c'est de rendre visite à cet ami par amitié et non pour promouvoir le bien. Avec son exigence de promotion tous azimuts, le conséquentialisme rendrait tout amitié impossible. Même celui qui admettrait la valeur de l'amitié devrait être prêt, à chaque instant, à sacrifier le bien de son ami dans le but de produire plus d'amitié (ou d'autres valeurs) dans le monde.

Mais, en fait, le conséquentialisme se contente de proposer un critère d'évaluation morale. Il dit seulement que la dimension morale de l'action viendra de sa contribution à la promotion du bien. Ce qui ne lui interdit évidemment pas d'affirmer que la meilleure manière d'obtenir ce résultat peut se faire sans que l'agent vise intentionnellement et consciemment la promotion du bien. Le conséquentialiste fait une distinction entre la théorie morale, qui nous dit quelles sont les actions justes, d'une part, et une théorie de la délibération, qui nous dit ce que l'agent doit avoir en tête pour bien agir, d'autre part²¹.

Dans cet esprit, Peter Railton propose une analogie avec un joueur de tennis professionnel obsédé par l'idée de gagner²². Sur les conseils de son coach, il cesse de penser en permanence à la victoire et commence à prendre du plaisir à

21. Pour la distinction entre le critère d'évaluation et le critère de délibération, voir Sidgwick, *The Methods of Ethics* ; Smart, « An Outline of a System of Utilitarian Ethics » ; Railton, « L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la moralité » ; Pettit, « Conséquentialisme ». Cette idée se trouve déjà chez John Austin, *The Province of Jurisprudence*, 1832, édité par H.L.A. Hart, Londres, Weidenfeld, 1954.

22. Railton, « L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la moralité ».

simplement jouer, ce qui a comme résultat qu'il joue mieux et gagne plus souvent.

Selon Railton, le conséquentialiste pourrait, lui aussi, valoriser l'amitié ou l'amour, et donc être en faveur de la promotion de ces biens, tout en admettant que la meilleure manière de les promouvoir consiste à ne pas viser leur promotion intentionnellement. Pour réaliser ce genre de bien, l'agent doit plutôt s'interdire de réfléchir en termes de promotion du bien en question. Sinon, l'amitié serait tout simplement impossible.

Il n'y a là rien de contradictoire : tout comme dans le cas du tennis, un conséquentialiste peut admettre que la meilleure manière de promouvoir un bien consiste à ne pas le promouvoir activement. C'est une stratégie bien connue dans le cas du bonheur nous rappelle Railton. La pire des choses à faire quand on cherche à être heureux consiste à essayer activement de l'être.

C'est une bonne chose, finalement, que, d'une façon ou d'une autre, le conséquentialisme ait les moyens d'intégrer dans sa théorie l'importance de l'amitié et des relations personnelles en général.

Si cette théorie, qui donne un tel prix à la réalisation de biens, n'y parvenait pas, ce serait, pour elle, un résultat paradoxal et assez désastreux.

8. *Les actions surrogatoires*

Dans certains cas, nous allons, semble-t-il, au delà du devoir en faisant le bien ou le plus de bien. Un passant, jeune père de famille, sacrifie sa vie pour sauver celle d'une dizaine de vieilles dames prisonnières d'un hospice en flammes. C'est

une bonne action, s'il y en a. Mais ce passant n'est-il pas allé au-delà de son devoir ? Ceux qui pensent que tel est le cas parleront de « surrogation ». Si on admet que des cas de ce genre existent, ne faut-il pas en conclure qu'il est faux que ce qu'il faut faire (ce qui est juste), c'est le plus de bien possible ? Parfois, c'est un peu moins (ou même, beaucoup moins !). Le problème, c'est que le conséquentialisme éliminerait la distinction entre les actions surrogatoires et les actions moralement requises²³.

Cependant, on peut, tout d'abord, nier la distinction entre ce qui est moralement exigé et ce qui serait surrogatoire. Si, par exemple, nous doutons du fait que c'était le devoir du jeune père de famille de sacrifier sa vie pour sauver les vieilles dames, le conséquentialiste pourra dire que ce n'est probablement pas parce que nous avons le sentiment qu'il n'était pas moralement obligé de faire le plus de bien possible, mais parce que nous avons des raisons de penser qu'il n'a pas fait le plus de bien possible. En choisissant de sacrifier sa vie, de causer probablement beaucoup de peine à ses proches et ses enfants, le jeune père de famille ne ferait peut-être pas le plus de bien possible dans l'univers, et c'est pourquoi il ne ferait probablement pas ce qu'il faut ou son devoir.

Il existe toutefois une réponse plus conciliante. Une des idées centrales du conséquentialisme, c'est que le bien doit être considéré de manière impartiale. Le fait que ce soit mon bien ou le bien de quelqu'un d'autre ne compte pas. Ainsi, un conséquentialiste pourra tout aussi bien choisir de sacrifier le bien d'autrui que de sacrifier le sien, pour autant que le résultat général soit

23. David Heyd, *Supererogation : Its Status in Ethical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 ; Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 127-143.

équivalent. Supposons que le jeune père de famille ait le choix entre sacrifier sa vie ou faire en sorte qu'un autre père de famille (de condition d'âge et de paternité identiques) le fasse.

Les deux options sont permises pour le conséquentialiste, ce qui est requis, pour lui, étant seulement de choisir l'une ou l'autre. C'est pourquoi s'il se sacrifie lui-même, le conséquentialiste pourra dire que l'action du père de famille va au-delà de ce qui est strictement exigé. En choisissant l'autre manière d'obtenir le même résultat, l'agent aurait également satisfait aux exigences conséquentialistes.

Le conséquentialiste peut donc faire une place à la surrogation, même si elle semblera probablement trop petite pour ses adversaires : l'action surrogatoire sera celle qui sacrifie les intérêts de l'agent lui-même, alors que rien ne l'y obligeait d'un point de vue impartial.

Mais cette réponse placera le conséquentialiste face à ce qui lui est le plus durement reproché. Ce qui semble vraiment inacceptable, pour les critiques du conséquentialisme, ce n'est pas tant qu'il ne permet pas de distinguer le devoir du surrogatoire, mais le poids accablant de ses exigences. Cette objection est-elle décisive ?

9. *Une théorie trop exigeante ?*

Le principe conséquentialiste de faire le plus de bien possible n'est-il pas trop exigeant, tout simplement²⁴ ?

24. Voir Liam Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, New York, Oxford University Press, 2000 chap. 2 et 3 ; Mulgan, *The Demands of Consequentialism*, pour une discussion approfondie de cette objection.

Disons d'abord que cette objection d'exigence excessive pourrait aussi viser, dans sa forme générale, la plupart des théories non conséquentialistes²⁵. Pensez aux devoirs *prima facie* à la Ross. Si aucun autre devoir *prima facie* ne vient s'interposer, un agent ne doit pas seulement éviter de faire du mal, mais il doit aussi respecter un devoir de bienfaisance qui peut être très exigeant.

Ce n'est que si une théorie nous demande seulement d'éviter un petit nombre d'actions, comme le mensonge ou le meurtre, et que, pour le reste, elle nous permet de faire ce que nous voulons, qu'elle peut échapper à l'objection d'exigence excessive.

En réalité, lorsque l'objection vise le conséquentialisme, c'est pour des raisons plus précises. Ainsi, selon Bernard Williams²⁶, le conséquentialisme porterait atteinte à notre intégrité personnelle, car elle nous demanderait de mettre au même niveau nos propres projets et ceux des autres. Le résultat serait que les projets des autres, même néfastes, devraient déterminer nos décisions : il nous faudrait soutenir ou empêcher les projets des autres, même au détriment de nos propres projets. Nous ne serions pas seulement malheureux : dans ces conditions nous perdriions ce qui donne sens à notre vie, c'est-à-dire l'attachement à nos projets personnels.

La réponse conséquentialiste qui pourrait naturellement venir à l'esprit est que si la réalisation de projets personnels était un bien si important, il suffirait d'en tenir compte dans

25. C'est un point que Mulgan souligne (*The Demands of Consequentialism*, p. 5 sqq.). Voir aussi Elizabeth Ashford, « The Demandingness of Scanlon's Contractualism », *Ethics*, vol. 103, 2003, pp. 273-302, pour la thèse selon laquelle le contractualisme de Scanlon est tout aussi exigeant que le conséquentialisme.

26. Williams, « Une critique de l'utilitarisme ».

la théorie du bien. Il faudrait simplement lui donner une haute priorité, ou même la *priorité* absolue.

Est-il plausible cependant qu'une théorie morale donne une telle priorité à la réalisation des projets personnels, quels qu'ils soient ?

Que dire des projets malveillants ou simplement insignifiants, comme celui de collectionner le plus grand nombre possible de timbres de 10 centimes ? Même des projets personnels habituellement jugés plus dignes d'intérêt (écrire un roman, jouer de la clarinette, etc.) semblent devoir céder devant les demandes impersonnelles urgentes.

Mais si le conséquentialiste admet que ses projets personnels n'ont pas de priorité face à ces demandes, le sacrifice qui pourrait être exigé de lui risque d'être particulièrement lourd dans le monde actuel, où la misère et la malnutrition font des millions de victimes chaque année. Il n'aurait plus le loisir de poursuivre le moindre de ses projets, fut-il celui de se soucier de ses proches. Il lui faudrait sacrifier tout ou presque pour endiguer le mal. N'est-ce pas demander un peu trop²⁷ ?

À cette objection, les conséquentialistes répondent de deux manières.

Certains admettent que ces exigences sont en effet démesurées, que c'est trop demander. La faute en incombe, d'après eux, à l'idée de maximisation du bien. Ils en concluent qu'il faut se débarrasser de cette idée. D'autres soutiennent qu'il est faux de penser que c'est trop demander.

27. Selon certains, ce serait une exigence psychologiquement irréaliste : nous ne pourrions pas nous y conformer. Etant donné le principe « devoir implique pouvoir », il serait tout simplement faux de dire que c'est là notre devoir. Toutefois, comme Owen Flanagan le souligne, dans *Psychologie morale et éthique* il suffit que l'on puisse s'approcher d'un idéal moral pour que ce dernier puisse être affirmé.

Selon les premiers, le conséquentialiste devrait remplacer la notion de maximisation du bien par celle de conséquences suffisamment bonnes²⁸. L'avantage d'une telle théorie, c'est qu'elle permettrait à l'agent de développer, au moins partiellement, ses projets personnels. Son désavantage, c'est qu'il paraît difficile d'accepter qu'un agent choisisse de faire moins, quand faire plus n'aurait pas été plus coûteux de son point de vue. Tim Mulgan imagine le cas d'une personne qui pourrait sauver autant de vies qu'il le souhaite jusqu'à un maximum donné, n , en tapant un chiffre quelconque sur un clavier²⁹. Supposons que le maximum soit de 100 000. Qui pourrait penser que son choix serait moral, s'il choisissait un nombre inférieur à n , par exemple 77 777, en invoquant que c'est assez bien comme ça ?

Une autre réponse conséquentialiste, qui va dans le même sens, recommande que chacun fasse sa part dans ce qui devrait être un effort collectif³⁰.

Inutile de vouloir sauver l'humanité entière à soi seul. Ce que chacun doit faire pour diminuer la pauvreté dans le monde, par exemple, serait de donner ce qui serait suffisant pour y parvenir si tout le monde participait à l'effort.

Le problème, évidemment, c'est que dans le monde réel, la plupart des gens font beaucoup moins que leur part. Ce qui fait qu'il est légitime de se demander s'il ne faudrait pas recommander à chacun de faire bien plus. Un cas souvent discuté est celui de deux promeneurs qui passent près d'un

28. M. Slote, « Satisficing Consequentialism ».

29. Tim Mulgan, *The Demands of Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 133.

30. Liam Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory* ; Brad Hooker, *Ideal Code, Real World*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

étang où deux enfants sont sur le point de se noyer³¹. Selon la théorie conséquentialiste révisée, il reviendrait à chacun de sauver un enfant. Mais si on suppose qu'un des promeneurs refuse de donner son aide, ne devra-t-elle pas conclure que l'autre promeneur devra sauver les deux, surtout s'il peut le faire sans difficultés ?

Bref, ces différentes stratégies de minimisation des exigences ne semblent pas convaincantes³². Qu'en est-il alors de l'autre sorte de réponse, celle qui consiste à refuser d'admettre que le conséquentialisme est trop exigeant ?

En fait, aucun conséquentialiste n'exige de nous que nous donnions tous nos biens, jusqu'à notre propre vie, si cela permettait de produire un plus grand bien. Les penseurs conséquentialistes les plus enclins à rejeter l'objection de l'exigence démesurée affirment seulement qu'il serait immoral de ne pas reconnaître que, quand on peut prévenir un mal sans faire pour autant de sacrifice excessif, il faut le faire³³.

31. Cet exemple est une variation sur un exemple de Peter Singer, « Famine Affluence, Morality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 1, 1972, pp. 229-243. Voir Liam Murphy, « The Demands of Beneficence », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, 1993, pp. 267-92, pp. 291-3 et *Moral Demands in Nonideal Theory* ; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 164 ; Mullgan, *The Demands of Consequentialism*, p. 120.

32. Une autre réponse est proposée par Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982. À partir d'un certain seuil de sacrifice, l'agent a le droit de s'occuper de ses propres projets. Pour que ce seuil ne soit pas trop élevé, il faut le pondérer par un facteur M. La difficulté est de déterminer ce facteur sans tomber dans l'arbitraire.

33. Peter Singer, « Famine, Affluence and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 1972, pp. 229-43 ; Shelly Kagan, « Does Consequentialism Demand too Much ? », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13, 1984, pp. 239-54, *The Limits of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1989 ; Peter Unger, *Living High and Letting Die : Our Illusion of Innocence*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Le principe moral auquel Peter Singer souscrit, par exemple, nous dit que, s'il est dans notre pouvoir de faire de sorte qu'un mal évident, la mort de milliers de réfugiés par exemple, ne se produise pas, il faut le faire pour autant que cela n'implique pas le sacrifice de quelque chose de moralement significatif³⁴. Ce qui est recommandé par Singer, c'est simplement une aide financière accrue qui reviendrait certes à baisser considérablement le niveau de vie des nantis, c'est-à-dire de la plupart des habitants des pays développés, mais guère plus.

Toutefois, même l'idée que nous avons le devoir de prévenir la souffrance ou le mal quand cela n'implique pas quelque chose qui serait de l'ordre du suicide collectif de notre part peut paraître exagérée³⁵. La plupart d'entre nous n'acceptent ni implicitement ni explicitement une telle conception morale.

Faut-il en conclure que nous avons tendance à nous tromper et à vivre d'une manière condamnable ? Ou faut-il plutôt conclure que le conséquentialisme est dans l'erreur, les exigences qu'il pose se trouvant en trop grande opposition avec nos intuitions morales ?

Il existe une troisième voie entre ces deux réponses traditionnelles. Elle consiste à faire une distinction entre ce qui est exigé du point de vue idéal, d'une part, et ce qu'un agent peut se contenter de faire pour atteindre un seuil minimal de ce qu'on peut appeler la « décence morale », un concept à distinguer, bien sûr, de la « décence » au sens courant,

34. Il est vrai que Singer dit aussi dans cet article qu'il faut donner son aide pour autant que rien ayant le même poids moral doive être sacrifié.

35. Comme Gareth Cullity le note dans son livre *The Moral Demands of Affluence*, Oxford, Oxford University Press, 2004, chap. 5, le caractère itératif de ce qui est exigé rend le conséquentialisme particulièrement exigeant.

qui renvoie au fait de « savoir se tenir » ou « de ne pas choquer par sa façon de s'habiller ou de parler », dans un esprit plutôt puritain ou moraliste ³⁶.

Une fois cette distinction établie, on peut affirmer qu'idéalement, un agent devrait se conformer au principe conséquentialiste dans sa version maximisante, mais qu'il peut toutefois se contenter de moins³⁷. Pour atteindre le seuil minimal de décence morale au sens précisé, il doit simplement faire le moins de mal possible.

Notre suggestion consiste à postuler les deux principes suivants :

1) Idéalement, l'agent devrait accomplir une action si et seulement si cette action promeut le bien.

2) Minimale, l'agent doit accomplir une action si et seulement si cette action consiste à faire le moins de mal possible.

36. Pour la notion de décence morale minimale vue plutôt sous l'angle de la théorie des vertus, voir Gopal Sreenivasan, « Disunity of Virtue », à paraître. Sreenivasan soutient que le seuil de décence morale minimal doit se définir négativement, un tel agent ne devant pas manifester des vices, comme l'avarice ou la lâcheté. Pour une idée peut-être un peu plus proche de ce que nous avons en vue, voir Avishai Margalit, qui utilise l'adjectif « décent » pour qualifier les personnes et les institutions qui cherchent à éviter d'humilier les autres ou, de façon plus générale, de leur faire du mal en les abaissant moralement : *La société décente* (1996), trad. François Billard, revue par Lucien d'Azay, Paris, Climats, 1999.

37. Cette suggestion se rapproche de celle d'Alastair Norcross. Selon ce dernier, l'action « idéalement juste » est l'action qui maximise le bien, les autres actions étant plus ou moins justes, selon leur proximité avec l'action maximisante (voir « Reasons without demands : rethinking rightness », pp. 48-49) Notre suggestion nous semble préférable pour deux raisons. Elle ne postule pas des degrés du juste. De plus, elle postule un seuil inférieur à ce qui est moralement admissible.

Le premier principe correspond à une exigence maximale qui constitue un idéal qu'il vaut la peine de viser, mais que peu d'entre nous atteignent, il faut bien le reconnaître. Le second correspond à une exigence minimale, en deçà de laquelle un agent ne peut plus se considérer comme une personne qui fait preuve de décence morale, au sens précisé. Le plus souvent, un agent se conformant au second principe devra simplement s'abstenir de faire du tort à autrui ou plus généralement de faire du mal. Dans les cas difficiles, il tentera d'en faire le moins possible. Ce que le principe ne demande pas, en revanche, c'est de se soucier en permanence de la promotion du bonheur d'autrui et plus généralement du bien dans le monde.

Selon la suggestion envisagée, ces deux principes seraient vrais l'un et l'autre. Ils s'appliqueraient simultanément à tout agent. De plus, leur relation ne dépendrait pas d'un ordre de priorité ou d'un ordre lexical, le premier devant par exemple être satisfait avant que l'on puisse se tourner vers le second³⁸.

Il faut évidemment que ces principes soient compatibles pour que ce soit possible. Mais le même agent pourrait-il promouvoir le bien tout en se contentant de faire le moins de mal possible³⁹ ? La plupart du temps, accomplir des actions qui promeuvent le bien (donner sa fortune pour promouvoir la musique en finançant des fanfares à travers le monde, par exemple) exige beaucoup plus que de faire seulement le moins de mal possible.

Mais si on n'oublie pas les qualificatifs « idéalement » et « minimalement » dans cette suggestion, on verra aisément que la conjonction des deux principes est aussi peu contra-

38. Merci à Christian Nadeau d'avoir demandé des précisions à ce sujet.

39. Merci à Sarah Stroud d'avoir soulevé cette question.

dictoire que l'affirmation « Idéalement, tu devrais peler toutes les patates, mais tu peux te contenter d'en faire la moitié ».

Cette conjonction donne à l'agent le choix entre un comportement moralement idéal qui pourrait susciter l'admiration et un comportement qui le place simplement au-dessus du seuil minimal de décence morale.

On pourrait en tirer la conclusion que, dans le tableau que nous présentons, ce qu'il faut faire, à strictement parler, c'est respecter le second principe seulement.

Ce n'est pas exactement le cas. En effet, nous ne disons pas que tout ce que l'agent doit faire, c'est se conformer au second principe. Nous soutenons que c'est seulement s'il veut se contenter d'atteindre un seuil minimal de décence morale qu'il peut opter en sa faveur. Pour dépasser ce seuil, il devrait en faire plus. Dire que ne pas agir ainsi ne l'expose pas à la critique morale, ne signifie pas que le premier principe n'exprime pas, lui aussi, une exigence.

Pour revenir à notre peleur de patates, soutenir que tout ce qui est exigé, à strictement parler, c'est qu'il suive le second principe équivaudrait à affirmer que tout ce que l'agent doit *vraiment* faire, c'est peler la moitié des patates. Le point de vue que nous explorons dit plutôt que minimalement, il peut se contenter de peler la moitié des patates – mais qu'idéalement, il devrait les peler toutes.

On objectera que, même si tout ce qui est demandé d'un agent pour satisfaire à l'exigence minimale consiste à faire le moins de mal possible, la différence ne sera pas significative. En effet, tout comme il lui sera interdit de laisser mourir un enfant qui se noie, il devra faire tout ce qui lui est possible pour éviter que les enfants de contrées éloignées meurent de faim ; ce qui, à nouveau, paraîtra excessif aux détracteurs du conséquentialisme.

Mais pour apprécier exactement le sens du second principe, il faut comprendre que ce qu'il exige minimalement d'un agent n'est pas de ne pas *faire* le mal. Il dit qu'un agent ne doit pas *intentionnellement* produire par ses actions (ou peut-être par ses omissions, comme quand un meurtrier laisse sa victime se noyer), la mort ou la souffrance, ou plus généralement le mal (ou s'il se trouve dans une situation qui ne lui permet pas de l'éviter entièrement, d'en produire le moins possible).

Il est vrai que, dans ce cadre minimal, un agent pourrait être autorisé à laisser mourir autrui, même si le sauver ne lui aurait presque rien coûté, ce qui paraît terriblement contre-intuitif.

Est-il vraiment acceptable de laisser mourir un enfant qui se noie dans une pataugeoire quand le sauver exigerait simplement qu'on perde cinq minutes et qu'on se mouille les mollets ?

Notons d'abord que ce comportement serait exclu si l'omission était intentionnelle, au sens où ce que l'agent voudrait, c'est tuer l'enfant. En effet, le second principe interdit de provoquer intentionnellement la mort de quelqu'un, même si cela ne requiert aucun geste de la part d'un agent⁴⁰. Or, on peut soupçonner que, dans la plupart des cas, celui qui refuse de sauver un enfant de la noyade, alors qu'il peut facilement le faire, produit cette mort intentionnellement. Comment caractériser sa conduite autrement ?

Ensuite, il ne faut pas oublier que le second principe s'applique aussi. Idéalement, un agent devrait se conformer à l'exigence maximale et sauver l'enfant. De la même manière,

40. Pour éviter d'ouvrir le débat sur l'euthanasie, nous supposons ici que celui dont la vie est en danger ne souhaite pas mourir.

il devrait idéalement faire ce qui est dans son pouvoir pour éviter que des millions d'enfants meurent de faim. Le premier principe lui interdit, dans la mesure du possible, de laisser mourir autrui.

Il resterait vrai que, minimalement, un agent peut simplement s'abstenir de faire le mal intentionnellement. Il lui est interdit de tuer, mais pas de laisser mourir (pour autant bien sûr que cette omission n'ait pas la mort d'autrui comme objectif).

Cette exigence peut paraître trop minimale, mais si chacun s'y conformait, le monde serait certainement un meilleur endroit qu'il ne l'est.

Conclusion

Au total, un conséquentialisme modeste et raisonnable, capable de résister aux nombreuses objections qui lui ont été faites, ne paraît pas inconcevable. Il devrait s'assortir des thèses suivantes :

1) il existe une variété de biens à promouvoir, donnant lieu à des conflits parfois inextricables.

2) l'agent ne doit pas nécessairement avoir la promotion de ces biens à l'esprit lorsqu'il agit, ce qui permet la reconnaissance de droits et la réalisation de biens comme l'amour et l'amitié.

3) l'exigence de promouvoir le bien, au sens de produire les meilleures conséquences possibles, est une exigence maximale, qui constitue seulement un idéal, un agent pouvant se contenter de faire le moins de mal possible.

Peut-on sauver la déontologie ?

Nous avons dit, tout au début, que deux objections pouvaient menacer l'idée que seules les valeurs peuvent justifier ou fonder les normes.

Cette idée nous oblige à endosser le conséquentialisme qui serait une conception morale déraisonnable et elle implique, que des normes ne pourraient en aucun cas justifier ou fonder d'autres normes, ce qui est faux.

Nous venons de voir que l'idée résiste très bien à la première objection, tout simplement parce que le conséquentialisme n'est pas déraisonnable.

Résiste-t-elle aussi bien à la seconde ? Si c'était le cas, la déontologie devrait passer aux oubliettes de l'histoire de la philosophie morale.

1. *Le maître argument conséquentialiste*¹

Supposons que les normes doivent être fondées sur les valeurs, de sorte que la justification des normes et des obliga-

1. Nous reprenons l'appellation proposée par Sarah Stroud, « À la recherche de la source des normes déontologiques », *Philosophiques*, vol. 28,

tions ne puisse provenir que des valeurs ou de considérations évaluatives. Quelles seraient les implications du point de vue de l'éthique normative ? Pourrait-on immédiatement en tirer des conclusions pour le conséquentialisme et contre la déontologie ?

En réalité, même si ces considérations pouvaient servir de point de départ à la critique des approches non conséquentialistes, elles ne nous donneraient pas encore un argument suffisant en faveur du conséquentialisme.

En effet, certaines versions de la déontologie admettent, avec le conséquentialisme, que ce qu'il faut faire dépend en un sens important des valeurs ou de considérations évaluatives. Ce qu'elles rejettent seulement de ces conceptions inspirées du conséquentialisme, c'est l'idée qu'il faudrait *promouvoir* ces valeurs, c'est-à-dire préférer les états de choses où elles sont le plus largement représentées et faire tout ce qu'il est possible pour qu'il en soit ainsi, ce qui peut impliquer, dans certains cas, de ne pas agir personnellement conformément à ces valeurs.

Selon ces conceptions déontologiques, ce qu'il faut faire n'est pas de promouvoir les valeurs, mais de les *honorer*, c'est-à-dire ne jamais rien faire personnellement qui pourrait les trahir ou les contredire ou de toujours tout faire pour les respecter. Le respect absolu des interdits (de faire des faux témoignages, des fausses promesses, de tuer ou de torturer etc.) n'est, en réalité, qu'une façon de satisfaire cette exigence².

2001, pp. 151-171, p. 165. Voir aussi Baron, « Kantian Ethics », pp. 21-22 et David McNaughton et Piers Rawling, « Honoring and Promoting Values », *Ethics*, 102, Juillet 1992, pp. 835-843.

2. Voir Pettit, « Consequentialism » pour la distinction entre promouvoir et honorer les valeurs. Pettit n'avance pas directement le maître argument,

Dans la mesure où l'éthique de la vertu affirme que ce que l'agent doit faire se définit à l'aide des concepts de vertu (*généreux, courageux* ou *juste*), qui sont de toute évidence des concepts de valeur, elle pourrait aussi s'inscrire dans cette ligne générale de pensée, qui fait reposer les normes sur des valeurs. On pourrait dire que, d'après elle, s'il faut accomplir une action, c'est parce que c'est celle qu'accomplirait une bonne personne, soit l'agent vertueux.

Les valeurs pourraient ainsi être à la base de l'éthique des vertus, de la déontologie et du conséquentialisme.

La différence entre ces doctrines tiendrait seulement à l'*attitude à l'égard des valeurs*. Ce qui distinguerait l'éthique des vertus et la déontologie du conséquentialisme serait que, pour les deux premières, ce qu'il faut faire ne se résume pas à promouvoir les valeurs.

Toutefois, si elles admettent que les normes reposent sur les valeurs, les conceptions non conséquentialistes se retrouvent en assez mauvaise position dans leur conflit avec le conséquentialisme. L'approche déontologique interdit à l'agent de tuer un innocent même si cela permet d'éviter que plusieurs autres innocents se fassent assassiner. Supposons que cet interdit soit justifié par des considérations évaluatives. La valeur de la vie, ou peut-être la valeur de la vie d'une personne innocente, par exemple. On voit mal comment l'avocat de la déontologie pourrait adopter la justification de l'interdit absolu de tuer par la valeur de la vie, alors que sa transgression permettrait de sauver tant d'autres vies innocentes auxquelles il accorde exactement autant de valeur. S'il

mais il affirme qu'on voit mal comment un déontologiste peut soutenir l'idée que certaines valeurs exigent qu'on les honore, alors que d'autres appellent la promotion.

tient tant à la valeur de la vie, comment pourrait-il ne pas admettre qu'il faut tout faire pour minimiser le nombre de morts quitte à commettre personnellement un homicide dans certains cas particulièrement dramatiques³ ?

En somme, le problème est le suivant : si on admet que les valeurs expliquent pourquoi il faut faire ou ne pas faire certaines choses, il devient paradoxal de refuser de les promouvoir.

Le même raisonnement s'applique à l'éthique des vertus. Si l'ami des vertus admet que la justification des normes ou des obligations provient de ces valeurs que sont les vertus, ne devra-t-il pas aussi admettre que ce qu'il doit faire n'est pas d'agir comme un agent vertueux, mais plutôt de faire de sorte que la quantité de vertu dans l'univers soit la plus grande possible ? S'il l'admet, pourra-t-il nier que pour atteindre ce but, il lui faudra parfois ne pas agir comme un agent vertueux ?

En quoi le fait que la loyauté s'exprime dans l'action de tel agent plutôt que dans celle de tel autre est-il pertinent du point de vue moral ? Un agent cohérent ne devrait-il pas être prêt à accomplir une action déloyale si cela a pour effet de produire un grand nombre d'actions loyales ?

Ce qui ressort de cette discussion, c'est que si on admet que nos devoirs moraux dépendent des valeurs, il est difficile de renoncer à l'idée que ce qu'il faut faire, c'est de les promouvoir.

3. Question : qu'en est-il si en tuant une personne, je peux éviter de tuer moi-même beaucoup d'autres personnes ou, de manière moins dramatique, si en mentant une fois, je peux faire de sorte de ne plus jamais mentir ? Un kantien semble devoir répondre que ce type d'action préventive m'est interdit, ce qui semble difficile à admettre.

Bref, ce que dit le maître argument, c'est : a) qu'il faut justifier les obligations et les normes par les valeurs, et b) une fois cela admis, il faut bien reconnaître que ce que nous devons faire ne peut être rien d'autre que de promouvoir ces valeurs.

2. *Des normes catégoriques ?*

À première vue, l'argument est exposé à une objection radicale qu'on peut faire remonter à Kant⁴.

Ce que nous devons faire au sens moral n'est pas une fonction des buts que nous voulons atteindre. Si un agent doit éviter de tuer, ce n'est pas parce que c'est ce qu'il désire, ce qu'il préfère, parce qu'il y a intérêt ou qu'il veut promouvoir une valeur (la « vie » par exemple).

Pourquoi ? Parce que les obligations morales ne sont pas hypothétiques, en ce sens qu'elles ne sont pas justifiées par nos fins. Si nous avons l'intention de nous rendre à Perpignan, nous devons utiliser un moyen de transport, comme le train. Mais ce « devoir » dépend clairement de notre but, de notre objectif. Il est hypothétique. Il en va tout autrement des obligations morales. Nous devons nous y conformer quels que soient nos désirs, nos préférences, nos buts. Elles sont « catégoriques ».

À partir de ces prémisses, on peut construire l'objection suivante. Les normes morales sont catégoriques. Or, si les normes morales étaient justifiées par les valeurs, elles seraient hypothétiques et non pas catégoriques. Donc, le « maître argument » doit être rejeté.

4. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, (1788), V, 21, trad. Jean-Pierre Fessler, Paris, Flammarion, 2003. Voir la discussion de Charles Larmore, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993, chap. II.

Mais pourquoi faudrait-il penser que si les normes étaient justifiées par les valeurs, elles cesseraient d'être catégoriques ? En fait, une norme est catégorique parce qu'elle s'impose à l'agent quels que soient ses désirs, ses préférences et ses fins. En quoi le fait de la justifier par des valeurs pourrait-il modifier cette caractérisation ? Les valeurs ne peuvent-elles pas, elles aussi, s'imposer à l'agent quels que soient ses désirs, ses préférences et ses fins ?

C'est sans doute parce que le kantien confond les valeurs et les préférences (ou les désirs) que son argument lui paraît convaincant. Mais la valeur des choses n'est pas identique à ce qu'un agent désire ou préfère. Le fait qu'un agent particulier préfère le plaisir à la connaissance n'implique pas grand-chose quant à la valeur de la connaissance. Si la connaissance est une bonne chose, elle le restera quelles que soient les préférences (ou les désirs) d'un agent particulier.

Il est donc parfaitement légitime de dire d'une part, que les fins, les préférences ou les désirs justifient des normes hypothétiques – s'il faut prendre le train, c'est parce que je désire me rendre à Perpignan – alors que les valeurs justifient des normes catégoriques – s'il faut s'abstenir de tuer, c'est parce que la vie a une valeur.

3. Les valeurs qu'on ne peut pas promouvoir et celles qu'on ne peut pas honorer

Le « maître argument » est exposé à deux autres objections plus difficiles à rejeter. Selon la première, il existerait des valeurs qui ne peuvent pas ou ne doivent pas être promues (que nous pourrions appeler « déontologiques ») et aussi des valeurs qui ne peuvent pas ou ne doivent pas être

honorées, mais seulement promues⁵. D'après la seconde il ne serait pas vrai que seules les valeurs peuvent justifier les normes. Commençons par l'idée qu'il existe des valeurs qui ne peuvent pas être promues et d'autres pas honorées.

De nombreux déontologistes font appel aux valeurs pour justifier les devoirs et les normes⁶.

Ainsi, il existe un courant assez important en philosophie morale qui propose une reconstruction rationnelle de Kant. Ses représentants estiment que les normes morales ne sont pas dérivées logiquement des valeurs, mais qu'elles pourraient être justifiées par ces dernières. Ils pensent même qu'à défaut d'une justification de ce genre, le statut rationnel des normes morales kantienne restera douteux⁷.

Selon David Gauthier, par exemple, le cœur de la théorie morale de Kant, c'est la « justification de principes normatifs »⁸. Pour lui, même un principe aussi puissamment ancré dans l'esprit des gens par deux siècles d'activisme intellectuel que celui qui nous demande de « ne pas traiter autrui

5. Voir Christine Swanton, « Profiles of the Virtues », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 76, 1995, pp. 47-72 ; Marcia W. Baron, « Kantian Ethics » ; Elizabeth Anderson, *Values in Ethics and Economics* ; Scanlon, *What we Owe to Each Other*, p. 88. ; McNaughton et Rawling, « Honoring and Promoting Values ».

6. Voir notamment Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993 ; David Gauthier, *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996 ; Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 ; Robert Audi, *The Good in the Right*, Princeton, Princeton University Press, 2004 ; Baron, « Kantian Ethics » ; Stroud, « À la recherche de la source des normes déontologiques ».

7. Audi, *The Good in the Right* ; Gauthier, *Kantian Consequentialism*.

8. Gauthier, *Kantian Consequentialism*, pp. 3-22. Voir aussi la discussion critique de Daniel Weinstock, « How Not to Bridge the Gap : Gauthier on Kantian Consequentialism », *Canadian Journal of Philosophy*, volume 30, 2000, pp. 315-340.

simplement comme un moyen » semblera conventionnel et arbitraire s'il n'est pas justifié par une valeur. À défaut d'une telle justification, il n'aura aucun titre à être considéré comme une norme dont la nature est différente de ces règles qui nous demandent de porter du noir les jours de deuil ou, pour les hommes, d'ôter leur chapeau en entrant dans une église.

Il faut dire que les normes morales posent un problème particulier que von Wright a bien identifié. Ce qui les distingue des normes juridiques, c'est que leur validité ne dépend pas de l'existence d'une autorité légitime qui les pose selon une procédure légitime. En matière de morale, il n'y a ni juridictions de base, ni Cour Suprême. D'autre part, nos normes ou nos devoirs moraux ne semblent pas pouvoir être justifiés de façon conditionnelle par des nécessités logiques ou naturelles comme une norme technique disant, par exemple, que les murs doivent avoir telle résistance pour soutenir un toit de chaume et telle autre pour soutenir un toit de béton⁹.

La question se pose donc en effet de savoir pourquoi il ne faut pas traiter autrui simplement comme un moyen. Le kantien orthodoxe refusera certainement de compter comme une réponse valable « Parce que Dieu me punira », « Parce que j'irais en prison si je ne le fais pas », « Parce que ma mère m'a dit que ce n'était pas bien » ou « Parce que ça me fait plaisir ». Mais il ne devrait pas rejeter « Parce que Autrui a une valeur suprême en tant qu'être rationnel »¹⁰.

9. Georg Henrik von Wright, « La fondation des normes et des énoncés normatifs », *Science, Technique, Société*, 1986, pp. 10-26.

10. Cummiskey, *Kantian Consequentialism*.

En d'autres mots plus compliqués, il ne sera peut-être pas entièrement réticent à l'idée d'ajouter à ses justifications formelles traditionnelles (la règle d'action que j'adopte devrait pouvoir devenir une sorte de loi universelle si elle est morale), une justification substantielle (ou « matérielle », « concrète ») donnée par une valeur. C'est la conjonction de l'élément formel (l'universalisation) et de l'élément substantiel (la valeur), qui justifiera la norme morale. Cela permettra au kantien d'envisager une solution raisonnable au problème posé par les règles d'action personnelles qui pourraient devenir des lois universelles, mais qui ne seraient pas morales pour autant (le principe de circuler à droite peut être universalisé : en quoi est-il moral ?) Telle est, du moins, l'opinion de ceux qui jugent qu'un kantien raisonnable devrait être conséquentialiste¹¹.

Mais peut-on éviter le conséquentialisme tout en admettant que la justification des normes passe par les valeurs ? C'est ce qu'affirment ceux qui soutiennent qu'il existe des valeurs « déontologiques ».

L'amitié est souvent citée comme exemple de valeur qui exige autre chose que la promotion. Bien qu'il soit possible de promouvoir l'amitié, notamment par le biais de l'éducation, valoriser l'amitié consisterait principalement à penser qu'il faut être loyal envers ses amis, qu'il faut se soucier de leurs intérêts, qu'il faut passer du temps avec eux, etc.¹² Bref, ce que la valeur de l'amitié exigerait serait d'agir comme le ferait un bon ami, ce qui peut se décliner sur le mode de la déontologie comme sur le mode de l'éthique de la vertu.

11. *Ibid.*

12. Voir Swanton, « Profiles of the Virtues » ; Baron, « Kantian Ethics », p. 23 ; Scanlon, *What we Owe to Each Other*, p. 88.

Ce qui, par contraste, pourrait paraître étrange, serait qu'une personne respectant la valeur de l'amitié aurait comme but unique de faire en sorte qu'il y ait le plus d'amitié possible dans le monde, quelle que soit la méthode utilisée, y compris, lorsque c'est nécessaire pour cette fin, de trahir ses propres amis.

Toutefois, le conséquentialiste peut se défendre en disant que la meilleure manière de promouvoir l'amitié consiste en général à être soi-même un bon ami. Il n'aurait aucun mal non plus à reconnaître que, pour être un bon ami, et donc pour promouvoir l'amitié, il faut éviter d'avoir consciemment en tête sa promotion. Dans la mesure où honorer cette valeur est nécessaire à sa promotion, un conséquentialiste nous encouragera à l'honorer¹³.

D'une manière générale, la stratégie conséquentialiste consiste à admettre que certaines valeurs, comme l'amitié, doivent être honorées. C'est le cas quand la promotion d'une valeur requiert qu'on l'honore, c'est-à-dire qu'on s'interdise de viser consciemment sa promotion.

Mais le déontologiste pourrait faire observer que cette réponse présuppose que les valeurs en question puissent être promues. Or, selon lui, ce n'est pas le cas de toutes les valeurs.

Cette dernière observation est loin d'être inoffensive. Si elle était juste, elle pourrait nous faire douter de la validité de la construction théorique qui nous intéresse, où toute la différence entre la déontologie et le conséquentialisme pourrait se résumer à une certaine attitude à l'égard des valeurs.

13. Voir Railton, « L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la moralité » ; Pettit, « Consequentialism », p. 231.

L'une des prémisses de cette façon de concevoir la distinction entre déontologie et conséquentialisme, en effet, c'est que, pour toute valeur, il doit être possible ou bien de l'honorer ou bien de la promouvoir. Le contenu des valeurs (amitié, justice, bien-être, bonheur, santé etc.) ne fait pas de différence de ce point de vue.

La théorie dans son ensemble est donc exposée à l'objection suivante : « Il n'est pas vrai que pour toute valeur, il est possible ou bien de l'honorer ou bien de la promouvoir : certaines valeurs peuvent être honorées mais non promues et d'autres peuvent être promues mais non honorées. »¹⁴

C'est souvent à partir de cette objection que la conception de la distinction est remise en question.

Ainsi, selon McNaughton et Rawling, le plaisir, le bonheur (ou la santé) pourraient illustrer ces cas de valeurs qui peuvent être promues, mais non honorées.

Aucun déontologiste, d'après eux, ne pourrait faire sienne une règle disant d'honorer personnellement les valeurs du bonheur ou de la santé, c'est-à-dire de tout faire pour être heureux ou en bonne santé personnellement, quels que soient les effets sur le bonheur d'autrui, ou sans se soucier du bonheur d'autrui.

En revanche, tous les conséquentialistes, les utilitaristes en premier lieu bien sûr, pourraient reconnaître que leur principe central est de veiller à la promotion du bonheur de tous. D'où l'idée que le bonheur ou la santé sont des valeurs qui peuvent être promues, mais non honorées¹⁵.

Selon Stephen Darwall, l'amitié serait un bon exemple de ces valeurs qui peuvent être honorées, mais non promues. La

14. McNaughton et Rawling, « Honoring and Promoting Values ».

15. *Ibid.*

théorie serait sans intérêt d'après lui, s'il n'était pas possible d'envisager des cas où il faudrait trahir son meilleur ami si cela pouvait contribuer à la promotion de l'amitié en général. Le conséquentialiste est celui qui admet cette possibilité et le déontologiste, celui qui la refuse. Mais cette exigence est tellement contre intuitive, que l'idée de « promotion de l'amitié » semble dénuée de sens¹⁶.

La réponse à cette objection consiste, on l'a vu, à dire que dans le cas de l'amitié, il se pourrait que la seule manière de la promouvoir serait de l'honorer. On pourrait ajouter que, dans le cas du bonheur personnel ou de la santé, la seule manière de les honorer serait de les promouvoir.

Mais cette réponse contredirait la prémisse d'après laquelle le contenu des valeurs n'est pas pertinent. Elle rendrait la distinction entre conséquentialisme et déontologie plus dépendante des contenus de valeurs qu'elle ne le suppose. Elle introduirait, à côté de valeurs qu'on peut ou bien honorer ou bien promouvoir, des valeurs qu'on ne peut promouvoir qu'en les honorant et d'autres qu'on ne peut honorer qu'en les promouvant, en raison de leurs caractéristiques spécifiques.

Par conséquent, il serait simplificateur de formuler le « maître argument » de la manière suivante : pour toute valeur, il est concevable qu'on puisse ou bien la promouvoir ou bien l'honorer. Étant donné que, pour différentes raisons, promouvoir les valeurs est préférable à les honorer, le conséquentialisme est supérieur.

16. Stephen L. Darwall, « Theories of Ethics » dans R.G. Frey et C.H. Wellman, (dir.), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 29.

Ce qu'il faudrait montrer, c'est qu'un conséquentialiste peut exiger qu'on honore les valeurs qui ne peuvent pas être promues sans trahir sa perspective.

Toutefois, la reconnaissance de l'existence de valeurs récalcitrantes à la division entre honorer et promouvoir pourrait amener le conséquentialiste à revenir à une argumentation plus traditionnelle contre le non-conséquentialisme.

Prenons l'exemple d'une valeur souvent invoquée pour justifier les interdits déontologiques : l'inviolabilité. Qu'est-ce que l'inviolabilité ? Ce n'est pas l'état de chose dans lequel rien, de fait, ne peut nous causer du tort. C'est plutôt le fait normatif qu'il est absolument interdit de nous traiter de certaines manières (de nous tuer, de nous torturer, etc.), même si en le faisant, on pourrait augmenter le bien-être de tous ou promouvoir d'autres valeurs¹⁷.

Pour le déontologiste, ce qui justifie les principes moraux absolus, c'est la valeur que nous accordons à notre inviolabilité. Nous valorisons notre statut moral d'être possédant un certain nombre de droits absolus, corrélatifs d'interdits absolus. Cette valorisation ne nous paraît pas être de nature instrumentale. Elle semble poser l'existence d'une valeur intrinsèque comme certains conséquentialistes le reconnaissent. À en croire Thomas Nagel, « il serait horrible d'être torturé ; mais être torturé en étant quelqu'un qu'il n'est pas mal de torturer serait encore pire »¹⁸.

17. Thomas Nagel, « La valeur de l'inviolabilité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99, 1994, pp. 149-65 ; Frances M. Kamm, *Morality, Mortality. Vol. II : Rights, Duties, and Status*, New York, Oxford University Press, 1996, chap. 10 ; Stroud, « À la recherche de la source des normes déontologiques ».

18. Thomas Nagel, « Personal Rights and Public Space », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, 1995, pp. 83-107, p. 93 ; cité par Stroud, « À la recherche de la source des normes déontologiques », p. 163.

Le problème pour le conséquentialiste, c'est que l'inviolabilité est une valeur qui ne peut tout simplement pas être « maximisée » : on ne peut pas, par nos actions et nos omissions, faire en sorte qu'il y ait plus ou moins d'inviolabilité dans le monde. Tout ce qu'on peut faire, si l'on reconnaît la valeur de l'inviolabilité, c'est de se conformer aux interdits qu'elle implique.

Le conséquentialiste ne peut donc pas s'approprier cette valeur et suggérer que du moment qu'on la reconnaît, il faut admettre qu'il est nécessaire de la promouvoir, mais qu'en l'occurrence, il est nécessaire de l'honorer pour la promouvoir¹⁹.

Dans ces conditions, le conséquentialiste pourrait se replier sur une défense plus traditionnelle, qui ne repose plus seulement sur l'idée qu'il est plus cohérent, moins paradoxal, de chercher à promouvoir les valeurs que de se contenter de les honorer.

Il pourra contester le caractère fétichiste du respect des interdits qu'il faut respecter quelles que soient les conséquences. Que signifie cette inviolabilité après tout et, surtout, d'où vient sa valeur, si ce n'est des conséquences bénéfique de certains interdits ? Pourquoi attachons-nous de la valeur à la prohibition de certains types d'actions, sinon du bien qui en résulte ? Et si tel est le cas, pourquoi considérer ces interdits comme absolus ? Le conséquentialiste rejettera ainsi l'idée même de la valeur de l'inviolabilité.

Dans un esprit plus conciliant, il pourrait toutefois admettre que l'inviolabilité possède une valeur intrinsèque. Ce qu'il fera remarquer, c'est que cela n'implique pas qu'il

19. Voir Stroud, « À la recherche de la source des normes déontologiques », p. 166.

faillie s'y soumettre aveuglément et inconditionnellement comme les déontologistes semblent l'exiger. En effet, il ne s'agit certainement pas de l'unique valeur dont il faudrait tenir compte dans l'évaluation de nos actions. Outre que nous apprécions le fait de posséder certains droits qui visent à limiter ce qui peut être fait contre nous, nous valorisons aussi le fait que ces droits soient respectés.

Nous accordons de la valeur non seulement au fait qu'il est moralement prohibé de nous tuer ou de nous torturer, mais aussi au fait que ce genre de choses ne nous arrive pas.

C'est pourquoi il semble raisonnable d'admettre que, parfois, il faut faire des entorses à nos droits au nom d'autres valeurs, celles qui donnent un poids moral au fait d'éviter que les horreurs dont les droits sont censés nous protéger ne nous arrivent pas.

En fait, ce que le déontologiste doit soutenir, c'est que l'inviolabilité est soit l'unique valeur, soit celle qui l'emporte sur toutes les autres. Mais c'est une thèse trop forte pour être plausible. Nous valorisons certainement autant, sinon plus, le fait de ne pas subir la torture que l'interdit de torturer. Ce pluralisme doit être pris en compte par la théorie morale.

Cette façon de défendre le conséquentialisme repose moins sur la distinction entre les attitudes à l'égard de la même valeur que sur l'idée d'un conflit de valeurs : d'un côté « inviolabilité », de l'autre « le moins de torture possible » dans ce cas particulier. Elle reste néanmoins une réponse qui peut être étiquetée « conséquentialiste » à l'objection déontologique disant que, pour certaines valeurs au moins, l'idée de promotion (au sens de « maximisation ») n'aurait aucun sens. Elle donne en effet un sens à l'idée que, dans certains cas, la valeur « le moins de torture possible » pourrait l'emporter sur la valeur « inviolabilité ».

Mais le déontologiste peut tenter d'aller plus loin et nier carrément qu'il soit nécessaire de faire appel aux valeurs pour justifier des normes.

4. L'argument de l'indépendance des normes à l'égard des valeurs

Jusqu'à présent, nous avons utilisé les notions de justification et de fondation de manière plus ou moins interchangeable. Toutefois, il faudrait sans doute être plus attentif à ces différences de vocabulaire pour éviter la confusion qui règne habituellement dans la littérature spécialisée à propos des relations entre les normes et les valeurs.

Voici par exemple ce que dit James Griffin dans la même page²⁰ :

– « Les conséquentialistes affirment que les normes morales sont justifiées, indirectement peut-être, par le fait qu'elles promeuvent le bien de façon impartiale ».

– « Le conséquentialisme affirme que la moralité est plus complètement déterminée par la promotion du bien que par les conventions, l'arbitraire, et les besoins d'agents imparfaits ».

– « Le conséquentialisme essaie de dériver toutes les normes morales de la promotion du bien et de l'égal respect des personnes ».

– « Le conséquentialisme essaie de rationaliser la moralité plus qu'elle ne peut l'être ».

20. James Griffin, « The Human Good and the Ambitions of Consequentialism » (1992), dans P. Pettit (dir.), *Consequentialism*, Aldershot, Dartmouth, 1993, p. 56.

Mais « justifier » (une notion épistémique, liée aux raisons de croire qu'une norme normale est vraie, ou une notion pratique liée aux raisons que nous avons de devoir faire quelque chose), « dériver » (une notion logique, liée aux implications entre les concepts de normes et de valeurs), « déterminer » (une notion ontologique, liée aux propriétés objectives des normes et des valeurs), « rationaliser » (une notion pratique liée à la mise en ordre cohérent de nos croyances à propos des normes et des valeurs et des actions qu'elles motivent), n'instaurent pas des relations de même ordre entre normes et valeurs. Il vaudrait probablement mieux ne pas glisser de l'une à l'autre sans avertir.

Robert Audi essaie d'être plus précis. Il distingue plusieurs sortes de relations entre valeurs et normes, parmi lesquelles, la relation de fondation ontologique (« ontic grounding » : un principe est vrai parce que les actions qui s'y conforment réalisent certaines valeurs) et la relation de fondation épistémique (« epistemological grounding » : la connaissance des principes moraux, ou bien la justification de nos croyances en ces principes, dépend de la connaissance des valeurs)²¹.

Nous suivons Audi en distinguant la relation de fondation ontologique – celle dont il est question quand on affirme que les normes se fondent sur les valeurs – de la relation de justification épistémique. En ce qui concerne la relation de justification, nous ajoutons qu'il est aussi nécessaire de distinguer la *justification pratique* – notion qui correspond aux raisons pour lesquelles il faudrait se conformer à une norme – et la

21. Robert Audi, *The Good in the Right*, p. 150. Audi distingue aussi une relation de fondement inférentiel (« inferential grounding »), selon laquelle les croyances morales peuvent être logiquement dérivées de croyances concernant les valeurs.

justification épistémique – notion qui correspond aux raisons de penser qu'une croyance ou une proposition est vraie.

Robert Audi soutient que la connaissance du devoir (point de vue épistémique) ne dépend pas de la connaissance des valeurs, bien que le devoir soit *fondé* (point de vue ontologique) sur les valeurs.

En d'autres mots, même si les normes sont fondées sur les valeurs, il n'est pas nécessaire d'invoquer des croyances ou des propositions évaluatives pour justifier les énoncés moraux, ou, plus généralement, les propositions normatives.

De la même manière, on pourrait dire que même si la justification *pratique* d'une norme se fait par les valeurs – s'il faut s'abstenir de mentir, c'est à cause du bien qui en résulte – la justification *épistémique* des propositions normatives ne dépend pas de propositions évaluatives.

Cependant, si les propositions normatives n'ont pas besoin d'être justifiées épistémiquement par des propositions évaluatives, nous aurons une raison de penser que la justification pratique des normes est, elle aussi, indépendante des valeurs. Ce qui permettra de mettre en doute, finalement, l'idée que les normes doivent se fonder sur les valeurs.

Formulée plus précisément, la question qui doit d'abord nous préoccuper est donc la suivante : les propositions normatives ont-elles besoin d'être justifiées *épistémiquement* par des propositions évaluatives ?

Prenons le principe « Il ne faut pas nuire à autrui intentionnellement ». On peut le considérer comme un principe de base de nos systèmes moraux et légaux. Est-il besoin de le justifier au moyen de propositions évaluatives ? À première vue, ce n'est pas nécessaire.

Pensons à une justification de type religieux. Ce qui soutiendrait le principe, ce serait un commandement divin, donc une

autre norme et non une proposition évaluative. Cependant, il n'y a aucune raison d'accepter ce genre de justification normative dans le contexte d'une réflexion non religieuse.

Pensons donc plutôt à une justification de type contractualiste. Elle ferait appel non pas à une proposition évaluative, mais à une norme qui nous demanderait de ne jamais faire à autrui ce à quoi il ne pourrait en aucun cas consentir.

Ou pensons à une justification de type intuitionniste. Elle présenterait le principe de non nuisance à autrui comme une norme dont le caractère d'obligation morale est reconnu immédiatement sans qu'une justification supplémentaire soit nécessaire.

Nous aurions donc deux contextes théoriques au moins dans lesquels une norme serait justifiée non par une proposition évaluative, mais par d'autres normes : le contractualisme et l'intuitionnisme.

Cependant, la justification contractualiste semble quand même reposer sur une valeur substantielle : la valeur du consentement. Quant à la justification intuitionniste, on peut légitimement se dire qu'elle n'est tout simplement pas une justification.

À ces objections, le contractualiste pourrait répondre qu'en parlant de consentement, il ne fait pas référence à une valeur substantielle, mais à une *procédure* que rien n'oblige à considérer comme un bien.

L'intuitionniste, lui, admettra que ses normes se présentent comme des sortes de faits bruts de notre vie morale sans autre justification. Mais, d'après lui, c'est parce qu'elles n'en ont pas besoin. Il s'agit de normes de base, de normes fondamentales si on peut dire, qui peuvent servir à justifier d'autres normes sans qu'elles aient besoin elles-mêmes d'être justifiées.

202 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

Mais le contractualiste devra dire comment il justifie sa procédure. N'est-ce pas parce qu'elle est supposée aboutir à de bons résultats ? Même question pour l'intuitionniste. Pourquoi faudrait-il obéir à ses intuitions ?

Il n'est pas évident que les conceptions contractualistes ou intuitionnistes permettent de fonder l'idée que des normes pourraient *suffire* à justifier d'autres normes.

Toutefois, du fait qu'il semble difficile de se passer de valeurs ou de propositions évaluatives dans la justification des normes ou des propositions normatives, il ne suit pas qu'on ne puisse pas envisager une certaine indépendance des normes à l'égard des valeurs du point de vue de la justification.

L'examen des tentatives qui ont été faites pour justifier par des valeurs la norme qui nous demande de ne pas nuire intentionnellement à autrui montre qu'un grand nombre de valeurs différentes et parfois incompatibles, comme l'autonomie de chacun ou l'utilité générale pourraient servir aussi bien²².

C'est en ce sens qu'on peut dire de cette norme qu'elle possède une certaine indépendance à l'égard des valeurs qui sont censées la justifier.

De tout cela pourrait suivre l'idée générale que les normes morales, surtout les plus fondamentales, sont *relativement indépendantes* de valeurs particulières du point de vue de la justification épistémique.

Et il semble suivre aussi que la justification que nous avons appelée « pratique » ne passe pas non plus par les valeurs.

22. Voir Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pour l'autonomie personnelle et John Stuart Mill, *De la liberté*, (1859), trad. Fabrice Pataut, Paris, Presses Pocket, 1990, pour l'utilité générale.

Dans la mesure où une norme est justifiée d'un point de vue épistémique, il faut tout simplement l'admettre comme vraie, sans chercher de raisons supplémentaires (le bien qui en découlerait par exemple) de s'y conformer.

Supposons qu'il soit vrai qu'il ne faut pas porter de faux témoignage et que nous ayons de très bonnes raisons de *penser* que cette proposition est vraie. Elle fait partie de l'ensemble le plus cohérent possible de nos croyances, elle est évidente après une réflexion approfondie, etc.

Pourquoi faudrait-il, en plus, invoquer des valeurs, quelles qu'elles soient, pour nous convaincre de ne pas porter de faux témoignage ? Pourquoi faudrait-il ajouter, par exemple, que ne pas porter de faux témoignage est dans l'intérêt de tout un chacun ? Ou encore que ne pas porter de faux témoignage permet de produire de meilleures conséquences ?

Une fois admis que la proposition « Il ne faut pas porter de faux témoignage » est pleinement justifiée, même sans supposer que cela implique sa vérité, on voit mal ce qui lui manquerait pour s'imposer à nous comme motif d'agir moral, que ce motif nous amène concrètement à l'action appropriée ou pas.

Finalement, il semble donc bien qu'un partisan du conséquentialisme n'ait pas d'autre choix que de s'interroger sur la validité de principes comme « Il ne faut pas porter de faux témoignage » ou « Il ne faut pas tuer des innocents ».

Il peut évidemment soutenir que de tels principes ne sont pas entièrement incompatibles avec son point de vue – un monde dans lequel on postule des droits comme celui de ne pas être torturé serait meilleur qu'un monde exempt de tels droits, car ils permettent la promotion de certains biens essentiels. Mais il devrait nier que de telles propositions puissent être justifiées, du point de vue épistémique aussi bien

204 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

que du point de vue pratique, indépendamment d'un appel aux valeurs.

C'est une conclusion qui en fera reculer plus d'un, mais que, justement, le conséquentialiste est prêt à accepter. En réalité, c'est à cet endroit exactement que divergent les points de vue conséquentialistes et déontologiques.

De plus, même si le conséquentialiste finit par admettre qu'une norme peut être parfaitement justifiée du point de vue épistémique sans appel aux valeurs, il restera convaincu qu'une norme qui n'est pas fondée sur des valeurs présente quelque chose d'arbitraire.

Perspectives

Pour caractériser les théories morales modernes les plus importantes, et plus particulièrement le conséquentialisme et la déontologie, nous avons besoin de deux concepts : normes et valeurs.

C'est, en effet, grâce à ces concepts qu'on peut comprendre les différences entre ces théories et tenter de savoir laquelle est la plus convaincante.

Quand on examine ces deux grandes théories sous l'angle d'une certaine relation entre les valeurs et les normes, plutôt que comme des conceptions qui éliminent ou bien les valeurs ou bien les normes, on voit mieux ce qui les oppose et les unit, leurs avantages et leurs inconvénients.

Deux formules différentes semblent suffire alors à caractériser la distinction.

1) Le conséquentialisme et la déontologie se distinguent non pas en raisons des valeurs visées, mais des normes (maximiser, satisfaire, respecter, etc.) qui servent à régler notre relation à leur égard.

2) Le conséquentialisme et la déontologie se distinguent du fait que, selon le premier, les normes doivent être justifiées par les valeurs alors que pour la seconde, les valeurs ne sont qu'un moyen parmi d'autres de justifier les normes.

À la suite de Philip Pettit, de nombreux philosophes ont choisi la première. Nous avons voulu montrer que la deuxième, plus classique en un certain sens, était une façon d'envisager la distinction dans laquelle les partisans de ces deux grandes théories pouvaient mieux se reconnaître.

Nous avons pensé que l'un des autres avantages de cette deuxième façon de caractériser la distinction entre ces théories, c'est qu'elle permettait de mieux les confronter.

C'est dans ce contexte théorique que nous avons examiné un argument qui semblait clairement avantager le conséquentialisme.

D'après lui, les normes peuvent être fondées sur trois sortes d'entités : les faits naturels, les valeurs et les normes. Mais, sous peine de passer de façon illégitime de l'être au devoir, on peut exclure la possibilité que des faits naturels fondent des normes.

Celle de fonder des normes sur d'autres normes ne peut pas être exclue aussi aisément. N'est-ce pas ainsi que sont fondées les normes du droit ? Cependant, invoquer une norme pour fonder une autre norme est une procédure qu'on peut juger insatisfaisante parce qu'elle risque de paraître circulaire.

Reste la justification par les valeurs. Elle seule pourrait échapper à l'erreur qui consiste à passer de l'être au devoir et à l'accusation de circularité.

Nous avons envisagé plusieurs objections à cet argument, entre autres :

1) Il nous oblige à endosser le conséquentialisme. Mais si le conséquentialisme est une théorie morale déraisonnable, les thèses qui nous obligent à la défendre ne sont-elles pas, elles aussi, déraisonnables ?

2) Il n'est pas vrai que des normes ne puissent pas être fondées sur d'autres normes.

En présentant une version « raisonnable » du conséquentialisme, nous avons donné des raisons de rejeter la première objection.

Nous n'avons pas abouti à une conclusion aussi claire dans notre tentative de répondre à la deuxième objection. Nous sommes demandés si la possibilité que les normes soient relativement indépendantes des valeurs du point de vue de la justification pouvait suffire à sauver la déontologie des attaques conséquentialistes. C'est une question qui devrait continuer de préoccuper les avocats des deux théories.

Ces résultats mitigés ne devraient pas nous décevoir. Après tout, notre but n'était pas de concilier ces théories ou d'éliminer l'une d'entre elles, mais d'essayer de mieux les comprendre, de mieux les faire comprendre et, avec un peu de chance, de les améliorer.

Nous avons cherché à voir comment il était possible de construire un conséquentialisme raisonnable qui n'exige pas trop des agents et qui reconnaisse la pluralité des considérations évaluatives et des biens.

Nous nous sommes aussi demandés s'il était possible de reconstruire une déontologie qui ne soit pas seulement une liste de prescriptions absolutistes injustifiées.

Ces projets philosophiques nous paraissent importants parce qu'ils visent à mettre en évidence le caractère non arbitraire ou non conventionnel de nos normes morales.

Mais, comme tout projet philosophique, ils sont complexes. Leurs ramifications sont nombreuses, difficiles à identifier d'avance et à traiter toutes en même temps.

Ainsi, les trois grandes théories morales que nous avons confrontées, déontologie, conséquentialisme et éthique de la vertu, semblent avoir en commun d'admettre l'existence d'une symétrie entre le rapport à soi et le rapport à autrui.

Dans les versions classiques de ces trois théories, ce qu'on se fait à soi-même possède exactement le même statut moral que ce qu'on fait aux autres et les principes moraux qui règlent les relations aux autres règlent aussi nos rapports à nous-mêmes.

L'une des implications, peu attrayante, est que le suicide (comme meurtre de soi) doit être mis exactement sur le même plan moral que l'assassinat (comme meurtre d'un autre).

Du fait que ces théories morales acceptent cette symétrie entre le rapport à soi et le rapport à autrui et qu'elles ajoutent ainsi des devoirs envers soi-même aux devoirs envers à autrui, le souci de soi au souci de l'autre, on peut dire qu'elles sont « maximalistes » dans leur conception de l'extension du domaine moral.

Par contraste, on peut appeler « minimalistes » les théories morales qui ne mettent pas sur le même plan moral ce qu'on fait aux autres et ce qu'on se fait à soi-même, et limitent finalement l'extension du domaine moral au seul rapport à autrui.

Les plus minimalistes de ces théories seraient celles qui n'admettent que le seul principe négatif de ne pas nuire aux autres, et refusent même d'y ajouter un principe positif d'agir en vue du bien des autres¹.

1. Sur les avantages et les inconvénients de cette façon de concevoir l'extension du domaine de l'éthique, voir Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

Dans un tel contexte conceptuel, une des questions qui n'était pas inscrite au programme au début de notre enquête, et qui reste en suspens à la fin, est la suivante : est-il possible d'envisager des versions nouvelles de la déontologie, de l'éthique des vertus et du conséquentialisme qui seraient « minimalistes », c'est-à-dire qui renonceraient au principe de symétrie morale, et ne mettraient pas sur le même plan moral ce qu'on fait aux autres et ce qu'on se fait à soi ? Le conséquentialisme pourrait-il admettre, par exemple, que ce qu'il faut faire dépend uniquement de valeurs liées à autrui ?

Cette question illustre le fait que, dans toute enquête, même si on parvient à des résultats intéressants pour les quelques problèmes auxquels on a pensé, on risque aussi de se retrouver, à la fin, avec quantité d'autres problèmes auxquels on n'avait pas pensé.

Il serait probablement naïf de croire qu'il pourrait en aller autrement en philosophie et qu'on pourrait obtenir des résultats définitifs et non controversés. Si c'était le cas d'ailleurs, on pourrait douter de leur valeur ou de leur pertinence philosophique.



Bibliographie

- Adams, Richard, « Motive Utilitarianism », *Journal of Philosophy*, vol. 73, 1976, pp. 467-481.
- Anderson, Elizabeth, *Values in Ethics and Economics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- Anscombe, G.E.M., « Modern Moral Philosophy », (1958), dans *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers*, vol. III, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- Ashford, Elizabeth, « The Demandingness of Scanlon's Contractualism », *Ethics*, vol. 103, 2003, pp. 273-302.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.
- Audi, Robert, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- , *The Good in the Right*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Austin, John, *The Province of Jurisprudence*, (1832), Londres, Weidenfeld, 1954.
- Baertschi, Bernard, « La place du normatif en morale », *Philosophiques*, vol. 28, 2001, pp. 69-86.
- Baron, Marcia, « Kantian Ethics », dans M. Baron, P. Pettit et M. Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell, 1997.

- Baron, Marcia W., Philip Pettit et Michael Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell, 1997.
- Bentham, Jeremy, « Anarchical Fallacies : Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution », (1843), dans B.C. Parekh, (dir.), *Bentham's Political Thought*, New York, Barnes & Noble division of Harper & Row, 1973.
- , « Introduction aux principes de la morale et de la législation », (1789), chap. I-IV, trad. J.-P. Cléro, dans C. Audard, (dir.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, tome 1 : Bentham et ses précurseurs*, Paris, PUF, 1999.
- Blackburn, Simon, « Morality and Thick Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 66, 1992, pp. 285-299.
- , « Normativity à la Mode », *The Journal of Ethics*, vol. 5, 2001, pp. 139-153.
- Brandt, Richard B., *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Brentano, Franz, *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, (1889), Leipzig, Felix Mainer, 1955.
- Brink, David. O., « The Separateness of Persons, Distributive Norms and Moral Theory », Cambridge University Press, 1993, dans R. Frey et C. Morris, (dir.), *Value, Welfare and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Broome, John, *Weighing Goods*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- , « Goodness is Reducible to Betterness : The Evil of Death is the Value of Life », (1993), dans *Ethics Out of Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Butler, Samuel, *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel ; and, A Dissertation upon the Nature of Virtue*, (1726), Indianapolis, Ind., Bobbs-Merrill, 1956.

- Byron, Michael, (dir.), *Satisficing and Maximising. Moral Theorists on Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Canto-Sperber, Monique, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, (1996), 4^e éd., Paris, PUF, 2004.
- Castañeda, Hector-Neri, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975.
- Chapell, Tim, « Absolute and Particulars », dans A. O'Hear, (dir.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Chisholm, Roderick, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Compte-Sponville, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.
- Crisp, Roger, « Value, Reason and the Structure of Justification : How to Avoid Passing the Buck », *Analysis*, vol. 65, 1, 2005, pp. 80-85.
- Cullity, Gareth, *The Moral Demands of Affluence*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Cummiskey, David, *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993.
- , (dir.), *Normativity*, Londres, Blackwell, 2000.
- , *Practical Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- , « Should we pass the buck », dans A. O'Hear, (dir.), *The Good, the True and the Beautiful*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , « What do reasons do ? », dans T. Horgan et M. Timmons, (dir.), *The Legacy of G.E. Moore : 100 Years of Metaethics*, *Southern Journal of Philosophy*, vol. XLI, Suppl., 2002, pp. 95-113.

- , *Ethics without Principles*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Danielsson, Swen et Jonas Olson, « Brentano and the Buck-Passers », *Mind*, vol. 116, 2007, pp. 511-522.
- Darwall, Stephen, « Moore, Normativity, and Intrinsic Value », *Ethics*, vol. 113, 3, 2003, pp. 468-489.
- , « Theories of Ethics », dans R.G. Frey et C.H. Wellman, (dir.), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard et Peter Railton, « Toward Fin de Siècle Ethics : Some Trends », *The Philosophical Review*, vol. 101, 1992, pp. 115-189.
- de Sousa, Ronald, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.
- Doris, John M., *Lack of Character : Personality and Moral Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Dreier, Jamie, (dir.), *Contemporary Debates in Moral Philosophy*, Londres, Blackwell, 2006.
- Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, (1894), Paris, PUF, Quadrige, 1968.
- Dworkin, Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, (1977), trad. M.-J. Rossignol et F. Limare, revue par F. Michaut, Paris, PUF, 1984.
- Egonsson, D., Josefsson, J., Petersson, B. et T. Rønnow-Rasmussen, (dir.), *Exploring Practical Philosophy : From Action to Values*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- Elster, Jon, *Proverbes, Maximes, Émotions*, Paris, PUF, 2003.
- Engel, Pascal, *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann, 2007.
- Ewing, A. C., *The Definition of Good*, Londres, MacMillan, 1947.

- Ferry, Jean-Marc, *Valeurs et normes : la question de l'éthique*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 2002.
- Flanagan, Owen, *Psychologie morale et éthique*, (1991), trad. par S. Marnat, Paris, PUF, 1996.
- , et Amélie Rorty, (dir.), *Identity, Character, and Morality : Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1990.
- Foot, Philippa, « Euthanasia », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, 1977, pp. 85-112.
- , « Utilitarianism and the Virtues », *Mind*, vol. 94, 1985, pp. 196-209.
- Frey, R.G. et C.H. Wellman, (dir.), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Gallie, W.B., *Essentially Contested Concepts in Philosophy and the Historical Understanding*, Londres, Chatto and Windus, 1964.
- Geach, Peter, *Logic and Ethics*, Dordrecht, Kluwer, 1991.
- Gibbard, Allan, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, (1990), trad. S. Laugier, Paris, PUF, 1996.
- , « Reasons Thin and Thick : A Possibility Proof », *Journal of Philosophy*, vol. 100, 6, 2003, pp. 288-304.
- Gluckman, Max, *Closed Systems and Open Minds : The Limits of Naïvety in Social Anthropology*, Londres, Oliver and Boyd, 1964.
- Grice, Paul, *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
- Griffin, James, « The Human good and The Ambitions of Consequentialism », (1992), dans P. Pettit, (dir.), *Consequentialism*, Alershot, Dartmouth, 1993.
- Habermas, Jürgen, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme de John Rawls »,

- dans J. Habermas et J. Rawls, (dir.), *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- Hanson, Sven Ove, *The Structure of Values and Norms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Hare, R. M., *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Harman, Gilbert, « Review of Roger Wertheimer, *The Significance of Sense* », *Philosophical Review*, vol. 82, 1973, pp. 235-239.
- Harman, Gilbert, « Moral Philosophy Meets Social Psychology : Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error », *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 99, 1999, pp. 315-331.
- Harrison, Ross et James Altham, (dir.), *World, Mind and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.
- Heyd, David, *Supererogation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Hooker, Brad, *Ideal Code, Real World*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Hume, David, *Traité de la nature humaine*, (1739-1740), trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983.
- Hurka, Thomas, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, vol. 1, Halle, Max Niemeyer, 1913.
- Jacob, Pierre, *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980.
- Jacobson, Daniel et Justin D'Arms, « The Moralistic Fallacy : On the "Appropriateness" of Emotions », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, 2000, pp. 65-90.

- , « Sentiment and Value », *Ethics*, vol. 110, 2000, pp. 722-748.
- Kagan, Shelly, « Does Consequentialism Demand too Much ? », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13, 1984, pp. 239-254.
- , *The Limits of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Kamm, Frances M., *Morality, Mortality. Vol. II : Rights, Duties, and Status*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I*, (1785), trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- , *Métaphysique des Mœurs II*, (1797), trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- , *Critique de la raison pratique*, (1788), trad. J.-P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003.
- Kauppinen, Antti, *Are There Thick Concepts ?*, à paraître.
- Konrad, Michael, *Werte versus Normen als Handlungsgründe*, Berne, Peter Lang, 2000.
- Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Larmore, Charles, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993.
- , « A most Peculiar Institution », dans J. Altham et R. Harrison, (dir.), *World, Mind and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- , « Le Normatif et l'axiologique », *Philosophiques*, vol. 31, 2004, pp. 398-402. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame, 1984.
- Margalit, A., *La société décente*, (1996), trad. F. Billard, revue par L. d'Azay, Paris, Climats, 1999.
- McDowell, John, « Virtue and Reason », *The Monist*, vol. 62, 1979, pp. 331-350.
- , *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

- McMahon, Christopher, « The paradox of deontology », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 110, 1991, pp. 350-377.
- McNamara, Paul, « Deontic Logic » *Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta, (dir.), <http://www.plato.stanford.edu/archives/spring2006/entries/deontic-logic/>, 2006.
- Mill, J. S., *De la liberté*, (1859), trad. F. Pataut, Paris, Presses Pocket, 1990.
- , *L'Utilitarisme*, (1863) trad. C. Audard, Paris, PUF 1998.
- Montefiore, Alan, (dir.), *Philosophy and Personal Relations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Moore, G.E., *Principia ethica*, (1903), trad. M. Gouverneur, revue par R. Ogien, Paris, PUF, 1998.
- , *Ethics*, (1912), New York, Oxford University Press, 1965.
- Mulgan, Tim, *The Demands of Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Mulligan, Kevin, « Wie verhalten sich Normen und Werte zueinander ? », *ms.*, 1989,
- , « From Appropriate Emotions to Values », *The Monist*, vol. 81, 1998, pp. 161-188.
- , « Justification, Rule Breaking and the Mind », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 99, 2, 1999, pp. 123-139.
- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Murphy, Liam, « The Demands of Beneficence », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, 1993, pp. 267-292.
- , *Moral Demands in Nonideal Theory*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Nagel, Thomas, « Guerre et massacre », (1979), trad. P. Engel, *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983.
- , « La valeur de l'invulnérabilité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 99, 1994, pp. 149-165.

- , « Personal Rights and Public Space », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, 1995, pp. 83-107.
- Noddings, Nel, *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, Cal., University of California Press, 1984.
- Norcross, Alastair, « Reasons without demands. Rethinking rightness », dans J. Dreier, (dir.), *Contemporary Debates in Moral Philosophy*, Londres, Blackwell, 2006.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.
- O'Hear, Anthony, (dir.), *The Good, the True and the Beautiful*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Ogien, Ruwen, (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- , « Normes et valeurs », dans M. Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, (1996), 4^e éd., Paris, PUF, 2004.
- , *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris, L'éclat, 2003.
- , *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004.
- , *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.
- Olson, Jonas, « Buck-Passing and the Consequentialism/Deontology Distinction », dans T. Rønnow-Rasmussen, B. Petersson, J. Josefsson & Egonsson, (dir.), *Homage to Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, www.fil.lu.se/hommeageawlodek, 2007.
- Parekh, Bhikhu C., (dir.), *Bentham's Political Thought*, New York, Barnes & Noble division of Harper & Row, 1973.
- Parfit, Derek, « Later Selves and Moral Principles », dans A. Montefiore, (dir.), *Philosophy and Personal Relations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- , *Reason and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

- , « Rationality and Reason », dans D. Egonsson, D., Josefsson, J., Petersson, B. et T. Rønnow-Rasmussen, (dir.), *Exploring Practical Philosophy : From Action to Values*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- Petit, Jean-Louis, (dir.), *La querelle des normes. Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1995.
- Pettit, Philip, « The Consequentialist can Recognize Rights », *The Philosophical Quarterly*, vol. 38, 1988, pp. 42-55.
- , « Consequentialism and Respect for Persons », *Ethics*, vol. 100, 1989, pp. 116-126.
- , « Consequentialism », dans P. Singer, (dir.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991.
- , « The Consequentialist Perspective », dans M. Baron, P. Pettit et M. Slote, (dir.), *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell, 1997.
- , « Conséquentialisme », dans M. Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Portmore, Douglas, « Can an Act-Consequentialist Theory be Agent-Relative », *Ethics*, vol. 113, 2003, pp. 303-332.
- Prinz, Jesse J., *Gut Reactions : A Perceptual Theory of Emotion*, New York, Oxford University Press, 2004.
- Pritchard, Harold Arthur, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Putnam, Hilary, *Le réalisme à visage humain*, (1980), trad. C. Tiercelin-Engel, Paris, Seuil, 1994.
- , *Raison, Vérité et Histoire*, (1981), trad. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1984.

- , *Fait / Valeur : La fin d'un dogme et autres essais*, (2002), trad. J.-P. Cometti et M. Caverivière, Paris, L'Éclat, 2004.
- Quine, W.V.O., « Les deux dogmes de l'empirisme », (1953), dans P. Jacob, (dir.), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980.
- Quinn, Warren, *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Railton, Peter, « L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la moralité », (1984), trad. É. Guidon, dans C. Tappolet, (dir.), *L'amitié et la partialité en éthique*, volume thématique *Les Cahiers de l'éthique*, vol. 2, 3, 2007, pp. 17-40.
- , « Normative Force and Normative Freedom. Hume and Kant but not Hume versus Kant », dans J. Dancy, (dir.), *Normativity*, Londres, Blackwell, 2000.
- Rawling, Piers et David McNaughton, « Honoring and Promoting Values », *Ethics*, vol. 102, 1992, pp. 835-843.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*, (1971), trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- , *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Rønnow-Rasmussen, Toni et Wlodek Rabinowicz, « The Strike of the Demon : on Fitting Pro-attitudes and Value », *Ethics*, vol. 114, 3, 2004, pp. 391-423.
- Ross, W.D., *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.
- Scanlon, Thomas, « A Theory of Freedom of Expression », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 2, 1972, pp. 204-226.

- , « Rights, Goals, and Fairness », dans S. Hampshire, (dir.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- , *What we owe to each other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.
- , « Reason, Responsibility and Reliance ; Replies to Wallace, Dworkin, and Deigh », *Ethics*, vol. 112, 2002, pp. 507-528.
- , « Thickness and Theory », *The Journal of Philosophy*, vol. 100, 6, 2003, pp. 275-287.
- Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- , « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *Mind*, vol. 94, 1985, pp. 409-419.
- , (dir.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, (1913-1916), trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.
- , « Zür Rehabilitierung der Tugend », (1913), dans Maria Scheler, (dir.), *Gesammelte Werke*, vol. 3, Berne, Francke Verlag, 1955.
- Sen, Amartya, « Rights and Agency », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, 1982, pp. 3-39.
- Shaw, William, « The Consequentialist Perspective », dans J. Dreier, (dir.), *Contemporary Debate in Moral Philosophy*, Londres, Blackwell, 2006.
- , *Moore on Right and Wrong. The Normative Ethics of G.E. Moore*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Shionoya, Yuichi et Peter Koslowski, (dir.), *The Good and the Economical : Ethical Choices in Economics and Management*, Heidelberg, Springer-Verlag, 1993.

- Sigdwick, Henry, *The Methods of Ethics*, (1907), Indianapolis, Ind., Hackett, 1981.
- Singer, Peter, « Famine Affluence, Morality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 1, 1972, pp. 229-243.
- , *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- , (dir.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Sinnott-Armstrong, Walter, « Consequentialism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (dir), <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>, 2006.
- Skorupski, John, « Irrrealist Cognitivism », dans J. Dancy, (dir.), *Normativity*, Oxford, Blackwell, 2000.
- , « Buck-Passing about Goodness », dans T. Rønnow-Rasmussen,
- B. Petersson, J. Josefsson & Egonsson, (dir.), *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, www.fil.lu.se/hommeageawlodek, 2007.
- Slote, Michael, « Satisficing Consequentialism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 58, 1984, pp. 165-176.
- , « Virtue Ethics », dans M. Baron, P. Pettit et M. Slote, *Three Methods in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1997.
- Smart, J.J.C., « Extreme and Restricted Utilitarianism », *The Philosophical Quarterly*, vol. 6, 1956, pp. 344-354.
- , et Bernard Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, (1973), Cambridge, Cambridge University Press, trad. H. Poltier, Genève, Labor et Fides, 1997.
- Smart, R. N., « Negative Utilitarianism », *Mind*, vol. 67, 1958, pp. 542-543.
- Smith, Michael, *The Moral Problem*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

- , *Ethics and the A priori, Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Soames, Scott, *Philosophical Analysis in the Twenties Century*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Sosa, David, « The consequences of consequentialism », *Mind*, vol. 102, 1993, pp. 110-122.
- Sreenivasan, Gopal, *Disunity of Virtue*, à paraître.
- Stocker, Michael, « La schizophrénie des théories éthiques modernes », (1976), trad. J. Corriveau, dans C. Tappolet, (dir.), *L'amitié et la partialité en éthique*, volume thématique *Les Cahiers de l'éthique*, vol. 2, 3, 2007, pp. 7-16.
- Stratton-Lake, Philip, *Ethical Intuitionism : Re-evaluations*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Stroud, Sarah, « À la recherche de la source des normes déontologiques », *Philosophiques*, vol. 28, 2001, pp. 151-171.
- , et Christine Tappolet, « Introduction », dans S. Stroud et C. Tappolet, (dir.) *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Clarendon Press d'Oxford University Press, 2003, pp. 1-16
- Suikkanen, Jussi, « Reasons and Value – in Defence of the Buck-Passing Account », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, 2004, pp. 513-535.
- Swanton, Christine, « Profiles of the Virtues », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 76, 1995, pp. 47-72.
- Tappolet, Christine, « Les dilemmes moraux et les devoirs prima facie », dans M. Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, (1996), 4^e éd., Paris, PUF, 2004.
- , *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

- , « Épistémologie – épistémologie morale et théorie de l'erreur. Fondationalisme, cohérentisme et contextualisme », dans M. Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, (2001), 4^e éd., Paris, PUF, 2004.
- , « Through Thick and Thin : Good and its Determinates », *Dialectica*, vol. 58, 2, 2004, pp. 207-220.
- , « Value, Reasons and Oughts », *Experience and Analysis, The Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Vienne, Öbv&chpt, 2005, pp. 395-402.
- , « Welche Beziehung besteht zwischen Werte und Gefühle ? », dans M. E. Reicher et P. Wilhelmer, (dir.), *Markt - Wert - Gefuehle. Positionen und Perspektiven einer multidisziplinaeren Wertedebatte (Studien zur Moderne, vol 21)*, Wien, Passagen Verlag, 2005.
- , « Scanlon et la tentative d'élimination du bien », dans S. Lapointe et al., (dir.), *Acte du Congrès de la Sopha, Philosophia Scientia*, <http://philosophiascientiae.free.fr/>, 2005, pp. 1-19.
- , (dir.), *L'amitié et la partialité en éthique, Volume thématique Les Cahiers de l'éthique*, vol. 2, no. 3, 2007.
- Thomson, Judith Jarvis, « Goodness and Utilitarianism », *Proceedings and Address of the American Philosophical Association in Washington*, vol. 67, 1992, pp. 145-159.
- , « Evaluatives and Directives », dans G. H. Harman et J. J. Thomson, (dir.), *Moral Realism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.
- , « The Right and the Good », *The Journal of Philosophy*, vol. 94, 1997, pp. 273-298.
- Troper, Michel, *La philosophie du droit*, Paris, PUF, 2003.

- Unger, Peter, *Living High and Letting Die : Our Illusion of Innocence*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Virvidakis, Stelios, *La robustesse du bien. Essais sur le réalisme moral*, Nîmes, J. Chambon, 1996.
- Wallace, R. Jay, « Scanlon's Contractualism », *Ethics*, vol. 112, 2002, pp. 429-470.
- Warnock, Mary, *Ethics Since 1900*, Londres, Oxford University Press, 1966.
- Watson, Gary, « On the Primacy of Character », dans O. Flanagan et A. Rorty, (dir.), *Identity, Character, and Morality : Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1990.
- Wedgwood, Ralph, *The Nature of Normativity*, Clarendon Press d'Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Weinstock, Daniel, « How Not to Bridge the Gap : Cummiskey on Kantian Consequentialism », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 30, 2000, pp. 315-340.
- Wiggins, David, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1998.
- , « La vérité, l'invention et le sens de la vie », (1976), dans R. Ogien, (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- , « 'The Right, the Good' and W.D.Ross's Criticism of Consequentialism », dans A. O'Hear, (dir.), *Philosophy, the Good, the True and the Beautiful*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , *Ethics. Twelve lectures on the philosophy of morality*, London, Penguin Books, 2006.
- Williams, Bernard, « Moralité », (1972), trad. J. Lelaidier, *La Fortune Morale*, Paris, PUF, 1994.
- , « Internal and External reasons », *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

- , « Une critique de l'utilitarisme », (1973), trad. H. Poltier, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor et Fides, 1997, pp. 73-135.
- , *L'éthique et les limites de la philosophie*, (1985), trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.
- , *La fortune morale*, (1972), trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994.
- Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- von Wright, Georg Henrik, « Deontic Logic », *Mind*, vol. 60, 1951, pp. 1-15.
- , *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- , (dir.), *Practical Reason, Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- , « La fondation des normes et des énoncés normatifs », *Science, Technique, Société*, 1986, pp. 10-26.
- , « Y a-t-il une logique des normes ? », dans J.-L. Petit, (dir.), *La querelle des normes. Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1995.
- , « Ought to be - Ought to do », *Six Essays in Philosophical Logic. Acta Philosophica Fennica*, vol. 60, 1996, pp. 63-70.



Index

- Analytique, 23, 106, 114,
115, 119.
définition- du bien, 95.
équivalence- entre devoir
et bien, 112, 113, 116,
121, 123.
statut des propositions
–(s), 116-118.
– *vs* synthétique,
118,119.
– *vs* synthétique a priori,
119, 120, 121.
- Argument direct pour le
conséquentialisme, 13,
18, 20, 103, 125, 206.
- Argument de la question
ouverte, 92, 94, 97, 115.
- Bien, 19, 38, 39, 93-95, 98,
99, 102-104, 112-115,
122, 123, 135-137, 140-
142, 155, 165, 168, 182,
198, 200, 203, 207, 208.
– *vs* juste, 82.
- incommensurabilité des
– (s), 167-168.
liste des- (s), 9, 138, 139,
159.
pluralisme des- (s), 93,
94, 168.
- Conception-relais, 85, 88.
atouts de la-, 88-90.
implications de la-, 90-
93.
- Concepts fins *vs* épais, 44-
49, 93-94, 100.
- Conséquentialisme
définitions du-, 12, 16-
22, 30, 91, 103-104,
129-136, 145, 155, 159,
160, 184, 185, 191-198,
203-209.
– et amour et amitié, 21,
168-170.
– et caractère distinct des
personnes, 162.
– collectif, 141.

230 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

- comme théorie trop exigeante, 21, 172, 173, 176, 177, 180
 - des règles *vs* de l'acte, 141.
 - direct *vs* indirect, 142.
 - et calcul, 142.
 - et dilemmes moraux, 161.
 - et droits, 21, 164-166.
 - et maximisation, 9-12, 140, 156-158.
 - et pluralisme des biens, 138, 166-168.
 - et surérogation, 21, 170-172.
 - et théorie du choix rationnel, 156-158.
 - et vertus, 21.
 - raisonnable, 178-183.
- Contractualisme, 173, 201.
- Délibération, 31, 74, 75, 96, 135, 142, 166, 168, 169.
- Déontologie,
définitions de la-, 12, 13, 16, 18, 21, 25, 30, 79, 129, 132, 140, 143, 144, 183-185, 191-194, 207, 209.
– et contractualisme, 201-202.- et intuitionnisme, 201-202.

Devoir, 27, 28, 37, 48, 55, 56, 65, 73, 82, 83, 86, 91, 103, 107-109, 113, 116, 118, 121, 124, 125, 127, 134, 135, 144-149, 153, 173, 186, 189, 190, 208.
– et raisons, 107.
– parfaits *vs* imparfaits, 136.
– implique pouvoir, 67, 68, 70, 174.

Devoir-faire *vs* devoir être, 67, 68, 71-72.

Dichotomie des normes et valeurs *vs* unité du domaine normatif, 19, 31-37, 75.

Éthique minimale, 208-209.

Être et devoir être, 37, 67, 88, 96-101.

Exigences morales minimales *vs* maximales, 21, 178-182.

Forme logique des énoncés normatifs *vs* des énoncés évaluatifs, 52-60.

- Gradation des valeurs, 15-16, 60-66, 113.
- Honorer *vs* promouvoir les valeurs, 18, 184-188, 192-196. 60
- Indépendance des normes à l'égard des valeurs, 22, 198, 202.
- Inertie explicative des valeurs, 97, 103.
- Intention, 70, 73, 132, 169, 170, 181, 182, 187, 200, 202.
- Intuitionnisme, 120, 201.
- Inviolabilité, 195-197.
- Jugements
 - pratiques, 168.
 - moraux, 27, 29-31.
 - sur l'agent, 140.
- Jugement de valeur, 30, 31, 33, 38, 40-42, 73, 87, 89, 102-140.
 - ou axiologique *vs* déontique ou normatif, 31-37, 42, 43, 48, 60, 68, 74, 77, 80.
 - *vs* factuel ou naturel, 32, 38, 94, 96.
 - et désirs, 102.
 - et raisons, 81-84, 95, 102.
- Justification
 - pratique *vs* épistémique, 198-204.
 - *vs* fondation, 19, 43, 127, 198.
 - *vs* réduction, 19.
 - hypothétique *vs* catégorique, 187, 188.
 - des normes par les valeurs, 63, 191, 206.
 - des normes par les normes, 201.
- Liberté d'expression (promotion de la – *vs* respect de la-), 9-11, 15.
- Maître argument conséquentialiste, 183-188, 194-196.
- Maximisation, 11, 134, 135, 157, 167, 174, 175, 197.
 - *vs* satisfaction, 135, 158.
- Normes,
 - morales *vs* sociales, 27-29, 117.
 - *vs* valeurs, *passim*

232 LES CONCEPTS DE L'ÉTHIQUE

- Obligation, 15, 51, 55, 63, 103, 114.
degrés d'-, 60-66.
– et normes, 16, 184-187.
– et raisons, 86.
- Ontologie, 36, 88, 90, 103, 199, 200.
- Pluralisme
– des biens, 93, 94.
– des valeurs, 197.
- Propriétés naturelles, 85, 88, 91, 94, 97-101, 103, 105-107, 11, 125.
- Raisons,
conception objectiviste des -, 81.
sens normatif des-, 81.
– morales, 29, 109.
– *vs* normes, 83, 107-108.
– *vs* valeurs, 83, 86-88, 91-106.
– et devoir, 82, 86, 107.
– et désir, 102.
– admettent des degrés, 90, 107.
- Réalisme *vs* antiréalisme, 35, 39.
- Réduction
- formes de -, 19, 77, 86, 106, 121.
– à l'absurde, 128.
– analytique, 106.
– des normes aux valeurs, 111, 112, 114, 121, 123.
– des valeurs aux normes, 79, 86, 103, 108, 109, 112, 122.
– des raisons au devoir, 83.
– conceptuelle, 147.
– naturaliste, 94, 118.
– synthétique a priori, 119.
- Sophisme naturaliste, 95, 127.
- Théories morales, 20, 122, 124, 129, 131, 169, 174, 189, 197, 206.
- Utilitarisme, 17, 21, 22, 133, 137, 138, 156, 159, 161, 163.
- Utilité, 140, 156, 157, 166, 202.
– moyenne *vs* totale, 134.
- Valeurs
– et émotions, 49-52.

- pouvoir explicatif des-, 98-103.
 - *vs* normes, *passim*
 - *vs* préférences, 39.
- Vertu
- définition de l'éthique de la- ; 148.
 - arguments pour ou contre l'éthique de la-, 21, 30, 78, 121, 123, 131, 132, 146, 147, 150, 151, 152, 165, 167, 186, 208, 209.
 - liste des-, 151-152.
 - *vs* caractère, 148, 149.

Achevé d'imprimer
Dépôt légal