

## L'ÂGE DE RAISON DE LA MORALE

Yann Schmitt

Il faut que ces enfants emportent de [l'école] non seulement l'habitude de vivre bien, mais « de solides raisons de vivre bien ».

Marie Ravaudet, *L'Âge de raison (cours de morale à l'usage des petits)*, Éditions du CEP Beaujolais, 1951.

### Introduction

Figure majeure de la philosophie morale, Derek Parfit (1942-2017) reste encore peu connu en France<sup>1</sup>. Cette introduction vise à montrer l'ampleur des thématiques abordées de Parfit en les rattachant au projet d'une éthique rationnelle, tandis que le numéro dans son ensemble, sans prétendre être exhaustif, propose des présentations et discussions de différents éléments clefs de sa philosophie.

Parfit est l'auteur de seulement deux livres, livres modifiant tout deux ce que l'on nomme « l'état de l'art » : *Reasons and Persons* paru en 1984<sup>2</sup> et *On What Matters* paru pour les volumes 1 et 2 en 2011 et pour le volume 3 en 2017<sup>3</sup>. Parfit a aussi publié, depuis les années 70, nombre d'articles devenus eux aussi classiques<sup>4</sup>. Plutôt que de suivre un parcours chronologique, la présentation qui suit exposera différents thèmes parfitiens en lien avec le projet d'une science morale émancipée des influences religieuses.

En exergue de *Reasons and Persons*, Parfit cite le célèbre paragraphe 343 du *Gai Savoir* de Nietzsche, auteur sur lequel il reviendra dans OWM, II et Nicolas Delon rend compte de cette discussion dans son article. L'extrait utilisé par Parfit se situe à la fin d'un passage sur la mort de Dieu.

« Enfin, l'horizon nous semble de nouveau libre, en admettant même qu'il ne soit pas clair, – enfin nos vaisseaux peuvent de nouveau mettre à la voile, voguer au-devant du danger, tous les coups du hasard de celui qui cherche la

---

1 Voir néanmoins les discussions par Ricœur (1990) ou Engel (2015a, 2015b, 2019) et le récent numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* dirigé par Laurent Jaffro et Christophe Salvat, ce dernier étant l'auteur d'un article sur Parfit (Salvat 2015) et d'une entrée d'encyclopédie (Salvat 2019).

2 Noté RP par la suite. La traduction par mes soins de ce premier ouvrage devrait paraître d'ici peu en français.

3 Noté OWM par la suite.

4 Voir par exemple Parfit (1996).

connaissance sont de nouveau permis ; la mer, notre pleine mer, s'ouvre de nouveau devant nous, et peut-être n'y eut-il jamais une mer aussi ouverte et "pleine" ».

Parfit ne se revendique pas de la méthode généalogique ou du dépassement de la morale du Bien et du Mal au nom de la volonté de puissance ascendante. Il faut même noter que Parfit est aux antipodes de Nietzsche quand ce dernier, dans le paragraphe 344, critique la volonté de vérité en la réduisant à la volonté de ne pas être trompé. Car pour Parfit, notamment dans OWM, une des tâches importantes du philosophe est de proposer une théorie des vérités morales les plus fondamentales. Mais la conjonction de la fin de l'influence religieuse sur la morale et d'une connaissance nouvelle prophétisée par Nietzsche indique parfaitement son projet général. Ce dernier est en partie réformiste car certaines de nos idées apparemment fondamentales ont besoin d'une critique ou d'une reformulation. Ainsi, Parfit défend que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe (voir les articles de Michel Seymour et Grégoire Lefftz), que la souffrance n'est jamais méritée (voir l'article de Nicolas Neyfeld), que les conflits entre raisons personnelles et impartiales ne sont pas insurmontables et que les théories morales apparemment opposées peuvent converger dans un principe unique (voir l'article de Stéphane Chauvier) ou bien encore que le naturalisme, pourtant dominant, ne suffit pas pour comprendre l'éthique (voir l'article de Stéphane Lemaire).

À la fin de *Reasons and Persons*, dans une section intitulée « En quoi l'histoire humaine et l'histoire de l'éthique pourraient toutes deux n'être qu'à leurs débuts », Parfit explicite ce que serait une éthique non-religieuse. Il remarque que jusqu'au XIXe S, peu de personnes sans religion consacraient leur vie à l'éthique. Or certaines convictions religieuses sont d'authentiques obstacles pour le développement de l'éthique, contrairement à un préjugé largement répandu qui voudrait que, même à une époque de sécularisation, les religions gardent leur pertinence comme éthiques individuelles ou collectives et comme référence nécessaire pour penser l'éthique. Ainsi, la croyance en une vie après la mort rendant possible que la justice très largement bafouée en cette vie soit enfin rendue à tous ceux et celles qui ont subi des injustices non compensées empêche de poser le principal problème de la raison pratique, à savoir les possibles conflits au sein de la raison et de l'éthique. Pour une personne qui croit en cette justice postmortem, suivre son intérêt personnel coïncide toujours avec l'obéissance aux exigences morales. Les commandements divins sont des prescriptions morales qui seront jugées par un juge omni-

scient, impartial et parfaitement bon. En obéissant aux commandements divins, la personne s'assure rationnellement que son intérêt personnel sera satisfait puisqu'elle aura une vie heureuse après sa mort, grâce à la justice divine. Mais cette croyance ne permet pas de voir clairement un des problèmes éthiques majeurs. Ce problème se pose si la raison nous indique qu'il est légitime de poursuivre son intérêt personnel et en même temps que nous avons des obligations morales qui vont parfois contre notre intérêt même bien compris. Pour le dire autrement, une personne pourrait avoir des raisons d'être immorale ; la raison serait en quelque sorte, parfois, indifférente à la morale ou bien la raison pratique serait, parfois, contradictoire en imposant des devoirs en contradiction avec ce qu'il est rationnel, en termes d'intérêt personnel, de rechercher.

Autre limite de la pensée éthique religieuse, la focalisation sur le commandement, en particulier le commandement divin qui sert de modèle pour penser l'ensemble des normes. Même la critique nietzschéenne reste prise dans cette conception de la morale réduite à l'énonciation d'obligations, de devoirs et de commandements (OWM II, p. 586-590). Se focaliser sur l'autorité morale, divine ou sociale, revient à penser la normativité comme une force d'imposition plus ou moins légitime à la source de toute obligation et toute valeur. Ainsi, remplacer le commandement par Dieu par les exigences issues de la volonté de puissance manque les raisons qu'il faut reconnaître pour savoir ce qui importe. « Vous ne devez pas mentir » n'est une exigence morale que parce qu'il y a des raisons de ne pas mentir. Et ces raisons peuvent faire l'objet de jugements vrais ou faux, indépendamment de qui les énonce et donc indépendamment de toute autorité religieuse ou sociale qui le commanderait.

Pour autant, l'éthique n'a pas à être réduite à la métaéthique qui porte essentiellement sur la nature du langage, des concepts et des jugements moraux. Au XXe S, alors même que l'influence des religions a faibli, la métaéthique a pris une importance décisive et parfois supérieure à l'éthique normative qui porte sur ce qui doit être fait ou non, et sur de ce qui est bon ou mauvais. Bien que Parfit ne néglige pas la métaéthique, sa réflexion sur les jugements moraux est fondamentalement orientée vers la défense de jugements vrais décrivant les raisons objectives d'agir auxquelles nous devrions être sensibles.

Comparons trois situations nous dit Parfit (RP, p. 453): 1/ la paix, 2/ une guerre nucléaire tue 99 % de la population mondiale existante, 3/ une guerre nucléaire tue la totalité de la population mondiale existante. L'opposition la plus forte pourrait sembler se si-

tuer entre la paix et la guerre de destruction totale. Parfit considère que la différence la plus radicale est entre la survie de l'humanité telle qu'elle est ou réduite à peu de chose par la guerre nucléaire et sa disparition complète. Pour certains comme Nietzsche ou Williams, la disparition de l'humanité ne serait qu'un accident cosmique tout comme l'apparition de l'humanité l'était. Selon eux, avec l'humanité disparaîtrait aussi toute valeur puisque les valeurs sont construites par les humains. Pour Parfit, il s'agit là d'une forme de nihilisme puisque rien n'importerait fondamentalement. Or si des jugements moraux peuvent être vrais et si des raisons d'agir, et de croire, existent et s'imposent à nous, alors il faut reconnaître qu'il y a des choses qui importent en un sens objectif. Il pourrait y avoir des raisons objectives de vouloir que l'humanité continue son histoire, par exemple pour que l'humanité continue ses efforts pour qu'une communauté mondiale plus juste voit le jour, indépendamment du désir de voir l'humanité continuer. Mais pour défendre cette position, il faut critiquer le nihilisme ainsi que le subjectivisme éthique et s'appuyer sur une théorie objective des raisons.

Le nihilisme moral<sup>5</sup> est une théorie de l'erreur morale qui reconnaît que les jugements normatifs peuvent être vrais ou faux car ils ont un contenu descriptif. Par contre, après examen, ils se révèlent tous faux. Ce serait une erreur ou une illusion de penser qu'il existe des choses ayant de la valeur ou que quelque chose importe objectivement. La réponse au nihilisme moral consiste à présenter des raisons objectives de sens commun et à développer une éthique exempte d'incohérences et pouvant légitimement prétendre à la vérité en tenant compte de ces raisons objectives.

Souvent associé au nihilisme moral, le subjectivisme moral conteste lui aussi l'objectivité en morale. Il reconnaît l'existence de raisons subjectives qui dépendent de nos attitudes, de nos désirs principalement. Les raisons comme les valeurs n'existent pas par elles-mêmes pour former des faits moraux car elles dépendent de nos attitudes actuelles (désirs ou préférences par exemple) ou d'une procédure plus ou moins idéalisée définissant ce que désirerait une personne bien informée et raisonnant correctement grâce à une délibération idéale. Parfit a discuté de nombreuses versions du subjectivisme moral, retenons seulement l'argument de l'agonie future (OWM I, sect. 11). Si toute raison ou valeur dépend d'une attitude subjective, on peut concevoir une personne qui ne désire-

---

5 Le nihilisme moral n'est pas le nihilisme au sens où l'entend Nietzsche. Le nihilisme selon Nietzsche est soit le moment où les valeurs traditionnelles sont critiquées et où le monde paraît alors dénué de valeur, soit une forme de volonté de néant qui calomnie la vie immanente en imaginant des arrières-mondes religieux ou métaphysiques qui lui seraient supérieurs.

rait pas éviter une agonie future, même après une délibération idéale. Un tel désir peut nous paraître étrange, mais il n'est pas du tout impossible parce que nous avons parfois des désirs portant sur des événements futurs qui sont très différents de ceux portant sur le présent. Il est courant de reporter un rendez-vous chez le dentiste alors même que l'on sait que la souffrance provoquée par les soins sera plus intense si l'on attend trop longtemps. Le subjectiviste ne peut donner de raisons d'éviter l'agonie si la personne, de fait ou après délibération idéale, ne désire pas l'éviter. Or il semble bien exister des raisons d'éviter l'agonie. Les caractéristiques intrinsèques de l'agonie donnent des raisons objectives, quels que soient les désirs, d'éviter l'agonie. Même si les désirs d'une personne lui donnent des raisons de ne pas éviter l'agonie, l'agonie elle-même donne à chacun des raisons décisives d'éviter ce type de situations. Le subjectiviste se trompe donc puisqu'il ne peut rendre compte de nos raisons d'éviter l'agonie. Contrairement à ce que Hume pouvait défendre, les désirs n'échappent pas à la raison : un désir peut être rationnel ou irrationnel et les raisons peuvent même motiver nos désirs.

La raison n'est pas d'abord une faculté cognitive qui s'harmoniserait plus ou moins avec les désirs. Ce sont les raisons de faire, de désirer et de croire qui sont premières et permettent de rendre compte des vérités normatives, morales et épistémiques et plus généralement de se donner une conceptualisation permettant de comprendre comment il peut exister des vérités morales objectives<sup>6</sup>. Une raison est donnée par un fait et ce fait compte alors en faveur d'une action ou d'une croyance. S'il existe des procédures rationnelles ou des raisonnements, c'est d'abord parce que nous sommes des animaux sensibles aux raisons et non parce que, par notre raison, nous produisons ou formulons des raisons. Que l'agonie provoque des douleurs intolérables est un fait naturel qui fournit une raison d'éviter l'agonie, même future, sauf s'il existe une raison plus forte de ne pas l'éviter. L'agonie a donc une valeur négative car l'agonie a des propriétés naturelles qui donnent des raisons de répondre à l'agonie de manière négative. Les valeurs dépendent donc de faits naturels et surtout des raisons que ces faits donnent. Il n'y a pas des raisons de lire tel livre parce qu'il est bon mais parce que le livre est plaisant et instructif, ce qui est un fait naturel, il existe une bonne raison de le lire et ceci explique que le livre est bon, qu'il a une valeur positive. Cette primauté des raisons dans l'architecture conceptuelle de l'éthique se retrouve, avec certaines différences, chez Skorupski (2010) et surtout Scanlon (2014) qui fut un interlocuteur privilégié de Parfit, tout comme Nagel.

---

6 Voir la première partie de OWM I.

Dans le prolongement de la primauté des raisons, Parfit peut montrer que la normativité est irréductible ou inéliminable. Là encore, il utilise différents arguments et on se contentera de rapidement présenter l'argument de la trivialité qui permet de comprendre son cognitivisme en morale. Les affirmations normatives morales sont liées à des faits qui donnent des raisons mais ne sont ni des faits naturels, ni des faits surnaturels. En effet, ces affirmations normatives si elles sont substantielles, nous fournissent des informations qui ne sont pas la simple répétition d'affirmations non normatives. Si les affirmations normatives pouvaient être équivalentes à des affirmations sur des faits naturels non normatifs ou si les concepts normatifs désignaient ce qui peut se désigner, de manière équivalente, grâce à des concepts non normatifs, alors elles seraient triviales et elles ne nous apprendraient rien de neuf. Or, dire que le fait que l'agonie qui provoque des douleurs insupportables est une raison d'éviter l'agonie est une affirmation substantielle comportant le concept de raison qui est irréductiblement normatif. Cette affirmation nous apprend quelque chose que nous devons faire et qui ne se laisse pas décrire d'un simple point de vue naturaliste.

Parfit défend donc un cognitivisme moral, les affirmations morales peuvent être vraies et certaines le sont. Ce cognitivisme moral est non naturaliste puisque la normativité n'est pas un fait naturel mais aussi non surnaturaliste. Les vérités morales ne sont pas des représentations de faits moraux non naturels s'ajoutant à l'ameublement du monde naturel. Un platonisme moral au sens d'une théorie supposant un monde supplémentaire en plus du monde naturel n'est pas la conséquence logique de l'irréductibilité du normatif. Les affirmations morales vraies ne sont pas en correspondance avec des faits non naturels mais ces affirmations expriment des propositions vraies qui sont les faits normatifs. Parfit refuse d'associer son réalisme moral à une métaphysique des faits moraux et estime que les vérités morales n'ont pas de conséquences ontologiques particulières. Tout comme les vérités mathématiques ou logiques n'ont pas à être mises en correspondance avec des faits mathématiques ou logiques surnaturels, les vérités morales irréductibles à des faits naturels n'ont pas besoin d'être comprises au sein d'une métaphysique des faits moraux surnaturels. Dire qu'il est vrai que  $2+2=4$  n'implique pas qu'il existe des entités abstraites comme les nombres au sein de l'univers surnaturel des abstracta. S'interroger sur la vérité et sur ce qui fait la vérité des propositions morales ne consiste pas à chercher des faits moraux supplémentaires mais quelles sont les raisons d'affirmer ces vérités. Cette position cognitiviste non naturaliste et non métaphy-

sique, mais rationaliste, défendue dans OWM II, partie 6, a suscité suffisamment de débats pour que, dans un troisième volume de OWM, Parfit revienne longuement sur sa métaéthique et tente de répondre et d'atténuer les désaccords qu'ils pourraient avoir avec des approches plus naturalistes comme celles de Railton ou Gibbard.

Mais pour constituer une éthique rationaliste que Parfit qualifie parfois de science dans *Reasons and Persons*, il faut que la théorie soit exempte de contradictions ou de conclusions inacceptables. Au moins trois problèmes se posent : 1/ celui de l'opposition au sein de la raison pratique entre la poursuite rationnelle de son intérêt personnel et certaines obligations morales plus impersonnelles ou impartiales, 2/ celui que Parfit nomme la conclusion répugnante en éthique des populations et 3/ celui des désaccords apparemment irréductibles<sup>7</sup>.

1/ Sidgwick avait diagnostiqué une tension entre l'égoïsme bien compris et l'impartialité ou entre l'égoïsme rationnel et le rationalisme moral. Or, si l'éthique se veut une discipline rationnelle cohérente et énonçant des vérités, il faut pouvoir contester la position qui affirme qu'il existe des raisons décisives d'agir mal. Parfit entend montrer que la morale est ce qui importe objectivement, ce qui peut s'exprimer en disant que chacun a des raisons décisives d'être moral là où apparemment il existerait de fortes raisons d'intérêt personnel pour agir mal. Le conflit entre la morale et la raison peut être surmonté si l'on montre qu'il existe des raisons personnelles décisives d'agir de manière impartiale, ce à quoi s'attache une bonne partie de l'œuvre de Parfit.

Cette défense suppose aussi d'atténuer l'importance que nous nous accordons, que nous accordons à notre intérêt personnel, en montrant que souvent nous nous illusionnons sur la nature de notre personne. Être une personne n'est pas un fait supplémentaire en plus de la continuité de nos états mentaux et cérébraux, continuité qui est une affaire de degrés. Ainsi, je peux être plus ou moins la même personne que celle que j'étais il y a une heure, deux jours, six mois ou vingt ans. Cette remise en cause de l'identité personnelle développée notamment dans la partie III de RP<sup>8</sup>, a suscité une intense discussion. Parfit considère qu'elle est une manière de fonder objectivement un moindre attachement à soi et donc de diminuer l'angoisse provoquée par la pensée de sa propre mort. La mort n'est pas la fin de la vie de la personne comme identité, pas plus que la survie n'est le maintien d'une identité personnelle échappant à toute variation au cours

---

7 Le nombre des problèmes traités dans l'œuvre de Parfit est bien sûr très supérieur à 3.

8 Mais inaugurée dans le premier article de Parfit (1971).

du temps<sup>9</sup>. Cette conception de la personne permet aussi de valoriser plus fortement le souci des autres qui n'est pas radicalement différent du souci de soi. En effet, si, par rapport à la personne que je serai dans 10 ans, je ne suis pas la même personne au sens de l'identité mais seulement la même au sens de la continuité, alors j'ai moins de raisons de me soucier du bien de cette personne avec laquelle je serai plus ou moins relié au détriment du souci que je dois avoir des autres. L'altruisme est une exigence rationnelle qui ne va pas contre la nature humaine.

2/ Deuxième problème, celui des conséquences inattendues et inacceptables des théories morales. La dernière partie de *Reasons and Persons* invente un nouveau domaine de l'éthique, l'éthique des populations, et elle porte notamment sur nos obligations envers les générations futures ou sur les comparaisons entre populations. Parfit cherche une théorie de la bienfaisance au sens littéral de faire le bien. Or, cette théorie encore à découvrir doit surmonter divers paradoxes et une conclusion dite répugnante, au sens où elle est incohérente et inacceptable. Bien que l'on puisse comprendre la conclusion répugnante comme une mise en question de l'utilitarisme classique, sa portée est plus large. La conclusion est la suivante : « Pour toute population possible d'au moins dix milliards de personnes, ayant toutes une très haute qualité de vie, il doit exister une population imaginable bien plus grande dont l'existence, toutes choses égales par ailleurs, serait meilleure, même si ses membres ont des vies qui méritent à peine d'être vécues. » (RP, p. 388)

Le problème de cette conclusion est qu'elle est la conclusion d'un raisonnement apparemment bien fondé et valide. Comparons une population très nombreuses avec un niveau de vie élevé et une population deux fois plus nombreuse avec un niveau de vie un peu moins élevé. L'augmentation massive de la quantité (du nombre de personnes) compense la faible baisse de la qualité (du niveau de vie des personnes). Par conséquent, je simplifie l'argument, si l'on devait choisir, nous aurions de bonnes raisons de préférer la seconde situation à la première, elle est meilleure. En réitérant la multiplication de la population et la faible baisse de niveau de vie, on arrive à une population immensément nombreuse mais ayant des vies méritant à peine d'être vécues, faites de souffrances horribles par exemple. Or, s'il faut préférer B à A et C à B, par transitivité, il paraît rationnel de préférer C à A. Puisqu'à chaque étape du raisonnement, il faut préférer la nouvelle population imaginée, il faut conclure qu'il faut préférer une grande population où la vie est

---

<sup>9</sup> Sur ces questions, voir le volume en français : Lewis, Parfit, Swinburne (2015).



à peine digne d'être vécue à une population pourtant déjà nombreuse, Parfit dit dix milliards, ayant une très bonne qualité de vie. Une telle conclusion paraît bien inacceptable<sup>10</sup>. Or elle découle de principes qui semblent nécessaires pour qui veut défendre une théorie des bonnes raisons de faire le bien des autres ou des bonnes raisons de ne pas nuire. Dans *Reasons and Persons*, Parfit ne trouve pas de solution à ce problème et il n'est pas certain qu'il ait pu en fournir une, malgré diverses tentatives, ni même que 30 ans après, la question ait reçue un traitement satisfaisant<sup>11</sup>.

3/ Troisième problème pour une théorie éthique, les désaccords apparemment irréductibles sur les principes et les valeurs de l'éthique normative, désaccords qui semblent contredire l'affirmation qu'il existe des vérités morales. En effet, si l'on peut justifier une affirmation morale A et son contraire non-A, on peut légitimement émettre des doutes sur la rationalité d'une discipline qui mène à de telles contradictions. On pourrait alors estimer que la subjectivité des moralistes explique leurs divergences et que leurs croyances fondamentales, religieuses ou non, leurs désirs, leurs diverses situations sociales et historiques devraient être explicitées pour rendre compte de leurs affirmations morales divergentes.

Parfit a consacré une bonne partie de sa vie<sup>12</sup> à montrer que les différentes éthiques qui entendent énoncer les vérités morales ne sont pas condamnées à une divergence éternelle. L'argument de la convergence développé dans les parties 3, 4 et 5 de OWM défend qu'une correction du kantisme (voir l'article d'Isabelle Pariente-Butterlin), du contractualisme et du conséquentialisme permet de produire une théorie triple unifiée et sans contradiction. Celle-ci s'énonce ainsi: « Un acte est mauvais simplement quand de tels actes ne sont pas autorisés par les principes optimifiques, que l'on peut vouloir universellement d'une manière univoque et qu'il n'est pas raisonnable de rejeter. »

La stratégie de Parfit pour arriver à cette triple théorie conciliatrice commence par un examen de la morale kantienne qui permet de reformuler l'impératif catégorique et le test kantien d'universalisation afin qu'ils résistent à diverses objections. Puis Parfit montre que l'universalisation implique une forme de contractualisme puisqu'il faut suivre des principes dont l'acceptation universelle peut être rationnellement voulue par

---

10 La conclusion suit d'un raisonnement sur la quantité de bien mais on peut aussi la formuler en raisonnant sur l'utilité moyenne pour chaque habitant.

11 Voir Zuber (2019).

12 Voir son portrait par Larissa MacFarquhar paru dans le *New Yorker* de septembre 2011 : « How To Be Good : An Oxford philosopher thinks he can distill all morality into a formula. Is he right ? ». Voir aussi le portrait du couple Parfit / Radcliffe-Richards par David Edmonds paru dans le *Books* d'avril 2015.

chacun. Après examen des contractualismes de Rawls, Kant et Scanlon, Parfit défend que les formulations de Scanlon peuvent rejoindre la reformulation kantienne du principe éthique qu'il a fourni. La dernière étape consiste à défendre un argument kantien, c'est-à-dire ayant des prémisses kantiennes, pour le conséquentialisme exigeant de chacun qu'il suive les principes optimifiques qui feraient que les choses iraient au mieux si ces principes étaient acceptés de tous. Ainsi, le kantisme, le contractualisme et le conséquentialisme ne sont que divers chemins menant à un unique sommet, la triple théorie. La morale est un savoir, voire une science, non pas parce qu'elle est expérimentale mais parce qu'elle fournit une théorie systématique des vérités morales, théorie qui n'est peut-être pas définitive mais qui constitue la tentative actuelle d'unification la plus impressionnante.

Ce rapide aperçu des travaux de Parfit ne prétendant nullement à l'exhaustivité n'avait pour but que de susciter l'intérêt pour la lecture du dossier qui suit et pour l'œuvre de l'auteur dont il est question. Parfit n'a eu de cesse de s'attaquer à des problèmes existentiels et éthiques profonds, tout en cherchant à introduire autant de précision et de rigueur que nécessaire, et sans invoquer la moindre transcendance. Finissons en citant la fin du volume II de OWM :

« La vie peut être merveilleuse tout autant que terrible, et nous aurons, de manière croissante, le pouvoir de rendre la vie bonne. Puisque l'histoire humaine pourrait n'être qu'à ses débuts, nous pouvons nous attendre à ce que les humains futurs, ou les supra-humains<sup>13</sup>, puissent réaliser certains biens importants que ne ne pouvons même pas encore imaginer. Selon les mots de Nietzsche, il n'y a encore jamais eu une telle aurore et un tel horizon dégagé, une mer aussi ouverte.

[...] J'ai défendu la conception selon laquelle

[A] Il y a des vérités normatives irréductibles impliquant des raisons.

[...] J'ai affirmé que de telles vérités normatives ne sont pas des entités ou des propriétés qui existeraient en un sens ontologique. La sélection naturelle pourrait expliquer comment, sans être causalement affectés par aucune propriété normative de cette sorte, nous sommes capables de comprendre et de reconnaître de telles vérités. Et nous pouvons croire raisonnablement que,

---

13 Parfit envisage ici des évolutions lointaines des capacités humaines.

dans des conditions idéales, nous aurions à peu près tous des croyances normatives suffisamment similaires.

[...]

S'il n'y avait pas de telles vérités normatives, rien n'importerait, et nous n'aurions aucune raison d'essayer de décider comment vivre. De telles décisions seraient arbitraires. Nous ne serions pas les animaux qui peuvent comprendre et répondre aux raisons. Dans un monde sans raisons, nous n'agirions qu'en fonction de nos instincts et désirs, vivant comme les autres animaux vivent. L'univers ne comporterait pas d'êtres rationnels.

J'ai affirmé que certaines choses importent, et que certaines manières de vivre sont meilleures ou pires. Après des milliers d'années à répondre aux raisons de sorte que cela les aidait à survivre et à se reproduire, les êtres humains peuvent maintenant répondre à d'autres raisons. Nous sommes une partie de l'univers qui commence à se comprendre lui-même. Et nous pouvons partiellement comprendre, non seulement ce qui est vrai de fait, mais aussi ce qui devrait être vrai, et ce que nous pourrions être capables de rendre vrai.

Ce qui importe le plus maintenant est que nous empêchions la fin de l'histoire humaine. S'il n'existe pas d'êtres rationnels ailleurs, que toute l'histoire humaine ait une valeur positive pourrait dépendre de nous et de nos successeurs, parce que l'existence de l'univers serait alors globalement bonne ». (OWM II, p. 618-620)

### **Contenu du dossier**

Dans son article, Stéphane Chauvier reprend le problème des vérités morales en présentant comment Parfit résout les conflits entre jugements moraux apparemment divergents et entre théories morales apparemment divergentes. Les diverses conciliations proposées par Parfit mettent en valeur l'absence de contradiction dans les jugements et dans les théories au prix d'une sous-estimation de la place de la volonté en morale. Ce problème du poids respectif de l'entendement et de la volonté en morale se retrouve dans l'article d'Isabelle Pariente-Butterlin consacré à la relecture de l'impératif catégo-

rique kantien. Parfit lit Kant à partir de sa propre théorie objective des raisons, ce qui apparemment l'éloigne du texte kantien et de la lecture constructiviste de la morale kantienne, comme le montre son débat avec Scanlon. Cette théorie des raisons est non naturaliste selon Parfit car le naturalisme serait incapable de rendre compte de la normativité intrinsèque des raisons. Dans son article, Stéphane Lemaire conteste ce point. Après avoir présentée la manière dont Parfit refuse le naturalisme des raisons, il montre que certaines formes de naturalisme éthique subjectiviste résistent aux objections de Parfit. À propos du sujet, *Reasons and Persons*, dans sa troisième partie, comporte une opposition radicale de l'identité personnelle comme fait supplémentaire. Michel Seymour revient sur les arguments et expériences de pensée qui fondent cette critique et montre que Parfit a sous-estimé l'importance du discours sur soi qui fait que le soi n'est pas une simple fiction. Grégoire Lefftz s'oppose aussi à l'analyse de l'identité personnelle par Parfit. Mais plutôt que de mettre en question le réductionnisme de Parfit, il propose de l'admettre pour mieux montrer que l'identité personnelle importe, que le sens que nous lui donnons importe alors même que Parfit cherchait à montrer que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe si l'on comprend correctement la réduction de l'identité personnelle. Dans son article, Nicolas Delon revient sur le désaccord entre Parfit et Nietzsche à propos des raisons de croire que la souffrance est mauvaise et qu'il est de notre devoir de la réduire. Il montre que malgré ses tentatives, Parfit n'a pas réussi à faire converger ses vues avec celles de Nietzsche car il sous-estime en partie la pertinence de ses évaluations de la souffrance. Nicolas Neyfeld examine aussi les conceptions de Parfit sur la souffrance mais en lien avec la peine. Il conteste les différents arguments par lesquels Parfit soutient que personne ne mérite de souffrir même si les effets d'une peine peuvent être justes. Enfin, Jean-Maurice Monnoyer propose d'examiner les réponses que Parfit a pu apporter aux objections qui lui ont été faites à propos de l'objectivité des raisons.

### **Bibliographie**

- Engel P., « Retour à la raison », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 140 (3), 2015a.
- Engel P., « Une croyance nommée désir », *Klésis*, 31, 2015b.
- Engel P., « Peut-il y avoir des raisons d'état ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 102 (2), 2019.

- Jaffro L. et Salvat C. « Des personnes aux raisons : Autour de Derek Parfit », dossier dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 102 (2), 2019.
- Lewis D., Parfit D., et Swinburne, R., *Identité et survie*, Montreuil, Éditions d'Ithaque, 2015.
- Parfit D., « Personal identity », *The Philosophical Review*, 80 (1), 1971.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Parfit D., « Égalité ou priorité ? », *Revue française de science politique*, 46 (2), 1996.
- Parfit D., *On What Matters*, volumes I et II, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Parfit D., *On What Matters*, volume III, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- Salvat C., « Parfit, l'égoïsme rationnel et la question de l'identité personnelle », *Æconomia*, 5-4, 2015
- Salvat C., *Parfit*, version académique, dans M. Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, 2019. URL : <http://encyclo-philos.fr/parfit-a-2/>
- Scanlon T. M., *Being Realistic About Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Skorupski J., *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Zuber S., « Parfit et les économistes : une contribution au débat sur la taille optimale de la population », *Revue de métaphysique et de morale*, 102 (2), 2019.