



**HAL**  
open science

## L'éthique kantienne résiste-t-elle à son explicitation ?

Isabelle Butterlin

► **To cite this version:**

Isabelle Butterlin. L'éthique kantienne résiste-t-elle à son explicitation ?. Sciences de l'Homme et Société. Université de Provence - Aix-Marseille I, 2008. tel-00425325

**HAL Id: tel-00425325**

**<https://theses.hal.science/tel-00425325>**

Submitted on 20 Oct 2009

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

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



Université de Provence

*L'ETHIQUE KANTIENNE RESISTE-T-ELLE A SON  
EXPLICITATION ?*

Mémoire

présenté en vue de l'obtention de  
l'Habilitation à Diriger les Recherches

par

Isabelle Pariente-Butterlin

Sous la direction de

Monsieur le Professeur Pierre Livet

le

09

décembre

2008



## Remerciements



INTRODUCTION

REGULARITE ET IRREGULARITE



La question aurait pu être exclusivement celle de l'irrégularité. Car le concept d'irrégularité ouvre à des déterminations, dans le champ de la philosophie pratique, directement et évidemment préoccupantes. Elles ne seront toutefois pas celles que nous analyserons. Le concept d'irrégularité renvoie en effet à des situations d'exception, que nous pouvons désigner comme des situations dans lesquelles l'application de la norme semble conduire à des aberrations. On les rencontre dans le domaine de la morale, dans le développement de la casuistique, ou dans le champ politique, dans la construction du droit de résistance face aux lois injustes, ou bien dans celle de l'abus de pouvoir, qui se pose dès lors qu'il est question du pouvoir. Foucault<sup>1</sup> a ainsi montré comment la question de l'abus de pouvoir était *ipso facto*, celle du pouvoir, ce qui renvoie à la possibilité constante de l'irrégularité (au sens axiologique du terme).

L'irrégularité est sans doute d'abord le signe que la poussée des situations réelles dépasse le cadre conceptuel ou normatif dans lequel nous pensions possible de les lire. Elle est, à ce titre, un problème pour l'entendement qui cherche à se représenter le monde ou à fixer des règles de conduite ; j'envisagerai dans cette étude la question spécifique de la ligne de conduite, jusqu'à rencontrer la question de la représentation, jusqu'au point de rencontre entre ces deux questions. Car la question de la représentation de la situation concrète à laquelle l'agent réagit se dessinera à travers les difficultés à déterminer la solution normative, ouvrant d'ailleurs un domaine d'investigation que je me propose de prendre en compte pour l'articuler à la question de l'action.

Une telle poussée des situations concrètes est prise en compte dans la problématique lockéenne de l'exercice du pouvoir. Locke<sup>2</sup> a ainsi envisagé les limites qu'il fallait lui penser en cas de rupture évidente et répétée de la

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Les Intellectuels et le pouvoir*, « Entretien Foucault-Deleuze », *L'Arc*, n°49, 1972.

<sup>2</sup> J. Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, trad. B. Gilson, Paris : Vrin, 1985, chap. XIX. Je rappelle que, selon le chapitre XIX, les aberrations du gouvernement qui annulent le devoir d'obéissance du peuple doivent être récurrentes pour qu'une telle annulation puisse être envisagée.

confiance que le peuple pouvait avoir dans les gouvernants, même si ce passage est un moment extrêmement complexe dans lequel la normativité se maintient en dépit des cas dans lesquels elle s'annule. Car l'irrégularité est si récurrente qu'elle ne peut être comprise comme un problème dès qu'elle se manifeste, sans quoi la régulation elle-même devient difficile : il faut donc parvenir à l'encadrer et à penser la réaction de la norme face à elle. Il y a donc un seuil en deçà duquel constituer l'irrégularité comme un problème met en danger tout simplement la possibilité même de norme. C'est aussi une des raisons pour lesquelles ma référence constante, dans ce travail, ira à la conception kantienne de l'action, dans la mesure où elle est la représentation philosophique de l'agir humain qui tente de repousser la question de son irrégularité entendue, par exemple par Kant, comme une particularité dont il est possible de ne pas tenir compte.

### *Complexité de la visée théorique sur la pratique*

On comprend dès lors qu'il soit reproché à Kant de vouloir penser la morale sous l'unique détermination d'un impératif universel qui ne tiendrait compte que des exigences de la raison, mais en rien des exigences de la situation particulière dans laquelle se trouve l'agent. Ce point nodal de la conception kantienne est par exemple formulé ainsi :

*« Donc tout élément empirique non seulement est impropre à servir d'auxiliaire au principe de la moralité, mais est encore au plus haut degré préjudiciable à la pureté des mœurs. En cette matière, la valeur propre, incomparablement supérieure à tout, d'une volonté absolument bonne, consiste précisément en ceci, que le principe de l'action est libre de toutes les influences exercées par des principes contingents, les seuls que l'expérience peut fournir »<sup>3</sup>.*

Cette affirmation de l'indépendance de la norme vis-à-vis de l'empirique, tout en étant fondamentale dans la formulation kantienne de la morale, en est aussi ce que la philosophie contemporaine rejette le plus vivement. Son opposition à la pensée kantienne est manifeste et très générale<sup>4</sup> sur le point précis de la façon

---

<sup>3</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, AK IV 425-6, trad. V. Delbos, Paris : Vrin, 1980, p. 101.

<sup>4</sup> De ce point de vue, la lecture de Williams m'intéressera tout particulièrement.

dont nous devons penser la régulation de nos actions. Mais il s’y manifeste une telle détermination du pouvoir de l’emprise rationnelle sur les faits que, pour y renoncer, au cas où il faudrait en effet y renoncer, il m’a paru préférable de partir de la philosophie qui a conceptualisé à l’extrême le pouvoir normatif de la raison. Je propose donc de relire<sup>5</sup> la conception kantienne de la pratique dans la perspective d’une mise à l’épreuve du pouvoir de la raison sur la situation concrète dans laquelle, ou à propos de laquelle nous agissons. Il faut déterminer le point de rencontre entre la norme rationnelle et la situation telle que nous devons encore la déterminer, l’isoler, la saisir dans le flux constant des événements qui se déroulent autour de nous<sup>6</sup>. Dès lors, bien sûr, ces remarques débouchent entre autres sur la question de la représentation de la situation.

De ce point de vue, il me semble que nous devons déterminer la situation comme relevant pour partie d’une construction abstraite. Elle est une construction dans le sens où, quand bien même il y aurait dans le monde un état de choses qui conduise l’agent à réagir, le repérage de la situation engage le type de représentation de l’agent et peut relever de la construction<sup>7</sup>. J’entends ici abstraction au sens que Flanagan donne à ce concept, qu’il ne relie pas nécessairement à une activité conceptuelle :

*« En corrélation avec la capacité d’abstraire et d’isoler cognitivement les propriétés précises qui déterminent le classement par type, nous possédons aussi la capacité d’isoler, dans les objets (ou les événements), les propriétés qui permettent d’identifier des objets spécifiques pour ce qu’ils sont — comme lorsque nous reconnaissons instantanément une personne particulière dans une foule.*

---

<sup>5</sup> De manière générale, je pense qu’il faudrait relire la conception kantienne de la morale sans l’opposer constamment, et dès lors artificiellement, à la conception aristotélicienne. Ainsi, pour n’en prendre qu’un exemple, l’opposition à présent convenue entre une morale du devoir et une éthique du bien vivre oblige, si on veut tenir une telle position, à appauvrir caricaturalement la pensée kantienne. Ce développement, qui est l’horizon de la réflexion que je propose ici, constitue à lui seul un autre projet.

<sup>6</sup> De ce point de vue, la question que nous devons aborder sera celle de savoir à quoi nous réagissons dans le flux des événements et comment nous opérons les choix qui identifient des moments du monde comme des situations d’action. Si nous prenons ce concept de situation comme constitué, ce ne peut être que dans un premier temps de la réflexion.

<sup>7</sup> Je reviendrai plus loin sur ce problème de l’identification, par l’agent, de ce à quoi il réagit. Dans la mesure où il réagit, son action porte sur un état de choses dans le monde. Mais dans la mesure où son action n’est pas une simple réaction, il y a de sa part quelque apport qu’il faut déterminer et qu’on peut commencer à penser sur le modèle de l’abstraction même si nous rencontrerons aussi les limites de ce modèle.

*L'abstraction dans ce sens est un processus actif, même s'il ne suppose ni effort conscient ni activité rationnelle. Dans chaque cas, cependant, il se produit une sorte d'effet de contraste : certaines propriétés viennent au premier plan, d'autres reculent à l'arrière-plan. La position de chaque propriété dépend de façon importante des objectifs cognitifs de la personne et de son expérience passée. Un enfant qui trie diverses formes géométriques tente de repérer les traits communs aux objets placés devant lui. Un enfant perdu qui cherche sa mère dans une foule fait le contraire ».<sup>8</sup>*

Sans préciser davantage ces problèmes qui ressurgiront dans la suite de l'analyse, et qui, tout particulièrement, se dessineront en creux dans la pensée kantienne de la pratique, nous indiquons à l'horizon de ce travail la question de l'identification des situations à propos desquelles il convient d'agir et à propos desquelles il convient de se poser la question de notre maxime dans les termes qui sont ceux de la morale.

Or on ne peut renoncer aisément à l'idée que la situation particulière devrait pouvoir appeler un amendement ou un aménagement de la règle, et les difficultés qui se posent dès lors qu'on tente de trouver une régulation valable universellement, ou même simplement généralement. De sorte qu'il vaudrait mieux sans doute repartir de l'irrégularité du monde et de la singularité du cas. Comment en effet ne pas comprendre que certaines situations appellent un mensonge alors même que, de façon générale, nous condamnons le mensonge et sans que la reconnaissance de la particularité de la situation irrégulière que nous reconnaissons n'entraîne la levée de la condamnation « en général » du mensonge ?

L'irrégularité se manifeste comme ce qui fait obstacle à la règle, empêchant sa mise en œuvre, voire nécessitant des amendements ou des abrogations, c'est-à-dire un surcroît théorique, une excroissance théorique par rapport à la pratique elle-même dont il faut parvenir à rendre compte. Ou bien ne peut-elle être le point d'arrêt mis à l'excroissance théorique, signifiant que l'emprise conceptuelle est constamment mise en danger ? Dans quelle mesure l'irrégularité n'est-elle pas l'indice que le réel et le foisonnement du réel excède, devance, ou au moins peut toujours excéder, devancer ce que l'entendement a

---

<sup>8</sup> O. Flanagan, *Psychologie morale et éthique*, trad. S. Marnat, Paris : P.U.F., 1993, p. 110-111.

conçu ? Quelle est la limite de la puissance heuristique de la règle ? Comment déterminer les cas qui ne tombent pas sous elle ?

Mais alors nous ne voyons pas comment comprendre ce qui fait que la règle peut être mise en œuvre, ce qui fait que, en dépit de la singularité de tous les cas qui se présentent, il est néanmoins possible de la faire fonctionner. Pour cette raison, nous partons non pas du problème de la particularité du cas, qui nous paraît philosophiquement second : il faut d'abord comprendre comment la règle peut se mettre en œuvre dans le flux constant des phénomènes, dans lequel il faut, pour ce faire, identifier des moments comme des situations qui appellent une résolution normative.

L'irrégularité a donc une dimension directement et évidemment problématique, en ce qu'elle entraîne à sa suite les questions de l'application de la norme, du passage de la théorie à la pratique, de notre capacité à encadrer le réel comme de l'efficacité et de la validité des normes édictées, ou simplement reconnues comme valides dans notre pratique. D'une part, elle met en danger le normatif, dans la mesure où des amendements, des adaptations doivent lui être apportés en vue d'assurer son fonctionnement. D'autre part, elle met tout autant en danger l'évaluatif, qui demande un surcroît de précision dans la description de la situation pour pouvoir être activé. Elle demande de préciser la description de la situation pour en identifier les traits déterminants, évaluatifs ou normatifs. En cela, elle pose donc une question centrale à notre conception de la mise en œuvre de la règle et de son emprise sur le monde concret des actions des hommes. Mais cette question demeure seconde par rapport à celle de la possibilité de la subsumption du cas sous la règle.

Admettons que toute situation soit particulière, et manifeste une singularité<sup>9</sup> : sans ignorer les difficultés que cela pose, en particulier au regard de l'individuation des événements, je prends provisoirement appui ici sur Davidson dont la formulation logique des adverbies renvoie à une ontologie des

---

<sup>9</sup> Ce ne peut être un postulat que nous retenons sans réserve et on ne saurait considérer que toute action et toute situation voit sa description épuisée par une dimension singulière : il faut bien, « par ailleurs, qu'il y ait aussi dans la situation, et dans l'action qui y répond, quelque chose comme la marque de l'humaine condition pour que nous puissions nous en saisir, ne serait-ce que dans le cadre de la philosophie morale, et *a fortiori* dans les régulations normatives que constituent l'éthique ou le droit, voire la coutume.

événements qui les désigne comme étrangers à toute répétition. C'est ce qui découle de l'analyse de l'ontologie supposée par la formule :

(Ee) (Frappe (Brutus, César, e) et au Sénat (e))

dont Engel souligne que

*« En troisième lieu, du point de vue ontologique, elle suppose que les phrases d'action et leurs modifications adverbiales désignent implicitement des événements qui sont des entités particulières, substantielles et irrépétables ».*<sup>10</sup>

Ce point est important, quelles que soient les difficultés qui restent en suspens, comme le montre l'analyse de Pascal Engel, pour envisager la spécificité de l'événement. Je pose pour le moment des jalons sur lesquels un des enjeux de ces analyses est de pouvoir revenir, à la fin de ce travail. Quelles que soient les difficultés d'individuation qui restent en suspens dans la conceptualisation de Davidson, et que nous retrouverons, il me semble néanmoins important de pouvoir formuler, dans une première approche, cette dimension unique des événements dans la perspective de l'action. Car si les événements que nous repérons dans les conduites humaines sont uniques, la question de la normativité est posée dans toute sa difficulté : comment faire fonctionner des normes, qui ne peuvent tenir compte de la singularité de chacun des événements que nous rencontrons ?

La spécificité qu'il m'importe de saisir est la suivante : à partir de quand devons-nous admettre que cette singularité se transforme en irrégularité, c'est-à-dire constitue un obstacle à la mise en application de la norme ? Car si la singularité est la constante, toute singularité ne s'oppose donc pas à la mise en œuvre de la norme, bien qu'il puisse se faire que la singularité de l'événement constitue un obstacle à cette mise en œuvre. Identifier un événement comme

---

<sup>10</sup> P. Engel, « Adverbes, événements et structures sémantiques », in J.-L. Petit (dir.), *Raisons pratiques, II, L'Événement en perspective*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1991, p. 229-249, p. 230. P. Engel souligne « le lien intrinsèque entre l'analyse logique de la forme (quantificatonnaelle) et son ontologie (d'événements) » (Engel, 1991, p. 236).

singulier ne suffit pas à expliquer pourquoi la mise en œuvre de la norme pose problème. Il faut donc repérer une forme spécifique de cette singularité qui explique pourquoi elle fait obstacle à la normativité. Toutes les situations humaines étant singulières, il faut préciser ce qui, dans leur singularité, fait obstacle à la mise en œuvre de la norme.

Dès lors, la question qui ne peut alors manquer de se poser est celle, selon l'expression de Montaigne, de la mire que nous prendrons sur les situations que nous avons à évaluer : selon la mire qui sera la nôtre, des différences deviendront perceptibles ou imperceptibles, de sorte que nous devons penser, comprendre, préciser les différences qui sont le cas entre les situations. La difficulté est de comprendre comment des situations, alors que toutes sont singulières, peuvent poser problème tandis que d'autres entreront, en dépit de leur singularité, dans le cadre de la loi. Mais on ne peut se contenter de penser que la seule résolution de ce problème dépende du regard que nous portons sur la situation : il faut bien que, par ses déterminations propres, la situation supporte ou ne supporte pas de telles déterminations. Cette construction, dont il faut évaluer les limites, ne suffit pas à rendre compte de la situation qui existe dans le monde et qui appelle, de notre part, une réponse.

Pour partie, les concepts moraux dont nous disposons et que nous manipulons dans le réel permettent d'identifier les situations auxquelles nous réagissons. Je n'exclus pas que, dans certains cas, cette identification puise n'être pas de l'ordre du conceptuel mais ce point demanderait une élucidation à part entière que je ne mène pas pour le moment. On peut en effet convenir que certaines situations ne seront identifiées qu'à la lumière des concepts moraux dont nous disposons. Il me semble que c'est le cas pour cette situation très particulière qui est constituée par la non-assistance à personne en danger. L'exemple est un peu grossier, car le droit français a été très réticent à constituer une omission en action dont il faut rendre compte mais précisément, il me permet de forcer le trait sur ce qui m'intéresse ici, à savoir la spécificité de ces

situations pour lesquelles nos concepts normatifs sont nécessaires pour que nous puissions les identifier<sup>11</sup>.

Le problème est en effet très significatif de ce point de vue du découpage du réel : l'article 223-6 du Code pénal<sup>12</sup> énonce que « quiconque pouvant empêcher par son action immédiate, sans risque pour lui ou pour les tiers, soit un crime, soit un délit contre l'intégrité corporelle de la personne s'abstient volontairement de le faire est puni de cinq ans d'emprisonnement et de 100 000 € d'amende ». Le péril (Cass. crim. 26 avril 1988) est tout ce qui met en danger la vie, ce qui inclut la tentative de suicide (11<sup>ème</sup> chambre de la Cour d'Appel de Paris, 28 novembre 1986). Il a par exemple été jugé que celui qui blesse un voleur qui s'est introduit chez lui a ensuite le devoir de lui porter assistance (Bourges, 8 mars 1958 D. 1958.279). La situation est donc, au regard du droit, que l'agent n'a rien fait, ou plutôt qu'il s'est mis en faute précisément en s'abstenant d'agir. Je souligne toutefois que les circonstances en sont strictement déterminées et que « le péril doit être imminent et de nature à nécessiter une intervention immédiate » (Crim.31 1949.D.1949,347), tandis que la neige ou le verglas, par exemple, ne peuvent pas justifier l'infraction, ils ne dispensent pas du devoir d'assistance (Crim. 4 février 1998. Dr. Pénal 1998, chron. 96). Il est donc faux, en somme, de dire qu'il n'a rien fait, cette description ne correspond pas à la description d'une situation dont le droit pourrait se saisir. Ici, l'infraction à la loi se dessine en creux dans le monde. On pourrait dire que rien n'a été fait. Mais alors on ne comprendrait pas l'intervention du droit, encore moins l'imposition d'une sanction sur un agent resté immobile<sup>13</sup>, resté en deçà de ce qui constitue l'action. Il y a donc bien là

---

<sup>11</sup> Je n'entre pas ici dans le débat qui est évidemment à l'horizon de ces questions sur le réalisme moral. Je renvoie à deux ouvrages, à savoir R. Ogien, « Qu'est-ce que le réalisme moral ? », dans R. Ogien, (dir.), *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999 et à celui de Chr. Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000, chap. 2, pour l'opposition entre réalistes et anti-réalistes. Pour le dire très rapidement, ceux qui s'opposent à l'anti-réalisme éthique (cela suffit-il à en faire des réalistes ?) considèrent que les normes ou les valeurs peuvent faire l'objet de jugements objectifs. On pourra également consulter sur ce point R. Ogien et Chr. Tappolet, *Les Concepts de l'éthique entre normes et valeurs*, ouvrage en ligne, 2008, <http://www.philo.umontreal.ca/prof/documents/Lesconceptsdelethique.pdf>, p. 29.

<sup>12</sup> droit

<sup>13</sup> La question qui se dessine est celle du lien entre le geste et l'action : à partir de quel critère un geste devient-il une action et faut-il nécessairement qu'il y ait un geste de la part d'un agent pour qu'il y ait une action ? La situation que nous envisageons semble dessiner un écart possible entre le geste et l'action : il n'est pas nécessaire qu'il y ait un geste pour qu'il y ait une action dont le sujet doit rendre compte aux yeux du droit.



une spécificité de ce type d'intervention de la norme dans le monde des actions, puisque c'est à l'absence d'action que la norme vient apporter une réponse, et non pas à l'action elle-même. La construction de la situation qui appelle une résolution normative par la norme elle-même me paraît, dans ce cas précis, poussée au plus loin.

Je pense que ce type de situation est tout à fait particulier et, je reviendrai sur ce point plus loin, il ne peut pas nous donner à penser toutes les situations auxquelles nous réagissons. La situation dans laquelle nous identifions une non-assistance à personne en danger est un cas limite en ce qu'elle désigne comme une faute l'omission d'une action de la part de l'agent. Et pour ce faire, il lui faut mettre en œuvre, pour assurer l'emprise normative, des concepts qui opèrent ce découpage sur le réel. C'est ce qui en fait la spécificité : en général, les situations demandent certes à être repérées par un agent, mais elles font aussi la résistance du monde face à lui. Je ne discute pas davantage cette question qui a partie liée avec celle du réalisme, et qui est à l'horizon de ce débat. Je supposerai pour le moment résolue la question de l'identification de la situation, à laquelle je reviendrai pour elle-même plus loin.

Le concept d'irrégularité soutient donc toutes les complexités des systèmes moraux, et de toute solution qui refuse la simplicité et l'unicité de la solution kantienne à la question du *Que dois-je faire ?*<sup>14</sup>. On le sait, et je reprendrai plus loin cette question qui est au cœur de la particularité de la philosophie pratique kantienne, il n'y a pas pour Kant d'exception à la loi, et si exception il y a, nous sommes alors assurés d'être en présence d'une action condamnable. Toute irrégularité dans notre observation de la loi morale ne peut être que condamnable, ne saurait être qu'une faute morale. C'est sous cet aspect que le kantisme pratique m'intéresse : il est une tentative de réduction de la singularité de la situation à laquelle le sujet réagit, ou d'effacement de cette singularité au profit d'une assimilation à tous les autres cas, de telle sorte qu'ils puissent tous être réglés par la même norme. Et il donne les clefs pour araser cette singularité, pour l'effacer, de telle sorte que l'universel puisse être construit dans notre conduite.

---

<sup>14</sup> Sans que nous voulions par là dire que la question morale est nécessairement celle-ci, ni même qu'une telle question, nécessairement, se pose.

En ce sens, il m'importe de comprendre comment il procède pour effacer cette singularité de la situation, car ce mécanisme est central dans la mise en œuvre des normes dans le réel multiforme des actions humaines. Je n'exclus pas, il faut le souligner, que ce mécanisme puisse n'être pas le seul dans la mise en place de la normativité, par exemple, qu'une norme particulière ne demande pas ce type d'effacement. Mais nous disposons là, à n'en pas douter, d'un mécanisme particulièrement puissant, qu'il faut comprendre, quitte à le récuser par la suite. Je le saisis donc comme un mécanisme au cœur de la possibilité construite par la norme d'informer le réel et de le réguler. Il m'intéresse à ce titre.

Car nous trouvons, dans le kantisme, une conception qui entend bien l'irrégularité comme un problème, mais qui considère également qu'elle résout ce problème : l'irrégularité doit pouvoir être résolue. Toutes les situations sont singulières, mais aucune ne doit être constituée comme induisant une irrégularité dans l'application de la norme ; sa singularité ne fait pas obstacle à la régularité de la résolution que nous apposons à la situation. L'irrégularité, comme fixation de la singularité, n'intervient pas comme un problème pour la théorie mais comme une erreur dans la mise en œuvre de cette théorie : le problème de l'irrégularité est évacué à l'extérieur des concepts, et replacé au point de contact entre la théorie et le monde dans lequel l'agent agit, où il éprouve des désirs et des sentiments qui relèvent non pas de sa puissance rationnelle mais de sa sensibilité.

C'est par exemple aussi dans cette perspective que j'interpréteraient l'insouciance kantienne à l'égard des conséquences de l'action et sa mise à l'écart des émotions<sup>15</sup> que le sujet peut éprouver au regard de ce qu'il a produit dans le monde. Nous aurons l'occasion de reprendre ce problème et je ne l'indique ici que brièvement, pour mettre en perspective cette reconstruction de la régularité des réponses sur la singularité des situations. Les émotions seraient, dans son point de vue, des réactions aux situations suffisamment imprévisibles et désordonnées pour que nous devions les écarter pour comprendre comment

---

<sup>15</sup> Kant, 1798, AK VII, 253 où Kant écarte la possibilité pour les émotions de nous donner la moindre sagesse pratique comme de poursuivre quelque but que ce soit.

les situations auxquelles nous réagissons dans les actions puissent être traitées comme étant les mêmes.

Il n'y a donc pas de situation qui soit en elle-même irrégulière, mais il faut écarter les traits de la situation qui ne permettent pas de la penser et qui la renvoie à des déterminations impossibles à cerner. Seront donc écartés les traits de la situation qui relèvent de la pure instabilité, à quoi sont réduites les émotions, qui ne peut donc pas donner lieu à une reconstruction conceptuelle. Certes ce traitement de l'émotion est très réducteur et n'épuise pas ce que nous pouvons en comprendre, ce n'est pas à ce titre qu'il m'intéresse dans la conception kantienne. Il m'intéresse en ce qu'il est exemplaire du type de décision que Kant prend pour construire des situations qui appellent une résolution. Il semble qu'il y ait, du point de vue pratique qu'il prend, un certain type de décisions à prendre dans la lecture de la situation, qui seule permettra de la résoudre d'un point de vue normatif.

Il importe en effet que, pour étayer cette position, Kant se place du point de vue de la règle morale :

« Ainsi donc, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, nous sommes arrivés à ce qui en est le principe, principe qu'à coup sûr elle ne conçoit pas ainsi séparé dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours réellement devant les yeux et qu'elle emploie comme règle de son jugement. Il serait aisé de montrer comment, ce compas à la main, elle a dans tous les cas qui surviennent la pleine compétence qu'il faut pour distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme ou contraire au devoir, pourvu que, sans rien lui apprendre le moins du monde de nouveau, on la rende attentive, comme le faisait Socrate, à son propre principe, de montrer par suite qu'il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, et même sage et vertueux. »<sup>16</sup>

Il est remarquable que ce jugement moral fonctionne dans tous les cas, à condition que nous ne lui ajoutions aucune connaissance qui, en venant compliquer la situation, affaiblirait notre capacité à la réguler. Il est tout aussi remarquable, et je reviendrai sur ce point ultérieurement, que le sujet moral ne

---

<sup>16</sup> Kant, 1785, AK IV 403-4, p. 70.

dispose en général pas de cette règle du jugement exprimée sous une forme de jugement universel<sup>17</sup>.

Je reviendrai sur cette question car, en général, on conçoit le jugement moral déontologique comme passant systématiquement et aveuglément par la forme de l'impératif catégorique, séparé et explicité, ce qui n'est pas le cas comme le laisse entendre ce passage. Un des enjeux est donc aussi de montrer que la condamnation de la pensée morale de Kant, au titre de pensée déontologique par excellence, qui demande que la philosophie morale contemporaine pense à partir de Kant<sup>18</sup>, c'est-à-dire en s'en éloignant, me semble reposer, assez généralement, sur une ossification de Kant autour du seul impératif catégorique comme supposé énoncer les devoirs que nous avons à accomplir. Ce point essentiel et problématique demandera que nous le reprenions pour lui-même. Accordons pour le moment que penser toute la formulation kantienne de la morale à la lumière de la formulation de l'impératif catégorique à laquelle procède Kant dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* doit pourtant bien être réducteur. Je m'attacherai à dépasser cette réduction et à ne pas comprendre Kant seulement à partir du rapport à l'impératif catégorique puisqu'il n'est pas fondamental pour Kant que la morale ait une dimension contraignante. Cette conception est soulignée en

---

<sup>17</sup> Ce point essentiel et problématique demandera que nous le reprenions pour lui-même. Accordons pour le moment que penser toute la formulation kantienne de la morale à la lumière de la formulation de l'impératif catégorique à laquelle procède Kant dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* doit pourtant bien être réducteur. Je m'attacherai à dépasser cette réduction et à ne pas comprendre Kant seulement à partir du rapport à l'impératif catégorique puisqu'il n'est pas fondamental pour Kant que la morale ait une dimension contraignante. Cette conception est soulignée en particulier dans les *Lose Blätter*, C1. Pour les hommes, en tant qu'ils sont soumis à leur sensibilité, la morale, j'en conviens, a une dimension contraignante. Mais cette dimension n'est pas fondamentale de la dimension morale. Elle se manifeste pour nous, en tant que nous ne sommes pas purement rationnels. Pour des êtres purement rationnels, elle ne revêt pas cette dimension. Je m'interroge sur la portée qu'il faut accorder à ce point, et sur la façon que nous pouvons avoir de l'intégrer à notre conception de la morale. Ainsi « *dans l'intelligence souveraine, le libre arbitre est représenté à bon droit comme incapable d'aucune maxime qui ne pourrait être objectivement aussi une loi, et le concept de sainteté qui pour cette raison lui convient, ne la met, il est vrai, au dessus de toutes les lois pratiques, mais du moins au dessus de toutes les lois pratiquement restrictives, par suite au dessus de l'obligation et du devoir. Cette sainteté de la volonté est néanmoins une idée pratique qui doit nécessairement servir de type (Urbild) ; et la seule chose qui convienne à tous les êtres finis raisonnables consiste à s'en rapprocher à l'infini (...)* » (Kant, 1788, I, 1, I, Scolie du corollaire de la loi fondamentale de la raison pure pratique, p. 46. Je tenterai, dans les remarques que je développe à propos de Kant, et de la mise en œuvre de son jugement moral, de tenir compte de cette dimension.

<sup>18</sup> Je pense en particulier à la lecture qu'en donne, de façon générale, et aussi féconde soit-elle, B. Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. A.-M. Lescourret, Paris : Gallimard, 1990.

particulier dans les *Lose Blätter*, C1. Pour les hommes, en tant qu'ils sont soumis à leur sensibilité, la morale, j'en conviens, a une dimension contraignante. Mais cette dimension n'est pas fondamentale de la dimension morale. Elle se manifeste pour nous, en tant que nous ne sommes pas purement rationnels. Pour des êtres purement rationnels, elle ne revêt pas cette dimension. Je m'interroge sur la portée qu'il faut accorder à ce point, et sur la façon que nous pouvons avoir de l'intégrer à notre conception de la morale. Ainsi

*« dans l'intelligence souveraine, le libre arbitre est représenté à bon droit comme incapable d'aucune maxime qui ne pourrait être objectivement aussi une loi, et le concept de sainteté qui pour cette raison lui convient, ne la met pas, il est vrai, au dessus de toutes les lois pratiques, mais du moins au dessus de toutes les lois pratiquement restrictives, par suite au dessus de l'obligation et du devoir. Cette sainteté de la volonté est néanmoins une idée pratique qui doit nécessairement servir de type (Urbild) ; et la seule chose qui convienne à tous les êtres finis raisonnables consiste à s'en rapprocher à l'infini (... ) »<sup>19</sup>.*

Je tenterai, dans les remarques que je développe à propos de Kant, et de la mise en œuvre de son jugement moral, de tenir compte de cette dimension.

Enfin, l'autre point qui servira dans la suite de cette étude, et que je place au début de ce parcours d'origine kantienne, est que la simplification de la question morale atteint aussi bien les prédicats fins que les prédicats épais<sup>20</sup>. On peut se demander en effet s'il ne reste pas, dans tout prédicat fin tel que nous les manipulons en dehors de la conception kantienne, une dimension par laquelle il

---

<sup>19</sup> Kant, 1788, I, 1, I, Scolie du corollaire de la loi fondamentale de la raison pure pratique, p. 46.

<sup>20</sup> Voir sur ce point R. Ogien, *Le Rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Tel Aviv : Éditions de l'Éclat, 2003, p. 95-97. Je rappelle la distinction qu'il fait entre prédicats fins et prédicats épais : « Les prédicats évaluatifs se divisent en 'minces' ou sans composante descriptive ('bien', 'mal', 'meilleur', 'pire', etc.) et 'épais' ou à composante descriptive ('répugnant', 'dégoûtant', 'honteux', 'dangereux', 'honnête', 'courageux', 'effrayant', etc.). Il n'existe pas de division de ce genre en ce qui concerne les prédicats normatifs. Il y a des prédicats normatifs minces ('obligatoire', 'permis', 'interdit'), mais pas de prédicats normatifs épais ». Je reprends cette distinction entre le normatif et l'évaluatif à la lumière de la distinction entre le fin et l'épais, mais il faut alors se demander s'il n'est pas possible de trouver une plus ou moins grande finesse dans certaines conceptions de la normativité. Un obligatoire qui ne peut se dire que dans certaines circonstances est-il absolument fin ?

demeure pour partie épais car renvoyant à une situation constituée dans l'épaisseur du monde. En effet, une loi qui enjoint de porter assistance à une personne en danger ne peut le faire que dans une certaine épaisseur du monde où il n'y a pas, par exemple, de danger de vie ou de mort pesant sur celui qui porterait assistance. J'aurais tendance à penser que la circonstancialité des prédicats fins utilisés dans le droit les épaissit, pour ainsi dire, au regard de la finesse de concept d'obligatoire dans la pensée kantienne. Car si nous analysons des obligations juridiques ou morale qui fonctionnent dans certaines situations, spécifiées et identifiées dans la norme, nous devons bien admettre, me semble-t-il, qu'elles ont une dimension descriptive et qu'elles ne sont donc pas absolument fines.

Par exemple, si le mensonge est interdit, sauf dans les situations où celui qui demande la vérité en ferait un usage qui nuit à autrui, je ne considère pas que la finesse de ce prédicat (*interdit*) soit aussi fine que la finesse qui est la sienne lorsque l'interdiction de mentir porte sur absolument toutes les situations de communication. Encore cette finesse n'est-elle pas alors indépendante d'une dimension descriptive, précisément la description qui renvoie des situations de communication. Il pourrait donc bien n'y avoir de finesse absolue que lorsque toute dimension descriptive est supprimée, ce qui tend bien sûr à renvoyer à la spécificité du fonctionnement de la morale dans sa formulation kantienne. Nous saisissons alors un des mécanismes les plus puissants de la normativité : elle demande d'opérer une saisie (et non pas une construction) de la situation dans laquelle certains aspects en sont écartés tandis que d'autres seront conservés.

Je propose en outre de recouper cette distinction du fin et de l'épais avec la distinction kantienne, dans le contexte pratique, du contenu et de la forme. Si on tient compte de cet entrecroisement possible, il faut se demander si la finesse d'un prédicat ne serait pas contrebalancée, épaissie pourrait-on dire, par la dimension descriptive du contenu de ce qui est interdit. J'entends par là que les prédicats les plus fins ne pourraient se trouver que dans la conception kantienne. Si le prédicat fin est celui auquel on peut donner sens en le détachant de la situation, alors ce détachement est achevé dans la position kantienne. Le prédicat d'interdiction, par exemple, ou d'obligation, ne pourrait donc être que parce que la dimension descriptive est supportée par le contenu (interdit ou

obligatoire) sur lequel il porte. Si donc il pouvait y avoir un absolument fin, il serait dans une obligation ou une interdiction<sup>21</sup> qui ne porterait pas sur un contenu. La finesse maximale des prédicats normatifs dans la pensée kantienne est telle qu'elle me semble constituer un point de départ radical dans la compréhension de l'emprise de la normativité sur des situations qui, pour partie, sont toutes singulières. Car si un des critères de la normativité, en particulier dans la distinction qu'il est possible de faire entre le normatif et l'évaluatif, est le fait que celle-ci peut être épaisse tandis que celle-là ne le peut pas, alors il faut se tourner vers l'indiscutablement fin pour comprendre le type d'emprise sur le monde qu'exerce le normatif.

Or la radicalité de cette simplification de la vie morale, qui n'est pas présentée par Kant comme nécessitant une grande subtilité dans nos jugements, s'accommode, on le voit, d'une dimension implicite de la solution morale donnée par le sujet à la situation dans laquelle il se trouve. Je ne suis pas sûre que faire reposer cette même simplification sur l'explicitation de l'impératif catégorique fournisse les mêmes résultats. Le discours philosophique dominant, par exemple sous la plume de Williams, fait reproche à Kant de ne pas tenir compte du déroulement de la vie d'un sujet en situation dans le monde en renvoyant toute la vie morale à la seule formule de l'impératif catégorique :

*« Y a-t-il quelque chose que les agents rationnels désirent nécessairement ? C'est-à-dire, y a-t-il quelque chose qu'ils désirent (ou désireraient s'ils y pensaient suffisamment) simplement comme un élément ou un préalable à leur condition d'agents ? »<sup>22</sup>*

Cette possibilité de l'implicite dans la vie morale fait problème au regard de cette lecture. Il n'est pas possible d'en tirer d'emblée toutes les implications, mais elle demande que nous repensions cette dimension abstraite que l'on veut en général voir dans la vie morale dans la conception qu'en donne Kant. Disons seulement que quelque chose m'arrête pour le moment et me retient de suivre la

---

<sup>21</sup> Je laisse de côté les prédicats désignant le licite et l'illicite, mais il est clair qu'ils sont concernés par cette analyse au même titre que ceux d'interdiction et d'obligation. La raison en est que je les utiliserai peu ici.

<sup>22</sup> Williams, 1990, p. 64.

lecture de Williams qui voit dans la conception kantienne de la morale une assimilation entre « réflexion et détachement »<sup>23</sup> : nous convenons du détachement, mais le lieu de la réflexion est plus complexe à identifier, paradoxalement. Car si nous assimilons en général réflexion et médiation de la construction de la solution, je ne pense pas que cette assimilation puisse fonctionner dans la conception kantienne. Or, si elle ne fonctionne pas, si le jugement rationnel moral peut être immédiat, il faut repenser la mise en œuvre de ce type de normativité dans la déontologie et ne pas la renvoyer systématiquement à une construction rationnelle sur le monde. Il m'intéresse de déterminer comment fonctionne une normativité qui pourrait être une saisie immédiate de la situation, alors même que cette saisie est rationnelle. En particulier, si tout n'est pas explicité dans et par les trois formules de l'impératif catégorique, telles qu'elles sont données dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il se peut alors qu'il y ait une dimension beaucoup plus problématique que celle qu'en général on y veut voir, de l'emprise qu'exerce sur le monde et sur les situations humaines une morale de type déontologique.

### *Efficacité de l'emprise normative, aspérités des situations*

Je reprends donc à Kant pour le moment l'idée de la puissance normative de la loi morale, puissance normative qu'on ne peut pas lui dénier. Il n'est pas question ici des réticences qu'on peut avoir à l'égard de la solution déontologique, en particulier dans sa version kantienne. Car cette puissance est ce que précisément il m'intéresse de saisir du mode de fonctionnement de la norme déontologique. Je ne reviens pas à lui pour les solutions qu'il dessine dans le monde, mais pour le pouvoir de la raison qu'il tente d'asseoir sur les cas<sup>24</sup>. La puissance normative de la loi morale est telle qu'elle doit pouvoir

---

<sup>23</sup> Williams, 1990, p. 79.

<sup>24</sup> La question qui est à l'horizon de cette étude est de déterminer s'il faut renoncer à la conception déontologique pour résoudre les situations concrètes dans lesquelles nous nous trouvons. Je ne refuse pas cet abandon, mais je ne l'accepterai que si le prix à payer pour faire fonctionner une norme de type déontologique me paraît trop lourd à payer. En revanche, je n'envisage pas pour le moment de le justifier au nom de la difficulté des situations dans lesquelles nous place la norme déontologique : qu'elle ne soit pas facile à mettre en place dans le monde n'est pas une objection à sa validité, ou ne peut être une objection à sa validité que si on



encadrer toutes les situations qui se rencontrent dans le monde, sans qu'aucune ne soit telle qu'elle demande un traitement exceptionnel. L'enjeu est qu'en effet elle encadre toutes les situations humaines, sans buter sur aucune aspérité qui pourrait être un obstacle à un traitement régulier de la situation. Car, nous le savons, la figure de l'exception est, aux yeux de Kant, la figure de la faute morale. Quelle que soit donc la singularité de la situation, la norme morale kantienne entend la résoudre, et sa résolution passe par une réduction de la singularité de la situation. La solution morale réduit la situation à n'être pas une situation particulière mais à n'être qu'une situation, qui tombe sous le coup de l'emprise de la loi.

Il faut bien qu'il n'y ait pas d'irrégularité, que toute irrégularité soit corrodée, effacée, pour qu'il devienne tenable d'affirmer que :

*« (...) la volonté placée juste au milieu entre son principe a priori, qui est formel, et son mobile a posteriori, qui est matériel, est comme à la bifurcation de deux routes ; et puisqu'il faut pourtant qu'elle soit déterminée par quelque chose, elle devra être déterminée par le principe formel du vouloir en général, du moment qu'une action aura lieu par devoir ; car alors tout principe matériel lui est enlevé »<sup>25</sup>.*

Une telle absence d'irrégularité pensée comme telle, est tout aussi discutabile à mes yeux qu'elle est centrale dans la reconstruction kantienne de la morale populaire, en ce qu'elle en assure le fonctionnement même, dans lequel la volonté n'a que deux choix possibles, à savoir se perdre dans le dédale du sensible, ou à l'inverse se rattacher à l'intelligible. Il faut, pour que les positions kantienne puissent être tenues, être en mesure d'assurer qu'il n'y a pas d'irrégularité.

Cette réduction pose en particulier qu'il n'y a pas d'irrégularité qui se définirait comme la production d'une contradiction au sein de l'universel, par exemple entre deux instanciations<sup>26</sup> différentes du devoir, sans que nous

---

a déjà renoncé à la faire fonctionner. Il me semble que ce ne peut être là qu'un argument qui montre déjà qu'on se place hors de la position déontologique, que précisément je prétends éprouver de l'intérieur.

<sup>25</sup> Kant, 1785, AK IV 428, p. 109.

<sup>26</sup> Je reviendrai plus loin sur ce qu'il est facile, pour le moment, de déterminer comme une instanciation de la loi morale dans une maxime particulière, mais qui pose le problème de ce que

puissions trancher entre ces deux instanciations. De quelle manière Kant parvient-il, dans sa conception de la morale, à construire la thèse selon laquelle toute irrégularité est réductible ?

Il n'est pas nécessaire de partager les positions kantienne pour poser cette question, car elle a pour visée de nous permettre de déterminer la spécificité des aspérités qui, dans le réel des situations humaines, peuvent résister à cette réduction, et aussi, de manière plus générale, de nous faire comprendre pourquoi il y en a, s'il y en a. Nous prendrons donc, à partir de la position kantienne, cette mire sur irrégularité et régularité : comment peut fonctionner la réduction de toute irrégularité à du régulier ? Qui plus est, y a-t-il des cas dans lesquels, quelle que soit la puissance des moyens conceptuels employés à la réduire, nous ne pouvons la faire fonctionner ? Une des questions est donc aussi de déterminer s'il peut y avoir des situations humaines qui échappent à toute régulation normative, qui sont telles que nous ne pouvons pas former une théorie normative qui permette d'en rendre compte.

De ce point de vue, ce seront des cas extrêmes qui retiendront mon attention. Bien que je ne vise pas par là les cas les plus dramatiques que la philosophie morale, et avant elle l'Histoire, fournissent, je dois m'expliquer sur ce point particulier. Je n'entends pas nécessairement les cas les plus dramatiques, ceux que précisément nous regarderions dans une perspective historique comme soulevant des difficultés insurmontables<sup>27</sup>. Il me paraît en revanche décisif de mettre les concepts déontologiques au regard des cas qu'il est le plus difficile de constituer avec eux et qui sont ceux qui semblent impliquer des conflits de devoir. Encore faut-il déterminer s'il y a ou non des conflits de devoirs, car l'affirmation de leur existence est une thèse tout aussi forte que la négation de cette même existence.

L'irrégularité est ainsi, au regard des questions morales, directement, évidemment, préoccupante, en ce qu'elle soutient à elle seule la raison de penser la norme comme générale et non comme universelle. Elle affirme en outre la

---

nous tentons de déterminer ici comme instanciation. Il faut, pour éclairer ce point, reprendre la distinction entre exemple et instanciation. J'aurai l'occasion, plus bas, d'éclairer ce point.

<sup>27</sup> On peut sur ce thème invoquer Foot et

possibilité de produire des exceptions, voire des révisions de la loi envisagée. Enfin, elle interroge la possibilité même de la norme, au profit d'une casuistique<sup>28</sup> complexe. L'irrégularité reconnue met à mal la puissance normative, et interroge ses limites. La généralité de la loi est en effet, au regard de l'universalité, la présence soulignée de la possibilité de l'exception, donc de l'irrégularité que nous cherchons à comprendre pour faire apparaître l'autre point qui paraît plus surprenant encore, et qui est celui de la possibilité de la puissance normative, et de la reconnaissance de la répétition des situations à travers leur diversité même. Elle abolit, dans la construction que je voudrais tenter d'en faire, toutes les complexités inévitables que rencontre celui qui n'est pas, au moins en morale, purement kantien<sup>29</sup>. Et elle demande que, au fondement de toute position pratique, nous adoptions à son égard une position méta-éthique, acceptant ou récusant qu'il y ait de l'irrégularité, la pensant comme absurde, comme fautive, ou à l'inverse comme la pierre d'achoppement de la pensée de la norme<sup>30</sup>.

Mais elle demande également que nous nous engagions sur son contraire, à savoir sur la possibilité de la construction de la régularité, c'est-à-dire de répétitions dans le réel qui rendent possible sur lui une emprise normative. La question est soulevée dans le sens que nous lui donnons par David Hume<sup>31</sup>, avec l'exemple bien connu des rameurs. Les questions sont doubles : Dans le premier cas, les deux rameurs ajustent peu à peu leurs coups de rame l'un sur l'autre. La question est de déterminer ce qu'il advient dans un cas de conflit partiel d'intérêt, par exemple si l'un d'eux ne veut pas ramer. Dans une telle situation, une hypothèse pourrait être d'en appeler à une instance extérieure.

---

28

<sup>29</sup> Ce qui n'empêche pas que celui qui veut rester kantien dans le champ de la pratique en rencontre d'autres, tout aussi redoutables sans doute, auxquelles je viendrai en leur temps.

<sup>30</sup> Je reviendrai sur ce problème, dans la suite de ce travail, avec la question de la faiblesse de la volonté, qui traduit dans notre vocabulaire philosophique contemporain, c'est-à-dire plus ou moins bien, ce qu'Aristote a identifié comme acrasie au Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*. Cette question permettra de mettre en face d'une irrégularité les théories morales, et de mesurer leurs réactions. Il faudra montrer en quoi la question de l'acrasie est paradigmatique du problème de l'irrégularité, ou, pour tout dire, en quoi elle est une irrégularité fondamentale.

<sup>31</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, III, 1. Nous renvoyons, dans les très nombreux commentaires sur ce problème, à J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, Routledge and Kegan Paul, 1980, tout particulièrement au chapitre VI, « The artificial virtues », p. 76 et suivantes.

« La notion humienne de convention expliquera-t-elle la naissance d'un tel schème, sans qu'aucune autorité ne l'impose et sans aucun contrat social explicite ? Nous devons distinguer les problèmes de pure coopération, dans lesquels deux (ou plusieurs) agents n'ont pas de réels conflits d'intérêt, mais ont besoin de penser leurs actions dans des structures combinatoires plus avantageuses pour chacun d'entre eux, des problèmes de conflit partiel, dans lesquels deux (ou plusieurs) agents ont des intérêts partiellement compatibles mais aussi partiellement conflictuels »<sup>32</sup>.

Et de ce point de vue, il est essentiel de souligner la possibilité tacite de l'accord : on considère en général que la possibilité de l'explicitation n'en est qu'un renforcement<sup>33</sup>. Les accords peuvent être tacites, mais peuvent également recevoir une forme explicite par laquelle ils tendent à n'être plus seulement des accords mais à devenir des contrats.

Je m'inscris dans cette ligne de lecture. Toutefois, je la reprendrais spécifiquement au regard de l'explicitation comme problème. Certes, en particulier d'un point de vue politique, la possibilité de l'explicitation, donc le passage de la convention au contrat est évidemment un outil remarquable<sup>34</sup>. Or je n'adopte pas un point de vue politique : la question qui m'occupe concerne le rapport du sujet à son action et à la maxime sous laquelle il pourrait dire ce qu'il fait, ou sous laquelle il se dit ce qu'il fait<sup>35</sup>. Cette question de l'accord se redouble en effet de celle de l'explicitation, qui pose autant de questions qu'elle n'en résout. Il faut expliquer, pour faire fonctionner une position déontologique,

---

<sup>32</sup> « Will Hume's notion of convention explain how such a scheme could come into existence, without being imposed by any authority and without any explicit social contract ? We must distinguish pure co-ordination problems, where two (or more) agents have no real conflict of interests, but need to find the pattern of combined action that will be more advantageous to each separately, from partial conflict problems, where two (or more) agents have interests that agree in some respects but conflict in others. », Mackie, 1980, p. 88. Je traduis.

<sup>33</sup> Voir sur ce point D. Deleule, "Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile", in Cl. Gautier (coord. par), *Hume et le concept de société civile*, Paris, P.U.F., Débats, 2001, pp. 19 à 48. Voir également D. K. Lewis, *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1969. Et P. Livet, *La communauté virtuelle. Action et communication*, Combas, L'Éclat, 1994, pp. 160 sqq, p. 234 sqq.

<sup>34</sup> D'où, dans la discussion du problème du droit de mentir, l'importance de l'arrière-fond politique si accorder le droit de mentir a pour conséquence d'empêcher la construction du pacte social. Voir B. Williams, *Vérité et véracité*, trad. J. Lelaidier, Paris : Gallimard, 2006, tout particulièrement le chapitre IX.

<sup>35</sup> Je suppose alors, dans une simplification radicale du problème, que le sujet est sincère à lui-même. La simplification est radicale mais nécessaire.

comment il devient possible que des situations humaines, dont nous retenons dans un premier temps à leur propos l'idée qu'il est vraisemblable qu'elles soient toutes singulières, entrent dans un discours normatif qui soit le même, et qui soit parfois même simplifié (au point même de ne recevoir qu'une détermination, comme pour Kant).

Dans une perspective ainsi définie, la question qui retiendra notre attention est celle de la construction de situations qui résisteront, résisteraient à cette emprise : j'identifierais des situations extrêmes s'il était possible de dessiner des situations dont la résolution kantienne serait, non pas insatisfaisante<sup>36</sup>, mais impossible. Il ne m'intéresse pas de retenir des solutions évidemment insatisfaisantes que la discussion philosophique s'ingénie à édifier à partir des conceptions kantienne de la morale, par exemple des situations dans lesquelles les liens affectifs sont au premier plan, et pourtant ignorés par le kantisme moral. Car dire qu'elles sont insatisfaisantes revient à porter à leur propos ce jugement négatif que je récuse. Ma raison de le récuser est qu'il est l'indice non pas tant d'un échec de Kant sur la matière, que de notre résistance à être kantien.

Ces résistances sont multiples et ne m'intéressent pas directement, sans doute parce que mon propos ne se veut pas moral, ne vise pas à apporter des réponses à des questions morales, et surtout pas à la question du devoir<sup>37</sup>, mais s'installe dans une perspective méta-éthique. La question est évidemment de déterminer jusqu'à quel point les positions méta-éthiques peuvent être indifférentes aux régulations qu'elles imposent dans le monde. Je pense toutefois qu'elles doivent, pour partie, l'être, sans quoi elles relèvent directement de situations de fait<sup>38</sup> et n'imposeraient pas sur le monde un *devoir-être*.

---

<sup>36</sup> J'ai déjà écarté ce critère.

<sup>37</sup> Un exemple de reconstruction d'une position déontologique qui évite les écueils du kantisme en matière de responsabilité et de prise en compte des conséquences me semble être la pensée de la distinction entre conséquences conçues et conséquences voulues que Ph. Foot reprend à la casuistique, Ph. Foot, « Le problème de l'avortement et la doctrine de l'acte à double effet », in M. Nauberg, *La Responsabilité : questions philosophiques*, Paris : P.U.F., 1997, p. 156-170.

<sup>38</sup> En cela, je m'oppose à la thèse que défend Halais, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006.

J'entends en revanche comprendre la possibilité de la régulation pratique. D'où l'intérêt de Kant, dont on peut admettre me semble-t-il, sans devoir pour cela tomber sous l'accusation d'un kantisme obscurantiste, qu'il propose l'emprise normative la plus ambitieuse qui soit. Il me semble possible de repartir de ce point d'emprise sur le réel, sans que cela n'induisse que les solutions morales apportées par le kantisme doivent être validées. C'est d'un point de vue méta-éthique que Kant m'intéresse<sup>39</sup>. Ce point de vue me place à distance des solutions normatives elles-mêmes, qui ne l'intéressent que dans la mesure où elles influent sur lui. Je considère qu'il se pose, pour partie indépendamment de ces solutions normatives, des questions liées au fonctionnement propre des normes, à leur possibilité de résoudre les situations dans lesquelles les agents se trouvent. Cette possibilité du fonctionnement de la norme dans le réel, de son emprise sur les actions et les décisions des agents, est ce que je vise, de manière non exclusive d'autres problèmes, dans le niveau méta-éthique.

Certes, il serait difficile de ne pas le reconnaître, il n'est guère possible de scinder entièrement la conception méta-éthique d'une position éthique et de ne pas se préoccuper des actions qu'elle conduirait à accomplir<sup>40</sup>. Admettons comme acceptables les réponses kantienne dès lors qu'il y en a à une situation donnée, aussi fortement que nous soyons poussés à la refuser, et n'entrons pas dans des querelles qui font s'affronter des régulations éthiques diverses : est-il possible de trouver des situations qui rendent impossible d'élaborer une solution pratique dans des termes kantien ?

Et dès lors s'imposera une situation radicalement, absolument irrégulière qui demandera un traitement spécifique et qui constitue ce que je cherche pour commencer une autre recherche sur la perception de ces situations. Mais ce n'est pas au nom de conceptions éthiques qui sont par définition

---

<sup>39</sup> Cela dit, comme le souligne Nagel, « si l'adhésion aux thèses déontologistes conduisait à un désastre, nous ne pourrions pas les accepter », (Th. Nagel, *Le Point de vue de nulle part*, trad. S. Kronlund, Combas : Éditions de l'Éclat, 1993).

<sup>40</sup> De ce point de vue, il me semble qu'on discute un peu facilement des exemples les plus datés qui se puissent trouver dans la philosophie pratique de Kant, et que ces discussions sont sans grande pertinence. Je me range sur ce point à l'avis de Marcuzzi qui a montré qu'il y a une distance entre ce que Kant affirme conceptuellement et les exemples qu'il prend, et qui relèvent pour partie des mœurs de son époque et non pas seulement de la position critique (M. Marcuzzi, « La revendication des corps », in E. Dockès et G. Lhuillier, *Le Corps et ses représentations*, Paris : Litec, 2001, p. 13-41).

discutables que je regarderai Kant, mais seulement au nom de la possibilité de l'emprise sur le monde que sa position ne parviendrait pas à asseoir. La seule position qui me paraisse éthiquement intenable est celle du fanatique, aussi bien pour des raisons d'éthique appliquée que pour de raisons de méta-éthique. Outre les conséquences pratiques que le fanatisme a dans le monde, il me paraît, d'un point de vue méta-éthique, incapable de rendre compte de cette affirmation dont il faut pourtant être capable de rendre compte, à savoir la possibilité constante que nous nous trompions<sup>41</sup>. Mais je reconnais néanmoins qu'on peut tenir pour une position éthique, dans le cas du droit de mentir par exemple, de mentir comme de dire la vérité : il y a des arguments pour le faire, dans l'un et l'autre cas.<sup>42</sup> Donc je ne vois pas de raisons d'invalider le kantisme pratique au nom des solutions qu'il apporte : cette invalidation ne signifie rien de plus que notre non-kantisme. En revanche, il me paraît plus important de discuter de la validité de l'emprise conceptuelle sur le monde.

Bien évidemment, récuser la réalité, ou tout au moins la signification morale de l'irrégularité demande un effort conceptuel qui n'est certes pas négligeable. Cette perspective conduit Kant à construire la possibilité d'un arrachement complet à la dimension circonstancielle de l'action. Je ne parlerais dès lors plus de la situation dans sa singularité ni de l'action dans ce par quoi elle se rattache à cette singularité. Il est en effet nécessaire, pour récuser la possibilité que les conduites humaines puissent être irrégulières – en cela qu'elles posent problème à la loi de sorte qu'elles en remettent en cause le fonctionnement dans un cas déterminé –, de s'abstraire de toute détermination circonstancielle, contextuelle de la situation, et de parvenir à en proposer une description possible qui ne soit pas circonstancielle. La tension conceptuelle est manifeste dans cette idée d'une description de la situation qui pourrait n'être pas circonstancielle.

---

<sup>41</sup> De ce point de vue, la morale par provision que livre Descartes dans la troisième partie du *Discours de la méthode*, est un modèle d'intégration, à notre raisonnement, de la possibilité que nous nous trompions.

<sup>42</sup> Ch. Larmore, *Modernité et morale*, Paris : P.U.F., 1993 soulève ainsi la question de la dimension intrinsèquement motivante des jugements moraux, qui ne lui paraît pas aller de soi et qu'il mène en particulier à propos de la question posée par la possibilité de la personne du fanatique. On consultera le chapitre III, « Jugement moral et motivation », pp. 36 et suivantes.

Or, si l'arrachement aux circonstances a été reproché à Kant, par exemple comme incapacité à rendre compte dans sa position morale de liens affectifs tels que l'amitié, il faut comprendre le geste théorique qu'il suppose et préciser cette mire sur les situations humaines. La question qui m'intéresse, on le comprend, est bien celle du point de vue sur le monde. Or le point de vue de Kant sur le monde est si particulier qu'il réduit la singularité des situations humaines à n'être qu'un faux-semblant. La mire que Kant prend pour saisir les situations humaines et penser la réaction que leur constitue l'action d'un sujet est dès lors tout à fait spécifique. Elle consiste à construire une description, non pas au ras des événements, non pas anecdotique, mais à trouver une façon de parler de la situation dont nous connaissons les critères : la réponse doit pouvoir être universalisée. Or il faut, pour donner son sens à une telle exigence, être en mesure de comprendre, en amont de cette réponse dont il est dit qu'elle doit être universalisable, comment peut se construire la question qui amène une telle réponse. Je m'intéresserai donc au mode de construction de la question déontologique, en tant qu'il permet de donner une réponse normative univoque et qu'il suppose, pour ce faire, une réduction de la singularité des situations humaines qui se trouve poussée à son paroxysme dans la formulation kantienne de la morale.

De ce point de vue, penser des normes, éventuellement en poser<sup>43</sup>, demande au moins que nous nous engagions, soit sur l'affirmation selon laquelle il n'y aura pas d'exception à ces normes, soit sur l'affirmation selon laquelle la règle ne saurait jamais être que générale, au sens où il y aurait toujours des

---

<sup>43</sup> Je distingue ces deux situations, la première étant évidemment celle du philosophe, par exemple lorsqu'il s'inscrit dans une démarche méta-éthique, au sens où il ne fait pas problème que le philosophe adopte une telle attitude. La seconde est plus problématique, aussi bien dans le droit des normes éthiques que dans celui des lois juridiques. S'il est compréhensible que le philosophe énonce des propositions éthiques, on ne voit pas en revanche comment il pourrait être fondé à poser des lois. Pour ces distinctions, on se reportera à l'introduction de *La Panique morale*, de R. Ogien. Rousseau, dans les premières lignes du *Contrat social*, sépare très distinctement la tâche du philosophe et les limites qu'il rencontre dans le monde, de celle du législateur. Le philosophe n'édicte pas de lois. La situation est plus trouble en revanche à propos de la morale, dans laquelle les normes ne sont pas promulguées. En ce sens, si la première situation ne pose pas problème, on peut au moins discuter du bien-fondé de la seconde, outre le fait qu'on peut discuter du lien entre ces deux attitudes : penser les normes peut-il bien longtemps ne pas avoir de conséquences sur les normes que nous reconnaissons comme valides ? Mais si une telle implication a lieu, peut-être vaut-il mieux d'emblée accepter que le philosophe ait droit de penser ce que les normes doivent être.



exception à toute règle<sup>44</sup>, et où poser une règle demanderait inévitablement que soient affrontés et résolus les problèmes de l'exception à la règle. De ce point de vue, il me semble que le rapport au kantisme demande à être clarifié dans tout discours pratique, comme préalable à sa possibilité même, comme ancrage ou comme référence négative. Je vois, dans cette nécessité de clarifier notre rapport au kantisme dans tout discours éthique, la nécessité, ici exprimée historiquement mais que cette historicité ne soit pas nécessaire, de préciser notre conception des jeux entre la régularité et l'irrégularité, et les liens que nous voulons voir tissés entre elles au sein de toute théorie de la pratique humaine. Une telle précision demande que nous clarifiions de quoi nous décidons de parler à propos de la situation et à propos de l'action que nous lui donnons comme réponse. En d'autres termes, il importe de fonder, dans une analyse méta-éthique, les traits déterminants d'une situation et ceux que nous ne concevons pas comme déterminants.

Or une telle question de la nécessité de la description que nous faisons de la situation peut prendre, historiquement, la forme de l'élucidation de notre rapport au kantisme, parce que Kant a marqué un point extrême dans le refus de penser la présence de l'irrégularité dans la pratique. Je rattacherai cette nécessité méta-éthique à la remarque de Williams, qui, dans *L'Éthique et les limites de la philosophie*, constate que toute position morale actuelle prend sens en référence au kantisme, quand bien même cette référence serait négative. Car en même temps qu'il rend hommage à Kant, il le pose comme une référence qu'il convient de dépasser<sup>45</sup>. Il me semble que cette ancrage référentiel dans un kantisme, même récusé, de la philosophie pratique, se comprend en raison du fonctionnement métathéorique des concepts de régularité et d'irrégularité au sein de la philosophie pratique kantienne elle-même, ou tout au moins de la formulation qu'il en propose. C'est une des raisons pour lesquelles cette analyse procédera d'abord à partir d'une relecture de certains aspects de la formulation kantienne de la morale, non pas dans une perspective historiquement

---

<sup>44</sup> C'est bien là le sens général de la polémique entre Kant et Constant (1797) à propos d'un prétendu droit de mentir par humanité.. Le point nodal est en effet de déterminer si poser une interdiction du mensonge indépendante des circonstances peut avoir du sens, ou si le poids des circonstances est tel que nous ne pouvons pas interdire abstraitement le mensonge.

<sup>45</sup> Williams, 1990, dont on consultera sur ce point le chapitre X.

déterminée, mais afin de dessiner des rapports entre régularité et irrégularité, quitte à les réfuter par la suite.

### *Conditions de validité de la simplification d'une situation*

L'explicitation kantienne de la situation et de l'action – qui se cristallise entièrement pour Kant sur la question de l'explicitation de la maxime – est tout à fait spécifique. Car si la solution kantienne fonctionne, dans la simplicité de l'unique question qu'elle demande que nous posions pour déterminer ce qu'il est de notre devoir de faire, ou si elle fonctionnait<sup>46</sup>, elle organise, ou organiserait, une grille morale de lecture du monde d'une remarquable simplicité. Cette simplification est à rattacher à l'effacement de la prise en considération des circonstances : elle ne devient possible que parce que les circonstances dans lesquelles nous agissons ne sont pas au centre de la régulation normative que nous devons renvoyer comme réponse au monde<sup>47</sup>. Bien au contraire, les circonstances doivent s'effacer de la constitution de la situation comme problème moral. Ou, pour mieux, dire, constituer la situation dans laquelle il faut agir comme un problème moral demande d'en effacer les traits circonstanciels. La difficulté que je rencontrerai constamment dans la suite de cette étude est que Kant, s'il précise ce qui ne doit pas intervenir dans ce que j'appelle explicitation, et qui est pour lui la recherche de la maxime de l'action, ne me paraît pas dire ce que nous devons prendre en compte mais seulement en donner la forme (à savoir la possibilité de l'universalisation, bien évidemment : je reviendrai sur cette difficulté plus loin). S'il faut effacer les traits qui relèvent de la simple sensibilité (cet homme est un ami, ou il ne l'est pas), dans quelle mesure pouvons-nous encore penser une situation par définition sensible si nous ne disposons que de sa forme ? Il faut lui adresser une réponse adossée à l'intelligible, mais que devons-nous conserver de la situation pour la décrire ? Ce point est précisément celui qui me paraît appeler une explicitation.

---

<sup>46</sup> Je ne cherche pas à défendre une position morale particulière, mais à comprendre le point d'ancrage des normes dans le monde des actions humaines, et je ne m'engage donc pas pour le moment, sur la validité de la formulation kantienne de la morale, non plus que sur ses possibles difficultés. Nous retrouverons cette question dans la suite de ce développement, et il faudra l'affronter pour elle-même. Pour autant que déployer des positions à propos des systèmes moraux n'entraîne pas à incliner vers des positions morales, bien évidemment.

<sup>47</sup> Ce point demanderait une étude poussée de la notion de casuistique.

S'il revient aux circonstances de faire en sorte que les situations humaines soient différentes, alors, s'il n'y a plus de circonstances, nous ne sommes plus en mesure de repérer des situations puisque nous ne pouvons plus les différencier les unes des autres. Elles ne sont que des instanciations de la même maxime, et ce par quoi elles diffèrent n'a pas à être pris en ligne de compte dans l'évaluation que nous en faisons. La question est donc aussi de définir les circonstances, ce qui constitue une situation humaine, comment elle se construit. Une situation humaine peut-elle n'être pas construite par ce qui en elle relève du circonstanciel ? Par exemple, identifier une situation comme une situation de communication relève-t-il ou non de ce qui la rattache à des circonstances ? Il faut relier cette question à celle que pose, du point de vue de la confrontation entre régularité et irrégularité, la compréhension de l'unicité de la question morale<sup>48</sup>. Le sujet moral doit en effet, on le sait, seulement se demander s'il «*agit uniquement d'après la maxime qui fait qu'il peut vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*»<sup>49</sup>. Et si la question est unique, Kant insiste sur la simplicité de l'utilisation de cette détermination<sup>50</sup>. Dès lors, pour saisir ce qu'est un cas extrême, il importe de déterminer s'il est possible que des situations résistent à cette simplification de leurs circonstances. Et inversement, il faut rechercher si nous pouvons penser des situations qui résistent à cette simplification et dont les circonstances ne se laissent pas réduire, pour ainsi dire, au silence.

Je voudrais, pour élargir les enjeux de cette question, établir en quoi il peut paraître fondé de rattacher la détermination classique de l'irrégularité comme problème et de la régularité comme solution à la reconstruction<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Cela demande évidemment que nous ayons compris la façon dont se pose cette question du « que dois-je faire ? » et je montrerai, au regard des concepts de régularité et d'irrégularité, que précisément cette compréhension est très problématique à l'intérieur de la formulation kantienne de la morale.

<sup>49</sup> Kant, 1785, AK IV, p. 94.

<sup>50</sup> Voir par exemple E. Kant, 1788, *Critique de la raison pratique*, Livre premier, « L'analytique de la raison pure pratique », Chapitre premier, § 7, « Loi fondamentale de la raison pure pratique », scolie, trad. J. Gibelin, Paris : Vrin, 1983, p. 44 dans laquelle Kant insiste sur la détermination immédiate de la volonté par la loi pratique.

<sup>51</sup> Certes la position kantienne est à proprement parler celle d'une formulation philosophique de la morale populaire. Je ne discuterai pas de ce point, qui est indéniablement l'affirmation kantienne de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Si j'emploie le terme de reconstruction et non pas seulement de reformulation c'est qu'il me semble que, sur certaines positions, en particulier la question du mensonge et son traitement dans l'opuscule *Sur*

kantienne de la morale populaire. Je montrerai que cette simplicité radicale de la question kantienne repose sur une construction de la répétition du même dans les situations morales : elle resserre la régularité comme une exacte répétition du même dont il me paraît légitime de se demander, dans un premier temps de manière purement intuitive, si elle est envisageable dans la dimension de l'existence humaine, ou bien si elle relève déjà d'un niveau d'abstraction telle que nous ne pouvons pas saisir les pratiques humaines dans leur signification morale avec un outil conceptuel aussi distant de ce qu'elles tendent à être. Je n'envisagerai la lecture du kantisme pratique, voire sa critique, que sous cette seule perspective, méta-éthique. La raison en est que, pour renoncer à un outil aussi puissant et envisager des voies conceptuelles autres de traitement de la perspective morale, il me semble qu'il faille de très solides raisons.

Car est en question dans ce cas le mode de fonctionnement de la norme au contact des situations humaines concrètes, est la manière dont elle peut construire son emprise, et non pas les conséquences concrètes de cette emprise. N'est-ce pas au nom des conséquences absurdes qu'elles peuvent parfois avoir (supposons qu'il nous soit interdit de mentir même dans des circonstances où une déclaration vérace risque d'entraîner l'arrestation de celui que nous protégeons) que nous sommes tenus de récuser nos positions morales ? Il n'est évidemment pas possible de contourner entièrement cette objection, sauf à faire preuve d'une obstination conceptuelle qui continuerait à me faire tenir une position que nous avons toutes les raisons de récuser. Mais, sans perdre de vue cette question, je ne la mettrai pas au centre de mon propos, qui se saisit du point de contact des normes et du réel, et de la pression que le réel exerce sur elles. Cette difficulté dont j'ai déjà souligné que je ne la plaçais pas au centre de la discussion y revient en ce qu'elle repose sur une exigence de prendre en compte les circonstances exceptionnelles dans lesquelles nous pensons agir. Une telle pression du réel a pour levier la définition circonstancielle des situations humaines. Il importe donc, pour mesurer la portée de la conception kantienne de la pratique, de déterminer dans quelle mesure il est possible de résister à une telle perspective. Car la définition circonstancielle de la situation est ce qui fait

---

*un prétendu Droit de mentir par humanité*, Kant se trouve en désaccord avec les intuitions morales communes. E. Kant, « Sur un prétendu Droit de mentir par humanité » in *Théorie et pratique*, trad. L. Guillermit, Paris : Vrin, 1984.

appui pour que le réel vienne s'engouffrer dans la norme et y introduire des exceptions, des cas particuliers, des irrégularités. Si la définition de la situation m'intéresse, c'est parce qu'elle est ce par quoi les circonstances du monde entrent en ligne de compte dans la mise en œuvre de la norme. Explorer la position kantienne demande de déterminer jusqu'à quel point il est possible d'aller contre cette intuition.

Une telle difficulté, qui me semble centrale dans le domaine de la morale, ne se pose en effet pas de la même manière dans le droit, où le précédent vise également à faire apparaître des situations identiques, au regard de la loi, en faisant fi de certaines différences. Pour qu'une telle réduction de situations différentes soit possible, il est nécessaire de distinguer les différences discriminantes des différences qui ne le sont pas. Cette condition doit être remplie pour qu'il soit possible d'identifier du même à travers les différences des situations humaines<sup>52</sup>.

Ce point appelle deux remarques qui intéressent directement cette tentative d'appréhension du même dans les situations humaines : cette construction ne peut passer que par la différenciation entre des différences discriminantes et des différences non discriminantes, ou différences indifférentes. Il faut donc annihiler des différences pour penser du même. Il faut, pour qu'un tel tri soit possible, par lequel certaines différences seront constituer comme discriminantes et d'autres comme indifférentes, disposer d'un critère qui permette d'identifier dans les différences celles qui ne sont pas significatives. Nous pouvons donner une forme simplifiée de ce problème en le resserrant sur le repérage de ce qui différencie les situations. Car il est plus simple de repérer ce qui différencie que ce qui ne différencie pas et qui peut donc être annulé.

---

<sup>52</sup> Je ne m'engage pas sur le versant juridique de cette question, qui est celui de la qualification des faits, que j'ai étudié ailleurs. Mais il est bien à l'horizon de ces remarques, puisque, pour pouvoir qualifier des faits, il faut être en mesure de dépasser la diversité des situations, et de les réduire, en dépit de leurs différences, à du même. On pourra, sur ce point, consulter Ch. Perelman, « La distinction du fait et du droit. Le point de vue du logicien », in *Le fait et le droit. Études de logique juridique*, Bruxelles : Établissement Émile Bruylant, 1961, p. 269-78. Pour ce par quoi cette question rejoint celle de la doctrine du précédent dans le droit anglo-saxon, on consultera R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1985, traduction française A. Guillaïn, *Une question de principe*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, 1985, p. 29, trad. p. 37. Dans les deux problèmes, qualification et précédent, il est clair que ce qui doit fonctionner est une désignation comme identiques de situations qui, à proprement parler, ne le sont pas, mais qui le deviennent d'un point de vue normatif, précisément pour que la régulation normative puisse fonctionner.

Mais, y compris sous cette forme atténuée du problème, il semble qu'il y ait là un mécanisme fondamental de mise en œuvre de la norme, et que ce soit là une condition *sine qua non* de l'emprise normative sur les situations.

Second point : on pourrait être tenté de penser que ce geste n'est possible que dans le droit, qui ne regarde les actions humaines qu'au regard de la loi, et qui a donc besoin de déterminer certains aspects de ces actions, mais non pas de les déterminer précisément dans toute leur complexité. Je laisse en suspens cette conclusion : il y a certes là un mécanisme proprement juridique. Il est néanmoins possible que ce geste soit moins invalidant dans le domaine proprement éthique qu'il ne peut le paraître. Je pense même que, s'il y a lieu de distinguer entre l'énonciatif et le normatif, il est ce par quoi le normatif peut se détacher de l'énonciatif<sup>53</sup>. Je suis donc l'hypothèse selon laquelle, pour que le normatif puisse se déployer, il faut que nous dessinions dans l'énonciatif sinon un manque, du moins des ressemblances, qui lui permettent de se manifester.

Dès lors la question n'est plus tant celle de la possibilité de discerner les situations humaines, et les réponses que les agents leur apportent sous la forme d'actions, ni même de savoir lesquelles supportent d'être pensées comme identiques, d'être tenues pour telles. La question est celle du choix même des instruments qui serviront à déterminer les situations comme différentes ou comme identiques, donc à identifier les différences différenciantes. Il faut déterminer jusqu'à quel point nous ferons remonter le « dernier discernable », et quand nous cesserons de prendre en compte des différences qui pourraient bien continuer de survenir. L'attention doit porter sur les choix qui, dans le discours, conduiront à identifier ou à distinguer du même et du différent :

*« L'individuel, c'est le dernier discernable. Mais la discernabilité n'est pas une propriété objective qui appartiendrait aux choses comme leurs qualités premières, c'est une propriété relative aux instruments de discernement dont le sujet dispose. »<sup>54</sup>*

L'indication est claire : il y a des choix à opérer pour trouver du même là où il serait parfaitement possible de ne pas le voir apparaître, et même de ne pas le

---

<sup>53</sup> Mais cette thèse est, je le reconnais, profondément kantienne.

<sup>54</sup> J.-Cl. Pariente, *La Langage et l'individuel*, Paris : Armand Colin, 1973, p. 38.

faire apparaître. Il reste à déterminer quels sont les traits de la situation dont nous pouvons, ou devons faire abstraction, pour faire fonctionner la norme. La question qui se pose donc, afin de comprendre le fonctionnement de la position déontologique, est celle de la détermination de la situation, dès lors qu'il s'agit d'en ôter certains traits. Certaines de ses propriétés ne sont pas déterminantes, ne doivent pas être prises en compte pour que la norme puisse fonctionner. Elles restent des propriétés de la situation mais elles ne sont pas pertinentes. La saisie de la situation par le normatif demande donc que nous comprenions le processus par lequel nous enlevons à une situation certaines propriétés qui sont pourtant les siennes, ce qui renvoie au processus dans lequel nous écartons ce qui ne constitue pas une différence discriminante. Ou bien, si nous reprenons les deux hypothèses possibles à propos de ce processus de constitution de situations semblables, on peut aussi envisager que nous rehaussions d'autres propriétés, par exemple celles qui permettent de constituer une universalisation dans la situation, de sorte que cette propriété deviendrait dominante. Les deux processus sont possibles, et conduisent donc, de manière symétrique, soit à un effacement de certaines propriétés, soit à un rehaussement d'autres propriétés. Que la situation soit le fait du monde n'empêche pas que le regard de l'agent se porte sur elle et peut la constituer comme identique d'autres situations. De cette construction d'une identité à travers le dissemblable, il a besoin pour apporter une réponse normative à la complexité du monde<sup>55</sup>.

Et cette construction se heurte constamment à l'expérience vécue qui pose la question du passage à la limite et de la possibilité effective de l'emprise normative sur des situations, qui, en tant qu'elles sont des situations humaines, apparaissent comme n'étant pas répétables à l'identique :

---

<sup>55</sup> On pourrait par exemple proposer la formulation suivante de ce problème : alors que, sauf exception, les situations dans lesquelles nous nous trouvons sont équivoques, ou au moins plurivoques, il faut leur adresser, si nous les envisageons dans une perspective normative, une réponse univoque. Ce passage du plurivoque à l'univoque pourrait bien être le mécanisme qui commande cette réduction des différences. Il faut d'ailleurs rendre raison de cette dimension univoque, qui pose problème en particulier en ce qu'on peut se demander si elle n'émerge pas sur ce multivoque. Je reviendrai plus loin sur la question de l'émergence de la question morale sur la situation dans laquelle se trouve l'agent. Mais j'indique d'ores et déjà cette piste qui est bien celle d'une émergence, ici de l'univoque sur le plurivoque (par exemple, une situation peut avoir pour moi, outre une signification normative, une signification affective). Je ne veux pas dire qu'il faille nécessairement séparer le normatif de toute dimension affective : m'intéresse ici un mode de fonctionnement, dont cet exemple n'est qu'un parmi d'autres, dont on peut imaginer quantité.

*« Une représentation du réel selon les visées et les méthodes de la science ne prétend ni ne peut restituer le vécu. Sans vouloir mettre ici en débat ce qu'il faut entendre par ce mot de 'vécu' je me bornerai à en dégager deux des traits les plus propres à montrer qu'il n'est pas représentable, au sens strict, comme objet de science.*

*Le premier de ces traits est l'individuation. C'est en effet en tant qu'individues, singulières, non exactement répétables, que sont vécues nos expériences. La connaissance scientifique tente bien de circonscrire l'individuel au moyen de réseaux de concepts de plus en plus fins, mais l'individuel actuellement vécu n'est jamais pour elle qu'une notion limite, qu'il lui faut abandonner de plein gré à la conscience des sujets, eux-mêmes réalités individuelles. »<sup>56</sup>*

La construction, dans le discours à propos des situations humaines, d'une possibilité de la répétition est donc ce qui doit se poser comme horizon d'interrogation, et comme possibilité à construire et non pas donnée. Le vécu échappe à l'emprise conceptuelle. De là à conclure que, pour asseoir son emprise conceptuelle, une perspective normative en général, morale en particulier, doit se séparer de ce vécu, et le redéfinir, il n'y a qu'un pas. Or il me semble que, par la construction du même dans le différent, et par la réduction des différences<sup>57</sup>, nous cherchons à mettre à distance ce vécu impossible à saisir (hormis dans une entreprise esthétique sans doute).

Qu'il faille placer, au regard de la situation telle qu'elle se constitue dans el monde, une construction, une activité de la part de l'agent est souligné par O. Flanagan :

*« Le fait de ne pas tenir compte de certains aspects du moi ou du monde est une caractéristique de toute délibération pratique et de toute action. Les menuisiers, les mathématiciens, les serveurs de restaurant, les conducteurs de bus et les athlètes raisonnent tous abstraitement, traitant certaines pensées qui se présentent, certains désirs et certains traits du monde comme pertinents ou non*

---

<sup>56</sup> G.-G. Granger, *Le Probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Paris : Odile Jacob, 1995, p. 8.

<sup>57</sup> Cette réduction des différences à des différences non significatives peut cesser plus ou moins rapidement, mais apparaît au fond du fonctionnement de la normativité. On peut ainsi considérer qu'elle cesse plus vite dans la casuistique que dans la perspective kantienne. Voyons la une nouvelle raison de suivre la piste kantienne à propos de la normativité, en ce qu'elle fait fonctionner pleinement un motif central de la saisie du réel par la norme. Encore une fois, je n'adopte pas la perspective kantienne au nom des conséquences qu'elle aura dans le monde, ni des solutions qu'elle apporte, mais parce que fonctionnent à plein en elle des mécanismes fondamentaux de la saisie des cas par la norme pratique.



*pour les tâches envisagées. Cela signifie que le fait d'admettre que l'abstraction est le trait central d'une théorie éthique ne constitue nullement une objection ».*<sup>58</sup>

Bien évidemment, dans mon entreprise de relecture de la position kantienne, cette appréciation est importante. Le regard de l'agent, dans une visée pratique, traite des éléments de la situation comme pertinents et d'autres comme non pertinents. Il sépare ce qui est uni dans la situation, ou au contraire le reprend tel quel selon que les traits sont pertinents ou non pour la résolution normative (que celui qui est impliqué dans la situation soit un ami et qu'il soit poursuivi par des troupes qui tentent de l'arrêter). La description qu'il ferait de la situation pour rendre compte de sa réaction hiérarchiserait donc les traits qu'il retient de ce qu'il rejette.

La question est double : elle est d'une part de savoir s'il y a du même dans les situations humaines, dans les conduites humaines, et d'autre part, elle demande de déterminer s'il est nécessaire qu'il y ait du même, repérable, identifiable, pour faire fonctionner les normes et pour les mettre en œuvre. Il ne va pas de soi que la réponse positive à la première question soit la condition *sine qua non* du fonctionnement des normes mais elle en simplifie singulièrement l'énoncé des conditions de possibilité. De sorte qu'elle est un préalable à la compréhension de l'emprise normative qui sera d'autant plus simple que nous serons en mesure de manifester du même dans les actions humaines elles-mêmes. Je reconnais pour ma part que je ne vois pas comment des normes pourraient intervenir dans notre pratique si nous pouvions absolument pas procéder à une telle réduction. En d'autres termes, je conçois cette réduction comme un point de départ fondamental de la mise en œuvre de la normativité, en dehors duquel je ne vois pas comment la penser.

Or ce même reste à construire, et sa possibilité demande à être établie : s'il y a du même, comment le faire apparaître ? Comment mettre en évidence sa présence dans le flux des actions, dans la particularités des situations humaines qui se trouvent être le cas ? Il est clair que, pour le faire apparaître, il faut s'extirper du flux du vécu, étant les problèmes insondables que pose ce concept, mais à quelles conditions et de quelle manière mettre en place

---

<sup>58</sup> Flanagan, 1993, p. 112.

cet arrachement aux conditions immédiates de l'agir ? Cette réduction d'une situation vécue à une situation identique à d'autres, au moins en ce qu'elle est susceptible de recevoir la même résolution normative, demande assurément un arrachement à certaines déterminations de cette situation. Il ne paraît pas possible de faire l'économie de cette question et c'est donc elle que je mettrai au centre de cette réflexion sur la conception kantienne de la pratique. C'est donc aussi en cela que la philosophie pratique de Kant me pose problème, en ce qu'elle constitue ce même, qu'elle affirme la présence de ce même, par quoi elle entend résoudre la question de la possibilité de la normativité. Repérer du même constitue indéniablement une clé pour asseoir la normativité, qui fonctionne redoutablement et à ce titre, la philosophie de Kant retiendra mon attention par la radicalité de la réduction qu'elle opère.

En effet, ce processus de réduction est un processus d'abstraction au sens que Flanagan confère à ce concept qui est au centre de la mise en œuvre de la morale. L'abstraction consiste, dans le cas qui nous intéresse, à élaguer, dans la saisie de la situation et dans la construction de la réaction que lui constitue la maxime de notre action, tout ce qui relève de la particularité sensible de la situation, ou au contraire à rehausser tout ce qui relève de l'universalisation et qui la rend possible à propos de notre situation. Il reste à comprendre par quels ressorts cette abstraction d'une situation susceptible de recevoir une réponse normative à partir de la situation peut fonctionner. S'ajoute à cela une difficulté qu'il ne me paraît pas absurde de formuler de façon radicale. Je ne suis plus certaine de voir, à ce point de l'analyse, une fois que tout ce processus d'abstraction a été mené à bien, ce qu'il reste de la situation et à quoi nous réagissons dans la situation. Je formulerais dès lors la difficulté dans termes suivants : quelle peut être la maxime de notre action si nous devons élaguer de notre prise en compte du monde tout ce qui relève de la singularité ?

Mais dans ce cas, il faut déterminer jusqu'à quel point il est possible de tenir une symétrie entre ces deux processus, et de considérer qu'ils répondent à la même constitution du même, par élagage ou par exhaussement. Il est possible qu'il y ait, entre ces deux processus, quelque dissymétrie et que, dans l'exhaussement, ce qui est exhaussement ne soit pas une propriété sensible, mais un point de rencontre entre l'exigence normative d'universalisation et le

sensible, alors que dans le processus d'élagage, ce sont bien les propriétés sensibles qui se voient élaguées. Jusqu'où le processus d'abstraction doit-il aller et comment savons-nous que nous l'avons poussé jusqu'au terme où il permettra de découvrir à quelle maxime nous devons faire passer le test de la possibilité de l'universalisation ?

Un exemple rendra cette difficulté plus apparente : identifier une situation comme une situation de communication, par exemple, revient à lui conserver une dimension concrète dont on ne voit pas pourquoi il faudrait la conserver. La limite de l'abstraction à laquelle il faut procéder pour mettre en place une régulation normative n'est pas claire, alors même qu'il me paraît clair qu'il faut abstraire. Car identifier une situation comme une situation de communication<sup>59</sup> peut par exemple amener à interdire le mensonge, alors qu'identifier cette même situation comme une situation d'assistance à celui qui en a besoin peut conduire à des résolutions normatives radicalement différentes. Il est donc difficile de déterminer jusqu'où nous devons faire remonter cette abstraction, et tout aussi difficile de saisir le moment où l'individuation de la situation résiste à toute tentative nouvelle de réduction.

Dans ce problème de l'élucidation d'un même, qui regarde les normes et la possibilité de leur application, je me place donc dans une situation intermédiaire entre la construction conceptuelle de la science, et la dimension impressionniste de l'expérience vécue. Car, si elles s'ancrent dans les expériences vécues, les normes ne demandent néanmoins pas que la situation soit exprimable, encore moins exprimée, dans les termes du vécu individuel, au ras des impressions et des conséquences particulières. Dans l'élucidation de cette question, il est bien entendu paradigmatique que Kant, entre autres différences dénoncées comme insignifiantes, ne se préoccupe pas, à propos de l'action bonne, des conséquences qu'elle est susceptible d'avoir : il me semble que se manifeste, dans l'indifférence aux conséquences, le commencement de l'élagage auquel Kant se livre dans la détermination du mode pertinent de description des actions. C'est en général cet aspect que l'on retient, que je

---

<sup>59</sup> Je reviendrai sur ce point dans l'analyse de la polémique de 1797 entre Kant et Constant.

propose de relire non pas du point de vue des conséquences qu'il a dans la résolution pratique, mais du fonctionnement de la normativité qu'il construit et dont il est paradigmatique. Car il est décisif, dans la perspective que j'adopte, que les critères de ce traitement des conséquences, soit explicité par Kant lui-même. Nous en trouvons les critères dans la *Doctrine du droit* :

« Les bonnes et les mauvaises conséquences d'une action obligatoire, ainsi que les conséquences de l'omission d'une action méritoire, ne peuvent être imputées au sujet. Les bonnes conséquences d'une action méritoire, ainsi que les conséquences fâcheuses d'une action injuste peuvent être imputées au sujet ». <sup>60</sup>

Je ne reprends pour le moment que les déterminations concernant l'action obligatoire, dans la mesure où les déterminations concernant les autres actions sont à penser en fonction de cette première description de l'action obligatoire. Or, dans ce qu'il convient de prendre en compte afin de déterminer quelle action il est obligatoire d'accomplir, Kant ne fait pas entrer, nous le savons, les conséquences, qu'elles soient ou non souhaitables. Se dessine donc une position par laquelle les descriptions des actions, ou des situations humaines, demandent, pour être non pas seulement possibles mais efficaces et pertinentes, que certains aspects en soient éliminés. De ce point de vue, la position kantienne est donc emblématique de ce que nous avons constamment à accomplir, quand bien même nous ne choisirions pas les mêmes critères que ceux retenus par Kant. Ce qui importe n'est pas ce qui est retenu et ce qui est réputé comme non pertinent, en tant que tel, mais qu'il y ait du pertinent et de l'intempestif et la manière dont se dessine entre eux une ligne de partage.

Si nous suivons cette ligne de partage dans la pensée kantienne, nous trouvons une variation décisive dans la symétrie sur laquelle il semble reposer. Accomplir une action obligatoire a pour l'agent cette conséquence qu'il est entièrement dégagé des conséquences de son action. Il assumera en revanche les conséquences mauvaises (et uniquement elles) d'une action contraire au devoir. C'est-à-dire qu'il ne pourra pas se prévaloir des bonnes conséquences d'une action contraire au devoir. La dissymétrie dans la symétrie a pour conséquence

---

<sup>60</sup> E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I, *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris : Vrin, 1986, Introduction générale, IV, remarque, p. 102.

de bloquer la possibilité de l'utilitarisme : il n'est pas possible de passer outre son devoir au nom des bonnes conséquences qu'une telle action pourrait avoir puisque les conséquences bonnes ne nous sont pas imputables. En revanche, le traitement des actions méritoires et de l'omission des actions méritoires est rigoureusement symétrique. Cette variation dans la symétrie du traitement des actions obligatoires et des actions interdites permet de souligner la distance radicale que l'agent pratique kantien entretient avec les conséquences de son action. Les conséquences de l'action sont donc bel et bien constituées comme insignifiantes (au sens propre de ce terme) dans la constitution de la situation à laquelle nous réagissons par notre action.

Ce rapport aux conséquences, et leur élimination des traits déterminants de la situation, est emblématique du travail kantien de réduction de la situation. Il n'en est qu'un aspect. Il n'est pas unique et peut être reconstruit dans une perspective plus vaste qui contribue à dessiner les contours de cette situation. Il y a sans doute bien une dimension individuelle de la situation qui intéressera la norme ; mais tout ce qui relève de la dimension vécue de la situation n'est pas pertinent dans le discours normatif et il y a un tri à opérer, qui construit une individualité de la situation qui n'est pas celle du vécu<sup>61</sup>. Que cette construction des descriptions soit une stratégie efficace ne permet pas, pour le moment, d'affirmer que c'est la seule stratégie possible. Néanmoins, elle semble efficace en ce qu'elle permet un discours sur les situations humaines qui offre des points de comparaison fiables et stabilisés. Les informations que nous devons obtenir, ou constituer, sont fixes, et les contenus propositionnels deviennent alors entre eux comparables : la description de la situation, quand bien même la situation relèverait pour sa part du particulier, échapperait quant à elle au particulier. Un certain nombre d'informations, fixées par avance, demande à être renseigné, qui permettent de parler de la situation, ou de l'action que nous envisageons de lui apporter comme réponse.

---

<sup>61</sup> On peut penser par exemple à l'indifférence de Kant au regard de la dimension de contrainte que certains sujets pourront ressentir en se conformant à ce que la moralité exige d'eux. Un tel sentiment de contrainte est anecdotique, à tous points de vue, dans la formulation kantienne de la morale. Il est le cas, mais il pourrait tout aussi bien ne jamais advenir : il n'est pas pris en compte par Kant pour construire le sens de la dimension morale.

La prise en compte de l'individualité du vécu reconnaît la possibilité de la pertinence de n'importe quel aspect de la situation : le point de vue du vécu me semble être la position qui affirme que tout trait de la situation peut être pertinent, saillant, décisif. Il semble que ce soit, précisément, le refus de cette affirmation qui permette de commencer à mettre en place le normatif. Car à l'inverse, l'emprise normative telle que nous la voyons se construire dans le regard déontologique s'appuie sur une description de la situation qui demande de réfuter cette possibilité et de n'admettre que certains aspects comme constitutifs de la description. Il devient possible d'organiser une description qui permette de comparer des situations dont rien n'assure qu'elles auraient été comparables dans le vécu des différents agents. Nos critères de description le feront ou non apparaître, tout comme ils feront ou non apparaître des situations individuelles dont nous choisirons de ne pas dépasser l'individualité :

*« A pure individuating description, like any other logically individuating description, may fail of application not only when there are no candidates for the title, but also when there are two or more candidates with equally good and hence mutually destructive claims and no candidate with a better claim. Thus the description 'the first dog to be born at the sea', would fail of application not only if no dog was born at sea, but if the first two dogs to be born at sea were born simultaneously. We may indeed increase the improbability of the second kind of application-failure by adding to the detail of the description ; but we thereby increase the probability of the first kind of application-failure »<sup>62</sup>.*

Nos choix pour parler du réel, de nos actions, des situations dans lesquelles nous nous trouvons sont les conditions sous lesquelles nous pourrions identifier ce même ou bien, au contraire, le récuser et nous en tenir aux différences, y compris impalpables<sup>63</sup>, auxquelles nous nous confrontons constamment dans le

---

<sup>62</sup> P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London : Methuen and CO, 1959, p. 28-9.

<sup>63</sup> Se rencontre ici une question analogue à celle que soulève Evans lorsqu'il considère que les contenus conceptuels ne sont pas assez fins pour nous permettre de saisir les contenus perceptifs. Cette solution de continuité que le conceptuel impose au perceptif rencontre son analogue dans la solution de continuité que le conceptuel impose aux situations vécues afin d'en permettre la résolution normative. De sorte que nous pouvons comprendre l'appel à l'exception, sous quelque forme qu'il soit fait, comme le refus d'encadrer tout contenu vécu dans des concepts. Voir G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford : Clarendon Press, 1982 et le commentaire qui est en fait par J. Dokic, « Indexicalité et ineffabilité », in S. Bourgeois-Gironde (dir.), *Les Formes de*

cours de notre pratique. Les deux stratégies sont possibles, et répondent à des visées différentes, à travers lesquelles nous voyons en outre se dessiner l'attente de l'exception.

La question, dans le cadre de la régulation de l'action, n'est pas tant d'individuer des actions que de déterminer des critères qui permettent de les classer, en tenant à égale distance les deux écueils qui empêcheraient de les insérer dans le champ d'application de la norme, les traiter comme singulières, et ne plus percevoir leur dimension individuelles. L'adaptation du grain de la saisie de la situation, grain qui permettra ou empêchera une saisie normative, est donc en jeu ici : pour le dire rapidement, si le grain de la perception de la situation est trop fin, on peut penser qu'il empêchera une saisie normative car entraînera dans la considération de ce que la situation a d'exceptionnel. Et inversement, si le grain est trop épais, obstruant des traits déterminants de la situation, il entraînera une solution normative trop brutale et dont les conséquences seront perçues comme catastrophiques par l'agent.

Car il ne s'agit pas d'individuer les situations dans lesquelles nous nous trouvons<sup>64</sup>. Il s'agit bien plutôt de les rattacher à des descriptions qui permettent de distinguer des situations tandis qu'elles en identifieront certaines comme semblables à d'autres. L'individuation de la situation n'est donc pas suffisante. Une fois individuée, elle doit pouvoir être rattachée à des cas qui sont traités sur le même mode, de la même manière, qui tombent sous le coup de la même règle. Pour pouvoir parler de situations semblables, il faut pouvoir récuser des différences comme non discriminantes, bien qu'elles soient constamment susceptibles de réapparaître, et de réclamer leur statut de différences. Il faut donc être capable, après le temps premier de l'identification de la situation, de la rattacher à des situations qui la réitérent, indépendamment de l'identification en termes de lieu et de temps.

---

*l'indexicalité. Langage et pensée en contexte*, Paris : Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, 2005, pp. 119-37, p. 120.

<sup>64</sup> Évidemment, il faut aussi déterminer pour quelle raison nous nous posons, dans une situation donnée, une question de type normatif. Mon hypothèse est que nous ne nous posons pas toujours la question normative et qu'il faut comprendre comment elle se pose dans certaines situations.

« Notre vision globale de l'individualité et l'importance qui lui est accordée dans nos vies et dans celles des autres changeraient certainement s'il n'y avait entre les individus des différences innombrables qui ont pour nous de l'importance. L'échelle qu'on choisit pour les décrire est naturellement capitale elle aussi, quand il faut déterminer ce qui est identique et ce qui est différent. Des descriptions similaires peuvent être faites des personnalités de deux individus donnés, et le détail concret en être perçu très différemment — et c'est donc l'une des caractéristiques de notre expérience des individus que nous soyons en mesure de percevoir et de prendre conscience de nuances d'une délicatesse sans limites dans l'appréhension du détail concret (même si c'est seulement dans certaines circonstances et dans certaines cultures qu'on consacre du temps à passer ces détails en revue) »<sup>65</sup>.

Il y a donc, au centre de la mise en œuvre de la normativité sur les situations humaines, la question de l'échelle à laquelle nous les apprécions. La description des situations dans lesquelles nous nous trouvons renvoie à un problème d'échelle. L'adoption d'une échelle satisfaisante doit permettre à l'agent, par l'éloignement nécessaire pour n'être pas enfermé dans son vécu, de prendre un autre point de vue sur les situations.

Le problème est ainsi identifié : il est pour le moment encore loin d'être résolu. Nous savons déjà qu'un problème similaire se pose à propos de nos actions : il importe, pour avoir une théorie cohérente de l'action, de déterminer comment parler de ce que nous faisons. Sur cette question de la description de nos actions, Davidson l'a montré, repose la question de l'intention, et les problèmes que soulève, pour un tel concept, le fait que l'agent puisse, sous une certaine description, dire d'une action qu'elle est la sienne, mais qu'il soit tenté de le refuser sous une autre description<sup>66</sup>. Le problème que j'aborde est l'analogue de celui posé par Davidson à propos de la situation. Il se déploie à un niveau plus grand de généralité puisqu'il ne tient pas compte, d'emblée, de la mesure dans laquelle l'agent se rattache à ses actions, ou se reconnaît en elles.

---

<sup>65</sup> B. Williams, « Personne, caractère et morale », in *La Fortune morale. Moralité et autres essais*, trad. J. Lelaidier, Paris : P.U.F., 1994, pp. 227 à 251, p. 246.

<sup>66</sup> D. Davidson, « L'agir », in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris : P.U.F., 1993, p. 79-82 et le commentaire qu'en propose P. Livet, *Qu'est-ce qu'une action ?*, Paris : Vrin, 2004.



Il s'agit de déterminer, même si à l'évidence les deux questions ont des connexions, comment il devient possible de dire que nous sommes dans la même situation, et que dans cette même situation, nous aurions, ou n'aurions pas, agi semblablement. On reconnaît là le thème de la raison pratique comme accord possible des volontés quant à la maxime de l'action. Que peut vouloir dire, d'un point de vue humain et non pas mécanique, agir de la même manière ? Quelle peut être la signification de cette affirmation, qui me paraît être le point de départ de toute possibilité de régulation ?

Or cette détermination pose problème dans la mesure où se met en place une dialectique du régulier et de l'irrégulier, telle que le régulier accepte en lui de l'irrégulier, et en supporte la présence. Le régulier n'est pas le même, l'identique. Une telle possibilité est offerte par des concepts tels que ceux d'habitude, ou de caractère dans la conception qu'en apporte Hume :

*« On peut fréquemment expliquer les résolutions humaines les plus irrégulières et les plus inattendues si l'on connaît toutes les circonstances particulières de caractère et de situation. Une personne de dispositions obligeantes donne une réponse hargneuse mais elle a mal aux dents ou elle n'a pas dîné. Un homme stupide découvre une vivacité peu commune dans ses manières ; mais il vient de lui arriver subitement une bonne fortune. Ou même, quand une action, quand comme il arrive parfois, ne peut recevoir d'explication particulière ni de la personne elle-même ni des autres, nous savons en général que les caractères humains sont, à un certain degré, inconstants et irréguliers. C'est, en quelque sorte, le caractère constant de la nature humaine, bien qu'on puisse l'attribuer d'une manière plus particulière à certaines personnes qui n'ont pas de règles fixes pour leur conduite et procèdent par une suite incessante de caprices et d'inconstances. Les principes et les motifs intérieurs peuvent opérer d'une manière uniforme, en dépit de ces apparentes irrégularités ; de même que les vents, la pluie et autres variations du temps sont, admet-on, gouvernés par des principes fixes ; bien que la sagacité humaine, dans ses recherches, ne puisse les découvrir aisément »<sup>67</sup>.*

Je ne reprends pas ici la question de la liberté, ni des explications que nous sommes en mesure de donner de nos actions, bien qu'évidemment la question ne soit pas loin. Il est intéressant de repérer, dans le concept de caractère, la

---

<sup>67</sup> D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section VIII, 1<sup>ère</sup> partie, trad. A. Leroy, Paris : Aubier-Montaigne, 1947, pp. 135-136.

présence de l'irrégularité englobée dans une régularité qui en répond. Ces indications, qui pourraient être enrichies bien davantage<sup>68</sup>, vont donc dans le sens d'une souplesse de la notion de régularité, et de son acceptation possible de l'irrégularité.

Il n'est pas incompatible avec la régularité humaine qu'il y ait en elle de l'irrégularité. La régularité, si elle doit avoir une dimension humaine, si elle doit être possible dans la pratique humaine, ne peut sans doute pas se penser seulement comme la répétition du même. Je m'attacherai donc à comprendre ce que peut être cette régularité qui n'est peut-être pas simplement la répétition du même<sup>69</sup>. Il faut en effet envisager que, par exemple, la répétition de l'universalisabilité puisse aller de même avec un contenu qui soit, quant à lui, à chaque fois radicalement différent mais alors, il faut comprendre cette articulation elle-même. Or pour les construire, il faut trouver le moyen de dire qu'il y a du même, dans les situations que nous rencontrons dans le cours de nos actions sur le monde.

Il semble que, de ce point de vue, le geste kantien soit radical. Il réduit la normativité à une emprise sur les situations qui demande de n'en retenir qu'un trait et un seul, celui par lequel il est possible de donner à la situation une réponse qui supporte l'universalisation. Il y a sans doute, dans ce geste, une exagération des conditions de l'emprise de la norme sur les situations humaines. Mais il m'a semblé que cette étude du point de contact entre le monde concret et les normes qui s'y peuvent affirmer pouvait s'ancrer dans la radicalité même de la position kantienne. Telle est la raison fondamentale de ma référence à Kant, qui n'est évidemment pas sans réticence.

---

<sup>68</sup> Je pense par exemple à la pertinence, dans cet ordre d'idées, de la conception cartésienne de l'à propos qui organise un certain style de réponse.

<sup>69</sup> Que répète-t-on dans l'habitude ? La question mérite sans doute d'être posée. Que peut-on identifier de répétable dans les situations, et dans nos modes de rapport au monde, qui fait que nous pouvons dire « j'ai l'habitude... (de me brosser les dents, de fumer, de boire trop de thé, de mentir) ». En quoi est-ce là des habitudes identifiables alors que toutes ces actions ne se font jamais exactement de la même manière ? Qu'est-ce qui, dans les modifications de l'effectuation de ces actions, fait que nous pouvons ne pas tenir compte de leurs modifications, en somme les arracher aux circonstances, les arracher à un ici et maintenant qui les différencient radicalement les unes des autres, mais qui ne suffit pas pour ne pas les ramasser toutes sous ce motif commun de l'habitude. Indépendamment de toute autre considération, et en particulier du statut problématique de l'habitude dans la conception kantienne de la valeur morale, il est clair que nous devons en passer par une analyse du moment kantien dont les thèmes s'entrecroisent dans ces questions.

Je procéderai donc en deux temps : dans le premier temps, je suivrai les modalités de cette régulation pour en montrer les limites et en faire apparaître les difficultés. Mon propos sera donc strictement méta-éthique. Et cette ligne de conduite méta-éthique pose problème, je le reconnais. Mais il me semble qu'il faut apprécier une conception éthique du point de vue de la validité de l'emprise qu'elle déploie sur le réel et accepter, réguler peut-être, par la suite, ce qui pourrait sembler en elle des aberrations. Je ne procède donc pas à une appréciation des conséquences pratiques de la position méta-éthique. Car apprécier les conséquences éthiques en elles-mêmes demande l'adoption d'un point de vue qui n'est pas le mien ici, un point de vue extérieur à toute conception éthique particulière. Encore une fois, ce présupposé est profondément kantien, j'en conviens.

## PREMIERE PARTIE

EST-IL POSSIBLE DE DECIDER DES MEMES CAS DE LA MEME  
MANIERE ?

## CHAPITRE 1

### REGULARITE, REPETITION, EMPRISE NORMATIVE

## I. Régularité et répétition du même

L'ancrage kantien permettra, dans une première détermination, de construire une régularité possible, et de la repérer dans des situations humaines. En effet, quand bien même elle n'aurait jamais été effective, cette régulation n'en est pas moins une. Son ineffectivité ne l'annule pas. J'écarte avant d'aller plus loin une question qui pourrait se poser à propos de l'existence effective de l'action morale et de la possibilité de la produire dans les termes qui sont ceux posés par la formulation kantienne de la morale. Ce n'est pas là à mes yeux une question éthique, et il m'importe peu de savoir si les actions que nous produisons et que nous appelons morales sont des actions que Kant validerait. Je resterai, dans ce cas, à un niveau purement méta-normatif.

Le kantisme pratique me paraît une position plus fondamentale consistant à dire que, si une action morale existait dans le monde, alors... mais qu'il est indifférent de savoir si effectivement elle s'est produite. Nous sont données les conditions formelles de production d'une bonne action, formelles non pas dans le sens d'une abstraction, mais dans le sens d'une détermination des conditions sous lesquelles se produit une bonne action, si elle se produit. Qu'une action morale ne se soit jamais produite selon les déterminations qu'en donne Kant ne fournit pas de raison suffisante pour abandonner le kantisme : qu'aucun exemple ne puisse être donné d'une position qui regarde l'intentionnalité et elle seule ne suffit pas à annuler la portée de cette position.

Les résolutions possibles de nos dilemmes moraux ne sont pas tant ce qui m'intéresse, que la forme que peut recevoir cette solution si elle existe. Le point que je discute n'est donc pas éthique, mais demeure méta-éthique. Je les discute en tant que le discours méta-éthique permet de dégager les conditions de possibilité d'un discours éthique cohérent. Reste à évaluer, ensuite, dans les méandres du monde, s'il est capable d'informer notre pratique. En ce sens donc, la signification que je donne au discours méta-éthique est une signification profondément kantienne, puisque je lui donne la charge de dégager les

conditions de possibilité de la régulation, la régulation en elle-même, dans les contenus qu'elle désigne comme obligatoires, ou que nous identifions comme objets de notre obligation, n'étant pas l'objet de mon étude.

### *1. L'appréciation du même d'un point de vue méta-éthique*

Il est d'ailleurs évident, d'un point de vue méta-éthique, j'aurais l'occasion d'y revenir, que cette dimension de formulation qui intervient dans le kantisme joue en fait un rôle essentiel dans ce que nous devons en comprendre, et sans doute n'a-t-elle pas été suffisamment soulignée. Le fait que l'impératif catégorique formule l'obligation à laquelle nous devons nous soumettre n'est pas sans conséquences sur cette obligation elle-même. Une telle dimension linguistique, sinon logique, de notre obligation aura des conséquences que je vais tenter de faire apparaître.

On peut d'ailleurs se demander si certaines des questions qui apparaissent lorsque nous tentons de percevoir le mode de fonctionnement de l'impératif catégorique ne sont pas très liées à sa dimension linguistique, en particulier par le biais d'éprouver la maxime de l'action. Or, éprouver la possible universalisation de la maxime de notre action nous renvoie à la question de la description de ce que nous faisons, dont nous avons vu combien elle est problématique. Je pense qu'il faut prendre la mesure des difficultés qui peuvent être induites par cette dimension de la conception kantienne de la morale qui s'en présente bien comme une formulation<sup>70</sup>.

Pour le moment, cette remarque me conduit à poser la question, non pas seulement de la description de notre action, mais en amont, comme une simplification de cette question, comme une version épurée de ce que nous pouvons en poser, à soulever la question de la maxime de l'action, en tant qu'elle est formulée. Ou bien encore, de façon plus fondamentale, il faut se poser la question de l'influence qu'a, sur notre conduite, le fait que nous soyons, ou pas, amenés à formuler ce que nous faisons pour en évaluer la valeur morale. Quelles conséquences cela a-t-il sur notre maxime, donc sur notre action, que

---

<sup>70</sup> Fine rencontre une question similaire et souligne les problèmes spécifiques que le langage suscite, au milieu des problèmes proprement philosophiques. Fine, 2003.

nous la formulions pour l'examiner au regard du test kantien ? Il est fort douteux que ce passage de l'intention, comme moment de la décision, dans une forme linguistique telle que nous puissions en éprouver la capacité à être universalisée, demeure sans conséquences sur notre maxime elle-même, donc sur notre action elle-même.

Il apparaît à partir de là que la distinction sur laquelle je me fonde entre un niveau méta-éthique du discours et un niveau éthique est donc intenable sous une forme aussi stricte que celle que j'en ai donnée. En effet, les solutions éthiques reposent sur des conceptions méta-éthiques qu'il m'importe de mettre au jour mais que nous ne pouvons pas, pour cette raison, traiter comme indifférentes. Une telle distinction me sert surtout, je n'en disconviens pas, à repousser la question de l'applicabilité de la morale dans le champ pratique. Si un discours moral est possible, il me semble reposer sur des conditions méta-éthiques qui sont celles que je veux dégager, mais il est possible qu'aucun discours moral ne puisse en effet fonctionner dans le monde. Il me semble qu'il y a une fondation sans laquelle le discours moral n'est pas un discours de type moral. Il peut demeurer normatif mais relever de la prudence, des mœurs, du calcul, de la stratégie, de l'ajustement des actions que nous produisons à celles que les autres ont toutes les chances de produire. C'est donc une autre question que celle de déterminer si les conditions de possibilité d'un discours moral en font un discours qui puisse en effet jouer ce rôle dans les choix humains et dans les décisions humaines en tant qu'elles conduisent à des actions.

### *La possibilité de la normativité*

Or, nous l'avons vu, l'identification du même fonctionne, dans le discours méta-éthique, comme une condition de possibilité de la mise en œuvre de la norme pratique. Je doute certes qu'il soit possible de répéter le même dans le déroulement de l'existence humaine, *a fortiori* au regard de la multiplicité des existences. Mais penser du même est nécessaire pour qu'il soit possible de parler des situations humaines et pour ne pas être constamment renvoyé à une perception impressionniste du dissemblable, mais également ingérable, incompréhensible, impossible à conceptualiser, donc à normer.



Ce qui m'intéresse est donc, en quelque façon, la possibilité, dans ce repérage du même, non pas de la formation de nos concepts pratiques, mais de leur application à la situation. Je ne me prononce pas en effet sur la genèse de nos concepts pratiques. Je souligne en revanche que, pour que nos concepts pratiques soient capables de réguler les situations dans lesquelles nous nous trouvons, il faut que nous puissions traiter de ces situations de la même manière *sous un certain aspect*, et donc que nous soyons en mesure de dire qu'elles sont semblables *sous un certain aspect*. La question du même n'est donc pas une question portant sur la genèse de nos concepts éthiques, mais une question portant sur le regard que nous pouvons poser sur les situations dans lesquelles nous nous trouvons, indépendamment de leur diversité. Certes, il y a dans le flux de la vie une diversité incommensurable mais, si nous voulons entrer dans la résolution normative de ces situations, est-il possible de conserver ce regard sur la multiplicité ? La conditions première de la possibilité de la saisie des cas dans une résolution morale me paraît une modification de la saisie des situations.

#### *La saisie des situations et leur appréciation normative*

La position méta-éthique que je viens de décrire est d'autant plus opératoire qu'elle conduit à réviser notre appréhension, notre saisie des situations et à dépasser l'impression de diversité dans une saisie de leur valeur qui se présente comme binaire<sup>71</sup>. Il me semble en effet que l'on pourrait dire, sous certaines conditions qui appellent une explicitation, que, dans la formulation morale kantienne, il y a une répétition des situations. Et cette identification du même me paraît être poussée à un paroxysme dans la pensée kantienne. Car une fois que nous avons délesté les situations humaines de tout ce qui en elles est accidentel aux yeux de Kant, à savoir tout ce qui relève de la sensibilité<sup>72</sup>, il devient possible de se rapporter dans la situation, à une

---

<sup>71</sup> Si je parle ici de saisie, c'est précisément pour le moment pour éviter de préciser s'il faut entendre par là une appréhension

<sup>72</sup> Je ne développe pas ce thème bien connu de la philosophie pratique kantienne. Je souligne simplement les formules radicales de Kant, à propos de la violence que la loi morale exerce à l'égard de notre sensibilité, que met en évidence Fr. Calori, « L'arraisonement », in *Kant. La rationalité pratique*, M. Cohen-Halimi (coord. par), Paris, P.U.F., 2003, p. 138. Cette violence de la loi morale à l'égard de notre sensibilité n'empêche pas la prise en compte de la sensibilité dans l'aide qu'elle peut apporter à

dimension universelle. Ne demeure alors plus qu'une dimension rationnelle, présente dans toute action accomplie par devoir. La dimension par laquelle l'action peut être rationnelle, qui est ce qu'en toute situation il est seul possible d'universaliser, peut donc aussi être comprise comme ce qui se répète dans toute situation résolue moralement, de même qu'une auto-contradiction de la volonté est présente dans toutes les situations auxquelles nous ne réagissons pas moralement. Il faut alors comprendre que nous focalisons notre attention sur ce qui se répète dans toute bonne action.

Quant aux propriétés sensibles qui, dans la bonne action, ne sont pas ce par quoi elle peut être répétée, elles me semblent poser un problème tout à fait particulier dans la perception que nous avons de la situation. Car elles seraient, si nous en tenions compte, ce qui nous permettrait d'identifier dans le sensible la situation dans laquelle nous agissons. Mais comme elles ne se répètent pas, et qu'elles ne sont donc pas susceptibles de supporter le test de l'universalisation, nous ne sommes pas supposées en tenir compte dans la perception de type moral. Il faut donc supposer que nous les percevons, mais dans une sorte de second plan.

Je me consacrerai dans un premier temps à établir ce point, à savoir le repérage du même, et sous quelle forme, dans l'action. J'entends donc souligner ce que j'appellerai une bipolarité fondamentale des situations dans lesquelles nous pouvons nous trouver, puisqu'il n'y a qu'une alternative possible : soit nous réagissons moralement à la situation dans laquelle nous nous trouvons, soit nous réagissons sensiblement, affectivement, pathologiquement à elle. De sorte qu'il devient possible de passer, par la fonction que Kant fait utiliser dans sa

---

notre existence morale. Pour ce point, on se rapportera à J.-M. Muglioni, *Qu'est-ce que l'homme ? La question de l'histoire chez Kant*, Paris : P.U.F., 1993. Tout en reconnaissant la validité des remarques de Muglioni, et leur caractère indispensable contre ce que le kantisme a fait de Kant, ce n'est pas cet aspect de la morale que nous développons ici, puisque nous nous intéressons non pas à l'existence morale mais à la loi. Dans cette analyse, ce n'est pas tant la violence faite à la sensibilité par la loi du devoir qui m'intéresse, que le recentrement de l'intention sur l'intention préalable telle que la définit Livet : « *L'efficacité de l'intention préalable tient donc à ce qu'elle résulte d'une élaboration qui a épuré les conditions propres de ce passage obligé d'une action, ce que nous pouvons appeler son noyau. Cette élaboration consiste en quelque sorte à mettre en suspension tout ce qui n'est pas son noyau* ». (Livet, 2005, p. 28-29). Il me semble que c'est précisément à cette opération que se livre Kant dans sa philosophie pratique.

description du monde pratique, de la multiplicité plurielle et incohérente des situations dans lesquelles l'agent doit se déterminer, à une bipolarité des réponses possibles, qui ne seront que moralement bonnes, car universalisables, ou moralement mauvaises, car incapables de passer le test de l'universalisation.

Tout se passe comme si le point de vue moral, et de ce seul point de vue qui n'est évidemment pas le seul que nous puissions avoir sur nos actions ou sur une situation donnée, tout se passe comme si, donc, le point de vue moral permettait de renvoyer l'action possible à 0 ou 1, et rien d'autre. Dès lors, la fonction dépasse la plurivocité des situations pour les mettre au regard de deux valeurs possibles, seulement deux. Et la pensée kantienne opère donc bien le passage du multiple au binaire. En cela, il y a donc une réduction des situations dans lesquelles nous nous trouvons à leur valeur morale, dont il faut mettre en évidence la force. Les actions demeurent différentes, certes, du point de vue pragmatique, par exemple dans l'articulation qui se fait en elles des impératifs hypothétiques à l'impératif catégorique, mais, pour ce qui du regard moral que nous pouvons porter sur elles, elles sont identiques. Pour les différencier, il faut prendre autre chose en compte, un autre aspect de nos actions, d'autres propriétés qui la seule et unique propriété qui en fait une bonne ou une mauvaise action, semblable en cela à toutes les autres bonnes actions, ou à toutes les autres mauvaises actions<sup>73</sup>.

La question cependant demeure en suspens de déterminer si nous ne pouvons pas saisir cette réduction à du même en l'installant plus loin, au cœur de la maxime de l'agent et donc de ce qu'il fait. Il y a une dimension identique dans chacun des actes accomplis par devoir, qui se définissent strictement par leur rapport à l'universel, dimension telle qu'on est en droit de se demander ce qui en eux se répète, ce que veut dire instaurer ce même rapport à l'universel. Est-il trop fort d'inférer de cette identité de rapport à l'identique que les actes bons sont tous les mêmes<sup>74</sup> et que les actes mauvais, qui instaurent tous le même

---

<sup>73</sup> De ce point de vue, la question qui se pose est celle de l'articulation entre eux de ces regards différents, sinon, pour le dire clairement, de ces perceptions différentes que nous pouvons avoir sur nos actions, puisque des propriétés qui permettent de les identifier se révèlent être indifférentes du point de vue moral.

<sup>74</sup> Dès lors nous voyons bien en quoi ce prédicat est, dans la conception qu'en a Kant, un prédicat fin.

rapport à l'universel, à savoir ne pas le préférer, sont également tous les mêmes ? Pour comprendre cette emprise du normatif, qui passe par l'identification, dans les situations et les réponses aux situations que sont les actions humaines, d'une même structure qui se répète, il est décisif de saisir ce dont on peut dire que cela se répète (alors même, je le rappelle, que nous sommes partie de l'idée des situations comme d'un flux constant dans lequel tout passe, et sans abandonner cette impression première, qui demeure celle du vécu mais dont nous voyons qu'elle n'est pas l'impression à laquelle nous devons nous en tenir pour faire fonctionner le normatif).

Quel est précisément l'objet de cette répétition ? Il faut pour répondre à cette question repérer une structure<sup>75</sup> commune à des situations humaines, de manière à invalider l'idée qu'elles sont seulement singulières et qu'elles ont une dimension indépassable d'unicité. Or il y a deux cas qui se présentent selon Kant, et seulement deux, au regard des modalités des décisions que nous prenons : ou bien la maxime de l'action est universalisable, auquel cas nous avons pris une décision rationnelle, résolue en fonction de la norme morale, et parce que cette décision est rationnelle, elle peut faire l'objet d'un accord de tous ; ou bien la maxime de l'action n'est pas universalisable, et nous sommes alors dans ce que nous appellerions une décision secondairement rationnelle<sup>76</sup>. Les situations restent des situations singulières, et ce sont les décisions que nous prenons à leur propos qui deviennent des moments de rationalité, ou de calcul sur la rationalité, ou bien de contrevenue à la rationalité. L'agent renvoie la situation dans laquelle il se trouve sur une seule possibilité, bipolaire : ou bien il décide en fonction d'un impératif rationnel, ou bien il ne préfère pas cette rationalité à tout ce qui se manifeste dans le sensible.

Une difficulté se pose : les situations sont singulières et l'agent est tenu, dans la version kantienne de l'action morale, de leur répondre de manière

---

<sup>75</sup> J'entends ici structure dans un sens on ne peut plus intuitif. Je voudrais simplement signaler qu'il y a quelque chose qui permet d'en parler de la même manière, de trouver des éléments de description qui pourraient être les mêmes indifféremment aux différences qui continuent d'exister.

<sup>76</sup> Je reviendrai plus loin sur ce que je veux lire comme une résurgence de l'irrationnel dans certaines situations, et sur cette appellation même d'irrationnel dont il faut déterminer si elle porte sur les situations ou si elle est une propriété, par exemple, de la maxime, ou encore de la volonté.

rationnelle. Mais ce qui m'intéresse et me paraît problématique est ce lien entre la situation et l'action que je désigne par « réponse » et qui ne fait en effet que désigner le lieu de la difficulté. Comment est-il possible de répondre de cette façon ? De modifier à ce point ce que désigne le point d'ancrage que prend l'agent pour en faire le moment de la manifestation de la rationalité ? Comment est-il possible que la réponse apportée par son action ne soit pas une simple réaction à la situation mondaine mais devienne le moment de la rationalité ? Car pour qu'il n'y ait qu'une réponse bipolaire possible, il faut en effet dépasser le sensible pour saisir en lui le lieu d'une alternative. Cette problématique d'un dépassement du sensible est bien connue dans le kantisme mais je la mobilise en l'articulant aux raisons fondamentales qui rendent possible une emprise normative. Je n'insiste pas sur les insatisfactions qu'elle peut nous laisser dans la mise en œuvre pratique des solutions effectives auxquelles le sujet doit parvenir. Mais, si on l'envisage d'un point de vue méta-éthique, alors il devient clair que cet arrachement au sensible, qui fonctionne en renvoyant les situations sur deux solutions-types, est ce qui permet de dépasser la dimension plurivoque du réel et de le normer. Il y a en effet une autre manière de saisir cet arrachement au sensible qu'en soulignant les difficultés auxquelles il nous accule dans les solutions que nous devons adopter. Car ce qui est une difficulté dans le versant appliqué de cette conception éthique est ce qui, d'abord, en a fait sa force d'un point de vue méta-éthique.

*Une solution possible: caractère sensible, caractère intelligible*

Kant répond à cette difficulté par l'articulation, dans l'*Antinomie* de la *Critique de la Raison Pure* du caractère intelligible au caractère sensible. Il y a un mode de jugement que l'exemple négatif, j'entends par là l'exemple dans lequel il est fait reproche à un sujet de n'avoir pas accompli une action conforme au devoir, permet de saisir. Un tel jugement, qui souligne dans la conduite qu'en dépit de toutes les déterminations sensibles, il restait une possibilité d'agir autrement éclaire sur cette autre dimension de la saisie de la pratique. Il se repère à partir de l'exemple du mensonge tel qu'il apparaît dans la *Critique de la Raison pure*.

En A555/B583, le mensonge est pris comme exemple d'une action qu'à la fois on peut comprendre dans sa détermination empirique et que, néanmoins, on ne manquera pas de condamner. Il est essentiel que les deux déterminations coexistent pour que cet exemple soit parlant. Et c'est cette coexistence qui permet de comprendre l'articulation du caractère intelligible et du caractère sensible. Cette articulation renvoie, dans la saisie que je cherche à faire et qui n'est pas interne à la pensée kantienne, mais qui prend la pensée kantienne comme paradigme de la position déontologique, au point de vue qu'il est possible de prendre sur les situations, et, dans les situations, sur la réponse que leur apporte l'agent, pour articuler à la situation la possibilité de la normativité. Ce point de départ de l'analyse est donc essentiel, non pas seulement dans une lecture du kantisme, mais dans la compréhension dont je tente de dessiner les contours, de l'emprise du normatif.

Précisons pour le moment les contours de cet exemple. Il faut penser, dit Kant, à « un mensonge de nature maligne par lequel un homme a introduit un certain désordre dans la société ». Faut-il comprendre que cette précision renvoie à un mensonge particulier en ce qu'il serait spécifié (on ne condamnerait pas n'importe quel mensonge mais un mensonge nuisible et qui apporte le désordre) ? Il me semble au contraire que les précisions s'annulent dans ce que Kant entend désigner dans le mensonge ; en tant que le mensonge porte atteinte à la véracité et donc à la confiance que nous pouvons avoir dans les déclarations des autres, le mensonge met en danger la possibilité même de contracter et donc la société. Sur cet argument d'ailleurs, Longuenesse déploie une lecture de la morale kantienne comme reposant au fond sur les obligations légales (et non pas le contraire)<sup>77</sup>. Sans entrer dans cette discussion, il me semble que l'on peut dire qu'un mensonge, par essence, nuit à la société et introduit du désordre, quand bien même il ne le ferait pas effectivement. Car même sous cette hypothèse, il nuit à la confiance que les autres ont dans les déclarations, et il porte donc en lui cette possibilité de nuire à tout le fondement de la société. Le fait qu'il soit malin n'ajoute pas une détermination à la

---

<sup>77</sup> B. Longuenesse, « Le jugement moral comme jugement de la raison » in M. Cohen-Halimi (coord. par), *Kant. La rationalité pratique*, Paris, P.U.F., Débats, 2003, pp. 15 à 54.

situation de mensonge. Tout au contraire, il me semble que cette précision simplifie, en quelque sorte, le jugement que nous aurons à porter sur lui. Nous avons donc là le cas de mensonge en fait le plus simple qui soit<sup>78</sup>.

Quel est ce jugement que nous pouvons porter sur lui ? Kant assure que ce sera un blâme et que ce blâme se portera sur celui là même sur qui pèsent des déterminations phénoménales qui le portent le plus à agir comme il l'a fait : c'est alors l'occasion pour Kant de préciser l'ensemble des déterminations sensibles de la situation qui, tout en pesant sur le sujet, ne le déterminent pas. Ces déterminations se ramifient en deux branches, dont l'une, proprement conjoncturelle, désigne ce que nous pourrions appeler les circonstances de l'action, tandis que l'autre, plus vaste, englobe les conditions sensibles propres au sujet. Le second axe regroupe ainsi la mauvaise éducation, les détestables fréquentations, le naturel méchant, l'insensibilité à la honte, et l'irréflexion. Ces causes sensibles, structurelles ou occasionnelles, peuvent bien aller dans le sens du mensonge, il n'en demeure pas moins que nous le blâmons comme une faute morale. Il importe de repérer à quelle condition ce blâme est possible, car les conditions en sont les mêmes que celles de l'emprise du normatif.

Bien que puissent être saisis les phénomènes qui ont entraîné cette action, pourtant, dans le même moment, elle reste condamnable d'un point de vue éthique. Kant accumule les unes sur les autres les raisons phénoménales de préférer un mensonge ; ces raisons permettent de comprendre pourquoi le mensonge a été proféré, étant donné les conditions sensibles dans lesquelles le sujet de cette action se débattait. En dépit de cela, l'accumulation ne peut en rien modifier le jugement moral qui, selon Kant, ne peut pas ne pas être porté (et qu'il est donc possible que l'auteur du mensonge ait lui-même porté, qu'il lui était possible de porter comme nous le portons nous-même : l'accord universel des sujets se dessine précisément<sup>79</sup>).

---

<sup>78</sup> Cela renvoie directement à l'abstraction des conséquences à laquelle Kant procède dans le jugement normatif porté sur une action. Tout se passe en effet dans ce texte comme si, à supposer que le mensonge à propos duquel nous avons à nous prononcer ait des conséquences bénéfiques, notre jugement risquerait d'être moins sûr et moins clair que dans le cas, pour ainsi dire d'école, qui nous est soumis ici.

<sup>79</sup> De sorte que se superposent, reposant sur les mêmes conditions de possibilité, le blâme étudié ici, la possibilité de l'emprise normative et la possibilité de l'accord des volontés. Ces différents moments se fondent, les uns comme les autres, dans la

Il permet par là en outre de distinguer les causes occasionnelles, qui sont à proprement parler ce que nous désignons comme circonstances de l'action, des causes qui perdurent au delà de cette action elle-même (par exemple le naturel et l'éducation) et qui forment un réseau convergent dans la causalité phénoménale qui entoure cette action sans la déterminer entièrement. Imaginons donc l'agent dans un faisceau de causes convergentes dont on comprend qu'elles rendent compte de son mensonge. Il n'en demeure pas moins que nous le blâmons. Il faut donc en conclure, si nous voulons sauvegarder la cohérence de ce blâme, que ce faisceau de causes convergent ne détermine pas le sujet à mentir.

La signification de ce blâme pointe le point d'articulation de la norme au réel. Le blâme porté signifie sans doute que le menteur n'aurait pas dû mentir, mais aussi qu'il pouvait ne pas mentir, car « on suppose qu'on peut regarder cette action comme entièrement inconditionnée par rapport à l'état antérieur » (A555/B583). Kant prend donc l'exemple non pas d'une action bonne moralement, mais d'une action à propos de laquelle nous avons l'intuition immédiate de ce qu'elle est blâmable, ou que l'agent aurait dû se conduire autrement, ou encore qu'il aurait pu faire autrement qu'il n'a fait. De sorte que se complète la position de R. Ogien à propos des normes qui écrit :

*« Pour être complet, un énoncé normatif doit faire référence à un agent, spécifier un type d'action obligatoire, permise ou interdite et des circonstances. L'action ne doit être ni nécessaire ni impossible. Il est inutile d'obliger des agents humains à respirer (ils le font de toutes façons) ou leur interdire de voler de leurs propres ailes (ils n'en ont pas) »<sup>80</sup>.*

Or précisément cette affirmation ne suffit pas : il n'est pas possible non plus de rendre obligatoires des actions impossibles. Un levier essentiel de la normativité est donc de souligner que les actions obligatoires sont possibles, ce que met en

---

possibilité de passer d'une description multiforme et plurivoque de la situation, à une appréciation bipolaire, qui, arrachant au sensible insaisissable, organise la possibilité de la saisie.

<sup>80</sup> Ogien, 2003, p. 96.



place radicalement la conception kantienne, précisément par le mode de fonctionnement que nous voyons apparaître ici et qui s'affirmera dans toute sa pensée pratique<sup>81</sup>.

Du point de vue de la possibilité de réaliser l'action, la question du mensonge est intéressante car elle est l'exemple d'une situation dans laquelle, si nous avons les moyens de mal agir, nous avons aussi, également, les moyens de bien agir (il suffit de faire une déclaration, les forces requises pour qu'elle soit véridique et mensongère sont les mêmes : la différence se fait dans l'intention qui préside à l'action, et non pas dans la réalisation phénoménale de l'action, ce peut être là aussi une des causes de la prédilection de Kant pour l'exemple du mensonge en morale). Nous sommes là au cœur et au fondement de toute la formulation kantienne de la morale, c'est-à-dire à l'articulation du caractère empirique et du caractère intelligible qui permet de rendre compte de la liberté pratique, en se séparant de la question de la liberté transcendante. IL ne faut pas y voir une concordance des causes mais il faut bien comprendre que, si la causalité empirique entoure l'action comme manifestation dans le monde, elle n'est pas coupée de la causalité intelligible sans quoi nous ne comprendrions pas comment, alors même que cet homme a toutes les raisons phénoménales de mentir, nous le condamnons pourtant.

Ou plus exactement, nous ne comprendrons la position kantienne et l'articulation qu'il met en place entre le caractère empirique et le caractère intelligible que lorsque nous ne dirons plus que, pourtant, il est coupable. Mais lorsque nous aurons compris que le jugement sur les actions qui bien sûr se réalisent dans le monde phénoménal y manifeste ce qui est d'ordre nouménal. De sorte que l'homme peut être libre par son caractère intelligible, alors que toutes les actions, comme objets de l'expérience, sont déterminées. Il n'y a donc pas opposition mais coïncidence entre cette action déterminée par des causes empiriques, et notre liberté qui est celle de notre caractère intelligible. Le caractère intelligible n'est pas en lutte, en opposition, ni même en parallèle avec le caractère empirique. Au contraire, le caractère intelligible détermine le caractère empirique, qui en est l'effet ou le phénomène. Nous pourrions dire, en

---

<sup>81</sup> Il n'est pas utile pour le corps de mon argument de développer plus avant ce thème qui est bien évidemment central dans la pensée pratique kantienne.

quelque sorte, que le caractère empirique est le signe, ou le schème du caractère intelligible.

Il est essentiel de se représenter ce lien entre caractère sensible et caractère intelligible, sans quoi nous tomberions dans la représentation (erronée) d'un sujet kantien divisée entre son caractère intelligible et son caractère sensible. Nous ne serions plus en mesure de comprendre en quoi il est un sujet, ni non plus comment les deux causalités peuvent coexister, ni non plus comment il demeure possible par conséquent de porter un jugement négatif sur une action dont nous comprenons comment les déterminations sensibles ont pu porter son auteur à l'accomplir. Mais alors il faut se rendre à la justesse de la remarque d'Alquié:

*« C'est ici que la problématique de la chose en soi se révèle décisive. En un sens, la chose en soi est autre que le phénomène ou l'apparition : mais c'est toujours la même chose qui est en elle-même et qui apparaît. La chose en soi est donc l'unique sujet de l'être et de l'apparaître. On voit que toute interprétation qui tendrait à minimiser l'importance de la chose en soi dans la philosophie pratique risquerait d'ébranler la base transcendantale sur laquelle repose la problématique de la liberté »<sup>82</sup>.*

Pour comprendre comment le caractère intelligible est nécessaire pour rendre raison d'actions, ou tout au moins de jugements que nous portons sur les actions accomplies dans le monde, il faut comprendre comment le caractère intelligible peut se manifester au travers d'actions accomplies dans le monde phénoménal. Ce point intéresse directement la compréhension de la normativité, car il est ce par quoi nous pouvons continuer de porter un jugement normatif sur des actes dont, par ailleurs, nous nous représentons l'accomplissement dans le monde.

Le caractère empirique n'est pas ce qui permet de penser la liberté dans l'action :

*« Au point de vue de ce caractère empirique, il n'y a donc point de liberté, et ce n'est cependant qu'à ce point de vue que nous devons considérer*

---

<sup>82</sup> Kant, 1788, note 1 des p. 917-918, note du traducteur.

*l'homme, si nous voulons seulement OBSERVER et sonder physiologiquement, comme cela se pratique dans l'anthropologie, les causes décisives de ses actions »<sup>83</sup>.*

On peut mettre au regard de ces lignes l'exemple du suicide que Kant développe dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, et qu'il reprendra d'ailleurs sous une forme extrêmement problématique dans les *Questions casuistiques* de la *Doctrine de la vertu*. Du point de vue du caractère empirique, le suicide prend une coloration admirable, en raison du courage qu'il demande. Il n'a évidemment pas une telle coloration du point de vue de la morale, où il est condamné comme un crime — ou une faute, s'il n'est pas suicide mais homicide contre soi, ce qui, aux yeux de Kant, ne désigne pas la même situation. Il est remarquable que, dans le texte de l'*Anthropologie*, qui parcourt donc le caractère empirique, Kant s'arrête avant de pousser trop avant ce qu'il considère comme un presque éloge du courage qu'il faut pour se suicider.

Le caractère intelligible renvoie certes, inévitablement, à une action qui demeure, en tant qu'elle se déploie dans le monde phénoménal, déterminée par des lois naturelles. La question que nous pouvons poser est donc de savoir ce qui se manifeste, dans une action, déterminée par des lois naturelles, de l'intelligible. Toute action ne s'inscrit-elle pas dans le cours du monde et n'est-elle pas, à ce titre, déterminée par les lois du monde phénoménale, et précisément la loi de la causalité ? Sans quoi nous ne verrions tout simplement pas en quoi elle pourrait trouver place dans le monde. Le caractère empirique est alors ce qui manifeste, dans toute action, qu'elle est une réaction à des données du monde phénoménal dont la présence affecte le sujet, pèse sur lui et oriente les réponses qu'il est en mesure de donner aux sollicitations du monde phénoménal. C'est en ce sens qu'il est possible de dire que toute action est une réaction, et que le contexte de l'action la détermine (en prenant le concept de contexte au sens large, je cherche à englober les différents aspects que désignent tout aussi bien les circonstances que des déterminations propres à l'agent qui produit l'action et que nous avons déjà rappelées).

---

<sup>83</sup> Kant, 1788, A 550/B 578.

Qu'entendre par la détermination de l'action par des lois naturelles ? Quelles sont les lois naturelles qui, ici, entrent en jeu ? Car si nous comprenons ce qui, dans l'action, est déterminé par des lois naturelles, nous serons en mesure de comprendre cet autre rapport sous lequel nous pouvons considérer l'action, à savoir ce par quoi elle n'est pas déterminée par une causalité naturelle mais par une causalité libre. La détermination par des lois naturelles intervient aussi bien au regard de ce que nous désignons comme le versant motivationnel de l'action que dans l'effectuation même de l'action. On reproche pourtant à Kant, en particulier dans le débat entre internalisme et externalisme motivationnel, de n'avoir pas suffisamment pris en compte la motivation que nous avons à agir comme nous le faisons, éventuellement moralement. L'objection est formulée, sous une forme percutante, par Williams :

*« Kant a insisté sur le fait que la moralité devait être 'autonome' et qu'il n'y avait aucune raison d'être moral. Un argument simple montre pourquoi il doit en être ainsi dans le cadre kantien. Toute raison d'être moral doit être une raison ou morale ou non morale. Si elle est morale, elle ne peut pas vraiment être une raison d'être moral, car il vous faudrait déjà être à l'intérieur de la moralité pour l'admettre. Une raison non morale, d'un autre côté, ne peut pas être une raison d'être moral ; la moralité exige une pureté des motivations, une intentionnalité fondamentalement morale (que Kant voyait dans l'obligation), ce qui disparaît avec un mobile non moral. C'est pour cela qu'il ne peut y avoir de raison d'être moral, et que la moralité apparaît comme une exigence immédiate, un impératif catégorique. C'est spécifiquement la moralité que Kant a introduite »<sup>84</sup>.*

La raison en est en partie que la question de la motivation relève pour Kant du caractère empirique, et donc de l'anthropologie, de la psychologie mais non pas à proprement parler de la morale<sup>85</sup>. Cela ne signifie pourtant pas que Kant

---

<sup>84</sup> Williams, 1990, p. 63-64.

<sup>85</sup> La question de la motivation s'inscrit dans le cadre général de la question de l'emprise du discours rationnel que constitue la morale, ou plus exactement dont la morale constitue un cas particulier (comme en constitue un autre cas particulier par exemple l'optimisation des rapports entre fins et moyens qu'on peut identifier sous le terme générique de rationalité instrumentale, ou comme en constitue un autre la

ignore la question de la motivation dont les développements appartiennent, à ses yeux, aux développements du caractère empirique.

Mais le caractère empirique ne se confond pas avec la multiplicité incohérente des impulsions sensibles qui entrent en ligne de compte dans la causalité naturelle qui affecte nos actions. Pour dépasser cette multiplicité, il faut qu'il renvoie à ce qui en fait l'unité, à savoir le caractère intelligible, qui n'est pas directement connaissable mais dont il est le signe. Le caractère empirique est le schème sensible du caractère intelligible, et c'est par cette affirmation que Kant fait coïncider dans l'action les deux sortes de causalités. De sorte que pour Kant, « La raison est donc la condition permanente de tous les actes volontaires dans lesquels l'homme se manifeste »<sup>86</sup>.

Le concept de schème demande dans ce cas que nous nous appuyions sur la *Typique* de la *Critique de la Raison pratique* qui établit une distinction dont nous ne pouvons pas faire l'économie : à la loi naturelle, en tant qu'elle est une loi à laquelle les objets de l'intuition sensible comme tels sont soumis, doit correspondre un schème (procédé universel de l'imagination). Mais à la loi de la liberté, en tant qu'elle est une causalité qui n'est soumise à aucune condition sensible, on ne peut attribuer d'intuition, ni non plus de schème pour son application *in concreto*.

Je dirais donc que le caractère empirique de l'être désigne, indique ce qui est son caractère intelligible. Il me semble également adéquat de préciser le rapport qui se déploie entre le caractère intelligible et le caractère sensible, en disant que le caractère intelligible qui, je le rappelle, n'est comme tel pas

---

poursuite du bonheur de l'humanité toute entière dans la conception utilitariste de l'action) comme ensemble de normes ou de préceptes, sur l'action de l'agent. Sous quelles conditions et dans quelle mesure un discours prescriptif ou normatif — nous en viendrons plus loin aux distinctions qu'il y a lieu de faire entre ces différents types de discours qui peuvent viser à encadrer nos actions — peut-il avoir pour conséquence une action du sujet conforme à ses prescriptions ? Mais nous pouvons déjà préciser deux fonctions que le discours moral peut se voir allouer ou bien refuser : on peut se demander si le discours moral est parfois descriptif et parfois aussi motivant ou s'il est seulement motivant. Et globalement la distinction entre ces deux modes de conception du discours de la morale permet de distinguer entre externalisme et internalisme (Ch. Larmore, *Modernité et morale*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993, p. 38). La discussion repose, au fond, sur la discussion des objets de la morale : on se rapportera à G.J. Warnock, *The Object of Morality*, Londres : Methuen, 1971, en particulier p. 125-38.

<sup>86</sup> Kant, 1788, A 553/B 581.

connaissable, est le fondement du caractère sensible. Il est la cause transcendante du caractère empirique. Dès lors il permet de comprendre en quoi les actions des hommes, bien qu'elles doivent trouver place dans le monde empirique et s'inscrire dans des séries causales phénoménales, ne sont pas entièrement déterminées par ces séries causales.

Je comprends, dans le fondement du caractère empirique par le caractère intelligible, que le caractère intelligible est ce qui est capable de mettre un terme à la remontée de cause en cause dans la saisie d'une action. Sans quoi nous ne saurions pas comment déterminer la série causale qui mène à une action. Un tel concept est évidemment décisif pour attribuer une action à un sujet, pour en désigner le sujet et pour arrêter la recherche de ce qui a pu provoquer cette action. Mais cette question n'a pas lieu de se poser parce que, quand bien même le sujet est plongé dans une causalité phénoménale, il reste libre de par son caractère intelligible : sa liberté est l'acte intemporel du caractère intelligible qui est au fondement de ses actions.

Je ne nie donc pas que cette difficulté soit abordée dans la philosophie kantienne : il est indéniable que Kant prend en effet en considération la question de l'articulation de la causalité libre au monde phénoménal qui est celui dans lequel elle se déploie si elle doit mener à une action effective<sup>87</sup>. Mais il me semble que, même en tenant compte de cette réponse, demeurent en suspens un certain nombre de problèmes. Ils sont liés directement à la question de savoir s'il est possible, et dans quelle mesure il est possible, de conserver un propos de type universaliste en matière de normes morales. Sans quoi ils seront en mesure de donner des raisons de renoncer à la position universaliste en matière de morale. La solution que donne Kant, dans ce passage que je viens de relire de la *Critique de la raison pure*, ne répond en effet pas à un ensemble de questions que je pourrais formuler de la façon suivante : admettons que l'action bonne ne soit pas une simple réaction à la situation dans laquelle je me trouve. Comment penser cette possibilité de manifester, dans le

---

<sup>87</sup> Je laisse de côté les problèmes posés par la dimension intentionnelle de la formulation kantienne de la morale, qu'il n'est pas nécessaire de discuter dans cette perspective.

cours même du monde phénoménal, ce qui ne peut être qu'une décision rationnelle ?

Si la réponse de Kant, dans l'articulation du caractère empirique et du caractère intelligible, pourrait bien ne pas clore entièrement la discussion, c'est au sens où il faudrait savoir faire la part entre ce qui demande d'être pris en compte pour l'élaboration de la maxime, et ce qui doit être laissé de côté : il faut en effet poser une question à propos de la situation dans laquelle nous nous trouvons pour pouvoir prendre une décision. Comment posons-nous cette question, qui est celle qui permet d'identifier la maxime de ce que nous devons faire ? Il faut donc être capable de déterminer comment nous décrivons les situations dans lesquelles nous inscrivons ces actions, ou à tout le moins dans lesquelles nous tentons de les inscrire. Que faut-il conserver de la particularité phénoménale de la situation, pour poser la question interrogeant la conduite que nous avons à tenir ? C'est ce qui n'est pas résolu pour le moment, et c'est dans cet espace laissé ouvert par la pensée kantienne qu'il me semble possible de soulever la question de l'articulation de la rationalité au concret singulier.

En revanche, l'articulation du caractère intelligible au caractère empirique permet de placer, au point précis où s'articulent ces deux visées sur l'action, ce par quoi, au delà de la multiplicité confuse, complexe, peut-être insaisissable du caractère empirique, il est possible d'avoir une emprise de type normatif sur l'action. Il me semble en effet que, même sans être d'obéissance kantienne, c'est ce qu'il est possible de retenir de la position kantienne en matière de philosophie pratique : il est possible d'avoir sur l'action un point de vue tel qu'il soit envisageable d'en parler objectivement. Une fois qu'est atteinte une visée objective sur l'action, le pas suivant consiste à en parler normativement. Mais il est rendu possible par cette emprise objective et dépendante d'un critère qu'il est possible de manier en dehors de toute situation.

#### *La simplicité du critère et l'identification des situations*

Nous sommes donc, dans le kantisme, aux prises avec une conception philosophique où seules deux possibilités s'ouvrent dans le rapport à la norme rationnelle. Ces deux seules possibilités, exclusives de toute autre, tendent à

faire émettre l'hypothèse qu'il n'y ait, au regard de la morale, que deux modes de l'action, celle dans laquelle nous préférons l'universel et celle dans laquelle nous nous préférons à l'universel. Ce serait toujours le même mode d'action que nous répétons, car, si nous voulions les différencier, il faudrait faire intervenir des critères circonstanciels que précisément Kant ne prend pas en considération<sup>88</sup>. L'universel se diversifierait, mais sous des aspects que nous ne pourrions pas prendre en compte dans l'évaluation de l'action elle-même : ils ne pourraient intervenir que dans un temps second, par exemple celui de l'articulation du pratique au pragmatique. Je pense donc que la construction kantienne de la morale ne repère que deux actions, qui se répètent dans le monde. Mais il importe, avant d'aller plus avant, de mettre cette hypothèse à l'épreuve.

Cette réduction hypothétique de toutes les actions à deux modes mérite une discussion plus étendue. En effet, on peut contester cette réduction au nom des arguments suivants : choisir l'universel quand on me pose une question, c'est répondre sans mentir ; choisir l'universel quand je suis malheureux, c'est ne pas me suicider. Le choix de l'universel, quand bien même il est un choix unique, se traduit par des actions différentes selon les circonstances dans lesquelles se pose à moi la question du choix, et dès lors il se particularise de

---

<sup>88</sup> Je retrouve par là la question bien connue de la spécificité du statut de l'exemple dans la philosophie pratique de Kant, dont Cohen-Halimi précise la fonction, dans *Entendre raison*, pp. 276-277. Sa fonction passerait selon elle d'une fonction ostensive à une fonction expérimentale. Elle souligne ainsi un aspect essentiel de la fonction de l'exemple dans la philosophie pratique de Kant : « *L'exemple n'illustre rien, ne donne aucun modèle auquel se conformer, il est l'attestation d'une possibilité, d'une faisabilité.* » (Cohen-Halimi, 2005, p. 289). Il me semble précisément que s'il n'illustre rien, c'est parce qu'il n'y a rien à voir, rien de l'action morale ou immorale ne se distingue sur un fond de répétition à l'identique de l'observation de la règle pour elle-même ou de la transgression de cette même règle. Elle n'est donc pas dans la visibilité particulière d'une action, puisque, pour ce qui est de l'action morale, elle peut n'avoir même aucune lisibilité dans le monde, en ce qu'elle peut n'aboutir absolument à rien sans pour autant perdre quoi que ce soit de sa valeur. Cette indifférence de Kant à l'égard de la réalisation de l'action, de son aboutissement dans le monde, nous oblige à considérer comme identique ce qui est foncièrement différent à nos yeux empiriques (à savoir une action accomplie par devoir et menée à bien dans le monde, et ce qui ne comporte pas même le commencement d'un mouvement), pourvu que les intentions soient bonnes. Il faut donc comprendre qu'est identique, fondamentalement, ce qui peut n'avoir rien en commun dans sa manifestation. C'est cet arrachement aux phénomènes qui constitue la causalité libre qui fait également ici que nous aboutissons à du même à travers des situations de réussite ou d'échec, indifféremment. Sur la différence entre ces deux causalités, libre et phénoménale, voir *Critique de la raison pratique*, I, Livre I, chapitre 3, p. 108.



différentes manières. En ce sens, les circonstances interviennent pour déterminer le type d'action dans lequel s'exprime le choix de l'universel, mais il reste vrai que, « au regard de la morale » et de la valeur de l'action, ce ne sont pas elles qui sont déterminantes. Car elle renonce à tout ce qui permettrait en effet de les différencier.

Je n'entends pas que ce soit là la signification la plus riche de ce que c'est qu'être le même, ni de la répétition de ce même dans le champ de la pratique. Je ne suis pas certaine non plus, que, pour fonctionner, une position universaliste ait nécessairement à mettre en œuvre une telle puissance de réduction ou d'annihilation des différences entre les situations, comme entre les actions. Il se peut que nous ayons sous les yeux, dans ce geste, la spécificité radicale de l'universalisme dans la version que Kant donne de cette résolution des problèmes moraux, ou, pour mieux dire, du problème moral.

Il me semble en revanche que la réflexion sur cette structure kantienne de la pratique éclairera sur ce que nous cherchons à penser dans la régularité, aussi par ce qui lui manque. Il est clair que la question qui se pose est celle du contenu sensible qui est ôté aux actions dès lors que nous les appréhendons dans une perspective morale. La raison en est que la position kantienne consiste selon moi davantage à effacer les spécificités sensibles qu'à renforcer celles qui permettent le passage à l'universel ; je dirais en effet que dans les deux processus que j'ai identifiés, Kant me paraît davantage utiliser le premier processus que le second. Et si tout contenu sensible est ôté, je ne vois pas comment il demeure possible de dire que nous sommes sincères, ou bien que nous nous conduisons honnêtement.

Tout ce qu'il est encore possible, en excluant tout contenu sensible, est de dire que nous visons l'universel, ou bien que nous nous comportons comme membres et législateurs du Règne des Fins, en faisant jouer les différentes formules possibles de l'impératif catégorique. Toutes les formules de l'impératif catégorique peuvent alors être traitées comme des descriptions possibles, également possibles, et exactement superposables les unes aux autres des actions morales qui, en tant qu'elles sont morales, ne peuvent pas être distinguées les unes des autres. Je concède que je pousse à l'extrême, sous cet aspect, les

conclusions que nous pouvons tirer de la position kantienne. Peut-être conviendrait-il de nuancer cette affirmation en reconnaissant que cette indistinction des actions ne se réalise que du point de vue moral. Il reste possible, bien sûr, de les distinguer, mais il faut pour cela revenir à des considérations de type pragmatique.

Dès lors, la question qui se pose est de savoir dans quelle mesure il est possible de parler au pluriel *des* actions morales : à proprement parler, si nous ne tenons absolument pas compte du contenu sensible de nos actions, qui est la condition pour que nous puissions parler d'une action morale, nous ne sommes alors plus en mesure de les distinguer les unes des autres. Et il faut bien arriver à cette conclusion que, pour ce qui intéresse la morale, nous faisons la même chose, toujours la même chose, lorsque nous faisons une action morale. Si nous ne prenons pas en compte, pour partie, des éléments sensibles, tout ce qu'il demeure possible de dire est que nous visons l'universel. Et il n'est pas possible d'en dire davantage.

C'est la raison pour laquelle j'ai invoqué, au début de cette étude, le concept de particulier nu (*bare particular*). Il me semble offrir une possibilité de penser ce que Kant vise à travers des situations morales. Ainsi dépouillée de toutes ses propriétés sensibles, il reste une situation nue, dans laquelle le sujet a un choix et un seul qui s'ouvre devant lui, préférer l'universel ou se préférer à l'universel. Toute action est renvoyée sur ces deux seules valeurs possibles, 0 ou 1, et quelles que soient les différences sensibles qui se peuvent manifester entre elles, elles sont toutes enserrées par ces deux seules valeurs. Il me semble donc que nous pouvons procéder, dans la conception kantienne, à une réduction de toutes les situations à une seule, impossible à distinguer dès lors que nous ne pouvons pas faire intervenir de contenus sensibles. Et que la situation est renvoyée à une alternative possible, préférer l'universel ou se préférer. Dans cette épure, il y a donc du même dans toutes les situations, ainsi que du même dans toutes les actions morales, comme dans toutes les actions immorales.

On pourrait dire, en somme, que, au regard de la morale, toutes les situations placent le sujet moral dans la même situation de choix. Et que ses choix sont au nombre de deux, qui se particulariseront dans des actions superposables les unes aux autres. Une hypothèse alors pourrait être de dire que

la singularité de la situation, hypothèse dont je suis partie et que je n'abandonne pas, ne la particularise pas du point de vue de la morale. Il n'y a pas de particularité du point de vue de la morale, au sens où la situation, comme particulier nu, peut se voir appliquer la norme morale. La singularité ne permet pas de remonter à une particularité des solutions qu'il faudrait apporter car, du point de vue de la morale, la particularité se réduit à celle d'un *bare particular*.

À la limite, que les situations soient différentes d'un point de vue spatio-temporel n'a pas non plus de signification au regard de la morale ; n'est-ce pas là le sens que l'on peut donner à l'idée que, si je prends une décision morale, je peux supposer un accord des volontés ? Car même si ces concepts ne sont pas strictement les concepts kantien, il me semble qu'ils permettent de rendre compte de la grille de lecture des situations humaines donnée dans la philosophie pratique kantienne.

*« Il ne faut donc jamais compter comme loi pratique un précepte pratique comportant une condition matérielle (empirique par conséquent). Car la loi de la volonté pure, qui est libre, place cette volonté dans une tout autre sphère que la réalité empirique, et la nécessité qu'elle exprime, puisqu'elle ne doit pas être une nécessité de nature, ne peut donc consister que dans les conditions formelles de la possibilité d'une loi en général. Toute la matière des règles pratiques repose toujours sur des conditions subjectives, qui ne lui confèrent pas d'autre universalité pour les êtres raisonnables que l'universalité simplement conditionnée (au cas où je désire ceci ou cela, ce que je dois alors faire pour le réaliser) et elles tournent toutes ensemble autour du principe du bonheur personnel. »<sup>89</sup>*

Dans ces cas, où et comment trouver la répétition du même ? Car s'il est compréhensible que des conditions rationnelles, donc objectives, puissent se répéter, il apparaît en revanche que le subjectif n'est pas universel, précisément parce qu'il ne se répète pas : l'appréciation subjective des situations n'est pas susceptible de répétition à l'identique<sup>90</sup>. Pour que l'accord se fonde, il doit trouver un soubassement rationnel donc objectif. C'est en ce sens que je dirais

---

<sup>89</sup> Kant, 1788, Livre premier, « L'analytique de la raison pure pratique », Chapitre premier, § 8, « Théorème IV », Scolie I, p. 47.

<sup>90</sup> La question de l'amitié, et de son incapacité à fonder une réaction morale, s'articule bien évidemment à ce point.

que les situations dans lesquelles nous nous déterminons autrement que par l'impératif catégorique sont « secondairement rationnelles ». Elles ne le sont que dans la structure, hypothétique, qui ne les épuise pas puisque, dans la structure hypothétique du « Si tu veux..., alors tu dois... », il reste à déterminer l'antécédent. Mais la structure hypothétique est bien rationnelle<sup>91</sup>. Dans ces situations, la raison ne permet pas de déterminer tout ce qu'il y a à dire de la décision prise.

La situation est, on le sait, différente dans les décisions qui ont une valeur morale. Nous saisissons cette différence du point de vue de la répétition : dans ce cas, ce qui se répète suffit à identifier la situation comme étant moralement résolue.

*« Cette analytique montre que la raison pure peut être pratique c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout facteur empirique et elle le montre par un fait (factum) où la raison pure prouve qu'elle est en nous en effet pratique, à savoir par l'autonomie du principe de moralité, grâce auquel elle détermine la volonté à l'action »<sup>92</sup>.*

Que les maximes morales soient des maximes qui supportent le test de l'universalisation suppose que, dans toutes ces situations, nous puissions extraire de l'universel, qui annihile ce par quoi la situation est particulière, et qui ne retient que ce par quoi elle ne diffère pas de toutes les situations qui sont, comme elle, universalisables. Il y a donc bien, dans ces situations, une répétition de ce qui est entièrement déterminé par la raison. J'entends par là que la forme de l'universel est tout ce par quoi nous pouvons déterminer ces situations. Dès

---

<sup>91</sup> De cela, comme le souligne Longuenesse, Kant tire la distinction entre la façon dont le sujet agit et celle dont il doit agir. Je me rattache à l'explication qu'elle donne de ce point : « Cette précision est étonnante. Car le conséquent des impératifs hypothétiques (« Si je veux réaliser la fin X alors je dois faire y ») énonce bien la manière dont on doit agir. Il est vrai, néanmoins, que la règle d'action ainsi énoncée dans le conséquent de l'impératif hypothétique ne vaut que pour celui qui se donne la fin X énoncée dans l'antécédente de l'impératif hypothétique. Le « je dois » est donc celui d'une simple maxime, une règle d'action qui ne vaut que pour quelques-uns et non pour tous. », B. Longuenesse, in Cohen-Halimi, 2003, p. 36.

<sup>92</sup> Kant, 1788, Livre premier, « L'analytique de la raison pure pratique », Chapitre premier, « Des principes de la raison pure pratique », I, « De la déduction des principes de la raison pure pratique », p. 55.

lors, ne pouvons-nous pas dire que cette forme universelle est la structure qui se répète dans chacune d'entre elles ? Ainsi nous comprenons en quoi agir bien, ce n'est que reprendre la même résolution, à l'identique, de même que, inversement, agir contrairement au devoir, ce n'est que reprendre la même résolution, dont la structure est identique.

Car si le mobile est matériel, puisque l'action prend place dans un monde qu'elle affronte, le principe du vouloir est *a priori* et formel. L'entière description de l'action bonne par son rapport à la loi morale me paraît permettre cette lecture de toutes les actions bonnes comme étant renvoyées sur la même valeur, et donc comme étant indiscernables du point de vue du jugement moral, car il n'est pas possible de déterminer comment un principe de différenciation viendrait s'insérer en elles, toujours du seul point de vue de la morale<sup>93</sup> :

*« De même que la loi morale est donc un principe formel de détermination de l'action par la raison pure pratique ; de même qu'elle est aussi, il est vrai, principe matériel, mais objectif seulement, de détermination des objets de l'action sous le nom de bien ou de mal, elle est encore un principe déterminant subjectif, c'est-à-dire un mobile pour cette action parce qu'elle exerce de l'influence sur la moralité du sujet et produit un sentiment favorable à l'influence de la loi sur la volonté. »<sup>94</sup>*

Dans cette structure, toutes les situations résolues selon les critères moraux n'expriment rien d'autre que l'universel, puisque le seul critère de la moralité est la capacité à supporter l'universalisation. Elles sont rendues équivalentes dans cette capacité qui leur est propre et qui permet de les identifier comme des situations morales, indépendamment de tout ce que nous aurions pu lire de différent en elles. Les différences sont annihilées, pour ne conserver que la valeur équivalente de toute situation dans laquelle nous nous comportons moralement. Et cette valeur est à comprendre en fonction du fait qui se répète en

---

<sup>93</sup> J'insiste sur un point essentiel : le repérage du même auquel je procède est un même pratique, il n'épuise pas les déterminations pragmatiques, pas plus que les déterminations pathologiques de nos actions. En revanche, du point de vue de leur valeur pratique, les actions pourraient bien être indiscernables puisque ce que nous en retenons est la préférence de l'universel sur le particulier, ou du particulier sur l'universel. Toutefois, il faut absolument se situer du point de vue pratique pour être en mesure de soutenir une telle réduction.

<sup>94</sup> Kant, 1788, I,1,3, p. 88.

elle, à savoir la détermination de la volonté par la loi de raison. Nous avons donc identifié ce qui se répète dans les situations résolues moralement, ce fait répétable, identifiable, unique qui se répète dans toute décision morale. Et ce fait qui se répète suffit à déterminer *ce qui se passe*, alors qu'il n'y suffit pas dans les situations autres, dans lesquelles il reste à déterminer l'antécédent de la proposition hypothétique.

## CHAPITRE 2

### QUELQUES CONSEQUENCES DE LA PENSEE PRATIQUE KANTIENNE

Cette simplification des situations, que je désignerais comme la construction de situations-nues (*bare situations*) permet de comprendre que l'action soit une réaction au monde, qu'elle ait un ancrage dans le monde, sans toutefois que l'action soit pensée uniquement comme une réaction au monde. Il y a bien un point d'ancrage de la volonté de l'agent qui n'est pas seulement un point phénoménal, sans quoi il n'est pas possible de déterminer en quoi l'action n'est pas seulement une réaction. Il faut bien que l'action n'épuise pas sa signification dans la réaction au monde, pour que la liberté de l'agent se manifeste. La difficulté me paraît résider dans le fait qu'il faut penser quelque moment comme un point aveugle, qui ne soit pas déterminé, qui ne soit en rien déterminé, pour que l'on puisse comprendre en quoi l'action peut ne pas être une réaction. Cette disjonction est nécessaire, et demande à être pensée, si nous voulons constituer la possibilité d'une action qui échappe aux déterminations phénoménales.

Or la raison en pourrait être que le point d'ancrage qui lui est pensé dans le monde est un pur point d'ancrage et n'induit rien quant à l'action que l'agent va accomplir : précisément l'agent ne décide qu'en fonction de critères rationnels. Je voudrais avancer dans cette constitution problématique de la situation, en prenant en compte le traitement que Kant fait des conséquences. On peut en effet faire fonctionner dans cette perspective, le refus kantien de prendre en considération, pour peser la valeur d'une action morale, sa réussite ou son échec dans le monde phénoménal. L'indifférence aux conséquences que le sujet doit manifester commence ce dépouillement opéré sur la situation.

#### *Reconstruire une situation nue*

Ce qui m'intéresse est non pas de préciser si nous pouvons être ou non en accord avec une telle conception de l'action, quelles difficultés elle entraîne, ou quelles questions elle résout, mais de comprendre ce qu'elle entraîne avec elle. Je supposerai vrai le point de vue kantien, simplement pour en déterminer les conséquences, et pour comprendre un paradigme de la manière dont la position déontologique traite du rapport au monde et au concret de l'action, non pas pour évaluer les résultats en termes de décision éthique. Car en suivre les



conséquences sur la détermination de l'action permettra de préciser ce qui se répète lorsque l'action elle-même se répète, ainsi que ce qu'il faut laisser de côté pour qu'il soit possible de construire une telle répétition.

Un tel désintéret pour le succès ou l'insuccès des actions morales, sous la condition que tous les efforts aient été faits pour les mener à bien, indique que ni leur succès ni leur insuccès ne modifient leur valeur morale. Certes une action peut être plus ou moins utile, et de ce point de vue ses conséquences ont une réelle influence dans le monde. Mais du point de vue du jugement moral, les conséquences de l'action ne constituent pas une raison de décider d'une manière ou d'une autre. Et elles ne modifient pas le jugement que nous devons porter sur elles. Il y a donc une indifférence, du point de vue moral, à l'égard des conséquences de l'action et ce point m'importe : il signifie assurément que les conséquences de l'action sont traitées, du point de vue moral, comme des différences indifférentes. Il me semble possible de lire en ce sens l'affirmation kantienne selon laquelle :

*« (...) leur valeur consiste, non dans les effets qui en résultent, non dans l'avantage et le profit qu'elles constituent, mais dans les intentions, c'est-à-dire dans les maximes de la volonté qui sont prêtes à se traduire ainsi en actions, alors même que l'issue ne leur serait pas favorable ».*<sup>95</sup>

Donc, il faut comprendre que les actions ne sont pas différentes, selon qu'elles échouent ou qu'elles réussissent. C'est une difficulté qui a été souvent pointée dans la conception kantienne de la morale, par exemple par Merleau-Ponty<sup>96</sup>, et que je reprends sous une seule perspective : le point de vue sollicité est celui du même, et de la possibilité normative qu'il ouvre, indépendamment donc des difficultés qu'il posera en aval, à propos de la solution. La construction

---

<sup>95</sup> Kant, 1785, II, AK IV, 435, p. 113.

<sup>96</sup> La discussion porte, sous la plume de Merleau-Ponty, sur la distinction entre l'expérience qui est faite de la liberté par celui qui mène à bien une action morale (par exemple, sauver un homme de la noyade) et celui qui n'y parvient pas. Voir *Phénoménologie de la perception*, Chap. IV, La liberté. Bien que ne suivant pas cette piste, je soulignerai cependant que Merleau-Ponty conteste précisément qu'il y ait du même dans des actions dont l'une échoue et dont l'autre réussit. J'entends par échouer et réussir apporter les conséquences conçues par le sujet et pour lesquelles elles ont été effectuées. Il n'est indéniablement pas exempt de problèmes de penser qu'il y ait du même dans l'échec et dans la réussite.

kantienne vise donc à exhiber du même, quelle que soit la situation dont nous partons et celle à laquelle nous parvenons, dans les actions accomplies par devoir.

En particulier, ce point est un des points qui entraînent un profond désaccord de Williams, fondamentalement sur la confusion qu'il induit entre détachement et réflexion :

« *La délibération réfléchie sur la vérité introduit effectivement un point de vue impartial et soucieux d'harmonie, mais c'est parce qu'elle cherche la vérité, non pas parce qu'il s'agit d'une délibération réfléchie. Et la délibération sur ce qu'il faut faire n'aura pas ces caractéristiques simplement parce qu'elle aussi est réflexive* »<sup>97</sup>.

L'erreur kantienne consiste selon lui, dans une assimilation entre réflexion et détachement. Le dépouillement que je viens de mettre en rapport avec le *bare particular* est précisément ce qui est ressaisi par Williams comme une confusion. Je pense que ce sont les mêmes points qui sont saisis, et discutés, par Williams comme confusion, et dans la proposition que je fais de considérer la situation reconstruite par Kant comme une *situation nue*.

Ce qui est en question, et qui pose indéniablement problème, est le point d'articulation kantien entre l'action et la situation dans le monde, car une fois que nous avons dépouillé la situation de la question des conséquences de notre intervention dans le monde, il est difficile de déterminer en quoi nous prenons une décision, et en quoi notre rapport au monde ne nous installe pas à une telle distance qu'il est difficile de comprendre encore pour quelle raison nous agissons, car il est difficile de déterminer à quel état du monde nous réagissons.

Il me faut, avant toute autre opération, rendre compte du concept de *situation nue* que je manipule ainsi au centre de la conception morale de l'action. Le dépouillement que Kant opère des propriétés de la situation pose des

---

<sup>97</sup> Williams, 1990, p. 79. Cette affirmation pose en général la problématique de la transposition des thèmes de la raison théorique à la raison pratique.

problèmes similaires à ceux soulevés par le concept de *particulier nu*. En effet, si nous pensons à la réduction de la situation qui est le cas dans le kantisme moral, réduction par laquelle nous ôtons à la situation, une à une, des caractéristiques qui sont celles qui peuvent retenir notre regard, nous sommes en train de dépouiller peu à peu la situation de ce qui en faisait la particularité. Nous procédons donc, à partir de l'appréhension d'une situation particulière, celle, ici et maintenant, dans laquelle nous nous trouvons, à sa simplification. Cette simplification s'entend au sens propre, puisqu'il s'agit de ne pas tenir compte de certaines caractéristiques qui sont pourtant les siennes, mais que nous réputons comme non pertinentes dans la compréhension morale de la situation. Je pense en effet que, avec cette réduction, commence l'emprise normative sur la situation.

Comment procédons-nous ? Nous ôtons à la situation certaines de ses propriétés, qui sont pourtant bien les siennes, mais qui n'entrent pas en ligne de compte dans la constitution de la situation à laquelle nous réagissons dans une perspective normative. Un exemple en pourrait être l'amitié. Un des reproches que l'on fait à Kant est de ne pas tenir compte de cette dimension de la situation dans la régulation éthique qu'il en propose. L'enjeu n'est pas dans cette analyse de débattre de la pertinence du critère de l'amitié dans la résolution éthique des situations concrètes.

En revanche, la constitution de la situation dans une perspective éthique est ce qui est au centre de cette discussion. Or, on peut choisir de retenir l'amitié comme un critère important dans la constitution de la situation. Mais il est possible, d'un strict point de vue conceptuel, c'est-à-dire sans s'engager sur la validité morale de la solution, de ne pas tenir compte de ce que l'action que nous allons décider concerne nos amis. Cette solution, qui est celle retenue par Kant pour des raisons sur lesquelles je ne reviens pas, met en évidence la réduction de la situation, sa simplification, et la manière dont il est possible de la réduire, en ne tenant pas compte de propriétés qui sont les siennes cependant (comme par exemple la propriété de mettre en jeu les intérêts de nos amis).

Ce processus n'est sans doute pas sans analogie avec la conception que propose Bergmann des particuliers nus<sup>98</sup>. Cette référence me paraît permettre d'interroger le processus de constitution de la situation en ce que Kant la dépouille de tout ce qui l'individue dans le sensible. Ainsi Bergmann écrit-il que : « *A bare particular is a mere individuator. Structurally that is its only job. It does nothing else* »<sup>99</sup>. Or, dans le commentaire qu'il donne de ce concept et de son fonctionnement dans l'ontologie de Bergmann, Wolterstorff souligne que la question se pose préférentiellement à propos des choses ordinaires<sup>100</sup>. Le point m'intéresse car je proposerais de voir un mode de fonctionnement similaire dans la constitution kantienne de l'exemple : partir d'une situation ordinaire (le mensonge, récurrent dans le champ des exemples pratiques kantien) et le dépouiller, pour le résoudre, de toutes ses propriétés sensibles (qu'il ait pour conséquence un bien ou un mal, qu'il n'intervienne que dans la visée de ce bien, qu'il protège un ami innocent d'une répression, etc...). L'exemple devient ordinaire en se dépouillant de ce qui le constitue dans l'épaisseur et la complexité du monde.

Il me semble en effet probable que la seule propriété de la situation que nous devons prendre en considération, celle de supporter ou non l'universalisation, pourrait n'être pas uniquement une propriété de la situation. Elle dépend de la relation que la situation entretient avec la norme. En effet, on fait apparaître cette propriété en posant sur la situation un regard qui la perçoit en fonction de termes posés dans le domaine de la morale. Une telle propriété me semble donc être le point de rencontre entre la norme et la situation.

Cette analogie permet tout à la fois de comprendre la puissance de l'emprise de la conception kantienne de la morale sur le monde, en même temps que de cerner le type de problèmes qui ne peut pas, alors, manquer de se poser. Car la situation, en se dépouillant ainsi, tend à se confondre avec ce que je désignerais, non sans guillemets, une « situation nue » : il faut réagir à ce qui est

---

<sup>98</sup> Je renvoie sur ce point à G. Bergmann, *Realism : A Critique of Brentano and Meinong*, Madison : Milwaukee and London : University of Wisconsin Press, 1967 et au commentaire qu'en donne N. Wolterstorff, « Bergmann's Constituent Ontology », *Noûs*, vol. 4 ; n°2 (May, 1970), pp. 109-134.

<sup>99</sup> Bergmann, *op. cit.*, p. 25.

<sup>100</sup> Wolterstorff, *op. cit.*, p. 111.

donné dans le monde et c'est là tout ce qu'il nous reste. Cela pose la question de ce que je nommerais l'unité de la situation ; car il y a bien une situation à laquelle il faut que je réagisse, et qui se découpe dans le flux des événements du monde, qui apparaît comme constituée sur eux<sup>101</sup>.

Ce qui pose problème, dans une visée déontologique, est qu'il faut viser la situation en la dépouillant de ce qui la particularise, de tout le sensible qui la traverse et qui s'oppose donc à la manifestation que l'agent doit trouver en elle de l'universel. Ce dépouillement est bien celui qui s'opère pour rendre pensable le particulier nu, à ceci près que, ontologiquement le particulier nu pose la question de son existence. De la même manière, me semble-t-il, la question est de déterminer où arrêter ce dépouillement que nous opérons dans la saisie de la situation pour qu'il demeure possible d'en parler, donc de poser à son propos une question qui permette de répondre en faisant apparaître un universel. Faut-il considérer que le dépouillement est poussé jusqu'au point où, n'ayant plus que des situations dégagées de toute dimension sensible, il ne reste plus qu'à saisir en elle ce qui peut les renvoyer à un universel ?

Si cette hypothèse est la bonne, elle fonctionne bien pour une volonté sainte, qui est capable de percevoir immédiatement l'universel dans la question que le monde lui adresse dans une situation donnée. En revanche, je ne vois pas comment la faire fonctionner pour une volonté bonne, qui en passe par l'explicitation telle qu'elle est proposée dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Car la formulation de la maxime conserve bien des éléments qui relèvent du sensible (par exemple dans le fait qu'il s'agisse d'une situation de communication). Tout contenu que nous donnons à l'impératif catégorique renvoie à une situation dans ce qu'elle a de sensible (parler à des assassins, ou sauver un ami, par exemple) et cela pose une question qui ne se pose pas à propos de la saisie de la situation par une volonté sainte.

Mais il est alors légitime d'invoquer l'hypothèse selon laquelle cette difficulté est liée non pas à la résolution morale elle-même, mais à l'exigence de formulation de la maxime (exigence qu'il n'est pas nécessaire pour la volonté

---

<sup>101</sup> Cette question est abordée par Wolterstorff, *op. cit.*, p. 114. Je ne m'avance pas plus avant dans ce débat, qui rejoint la question des faits.

sainte de remplir, c'est même cette spontanéité qui est le signe qu'elle est une volonté sainte). L'explicitation de la maxime de la volonté dans la situation entraîne qu'il n'est plus possible de se contenter de ce point aveugle, en tant qu'il est indifférent au sensible, que constitue la situation nue, mais qu'il faut en retenir des traits caractéristiques, ceux qui permettront de se demander s'il faut mentir, ou s'il faut dire la vérité, s'il faut sauver celui qui nous a demandé assistance, etc... En somme, lorsque nous passons de ce point aveugle de l'articulation de la norme au réel qu'est la situation nue, à propos de laquelle nous pouvons seulement dire qu'il faut en elle préférer l'universel, nous rencontrons le problème des traits que nous allons retenir pour parler de la situation, parce que nous les identifions comme signifiants.

La référence au concept de particulier nu permet donc de faire apparaître, par contrecoup, les problèmes que pose l'explicitation de la maxime, qui sont parfaitement identifiés : il faut, pour articuler la liberté au réel, traiter la situation comme un particulier nu. Mais, si nous ne sommes pas des volontés saintes, c'est-à-dire si nous avons besoin de soutenir notre action par l'explicitation de la maxime, poser des déterminations sensibles de la situation. Se profile donc à l'horizon le reproche que Larmore adresse aux morales modernes, dont il déplore la méfiance à l'égard de la position aristotélicienne à propos de la prudence : contre le vague de la prudence, les moralistes modernes, en particulier Kant, ont demandé une explicitation pleine et entière de la procédure de décision.

Le problème, outre ceux que dénonce Larmore<sup>102</sup> et qui ne sont pas directement ceux dont je traite, est qu'alors que nous devons traiter de la situation comme d'une situation nue pour lui articuler la causalité libre, nous ne pouvons plus le faire lorsque nous devons prendre en considération des traits sensibles de la situation pour rendre explicite une maxime. L'explicitation, dans ce cas, n'est pas une procédure neutre mais pose des problèmes inessentiels, et qui viennent se surajouter au problème moral en lui-même.

### *L'identique dans les maximes*

---

<sup>102</sup> Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1988, p. 4.

Avançons dans la détermination de la situation que l'agent moral interroge pour savoir comment il doit agir. Au point de rencontre entre notre décision et le monde, il y a quelque point aveugle comme la situation nue, à propos de laquelle nous faisons le choix, soit de l'universel sur le particulier, soit du particulier sur l'universel. Ce point d'ancrage aveugle me paraît être l'articulation de notre causalité à celle du monde. Sans ce point, je ne vois pas en quoi nous pourrions être autre chose qu'un phénomène parmi les autres phénomènes. J'aurais tendance à penser qu'il le faut même dans l'action contraire au devoir, pour que nous puissions juger négativement de cette action.

Ce point aveugle que serait ontologiquement la situation nue est ce qui permet de rendre compte de la présence de l'identique dans les maximes bonnes, qui peuvent toutes être exprimées selon la forme de la loi. Peut-on penser de même que *a contrario*, toutes les maximes autres, qui ne supportent pas ce passage à l'universel, soient les mêmes ? Précisément pas. Car il demeure en elles des variations en fonction de leur ici et maintenant qui est leur mode d'inscription dans le monde ; et c'est précisément pour cette raison qu'elles ne sont rien d'autre qu'une réaction aux circonstances qu'elles ne sont pas validées par Kant comme ayant une valeur morale.

On pourrait donc penser qu'elles sont à ce point insérées dans le jeu des circonstances qu'il n'est pas possible de les répéter et qu'elles demeurent d'une irréductible singularité. De sorte que le contenu sensible continue bien de peser sur elles, et ne permet pas cette superposition. Il me semble que Williams a en tête une telle critique quand il résiste au détachement kantien comme marque de la réflexion. Car le détachement a pour effet de rendre possible la superposition des situations, dépouillées de leurs caractéristiques phénoménales, pour constituer deux ensembles de maximes, distinguées seulement par le rapport qui s'opère en elles entre l'universel et le particulier. Mais il reste à savoir si ce dépouillement est la marque de la réflexion éthique, ou s'il est un corollaire inessentiel de cette même réflexion. Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la position que nous adopterons par la suite à propos de cette possible solution

morale, je pense que nous avons saisi le levier conceptuel qui permet à Kant de proposer une résolution morale entièrement simplifiée<sup>103</sup>.

De façon générale, l'objection de Williams au point de vue kantien est de savoir si, si la moralité est possible, il est encore possible d'être quelqu'un en particulier<sup>104</sup>. Je ne pense pas, en fonction de l'articulation entre le caractère sensible et le caractère intelligible, que cette objection soit déterminante, dans la mesure où le processus kantien vise à détacher la singularité de la particularité. L'enjeu est certes de déterminer la mesure dans laquelle cette distinction peut s'opérer, de détachement de la particularité du sujet dans sa capacité à se penser comme singulier, en tant que le singulier est compatible avec l'universel. Il reste possible en effet d'avoir un caractère sensible particulier et cette possibilité est donnée, en dépit de la prégnance de l'éthique, parce qu'aucun devoir ne nous est imposé sous la forme d'un contenu d'obligation. Toutes les obligations relèvent d'une forme et seulement d'une forme, à l'exclusion de tout contenu. Je prendrai désormais appui sur cette distinction, dont il faut aussi évaluer la portée.

C'est donc cette particularité du sujet à l'œuvre dans le monde qui résiste à l'universel, et qui fait que la maxime ne supporte pas le passage à l'universel. Cela me permet donc de ressaisir la distinction entre le particulier et le singulier, puisque, si la singularité du sujet peut se retrouver dans l'universel, cela signifie qu'il a été capable de la dépouiller de ses particularités. Le particulier est, à l'inverse de la singularité, ce qui, dans l'individuel, résiste à l'universel. Le singulier est ce par quoi l'individuel peut, tout en demeurant individuel, se déployer dans l'universel et non pas contre lui. Néanmoins, et même si je ne rentre pas ici dans ces déterminations qui interrogent le sujet en général, il y a assurément dans la dimension universelle de la raison le corollaire, dans le sujet, de cet effet que je viens de mettre en évidence de son regard<sup>105</sup> sur le monde.

---

<sup>103</sup> Cette simplification est-elle souhaitable dans la vie éthique ? On peut en douter. Je n'ai fait apparaître que ses conditions de possibilité. Qu'elle soit possible, et qu'elle permette un fonctionnement entièrement bipolaire de la décision éthique, ne signifie pas qu'elle résolve toutes les difficultés éthiques. Sur les solutions trop élégantes en matière d'éthique, on consultera Larmore, 1993, p.

<sup>104</sup> J'ai rappelé plus haut une discussion similaire de Renaut par Larmore. Williams, 1990, p. 79 me permet à présent de distinguer les concepts de particulier et de singulier.

<sup>105</sup> Je serai à revenir plus loin sur la question de la perception morale.



La question de l'articulation entre la situation nue et la maxime contraire au devoir, dans laquelle le particulier est préféré à l'universel, demande à être précisée. Il ne va pas de soi que Kant s'arrête à ces différences phénoménales, et les reconnaisse comme différenciant les actions que nous accomplissons selon une maxime contraire au devoir. Car d'un point de vue axiologique, elles peuvent toutes être décrites de cette même manière, et il y a donc bien du même qui se répète en elles ; seulement ce même ne les épuise pas, y compris d'un point de vue axiologique. Les actions qui ne sont pas bonnes d'un point de vue moral ne s'épuisent en effet pas dans la structure qui permet de les évaluer. Si le rapport de préférence entre l'universel et le particulier suffit à préciser la valeur de l'action, il demande ensuite, pour les actions non conformes au devoir, à être précisé et déterminé, par exemple à l'aune des conséquences que les actions ont eues dans le monde phénoménal<sup>106</sup>. C'est ce qu'incite à penser ce paragraphe de l'Introduction générale à la *Métaphysique des mœurs*. Kant y constitue l'imputation de la responsabilité qu'il entend faire, à l'égard des actions non conformes au devoir et des actions morales.

Mais comme ces imputations sont symétriques, tout mène à penser que Kant ne distingue, dans cette approche pratique, que deux genres d'action. Ce que corrobore son refus de la casuistique<sup>107</sup>. Il y a donc, sous la perspective morale, deux genres de situations qui se répètent quelles que soient les actions humaines accomplies, et seulement deux, du moins dans l'inventaire kantien du monde. Il y a du même dans toute situation morale et dans toute situation

---

<sup>106</sup> Cette détermination est la plus intuitive et son abandon, à propos des actions accomplies par devoir, est ce qui fonde la spécificité kantienne par rapport au conséquentialisme. C'est pourquoi j'en discute ici, alors même que cette précision n'est pas la seule qu'il faille apporter pour préciser notre jugement à propos des actions contraires au devoir. Nous verrons plus loin que la conscience de la transgression ou son inconscience joue un rôle identique.

<sup>107</sup> Je reviendrai plus loin sur les *Questions casuistiques* de la *Doctrine de la vertu*, sur les questions qu'elles posent et sur les questions que pose leur existence. Voir E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*,. Car il suffit de constater qu'il y a bien de la casuistique dans la conception kantienne de la morale, pour lever un soupçon sur la validité de la tentative de réduction que je suis en train de proposer de toutes les actions à seulement deux ensembles constitués par le rapport de préférence qui s'organise entre le particulier et l'universel. Sur la question de la casuistique en général, on consulte S. Boarini *Introduction à la casuistique*, Paris, L'Harmattan, 2007. et P. Cariou, *Les Idéalités casuistiques*, Paris, Vrin, 1974.

immorale, et, ce qui est plus important, ce même suffit pour les identifier : il n'est pas nécessaire d'en savoir davantage à leur propos.

De ce point de vue, donc, selon Kant, une structure commune se répète dans toutes les situations qui trouvent une résolution morale, à savoir la possibilité de l'universalisation, la présence de l'universel dans la décision de l'agent. À supposer que nous accomplissions jamais une action morale<sup>108</sup>, nous pouvons dans la construction kantienne repérer ce qui se répète dans les réponses données en fonction des jugements moraux, comme dans les réponses invalides du point de vue moral. La sensibilité, et les motifs particuliers qu'elle fournit, ne donne pas matière à répéter quoi que ce soit dans les situations, mais se déploie sur un fond identique dans lequel le particulier est préféré sur l'universel, alors que la rationalité permet de déterminer, dans toute situation par elle régulée, ce qui donne matière à répétition. De sorte que se rencontre ici la structure qui rend possible l'accord supposé des volontés comme identification de la maxime que chaque être rationnel, s'il n'était guidé que par des motifs rationnels, adopterait.

En somme, le statut des maximes contraires au devoir demande que notre lecture soit affinée et dépasse une ambiguïté qui la traverse pour le moment : si les maximes bonnes sont semblables en cela qu'elles expriment toutes le même rapport entre l'universel et le particulier, à savoir un rapport de préférence de l'universel sur le particulier, les maximes contraires au devoir semblent soulever une question plus complexe. Elles appartiennent toutes à l'ensemble des maximes qui manifestent une préférence du particulier sur l'universel, et en cela elles répètent toutes une structure commune. En cela, donc, il y a en elles de l'identique. Mais les imputations de conséquences qui restent à faire alors, et qui demeurent en suspens du fait que ces actions ne sont pas des actions morales, montrent que nous n'avons pas alors épuisé tout ce qu'il y avait à en dire.

---

<sup>108</sup> Il n'est pas nécessaire, pour notre raisonnement, qu'une action morale ait jamais été accomplie, non plus que le fait que peut-être jamais aucune action morale n'ait été accomplie n'invalide pas la morale kantienne. Si elle ne fonctionne pas, à supposer qu'elle ne fonctionne pas non pas seulement dans des cas problématiques mais aussi pour des raisons métathéoriques, ce n'est pas pour cette raison que nous sommes en mesure de la récuser.

Dans cette construction structurelle des actions, puisque nous avons là les règles de construction des maximes, nous rencontrons bien ce qui fait, pour reprendre l'analyse de Renaut, que la subjectivité et l'individualisme<sup>109</sup> demandent à être distingués. J'ai en somme dégagé et souligné le même qui se manifeste dans toutes les actions, bonnes ou mauvaises, l'identique qui se répète dans nos actions, quelle que soit d'ailleurs leur valeur morale.

J'en tendance à penser, donc, que cette incomplétude du jugement moral, qui empêche que toute la résolution s'en fasse par la rationalité, commence à transparaître à propos des actions non conformes au devoir, mais aussi qu'elle finira par rebondir sur les actions bonnes. Cela conduit Larmore à souligner une piste qui n'est pas la mienne, mais que je rencontre et reconnais, celle de la dimension historique et de l'historicité<sup>110</sup>. Je conviens à n'en pas douter que cette dimension est présente dans la polémique sur le *droit de mentir*, et qu'il y a sur ce texte une poussée extrêmement forte exercée par les circonstances historiques dans lesquelles l'exemple choisi doit être discuté.

Il en va ainsi en effet des actions non conformes au devoir : leur appréciation, non pas seulement morale, qui est aisée, mais juridique, demande un examen plus poussé, symétrique de l'évaluation du mérite des actions accomplies par devoir :

*« Les bonnes ou les mauvaises conséquences d'une action obligatoire, ainsi que les conséquences de l'omission d'une action méritoire ne peuvent être imputées au sujet (modus imputationis tollens).*

*Les bonnes conséquences d'une action méritoire, ainsi que les conséquences fâcheuses d'une action injuste peuvent être imputées au sujet (modus imputationis ponens).*

---

<sup>109</sup> On se rapportera, sur ce point, à A. Renaut, *L'Ere de l'individu*, Paris : Gallimard, 1989 et à la discussion sur laquelle je reviendrai qu'en propose Ch. Larmore, *Modernité et morale*, Paris : P.U.F., 1993, p. 228 et suivantes, qui interroge les limites de ce modèle dans la détermination d'une éthique, fût-elle minimale.

<sup>110</sup> Voir Larmore, 1993, p. 231 : « L'idée que la raison doit transcender tout enracinement historique pour garantir la morale est en effet un vestige métaphysique ». Les questions que je discute dans ce texte sont fondamentalement ce qui entraîne le rapport à l'historicité, à savoir la possibilité ou l'impossibilité d'identifier dans nos actions ce qui les norme et les arrache à la factualité du monde. J'explore précisément les limites de cet arrachement, les problèmes qu'il entraîne et la mesure dans laquelle il demeure ou non possible de le défendre.

Le degré de l'imputabilité (imputabilitas) *doit être évalué* subjectivement en fonction de la grandeur des obstacles qui ont dû être surmontés. Plus grand est l'obstacle naturel (de la sensibilité), plus faible aussi est l'obstacle moral (du devoir), d'autant plus la bonne action est méritoire. Par exemple si, au prix d'un grand sacrifice pour moi je sauve d'un grand péril un homme qui m'est étranger.

En revanche : plus petit est l'obstacle naturel, et plus grand l'obstacle fondé sur des raisons du devoir, d'autant plus la transgression (comme démerite) est-elle imputable. C'est pourquoi l'état d'âme, c'est-à-dire : le sujet a-t-il commis l'action sous l'emprise de l'affection <im Affekt> ou dans une réflexion calme ? – entraîne une différence dans l'imputabilité qui a des conséquences ». <sup>111</sup>

Il est évidemment remarquable, dans la construction kantienne de ce même, identifiable, repérable et surtout susceptible de répétition, qu'il demande que nous fassions abstraction de toute détermination particulière dans un sens que Kant évidemment rejette. Je pense en effet que le mouvement par lequel nous écartons les aspects non pertinents de la situation est au moins indissociablement lié, dans la version que Kant donne de l'universalisme moral, à la mise en valeur de la propriété pertinente pour rapprocher les cas. Ce choix dans le processus de construction des cas semblables est tout à fait particulier, et je pense qu'il a des conséquences importantes dans le fonctionnement de la morale telle que Kant la formule. Car on pourrait choisir de donner une version de l'universalisme dans laquelle une propriété est mise en avant, sans qu'on se préoccupe d'élaguer les propriétés non pertinentes.

Si cette situation dans laquelle nous sommes lorsque nous agissons moralement est susceptible de répétition, ce par quoi elle le devient est l'abstraction, au sens propre, de toute détermination qui la rende unique, identifiable. De sorte que le mouvement saisi, puisqu'il est celui par lequel la morale demande à l'agent de ne pas tenir compte des caractéristiques sensibles de la situation, est un mouvement de séparation. Cette séparation de la situation d'avec ses caractéristiques sensibles est bien un mouvement, au sens propre, d'abstraction.

---

<sup>111</sup> Kant, 1797, p. 102.

### *La question des limites de l'abstraction*

Une fois que cette structure a été identifiée, il reste bien des difficultés en suspens pour comprendre la mise en place des résolutions morales. Nous en tenons le point d'articulation au monde. Pour autant, nous ne savons pas à proprement parler ce qu'il s'agit de faire. Car l'articulation au monde des deux types possibles de maxime passe par ce processus d'abstraction. Mais il n'en demeure pas moins que, une fois que nous détenons la forme de notre maxime, par laquelle nous choisissons le particulier sur l'universel ou l'universel sur le particulier, nous n'avons pas encore précisé le contenu de notre décision (s'il faut l'opposer à la forme, ou simplement, s'il faut remplir cette forme).

La détermination du contenu sensible ne pose pas problème dans le cas des actions contraires au devoir, mais devient très problématique dans le cas des actions accomplies par devoir : pour le dire rapidement, il faudrait pouvoir déterminer par quel contenu sensible nous incarnons la forme de l'universel dans le monde par notre maxime. Cela demande, pour que l'agent vise l'universel dans une situation, qu'il incarne l'universel dans le sensible, et cette dimension là de la procédure ne me semble pas explicitée par Kant, alors même qu'il présente ses propositions en éthique comme une explicitation radicale de la procédure morale, qui résout toutes les difficultés de la vie éthique<sup>112</sup>. Il reste donc à déterminer comment nous choisissons d'incarner l'universel (par exemple en ne mentant pas, ou en sauvant celui qui nous a demandé notre protection).

Cette difficulté pointe que les maximes ne sont que des exemples incarnés de ce qu'il faut faire, à savoir se déterminer en fonction du seul universel. C'est-à-dire qu'à la limite ce par quoi la maxime est universalisable, dans la version kantienne du critère moral, ne permet absolument pas de savoir quelle est la situation. À tel point que les conséquences de ces actions ne sont

---

<sup>112</sup> Je discute de l'expression de Larmore, 1987, p. 4, « fully explicit decision procedure ».

pas imputables au sujet, de sorte que l'action conforme au devoir doit se faire dans l'insouciance des conséquences qui en découleront<sup>113</sup>.

La difficulté est donc, pour la ressaisir en général, de déterminer comment, une fois que l'agent a dépouillé la situation de manière à en faire une situation nue, il peut revenir à une incarnation de la situation. Il lui faut en effet incarner sa maxime dans une situation qui a été dépouillée de ses particularités : il faut donc déterminer quelles sont les propriétés de la situation qui supporteront d'être prises en compte dans la constitution de la maxime bonne, et celles qui ne le supporteront pas. Car c'est bien là une propriété de la situation que d'être une situation de communication, ou bien d'être une situation dans laquelle nous portons assistance à un autre.

### *Un schéma général de l'action*

Il est en outre problématique de concevoir qu'une action accomplie par devoir dont les conséquences seront catastrophiques n'aura pas de différence avec celle qui permettra de réaliser un état du monde plus satisfaisant. Dans les termes kantien, il est impossible de s'exprimer de la sorte puisque, si nous accomplissons une action par devoir, à proprement parler nous n'en attendons rien. Précisément, cette absence de pertinence de ce que nous attendons d'une action, à savoir à travers ses conséquences, et les problèmes qu'une telle conception ne manque pas de soulever permet de dessiner les frontières de ce que la philosophie pratique kantienne permet de penser. Car ces deux actions seront-elles les mêmes ? C'est précisément cette identification que Merleau-Ponty récuse dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* :

*«Il n'y a que des intentions immédiatement suivies d'effet, nous sommes très près de l'idée kantienne d'une intention qui vaut l'acte, à laquelle Scheler*

---

<sup>113</sup> C'est là le sens que nous donnons à la différence entre l'obligation de forme et l'obligation de contenu, si nous voulons la prendre strictement. Car ce n'est à proprement parler pas le mensonge qui est interdit mais ce par quoi la maxime du menteur ne supporte pas l'universalisation, comme ce n'est pas le suicide qui est interdit mais ce par quoi la maxime du désespéré qui envisage de mettre fin à ses jours ne supporte pas le passage à l'universel. Voir par exemple Kant, 1785, AK IV 397-398, p. 62.

*opposait déjà que l'infirmes qui voudrait sauver un noyé et le bon nageur qui le sauve effectivement n'ont pas la même expérience de l'autonomie »<sup>114</sup>.*

La récusation est d'autant plus vive qu'elle ne conteste pas seulement que ce soit la même action dont il s'agisse, car les conséquences qui sont les siennes modulent, ou modifient l'action qui est la nôtre. Elle conteste au fond que l'expérience de l'autonomie que nous faisons soit la même. L'attaque est plus fondamentale et soulève une difficulté plus grande dans la position kantienne, puisqu'elle récusé l'idée que notre expérience de l'autonomie soit la même lorsque nous réussissons ou lorsque nous échouons.

Plus généralement, à travers cette critique, c'est le schéma général de l'action dessiné dans la philosophie kantienne que Merleau-Ponty récusé et à propos duquel il nous alerte :

*« Ce qui nous trompe là-dessus c'est que nous cherchons souvent la liberté dans la délibération volontaire qui examine tour à tour les motifs et paraît se rendre au plus fort ou au plus convaincant. En réalité, la délibération suit la décision, c'est ma décision secrète qui fait apparaître les motifs et l'on ne concevrait pas même ce que peut être la force d'un motif sans une décision qu'il confirme ou contrarie »<sup>115</sup>.*

En somme, je retrouve ici les déterminations que j'ai tenté de faire apparaître. Pour voir du même dans ces situations, il faut effacer des paramètres, sans quoi nous en restons à la constitution de la particularité de nos situations. Mais ces paramètres, s'ils sont effacés, mènent à une conception de la liberté qui place la délibération avant la décision et qui pèse le pour et le contre des motifs, thèse à laquelle assurément Kant souscrit<sup>116</sup>. Se faisant, Kant se rattache à un schéma général de l'action bien connu et intuitif, comme le souligne Livet :

---

<sup>114</sup> M. Merleau-Ponty, 1945, Troisième partie, « L'être-pou-soi et l'être-au-monde », Chapitre III, « La liberté », p. 499.

<sup>115</sup> Merleau-Ponty, 1945, pp. 497-498.

<sup>116</sup> Voir Kant, 1797, pp. 98-99 : « Un conflit de devoirs (collisio officiorum s. obligationum) serait le rapport de ceux-ci, tel que l'un d'eux supprimerait l'autre (tout entier ou en partie). – Mais comme le devoir et l'obligation en général sont des concepts qui expriment la nécessité objective pratique de certaines actions et comme

« Dans la conception la plus répandue, une action est une suite de mouvements qui sont animés par une intention. Cette intention a pu être formée avant l'action, et il a fallu un acte de volonté pour passer de l'intention représentée à l'exécution de l'action. L'action se termine quand elle a atteint un but qui correspond à l'intention ». <sup>117</sup>

Retenons pour le moment de ce schéma de l'action, sur les difficultés duquel nous reviendrons, qu'il identifie du même dans l'intention, en ce qu'elle est supposée précéder l'action. Cette préséance de l'intention sur l'action permet de dire qu'il y a du même dans des actions aussi différentes soient-elles au regard de leurs conséquences. Mais seul l'amont de l'action, identifié comme intentionnel, est déterminant pour instituer une valeur positive ou négative de la maxime, et non pas l'aval, identifié comme les conséquences qui en découlent.

Cette distinction, qui se greffe évidemment sur la distinction entre le caractère obligatoire d'un certain contenu, que Kant rejette, et le caractère obligatoire de la seule forme de la maxime de nos actions, permet de relire les *Questions casuistiques* sur le suicide, pour faire jouer à plein la séparation entre l'intention qui soutient l'action, et les conséquences. Kant est amené à discuter à nouveau de la condamnation qu'il a par ailleurs portée du suicide, par exemple dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* <sup>118</sup>. Comment comprendre cette interrogation nouvelle sur le suicide alors même

---

*deux règles opposées ne peuvent être en même temps nécessaires, et que si c'est un devoir d'agir suivant une règle, non seulement ce ne peut être un devoir d'agir suivant l'autre règle, mais cela serait même contraire au devoir : il s'ensuit qu'une collision des devoirs et des obligations n'est pas pensable (obligationes non colliduntur). En revanche, il peut bien y avoir deux raisons de l'obligation (rationes obligandi) dans un sujet et dans une règle qu'il se prescrit et dont l'une ou l'autre n'est pas suffisante pour obliger (rationes obligandi non obligantes), de telle sorte que dans le cas d'une de ces raisons, il n'y a pas de devoir.— Lorsque deux principes de ce genre s'opposent la philosophie pratique ne dit pas que la plus forte obligation doit l'emporter (fortior obligatio vincit), mais que la plus forte raison d'obligation doit conserver sa place (fortior obligandi ratio vincit) ». On perçoit dans cette réfutation préalable à tout examen casuistique de la possibilité des conflits de devoirs la construction kantienne de l'action comme prise en compte des raisons de l'action, en l'occurrence des raisons de l'obligation puisqu'il s'agit du devoir. Cette construction entre à n'en pas douter dans un schéma de délibération-décision.*

<sup>117</sup> Livet, 2005, p. 16.

<sup>118</sup> Kant, 1785, AK IV, 397-398, p. 62.



qu'il est impossible de se représenter un monde dans lequel le suicide deviendrait une loi de nature ? Comment, en dépit de cette impossibilité, le suicide peut-il voir sa maxime réexaminée ? La question mérite d'être posée comme préalable à la lecture même de ces questions.

La raison en est, me semble-t-il, qu'il est possible de trouver, dans certaines actions que nous qualifions peut-être rapidement de suicide parce qu'elles se décrivent par le fait qu'un sujet se donne à lui-même la mort, de l'universalisable. Ainsi, à supposer que nous puissions trouver de telles actions, ces actions seraient à la fois universalisables et pourtant incapables de supporter l'universalisation, en fonction de la condamnation qui a été construite du suicide (un monde dans lequel toute créature vivante se donne la mort se détruit de lui-même et n'est donc pas pensable).

Le suicide n'est pas interdit en tant que suicide, mais en tant que non universalisable, et nous soulignons à nouveau l'importance de la distinction entre forme et contenu. En effet, l'interdiction est interdiction d'une forme et non pas d'un contenu. C'est parce qu'il n'interdit pas un contenu que Kant peut revenir sur l'examen du suicide, dans l'idée que, s'il y a dans des actions que nous qualifions de suicide, des formes différentes, cela mérite un nouvel examen et le légitime entièrement. Poussons l'argument encore davantage dans l'explicite : si nous trouvons dans le suicide une dimension universalisable, il faudra au moins poser la question (casuistique)<sup>119</sup> de cette interdiction, c'est-à-dire celle de sa levée possible.

Or une telle dimension de possible universalisation semble ne pas être absente du suicide de Curtius, qui se jette dans un précipice pour sauver le peuple romain :

*« Est-ce un suicide que de se jeter au-devant d'une mort certaine (comme iiCurtius) pour sauver la patrie ? Et doit-on considérer le martyr »*

---

<sup>119</sup> Mon argumentation pâtit de que Kant ait seulement posé les questions casuistiques à propos du suicide, et qu'il ne leur ait pas apporté de réponse. Je m'appuie, pour ne pas être trop arrêtée par cet argument, sur la remarque de Marcuzzi qui, à propos des exemples kantien, souligne qu'ils sont souvent le fruit d'un entrecroisement entre les conceptions kantien de la morale et des jugements de valeurs liés aux mœurs de son époque, et que ses seules affirmations pratiques ne suffisent pas à les porter.

*volontaire, qui consiste à se sacrifier pour le salut de l'humanité en général, comme l'action précédente, tel un acte héroïque ? »<sup>120</sup>.*

Il y a, me semble-t-il, une esquisse de solution dans la distinction kantienne entre le suicide et l'homicide envers soi<sup>121</sup>, sans que cette solution ne soit suivie jusqu'à son terme, qui serait une autorisation de telles conduites. Toutefois, rien ne m'interdit, dans la mesure où je ne cherche pas à faire une exégèse de la formulation kantienne de la morale, mais à la mettre en œuvre, de poursuivre cette direction seulement esquissée dans la *Doctrine de la vertu*. Car si l'autorisation n'est pas donnée, elle semble n'être pas loin dans l'évocation, à propos de telles conduites, de l'héroïsme. Il ne semble visiblement pas absurde à Kant d'évoquer une telle dimension.

Il n'est donc pas impossible de construire, comme l'esquisse Kant, des maximes d'action qui, alors qu'elles semblent induire des actions impossibles à universaliser, supporteraient en fait le passage à l'universel. Cette possibilité qui demande à être exploitée exige manifestement que nous réfléchissions sur les différentes manières possibles de décrire une même action. La première hypothèse qui vient en effet à propos du suicide de Curtius est que, si nous le construisons comme un suicide, il est impossible à universaliser, mais que, si

---

<sup>120</sup> Kant, 1797, II, Première partie, « Doctrine élémentaire », Livre premier, « Des devoirs parfaits envers soi-même », Première section, « Des devoirs de l'homme envers soi en tant qu'animal », Article premier, « Du suicide », § 6, *Questions casuistiques*, p. 97.

<sup>121</sup> J'ai développé ailleurs cet argument dont je repars dans cette discussion. Pour son développement, voir I. Pariente-Butterlin, 1997.a. Je m'appuie sur la distinction dessinée par Kant dans les premières lignes de ce § 6 : « *L'homicide volontaire commis sur soi ne peut véritablement être appelé SUICIDE (homicidium dolosum), que s'il est prouvé qu'il s'agit en général d'un crime perpétré sur notre propre personne ou sur la personne d'autrui par l'intermédiaire de la nôtre (par exemple lorsqu'une femme enceinte se donne la mort)* ». Est-ce trop solliciter ce passage que de repartir de la fin pour l'interpréter ? Je ne pense pas. On peut alors comprendre que, dans le suicide à proprement parler, celui qui se suicide se donne la mort, comme s'il se dédoublait dans un rapport de meurtrier à victime (ce que permet de comprendre l'allusion à la femme enceinte qui se donne la mort et tue un autre qu'elle). C'est par ce dédoublement, qui récuse l'idée que se donner la mort soit une action différente que de donner la mort à un être humain quelconque, Kant réintègre le suicide dans les homicides. C'est de la même façon un homicide que de tuer n'importe quel être humain, la victime fût-elle l'assassin. Dès lors, puisque les deux cas sont confondus, il devient plus compréhensible de réexaminer ces cas de martyre ou de sacrifice, tout comme on peut réexaminer la légitime défense en dépit de l'interdiction de l'homicide.

nous le construisons comme le seul moyen qu'ait Curtius de sauver les autres, il pourrait se révéler à même de supporter le passage à l'universel. Il sera, dans cette seconde description, sans doute plus riche que la première et plus fidèle aux intentions de Curtius, donc conforme à la construction kantienne de la morale, constitué non pas comme un suicide mais comme un homicide envers soi, et on retiendra de cet homicide envers soi qu'il est accompli avec l'intention de porter assistance à tous les autres.

Je n'entre pas dans le détail des difficultés que peut poser, pour la conception kantienne de la morale, le fait qu'il faille en passer par un homicide envers soi pour accomplir son devoir. Je retiens en revanche que, selon la description que nous faisons de cette action, nous n'en tirons pas du tout le même jugement moral. Dans un cas, elle s'inscrit dans le même de toutes les actions contraires au devoir. Dans l'autre description, qui retient à ce titre mon attention, elle demande certes un affinement de la construction conceptuelle<sup>122</sup>, mais surtout demande, ce qui est infiniment problématique, que nous distinguions des intentions radicalement différentes sous des actions que nous aurions à première vue décrites de la même manière, à savoir, se donner la mort.

Cet exemple fait apparaître les difficultés d'incarnation de l'universel : une fois que nous avons déterminé la structure de notre maxime, il reste qu'une même action peut être décrite par des maximes qui n'ont pas la même valeur morale. Il y a là, à l'évidence, une difficulté pour la conception morale de la morale, puisqu'il faudrait, dans le cadre d'une procédure pleinement explicite, disposer d'un test pour savoir comment trancher entre ces deux maximes possibles pour une même action.

On pourrait bien évidemment tenter d'éviter la difficulté en disant que ce n'est pas la même action que Curtius choisit dans l'un et l'autre cas, et que les différences entre les maximes induisent des différences entre les actions. J'en conviens. Il n'est pas absolument rédhibitoire que des actions radicalement différentes d'un point de vue moral se manifestent semblablement dans le

---

<sup>122</sup> À savoir la construction de la distinction conceptuelle entre le suicide et l'homicide envers soi, le point d'appui de cette distinction étant que, dans le suicide, l'acte est commis avec la conscience de la transgression de la loi morale, et que cette conscience est absente de l'homicide envers soi-même. Voir Kant, *Doctrine de la vertu*, Questions casuistiques sur le suicide.

monde phénoménal. On conviendra cependant que ce n'est pas là une situation très confortable pour la formulation kantienne de la morale. Mais ce problème peut aussi être plus inquiétant : il demande de déterminer comment nous savons qu'une maxime est bien celle de notre action. On pourrait imaginer Curtius ne sachant pas trancher, et incapable de dire s'il se suicide de désespoir, ou s'il veut sauver le peuple romain, et donc incapable de se résoudre à agir car incapable de trancher entre ces deux descriptions de son action, dont l'une lui interdit d'agir ainsi, tandis que l'autre pourrait l'y autoriser.

## DEUXIEME PARTIE

### DISTINCTION ENTRE LES ACTIONS ET LES EVENEMENTS

## CHAPITRE 3

### COMMENT DECRIRE NOS ACTIONS ?

La question de la description se pose dans la lecture de la *Question casuistique* sur le suicide. Il s'agit de déterminer ce qu'il est possible d'en dire. Ce problème intervient tout particulièrement dans le champ moral, à travers la question des excuses, et plus fondamentalement encore à travers la question de la maxime. Qu'avons-nous fait ? C'est la question à laquelle il faut être capable de répondre, pour déterminer l'imputabilité de l'action et pour la reconnaître ou la récuser. Car si, dans un premier temps, cette question avait pu sembler être écartée du champ kantien par l'unicité de la question que nous devons poser pour savoir comment agir et pour déterminer ce qu'ordonne la raison, elle me semble être réintroduite, malgré tout, simplement parce qu'il y a des questions casuistiques.

Cet argument ne serait qu'un argument de fait s'il ne débouchait sur une question qui me semble bien être celle de la description de l'action de Curtius : convient-il de dire qu'il se suicide ? ou bien faut-il non pas dire qu'il se suicide mais qu'il se donne la mort dans l'intention de sauver le peuple romain ? Si nous ne disons pas la même chose, la résolution normative ne sera pas non plus la même<sup>123</sup>. Car la première description, en ce qu'elle est impossible à universaliser, mène inévitablement à la condamnation, alors que la seconde ne se laisse pas si aisément écarter, bien qu'elle ne soit pas facile non plus à universaliser.

Or cette situation est difficile à résoudre, tant d'un point de vue éthique que du point de vue de la construction théorique de la solution : est-il possible de hiérarchiser les descriptions ? S'il demeure vrai que la qualification<sup>124</sup> de l'action implique un jugement moral, il y a une articulation qui se met en place entre la morale et le langage, via l'explicitation de ce que nous faisons. C'est la raison pour laquelle je pense qu'il faut interroger l'explicitation et les questions qu'elle fait naître en propre, indépendamment des questions morales. Il est

---

<sup>123</sup> Je reviendrai plus loin sur le lien entre les descriptions des actions, et leur évaluation normative, et sur la conception qui rend possible le passage d'un jugement énonciatif à un jugement normatif. C'est un problème second, par rapport à celui de la description de nos actions, c'est-à-dire de la façon dont nous disons ce que nous faisons.

<sup>124</sup> Je n'en parlerai pas ici, mais cette question est bien connue et bien identifiée dans le processus de mise en œuvre de la norme juridique. Et de façon général, il recoupe également les questions à proprement parler casuistiques qui sont débattues en morale.

difficile, évidemment, de les distinguer entièrement. Mais on est en droit, me semble-t-il, de se demander si la procédure d'explicitation, et en particulier la version kantienne de cette procédure, n'a pas, par contrecoup, des effets qu'il faut analyser. Il ne peut pas être entièrement neutre de faire intervenir la maxime et l'explicitation que demande la maxime dans le champ de l'action.

La distinction que je propose de faire est, de ce point de vue, la même que celle que propose Fine à propos des objets matériels : « Je me préoccupe non des choses matérielles elles-mêmes mais du langage que nous avons pour en parler ». <sup>125</sup>. Il envisage d'ailleurs lui-même une analogie profonde entre la différence de l'objet avec sa matière, et la différence de l'événement avec l'acte. Cela pose évidemment la question du réalisme et de sa limite, ainsi que la question de l'entrée dans une conception conceptualiste que je n'entends pas adopter mais qui se profile derrière ces questions. Sans l'ignorer, je ne m'engage pas dans la voie de cette discussion qui demanderait un développement propre.

Revenons, sous cette détermination, à la question du suicide. J'ai tendance à comprendre la difficulté que soulève le cas du suicide dans ces termes : cet événement, à savoir se tuer soi-même, peut coïncider dans le monde avec deux actions différentes <sup>126</sup>, se suicider et commettre un homicide contre soi, dont les descriptions concurrentes sont difficiles à départager. Il est donc légitime de se demander si certaines difficultés morales ne viennent pas de la procédure d'explicitation dont Kant se réclame et qui est, de manière générale, une part importante de la philosophie pratique.

La question de la description des actions ne nous confine assurément pas à une position conceptualiste, et ne nous oblige pas à abandonner une conception réaliste. Elle se pose en particulier à propos des conséquences de nos actions et de la façon dont nous acceptons ou dont nous refusons de nous les voir imputer. Elle est liée directement au problème que la logique déontique

---

<sup>125</sup> « I have been concerned not with material things themselves, but with our language for talking about material things », K. Fine, « The Non-Identity of a Material Thing and Its Matter », *Mind*, vol. 112, n° 446, p. 195-234, p. 197. Je traduis.

<sup>126</sup> La terminologie kantienne m'intéresse, indépendamment des solutions normatives qu'elle implique, car elle permet de faire apparaître une distinction malaisée à manipuler. Je ne discute aucunement de l'application dans le monde d'une telle conception à propos de laquelle je n'ai pas d'avis.



permet de formaliser, et il me semble plus simple, pour le saisir au départ, de partir de sa formulation logique :

de ce que je veux p et de ce que p implique q, je ne peux pas conclure que je veux q.

La question de la description s'inscrit donc dans la question plus vaste de savoir si, alors que je ne veux pas q, je peux dire que j'ai provoqué q, que je suis l'auteur de q, que je suis responsable de q, toutes ces traductions dans la langue naturelle étant à mon sens, des questions différentes, ou dont au moins il faut montrer qu'elles se superposent, qu'elles s'entrecroisent mais qu'elles doivent demeurer distinctes, au moins dans notre esprit.

La causalité ne doit assurément pas être confondue avec la responsabilité : leurs liens demandent classiquement à être interrogés, il n'est besoin pour cela que de voir les complexités de la construction juridique de la responsabilité<sup>127</sup>. Et la causalité, comme la responsabilité que je peux avoir d'un certain état du monde, ne disent pas si je me reconnais comme l'auteur volontaire de cet état du monde : je peux considérer que tout cela est arrivé malgré moi mais que signifie ce *malgré moi* ? S'il y a des actions qui émanent de moi, mais dans lesquelles je ne reconnais rien de ce que j'entendais y mettre, quelle signification ces actions ont-elles pour moi ? En quel sens en serai-je le sujet ? Ces premières approximations de la question demanderont bien évidemment à être précisées.

---

<sup>127</sup> Je n'évoquerai que très rapidement deux aspects de la construction juridique de la responsabilité qui montrent comment elle se sépare de la causalité et reconstruit, sur la causalité que nous pourrions appeler effective, une autre lecture du monde et des interactions entre les hommes. La responsabilité administrative repose ainsi sur une fiction, celle de la connaissance complète qu'aurait le ministre de toutes les décisions de son administration. Il est donc tenu responsable de toutes les décisions par elle prises, alors qu'il est bien évident qu'il n'a pas connaissance de toutes. La responsabilité se reconstruit donc indépendamment de la causalité, et si elle peut coïncider parfaitement avec elle, elle peut la recouper par endroit, ou encore s'en détacher totalement. C'est ce recoupement incomplet qui intervient dans la responsabilité du fait des choses, telle qu'elle est définie dans les articles 1382 à 1384 du Code civil. Il n'y a donc aucune évidence à ce qu'il faille penser la responsabilité à partir de la causalité. Elle est une fiction de causalité, en entendant fiction au sens juridique du terme.

Cette interrogation sur la causalité et la responsabilité recoupe la notion d'agentivité telle qu'elle se déploie chez Davidson, contre l'effet accordéon : comment traiter des actions qui pourraient recevoir des descriptions intentionnelles et des descriptions non-intentionnelles ? Je ne reprendrai pas l'ensemble de cette discussion mais j'en tire argument pour proposer une distinction entre l'action et l'événement : si l'événement peut recevoir des descriptions qui, par substitution d'expressions équivalentes, conservent la même valeur de vérité, de telles substitutions sont problématiques à propos de l'action.

Ainsi, à propos de l'événement<sup>128</sup>, il est possible de dire sans que cela nous pose de problème que « Hamlet a tué l'homme derrière le rideau (Hdr) », que « Hamlet a tué Polonius (P) » et que « Hamlet a tué le père d'Ophélie (PO) », puisque Hdr, P et PO ne sont qu'un seul et même homme qu'on peut désigner de ces manières différentes, et d'autres encore. La substitution de ces descriptions ne pose pas de problème quant à la description de l'événement. Et certes, en faisant ces remarques, je me place au niveau de la façon dont nous parlons des événements, et de la façon dont nous parlons des actions. Car inversement, à propos des actions, une telle possibilité ne nous est pas donnée aussi ouvertement : si je peux dire que c'est intentionnellement que Hamlet a tué Hdr, je dirais que ce n'est pas intentionnellement que Hamlet a tué le PO, de même que ce n'est pas intentionnellement qu'il a tué P<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> D. Davidson, *Actions et événements*, 1993, p. 79-82.

<sup>129</sup> Ce problème, je le souligne, n'est pas exactement le même que celui que propose Anscombe, dans *Intention*, p. 45-46 dans la mesure où ce ne sont pas différentes descriptions radicalement différentes d'une même action que je compare à leur articulation à l'agentivité, mais des descriptions différentes obtenues par substitution d'un identique. La question qu'elle pose demande de décider entre deux options : « Are we to say that a man who (intentionally) moves his arm, operates the pump, replenishes the water-supply, poisons the inhabitants, is performing *four* actions ? Or only one ? ». Deux différences se dessinent entre mon exemple et le sien, le mode d'obtention des descriptions, et l'incertitude que créent ces variations à propos de l'agentivité. En effet, dans la série d'Anscombe, les descriptions dépendent les unes des autres en formant une série causale. Faut-il séparer ou non ces actions et quel grain adopter pour en parler ? Je retrouverai plus loin cette question, mais je la constitue par substitution dans la description et non par enchaînements de type causal, pour une raison fondamentale qui est liée à l'incertitude de la causalité phénoménale à laquelle je souscris à la suite de Kant, quitte à devoir modifier le traitement que nous en donnons dans la prise de décision. Sur la comparaison entre la réponse d'Anscombe et de Davidson, voir A. Goldman, « The Individuation of Action », *The Journal of Philosophy*, vol. 68, N°21, pp. 761-774, p. 765 qui n'accepte pas le critère causal

Toutes ces descriptions identifient un même événement, mais semblent en revanche identifier des actions différentes puisque l'intention de Hamlet était de tuer Hdr mais non pas de tuer P ni de tuer PO. Que des descriptions équivalentes quant à leur valeur de vérité posent problème à propos de l'action et ne posent pas problème à propos de l'événement, qu'elles identifient un événement unique mais des actions différentes me semble induire une distinction ontologique entre l'action et l'événement. Il est en effet possible de dire qu'elles identifient des actions différentes puisque l'action (tuer Hdr) est, de la part d'Hamlet, une action intentionnelle alors que les actions (tuer P) ou (tuer PO) ne sont pas, de sa part, des actions intentionnelles.

De telles descriptions sont concurrentes, ou convergentes en tant qu'elles identifient un seul et même événement. Je retrouve le même type d'argument que celui de Davidson<sup>130</sup> à propos des différentes descriptions qui s'articulent les unes aux autres, qui s'appellent les unes les autres, structure que Pietrovski commente en pointant ce qui m'intéresse dans cet argument, à savoir que toutes ces descriptions ont pour vérificateur le même événement<sup>131</sup>. En

---

comme suffisant pour constituer l'identité entre des actions. Pour une définition causale de l'action, on peut consulter J. Bishop, *Natural Agency. An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge University Press, 1989, p. 25 : « De sorte qu'un monde dans lequel notre perspective éthique fonctionne doit être un monde dans lequel il est possible d'exercer son agentivité — c'est-à-dire qu'il doit être un monde dans lequel il y a des actions, si par action nous entendons simplement l'exercice contrôlé par un agent de son propre pouvoir. Pour être moralement responsable d'un résultat, un agent doit y contribuer par l'exercice de sa propre agentivité — par sa propre action ». « So a world in which our ethical perspective applies must be one in which there are exercises of agent-control — which is just to say that it must be one in which there are *actions*, if by an action we mean simply the controlled exercise of an agent's own power. To be morally responsible for an outcome, then, an agent must contribute to it through his or her own exercise of agent-control — through his or her own *action* ». Je traduis. Je ne souscris pas entièrement à cette définition, pour les raisons que je viens d'évoquer.

<sup>130</sup> Davidson, 1984.

<sup>131</sup> P. M. Pietrovski, « Actions, Adjuncts, and Agency », *Mind*, vol. 107, No 425, (Jan., 1998), p. 73-111, p. 74. Je déplace le débat entre les identificationnistes et les non-identificationnistes en le recroisant avec la distinction entre action et événement, bien que je tende ici vers une thèse au fond non identificationniste. Elle me semble toutefois plus aisée à manipuler en la recoupant avec la distinction entre action et événement. Car dans ce cas nous pouvons être non-identificationnistes à propos des actions, alors même qu'elles convergent dans le même événement. Voir Taylor, 1984, p. 25-26.

revanche, elles ne décrivent pas une action unique, puisque des actions qui ont des propriétés différentes ne sont pas des actions identiques.<sup>132</sup>

Certes, le type d'argument que je propose pourrait passer pour un argument anti-réaliste, mais il faudrait, pour le transformer complètement en un argument anti-réaliste, soutenir que la propriété de l'action dont il est question, « être intentionnelle », est elle-même une propriété sémantique. Or je soutiens que la distinction des actions qui se fait à propos d'un même événement, et qui induit à déceler plusieurs actions sous un seul événement, en ce qu'elle dépend de cette distinction entre « être intentionnelle » ou « n'être pas intentionnelle » est une distinction ontologique et non pas sémantique<sup>133</sup>. Il me semble donc que, en dépit de la dimension sémantique de cet argument, nous pouvons en inférer une distinction ontologique entre l'action et l'événement dès lors qu'il atteint en définitive la question de l'intentionnalité de l'action et que nous ne traitons pas de cette question comme d'une question sémantique mais comme d'une question ontologique.

Or, ces différentes descriptions ont pour vérificateur le même événement lorsque nous les interprétons comme parlant des événements, mais elles n'ont pas pour vérificateur le même événement lorsqu'elles sont interprétées à propos non plus des événements mais des actions<sup>134</sup>. Pour cette raison, je ne souscris pas à l'analyse de Goldman lorsqu'il affirme : « Instead of treating actions (or events) as a primitive or irreducible category, our account

---

<sup>132</sup> J'aurais en outre tendance à penser que la distinction entre action et événement telle que je la constitue pourrait servir de levier conceptuel pour rendre compte des difficultés qui se posent à propos des actions qui ont une extension dans le temps et qui demandent, pour être accomplies, un ensemble d'actions. Voir sur ce point C. Ginet, *On Action*, Cambridge University Press, 1990, A. Goldman, *A Theory of Human Action*, Princeton University Press, 1970, B. Enç, *How We Act. Causes, Reasons and Intentions*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

<sup>133</sup> La question se pose de déterminer comment nous traiterons les cas dans lesquels l'attribution de la propriété « être intentionnelle » pose problème à propos de l'action elle-même. Si, dans ces cas sur lesquels nous reviendrons, l'attribution semble échouer par défaut de précision dans la description de l'action, nous aurions affaire à une thèse antiréaliste. Mais si on échoue à attribuer cette propriété pour des raisons ontologiques, nous resterons bien dans le cadre d'arguments de type réaliste.

<sup>134</sup> Je renvoie sur ce point à J.-M. Monnoyer (Ed.), *Metaphysics and Truthmakers*, Ontos Verlag 2007, et en particulier, à la discussion du Truthmaker Maximalism dans D. Armstrong, « Truthmakers for Negative Truths and for truth of mere possibility », p. 99-104.

reduces act tokens to persons, act properties and times »<sup>135</sup>, je proposerai d'affiner cette discussion par la distinction que je propose. Il ne va donc pas de soi à mes yeux qu'il soit possible de conserver le même grain à propos de l'action et à propos de l'événement.

Je prendrai donc au sérieux, dans la suite de ces analyses, la possibilité d'une distinction, telle qu'elle est suggérée par Fine, pour en déterminer les conséquences dans la compréhension que nous pouvons former de l'emprise normative sur l'agir humain. Cette analyse ontologique de la distinction entre action et événement prend sens au regard de la position déontologique qui, comme je le rappelais, ne prend pas en compte les résultats de notre action dans le monde. Toute la position déontologique est donc à mes yeux sous-tendue par la distinction entre action et événement, nécessaire pour continuer à penser l'action comme une contribution de l'agent à la causalité, tout en la séparant de ses résultats dans le monde.

Nous en arrivons donc au point où se dessinent les modalités par lesquelles une action est rattachée à un sujet, car ce sont dans les distorsions et dans les cas difficiles de ces rattachements que nous pouvons saisir la distinction qui nous intéresse d'un point de vue ontologique entre l'action et l'événement. Il faut donc se tourner à présent vers les actions qui posent un problème à l'agentivité, par exemple parce que l'agent considère qu'il n'a pas de part active dans la production de l'événement.

*Que veut dire « je n'avais pas le choix » ?*

Disjoignons tout d'abord la question de l'action de celle de la reconnaissance de soi comme auteur d'un état du monde. Cette disjonction est une des conséquences de la distinction entre action et événement. Elle se constitue en prenant appui sur elle, sans que nous y voyions cependant un argument assez fort pour revenir sur la conception de l'agentivité que défend Davidson. Une autre voie, non plus sémantique, pour faire émerger cette distinction peut se dessiner à partir de ce que Susan Wolf désigne comme la

---

<sup>135</sup> Goldman, *op. cit.*, p. 773.

« liberté asymétrique »<sup>136</sup>. Je ne reprends pas à mon compte cette théorie, pas plus que je ne m'engage sur une définition de la liberté, qui n'est pas mon objet.

La conception de la liberté asymétrique montre l'écart qui se creuse entre ce que l'agent peut penser avoir produit, et la représentation qu'il a de ce qu'il attendait<sup>137</sup>. Les situations qui nous intéressent pour saisir concrètement cette question sont bien évidemment celles dans lesquelles quelque chose advient dans le monde, et où le rapport de l'agent à cette situation est de l'ordre involontaire : dans une première approximation très lointaine, nous pourrions dire que le monde s'est déployé indépendamment de l'agentivité, dans des séries causales qui ne peuvent pas être rattachées à l'agent, indépendamment de lui, et dans des directions qu'il n'avait pas voulues, peut-être même pas envisagées. En somme, le sujet n'a pas réussi à produire ce qu'il attendait. Il s'est produit autre chose et la question est de savoir quel rapport il est exact d'entretenir avec ce qui s'est produit ou que j'ai produit.

Une saisie de ces situations peut commencer par les situations dans lesquelles l'agent considèrerait ne pas avoir le choix ; elles n'épuisent pas les cas dans lesquels il dirait que quelque chose s'est produit malgré lui, mais en sont exemplaires. Dans ces cas précisément, la situation n'advient pas en fonction d'une adhésion de sa part au monde, et de sa participation à ce qui est le cas, mais *ego nolens volens*. L'idée de Wolf est que les situations dans lesquelles l'agent considère qu'« il n'a pas le choix », recouvrent en fait deux cas

---

<sup>136</sup> S. Wolf, « Asymmetrical Freedom », *Journal of Philosophy* 77, 1980, p. 151-66.

<sup>137</sup> Cette formulation ne doit pas donner à penser que je reprends à mon compte un schéma de l'action qui découpe l'intention d'une volonté et sa réalisation. Je tente de poser le problème de l'inadéquation entre mes attentes et ce qui se produit autour de mon intervention dans le monde, de ce qu'elle déclenche, compte tenu de l'enchevêtrement indéchiffrable et en partie imprévisible des causalités. Car ce découpage ne permet pas de rendre compte du dynamisme de l'action et de l'interaction entre le monde et ce que je désigne par mes intentions. Sur ce point, voir P. Livet, 2005, p. 18 : « *L'intention n'est pas le commencement de nos actions, c'en est le résultat. Plus exactement, la genèse commune de notre motricité et de notre cognition (perception, imagination, affectivité et raisonnement) élabore progressivement une architecture cognitive et motrice qui nous permet d'avoir des intentions.* » Ce qui m'intéresse est donc, à supposer ce problème résolu, les situations dans lesquelles je ne suis pas en accord avec ce que je produis et qui se produit dans le monde. Je reviendrai, à propos du hasard, sur l'interaction entre les causalités et les problèmes spécifiques que cela pose à la compréhension de l'action.

radicalement différents. Si les circonstances<sup>138</sup> paraissent entraîner inévitablement une action, il se peut qu'il en soit responsable cependant, et que cette action doive bien être identifiée comme la sienne.

Ainsi, pour Wolf, une mère qui sauverait son enfant d'un incendie en affirmant qu'elle n'aurait pas pu faire autrement serait pourtant l'auteur libre de son acte, alors qu'être empêché d'agir par les circonstances provoquerait, et c'est là l'occurrence de l'asymétrie, une situation dans laquelle nous ne serions pas l'agent de notre action, en l'espèce, notre absence d'action. Il y aurait donc des circonstances dans lesquelles, bien que n'ayant pas le choix entre plusieurs possibilités, nous ne sommes pas pour autant coupés de toute décision ni de toute liberté. Il ne suffit donc pas que nous n'ayons pas le choix pour considérer à juste titre que l'action accomplie par nous n'est pas la nôtre. Une telle distinction vise à contourner la position kantienne mais ce n'est pas ce qui nous occupe.

Je tire en revanche argument de cette analyse pour disjoindre des situations qui peuvent être confondues et pour retrouver de l'agentivité dans des situations qui auraient pu donner à penser qu'elle avait disparu. La question de l'agentivité me semble donc bien se régler par un ancrage sur la distinction ontologique entre action et événement, et se dessiner dans une indépendance vis-à-vis, en général des circonstances de l'action, mais aussi de l'événement auquel aboutit l'action.

---

<sup>138</sup> Je désigne par circonstances ce que l'agent identifie dans le monde comme créant le contexte de son action et, plus particulièrement ici, ces circonstances exercent un poids tel sur l'agent qu'elles déterminent son acte. De ce point de vue, il me paraît important de tenir compte de la situation de toute action et de la dimension par laquelle elle est toujours aussi une réaction à un état du monde, actuel et futur, état du monde dans lequel nous incluons les autres et les réactions des autres aux changements que nous ferons intervenir dans le monde. *“Toute existence n'est pensable que sur un fond de coexistence, au sein d'un monde qui est un, et toujours déjà là comme horizon préalable à notre vie et à notre conscience. Cette dimension universelle de l'existence comme coexistence n'exclut nullement la particularisation allant jusqu'à la singularisation de la manière dont elle se structure et s'accomplit, dont aussi, elle se vit, se réfléchit, se présente à elle-même.”* (Fr. Tinland, “Puissance, interdépendance, pouvoir, légitimité” in P. Livet, *L'Éthique à la croisée des savoirs*, Paris:Vrin, 1996, p. 102). La difficulté qui surgit alors, si nous voulons conserver une perspective kantienne, est que toute action a donc une dimension stratégique et que Kant, dans l'indifférence qu'il manifeste pour les conséquences de l'action morale, ne tient pas compte de cette dimension, l'élimine purement et simplement.

Or cette indépendance ontologique entre l'action et l'événement est au fond de la possibilité qui nous est donnée d'identifier des différences indifférentes, dont nous avons déjà vu l'importance à propos de la mise en œuvre de la normativité. La différence entre l'événement et l'action permet en effet d'effacer de notre évaluation de l'action des traits constitutifs de l'événement. Sans une telle possibilité, nous ne pourrions pas assumer que les événements soient irréductiblement singuliers, alors que les actions doivent donner prise au général pour entrer dans la normativité. Certes, il peut se faire que les événements tombent sous du général, mais ils se déploient dans la singularité, alors qu'on peut dessiner cette figure en chiasme à propos des actions : certes, toute action est singulière, mais elle est décidée sous un grain plus épais.

La prise en compte de situations dans lesquelles, à la fois nous dirions que nous n'avions pas le choix, ou que nous ne pouvions pas faire autrement, amène ainsi Frankfurt à proposer une version de la responsabilité morale qui la rende compossible avec l'hypothèse du déterminisme, et qui me semble également pouvoir être soutenue par la distinction que je réactive dans ma lecture. Il réfute ainsi l'idée que la question de la liberté et du déterminisme soit un préalable nécessaire à toute position morale<sup>139</sup> et finalement allège la réflexion morale du poids de cette question, par un argument d'une grande élégance.

L'exemple sur lequel il s'appuie est celui du jugement de responsabilité pleine et entière que nous porterons sur Jones s'il accomplit un acte qu'il a décidé d'accomplir et si cette décision a été prise avant qu'une menace immense ne lui enlève toute possibilité de faire autrement. Or les circonstances réunies par Frankfurt dans cet exemple qui, sans être improbable, n'est pas impossible donnent une version très particulières de cet « autrement » : il faut entendre par là « autrement qu'il n'a déjà décidé de le faire ». Dans ce cas, il serait alors vrai de Jones, en même temps, du fait de la coïncidence entre la contrainte qui s'exerce sur lui et la décision qu'il a prise, qu'il ne pouvait pas faire autrement,

---

<sup>139</sup> H. Frankfurt, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 23, Dec. 1969, pp. 829-339, p. 839 où il affirme que « Moral responsibility is compatible with determinism. ».



et qu'il est entièrement responsable de son acte. L'important est bien sûr que les deux affirmations puissent être vraies *en même temps* :

*« La contrainte modifie le jugement porté sur la responsabilité morale d'une personne seulement si cette personne agit comme elle le fait parce qu'elle y est contrainte, c'est-à-dire si le fait qu'elle y soit contrainte est ce qui permet d'expliquer son action ».*<sup>140</sup>

La distinction est essentielle et rend possible la responsabilité morale y compris sous l'hypothèse du déterminisme, puisqu'elle demande de dessiner une distinction au sein des situations dans lesquelles « nous ne pouvons pas faire autrement ». Parmi ces circonstances, il faudrait en effet encore distinguer celles où nous aurions fait autrement si nous avions pu, de celles où nous aurions fait la même chose même si nous avions pu faire autrement. Que nous ne puissions pas faire autrement peut en effet recouper des situations opposées et est loin d'identifier une classe de situations uniques. Les situations diverses qui se retrouvent sous cette même description sont donc celles où une force extérieure ou intérieure contraint irrésistiblement, et celles dans lesquelles la contrainte qu'elle pourrait exercer ne joue pas, puisque même sans elle, c'est comme nous l'avons fait que nous aurions agi. La contrainte est annulée par la rencontre qu'elle fait de notre volonté qui se trouve être en conformité avec elle.

Ce qui importe, pour évaluer moralement notre action, est donc de savoir non pas si nous pouvions ou non faire autrement, mais si c'est parce que nous ne pouvions pas faire autrement que nous avons agi comme nous l'avons fait. Il me semble que, pour reprendre les termes que je propose d'utiliser, cela déplace le critère d'évaluation de l'événement vers l'action. La distinction qu'il convient de mettre en œuvre, et que Frankfurt dégage, joue entre le niveau factuel de ce que nous faisons, et les raisons pour lesquelles nous prenons telle décision<sup>141</sup>. Il faut savoir, entre ces deux niveaux, sur lequel joue le fait que nous

---

<sup>140</sup> « *Coercion affects the judgement of a person's moral responsibility only when the person acts as he does because he is coerced to do so – i.e., when the fact that he is coerced is what accounts for his action* », Frankfurt, *op. cit.*, p. 834. Je traduis.

<sup>141</sup> Évidemment la question qui se pose est celle de la validité de la distinction entre l'action et la décision, sur laquelle nous butons de nouveau. Voir Livet, 2005. Il semble

ne pouvions pas faire autrement, c'est-à-dire où cette unicité du possible est intervenue dans notre saisie de la situation :

« *The fact that a person could not have avoided doing something is a sufficient condition of his having done it. But (...) this fact may play no role whatever in the explanation of why he did it. It may not figure at all among the circumstances that actually brought it about that he did what he did, so that his action is to be accounted for on another basis entirely. Even though the person was unable to do otherwise, that is to say, it may not be the case that he acted as he did because he could not have done otherwise.* »<sup>142</sup>

Il me semble alors que nous retrouvons le même type de distinction que celui qui pose problème à propos de la maxime et de l'action, comme à propos de l'action et de l'événement, à propos cette fois de la responsabilité et de la liberté. Toutes ces distinctions convergent vers une même cible, qui demande pour être atteinte de déterminer la façon dont nous parlons de nos actions, et la description qu'il est juste d'en donner, ou du moins de comprendre comment des descriptions différentes peuvent s'articuler les unes aux autres.

### *La question d'un critère déterminant*

L'argument que je viens de rappeler permet à Frankfurt de réfuter la position selon laquelle nous ne jugeons pas de la même manière de la responsabilité des omissions et des actions<sup>143</sup>. Le point en discussion est de savoir si le fait qu'il s'agisse d'une action ou d'une omission d'une action influe

---

ici que ce schéma soit réactivé sans qu'il soit tenu compte de la dimension dynamique de l'intention.

<sup>142</sup> Frankfurt, *op. cit.*, p. 836-837.

<sup>143</sup> Pour Ginet, un tel argument n'est pas convaincant et il dessine une distinction entre ne rien faire et ne rien essayer de faire, qui remet en cause la position de Frankfurt. Je n'entre pas dans cette discussion, qui ne remet pas fondamentalement en cause ce que je veux souligner, à savoir que le statut des différences doit être constitué, entre différences indifférentes et différences discriminantes. Voir C. Ginet, « In Defense of the Principle of Alternate Possibilities : Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing », *Noûs*, vol. 30, Supplement : Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics, 1996, (1996), p. 403-417, p. 413. Sur la question, voir également J. Fisher, « Responsibility and Failure », *Proceedings of the Aristotelian Society* 86, 251-270. Voir également A. McIntyre, « Compatibilists Could Have Done Otherwise : Responsibility and Negative Agency », *Philosophical Review* 103, 453-488.

sur le jugement que nous ferons de notre conduite (puisqu'il n'est plus possible alors de parler de l'action). Cette discussion permet de dessiner une progression dans le repérage des différences discriminantes et des différences indifférentes. Cette caractérisation des différences discriminantes et des différences indifférentes renvoie à mon sens à l'action et non pas à l'événement en lui-même que j'aurais pour ma part tendance à rattacher au vécu. J'utilise donc la distinction ontologique entre action et événement, afin de conserver, à propos des événements, une position non-identificationniste.

Contre Fischer et Ravizza<sup>144</sup>, Frankfurt réfute l'idée que le critère d'effectuation ou d'omission soit déterminant pour donner de l'action une évaluation morale. Il n'est pas inutile de souligner que ce critère, effectuation ou omission, ne peut porter que sur les actions et non pas sur les événements. Et donc nous disposons d'un critère qui, cette fois, n'est pas sémantique pour différencier l'action de l'événement. Je souligne à ce propos que la détermination de la valeur morale concerne l'action et non pas tant l'événement, sauf à adopter une position conséquentialiste<sup>145</sup>. Mais cela revient à dire que, si nous donnons une valeur morale à l'événement et non pas à l'action, nous ne visons pas la même conception de la morale.

C'est d'ailleurs moins le critère en lui-même qui intervient dans notre propos, que les raisons pour lesquelles Frankfurt en récuse la pertinence qui permettent de préciser la place qu'occupe la question de la description de l'action :

*« Indeed, it is often a rather arbitrary matter whether what a person does is described as performing an action or as omitting to perform one. So it would be*

---

<sup>144</sup> J. Fischer and M. Ravizza, « Responsibility and Inevitability », *Ethics* 101 (January 1991), p. 258-78.

<sup>145</sup> La position déontologique, de ce point de vue, jugerait des actions, indépendamment des événements qu'elles entraînent dans le monde, alors que la position conséquentialiste jugerait à la limite non pas tant de l'action que de l'événement qu'elle a entraîné dans le monde. Il me semble que la distinction entre action et événement permet en outre, donc, de préciser les différences entre la position conséquentialiste et la position déontologique.

*surprising if the moral evaluation of actions and of omissions differed in any particular significant way. »<sup>146</sup>*

Ce n'est pas leur dimension d'action ou d'omission qui modifie, selon Frankfurt, l'appréciation que nous pouvons avoir des actions. Il semble que Frankfurt prenne ces deux termes comme des termes simplement symétriques logiquement, comme si l'omission de l'omission de l'action était l'action, comme si l'omission de l'action était seulement le négatif de l'action. Nous aurions affaire, en quelque sorte, avec le concept d'omission, à une grandeur négative de l'action<sup>147</sup>.

Nous pourrions avoir des réticences vis-à-vis d'une telle conception binaire de l'action et de l'omission. C'est là en tout cas, dans les termes qu'en livre Frankfurt, une version simplifiée de la construction de l'action par rapport aux diverses situations que Kant identifie, à savoir les actions obligatoires, les actions contraires au devoir et les actions méritoires. Il me semble cependant que ce ne soit pas la même chose, et que ce soit une situation qui n'appelle pas le même jugement de valeur, que d'omettre une action obligatoire, et d'omettre une action méritoire<sup>148</sup>. Nous ne pourrions sans doute pas nous contenter de traiter semblablement ces omissions. L'omission appelle en effet la question de savoir si l'action était ce que nous pouvions exiger, ou était plus que ce que nous pouvions exiger.

En ce sens l'omission est un terme ambigu qui peut désigner seulement la non exécution d'une action, dans un sens purement énonciatif (ce sera par exemple pour Kant l'omission des actions méritoires), ou bien une faute vis-à-vis de son devoir (dans le cas de l'omission d'une action obligatoire). Elle peut viser un manque ou seulement une absence, et il ne va pas de soi que les deux coïncident, que toute absence soit un manque. Dans un cas nous disposons d'une norme pour juger de l'omission, alors que nous n'en disposons pas dans le second. Il importe dès lors de se demander s'il n'y a pas une dissymétrie dans ces deux cas, qui attire l'attention sur le fait que l'omission, comme négation de

---

<sup>146</sup> H. Frankfurt, « An Alleged Assymetry between Actions and Omissions », *Ethics*, vol. 104, n° 3, Apr. 1994, p. 620-623, p. 620.

<sup>147</sup> Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Paris : Vrin, 1949.

<sup>148</sup> Je fais référence à la position kantienne sur l'imputation de la responsabilité qui anime toute cette discussion et que j'ai déjà évoquée. Voir Kant, 1797, p. 102

l'action, n'est pas une situation univoque. Sans nécessairement reprendre à mon compte les concepts normatifs kantien, je reste donc réservée quant à cette logique binaire de l'action et de l'omission.

Je retiens en revanche de la position de Frankfurt la récusation de l'influence de l'intégralité de la description de l'action dans le jugement axiologique que nous pouvons produire à son propos. Il y a des aspects pertinents et d'autres qui ne sont pas significatifs. Le problème n'est donc pas tant de savoir comment dire l'action que de donner une théorie de ce qui, dans la description que nous pouvons élaborer d'une action, est pertinent pour son évaluation morale. Quel est le degré de précision pertinent pour passer de la description de l'action à son évaluation ? Et de quoi devons-nous parler, à propos de l'action, pour en donner une version évaluable dans nos systèmes normatifs ? La question remonte donc du problème de la description à celui de la pertinence des critères de description pour son évaluation. Si tout n'est pas pertinent, que devons-nous savoir d'une action pour la juger ?

Mais alors l'événement lui-même est soumis à la question des critères de pertinence : on peut, sous couvert de la distinction ontologique entre événement et action, se demander si la coïncidence entre l'action et l'événement, ou si des propriétés de l'événement, sont des critères pertinents dans l'évaluation de l'action. Sous le couvert de cette distinction, je peux alors proposer une définition de l'événement et de l'action au regard l'un de l'autre. L'action se détermine donc comme l'intervention intentionnelle de l'homme dans la causalité, et l'événement comme la résultante de cette tentative et de sa rencontre avec le monde concret dans lequel il agit<sup>149</sup>.

### *L'objectivité de l'effort*

---

<sup>149</sup> J'admets l'influence kantienne sur ces définitions. J'ai cherché d'ailleurs moins à les constituer qu'à comprendre les distinctions sur lesquelles elles reposent.

Cette distinction entre l'action et l'événement n'est pas la seule, et son repérage entraîne d'autres à sa suite : si certaines propriétés sont pertinentes alors que d'autres ne le sont pas, pour décrire l'action, et pour formuler la maxime de l'action, il faut opérer un tri déterminant entre ces propriétés. Or ce tri s'opère à un niveau plus fondamental que celui de la maxime morale, ou de la résolution morale : il est ce qui rend possible une telle opération. Mais il est donc ce qui le rend problématique, car il faut supposer un niveau plus fondamental alors que celui de la mise en œuvre de la maxime morale, qui serait le niveau où nous décrivons l'action que nous nous proposons de faire comme réponse au monde dans lequel nous sommes.

Or dans la mise en œuvre de l'impératif catégorique, ce critère pose problème. Car s'il faut éliminer tout ce qui relève de la sensibilité pour désigner la dimension universelle de la situation, et donc en faire une « situation nue », il faut cependant prendre en compte ce qu'est cette situation dans le concret du monde et savoir comment la décrire : il faut alors lui rendre certaines de ces propriétés mais il n'y a pas d'indication, dans le kantisme, sur la façon dont il est pertinent, d'un point de vue moral, de décrire la situation que nous tentons de résoudre moralement.

Je retrouve par cet argument, à l'intérieur de la position kantienne, une des critiques faites, en général d'un point de vue humien, à la possibilité de résoudre la question de la morale à partir d'un système d'impératifs<sup>150</sup>. Je rejoins cet argument, pour lui donner cependant une forme plus précise, et interne à la position kantienne. Il me semble en effet que, lorsque d'un point de vue humien, il est fait reproche à Kant de ne pas rendre compte de la motivation de l'agent, il est possible de comprendre ce problème à l'intérieur de la position kantienne. En effet, Dreier souligne que :

---

<sup>150</sup> Voir, à propos de cette discussion, Ph. Foot, « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *Philosophical Review* 81 : 305-316. Mais on trouve chez Dreier une position plus nuancée, puisqu'il considère qu'il n'est pas impossible qu'il y ait des impératifs catégoriques. J. Dreier, « Humean Doubts about Categorical Imperatives », in E. Millgram, *Varieties of Practical Reasoning*, 2001 : Massachus Institute for Technology, p. 27-48.

« *Humeans doubt that morality could consist of categorical imperatives, because (i) a categorical imperative is one that you have reason to follow irrespective of your desires, and (ii) what you have motivating reasons to do depends on your desires* »<sup>151</sup>

Or, de manière générale, il me paraît possible de rendre compte de la discussion de l'éthique kantienne à propos de la motivation, et du reproche qui lui est adressé de ne pas rendre compte<sup>152</sup> de ce dynamisme pourtant essentiel de l'action, dans des termes liés à la description. Car ce qui nous motive doit avoir partie liée avec la façon dont nous percevons la situation dans le monde et choisissons de l'interroger. Précisément, ce point est celui sur lequel, de l'intérieur du kantisme, il n'est pas possible de ne pas achopper. Je pense donc que la dimension qui demande à être explicitée, à l'intérieur du kantisme pratique, plus que celle de la motivation, est celle de la description de la situation.

Car il y a là une emprise de l'agent sur la situation, sur la constitution de la situation à laquelle il décide de répondre, qui demeure floue. Je ne pense d'ailleurs pas qu'il faille pousser cette affirmation à son paroxysme, et entendre par là que l'agent a toute autorité dans cette description, ou la dernière autorité dans cette description. Je ne lui accorde qu'une emprise sur elles. Ainsi des différences deviennent indifférentes, sous nos yeux, dans la constitution kantienne de la situation à laquelle l'agent répond dans le monde. Mais le point délicat est que ce que nous devons retenir est plus difficile à cerner. Bien évidemment, un critère tel que celui que propose Frankfurt pourrait renvoyer à l'idée que l'intériorité du sujet et la façon dont elle prend la décision est prépondérante dans cette évaluation. Mais, et il est assurément paradoxal et particulièrement intéressant que ce soit Kant qui alerte sur ce point, les obstacles

---

<sup>151</sup> Dreier, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>152</sup> Alors même que le sentiment de respect est ce qui rend compréhensible la motivation aux yeux de Kant. Je ne fais que signaler l'articulation de mon propos avec la question de la motivation telle qu'elle se pose avec Williams, dans « Internal and External Reasons », qui constitue le chapitre IV de *La Fortune morale*, et avec, en particulier, tout le débat entre internalisme et externalisme. Mais ce recoupement n'est pas central ici, puisqu'il me semble possible de le réintroduire dans la position kantienne avec la problématique de la description.

que nous rencontrons, les difficultés que nous tentons de surmonter ou auxquelles nous nous abandonnons, c'est-à-dire les efforts que nous produisons pour accomplir ou non cette action, interviendront aussi dans son évaluation.

Alors qu'il est tentant d'identifier Kant derrière le schéma trop linéaire du passage de l'intention à l'action, il pourrait en fait révéler une conception dynamique de l'intention, et non pas une rupture entre l'intention et l'action. Nous retrouverions donc, par le concept d'effort, une différence discriminante à propos de nos actions. L'évaluation de l'agentivité ne se fera pas de même manière si l'agent a ou non produit tous les efforts qui sont à sa portée et cela influera sur la lecture que nous ferons de la coïncidence, ou de la non-coïncidence entre l'action et l'événement. La non-coïncidence entre action et événement ne recevra pas la même interprétation si l'agent a, ou non, produit tous les efforts qui sont à sa portée.

De ce dynamisme de l'intention, j'identifie le premier indice dans la présence de l'effort qui doit accompagner une intention. Il est en effet la condition nécessaire pour que nous puissions considérer que l'agent a accompli son devoir quand bien même il n'aurait pas réalisé une action conforme à la maxime qu'il avait retenue :

*« Ce qui fait qu'une bonne volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ; et, considérée en elle-même, elle doit sans comparaison être estimée bien supérieure à tout ce qui pourrait être accompli par elle uniquement en faveur de quelque inclination et même, si l'on veut, de la somme de toutes les inclinations. Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (évidemment non comme un simple vœu mais comme l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en*



*brilleraient pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat comme quelque chose qui a en soi sa valeur toute entière. »<sup>153</sup>*

Je ne nierais pas que, dans ce passage, l'intention soit séparée de l'action puisqu'elle peut amener à la réalisation pleine et entière du devoir quand bien même l'action échouerait, quand bien même, à la limite, il ne serait pas possible à celui qui a cette intention de faire le moindre mouvement pour l'inscrire dans le monde. J'interprète cette assertion comme renvoyant, sous la condition que tous les efforts possibles pour l'agent aient été, par lui, produits, comme la trace de la distinction entre action et événement, qui montre une de ces nouvelles possibles utilisations.

Nous sommes donc bien pour une part dans une conception de l'action qui paraît séparer l'action et l'intention comme une représentation préalable de ce que nous allons faire, puis son exécution. Et que l'exécution aboutisse ou échoue n'importe pas pour l'évaluation de la valeur de la conduite à travers celle de l'intention. De sorte que, comme le souligne Larmore, nous obtenons une définition de la position déontologique, qui se recentre sur ce dont l'agent est responsable : « Les devoirs déontologiques de l'agent sont ceux qu'il peut reconnaître pour siens, en ne considérant que les options dont il serait seul responsable »<sup>154</sup>. Et selon lui, la distinction entre la position déontologique et la position conséquentialiste passe par la répartition des conséquences, et la prise en compte, dans la version déontologique, de ce dont l'agent est seul responsable. Or, précisément, j'inclus les conséquences, non pas dans l'action, mais dans l'événement qu'elle produit, et la rupture de la coïncidence entre action et événement rend lisible et possible une telle répartition entre les conséquences de l'action et l'action elle-même.

Sous une telle conception, une part importante de la construction d'une théorie morale revient donc à identifier la façon dont on choisira de traiter de la coïncidence ou de la non-coïncidence entre une action et un événement, une des figures les plus évidentes de la non-coïncidence entre l'action et l'événement. Sous cette distinction, la valeur accordée à l'intention prend sens.

---

<sup>153</sup> Kant, 1785, AK IV, 394, p. 57.

<sup>154</sup> Larmore, 1993, p. 114.

Car l'intention a, dans la conception kantienne, une valeur morale intacte quand bien même elle ne se réaliserait pas dans le monde. Certes cette façon de parler, à elle seule, indique une rupture entre l'intention et l'action. Mais dans la mesure où l'intention demande, pour être véritablement une intention, que nous produisions tous les efforts qui sont possibles, la rupture entre intention et action risque de se troubler.

Les distinctions redeviennent plus claires, me semble-t-il, si nous considérons que l'effort soutenant l'intention est ce qui permet d'achever la distinction entre l'action et l'événement et de délier l'action de l'événement, dans la mesure où il ne reste alors de la non-coïncidence entre action et événement qu'une causalité phénoménale. Dans ce cas, la non-coïncidence entre l'action telle que nous en avons décidé et les événements qui ont pris place dans le monde, éventuellement avec le concours de séries causales que nous avons initiées, ne relève pas de nous. Cette distinction permet donc bien de rendre compte de la structure kantienne de l'imputation.

#### *Et ses conséquences sur la conception de l'action*

Il faudrait en effet se garder de concevoir l'action au sens kantien du terme en ossifiant cette affirmation et en ne la prenant pas entièrement en compte et en simplifiant la signification kantienne de l'intention. Car cette distinction entre l'intention et l'action, la première conservant toute sa valeur morale intacte et inchangée quand bien même la seconde échouerait entièrement est soumise à une condition essentielle en ce qu'elle met en jeu la définition même que nous donnons de la volonté. En effet, pour séparer ainsi l'intention de sa réalisation dans une action, il faut que nous puissions parler de bonne volonté, et pour que nous puissions parler de volonté, il faut qu'un appel soit fait «à tous les moyens dont nous pouvons disposer».

La lecture de ce paragraphe aboutit donc à la distinction entre l'intention et l'action, certes, mais à condition que cette séparation soit rétrospective. J'entends par là qu'elle n'est possible, dans le jugement de valeur porté sur l'action ou bien sur son échec, qu'une fois que, dans une autre conception de l'intention qui serait cette fois dynamique puisqu'elle est définie non seulement comme une projection de ce que nous allons faire mais comme

les efforts que nous nous imposons pour mener à bien cette représentation, cette intention au sens dynamique a échoué. L'intention kantienne n'est donc pas une intention purement préalable, mais, pour reprendre les concepts mis en œuvre par Livet<sup>155</sup>, elle a bien une dimension dynamique.

Or il est remarquable que l'analyse kantienne des actions morales prenne acte des difficultés de l'effectuation du devoir et des obstacles que le sujet a à surmonter pour l'accomplir :

*« Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle, et qu'il agisse sans qu'il soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir, alors seulement son action a une véritable valeur morale. »<sup>156</sup>*

Ce passage retient mon attention car il ne met pas en scène la loi du devoir comme allant fondamentalement contre les inclinations. Un déplacement serait trop rapidement opéré, de l'indifférence du devoir à la sensibilité, à son opposition continue à elle. Dans le cas qui est évoqué par Kant dans ces lignes, la loi du devoir vient mettre en œuvre un dynamisme d'action qui n'était pas le cas en dehors d'elle en raison de l'annihilation de la sensibilité. Je ne me prononcerai pas sur la possibilité de cette annihilation, ni sur la traduction qu'il conviendrait d'en faire en termes actuels. Il est remarquable que la loi du devoir soit pensée comme un dynamisme qui passe outre ces obstacles, et qui donc accompagne l'action dans le monde. Ce passage donne donc des raisons de penser que le schéma kantien de l'action ne commet pas l'erreur de séparer l'intention de l'action mais conserve entre elles des interactions.

Or le même texte commence par évoquer une situation qui pourrait bien être un cas d'impossibilité d'agir autrement :

---

<sup>155</sup> Livet 2005 .

<sup>156</sup> Kant, 1785, AK IV, 398, p. 63.

« Être bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intérieure à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui en tant qu'il est leur œuvre. »<sup>157</sup>

Kant, on le sait, n'accorde pas de valeur morale à une telle conduite, quand bien même elle serait « aimable ». La raison en est que ce n'est pas la loi morale qui a conduit à une telle action, mais l'abandon aux penchants. Or, dans ce jugement auquel nous pouvons souscrire ou ne pas souscrire, cela n'importe pas pour la suite de l'argument, il se dessine la même distinction que celle que trace Frankfurt, entre le fait que nous ne pouvons pas faire autrement, et le fait que nous le faisons parce que nous ne pouvons pas faire autrement. Pour que l'action d'une âme portée à faire le bien, c'est-à-dire incapable de faire spontanément le mal, ait une valeur morale, il faut qu'elle agisse bien non parce qu'elle est portée au bien (c'est-à-dire parce qu'elle ne peut pas faire autrement) mais parce que le devoir le lui ordonne.

C'est la signification qu'on peut donner, dans la *Doctrine de la vertu*, à la joie qui doit accompagner l'effectuation du devoir<sup>158</sup>. Cette analyse rejoint bien l'hypothèse de Frankfurt. En effet, selon lui, il n'est pas nécessaire de pouvoir faire autrement pour être tenu pour responsable de ce que l'on a fait. Une telle hypothèse confirme du point de vue de la responsabilité ce que la philosophie a depuis longtemps dégagé du point de vue de la liberté, à savoir qu'il n'est pas nécessaire d'avoir le choix ni d'hésiter entre deux partis pour être libre.

---

<sup>157</sup> *Ibidem.*

<sup>158</sup> Kant, 1797, II, § 53, pp. 162-163 : « Les règles de l'exercice dans la vertu (exercitiorum virtutis) se rapportent à deux dispositions de l'âme : avoir l'âme courageuse et gaie (animus stenuus et hilaris) dans l'accomplissement de ses devoirs. En effet la vertu doit combattre des obstacles qu'elle ne peut vaincre qu'en réunissant ses forces et en même temps elle doit sacrifier bien des joies de la vie, dont la perte peut parfois rendre l'âme sombre et maussade ; mais ce qu'on ne fait pas avec joie, mais seulement comme une corvée, n'a pour celui qui en ceci obéit à son devoir, aucune valeur intérieure et n'est pas aimé, mais au contraire on fuit l'occasion de l'accomplir. »

La coïncidence est importante, car elle permet de niveler deux moments de choix et de les distinguer, en particulier dans les conséquences qu'ils ont ou n'ont pas sur la responsabilité du sujet agissant sur son action (ce qui précise, leur comportement : ne pas avoir le choix dans le monde n'implique pas que cette absence de choix nous renvoie à quelque chose que nous n'aurions pas choisi, et c'est cette question seule qui permet de déterminer la valeur de notre conduite. Dès lors, que le sujet n'ait pas eu le choix n'empêche aucunement d'évaluer sa conduite. Mais il demeure, dans cette évaluation, la difficulté liée à l'impossibilité de vérifier qu'il l'a choisie ou qu'il l'aurait choisie. Il me paraît possible de transposer cette assertion dans les termes de la distinction entre événement et action : elle prend alors la signification d'une détermination de l'événement alors que l'action demeure, quant à elle, indéterminée. Dès lors ce critère d'absence de choix non plus n'est pas pertinent pour passer de la description de la conduite à son évaluation normative positive ou, disons, indulgente.

Cette analyse permet à mes yeux de saisir de quelle manière certains paramètres peuvent être éliminés de la description de l'action pour proposer, de l'action elle-même, une lecture normative. Il n'est pas nécessaire, en effet, de connaître exhaustivement l'action – cela peut-il d'ailleurs jamais se faire ? – pour la juger normativement. Et donc, du point de vue normatif, qui sera le seul point de vue adopté dans cette analyse, il est possible de trouver du même dans des actions différentes, dans des actions qui demeurent irréductiblement singulières parce qu'elles sont humaines. Que ce soit possible ne dit cependant pas jusqu'où ni comment procéder à cette réduction. Comment discerner ce qui est pertinent, lorsque nous parlons d'une action, pour déterminer le jugement moral que nous allons faire porter sur elle, et comment écarter ce qui ne mérite pas d'être pris en compte ?

Il me semble que, de ce point de vue, nous ne pouvons pas faire l'économie, dans la construction du discours éthique, de ce que le droit rencontre de plein fouet avec la question du précédent, qui demande de savoir ce que signifie traiter semblablement des cas semblables. La question n'est autre que de savoir comment construire les cas semblables, car les cas ne sont jamais

semblables. Si on peut les dire semblables, c'est seulement sous un point de vue, en l'espèce, pour ce qui m'occupe, le point de vue pratique. Je n'exclus pas que d'autres points de vue possibles sur le monde construisent de telles similarités. Le point de vue pratique pourrait n'être pas le seul à nous faire entrer dans un tel processus. Mais il n'en demeure pas moins qu'il a besoin, pour se déployer, de construire à travers les cas, aussi divers soit-il, ce par quoi il est possible de les traiter comme des cas semblables.

Il faut accepter l'idée que les cas semblables ne peuvent jamais être que des constructions de notre discours sur le monde. De ce point de vue, on peut se demander s'il n'y a pas, en effet, une identité structurelle entre le raisonnement juridique et le raisonnement moral, au-delà de la différence entre le particularisme et l'universalisme. En effet, ce qui ressort de mon propos est que, y compris pour mettre en œuvre la position particulariste, il faut déterminer à propos des actions ce qu'il y a de commun entre elles, donc établir des comparaisons entre les différences discriminantes qui sont les propriétés par lesquelles nous les identifions<sup>159</sup>.

Or il est possible, en activant sur ce point la différence entre l'événement et l'action, de juguler les conséquences anti-réalistes de cette affirmation. Je n'entends pas cette affirmation dans un sens anti-réaliste, au sens où rien ne serait semblable. Je l'entends au sens où nous devons décider qu'un certain degré de dissemblance n'empêche pas de trancher les situations de la même façon, compte tenu de ce que les normes pèsent sur les actions et non sur les événements qui sont, pour partie, déterminés par les actions, mais aussi pour partie indépendants d'elles. Mais la distinction que je propose entre l'action et l'événement permet de répartir la particularité sur l'événement (dont la description peut constamment être davantage particularisée), alors que l'action appelle des descriptions qui élaguent certaines propriétés comme non

---

<sup>159</sup> On pourra consulter sur ce point, A. Goldman, « Legal Reasoning as a Model for Moral Reasoning », *Law and Philosophy*, vol. 8, N° 1, Rights, Duties and Legal Reasoning, (Apr., 1989), p. 131-149. On retrouve, à propos de la loi juridique, les questions que j'ai déjà évoquées à propos de la constitution de l'éthique comme d'un ensemble d'impératifs catégoriques. Car, du point de vue juridique comme du point de vue éthique, il demeure impossible d'anticiper les exceptions et le droit a donc bien du mal à se constituer comme un ensemble de lois qu'il faut appliquer dans tous les cas qui tombent sous elles. Voir Goldman, *op.cit.*, p. 135. Voir également S. Fuller, « Positivism and Fidelity to the Law », in J. Feinberg et H. Gross (Ed.), *Philosophy of Law*, Belmont, CA : Wadsworth, 1986.

discriminantes, et de ce point de vue, n'appelle ontologiquement pas à une particularisation. Et c'est sur la structure de cette décision, sur ses modalités et les constructions qu'elle demande que je m'interroge. C'est de ce point de vue que l'ancrage kantien de la question me semble déterminant.

## CHAPITRE 4

### LA REPETITION (PROBLEMATIQUE) DU MEME



Il ressort de ces analyses que, dans la construction kantienne, si répétition il y a dans les existences humaines, ce qui se répète est seulement une forme identifiable, mais ne permet pas d'identifier la situation dans un ici et maintenant des circonstances, ni de rapporter l'action à un événement en particulier. Je propose de comprendre la conception kantienne de l'action morale comme accusant le trait de la distinction entre action et événement. La position kantienne donne à lire dans le monde une hypothèse dont l'examen est nécessaire, à savoir qu'il y a, absolument parlant, du même et non pas seulement du semblable<sup>160</sup>, même si ce même est une forme et non pas un contenu de l'action. Le contenu semble d'ailleurs être ramené, dans la détermination kantienne, du point de vue de la situation, donc de l'événement.

Je tiendrais cette distinction entre même et semblable pour essentielle par la suite. Car le repérage du semblable est un processus par lequel nous rapprochons les cas les uns des autres, en procédant par extension à partir des ressemblances que ces cas peuvent présenter les uns avec les autres. Je pense que ce n'est pas là le type de processus que construit Kant et qu'il s'appuie sur un repérage, non pas de la ressemblance, mais de ce qui est parfaitement identique de sorte que nous puissions appliquer absolument la même loi dans toutes les situations que nous avons à résoudre. Le résultat, semblable ou même, est donc ontologiquement différent, puisqu'il est le résultat de deux opérations différentes.

Il y a donc quelque chose qui se répète, mais ce même qui se répète n'est pas tel qu'il rende compte de la situation comme une situation circonstancielle. Il ne la décrit que selon un critère bipolaire du pratiquement bon ou du pratiquement mauvais. J'éprouverai donc à présent la validité de l'hypothèse selon laquelle il ne se rencontre que deux types d'actions dans la pensée kantienne, dont l'identification suppose repérage d'un même radical dans chacune des actions qui constituent la classe des bonnes ou la classe des mauvaises actions. Il faut en effet, pour qu'une action entre dans la classe des

---

<sup>160</sup> Je m'en tiens pour le moment de ce point de vue à l'hypothèse la plus simple à savoir que la régularité est sous un certain aspect la répétition du même. C'est la première hypothèse, qui commence déjà à se fissurer mais que je tiens jusqu'à ce qu'il faille l'abandonner. Je la conçois comme un sens fort de la régularité.

bonnes ou des mauvaises actions, qu'il y ait un même radical entre elles, qui permettent de les rattacher toutes à la classe de valeur à laquelle elles appartiennent.

### *Constitution du problème*

Cet aspect général est interne à la pensée kantienne. En outre, une seconde difficulté m'arrête dans cette construction : des situations telles que le sacrifice de soi pour sauver les autres<sup>161</sup>, si j'ai raison de la comprendre comme ne portant pas à une lecture conséquentialiste, indiqueraient un brouillage de la distinction bipolaire entre ce qui est universalisable (la même préférence de l'universel sur le particulier, dont on peut envisager la répétition) et ce qui ne l'est pas (la même préférence du particulier sur l'universel, sans dignité morale). Il deviendrait possible, en utilisant les concepts kantien pour mener à bien cette construction, de penser des maximes dont il faudrait dire que, pour partie elles sont universalisables, et que pour partie elles ne le sont pas.

On pourrait aussi chercher à trouver des maximes différentes de l'action, certaines permettraient le passage à l'universel tandis que d'autres, qui rendraient compte de la même action, ne le permettraient pas. Ce brouillage de la lecture des situations, demandant que nous entrions dans le détail de la situation, indiquerait que nous ne pouvons pas nous contenter d'une seule question pour savoir ce que nous devons faire. C'est évidemment problématique dans le cadre même de la morale kantienne.

Si en effet Curtius se jette dans le précipice pour sauver le peuple romain, il se tue. On peut dire que l'événement est le même sous les descriptions concurrentes ou convergentes, à savoir que « Curtius se tue », ou bien « Curtius se sacrifie pour sauver le peuple romain », ou encore « Curtius se jette dans le précipice pour sauver le peuple romain », voire « Curtius sauve le peuple

---

<sup>161</sup> Le résultat auquel je parvenais et que je reprends partiellement est qu'il n'est pas nécessaire de penser, pour comprendre la discussion kantienne à propos du suicide, comme une inflexion conséquentialiste. Toutes les formules de cette discussion qui semblent y conduire doivent être lues autant que possible avec prudence. Ce n'est pas parce que Kant s'interroge sur le sacrifice de Curtius qu'il envisage la possibilité de l'autorisation de son suicide parce qu'il sauve d'autres vies, ou bien si c'est pour cette raison, il faut entendre cette raison dans un sens déontologique.

romain », tout comme « Curtius se suicide ». La différence entre ces descriptions est que, dans certaines, nous décrivons le moyen employé par Curtius pour sauver le peuple romain, tandis que dans d'autres nous ne décrivons l'événement que par la visée qui déterminait l'action. Un même événement est le vérificateur de toutes ces expressions. En revanche, nous pouvons identifier diverses actions comme cause humaine d'un même et unique événement qui joue pour elles le rôle de vérificateur.

Ces actions sont différentes car il n'est pas possible de leur attribuer les mêmes propriétés : certaines ont une valeur morale, qui ne repose pas nécessairement sur l'énoncé de la fin, et d'autres n'ont pas de valeur d'un point de vue moral, du moins pas si on condamne moralement le suicide. La distinction entre action et événement semble donc bien être une distinction ontologique mais pose, en retour, une difficulté à la conception kantienne de la morale. Car si des actions différentes, différentes en particulier en ce qu'elles peuvent recevoir des valeurs différentes en terme moral, sont à la cause d'un événement unique, il est problématique de trancher à propos de la valeur morale de cette action. Comment juger de la conduite de Curtius qui se tuerait pour sauver le peuple romain en se disant « je me suicide mais je fais mon devoir » ?

Reprenons, sous cette perspective, l'opuscule sur *Un prétendu droit de mentir par humanité*, qui soulève des problèmes analogues à ceux des *Questions casuistiques* que nous venons d'évoquer. De ce droit, la discussion opposa Constant et Kant dans l'année 1797. J'ai proposé d'y voir une contradiction à l'intérieur même du devoir de véracité<sup>162</sup>, puisque c'est pour les mêmes raisons que nous refusons, dans une conception kantienne de la morale, de dire la vérité à ceux qui posent la question de la présence de notre ami chez nous, et que nous leur répondons *oui*.

En effet, je rappelle ce point essentiel à mon argumentation, à savoir que la véracité dans sa dimension universalisable est ce qui nous fonde à dire *oui*, puisque, alors, nous sommes véraux, mais aussi ce qui nous fonde à dire *non*, puisque dans ce cas nous restons véraux envers celui auprès de qui nous

---

<sup>162</sup> Voir I. Pariente-Butterlin, "La polémique sur le mensonge : questions posées à Kant et inspirées par Davidson", Journée sur la casuistique, S. Boarini, ENS Fontenay-Saint Cloud, 6 mai 2004, Actes du Colloque, sous presse.

avons pris l'engagement de le cacher. Je ne reviens sur cet argument que pour clarifier les points nécessaires dans cette analyse et ce repérage du même dans les actions humaines. Ce qui apparaît en effet particulièrement problématique dans le cas discuté par Constant et Kant est que la même maxime, qui supporte la même description, permette de justifier, du point de vue kantien, une réponse par *oui* ou une réponse par *non*.

Et cette lecture se heurte à une difficulté de taille, puisqu'elle aboutirait à l'impossibilité d'universaliser les deux solutions, sachant que le tiers est exclu dans cette discussion, selon les termes mêmes que se sont donnés Kant et Constant. Si elle est exacte, en effet, il ne serait pas plus possible d'universaliser une maxime selon laquelle nous mentons — ce qui est parfaitement classique, si je puis dire, dans la lecture de Kant —, que d'universaliser la maxime que nous formulons comme « dire la vérité ». Se poseraient alors deux problèmes (au moins) qui sont intimement connectés l'un à l'autre : comment peut-il se faire que la véracité ne parvienne pas, dans ce cas, à être instanciée comme un devoir ? Et comment peut-il se faire qu'il paraisse y avoir dans cette situation une situation insoluble pour la morale kantienne, une situation qui lui opposerait des résistances telles qu'elle la mette en échec ?

Le problème est donc plus profond encore que celui qui s'est posé à propos du suicide. Car, à propos du suicide, la difficulté morale venait de l'ambiguïté de la description possible, et des variations que nous pouvions faire subir à la maxime, de sorte que, dans un cas, elle était universalisable, et donc valide moralement, tandis que, sous une autre formulation, elle ne l'était plus. Dans le cas du mensonge, l'ambiguïté est poussée à ce point qu'il est impossible de savoir, alors même que nous cherchons, dans une situation de communication<sup>163</sup>, à universaliser notre maxime, s'il faut répondre par *oui* ou par *non*. La même maxime, qui décrit notre action, décrit deux actions opposées.

---

<sup>163</sup> L'identification de cette situation comme situation de communication suppose que la décision ait été prise de ne pas faire intervenir, dans la résolution de ce cas, une description de la situation en termes d'assistance. Un tel engagement est très fort, car il élimine de fait une résolution possible de la situation. Il met en outre en évidence l'importance de ce choix auquel je faisais référence plus haut, de la description et des propriétés considérées comme pertinentes pour parler de la situation.

Et inversement, deux maximes opposées, en particulier du point de vue de la valeur morale, décrivent et sous-tendent la même action.

Le cas du mensonge ou de la véracité est sans doute particulièrement intéressant parce qu'il est le seul exemple dans lequel l'action entre en coïncidence avec l'événement et puisse se superposer parfaitement à lui. Si en effet je décide de mentir, et que je profère ce que je pense être un mensonge, je mens. Et inversement, si je décide d'être véridique, alors en effet, si je dis ce que je pense être vrai, alors je suis véridique. Cette superposition entre action et événement ne me semble pas se réaliser dans un autre cas de la pratique humaine. Mais indépendamment de cette coïncidence, s'il y a du même, c'est dans l'action, en ce qu'elle se saisit de l'événement avec un grain épais.

En effet, si je dois choisir entre une réponse par *oui* ou par *non*, si ce sont ces deux seules possibilités qui me sont offertes, et si je les examine l'une et l'autre sous le critère de la possibilité qu'elles donnent d'une universalisation, je me trouve confronté au problème suivant : le *oui*, donné comme réponse à la question « x est-il caché ici ? » supporte l'universalisation si je constitue ma maxime comme « puis-je vouloir être toujours véridique dans mes déclarations ? ». Il n'est pas impossible, en effet, du moins du point de vue kantien, de le vouloir, même si cette décision peut ne pas apparaître comme exempte de défauts.

Mais si je crois alors possible de décider de répondre *oui*, je commets une action dont la maxime, sous une autre description, ne supporte pas l'universalisation puisque, ce faisant, je romps la promesse faite à celui qui me demandait mon aide, de le cacher. Le problème ne toucherait pas trop profondément à l'équilibre de la conception kantienne de la morale s'il suffisait alors de répondre *non*. Mais en donnant cette réponse je tombe dans la même difficulté, et le même conflit, interne à la maxime qui enjoint d'être véridique, peut être reconstruit. Car si je réponds *non* en ayant à l'idée que la maxime qui enjoint d'être fidèle à sa parole peut être universalisée, alors je mens à ceux qui me posent la question et je ruine, autant qu'il est en mon pouvoir, la confiance que les autres peuvent avoir dans mes déclarations. Par ce jeu de miroir, il me semble possible de construire, en utilisant les concepts pratiques kantien, ce que je dois bien désigner comme une contradiction, alors même, nous le savons, qu'il n'est pas pensable qu'il y ait une contradiction dans l'universel.

Or il est possible de localiser cette contradiction à mon sens non pas dans la situation en elle-même, mais dans la constitution que nous faisons, avec la maxime, de notre action. Ce n'est pas la situation qui est contradictoire, ni l'événement qui se produira par notre intervention dans la causalité phénoménale, mais la description que, par la maxime, nous sommes en mesure de donner de notre action. Le lien entre l'action et la formulation que nous donnons de notre maxime est donc bien ce qui pose problème dans cette situation. Et pour les mêmes raisons que celles déployées plus haut, je ne pense pas, par une telle affirmation, quitter une position réaliste en matière de morale.

Le point de rencontre se fait donc avec la question de la formulation qui nous amène à nous demander, tout comme Chisholm, « ce que c'est qu'agir sur une proposition ? »<sup>164</sup>. Chisholm se demande si la formule pleine de cette situation pourrait être

S acts as S would act if *h* were true  
(S agit comme S agirait si *h* était vrai)

mais repère une difficulté dans le *comme si* qui, souligne-t-il, suggère que le locuteur pense que la proposition est fautive<sup>165</sup>. Et en effet cette proposition pose un certain nombre de problèmes, par exemple lorsqu'on s'interroge sur ma croyance à propos de l'incendie de ma maison lorsque je décide de l'assurer. Or cette constitution repose sur une situation dans laquelle, puisque nous sommes pour partie toujours ignorant du monde dans lequel nous agissons, nous pouvons ou non faire une erreur à propos de *h* et *h* peut être plus ou moins certaine.

Il me semble donc que la constitution kantienne de la morale conduit à agir sur une proposition en la tenant pour nécessaire, ce qui permet d'élaguer les difficultés dues au *comme si*. En revanche, cela ne permet pas d'élaguer les difficultés dues à la description de l'action, non plus qu'à la description de la

---

<sup>164</sup> R. Chisholm, « What Is It To Act Upon a Proposition ? », *Analysis* 22.1, Oct. 1961, p. 1-6, qui commente l'affirmation de Venn selon laquelle agir sur une proposition est exprimer une croyance dans un acte. J. Venn, *The Logic of Chance*, 1866, p. 83.

<sup>165</sup> Chisholm, *op. cit.*, p. 2.

situation. C'est à clarifier et à identifier ces deux points que je vais à présent m'attacher : que décrit-on précisément ?

À partir de cette analyse, la tentative de repérer une régularité achoppe sur la situation décrite par Constant au point qu'elle paraît poser problème à la philosophie kantienne. Le caractère éminemment contraire à nos intuitions de la position kantienne sur ce point est tout à fait remarquable. Car, alors même que Kant entend donner un fondement conceptuel à la morale populaire, et ne pas s'en séparer mais retrouver les déterminations qui sont profondément celles de l'intuition morale, il est à l'évidence très loin de ce que, communément, nous ferions dans cette situation.

Comment comprendre qu'une question que nous résolvons sans trop de difficultés – sans doute dans cette situation nous mentirions sans beaucoup d'égards pour les assassins à qui nous nous adressons<sup>166</sup> – pose un problème tel dans le kantisme qu'il faille au moins faire apparaître des conflits de devoirs pour en parler dans des termes kantien, sinon emmener Kant aux limites du concept de faiblesse de la volonté comme j'ai cru possible de le proposer<sup>167</sup> ? Est-ce la situation qui pose problème ou est-ce la constitution par la loi morale de l'action qu'il faut faire ?<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> De ce point de vue, il faut tenir compte, comme me l'a fait remarquer Pierre Livet, de la dimension stratégique de toute situation de communication, ce qui permet de comprendre pourquoi une interdiction pure et simple de tout mensonge n'est pas envisageable. Cela va d'ailleurs, remarquons-le, dans le sens de Kant lorsqu'il admet le mensonge par politesse dans les *Questions casuistiques* de la *Doctrine de la vertu*. S'il l'accepte, c'est parce qu'il ne trompe personne. La formule en usage à l'époque *je suis votre serviteur* ne constituait bien évidemment pas celui qui l'écrivait en serviteur de celui qui la recevait. Et Kant commente une telle situation comme n'étant pas une situation de mensonge puisqu'elle ne trompe personne.

<sup>167</sup> Pour résumer très brièvement l'argument, je rappellerai l'essentiel de mon commentaire. Kant donne de l'observation de nos promesses et de la véracité dans les déclarations une même construction éthique, à savoir que, si nous n'adoptons pas ces conduites, nous détruisons autant qu'il est en nous la confiance que les autres ont dans nos déclarations. C'est le lien intime entre ces deux maximes qui supporte tout le point de mon argumentation.

<sup>168</sup> Outre que, comme le souligne Dancy, une fois déterminées les propriétés de l'action, il reste à déterminer le lien entre cette propriété et l'évaluation morale de l'action, problème qui se rencontre inévitablement dans la constitution de la morale. Voir sur cette question. On trouve là pour Dancy une pierre de touche de toute théorie morale sur laquelle je reviendrai dans la conclusion générale de cette étude. J. Dancy, « Ethical Particularism and Morally Relevant Properties », *Mind*, New Series, Vol. 92, N° 368, (Oct., 1983), p. 530-547.

Il me semble qu'une telle question mérite que lui soit portée attention, dans l'élucidation qui m'occupe de la régularité pratique. Elle peut en effet donner à penser que certaines situations sont en elles-mêmes entachées d'irrégularité, de sorte que nous chercherions vainement à les décrire d'une manière qui fournisse de l'universalisable. Mon analyse rencontre sur ce point la critique du kantisme que développe Larmore. Si on suit la lecture qu'il propose de cette situation, comme opposant un devoir conséquentialiste et un devoir déontologique, à savoir le devoir de porter assistance et ne pas aider un assassinat, et le devoir d'éviter le mensonge, il en découle que l'agent moral achoppe inévitablement sur l'épaisseur du monde et du contexte dans lequel il se trouve. Cette lecture tient effectivement compte de ce qu'il est intéressant de déterminer comme une épaisseur du monde, donc de la situation à propos de laquelle nous réagissons. Mais il faut alors considérer que la situation elle-même à propos de laquelle le sujet agit impose une interprétation conflictuelle en termes de devoirs divers, en l'espèce devoir d'assistance et devoir de véracité.

Dès lors, il faudrait admettre qu'il y a des situations morales qui sont insolubles :

*« Quand le respect de ces deux types de devoirs fondamentaux se heurte donc à la marche du monde, quand nous ne pouvons pas faire ce qu'ils exigent de nous, nous ne pouvons pas pour autant reconsidérer leur autorité ou suspendre notre jugement. Au contraire, il nous faut nous accommoder du fait que nous avons des obligations que nous ne pouvons pas honorer. Notre marge de manœuvre en ce monde est trop étroite pour que nous accomplissions ce que nous savons être notre devoir »<sup>169</sup>.*

Certes, je ne souscris pas à l'idée que, dans le cas discuté par Kant, s'affrontent un devoir large et un devoir strict pour reprendre les termes kantien, ou un devoir déontologique et un devoir conséquentialiste. Car parler de la sorte demande que nous soyons déjà sorti du cadre kantien dont je tente d'éprouver les limites et la résistance. Pour cette même raison, je n'adopte pas, sur cet exemple, la lecture qui oppose un devoir d'assistance et un devoir de véracité.

---

<sup>169</sup> Larmore, 1993, p. 118.



Il n'en demeure pas moins que, de l'intérieur de la position déontologique, même si on tente de la conserver et de la suivre le plus loin possible dans son analyse de l'action, se constitue le même problème, celui-là même que soulève Larmore. Je le rejoins donc sur ce problème, qui se constitue sans avoir à opposer le conséquentialisme et la position déontologique, même si mon cheminement est, sur cet exemple, radicalement différent. Il faut donc déterminer si certaines situations, pour des raisons qu'il faut encore déterminer si nous ne les concevons pas comme traversées de part en part par l'opposition du conséquentialisme à la déontologie, ne résisteraient en effet pas à l'emprise rationnelle que la position kantienne tente d'exercer sur elles, ou bien si ce sont les actions qui résistent à cette emprise. D'où vient la difficulté que rencontre la morale à résoudre cette situation ? Cette difficulté vient-elle de la situation elle-même ou de la constitution que nous sommes amenés à faire de l'action lorsque nous en donnons la maxime ? Sans être opposées, deux voies ici divergent.

J'adopte donc cette perspective aussi bien sur le cas du suicide sacrificiel de Curtius que sur celui du mensonge altruiste<sup>170</sup> de Madame de Staël : pouvons-nous, et sous quelles conditions, identifier dans le monde et faire apparaître des situations<sup>171</sup>, ou des actions, qui se révèlent incompatibles avec toute régulation de type rationnel, paradigmatiquement celle que propose Kant ? Faut-il concevoir des situations qui échappent à l'emprise de la rationalité pratique, situations, dont nous aurions alors des raisons de dire qu'elles font apparaître de l'irrationnel dans le champ des actions humaines ? Le suicide de Curtius et le mensonge de Madame de Staël me semblent entraîner l'analyse dans cette direction, bien qu'il soit difficile de s'arrêter à l'idée que

---

<sup>170</sup> J'ai choisi à dessein ces deux adjectifs car ils ouvrent la possibilité d'une interprétation de la situation dans des termes conséquentialistes et permettent donc de rejoindre la lecture qu'en fait Larmore. Il n'y a pas d'opposition entre mon analyse et la sienne : en déplaçant le point de mire, je retrouve le même problème que celui qu'il énonce. On peut donc penser qu'a fortiori ce problème est une pierre d'achoppement si on ouvre une perspective autre, à savoir la perspective déontologique, qui vient compliquer l'approche morale par rapport à l'approche la plus simple possible que je tiens pour le moment.

<sup>171</sup> Je reprends dans cette discussion la formulation en termes de situation et action, mais je considère que la situation est constitutive de l'événement qui prend donc la forme : nous nous trouvons dans telle situation et, par notre action, nous provoquons.

des situations soient irrationnelles. Je pense que nous avons là la constitution d'un problème, qui pourrait être ressaisi à propos de la constitution de l'action lorsque celle-ci doit entrer dans le cadre constitué par une norme.

Étudions une telle hypothèse à propos de la situation fournie par la polémique *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Il me semble que nous rencontrons une question liée à la description qu'il est possible de fournir de notre action, et non pas de l'événement auquel nous réagissons. Soit nous la décrivons dans les termes suivants<sup>172</sup> :

« *Je reste fidèle à la promesse faite, donc je mens* »

ce qui est, pour l'action, une maxime universalisable, mais qui me demande, dans la situation proposée, de mentir, c'est-à-dire de procéder à une autre action dont la maxime n'est pas universalisable. Je souligne qu'évidemment une des propriétés de la situation qui a disparu est que la promesse qui a été faite l'a été envers un ami : typiquement, cette propriété de la situation (qui articule mes actions et leurs conséquences à un ami) n'a pas à être prise en compte dans la construction rationnelle que propose Kant. Une telle propriété constitue donc un exemple de propriété non signifiante du point de vue moral. Elle constitue donc une différence indifférente.

Soit nous adoptons la détermination suivante :

« *Je refuse de mentir, quitte à rompre la promesse faite* »,

---

<sup>172</sup> Je rappelle que toute cette discussion n'a de sens que si on s'en tient à la formulation kantienne de ce problème moral, à savoir qu'il nous place dans une situation où nous ne pouvons pas nous dérober à une réponse par oui ou par non. Les deux aspects de cette clause sont également importants dans le repérage de cette difficulté. Il faut à la fois, pour que ma construction soit valide, que je ne puisse pas me dérober à une réponse, et que la seule réponse possible pour moi soit par oui ou par non. Cela élimine par exemple une réponse qui pourrait paraître satisfaisante d'un point de vue kantien, du type « oui, mais vous n'entrerez pas ». Cette satisfaction ne pourrait être qu'apparente car pour répondre « oui mais vous n'entrerez pas », il faut lier l'effectuation du devoir à un calcul portant sur les conséquences qui peuvent être les siennes et bien évidemment une telle visée stratégique s'articule mal avec la conception kantienne de l'action bonne comme coupée de ses conséquences.

et il ne paraît pas possible d'universaliser la deuxième partie de cette maxime alors même que la première ne pose pas de problème et supporte parfaitement le passage à l'universel.

Le problème qui se pose à chaque fois est que la maxime qui, sous un certain aspect, ou pour mieux dire sous une certaine description, supporte le passage à l'universel (porter assistance à un ami, être vérace dans ses déclarations), ne le supporte pas sous un autre. Car si être vérace dans ses déclarations<sup>173</sup> supporte le passage à l'universel, cette même maxime ne le supporte pas en ce qu'elle peut aussi, dans la situation qui nous occupe, être décrite comme le fait de briser la promesse faite<sup>174</sup>. Cette situation est particulièrement complexe non pas pour toute conscience morale mais spécifiquement pour la conscience morale kantienne. En effet, d'un point de vue strictement conséquentialiste, il n'est pas difficile de déterminer ce qu'il convient de faire, ni quelle décision il est possible de justifier au regard de la morale.

Or, si le problème devient en revanche extrêmement lourd dans le cadre de la formulation kantienne de la morale, il faut envisager l'hypothèse selon laquelle cette lourdeur serait due à l'exigence de formulation de la maxime sous laquelle nous agissons, ou sous laquelle au moins nous prenons notre décision. Et nous en revenons donc bien à l'articulation de la maxime comme description de l'action avec la description de la situation dans laquelle nous agissons. La maxime dont il s'agit dans la situation envisagée supporte le passage à l'universel *et en même temps* ne le supporte pas. Le problème semble donc noué non seulement entre le conséquentialisme et la position déontologique, comme le souligne Larmore, mais aussi à l'intérieur même de la position déontologique si, comme je le pense, la contradiction peut s'articuler au sein même de la même maxime. Mon hypothèse est donc que ce qui pose problème n'est pas la situation en elle-même mais la maxime de l'action, et donc l'action. Je vais donc tenter de déplacer le problème de la situation, comme

---

<sup>173</sup> Ou porter assistance à qui en a besoin.

<sup>174</sup> Si nous examinons la maxime qui demande de porter assistance à qui en a besoin, elle devient dans cette seconde compréhension le fait de mentir et donc de détruire, autant qu'il est en nous, la confiance que les autres peuvent avoir dans nos déclarations.

moment de l'événement, à l'action. Je conserve donc, à propos de l'événement, la possibilité d'un grain fin et on peut envisager que les difficultés qui surgissent à propos de l'action viennent de ce qu'elle a, dans sa saisie normative, un grain moins fin.

### *Le dédoublement de la question de la description*

Nous retrouvons précisément dans ce problème la question de la description de l'action, redoublée d'une difficulté particulière puisque, dans le cas qui nous occupe, les différentes descriptions possibles de l'action entraînent, dans la traduction que nous faisons d'elles, des évaluations prescriptives inverses. L'exigence est donc de comprendre comment nous devons décrire cette situation, et comment, à partir de cette description de l'action, nous pourrions en induire une description de la maxime de l'action. Car les descriptions qui en sont possibles diffèrent à un point tel qu'elles appellent des résolutions normatives qui varient de l'obligatoire à l'interdit. Le réquisit de l'agentivité qu'envisage Davidson est mis en danger dans une telle situation :

*« Action does require that what the agent does is intentional under some description, and this in turn requires, I think, that what the agent does is known to him under some description. »<sup>175</sup>*

Précisément, il me semble que l'agent moral, que je suppose kantien dans toute cette discussion, se trouve dans une situation dans laquelle il ne peut pas savoir ce qu'il fait puisque des descriptions antithétiques de la même action paraissent également possibles. En effet, s'il cherche à être véridique (description de l'action), il peut produire des événements dont la description est opposée (dire *oui* ou dire *non*) et si nous retournons le problème, s'il cherche à savoir ce qu'il fait quand il répond *oui*, il n'est pas en mesure de déterminer s'il est véridique (action) ou s'il trahit sa parole (action). Et on peut présenter la difficulté selon les mêmes termes à propos de l'événement « dire *non* » : il n'est pas en mesure de dire ce qu'il fait sans ambiguïté : peut-être son action est-elle un mensonge, ou la réalisation de sa promesse.

---

<sup>175</sup> Davidson, 1980, p. 50.

Or s'il ne sait pas ce qu'il fait, puisque des maximes contradictoires sont également capables de décrire son action, il est, comme le souligne Davidson, difficile de dire qu'il agit intentionnellement et cette difficulté ne va pas sans conséquence du point de vue kantien. Dès lors, je dirais, en revenant à l'analyse de la situation de Madame de Staël, que cette situation est telle qu'il est impossible de savoir en elle ce que nous faisons sous le grain épais de l'action, si nous utilisons pour nous déterminer les seuls outils de la déontologie. Cette confusion ramène au type de situation dont Larmore affirme l'existence : il y aurait des situations qui échapperaient à l'emprise rationnelle. Mais la raison que j'en donne en est que, sous le couvert de la déontologie, nous ne sommes pas en mesure de proposer une description de l'action qui ne tombe pas dans des contradictions. Je déplace donc le problème de la saisie de la situation à la saisie de l'action.

Cette impossibilité ne concerne donc pas seulement la détermination de ce que nous devons faire mais fondamentalement la description de ce que nous faisons, descriptions qui se rejoignent dans la conception kantienne puisque la non-coïncidence de l'action avec l'événement à la causalité duquel elle participe n'est pas prise en compte par Kant. Certainement, l'effacement de la certitude à propos de ce que nous devons faire ne coïncide pas par hasard avec l'effacement de la certitude concernant ce que nous faisons. Que nous ne puissions pas avoir de description fiable de ce que nous faisons ne peut pas faciliter la détermination de notre devoir. Car la question kantienne qui consiste à se demander ce que nous pouvons universaliser dans la situation pour en faire notre maxime demande que nous fassions reposer cette question sur une saisie de la situation telle que nous pouvons dire ce que nous faisons lorsque nous le faisons.

Il est alors tout à fait remarquable que nous soyons, le cas échéant, amenés à mentir, alors même que le mensonge n'est pas ce que nous visons mais que nous visons uniquement à sauver celui qui nous a demandé assistance. Je pense que, dans ce cas là, nous confondons les descriptions de l'action et les descriptions de l'événement. Est-il possible, sans retomber dans le mythe de l'intériorité, et sans développer une casuistique très contraire à la conception

kantienne de défendre l'idée selon laquelle, dans ce cas, « nous répondons *non*, mais nous ne mentons pas, nous sauvons notre ami » ?

En effet ce peut être en visant l'effectuation de notre devoir, qui enjoint en l'occurrence de respecter la promesse faite, que nous répondons *non*, mais alors *ipso facto*, nous mentons. Cette variation n'est évidemment possible que parce que les deux seules possibilités d'action qui s'offrent à nous sont de répondre par *oui* ou par *non*<sup>176</sup>. Nous nous trouverions donc alors dans une situation où nous mentons, mais où cette action, alors qu'elle demande l'intentionnalité<sup>177</sup>, n'est pas la nôtre puisque ce que nous avons décidé était de sauver notre ami.

Il est évidemment difficile de dire que nous ne savons pas ce que nous faisons dans une situation de communication où nous devons choisir entre dire la vérité et mentir. Je conçois bien ce qu'une telle affirmation peut avoir de surprenant. Davidson compte ainsi le mensonge au titre des actions qui ne peuvent pas être accomplies sans intention qui les accompagne. Cette étrangeté du sujet kantien dans le cas qui nous occupe n'est pas sans rappeler celui qui, s'il se suicide sans avoir conscience de la transgression de la loi qu'il est en train de réaliser, ne commet pas un crime. Il est possible, dans la conception kantienne, d'enfreindre la loi sans avoir à l'esprit la transgression de la loi que nous sommes en train de réaliser. C'est-à-dire que des actions intentionnelles (telles que se suicider) pourraient selon Kant être accomplies sans la conscience de la transgression de la loi qu'elles représentent.

Ce point est certainement problématique mais cela pose une question très aiguë à l'intentionnalité. Hamlet a-t-il tué intentionnellement Polonius ou a-t-il tué l'homme derrière le rideau dont il ignorait l'identité ? Je montrerai la proximité de cette question avec celle qui nous occupe, bien qu'il soit tout à fait extraordinaire que, dans le cas du *Prétendu droit de mentir par humanité*, ce soit non intentionnellement que nous mentions si nous mentons. Davidson envisage le réquisit suivant pour pouvoir dire qu'une action est celle d'un agent :

---

<sup>176</sup> On reconstruira aisément le pendant de cette analyse si nous considérons que notre devoir est d'être véridique dans nos déclarations et si c'est à cette maxime que nous rattachons notre conduite.

<sup>177</sup> Davidson, 1980., p. 45.

« *In the case of agency, my proposal might then be put : a person is the agent of an event if and only if there is a description of what he did that makes true a sentence that says he did it intentionally.* »<sup>178</sup>

Et quand bien même ce nouvel obstacle ne ferait que renforcer la spécificité quasiment absurde de ce cas, il me semble qu'un tel réquisit ne fonctionne pas à propos de notre cas, ou seulement d'une manière qui n'est pas satisfaisante. Il me paraît en effet révélateur, de ce point de vue, que l'effort de Constant, dans le chapitre IV des *Réactions politiques* consiste à montrer que celui qui ne dirait pas la vérité aux forces de la Terreur ne serait pas pour autant un menteur puisque ceux qui lui posent cette question n'ont pas le droit de la poser, et qu'il n'est donc pas un menteur s'il ne dit pas la vérité<sup>179</sup>. Or d'un point de vue moral, il n'est en effet pas suffisant qu'une des descriptions corresponde à l'intention qu'en a l'agent, car si cette description est obligatoire, il ne peut pas être indifférent que celle à laquelle elle corresponde soit contraire au devoir.<sup>180</sup>

Car la discussion de Davidson à propos de l'agentivité confirme cette étrangeté que ce n'est pas intentionnellement que nous mentons :

« *For example, isn't tripping over the edge of the rug just part of my intentional progress into the dining room? I think not. An intentional movement of mine did cause me to trip, and so I did trip myself: this was an action, though not an intentional one.* »<sup>181</sup>

Et en ce sens, il n'est pas absurde de dire, comme tente de le montrer d'un point de vue moral Constant, que mon mensonge n'est pas un mensonge intentionnel, qu'en produisant l'événement qui consiste à mentir, je n'ai pas l'intention de produire une action qui soit un mensonge. On pourrait proposer de cette

---

<sup>178</sup> Davidson, 1980, p. 46.

<sup>179</sup> B. Constant, *Des Réactions politiques*, chap. IV, O. Pozzo di Borgo (éd.), Paris, J.-J. Pauvert, 1969.

<sup>180</sup> C'est seulement pour alléger la discussion que je ne répète pas en miroir la discussion. Mais ce que je vais dire de celui qui décide de sauver son ami en disant donc non peut être retourné à propos de celui qui dit la vérité en brisant la promesse qu'il avait faite.

<sup>181</sup> Davidson, 1980, p. 47.

difficulté une autre formulation qui consisterait à dire qu'il peut y avoir des événements dans lesquels je profère une contre-vérité que je sais être telle sans que mon action soit un mensonge.

La non-coïncidence ontologique entre l'action et l'événement est nécessaire pour supporter cette affirmation. De sorte que la dimension irrationnelle de cette situation me semble se retrouver constamment, quels que soient les outils conceptuels que l'on emploie pour en rendre compte. Davidson repère cette incohérence que commente Livet :

*« Il suffit donc qu'un de nos mouvements puisse objectivement se voir assigner une description intentionnelle pour que ce soit une action. Par exemple, trébucher sur le bord du tapis est une action, parce que cela implique un mouvement de marche qui justifie une description intentionnelle. L'autre exemple donné par Davidson est le fait de renverser sa tasse en tentant d'attraper le journal. Le mouvement qui a pour effet de renverser sa tasse est bien intentionnel en tant que mouvement de saisir son journal, mais pas en tant que renversement de la tasse. Mais puisque ces deux mouvements sont le même, renverser ma tasse est bien une action. Prétendre que nous pouvons définir une classe d'actions qui sont intentionnelles en les opposant à celles qui, comme renverser ma tasse, ne le seraient pas, c'est nous conduire à l'incohérence : Hamlet tue l'homme qui est derrière le rideau, et cette action est identique, malheureusement, à tuer le père d'Ophélie, Polonius. Si nous avons prétendu séparer les actions intentionnelles des autres, il faudrait dire ici, en même temps, que cette action est intentionnelle et qu'elle ne l'est pas. »<sup>182</sup>*

Ce qui me pose problème, du point de vue kantien, est que l'évaluation des actions, en ce qu'elle repose sur la mise en œuvre de l'intention dans l'effort de l'agent, ne supporte pas une telle définition. Le sujet kantien, comme le sujet constantien<sup>183</sup>, refuseraient l'un et l'autre de dire qu'ils ont menti et que leur action a été un mensonge, s'ils décident, ce qu'ils peuvent envisager l'un et

---

<sup>182</sup> P. Livet, 2005, p. 74.

<sup>183</sup> Dans toute cette discussion, je suppose que ces sujets cherchent sincèrement à accomplir ce qu'ils déterminent comme leur devoir. Qu'ils soient d'obédience kantienne ou constantienne, ils ont des raisons d'envisager de répondre *non*, et ce sont ces raisons que j'examine dans la suite de I.4.2.



l'autre, de répondre *non* à la question qui leur a été posée. Il serait possible, à la limite, d'accepter que le nom de l'événement soit « mensonge » en refusant que le nom de l'action soit « mentir ». Ils ne diraient pas qu'ils ont menti mais qu'ils sont restés fidèles à la promesse faite à cet homme de lui porter assistance<sup>184</sup> et qu'ils s'en sont l'un et l'autre tenus à leur devoir. Il me semble qu'il faut prendre très au sérieux cette indétermination dans la description de l'action et non pas, je le souligne, dans la détermination de l'événement.

Selon les termes de Davidson, il faudrait pouvoir dire qu'ils ont menti, et que ce mensonge est leur action, alors que ce qu'ils font vise à obéir à la loi du devoir et, qui plus est, pour le sujet kantien, à préserver la confiance que les autres peuvent avoir dans ses déclarations. Je ne vois pas comment surmonter cette difficulté dans les termes kantien et la situation du *Prétendu droit de mentir par humanité* me paraît définitivement entachée d'un impossible kantien. Ce serait le type de situation impossible à résoudre d'un point de vue kantien, mais l'impossibilité vient de l'action impossible à décrire. Ce serait une situation dans laquelle un agent moral kantien serait toujours et continuellement en désaccord avec ce qu'il a fait, et dans laquelle il ne pourrait pas, sous le grain épais de l'action, décider de ce qu'il doit faire. Une telle interprétation semble satisfaisante, au terme de cette analyse. La cohérence de la volonté avec elle-même que recherche le kantisme n'y est-elle pas devenue impossible ? Le sujet ne peut pas éviter de mentir, quand bien même il ne le voudrait pas, et il est en faute, quoi qu'il décide, en contradiction avec lui-même, quel que soit le parti qu'il adopte.

Dès lors, je dirai que nous sommes confronté, avec ce cas, à une situation dans laquelle il n'est pas possible de réaliser l'accord entre tous les sujets rationnels que Kant recherche à travers la détermination d'une maxime universalisable. Car, si nous supposons que les sujets cherchent à se déterminer

---

<sup>184</sup> On peut se demander si, du point de vue kantien, ce qui pose problème n'est pas au fond le fait même d'avoir accepté de cacher quelqu'un, puisque cette décision menace des mensonges futurs qu'elle semble porter en elle. Indéniablement, cacher demande que nous ne répondions pas à ceux qui nous le demanderaient où est celui que nous cachons. Il serait possible, toutefois, de résoudre ce dilemme par le silence, mais, dans la polémique avec Constant, les deux auteurs refusent d'envisager cette échappatoire.

en fonction des concepts moraux kantien, et en fonction d'eux seulement, certains s'accorderont sur le *oui*, d'autres sur le *non*, et d'autres encore considéreront que ces deux partis sont possibles ou bien que ni l'un ni l'autre ne le sont, ce qui est au fond ma position<sup>185</sup>.

Mais si nous interrogeons non pas seulement la résolution normative de cette situation, mais seulement sa construction dans le langage, il me semble que le même écueil nous attend. La situation nous échappe quand nous voulons la résoudre dans une action, elle se dérobe à l'emprise conceptuelle kantienne car les moyens dont nous disposons d'un point de vue kantien pour prendre une décision (c'est-à-dire pour décrire notre action) ne sont pas assez précis et génèrent ce type de difficultés. Ce que Kant nous demande de dire d'une situation pour la normer ne parvient pas, dans ce cas en particulier, à la saisir de telle sorte que nous puissions la résoudre. Les critères qu'il a définis comme étant fonctionnels dans le cadre de la morale se heurtent à une difficulté qu'ils ne permettent pas de résoudre. Il est possible, à son propos, de décrire dans les mêmes termes des résolutions radicalement différentes : « *ma parole sera toujours véridique* » peut signifier aussi bien que je ne mentirai jamais (et je dois alors répondre *oui*) et que je serai toujours fidèle à ma promesse (et je dois alors répondre *non*).

Nous n'échapperons pas à cette difficulté en nous tournant vers l'autre solution envisagée par Constant et Kant. En effet, « *Jamais je ne trahirai la confiance que les autres peuvent avoir dans mes déclarations* » supporte la même indécision, menant à répondre *oui* si je pense à la réponse que je vais apporter à mes interlocuteurs, et à répondre *non* si je m'inquiète de mon ami. Cette variation, qui induit des solutions différentes, ne peut pas être écartée par les concepts kantien à eux seuls. Je ne vois pas, dans la construction pratique kantienne, ce qui permettrait de déterminer de quel point de vue il convient de prendre la situation, alors même que selon le point de vue adopté, la solution qui lui est apportée varie jusqu'à la contradiction.

---

<sup>185</sup> Je souligne d'ailleurs que cette impossibilité de trancher entre ces deux partis place exactement dans une position sceptique, puisque que nous ne pouvons pas échapper au raisonnement tétralemmatique à l'aide seulement des concepts kantien.

Donc, à supposer que j'aie eu raison de lire cette situation comme je l'ai fait, à partir des concepts pratiques kantien, le résultat de l'analyse est qu'il faut donc disposer d'un critère circonstanciel, et qu'il faut affiner le grain de la saisie. Car ce critère circonstanciel permettra de dire que, dans ce cas, il faut tenir compte de l'ami en danger, ou des forces qui viennent l'arrêter, pour déterminer sous quel angle construire l'observation de la maxime qui enjoint d'être véridique dans ses déclarations. De sorte que, au sein même de l'analyse de la situation en fonction des concepts kantien, je crois possible de faire apparaître la nécessité de cerner ce circonstanciel<sup>186</sup> (*qui* est en cause ici ?), qui seul permettra de lever les ambiguïtés insupportables de la maxime de l'action auxquelles nous avons été confrontés.

Il ne s'agit évidemment pas de faire intervenir de nouveau le critère de l'amitié, qui a déjà écarté. Il n'est pas déterminant ici, indépendamment des liens que nous entendons construire entre la morale et l'amitié, que ce soit un ami que nous cachions : il suffit, pour poser le problème, que nous ayons promis assistance à un fugitif. J'entends en revanche souligner que les critères rationnels ne parviennent pas à nous fournir un critère de description, donc échouent par contrecoup à nous fournir un critère de décision.

J'envisage donc une seconde hypothèse, qui diffère un peu de la précédente : on peut penser, soit que la situation est contradictoire en elle-même (hypothèse Larmore), soit qu'elle est incomplète et qu'il faut, pour la résoudre, entrer dans des déterminations plus précises d'un point de vue circonstanciel.

---

<sup>186</sup> Au nom des circonstances, déjà, Constant avait remis en cause la solution kantienne qu'il pensait possible de reconstruire dans ce cas et qui aurait été, selon lui, qu'il faut dire *oui*, puisqu'il fait dire à Kant qu'il faut toujours dire la vérité (je me refuse à cette interprétation puisqu'elle érige un contenu en obligation, et qu'elle ne s'en tient pas à la seule forme de la loi). Je ne retiens donc pas cette solution comme kantienne, et ce ne sont pas les mêmes circonstances que je propose de prendre en compte. Car, pour Constant, il faut évaluer qui nous pose la question et si ceux qui posent la question sont en droit de la poser. Il me semble qu'un tel réquisit rend encore plus complexe la situation : il n'est pas toujours facile de déterminer la légitimité de l'interlocuteur à demander ce qu'il demande. Comme je ne lis pas la même solution kantienne, je ne propose pas non plus de réintroduire les mêmes circonstances. Il me semble que le respect de la confiance que les autres placent dans nos déclarations peut se résoudre si nous déterminons qui est en jeu dans cette situation, autour de qui elle prend sens. Cela permet de rejoindre l'intuition morale la plus répandue (à savoir, qu'il faut répondre *non*), en réintroduisant le plus tard possible dans la construction kantienne la prise en compte des circonstances. Il n'en demeure pas moins que je crois avoir montré que, même un sujet kantien serait mis en demeure de considérer les circonstances pour échapper au dilemme qui est le sien.

Les deux hypothèses ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Il est possible de les articuler en soulignant que, si la situation est contradictoire, la raison en pourrait être qu'elle est incomplète. Je ne prends pas cette hypothèse comme une solution : elle ne fait qu'ouvrir une nouvelle piste d'analyse et pose, pour le moment, plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Dans les termes que j'ai proposés pour cette analyse, et que je veux faire fonctionner dans cette discussion, j'entends par là que cette situation n'est assimilable à aucune autre situation morale, qu'il n'est pas possible de faire la même chose que dans toutes les situations que nous avons tranchées moralement grâce aux concepts kantien. Mais si, dans cette situation, il n'est pas possible de faire la même chose<sup>187</sup>, alors il y a nécessairement une casuistique kantienne, dans un sens fort, au sens où, même dans la construction kantienne des concepts moraux, les circonstances doivent être prises en considération et où la description de l'action demande que ces circonstances soient décrites. Nous pouvons résoudre ici la difficulté qu'il faut tenir compte de celui dont nous conservons la confiance.

Le critère que je mets en jeu est circonstanciel en cela qu'il oblige à préciser, outre que la situation est une situation de communication, celui avec lequel nous assumons la communication. Un tel critère permet de lever la difficulté grave que j'ai constituée dans cette situation. La contradiction pourrait alors être levée. Mais le problème qui revient à la formulation kantienne de la morale est toutefois très lourd, puisqu'il faut envisager que la détermination sensible de la situation doive être prise en compte dans la constitution de la maxime de l'action. Il faut donc continuer la lecture de ce cas particulier, à ce point particulier qu'il est en passe de faire échouer la tentative universaliste qui a tout misé sur la possibilité de donner un critère unique de l'action bonne

---

<sup>187</sup> J'entends cette expression au sens où il m'a paru possible de dire que, dans toutes les actions morales kantien, nous faisons la même chose.



## CHAPITRE 5

### LA SPECIFICITE DU MEME

Je reviens donc à la question du même et de la possibilité de sa répétition, à présent qu'il est possible de lui apporter cette précision : est-il possible de répéter un même qui soit identifiable dans l'ici et le maintenant des circonstances ? C'est-à-dire pouvons-nous nous trouver dans une même situation ? Est-il possible de répéter un même circonstanciel ? Ou bien est-il nécessaire de dépasser, dans la visée normative, les circonstances, pour penser que nous faisons la même action ? La complexité de la question est bien évidemment que si le même est circonstanciel, on voit mal comment il pourrait être le même puisque le maintenant au moins a changé. Mais si la régularité est répétition du même, peut-elle se saisir au gré des circonstances ?

J'en arrive à présent à cette question car, si les actions morales au sens de Kant consistent à choisir fondamentalement la même maxime, celle qui organise les préférences, en choisissant la préférence de l'universel contre la préférence du singulier, en adoptant toujours la même intention, elles finissent par se heurter à la prise en compte des circonstances. Je pense possible de soutenir que la maxime est toujours du même genre dans ce qui regarde le jugement moral que nous portons sur elle car le seul critère que nous prenons en compte est l'organisation de nos préférences entre le particulier et l'universel. Certes, dans deux actions faites par devoir, il y a toujours la même intention, mais le type d'action (dire le vrai, continuer à vivre) n'est pas le même. On pourrait donc proposer la distinction suivante : ce qui s'identifie, et qui peut être le même, c'est la valeur morale des deux actions, plutôt que les deux actions elles-mêmes.

Dès lors, il est possible de concevoir la valeur morale d'une action, dans la conception kantienne comme l'image de l'action par la fonction de valorisation morale. Ce passage par une fonction sera aussi ce qui permettra de comprendre comment il est possible de passer du grain fin de la situation à laquelle réagit l'agent, au grain épais de l'action qu'il envisage de produire dans le monde. La fonction qui se met en place et qui opère ainsi sur la situation permet de rendre compte du mode de saisie différent que les agents utilisent à propos des situations, et à propos des actions.

Mais alors je rencontre un problème avec les circonstances : pour distinguer les maximes de nos actions bonnes (puisque dans ce chapitre la discussion porte surtout à leur propos), il faut être capable de faire des distinctions circonstancielles entre elles (dans ce cas, j'ai agi par respect pour la loi *en disant la vérité*, dans ce cas, j'ai agi par respect pour la loi *en*

*restituant le dépôt qui m'a été confié, etc...).* Et nous sommes alors conduits à prendre en effet en compte les circonstances qui déterminent la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Il paraît possible de penser la dimension problématique de cette mise à l'écart des circonstances dans la constitution de la maxime de l'action en prenant appui sur la remarque de Geach :

*« 'The same' is a fragmentary expression, and has no significance unless we say or mean 'the same X', where 'X' represents a general term (what Frege calls a Begriffswort or Begriffsausdruck). What is implied by our use of the same name throughout a period of years is that the baby, the youth, the adult, and the old man are one and the same man. In general, if an individual is presented to me by a proper name, I cannot learn the use of the proper name without being able to apply some criterion of identity ; and since the identity of a thing consists in its being the same X, e.g. the same man, and there is no such thing as being just 'the same', my application of the proper name is justified only if (e.g.) its meaning includes its being applicable to a man and I keep on applying it to one and the same man. »*<sup>188</sup>

Le même doit demeurer un même identifiable. L'identité demande un critère qui permette de manipuler ce concept, de sorte qu'à la limite, nous ne devrions pas parler du même, mais du même A : il faut un critère sous lequel x et y sont les mêmes. La distinction sur laquelle je m'appuie entre action et événement propose de considérer que, dans certaines circonstances différentes, il est possible de produire, du point de vue normatif, des actions qui soient les mêmes alors même qu'en tant qu'elles se rapportent à des événements qui relèvent du vécu, elles sont irréductibles les unes aux autres.

L'expression « le même » serait donc une expression incomplète et comme telle, dénuée de sens, et c'est la raison pour laquelle je propose de la compléter par « la même action » alors que nous ne pourrions pas, dans le flux du vécu, parler du « même événement », une telle expression demeurant à mes yeux dénuée de sens :

*« I maintain it makes no sense to judge whether x remains « the same » unless we add or understand some general term – the same F. That in accordance with which we thus judge as to the identity, I call a criterion of identity. »*<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> P. Geach, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London : Routledge and Kegan Paul, New-York : Humanities Press, 1957, p. 69.

<sup>189</sup> P. Geach, *Reference and Generality*, p. 39.



De sorte qu'il n'est pas question de produire un cas dans lequel il soit le cas que  $x$  est le même qu' $y$  sans qu'il soit possible de dire sous quel  $F$  il est le même qu' $y$ <sup>190</sup>. La dimension normative est un aspect sous lequel nous pouvons dire qu'une action est la même qu'une autre (et ce mécanisme joue à plein dans le droit et dans les sanctions attachées à certaines actions).

La version de l'identité que propose Geach a pour corollaire que  $x$  et  $y$  puissent être les mêmes sous  $F$  mais non pas sous  $G$ . Nous devons disposer d'un même critère d'identité si nous voulons pouvoir dire de deux actions qu'elles sont les mêmes. Car si, pour qu'elles soient différentes, il suffit que nous trouvions un critère sous lequel elles diffèrent, nous serions bien en peine de trouver, dans le flux de l'existence, ce qui ne diffère pas. Et dans ce cas, nous ne serions jamais en mesure de donner un sens à l'expression « faire la même chose », ou « l'habitude de ». Je ne m'engagerais pas ici sur le fait qu'il faut déterminer comme identité cette relation entre deux actions. Je pense qu'il suffirait de la désigner comme similarité, ce qui ne résout pas le problème car il ne va pas de soi que nous puissions passer de la position fregéenne à propos de l'identité au concept de similarité tel que je le comprends dans Geach. Je m'en tiendrai à l'affirmation que, si cela a du sens de dire que deux actions<sup>191</sup> sont les mêmes, ce ne peut être que si nous nous donnons la possibilité que  $x$  et  $y$  soient les mêmes sous  $F$  et non pas sous  $G$ .

Faut-il comprendre dès lors que l'absence de contenu est ce qui pose problème dans la construction kantienne ? Une hypothèse pourrait en effet être que ces mêmes actions répétées dans le cadre de la morale ne sont en fait pas identifiables suffisamment précisément par une seule forme qui soit la même. Elles sont identiques, mais sans critère de contenu, avec pour seul critère une pure forme et on peut se demander si ce n'est pas cette absence de critère qui permet de faire apparaître cette difficulté au sein de la conception kantienne de l'action. La question porte donc sur le  $F$  que Kant propose d'utiliser dans l'identification de la bonne action, qui est donc selon moi, dans sa construction, toujours la même. Ce  $F$  est dans la position kantienne toujours une forme et jamais un contenu, la forme de l'universalisable, ou bien, pour le dire autrement, l'ordre des préférences que nos actions manifestent entre

---

<sup>190</sup> J. Perry, « The same  $F$  », in *The philosophical Review*, vol. LXXIX, New-York : Ithaca, 1970, p. 181-200, p. 184-5. Cependant, la position de Perry est qu'il y a une différence entre la construction de l'identité que propose Geach et celle que propose Frege, au sens où : « The view I advocate, and I believe to be Frege's, is that the role of the general term is to identify the referents — not to identify the kind of identity asserted. », p. 185.

<sup>191</sup> La question qui ne peut manquer de se poser est de savoir si nous pouvons parler des actions

l'universel et le particulier, seule la préférence de l'universel ayant cette propriété d'être universalisable.

Il est envisageable qu'il faille en définitive retrouver les circonstances et affronter les problèmes que pose la saisie d'un même circonstanciel. C'est-à-dire que nous devons retourner au jeu des circonstances et les ressaisir là où elles ne peuvent pas être éliminées. Il faut donc aller à l'extrême opposé de ces actions indifférenciées que Kant ne nous permet pas de repérer dans le monde, et engager les actions dans les circonstances, dans leur dimension circonstancielle.

Comme le souligne Bergson, « une logique simple a beau prétendre que la ressemblance est une identité partielle, et l'identité une ressemblance complète, l'expérience nous dit le contraire »<sup>192</sup>. Bergson relève en effet la dimension géométrique de l'identité, et la dimension vitale, donc esthétique de la ressemblance<sup>193</sup>. Mais je sépare ces deux questions à propos des événements et des actions. Ainsi, que l'irrégularité soit à elle seule une question pratique préoccupante n'empêche pas que la situation de régularité, dont elle se détache, ne pose elle un problème autre, non pas directement de régulation, mais d'abord de possibilité de repérage dans nos existences. Si l'irrégularité pose problème à la norme morale, il n'en demeure pas moins que, pour se construire comme irrégularité, elle doit se construire sur une exception, ou bien, pour parler dans des termes qui ne soient pas trop lourdement connotés, sur une rupture de la régularité. Il faut donc, pour être capable de repérer l'irrégularité, de la détacher sur un fond de régularité qui est au fond de toute l'affaire.

La régularité pose problème, à mon sens parce qu'elle doit prendre appui sur du même dans l'existence humaine, alors que l'existence humaine se présente comme ce qui échappe à la répétition, car on peut penser que la répétition du même, dès lors que ce même est circonstanciel, le modifie, puisqu'il en modifie au moins les circonstances de temps. S'il n'est pas possible que la vie humaine se répète, s'il y a une unicité essentielle de l'existence et des moments de l'existence, si ce qui arrive d'humain est unique parce qu'humain, alors nous devons ressaisir la question de la régulation, pour la comprendre dans l'unicité de toute existence. La question est en clair de savoir s'il est possible qu'il y ait à la fois unicité de l'existence et régularité des existences, de telle sorte que la normativité puisse asseoir son

---

<sup>192</sup> H. Bergson, 1938, *La Pensée et le mouvant*, II, Introduction, deuxième partie, « De la position des problèmes », « Les idées générales », Paris, P.U.F., 1987, p. 60.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

emprise. Je place ici le rôle essentiel de la différence entre les actions et les événements, dont la coïncidence possible ne doit pas masquer la différence ontologique.

La première difficulté à laquelle nous nous heurtons est la suivante : qu'est-ce qui pourrait se répéter alors même que nous sommes dans la temporalité, soumis aux déterminations de l'ici et du maintenant ? Le nœud de difficulté que nous rencontrons est bien celui auquel fait référence Perry :

*« Pour de nombreux philosophes, la nature circonstancielle des attitudes apparaît comme intrigante, inappropriée, ou même inacceptable. On pense parfois qu'il doit y avoir un niveau d'attitudes non circonstancielles qui sous-tend les attitudes circonstancielles (...). D'autres fois, on suppose que l'ensemble du raisonnement qui conduit à la nature circonstancielle des attitudes est forcément embrouillé. »<sup>194</sup>*

Car à supposer que le même événement se répète, ce qui est en soi bien improbable et qui ne correspond pas au mouvement de notre vie, qu'il se répète empêche de le vivre comme le même. Il est le même modulo la répétition, ce qui l'empêche d'être le même. On le sait bien, relire *Ulysse*, n'est pas revivre ce que nous avons vécu en le lisant pour la première fois et nous cherchons en vain à faire renaître ce qui a été. La nostalgie est un mal sans remède, il n'y a pas de retour possible. Mais cette question n'est pas celle qui nous occupe, puisqu'il se peut très bien que nous vivions pas le même comme du même mais qu'il y ait néanmoins du même dans nos existences. Il n'est donc pas déterminant pour nous de savoir comment nous vivons ce même s'il y en a, mais de savoir s'il y a du même, indépendamment de la question de savoir si nous le vivons comme du même

La répétition du même, à supposer bien sûr qu'elle soit possible donc, apportera autre chose que ce que ce même avait apporté. Le flux de notre conscience, quand bien il serait la forme dans laquelle se trouve unifiées toutes nos représentations, rend impossible la répétition du même puisque, à supposer même qu'il y ait du même, la première fois et la répétition de cette première fois ne sont pas superposables l'une à l'autre, l'une entraînant avec elle le souvenir de l'autre, ou l'expérience ou le savoir de l'autre.

Il y a donc, à propos de la répétition du même, deux strates de questions qui se séparent sous nos yeux. Le fait qu'il y ait du même dans nos existences est une question autre

---

<sup>194</sup> J. Perry, *Problèmes d'indexicalité*, trad. J. Dokic et Fl. Preisig, Stanford : Éd. CSLI, 1999, p. 93.

que le fait de savoir si nous le vivons comme du même. Or la distinction entre les actions et les événements me permet de comprendre en quoi, en dépit de la dimension absolument unique de toute existence, du même permet d'accrocher aux actions humaines la possibilité de la normativité.

Je m'attacherai dans un premier temps à souligner les difficultés qui naissent de cette absence de constat de fait. Nous ne constatons pas le même. Lorsque nous disons que nous recommençons, nous ne refaisons pas la même chose. Quelle peut être la signification de ce re-commencement ? Les conséquences, pour la philosophie pratique en général, de l'absence de la constatation du même dans nos existences (puisque l'absence de la constatation du même ne nous éclaire pas sur la présence non plus que sur l'absence du même dans nos existences) me paraissent être une impossibilité de faire fonctionner la normativité dans la dimension concrète. Or si on accepte la distinction entre les événements et les actions, on peut admettre que, sous le regard de la normativité, il y ait du même. La question qui va ensuite séparer les différentes versions de la morale étant de déterminer la part que l'on accorde à la dimension irréductiblement particulièrement des événements.

De ce point de vue, je ne considère pas la question comme résolue par la distinction que propose Perry entre actes et actions, même si elle comporte sans doute une esquisse de solution :

*« A est une action. Je considère les actions comme des propriétés d'un certain genre. Dans ma terminologie, une action est définie par une classe d'équivalence d'actes (an action is an uniformity across acts) ; c'est-à-dire, si vous et moi levons tous les deux notre main droite, les actes sont différents mais les actions sont les mêmes. »<sup>195</sup>*

Et comme Perry le précise immédiatement après, les manières d'individuer les actions diffèrent, de sorte que nous ne sommes pas au point d'arrêt de la discussion lorsque nous avons établi ce point :

*« On sait bien qu'il existe différentes manières d'individuer les actions. Supposons que vous bougiez la main droite d'une certaine façon, saisissant ainsi le verre qui se trouve devant vous et l'amenant à vos lèvres, et que je bouge la main droite de la même façon, saisissant ainsi le verre qui se trouve devant moi et l'amenant à mes lèvres. Avons-nous*

---

<sup>195</sup> J. Perry, 1999, p. 96.

*effectué la même action ou non ? Cela dépend de la manière dont nous individuons les actions. Nos actes sont similaires d'un point de vue comportemental (behaviorally similar, et si nous utilisons cela comme critère d'individuation, on peut dire que nous avons effectué la même action : bouger comme on le fait quand on saisit avec la main droite un verre qui se trouve dans une certaine direction et à une certaine distance en face de soi, le portant à ses lèvres. Mais nous pouvons aussi individuer les actions par leur résultat, par référence aux propositions qu'elles rendent vraies. Étant donné ce critère d'individuation, nous n'avons pas effectué la même action. »<sup>196</sup>*

Mais cette vérification des propositions par nos actions, si elle est elle-même circonstancielle, empêche alors que nous fassions jamais la même chose. Car les circonstances n'étant jamais exactement les mêmes, nous ne serons jamais en mesure de produire des actions qui rendent vraies exactement les mêmes propositions.

De sorte que nous ne pouvons pas faire la même chose, nous ne pouvons jamais refaire la même action, et c'est donc le concept d'habitude qui demande à être reconstruit. Car si on doit penser que l'habitude est la répétition du même, et si ce même n'est pas un identique mais seulement un similaire, alors ce que nous faisons lorsque nous prenons une habitude, c'est que nous faisons en sorte que les mêmes propositions soient vraies. Par exemple, je fais en sorte qu'il soit faux que je m'endors sans me brosser les dents. Les gestes ne sont pas les mêmes, ma manière de poser la main sur le lavabo, de tourner le tube de dentifrice, de mettre la pâte sur la brosse à dents, etc..., n'est pas la même que celle que j'ai eue hier. J'étais pressée, je ne le suis pas. Je finissais un tube, j'en commence un autre, etc.... Il est inutile de développer les circonstances adverbiales de mon action, car elles ne sont jamais les mêmes. En revanche, j'ai identifié dans le flux de l'existence une circonstance « je vais dormir pour la nuit », et je fais en sorte que, chaque fois que cette circonstance apparaît, tout du moins chaque fois que je l'identifie comme telle, alors il soit faux que je ne me brosse pas les dents. Ou, si nous sommes plus prudents dans la description de l'habitude, il soit plus souvent faux que vrai que, dans cette circonstance, je ne me brosse pas les dents.

Ce problème ne va pas sans interroger la manière dont nous envisageons la décision et la prise de décision. Arrêtons-nous un moment sur l'impossible répétition telle que la pense Bergson dans le flux de la conscience qui hésite, et qui seule, dans son impossibilité, rend compréhensible que de l'hésitation émerge une décision :

---

<sup>196</sup> Perry, *op. cit.*, p. 97-8.

« (...) *Le moi grossit, s'enrichit et change, à mesure qu'il passe par les deux états contraires ; sinon comment se déciderait-il jamais ? Il n'y a donc pas précisément deux états contraires, mais bien une multitude d'états successifs et différents au sein desquels je démêle par un effort d'imagination, deux directions opposées. Dès lors, nous nous rapprocherons plus encore de la réalité en convenant de désigner par les signes invariables X et Y, non pas ces tendances ou états eux-mêmes, puisqu'ils changent sans cesse, mais les deux directions différentes que notre imagination leur assigne pour la plus grande commodité du langage.* »<sup>197</sup>

Nous retiendrons de ce passage que la répétition par la conscience de ce qu'elle unifie, pour les besoins du langage, comme deux états opposés, empêche même, dans le va-et-vient qu'elle réalise entre eux pour les comparer, que le même se représente à la conscience, puisqu'il se représente à elle grossi de l'examen par la conscience de l'autre, du contraire, qui fait que cette représentation n'est plus présentation du même mais d'un autre. Mais ce sont les événements dont il est question ici. Je ne pense plus ce que j'ai pensé comme je l'ai pensé lorsque je l'ai pensé pour la première fois, mais la répétition même du fait que je le pense, et le fait que je revienne à lui après avoir pensé et examiné l'autre que lui me conduit à le penser autrement que je ne l'ai pensé auparavant.

À ce prix, mais le prix à payer est cher, nous pouvons rendre compte, et de ce point de vue l'argument de Bergson est efficace, de la sortie que nous réalisons de l'hésitation, et de la décision<sup>198</sup> que nous sommes parvenu à prendre à force de comparer des partis contraires entre eux. Car si nous hésitions entre deux partis, il n'y aurait pas moyen de sortir de cette hésitation si nous passions de l'un à l'autre en revenant à l'un et à l'autre comme nous l'avions fait dans la première saisie qui en avait été la nôtre. Il faut donc supposer que quelque chose est changé, simplement parce que cet examen des partis se répète. Mais alors la

---

<sup>197</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Quadrige, P.U.F., 1927, chapitre III, « De l'organisation des états de conscience. La liberté », Paris : P.U.F., 3<sup>ème</sup> édition, 1988, p. 132.

<sup>198</sup> Je ne suis pas sûre que les décisions se prennent ainsi, puisque si nous poussons l'argument de Bergson il consiste à dire que la structure de l'hésitation porte en elle la sortie de cette même hésitation en direction d'une décision rendue possible par l'examen même de ce entre quoi nous hésitons. Toutes les situations ne se satisferaient sans doute pas d'une telle reconstruction. L'hésitation ne revêt par exemple pas ce caractère dynamique dans les situations que D. Davidson décrit comme des situations de faiblesse de la volonté. Je reviendrai plus loin sur cette question. Voir Davidson, 1980, p. 39.

question est insoluble car si la répétition du même le modifie parce qu'il est répété, alors il n'y a à proprement parler pas de même. Si cette transformation du même est ce qui advient dans la répétition, cela permet d'expliquer comment nous parvenons à sortir de la structure de l'hésitation une fois que nous y sommes tombé. Mais cela a un prix conceptuel qui est ce que nous discutons ici : si la répétition ne laisse pas le même, quel est ce même qui se répète ? Comment pouvons-nous dire simplement qu'il y a répétition (ici, sous le motif du réexamen), alors que la répétition n'est pas répétition du même puisqu'elle transforme le même qu'elle répète<sup>199</sup> ?

### *Variation sur le hasard*

Cette impossibilité de la répétition du même dans la comparaison et le choix que nous effectuons entre différents partis a un prix direct dans la conception que nous pouvons nous faire de la décision, il n'est pas anodin de le souligner. Cela demande que nous rendions raison des liens entre la possibilité de parler de régularité et l'existence du même.

Je pense en effet que la normativité ne peut pas avoir de prise directe sur le flux des événements, et qu'elle demande que nous en passions par un type de rapport particulier à l'événement, qui est l'action. Je considère qu'il faut résoudre les mêmes questions pour parler de régularité, pour parler de même et pour parler de normativité. Il faut être en mesure de dire qu'il y a du même dans les existences des individus pour comprendre comment nous pouvons en parler, comment tout n'est pas renvoyé à un nom propre. Mais nous n'aborderons ce problème que dans la perspective de l'emprise normative, qui demande que nous puissions décrire ce qui est le cas, pour le faire entrer dans la construction de la norme, et pour lui donner un point d'attache sur quoi la normativité viendra prendre appui. Et je pense en effet que la perspective normative est la plus efficace pour faire apparaître du même indépendamment du flux constant des événements dans lequel nous nous trouvons.

La question de la normativité, en ce qu'elle demande de parler du réel, demande que nous posions une question analogue à celle qui se pose à propos du nom propre :

---

<sup>199</sup> Je laisse de côté ce qui a trait à la répétition du même dans la problématique épistémologique de la recherche de la vérité et de la fondation de nos conclusions quand nous ne réactivons pas la véracité de ce que nous avons déjà pensé. La question est évidemment celle que se pose Descartes dans l'articulation des vérités premières que sont le *cogito* et l'existence de Dieu.

« Chaque individu est constitué d'un noyau de propriétés ; certaines d'entre elles peuvent être communes à d'autres individus (être grec, être philosophe, vivre au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, etc.) mais leur conjonction ne convient qu'à lui. Le nom propre désigne alors cette constellation singulière, et la substance est éliminée : il redevient possible de parler intelligiblement des individus. »<sup>200</sup>

Certes, les situations dans lesquelles nous nous trouvons ne portent pas de nom propre. Mais il me semble que, étant donné la singularité dans laquelle elles sont toutes, c'est un nom propre qui leur reviendrait si nous devions les nommer en tenant compte de tous les faisceaux de circonstances qui, en elles, viennent se rejoindre. N'est-ce pas ce que nous voulons dire lorsque nous remarquons qu'à proprement parler rien ne se répète dans nos existences ? Si rien ne se répète, alors nous devons admettre que la description de chaque situation humaine devrait relever non pas du nom commun mais bien du nom propre.

Car nous pouvons construire la situation pratique, par analogie avec le nom propre de la personne, comme l'entrecroisement non pas de propriétés, mais de causalités et de circonstances diverses qui sont bien celles que nous voyons à l'œuvre par exemple dans la détermination du hasard que propose Cournot. Or il est remarquable, de notre point de vue, que, pour parler de hasard, c'est-à-dire pour unifier des situations humaines différentes sous un concept qui soit le même en effet, nous devons procéder à l'élimination de tout ce qui fait la saveur de ces situations pour en souligner un aspect particulier : « Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits*, ou des résultats du *hasard* »<sup>201</sup>. Ce n'est pas tant le concept de hasard qui m'intéresse que la construction qu'il demande que nous fassions des situations individuelles pour qu'il nous devienne possible de parler d'elles en termes de hasard.

Car le geste par lequel il devient possible à Cournot de parler de hasard – que nous ne prenons pas en compte sous l'angle de l'irrégularité qu'il dénote dans les situations mais de la régularité qui doit bien être le cas pour qu'il soit possible de parler de hasard dans des situations radicalement différentes les unes des autres – ce geste consiste en un repérage de même à travers le radicalement divers. Je pense que ce repérage du même dans la répétition

---

<sup>200</sup> J.-Cl. Pariente, *Le Langage à l'œuvre*, P.U.F., 2002, pp. 17-18.

<sup>201</sup> A.A. Cournot, *Œuvres complètes*, II, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, J.-C. Pariente (éd.), Paris : Vrin, 1975, chap. III, « Du hasard et de la probabilité mathématique », § 30, p. 34.



du hasard est pertinent au regard de ce qu'il induit pour nos actions. Je pense que c'est au regard de nos actions qu'il y a du hasard dans les événements.

Dans ce passage, en effet, les exemples<sup>202</sup> que prend Cournot proposent des situations qui n'ont rien à voir les unes avec les autres – prendre un train, tirer des lettres dans un sac, mourir à la guerre – mais desquelles il extrait une structure commune qui est que des séries causales indépendantes les unes des autres convergent et interagissent, celles du voyage et celle de la panne qui cause un accident, celle des gestes de la main et celle du lexique de la langue, celle du choix de la carrière militaire pour l'un et celle du choix de la carrière militaire pour l'autre. L'idée bien connue de Cournot est que, si on n'a aucune raison de supposer que ces séries causales sont liées, alors on parlera de hasard, et dans ce cas seulement, tandis que si on aperçoit un lien entre elles, on ne pourra plus en parler. J'applique spécifiquement cette thématique du hasard à nos actions et à leur déploiement dans le monde.

Je n'interroge pas la notion de hasard mais sa construction, qui permet de dire que des situations aussi radicalement différentes sont néanmoins semblables sous la perspective de la présence du hasard en elles demande que nous adoptions la perspective de l'agir. Il peut y avoir du semblable, donc, dans la situation de celui qui a un accident de train dans la journée et dans la situation de celui qui tire des lettres dans un sac. Un paradigme semblable émerge, qui fait perdre à la situation ce par quoi elle demande un nom propre, insubstituable à un autre sans que la valeur de vérité de ce que nous en disons ne risque d'être changée car nous la visons alors au regard de l'action. Elle devient, communément, du hasard, la manifestation de la dimension aléatoire de nos existences, alors que dans le même temps ces différences dans les situations demeurent incomparables, irréductibles l'une à l'autre.

Cette tension entre les actions et les événements peut se formuler de la façon suivante : on peut supposer que les noms des événements sont des noms propres, alors que les noms des actions sont des noms communs. Mais il ne s'agit que d'une hypothèse qui rassemble ce que j'ai voulu dire ici sous une forme simple. Quels sont mes arguments pour dire que les noms des événements sont des noms propres ? Il faut, pour étayer cette affirmation, tenir compte de la distinction que font Bennett<sup>203</sup> et Vendler<sup>204</sup> à propos des événements et des faits et dont je reprends la présentation qu'en donne Kriegel<sup>205</sup> :

---

<sup>202</sup> *Op. cit.*, § 31, pp. 35-36.

<sup>203</sup> J. Bennett, *Events and their Names*, Oxford University Press, 1988.

« Consider the indicative sentence :

(1) *I strolled in the park.*

(1) is a sentence, not a name. But there is a standard way to produce names from sentences — nominalization. One way to nominalize (1) is with the perfect nominal

(2) *My stroll in the park*

Another way is with the imperfect nominal

(3) *My strolling in the park* »<sup>206</sup>

Or Kriegel défend précisément l'idée, qui vient de Bennett et de Vendler, que (3) est le nom d'un fait<sup>207</sup> alors que (2) est le nom d'un événement. Et reprenant la même construction à propos de la phrase

« The park is nice »,

elle obtient soit le nom d'un fait

« The park's being nice »

soit le nom de ce qu'elle identifie comme un trope<sup>208</sup> :

« The park's niceness ».

---

<sup>204</sup> Z. Vendler, « Facts and Events » in Z. Vendler, *Linguistics in Philosophy*, New York : Ithaca, 1967.

<sup>205</sup> U. Kriegel, « Tropes and Facts », *Metaphysica*, vol. 6, N°2, Ontos Verlag, 2005, p. 83-90.

<sup>206</sup> U. Kriegel, *op.cit.*, p. 83.

<sup>207</sup> Elle entend par « fait » « something like the traditional state of affairs » (Kriegel, *op. cit.*, p. 84.

<sup>208</sup> Voir G.F. Stout, « Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. 3, 1923, p. 114-122, et D. Williams, « The Elements of Being : I », *Review of Metaphysics* 7, p. 3-18.

Or je me demande s'il n'est pas possible de dire que les noms des tropes sont des noms propres, comme le seraient alors les noms des événements, alors que, nous l'avons vu, en tant qu'elles désignent des classes, les actions devraient bien recevoir des noms communs. De sorte que nous retrouverions dans les noms la trace de la distinction que je propose de faire entre les actions et les événements. Les actions sont susceptibles de recevoir des noms communs, et cette possibilité repose sur la distinction entre les événements et les actions, les premiers ne recevant que des noms propres.

On pourrait même proposer que les noms des actions dans la conception kantienne de la morale sont les noms les plus communs qui soient, si je peux m'exprimer ainsi, car il ne se prononce que sur le nom des bonnes actions et des mauvaises actions. Tout ce qui relève de l'événementiel, et donc du circonstanciel, et qui détermine des classes d'actions à l'intérieur de ces classes — comme mentir, ou se suicider — n'étant pas pris en compte dans le regard moral sur le monde.

La question qui apparaît dans la constitution de ces classes d'actions est précisément celle qui est en jeu dans la doctrine du précédent, que met en œuvre ce que nous appelons la justice en ce qu'il fait en sorte que des cas semblables soient traités de la même manière. Je reprends donc, dans la doctrine du précédent, la perspective qui est la mienne à savoir que c'est sous l'angle de la pratique, donc de l'action, qu'il est possible de dire qu'il y a du même. Or la question qui se pose, à travers ce propre irréductible de toute situation, qui ne l'empêche cependant pas de prendre sens dans du commun, est de déterminer où commence la réduction du différent à du même, sur quoi elle prend appui, et au-delà de quelle affirmation il n'est pas pensable non plus qu'elle aille. Et ce motif de la réduction n'est possible que sous le couvert de l'action, où il apparaît du même. Sans quoi nous tomberions dans les difficultés, à propos de l'événement qui sont liées à l'indétermination et au vague sous lequel il faudrait en parler :

*«We may distinguish between the indeterminacy of a predicate in its application to a single case (the local aspect) and in its application to a range of cases (the global aspect) »<sup>209</sup>.*

Et comme nous sommes à leur propos dans une dimension pratique et non pas théorique, nous ne visons pas à recueillir leur singularité. Ce n'est pas cela qui nous retient en elles. Or il

---

<sup>209</sup> Fine, « The Impossibility of Vagueness », avril 2008, [http://www.unl.edu/philosop/speaker/speaker/vagueness\\_impossibility\\_new.pdf](http://www.unl.edu/philosop/speaker/speaker/vagueness_impossibility_new.pdf).

semble que nous ne puissions pas comprendre la règle pratique sans le support de la régularité, que nous déterminerons dans une première approche comme le point d'appui de la règle dans le domaine de la pratique.

Parler de la régularité comme du point d'appui de la règle implique seulement une détermination en dehors de laquelle nous ne voyons pas comment penser la régulation de la pratique. Comment penser la régulation si la pratique est uniquement irrégulière ? En ce seul sens, minimal semble-t-il, est posée une détermination régulière pour rendre possible la régulation. Il ne présume en rien, en particulier, de l'interdépendance de la régulation et de la régularité.

Or, que la régulation prenne appui sur la régularité n'exclut pas que la régularité puisse dépendre de la régulation, qu'elle soit en fait non pas seulement la condition de possibilité de la régulation mais qu'elle soit aussi constituée par la régulation comme le premier de ses moments. Penser la régularité comme condition de la régulation et la penser comme constituée par elle ne paraissent pas deux déterminations exclusives l'une de l'autre.

Deux hypothèses s'offrent donc à nous. Première hypothèse, la régularité dans la pratique est ce qui rend possible l'application de la règle à la pratique parce qu'il y a dans la pratique une dimension que nous pouvons analyser comme une dimension de régularité qui s'offre à la règle et lui offre une prise sur les actions des sujets. C'est la pratique qui laisse émerger une régularité. Il reste à la règle pratique à s'emparer de cette régularité pour normer les actions. Il y aurait donc dans la pratique ce par quoi elle se prête à la régulation. Et ce serait seulement sur de telles saillances propres aux situations que l'emprise normative pourrait prendre effet.

Sous une telle hypothèse, j'entrevois deux conséquences : puisque la pratique se prête au jeu de la régulation, il y a un isomorphisme entre la pratique spontanée et la régulation. De sorte que, sous cette première hypothèse, l'emprise normative de la règle est moins difficile à penser que dans la seconde hypothèse, à laquelle j'en viens immédiatement. Mais inversement, les limites de l'inventivité de la règle sont strictes car elles sont déterminées par la pratique qui est déjà le cas. En somme, la normativité de la règle est moins difficile à comprendre et à poser que ne l'est, sous cet aspect, son inventivité.

La seconde hypothèse inverse les rapports entre la pratique et la règle. Dans cette perspective, il n'y a pas de régularité sans règle. C'est la règle qui rend possible la compréhension et l'émergence de régularités dans la pratique qui, indépendamment de la

règle, resterait à elle seule entièrement incohérente. La règle vient donc non pas seulement expliciter une régularité latente dans la pratique mais la fait advenir et la crée. Nous ne sommes plus ici dans le passage de l'implicite à l'explicite mais dans la construction de la pratique comme régulière par imposition de la norme sur les conduites.

Et dans cette conception, il devient possible de rétablir la règle dans son inventivité, dans une artificialité qui ouvre des possibles autrement ignorés. Mais cette inventivité a un prix. Car l'artificialité de la règle, que nous entendons non pas comme un jugement de valeur mais comme la seule désignation de son indépendance vis-à-vis de ce qui est donné, lui rend sans doute plus difficile l'emprise normative qui doit être la sienne.

Je ne suis pas certaine qu'il faille d'ailleurs exclure l'une de ces hypothèses au regard de l'autre. La première hypothèse incite à une version moins verticale de l'emprise du droit sur les actions des agents, tandis que, sans doute, les deux hypothèses sont possibles d'un point de vue moral mais conduisent à des conceptions différentes.

## TROISIEME PARTIE

L'IRREGULIER RADICAL :

UNE SOLUTION PAR L'IMPLICITE

## CHAPITRE 6

### L'ACTION ACRAIQUE

Dans le motif kantien de la mauvaise action, il est apparu une forme de l'irrégularité, qui permettait d'ailleurs de la régulariser et d'en rendre compte, celle de la mauvaise action comme exception à la loi. Quand bien même on renoncerait au concept classique, dans le commentaire kantien, de cette figure de l'exception, il reste possible de formuler une figure dans laquelle l'action mauvaise s'inscrit : elle manifeste une préférence, dans la maxime, pour le particulier sur l'universel.

Ce qu'il est important de souligner est que cette prise en compte théorique et cette conceptualisation de la mauvaise action ne demande pas, dans la construction kantienne, un surcroît de théorie : la conceptualisation propre à la bonne action suffit à rendre compte de la mauvaise action, en l'inversant, et il n'est pas nécessaire de la compléter pour rendre raison de la mauvaise action. Il n'est pas nécessaire de compléter la conceptualisation qui existe déjà à propos de la bonne action. La théorie kantienne est telle, de ce point de vue, qu'elle ne demande pas à être complétée : elle fonctionne d'emblée de manière à donner une grille de toutes les actions des hommes, selon la préférence qui se manifeste dans leur maxime, préférence du particulier sur l'universel, ou de l'universel sur le particulier.

En ce sens, par la possibilité ainsi ouverte de retrouver une régularité dans une forme d'un degré supérieur, la mauvaise action ne soulève pas de problème spécifique du seul point de vue méta-éthique : je ne m'intéresse en effet à la pratique que par la mire des questions qu'elle adresse à notre conception de la raison pratique. Je dirais que l'irrégularité de la mauvaise action au regard de la conceptualisation de la norme est légère, et non pas grave : elle ne remet pas en cause l'emprise de la norme sur le monde des actions humaines mais s'inscrit seulement comme une infraction à elle. J'entends par là qu'il n'y a pas lieu de constituer une casuistique<sup>210</sup> dans la morale kantienne, ce qui est ce par quoi elle nous intéresse.

En ce qu'elle est exception à la loi morale, choix de l'exception, conçu comme la singularité opposée à l'universel, la mauvaise action constitue une irrégularité. Elle est infraction à la forme de l'universel, et prend en compte ce qui ne doit pas l'être, à savoir les mobiles sensibles de l'agir. Cette dimension d'exception de la mauvaise action n'est pas perçue comme exceptionnelle. Elle consiste seulement à adopter une maxime dans laquelle je

---

<sup>210</sup> Alors même qu'il y a dans le kantisme des *Questions casuistiques*, ce dont je tenterai de rendre compte.



fais pour moi exception à la loi. Cet aspect la renvoie négativement à la détermination de la loi, mais la renvoie toujours à la détermination de la loi qu'elle ne saurait suffire à remettre en cause. Et de ce fait la loi universelle reste le terme déterminant unique et utilisé quelle que soit l'action, bonne ou mauvaise. Le critère de la forme de la loi n'est donc pas remis en cause, il demeure tout aussi utilisable dans le cas de la bonne comme dans celui de la mauvaise action : nous sommes seulement dans un système bivalent.

Il y a une dimension exclusive de la conception kantienne de la morale qui assied cette bipolarité et qui rend légère, philosophiquement parlant, la détermination de la mauvaise action, qui n'est plus que la négation de la bonne action, par inversion, dans sa maxime, de l'ordre des préférences qui fonde la moralité. Il y a, de ce point de vue, une difficulté qui ne manque pas d'apparaître dans cette structure binaire qui rend bien compte du fonctionnement de la conception kantienne de la morale mais qui sans doute ne rend pas compte des situations concrètes dans lesquelles nous nous trouvons. Il est en effet rare, me semble-t-il, que nous ayons simplement à trancher entre le oui et le non, comme deux positions simplement opposées, et à marquer l'ordre de nos préférences entre l'universel et le particulier.

Il faut donc interroger la dimension abstraite de cette situation, qu'on peut dire être abstraite en deux sens différents. La structure de la polémique avec Constant à propos du droit de mentir, ou, si l'on préfère, du devoir de véracité, entre exactement dans la conceptualisation kantienne. Mais elle met également en demeure de poser une question plus générale : la dimension abstraite de cette discussion, dans laquelle il s'agit seulement de déterminer si nous devons répondre par *oui* ou par *non*, est-elle paradigmatique des choix moraux que nous avons à faire, ou bien est-elle incapable de rendre compte de ce que nous faisons, lorsque nous faisons un choix dans le flux de la vie et des événements qui sont le cas lorsque nous répondons par une action à ce qui est le cas dans le monde ?

Plus exactement, nous dirions que le critère sous lequel on détermine la bonne action, à savoir la possibilité d'universaliser la maxime, est nié dans le cas de la mauvaise action mais dans cette négation même, il demeure utilisable :

*« La loi morale détermine d'abord, objectivement et immédiatement, la volonté dans le jugement de la raison. ; or la liberté, dont la causalité n'est déterminée que par la loi, consiste précisément en ceci qu'elle réduit toutes les inclinations et par suite, l'appréciation de la personne elle-même à*

*l'observation de sa loi pure. Cette réduction a un effet sur la sensibilité et produit un sentiment de déplaisir qui peut être connu a priori à partir de la loi morale. »<sup>211</sup>*

La dimension exclusive qui se déploie dans cette construction permet, me semble-t-il, de n'identifier et de ne construire que deux cas possibles, s'excluant absolument l'un l'autre, et parfaitement symétriques l'un de l'autre dans la construction de la maxime qu'ils supposent.

Ce qui est exclu dans le cas de la bonne action est pris en compte dans l'action qui n'a pas de valeur morale. La structure d'exclusion qui, ainsi, se met en place, laisse deux cas seulement identifiables. La conséquence en est que l'action mauvaise peut à ce titre être régularisée, et en ce sens, qu'elle soit infraction à la loi, préférence pour le singulier sur l'universel, ne suffit pas à ce que nous la constituions comme une irrégularité<sup>212</sup>. Pour la constituer comme irrégularité, il faudrait en effet prendre en compte des éléments, sans doute concrets, qui la feraient échapper à une situation déjà identifiée ; il faudrait l'inscrire dans des possibilités autres que cette alternative, or précisément, de telles possibilités ne sont pas ouvertes dans la conception kantienne de la pratique. L'action sans valeur morale s'inscrit dans les deux cas possibles identifiés par Kant avec pour seul critère la possibilité de l'universalisation. Je me tourne vers une recherche de l'irrégularité, afin de déterminer où elle se situe. Je n'ai pour le moment pas accepté l'hypothèse selon laquelle elle se situerait dans la situation, mais je ne la trouve pas non plus dans la mauvaise action telle qu'elle se constitue dans la conception kantienne.

Je repartirai alors de cette régularisation de l'irrégularité, comme simple négation de la régularité de la bonne action, qui est en soi un motif dont je peux admettre la validité, mais pour la contester dans le cas précis de certaines actions. Je ne conteste pas que les mauvaises actions puissent être incluses dans une régularité déterminée à partir des actions bonnes. En revanche, les actions acratiques précisément semblent résister à une telle emprise. Je voudrais faire apparaître que ce qui constitue une action comme acratique est l'impossibilité de cette réduction, qui peut à la limite s'opérer dans le cas de l'action

---

<sup>211</sup> Kant, 1788, p. 91.

<sup>212</sup> C'est là le motif bien connu de reconstruction de l'irrégulier apparent dans une régularité plus grande. Il n'a en soi rien d'original, et conduira à une autre figure qu'il me paraît éclairant de formuler à partir de la détermination kantienne de la morale, mais qui est elle-même bien connue, qui est celle de la distinction entre l'action mauvaise et acratique. Que ce soit un des motifs du livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* dans lequel Aristote distingue l'action acratique de l'action du méchant revient ici dans une forme qui, empruntée à la philosophie pratique kantienne, a pour fonction de faire apparaître dans ses déterminations la réductibilité ou l'irréductibilité de l'irrégulier à du régulier.

mauvaise, de l'irrégulier à du régulier : sa résistance à la régularisation s'appuie sur l'impossibilité de la reconstruire dans un rapport à la règle, car elle ne s'y réfère ni sur le mode de l'infraction ni sur le mode de la conformité. Si tel est le cas, nous pourrions détecter, dans l'action acratique<sup>213</sup>, un motif de l'irrégularité qui poserait problème à la grille de lecture que fournit la pensée pratique kantienne.

Elle n'est pas non plus sur le mode de l'ignorance, car l'acratique connaît la règle. S'il ne l'applique pas, ce n'est pas qu'il l'ignore, ni qu'il l'enfreigne mais qu'elle n'exerce pas son pouvoir normatif dans sa décision. La question est d'emblée posée par Aristote : « Il faut examiner si l'homme intempérant agit sciemment ou non, et, si c'est sciemment, en quel sens il sait »<sup>214</sup>. Or précisément, des situations qui sont telles que nous les décrivions non pas en termes d'intempérance mais en termes d'incontinence sont des situations dans lesquelles, si la norme est enfreinte, elle est néanmoins connue. Thomas d'Aquin formule cette situation de la manière suivante :

*« Objections : 1. Il semble que l'incontinent pêche plus gravement que l'intempérant. Il apparaît en effet que l'on pêche d'autant plus gravement que l'on agit davantage contre sa conscience, selon S. Luc (XII, 47) : "Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, n'aura rien tenu prêt et n'aura pas agi selon cette volonté, recevra un grand nombre de coups." Or l'incontinent semble agir davantage que l'intempérant contre sa conscience, car d'après Aristote, l'incontinent qui sait que ce qu'il convoite est mauvais, agit néanmoins selon la passion ; tandis que l'intempérant juge que ce qu'il convoite est bon. L'incontinent pêche donc plus gravement que l'intempérant. »<sup>215</sup>*

.Et je ne pense pas que l'action acratique ouvre un motif différent de ceux que nous avons rencontrés jusqu'à présent : elle ne me paraît pas réductible à une régularité constitutive, même si elle constitue une sorte d'action. Il faut déterminer si elle constitue une classe d'action, comme les actions bonnes ou comme les actions mauvaises constituent toutes deux des classes d'actions, et de quelle manière elle le fait.

Il me semble cependant que nous ne pouvons pas nous satisfaire de la possibilité de donner une définition de l'action (bonne, mauvaise ou acratique) pour considérer qu'elle

---

<sup>213</sup> On peut évidemment contester qu'il existe des actions acratiques, je tâcherai de tenir compte de cette suspicion et d'y répondre.

<sup>214</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 1146 b 10.

<sup>215</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II, Question 156, art. 3.

est reprise dans une régularité. La régularité de l'action, bonne ou mauvaise, est construite par rapport à une satisfaction que nous pouvons avoir de l'explicitation de son rapport à la loi. Le discours de confrontation entre l'action et la loi à laquelle il est possible de la rapporter est donc plein, complet. Nous savons ce que nous avons besoin d'en savoir pour les construire comme telles.

Or, précisément, cette complétude de la détermination du rapport de l'action à la loi n'est pas possible dans le cas des actions acratiques puisque l'agent se trouve face à une incohérence de sa propre volonté. C'est pour ce motif que l'action acratique me paraît pouvoir apporter un élément déterminant dans mon propos, en cela qu'elle organise un motif de l'incohérence de la volonté de l'agent avec elle-même, dans une opposition qui me paraît remarquable avec le motif de la cohérence de la volonté avec elle-même dans la thématique de l'action bonne kantienne. Je pose donc la question de l'action acratique, entre deux figures, celle d'un manque et d'une incomplétude dans laquelle nous ne trouverions pas de loi à laquelle la rapporter, et celle d'un trop plein de désirs et de motivations qui produiraient une profusion, elle-même irrégulière et impossible à reprendre dans un motif de la régularité qui demande, comme je l'ai montré dans la partie précédente, la possibilité de mettre en place, à propos de nos actions, une saisie à grain épais.

En ce sens, en raison de ce point qui demande bien évidemment à être établi, nous ne pourrions pas traiter des actions acratiques sur le même plan que les actions bonnes ou les actions mauvaises. Elles ne me paraissent pas d'emblée constituer une catégorie, dans le même sens que les actions bonnes en constituent une, et alors même que les actions mauvaises construisent une catégorie pensable à partir de celle des bonnes actions, et dont le mode de fonctionnement est le même. Car, s'il est possible de donner une caractéristique commune qui fait que les noms d'actions, « actions bonnes », « actions mauvaises », ou « actions acratiques » sont bien des noms communs, tels que nous avons identifiés les noms des actions en fonction de leur individuation à gros grain, il n'en demeure pas moins que les actions acratiques relèvent d'une indétermination dans le rapport à la loi qui demande que nous élucidions encore quelque peu la constitution de la classe qu'elles constituent.

À partir de la conception davidsonienne de l'action acratique, il apparaît que leur catégorie est spécifique, qu'elles ne peuvent être pensées comme constituant une catégorie dans le même sens que les actions bonnes, ou mauvaises, car nous ne pouvons pas expliciter à leur propos ce qui permet de constituer la catégorie des actions bonnes, ou celle des actions mauvaises. Il faut comprendre par là que, dans la conception exclusive, bivalente, que met en

place la formulation kantienne de la morale, les actions bonnes ne diffèrent des actions mauvaises que par la valeur qui est la leur, strictement déterminée elle-même par le renversement d'un critère d'ordonnement de nos préférences : ce qui est pris en compte dans la décision d'une mauvaise action est précisément ce qui est exclu dans la décision d'une bonne action. Le mode de fonctionnement qui permet de constituer ces catégories n'est donc pas différent d'une catégorie à une autre.

En revanche, nous ne pourrions pas, dans le cas des actions acratiques, procéder à une telle constitution. Il demeurera, dans la situation acratique, une dimension qui échappe à toute explicitation, qui laissera cette catégorie autre, en ce qu'elle ne peut pas être entièrement constituée. Nous ne pouvons pas considérer que des catégories entièrement constituées sur un critère qui les détermine comme telles puissent être traitées sur le même plan qu'une catégorie dans laquelle nous laisserons les actions telles qu'elles ne permettent pas une explicitation de cet ordre.

Une des manifestations de cette particularité, à mon sens irréductible, de l'action acratique, est son indifférence à la loi, et la possibilité qui est la sienne d'être conforme ou non à la loi, dans la mesure même où elle ne paraît pas avoir de maxime qui puisse en rendre compte de manière satisfaisante. Car l'action acratique peut être conforme ou non au devoir : il n'y a aucune impossibilité à ce qu'elle soit conforme au devoir dans sa manifestation, mais il ne paraît en revanche pas possible de rendre compte de sa maxime. Car j'aurais tendance à penser que, dans la mesure où l'action acratique est une action incohérente, sa maxime elle-même doit être incohérente. Et je ne suis pas assurée qu'une maxime incohérente soit une maxime, c'est-à-dire qu'elle puisse être voulue par l'agent qui la pose. Il y a certes, dans ce que je dis à son propos, un présupposé de type kantien sur sa maxime. J'en aperçois le fonctionnement, et je pense qu'il est efficace dans ce cas, puisqu'il nous permet de poser l'action acratique, véritablement, comme un problème. Elle constitue sinon un paradoxe pratique, du moins un problème, précisément pour cette raison qu'il n'est pas possible de vouloir la contradiction, et qu'il n'y a pas de différence, de ce point de vue, du point de vue de la vérité et de la logique, entre le versant théorique et le versant pratique. Ce n'est donc pas dans son évaluation juridique<sup>216</sup> que nous pourrions la distinguer de l'action mauvaise. De

---

<sup>216</sup> J'entends par juridique, dans ce cas, ce qui a trait à la conformité ou à la non-conformité à la loi. Sous ce point de vue, il n'est pas déterminant, pour savoir si nous avons affaire à une situation d'acrasie, que l'action produite soit ou non conforme à la loi. « On appelle la simple conformité ou non-conformité d'une action avec la loi, abstraction faite des mobiles de celle-ci, *légalité*, et, en

sorte que le critère qui finalement apparaîtra comme déterminant pour identifier la situation acratique sera l'impossibilité de la réduction complète de l'irrégularité de la mauvaise action, qui est une irrégularité régulière.

Il ne s'agit bien évidemment pas de faire reproche à la conceptualisation kantienne de n'avoir rien dit de l'action acratique, et ce reproche serait malvenu dans la mesure où il n'est pas possible de penser, à l'intérieur de la formulation kantienne de la morale, l'action acratique comme n'étant pas seulement une mauvaise action. C'est la raison pour laquelle nous nous emploierons – ce qui demandera une construction dont nous devons bien avouer qu'elle n'est pas conceptuellement économique – à faire apparaître la possibilité de construire, à l'intérieur du kantisme, avec les concepts kantien, une action dont il faut reconnaître qu'elle est acratique. Si nous procédons ainsi, à partir de Kant, c'est dans l'idée de faire apparaître la spécificité de l'action humaine dans ce par quoi elle refuse de se laisser réduire à l'emprise conceptuelle kantienne, aussi puissante soit-elle. L'objet de cette étude, à partir de laquelle nous reviendrons vers des actions plus problématiques encore que les actions acratiques, est de déterminer s'il existe des actions qui échappent à l'emprise de la rationalité pratique, et de déterminer de quelle manière elles lui échappent.

La production acratique d'actions conformes au devoir n'est pas une bonne action, ce qui n'est pas surprenant étant donné que la bonne action ne se satisfait pas de la conformité de l'action à la loi du devoir, mais inversement la production acratique d'une mauvaise action ne nous dit rien des intentions de celui qui l'a produite, puisqu'il n'est pas possible de remonter de l'action acratique, à supposer qu'elle existe, à la maxime qui a présidé à cette action. Nous supposerons, pour simplifier la discussion, qu'il existe des actions acratiques dans la description qu'en donne Davidson à savoir que :

*« An agent's will is weak if he acts, and acts intentionally, counter to his own best judgement : in such cases, we sometimes say he lacks the willpower to do what he knows, or at any rate believes, would everything considered be better. (...) In using this terminology, I depart from tradition, at least in making the class of incontinent actions larger than usual ».*<sup>217</sup>

---

revanche, *moralité* (éthique) la conformité en laquelle l'Idée du devoir selon la loi est en même temps le mobile de l'action. » (Kant, 1986, p. 93.

<sup>217</sup> Davidson, 1980, p. 21.

Si la conception kantienne, non pas seulement de la morale, mais de toute action humaine, n'achoppait pas sur l'action acratique, il devrait suffire, pour en rendre compte d'un point de vue kantien, de montrer qu'elle n'est rien d'autre qu'une action qui peut être légale mais qui ne saurait en aucun cas être morale, puisque, lorsque nous en produisons une, nous savons que nous ne faisons pas ce que nous avons identifié comme étant le meilleur. On pourrait supposer, d'ailleurs, que l'action acratique est le mode même de l'action immorale. En effet, une hypothèse serait, à propos de l'action acratique, qu'elle recoupe l'action mauvaise car alors que le meilleur a été aperçu (l'universel), il est abandonné pour autre chose que lui (le particulier), qui est bien évidemment incapable de jouer le rôle du meilleur.

L'autre hypothèse, qui pourrait être défendue, est que cette réduction de l'acratique à une mauvaise action ne peut pas toujours se faire, au sein même d'un jugement moral de type kantien. Si nous parvenons à établir ce point, nous aurons montré qu'il est possible de faire émerger, dans la philosophie pratique kantienne, des actions à propos desquelles elle ne peut pas porter de jugement moral. Et si tel est bien le cas, il faudra repenser l'action humaine, comprendre ce qui, en elle, résiste à une emprise conceptuelle qui en rende intégralement compte et en épuise tous les méandres.

La question est donc de déterminer entre ces deux hypothèses. Cette discussion repose en dernière analyse sur la possibilité de trancher entre les raisons que nous avons de faire une action, et sur la possibilité de les hiérarchiser : je me fonde sur l'idée qu'il n'y a pas de raison, dans la discussion de l'action acratique, de suivre une autre raison que la raison la meilleure. Mais je reconnais, ce faisant, qu'une telle supposition nous entraîne à un niveau méta-normatif qui demande à être renforcé. Est-il possible de formuler une règle qui permette de choisir une règle plutôt qu'une autre ? Le problème est bloqué, dans la conception kantienne, en ce qu'elle est une conception de type universaliste : s'il y a une seule règle, la règle de l'universalisation, il n'y a pas de règle autre. Il faudrait toutefois envisager la possibilité, que je ne développe pas ici, de concilier l'impératif catégorique, comme règle unique de la morale, avec des règles d'un niveau supérieur. On peut aussi se demander si l'impératif catégorique n'est pas en mesure de jouer le rôle de règle normative *et* de règle métanormative.

Nous pouvons en effet nous interroger sur la possibilité de remonter de l'action acratique à un jugement sur elle, parce que la production de bonne ou de mauvaise action est, dans la situation acratique, inexplicable en cela : que son action soit bonne ou mauvaise,

l'agent ne peut pas en rendre compte comme d'une bonne ou d'une mauvaise action. Il demeure de l'inexpliqué, de telle sorte que le discours n'a pas la même emprise sur l'action acratique qu'il en a sur les actions légales ou illégales. Je cherche à identifier par là l'absence d'une aspérité, l'absence d'une saillance qui fait que, dans le cas de l'action acratique, nous ne sommes pas en mesure de déterminer de quelle manière elle prend appui sur le monde, ni comment elle s'accroche aux mondes et aux situations humaines. Et précisément, une des traces, un des indices de la dimension irrégulière des actions acratiques est qu'elles ne se laissent pas prendre dans le réseau des déterminations conceptuelles ; en effet, son mode de production est telle que, quand elle aboutirait à une action légale ou illégale, nous serions incapable de la faire coïncider exactement avec le mode de production de l'action légale ou illégale. Sauf à considérer que leur indétermination conceptuelle est la marque distinctive de leur détermination conceptuelle, ce qui me paraît n'être qu'un retournement rhétorique et non pas conceptuel. Mais si on accepte de procéder à une telle réduction par coïncidence, alors l'action acratique perd sa spécificité et il faut admettre, alors, qu'elle n'existe pas et qu'il n'y a que des actions légales ou illégales, et parmi les actions légales, peut-être, des actions morales.

Tout ce que je peux mettre en place de l'irrégularité de l'action acratique n'est compréhensible qu'à la condition de ne pas retourner l'indétermination en détermination : ce n'est là, à mon sens, qu'un jeu rhétorique, et non pas conceptuel, entre détermination et indétermination. Car la détermination dont il est question dans le cas des actions bonnes ou des actions mauvaises est telle qu'elle nous permet de savoir ce que nous avons à en savoir, ce qui est nécessaire pour les évaluer et définir leur appartenance à telle ou telle catégorie. Ce n'est pas le cas des actions acratiques que nous ne désignons comme telles que parce qu'elles font échouer les concepts qui réussissent dans le cas des actions bonnes et des actions mauvaises.

Leur indétermination, en ce sens, me semble correspondre davantage à une impossibilité de les ranger dans la catégorie des actions bonnes comme dans celle des actions mauvaises, plutôt qu'à un archétype de l'action mauvaise. De sorte que je ne dirais pas que cette impossibilité ouvre la possibilité de les caractériser comme acratiques. Ces possibilités et impossibilités ne sont pas du même ordre, comme nous le verrons, et ne déterminent pas les actions sur le même mode, de sorte qu'il ne me paraît pas possible de considérer que ces définitions couvrent des genres comparables d'actions.



Ce que je remets en question est donc la possibilité de réduire l'irrégularité de l'actions acratique à une régularité reconstituable à partir de cette irrégularité même. Examinons cette réduction possible de l'irrégulier à du régulier dans l'action mauvaise constituée comme infraction à la loi sous un motif singulier. Agir mal – par exemple mentir pour se sortir d'embarras<sup>218</sup> – consiste précisément en deux choses, qui doivent être réunies pour que nous puissions parler d'action mauvaise<sup>219</sup> : il faut reconnaître la loi morale (qui prend ici la matière de l'interdiction du mensonge, puisqu'une telle maxime ne parvient pas à supporter l'universalisation) et l'enfreindre.

Je ne discute évidemment pas de cet exemple, ni de la pertinence du choix kantien des situations qu'il discute, et il ne m'importe pas de savoir dans le cadre de cette analyse si le mensonge est ou non susceptible d'être validé moralement. Mon discours n'est pas de validation ou d'invalidation des exemples, ni d'élucidation de la règle morale à laquelle nous devons nous en tenir. Ce qui m'intéresse exclusivement dans le cadre de cette analyse est le mode de fonctionnement de la saisie des situations régulières et irrégulières, et les concepts qu'une telle saisie demande pour s'effectuer dans le concret du monde humain.

L'exemple du mensonge m'intéresse sous un aspect précis. Il est l'occasion pour Kant de saisir un renversement des préférences que nous devons avoir par rapport à la loi morale d'une façon telle qu'il le reconstitue comme une forme autre de régularité. Dès lors il est possible de reconstruire une régularité à partir de l'infraction à la règle, qui relève d'un mode de fonctionnement identifié et à propos duquel nous pouvons savoir tout ce que nous avons besoin de savoir pour en invalider la maxime. La particularité de la situation peut donc ainsi être effacée. Cet effacement des particularités est au centre de la saisie kantienne des situations.

Si nous réactivons dans ce cas la distinction entre la situation (comme ensemble d'événements), et l'action, nous pouvons en donner une formulation tout à fait précise : alors que la situation se présente comme irrégulière, en cela qu'elle appelle une résolution d'un type particulier, elle se révèle en fait susceptible de recevoir une détermination régulière dans le grain plus épais de la saisie de l'action. Rien ne s'oppose, dans la saisie de la situation dans

---

<sup>218</sup> Je reprends cet exemple, paradigmatique dans l'exposé kantien des devoirs stricts.f

<sup>219</sup> Kant, dans ce cas, parlera de volonté faible, dont je me contenterai pour le moment de dire qu'elle n'est pas la volonté faible telle que la philosophie contemporaine entend la penser dans la situation acratique. Il ne serait néanmoins pas sans intérêt d'interroger ce terme plus que je ne le fais pour le moment.

laquelle il faudrait pouvoir mentir, à une saisie d'une régularité plus élevée du point de vue de la pratique, qui la remette dans une régularité.

J'entends par là qu'il ne m'importe pas que nous acceptions le mode kantien de repérage du régulier et de l'irrégulier : il m'intéresse au titre où il fait fonctionner une construction du mode qui permet de construire une régularité dans le grain épais des actions, ou bien, si l'on préfère, deux formes de régularités qui s'excluent l'une l'autre, la régularité de la loi et la régularité de l'infraction à la loi. Mais de ce point de vue, toutes les irrégularités supposées des situations, dans la saisie à grain fin, pourrait être arasées. Il s'agit donc de déterminer si l'irrégularité en question – ici celle de la mauvaise action – peut être reconstruite comme régularité. Je ne discute donc pas des exemples en eux-mêmes mais seulement du mode de fonctionnement des concepts en eux. On pourrait, à la suite d'Ogien<sup>220</sup>, décrire ces questions comme méta-éthiques et non pas éthiques.

Avec les deux possibilités de conceptualisation que nous offre la conception kantienne dans la double bivalence de l'action légale et de l'action illégale, et, à l'intérieur de cette bivalence, avec la bivalence de l'action bonne et de l'action mauvaise, nous épuisons tout ce que nous avons à savoir d'une action pour en déterminer la valeur morale, et à partir de cette bivalence fondatrice, nous en savons tout ce qu'il y a à en savoir. Il y a donc une régularité normative de l'action bonne, et une régularité de fait de l'action mauvaise qui consiste non pas à se référer à la règle mais à de fait préférer la singularité à la règle : mais cette régularité de fait peut être décrite comme une négation de la régularité normative de l'action bonne. Elle est la négation de ce qui a été déterminé comme une régularité, et est entièrement restructurable à partir d'elle.

C'est donc le même sens de la régularité que nous faisons jouer à propos de l'action bonne et à propos de l'action mauvaise. Par conséquent, dans les deux cas possibles identifiés par la formulation kantienne de la morale, nous ne trouvons pas d'irrégulier mais seulement deux formes, l'une étant normative, l'autre ne recevant pas cette détermination, puisqu'elle n'est que la négation de la détermination normative. Mais à mon avis, cette bivalence empêche davantage de penser les actions acratiques qu'elle ne les identifie aux

---

<sup>220</sup> Je veux en outre souligner par là que nous pouvons être en accord avec le mode de fonctionnement des concepts que Kant met en place sans pour autant souscrire aux solutions morales qu'il propose. Sur l'écart entre les concepts kantien et les solutions morales qu'il parvient à mettre en cause, on pourra consulter l'article de Marcuzzi qui ouvre l'espace nécessaire pour que soient possibles les analyses que je propose.

actions mauvaises, au point même que les actions acratiques seraient susceptibles de fournir le paradigme des actions mauvaises.

Je m'intéresserai précisément aux actions non conformes à la loi, dont la conception kantienne me semble souffrir de la même construction que celle que Davidson reproche à Aristote à propos de la faiblesse de la volonté et de la réponse qu'il apporte à une question qu'il avait pourtant posée de manière satisfaisante (selon Davidson). Il y a là un retour possible d'Aristote à Kant qui permettra d'interroger cette reconstruction d'une régularité. La question que pose Aristote au livre VII de *l'Éthique à Nicomaque* demande de comprendre comment il est possible que nous identifions un meilleur et que, néanmoins, nous ne le suivions pas, et que nous n'agissions pas en fonction de lui pour le rendre effectif dans le monde. Ce moment permet de repérer une situation qui demande une explicitation, qui appelle le comblement d'une lacune<sup>221</sup>, qui fait apparaître que nos déterminations, à son égard, ne suffisent pas : « Il faut examiner si l'homme intempérant agit sciemment ou non, et, si c'est sciemment, en quel sens il sait »<sup>222</sup>.

Or, sur cette question du savoir, nous rencontrons la question du rapport d'Aristote à la conception platonicienne de la mauvaise action :

*« De plus, voici encore de quelle façon, en nous plaçant sur le terrain des faits, nous pouvons considérer la cause de l'intempérance. La prémisse universelle est une opinion, et l'autre a rapport aux faits particuliers, où la perception dès lors est maîtresse. Or, quand les deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que, dans certains cas, l'âme affirme la conclusion, et que dans les cas de prémisses relatives à la production, l'action suive immédiatement. Soit, par exemple, les prémisses : il faut goûter à tout ce qui est doux, et : ceci est doux (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre*

---

<sup>221</sup> J'emploie le concept de lacune très explicitement en référence à l'analyse d'Anscombe : « Must people have notions of cause and effect in order to have intentions in acting ? Consider the question : 'Why are you going upstairs ?' answered by 'To get my camera'. My going upstairs is not a cause from which anyone could deduce the effect that I get my camera. And yet isn't it a future state of affairs which *is going to be* brought about by my going upstairs ? But who can say that it is going to be brought about ? Only I myself, in this case. (...) On the other hand, if someone says 'But your camera is in the cellar', and I say 'I know, but I am still going upstairs to get it' my saying so becomes mysterious ; at least there is a gap to fill up. », G.E.M. Anscombe, *Intention*, Harvard University Press, 1957, p. 35. Dans ces analyses la question qui se pose est de déterminer si nous pouvons nous représenter l'intention de celui qui agit et nous représenter cette intention comme cohérente avec la conduite qu'il tient.

<sup>222</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 1146 b 10.

*aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. Quand donc, d'un côté, réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter, et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que tout ce qui est doux est agréable et que ceci est doux (cette dernière opinion déterminant l'acte), et que l'appétit se trouve également présent en nous, alors, si la première opinion universelle nous invite bien à fuir l'objet, par contre l'appétit nous y conduit (puisque'il est capable de mettre en mouvement chaque partie du corps) : il en résulte par conséquent que c'est sous l'influence d'une règle en quelque sorte ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire et non pas l'opinion), à la droite règle. Une autre conséquence en découle encore : la raison pour laquelle on ne peut parler d'intempérance pour les bêtes, c'est qu'elles ne possèdent pas de jugements portant sur les universels, mais qu'elles ont seulement l'image et souvenir des choses particulières. Mais la dernière prémisse étant une opinion qui à la fois porte sur un objet sensible et détermine souverainement nos actes, cette opinion-là, un homme sous l'empire de la passion, ou bien ne la possède qu'au sens où, comme nous l'avons dit, posséder la science veut dire seulement parler machinalement, à la façon dont l'homme pris de vin récite les vers d'EMPÉDOCLE»<sup>223</sup>*

Wiggins<sup>224</sup> interprète ces lignes un rapprochement, au fond, entre la conception aristotélicienne et la position platonicienne que la connaissance du bien détourne de faire le mal. Car, dans le cas décrit, l'agent agit contrairement au bien parce que sa connaissance du bien lui demeure extérieure : il sait le bien, sans le savoir, sans que cette connaissance ne soit réellement la sienne. Par ailleurs, Wiggins achoppe sur cette lecture et pense qu'Aristote sollicite trop l'ambiguïté qu'il veut voir dans le terme de savoir. La question de la méchanceté se manifeste donc bien comme la question du rapport à la règle, et à la connaissance de la règle. Est-il, ou n'est-il pas possible de construire la mauvaise action comme une action dont la détermination est symétrique de la bonne action, dans le rapport à la règle ? En d'autres termes, fait-on le mal comme on fait le bien ? Ou faut-il trouver, entre ces deux conduites, autre chose qu'une négation par l'une des déterminations de l'autre ?

Revenons, après cette mise en question, à la situation d'incontinence. Le problème, à propos de l'incontinent, est donc de savoir s'il est capable de déterminer quelle

---

<sup>223</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1147a24.

<sup>224</sup> D. Wiggins, « Weakness of Will, Commensurability and the Objects of Deliberation and Desire » in *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Aristotelian Society Series, Volume 6, Oxford : Basil Blackwell, 1987, p. 239-269, p. 250.

action droite il devrait accomplir, et néanmoins, de ne pas suivre le préférable qui lui est ainsi apparu. Or le rapport de l'incontinent à la règle (qui n'est pas chez Aristote une règle absolue ni explicite) demeure entaché d'obscurité. Ou, pour le dire d'une manière qui tente une première réduction de cette difficulté, l'action acratique paraît telle que son rapport à la règle n'explique pas ce qu'elle est, ni infraction ni conformité à la règle. Il demeure un point obscur dans l'action acratique, quand bien même nous pourrions dire qu'elle est contraire à la loi ou conforme à la loi : dans le trop plein des déterminations qui ont joué les unes contre les autres, nous ne parvenons pas à comprendre le point d'ancrage dans le monde qui a fait agir le sujet lorsqu'il agit de manière acratique. Je serai même tentée de dire que la définition qu'il serait possible de donner de l'action consiste en l'absence d'aspérité utilisée par le sujet pour passer du grain fin de la situation dans laquelle il se trouve au grain épais de l'action qu'il produit.

On pourrait dire aussi que l'action acratique n'est pas une action, mais qu'elle est un événement puisqu'elle ne peut être représentée que dans le grain fin de la situation<sup>225</sup>. La discussion se noue donc autour de l'équivalence qu'il est possible de faire, ou que nous refuserons de faire, entre la propriété d'avoir une raison incohérente et la propriété d'être sans raison. Ces propriétés, concernant les actions, sont-elles des propriétés équivalentes ou bien appellent-elles une différenciation ?

L'enjeu, on le sait, est de poser la question, au regard de la conception platonicienne de l'action, de la possibilité de l'infraction à la loi en toute connaissance de cause. La question ainsi posée est bien celle de l'écart vis-à-vis de la régularité de la loi, et des conditions de cet écart. Ce qu'il m'importe de montrer à présent, en reprenant la lecture davidsonienne de l'acrasie aristotélicienne, est qu'une telle situation ne reconstruit pas une régularité dans la régularité négative de l'écart mais qu'elle constitue une irrégularité indépassable, c'est-à-dire non convertible en régularité. Pour obtenir une pensée de l'action acratique comme telle, il faut en effet la distinguer de la conduite mauvaise. Tout l'enjeu est en effet resserré autour de la possibilité ou de l'impossibilité de cette réduction : si l'action acratique est une conduite au fond comparable à la mauvaise action, elle n'ouvre pas une classe propre d'actions. Si sa spécificité est réductible, alors il n'y a aucune raison de la distinguer de la mauvaise action dans la mesure où ce qui nous intéresse n'est pas, d'un point

---

<sup>225</sup> Mais en cela, très évidemment, je la rapproche de l'action mauvaise telle qu'elle est conçue dans la philosophie pratique de Kant. Je souligne en outre que l'articulation de cette question avec la responsabilité ne peut se faire sous le motif de la négation de la responsabilité du sujet acratique. Il n'y a pas lieu de tirer une conclusion aussi brutale de l'analyse que je mène de l'acrasie. La notion de responsabilité n'est pas engagée par ces questions.

de vue moral, le jugement normatif de l'action, mais la façon dont l'action met en œuvre un certain mode de rapport à la norme. Il s'agit donc de déterminer si l'action acratique engage un mode de rapport à la norme qui n'est pas le mode de l'action mauvaise. C'est le premier point. Mais il faut aussi déterminer si, à supposer que l'action acratique engage un mode de rapport à la norme autre que celui de la mauvaise action, celui-là est incapable de déterminer une régularité alors que celui-ci en est capable.

La discussion est donc ici de fonder une irrégularité radicale, en dépit de l'argument leibnizien de son impossibilité. L'irrégularité de l'action acratique, qu'il faut dans un premier temps établir, échappe-t-elle à la réduction à la régularité ? En effet, le point de vue de Leibniz sur l'irrégularité est qu'elle est toujours réductible, et qu'il est toujours possible de la reconstruire comme une régularité. L'irrégularité ne peut être pensée non qu'elle n'existe :

*« VI. Dieu ne fait rien hors d'ordre et il n'est même pas possible de feindre des événements qui ne soient point réguliers. Les volontés ou actions de Dieu sont communément divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considérer que Dieu ne fait rien hors d'ordre. Ainsi ce qui passe pour extraordinaire, ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmi les créatures. Car, quant à l'ordre universel, tout y est conforme. Ce qui est si vrai que, non seulement rien n'arrive dans le monde qui soit absolument irrégulier, mais on ne saurait même feindre rien de tel. Car, supposons, par exemple, que quelqu'un fasse quantité de points sur le papier à tout hasard, comme font ceux qui exercent l'art ridicule de la géomance. Je dis qu'il est possible de trouver une ligne géométrique dont la notion soit constante et uniforme suivant une certaine règle, en sorte que cette ligne passe par tous ces points, et dans le même ordre que la main les avait marqués.*

*Et si quelqu'un traçait tout d'une suite une ligne qui serait tantôt droite, tantôt cercle, tantôt d'une autre nature, il est possible de trouver une notion ou règle, ou équation commune à tous les points de cette ligne, en vertu de laquelle ces mêmes changements doivent arriver. Et il n'y a par exemple point de visage dont le contour NE FASSE PARTIE D'UNE LIGNE GEOMETRIQUE ET ne puisse être tracé tout d'un trait par un certain mouvement réglé. Mais quand une règle est fort composée, ce qui lui est conforme passe pour irrégulier. »<sup>226</sup>*

---

<sup>226</sup> G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, VI, Paris : Vrin, 1986, p. 32-3.

Or la question en discussion, dans la confrontation entre la régularité de l'action bonne, et la régularité de l'action mauvaise, est de savoir s'il est toujours possible de penser toute action mauvaise, ou du moins qui ne puisse pas être réputée bonne, comme une régularité de l'infraction à la règle. En d'autres termes, le mode de fonctionnement kantien, sur lequel nous avons pensé fonctionner jusque là, et qui réduit en effet toute action mauvaise entendue comme irrégularité, à la régularité de l'infraction à la loi sous le couvert de la préférence singulière, est-il acceptable ? Y a-t-il deux sortes d'actions, seulement, opposables l'une à l'autre ? Ou bien la construction de l'action mauvaise comme symétrique de l'action bonne laisse-t-elle des zones d'ombre qui interrogent directement le concept de régularité jusque là mis en jeu ?

Mais comme il n'est pas nécessaire que je reste, dans cette discussion, dans le cadre de la morale et que mon objet recouvre l'action en général, et non pas seulement l'évaluation morale que nous pouvons en faire, il me paraît plus pertinent de me tourner à présent vers Aristote, et vers la discussion de la faiblesse de la volonté<sup>227</sup>, plutôt que de rester dans la bivalence kantienne. Les conclusions de cette discussion me paraissent directement importables à propos de la conception kantienne de la mauvaise action, et je reviendrai sur cette transposabilité pour la faire apparaître.

Aristote saisit l'action incontinent comme une action dans laquelle, bien que le sujet voie quel est le parti le meilleur, il ne peut néanmoins pas s'y conformer. Il sait quel est le meilleur mais il n'agit pas en fonction de ce qu'il a identifié comme meilleur. La formule est bien connue sous la forme que lui a donnée Saint Paul dans l'*Épître aux Romains* :

*« Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux mais je fais ce que je fais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ; en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action mais le péché qui habite en moi. Car je sais bien que nul bien n'habite en moi, je veux dire : dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée mais non pas l'accomplir, puisque je ne fais pas le bien que je veux, et commets le mal que je ne veux pas. »<sup>228</sup>*

---

<sup>227</sup> J'emploierai indifféremment les termes d'acrasie et de faiblesse de la volonté, même si cette traduction contemporaine du terme grec est d'autant plus contestable qu'elle importe dans la discussion le concept de volonté. Mais je crois qu'il est possible de s'entendre néanmoins sur les termes.

<sup>228</sup> Paul, *Épître aux Romains*, trad. École Biblique de Jérusalem (1953), Paris : Garnier-Flammarion, 1987, p. 100.

La demande est pathétique, comme le souligne Ogien<sup>229</sup>. Ne pas faire le bien que l'on veut et accomplir le mal que l'on ne veut pas : la formule reste dans une conception morale du bien et du mal dont Davidson a contribué à la détacher, et elle nous intéressera dans une acception non morale, c'est-à-dire indépendante de la conception du bien et du mal que l'on peut donner.

*« Donald Davidson separates out the problem of weakness of will from the problem of intentionally acting contrary to one's judgement of the morally best thing to do. In his view, that is only a special case of the general problem of intentionally acting contrary to one's judgement of what is best simpliciter. »<sup>230</sup>*

Si nous la dépouillons de la dimension morale qu'elle revêt en général, il reste que nous rencontrons des situations dans lesquelles, alors que nous avons identifié un meilleur parti possible, absolument ou compte tenu des circonstances et de ce qu'il nous est possible de faire, la nuance n'importe pas, nous ne faisons rien pour le réaliser<sup>231</sup> ; en revanche nous faisons ce qui est à notre portée pour réaliser un parti qui nous a semblé moins bon, moins souhaitable, moins préférable :

*« I propose to divorce that problem entirely from the moralist's concern that our sense of the conventionally right may be lulled, dulled or duped by a lively pleasure. I have just relaxed in bed after a hard day when it occurs to me that I have not brushed my teeth. Concern for my health bids me rise and brush ; sensual indulgence suggests I forget my teeth for once. I weigh the alternatives in the light of the reasons : on the one hand, my teeth are strong, and at my age decay is slow. I won't matter much if I don't brush them.*

---

<sup>229</sup> R. Ogien, *La Faiblesse de la volonté*, Paris, P.U.F., 1993, p. 42.

<sup>230</sup> Fr. Jackson, « Weakness of Will », in *Mind*, (1984), vol. XLIII, 1-18, p. 1.

<sup>231</sup> Or il faut faire le lien entre raisonnement et action et le concept d'assentiment permet de réaliser ce point entre ce à quoi nous adhérons et ce que nous faisons. Ce passage, précisément, manque dans l'action acratique, en quoi nous trouvons une nouvelle figure de son incomplétude. « If we assent to a statement we are said to be sincere in our assent if and only if we believe that it is true (believe what the speaker said). If, on the other hand, we assent to a second-person command addressed to ourselves, we are said to be sincere in our assent if and only if we do or resolve to do what the speaker has told us to do ; if we do not do it but resolve to do it later, then if, when the occasion arises for doing it, we do not do it, we are said to have changed our mind ; we are no longer sticking to the assent which we previously expressed. It is a tautology to say that we cannot sincerely assent to a second-person command addressed to ourselves, and *at the same time*, not perform it, if now is the occasion for performing it, and is in our (physical and psychological) power to do so. Similarly, it is a tautology to say that we cannot sincerely assent to a statement, and *at the same time*, not believe it. », Hare, *The Language of Morals*, chap. II, part 2, p. 127.



*On the other hand, if I get up, it will spoil my calm and may result in a bad night sleep. Everything considered I judge I would do better to stay in bed. Yet my feeling that I ought to brush my teeth is too strong for me : wearily I leave my bed and brush my teeth. My act is clearly intentional, although against my better judgement, and so is incontinent. »<sup>232</sup>*

Ce n'est pas seulement l'exemple choisi qui nous écarte des questions morales, même si en effet il ne supporte pas directement de poids moral, mais surtout la description qui en est donnée. Il n'importe pas, pour que nous soyons amenés à parler d'acrasie, que nous commettions une action contraire au devoir. La question n'est pas là. Cette question n'est au fond qu'un cas particulier, et dont la particularité risque plus de gêner l'analyse que de la renforcer, du cas général de l'acrasie et de la description générale qu'elle est susceptible de recevoir.

Il s'agit de déterminer s'il y a des situations dans lesquelles nous identifions ce qui est préférable, que ce préférable ait ou non une dimension morale, et dans lesquelles nous agissons de manière qui n'en tient pas compte, comme si ce préférable n'avait pas été posé préalablement à notre agir, ou comme s'il avait été posé autrement. Mais ces « comme si » ne sont que des approximations de la question qu'il faut saisir et qui interroge la cohérence remise en question de notre agir, et de nos représentations :

*« If we assent to a statement we are said to be sincere in our assent if and only if we believe that it is true (believe what the speaker said). If, on the other hand, we assent to a second-person command addressed to ourselves, we are said to be sincere in our assent if and only if we do or resolve to do what the speaker has told us to do ; if we do not do it but resolve to do it later, then if, when the occasion arises for doing it, we do not do it, we are said to have changed our mind ; we are no longer sticking to the assent which we previously expressed. It is a tautology to say that we cannot sincerely assent to a second-person command addressed to ourselves, and at the same time, not perform it, if now is the occasion for performing it, and is in our (physical and psychological) power to do so. Similarly, it is a tautology to say that we cannot sincerely assent to a statement, and at the same time, not believe it. »<sup>233</sup>*

La situation que l'on veut viser sous le terme d'acrasie, et qui se distingue de la mauvaise action, faisant intervenir un troisième terme dans la qualification des bonnes et des mauvaises actions, pose un problème qui n'est pas celui de la mauvaise action. Elle pose le problème spécifique, et qui permet de l'identifier donc comme une situation acratique, de l'incohérence du sujet avec lui-même. Compte tenu de ce qu'il a identifié

---

<sup>232</sup> D. Davidson, 1980, p. 30.

<sup>233</sup> R.M. Hare, *Le Language of morals*, part II, chap. 2.

comme préférable, le sujet n'aurait pas dû faire ce qu'il a fait. Il aurait dû agir autrement : il y a donc une dimension incohérente entre ce qu'il a intentionnellement posé, et ce qu'il a accompli<sup>234</sup>.

Certes, nous sommes en mesure de rendre compte de la façon dont l'action mauvaise passe du grain fin de la situation au grain épais de l'action, tandis que nous ne sommes pas en mesure de le faire à propos de l'action acratique sous l'hypothèse que la propriété d'avoir une maxime incohérente est équivalente à la propriété de ne pas avoir de maxime. L'hypothèse de la superposition de ces deux propriétés intervient à ce point dans le raisonnement, c'est ici qu'elle demande à être mobilisée. Sans elle, c'est-à-dire s'il est possible de penser que les actions acratiques ont une maxime, alors les conclusions suivantes sont caduques. Si la réduction de ces propriétés l'une à l'autre a ma préférence, la raison en est que, sans cette réduction, il n'est plus possible de distinguer l'action mauvaise de l'action acratique, et je pense que nous perdons à ne pas être en mesure de distinguer ces deux types d'actions.

À mon avis, la différence fondamentale entre une action acratique et une action immorale réside en ce point. L'action acratique ne prend pas place dans le fonctionnement que nous avons commencé à mettre en place des actions dans une situation donnée, qui est toujours particulière. Il n'est toutefois pas contradictoire que, dans le même temps, nous ayons pu proposer de lire dans l'action acratique le paradigme de l'action mauvaise : sous l'angle moral, l'action acratique et l'action mauvaise peuvent se rejoindre sans que, dans la théorie générale de l'action que je mobilise ici, elles ne soient identiques. Il ne me paraît pas y avoir là de contradiction. En revanche, l'incohérence de la maxime de l'action mauvaise, qui est telle que je peux la vouloir pour moi, à condition que tous les autres ne la produisent pas — il y a là, dans la vision kantienne, une incohérence de la volonté avec elle-même —, ne me semble pas être la même incohérence que celle qui traverse l'action acratique, puisque je ne la veux même pas pour moi.

Toute la question de l'acrasie est là, et elle continue la discussion que je proposais de l'insuffisance de la bipolarité kantienne pour résoudre le discours à propos de nos actions, de la manière suivante (c'est sous ce seul angle que j'en tiendrai compte) : si les actions mauvaises sont des actions qu'il est possible de déterminer dans une régularité, indépendamment des restrictions que nous devons apporter à la modalité de construction de cette régularité et des différences qui existent avec la régularité de l'action bonne, les actions acratiques peuvent-elles être reconstruites comme des actions régulières ? Quelle serait alors leur régularité ? Ou bien est-il impossible de les faire entrer dans quelque régularité que ce soit ? Et le motif que Davidson en dessine semble bien être un motif de l'irrégularité.

Les précautions de cette formulation visent à prendre garde à deux points, séparer la question de la morale, je l'ai dit, et ne pas faire s'entrecroiser avec elle le motif de l'échec qui n'a pas à intervenir et dont il faut se garder. Car de ce que nous ne réalisons pas le bien que nous recherchons, ou de ce que, à l'inverse, nous

---

<sup>234</sup> On suppose, dans toute cette discussion, que le sujet a accompli une action, et qu'elle n'a pas échoué. La question de l'échec en effet ne ferait que compliquer le débat et le détourner de sa signification. Car il faut ici le traiter comme purement accidentel, au sens où il est lié à une opposition du monde aux efforts que le sujet a mis en place. Ce n'est donc pas ici une question pertinente, et qui plus est, elle risque de faire perdre sa pertinence à la question que nous posons : dans l'acrasie, il est constitutif que l'incohérence vienne du sujet, et non pas du monde, sans quoi nous ne sommes plus en mesure de parler d'acrasie.

produisons le mal que nous fuyons, il n'est pas possible, bien évidemment, de conclure à une quelconque situation de faiblesse de la volonté. Les aléas du monde, et l'entrecroisement de nos efforts avec le hasard des situations, sont tels qu'il est toujours possible, en toute sincérité, de produire le contraire de ce que nous visions, ou de ne pas produire ce que nous recherchions.

De sorte que, comme Kant l'a perçu et construit, l'échec ne devient une faute morale que si on peut montrer qu'il provient d'un effort insuffisant de la part de l'individu. Dans la discussion qui suit, à propos de l'acrasie, nous ne tiendrons donc pas compte des situations qui ne sont pas imputables au sujet, dans lesquelles il n'est pas parvenu à accomplir ce qu'il visait, ou bien où il a obtenu ce qu'il ne visait pas. Nous réfléchirons dans des termes abstraits, mais dont je ne pense pas qu'ils portent préjudice à la pertinence de la description esquissée, dans lesquels « on produit une action » signifie seulement qu'on fait tout ce qui est en son pouvoir pour la produire, indépendamment du résultat de cet effort. Nous ne tiendrons pas compte du facteur de hasard qui est toujours présent dans toute réalisation intra-mondaine et qui ne modifie pas les termes de la discussion.

Cette situation, éminemment problématique pour les concepts mis au point par la philosophie pratique, pose toute une série de questions dont je ne retiendrai que celles qui me permettent de comprendre et de saisir en elle un motif de l'irrégularité radicale qui me paraît être la marque de ce que nous appelons faiblesse de la volonté. Or la mauvaise action, tout comme l'action incontinent dans la description qu'en donne Aristote au Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, se révèlent susceptibles de recevoir des descriptions en termes d'infraction à une règle reconnue valide, et cette infraction est expliquée par la prégnance de la sensibilité pour Kant, des désirs pour Aristote, telle que le sujet de l'action ne s'en tient pas à la règle qu'il connaît, et dont il reconnaît la validité. La façon dont Davidson pose la question évacue la force du désir ou de la sensibilité comme des leviers pertinents pour résoudre la difficulté que pose la question de l'acrasie :

*« Why would anyone ever perform an action when he thought that, everything considered, another action would be better ? If this is a request for a psychological explanation, then the answers will no doubt refer to the interesting phenomena familiar from most discussions of incontinence : self-deception, overpowering desires, lack of imagination, and the rest. But if the question is read, what is the agent reasons for doing a when he believes it would be better, all things considered, to do another thing, then the answer must be : for this, the agent has no reason. We perceive a creature as rational in so far as we are able to see his movements as part of a rational pattern comprising also thoughts,*

*desires, emotions, and volitions. (...) In the case of incontinence, the attempt to read reason into behaviour is necessarily subject to a degree of frustration »<sup>235</sup>.*

L'intérêt, pour la question qui m'occupe, de cette conclusion de Davidson à propos de la faiblesse de la volonté est qu'il renvoie toute description de la décision<sup>236</sup> acratique à une insuffisance irréductible. Il y aurait un manque, dans la description de l'action, que j'aurais pour ma part tendance à rapporter à la question du grain de l'action.

Je comprendrais en effet sous ce motif cette idée qu'il résistera toujours un degré de frustration dans la tentative de reconstruction des raisons d'agir qui ont été celles du sujet. La conception davidsonienne de l'acrasie, à laquelle en effet j'adhère, comporte l'indication que les actions acratiques sont telles que nous ne pouvons pas en donner des raisons. L'impossibilité n'est pas factuelle : elle est de droit. Ce qui constitue une action comme acratique dans la conception de Davidson est que, quel que soit le degré de précision que nous pourrions atteindre dans l'élucidation des raisons d'agir du sujet, nous ne pourrions jamais rendre compte de son action comme d'une action cohérente avec ses choix et ses préférences. L'impossibilité est irréductible : on ne pourra jamais produire des raisons qui l'emporteraient d'agir comme il a l'a fait. Non pas qu'il n'ait eu aucune raison d'agir comme il l'a fait, mais il avait des raisons déterminantes d'agir autrement.

Et il demeurera incompréhensible que ces raisons déterminantes, ou plus fortes, ne l'aient pas fait agir en fonction d'elles, et que des raisons moins fortes, et qu'il avait identifiées comme moins fortes, aient emporté l'adhésion et incité à l'action. Le grain demanderait à être affiné pour que nous puissions comprendre comment les raisons les meilleures ne sont pas les plus fortes du point de vue de la motivation, et comment, inversement, les raisons les plus motivantes ne sont pas les meilleures.

Si tel est le cas de l'acrasie, c'est-à-dire si on souscrit à cette idée davidsonienne d'une irrégularité fondamentale de l'action acratique, on se trouve alors dans un cas qui ne satisfait pas à la réduction en droit toujours possible, dans la conception leibnizienne de l'irrégularité à une régularité, complexe certes, donc difficile à discerner, mais en droit identifiable. On ne parvient pas, dans ce cas, à passer de la description à grain fin à la description à grain épais. Il se manifeste un manque dans ce passage, qui fait l'action acratique par opposition aux autres actions, bonnes ou mauvaises, qui supportent ce passage.

L'impossibilité de produire une telle réduction me semble reposer sur l'analyse suivante : dans la position kantienne, il doit être possible, pour toute action, de lui trouver une maxime. J'ai déjà envisagé les difficultés que pose cette relation qui devrait pouvoir être bijective, des actions aux maximes : en effet, que toute action

---

<sup>235</sup> Davidson, 1980, p. 42.

<sup>236</sup> Peut-on parler de décision dans cette situation ? Dans quelle mesure l'expression de « décision acratique » n'est pas contradictoire et ne doit-elle pas être évitée ? Je ne l'emploie que parce que nous sommes, dans les situations d'incontinence, amenés à produire des actes qui ne correspondent pas à ce que nous appelons des actes volontaires, mais qu'on ne peut pas ramener non plus à des actes involontaires, puisque rien ne me contraint à les accomplir.

ait une maxime peut être compliqué par le fait qu'il se pourrait qu'elle n'ait pas une seule maxime, mais bien plusieurs entre lesquelles il n'est pas aisé de choisir la plus appropriée, ou celle qui l'emportera sur toutes les autres. Or nous nous trouvons aux prises, avec l'action acratique, avec un problème d'un degré plus élevé, me semble-t-il. Car l'action acratique suppose qu'un choix soit fait, dont nous ne pouvons pas donner la maxime. Il y a là, je pense, une raison de douter que l'action acratique soit une action au sens que, jusque là, nous avons donné à ce concept.

On pourrait bien évidemment accepter de considérer que la régularité des actions acratiques est précisément cette impossibilité de la réduction à la régularité. Mais cette impossibilité du passage du grain fin au grain épais, qui m'a fait même m'interroger sur le statut d'actions des actions acratiques, ne doit pas être confondue avec cette propriété générale des actions acratiques, qui permet de les considérer elles aussi comme un nom commun d'actions. De sorte que nous serions confrontés à non pas deux sortes d'actions, mais à trois sortes dont nous pourrions formuler la régularité de la façon suivante<sup>237</sup> :

- L'action bonne est régulière au sens où elle incarne une régularité qu'il doit être possible de formuler<sup>238</sup>. Cette règle est, dans la conception kantienne, la préférence manifestée dans la maxime de l'universel sur le singulier,
- 
- L'action mauvaise se caractérise par la négation de l'ordre des préférences qui servait de critère dans le cas précédent,
- 
- L'action acratique ne suit pas de règle : ce critère en fait certes une classe d'éléments, mais il n'est pas sûr que ces éléments soient des actions.
- 

---

<sup>237</sup> De sorte que notre schéma aurait pour effet de ne plus opposer les bonnes et les mauvaises actions dans une bipolarité du positif et du négatif. Il y aurait seulement un tiers, qui viendrait d'intercaler entre les actions bonnes et les actions, qui compliquerait le schéma, et qui demanderait que nous le précisions. Mais la remise en cause ne serait pas fondamentale.

<sup>238</sup> Je reviendrai plus bas sur cette question. En droit, il semble prudent de supposer que la bonne action, en ce qu'elle se conforme à une règle, doit pouvoir exhiber cette règle dont elle est l'incarnation. Ce disant, nous la pensons dans la négation de l'action mauvaise, en tant que la maxime de l'action contraire au devoir comporte, dans le cas des devoirs stricts, une contradiction dont il est important de souligner qu'elle est d'ordre logique. Je ne peux pas vouloir ma maxime car elle se détruit elle-même. Si la bonne action est négation de tout ce qu'est l'action mauvaise, alors on est en droit de penser que sa maxime, non contradictoire, être susceptible d'être explicitée. L'est-elle ? Si nous introduisons dans le jeu de ces oppositions l'action acratique, nous ne sommes plus dans une bipolarité du bien et du mal, ou du positif et du négatif.

Car le problème qui se pose est que si nous décrivons l'action acratique dans des termes de régularité, la régularité que nous rejoignons est celle de l'action mauvaise, et ce faisant, nous perdons la spécificité de l'action acratique qui est bien de ne pas pouvoir être réduite à une régularité. Mais dès lors elle ne supporte pas un gros grain et semble donc opposer une résistance à ce que nous avons rencontré dans toutes les actions. Nous ne sommes pas en mesure de donner une maxime qui rende compte du choix qui a été fait, dans la décision de cette action. Nous pouvons donc récuser, à son propos, le terme de décision, donc, par contrecoup, aussi celui d'action. Si nous tentons de produire une régularité de l'action acratique, alors nous en faisons une action mauvaise ce qui a deux inconvénients : l'action acratique peut être conforme à la règle, puisque ce qui importe pour la déterminer comme acratique n'est pas sa subsomption possible sous une norme, mais les conditions de sa production. Il n'est pas impossible de produire par exemple des actions bonnes moralement parlant de manière acratique.

En outre, si nous produisons de l'action acratique une régularité, alors elle n'est plus action acratique et nous avons perdu notre objet au moment même où nous pensions le saisir. Ainsi lorsque Davidson formule la situation acratique sous la forme « j'ai toutes les raisons de faire x et néanmoins je fais y », ce qui nous indique que nous ne pouvons pas traiter de cette formule comme si elle était formulée d'une régularité est qu'elle laisse un incompréhensible. *Néanmoins* je fais y et il me manquera toujours une raison pour expliquer pourquoi c'est y que finalement j'ai produit et non pas x. Il y aura constamment un manque dans ma description de la situation comme menant à telle action. Il ne me semble donc pas que nous puissions traiter de l'action acratique comme nous traitons de l'action bonne ou de l'action mauvaise.

Car pour ces deux-ci, la description peut arriver à satisfaire les exigences de compréhension de l'action du sujet, tandis que, dans le cas de l'action acratique, cette exigence ne peut pas être résolue. Nous devrions donc, ce qui ne me paraît pas souhaitable, pour traiter de l'action acratique comme d'une troisième sorte d'action, dotée d'une régularité propre, faire abstraction de la dimension suspensive de sa description, qui ne se termine jamais. Nous ne pouvons en somme pas calculer la fonction qui permettrait de la produire dans ses motivations. Nous ne pouvons pas les trouver. Nous sommes toujours à distance de la compréhension de sa motivation et en ce sens, il ne me paraît pas légitime de dire que, tout comme l'action mauvaise dont l'irrégularité peut être régulièrement perçue comme une régularité, cette irrégularité de l'action acratique puisse être réduite.

Or, si Davidson a raison de décrire dans ces termes la faiblesse de la volonté, si la description qu'il en donne est la seule possible, alors il se pose un problème radical dans cette situation. Car les irrégularités constatées précédemment, mauvaise action dans l'acception kantienne, faiblesse de la volonté dans la conception aristotélicienne, sont descriptibles dans des termes qui les opposent à la loi mais qui continuent de les déterminer entièrement par rapport à la loi. Que la force de la sensibilité, ou que la force du désir, peu importe, entraînent à accomplir une action contraire à la loi continue de déterminer cette action par rapport à une loi, reconnue comme valide mais cette fois, transgressée. Ainsi la description d'une bonne ou d'une mauvaise action peut-elle se clore sur elle-même, et de ce point de vue strictement parlant, elles ne sont pas fondamentalement différentes.

Que faut-il entendre par là ? J'entends par là que, si nous ne nous focalisons pas sur la valeur axiologique qui leur est accordée, nous avons besoin des mêmes critères pour les construire l'une et l'autre. Si nous construisons ce qui est individuel en fonction des critères dont nous disposons, alors il faut les mêmes critères pour construire l'action bonne ou l'action mauvaise. Elles diffèrent axiologiquement, évidemment, mais elles ne posent pas de problèmes différents dans la construction de ce dont nous avons besoin pour dire qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Au terme du raisonnement intervient la détermination de la valeur de l'action, mais ce qui est remarquable, c'est que le raisonnement n'est pas différent qu'il s'agisse d'une bonne ou d'une mauvaise action. Elles ne sont pas singulières de ce point de vue. Le bien et le mal, en somme, ne les singularisent pas autrement que d'un point de vue moral, et dans l'élucidation de leur singularité, la bonne comme la mauvaise action demande que nous utilisions des critères similaires pour en saisir la singularité dans ce qu'il nous est nécessaire pour pouvoir en juger.

Le critère qu'en définitive je retiens pour parler des actions acratiques est leur incomplétude<sup>239</sup>. Il y a, dans la saisie à grain épais de l'action acratique, un manque qui fait que, tant que nous la saisissons dans le grain épais de l'action, nous ne parvenons pas à en rendre compte, nous restons insatisfaits par notre description, et elle ne paraît pas compréhensible. Cette insatisfaction peut même prendre une forme tout à fait radicale d'un incompréhensible radical : « Deliberate wrong doing and imprudence appear to be

---

<sup>239</sup> Sur ce point, voir D. Pears, *Motivated Irrationality*, Oxford : Clarendon Press, 1984.

logically impossible »<sup>240</sup>. Je pense que c'est le grain épais de la saisie de l'action qui rend incompréhensible la saisie de l'acrasie. Et cette incomplétude de la saisie de l'action acratique renvoie à l'impossibilité de saisir en elle une aspérité qui permettrait de comprendre de quelle manière elle trouve un point d'accroche avec le monde, à quelle aspérité du monde elle s'accroche pour prendre place dans le monde.

---

<sup>240</sup> I. Thalberg, « Acting against one's better judgement », in *Weakness of Will*, G. Mortimer (ed.), London : Macmillan, 1971, p. 233-46, p. 233. Voir également, sur ce point, E.J. Lemmon, « Moral Dilemmas », 144-5, *Philosophical Review* 71 (1962), p. 139-58.



## CHAPITRE 7

### RAISONNEMENT MORAL ET OBJET ARBITRAIRE

Si je reprends les conclusions de l'analyse que j'ai menée à propos de la discussion sur le droit de mentir qui opposa Kant et Constant en 1797, j'ai en effet cru qu'il n'y avait pas de solution à ce dilemme moral et que nous étions là dans une situation qui ne permettait pas d'échapper à une sorte de circularité, d'insatisfaction fondamentale, qui était susceptible de nous ramener vers les rivages de la faiblesse de la volonté. Mais il me semble finalement qu'il y ait ici une solution.

Il est nécessaire pour mon raisonnement de montrer que nous ne sommes pas, dans cette situation, renvoyés à une impossibilité de fournir une solution kantienne<sup>241</sup>, car c'est seulement une fois que ce point sera établi que je pourrais montrer la distinction entre ce qui me paraît relever de la faiblesse de la volonté, et ce qui pose une solution. L'intérêt de cette situation est que nous sommes supposés, dans les termes que choisissent Kant et Constant, trouver une réponse par oui ou par non, et déterminer aussi simplement ce qu'il convient de faire. Dès lors nous sommes dans une situation où il n'y a que deux réponses possibles, opposées l'une à l'autre, ce qui simplifie incroyablement le problème que nous avons à traiter. Il restera bien évidemment à montrer que les conclusions qu'il est possible d'en tirer sont transposables par après.

#### Explicitation et implicite dans la formulation kantienne de la morale

Il me faut, pour expliquer ce point, faire usage de la distinction entre les normes et les lois, telle que la formule Brandom, en particulier dans *Making it explicit*<sup>242</sup>, et telle que le courant pragmatiste, en général, la conçoit. Une loi est explicite, tandis que nous conformons notre conduite à des normes sans que ces dernières en soient passées par le langage. Dès lors, le passage par une maxime que nous devons formuler pour nous assurer de la possibilité de son universalisation est bien un point central dans le problème que nous cherchons à résoudre. Il n'est pas un aspect secondaire, accessoire du problème, mais il interroge bien le rapport de notre action au monde, si elle doit en passer par la formulation d'une loi.

---

<sup>241</sup> Je rejoins sur cette possibilité la position de Korsgaard, bien que je ne souscrive pas à la solution qu'elle donne. Voir Chr. Korsgaard, « The Right to Lie : Kant on Dealing with Evil », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, N° 4, (Autumn 1986), p. 325-349.

<sup>242</sup> Certes le point de vue de Brandom dans cet ouvrage n'est pas pratique mais regarde la philosophie théorique. Il m'a néanmoins paru que des questions pouvaient être posées à la philosophie pratique à partir des concepts qu'il met en place et qu'il emploie.

Mais est-il nécessaire d'en passer par l'explicitation ? Quelle est la place de l'explicitation dans la production de conduites satisfaisantes, par exemple satisfaisantes d'un point de vue moral ? Car s'il faut disposer d'une description de l'action, et d'une théorie de la description satisfaisante pour savoir ce qu'est une action et pour pouvoir la désigner efficacement dans sa singularité, il me semble que, en tant que l'action humaine est pratique, au sens que Kant donne à ce terme, un premier pas dans l'élucidation de ce qu'est une description satisfaisante de l'action demande que nous élucidions le rapport qui se joue en elles à la norme ou à la norme explicitée dans la loi. Dans cette construction par le langage de l'action qu'est la description, quelle est la place de l'explicitation de la norme et quel est son rôle<sup>243</sup> ?

Brandom retient la leçon pragmatique<sup>244</sup> que Wittgenstein a donnée, celle du § 201, selon laquelle il doit bien y avoir quelque chose comme des normes implicites dans les conduites :

*«201. This was our paradox no course of action could be determined by a rule, because any course of action can be made out to accord with a rule. The answer was : if any action can be made out to accord with the rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here.*

*It can be seen that there is a misunderstanding here from the mere fact that in the course of our argument we give one interpretation after another ; as if each one contented us as least for a moment, until we thought of yet another standing behind it. What this shows is that there is a way of grasping a rule which is not an interpretation, but which is exhibited in what we call 'obeying the rule' and 'going against it' in actual cases.*

*Hence there is an inclination to say : any action according to the rule is an interpretation. But we ought to restrict the term 'interpretation' to the substitution of one expression of the rule for another.*

*202. And hence also, 'obeying a rule' is a practice. And to think one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule 'privately' : otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it ».*<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> La question du rôle de l'explicitation n'épuise à l'évidence pas la première question, qui est celle de la description de l'action, et de la saisie de sa singularité dans cette description, mais elle en constitue un premier élément. Les deux questions ne sont pas superposables : il me semble en revanche que la réponse à la seconde constitue un élément de réponse à la première.

<sup>244</sup> R. Brandom, *Making it explicit. Reasoning, representing and discursive commitment*, Cambridge (Massachusetts), London (England) : Harvard University Press, 1998, p. 39.

Or il est tout à fait remarquable que ce texte livre précisément les outils conceptuels pour analyser, du moins dans la version que j'en donne, les différentes solutions possibles au dilemme du droit de mentir, leur faiblesse, et la manière dont elles nous renvoient à ce que la philosophie contemporaine a identifié comme faiblesse de la volonté. Cet argument constitue le levier conceptuel qui permet, je crois, de résoudre ce problème posé par le droit de mentir, à l'intérieur même de la position kantienne, et de préciser en quoi il est une situation acratique.

Brandom utilise l'analyse de Wittgenstein afin de distinguer trois niveaux différents de discussion des conduites, qui sont également des niveaux différents de l'explicitation de la norme et du rapport à la norme de ces conduites. Il identifie ainsi un niveau où sont explicites les règles et les raisons dans les conduites, ce qui correspond au modèle que nous avons sans doute intuitivement de l'action morale, et qui est précisément le modèle que, en accord avec le pragmatisme, j'entends remettre en question, au sein même de la conception kantienne de la morale<sup>246</sup>. S'ajoute à ce niveau, à un degré moindre d'explicitation, dont Brandom regrette précisément qu'il soit absent de la conception kantienne de la morale, celui des normes implicites dans les conduites : la conduite est réussie, ou bonne, ou satisfaisante, sans que le sujet ne passe par la description de son action, ni des raisons pour lesquelles il agit comme il

---

<sup>245</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Malden (Massachusetts), Oxford (UK) : Blackwell Publishers, 2001, p. 69. Dont je donne la traduction française : « 201. Notre paradoxe était celui-ci : une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la règle. La règle était : si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut aussi la contredire. Et de ce fait il n'y aurait donc ni accord ni contradiction.

Qu'il y ait là une méprise est montré par le simple fait que dans cette argumentation, nous alignons interprétations sur interprétations ; comme si chacune nous apaisait, du moins un moment, jusqu'à ce que nous en envisagions une autre qui se trouve derrière la précédente. Ainsi montrons-nous qu'il y a une appréhension de la règle qui n'est pas une *interprétation* mais qui se manifeste dans ce que nous appelons 'suivre la règle' et 'l'enfreindre' selon les cas de son application.

C'est donc qu'il y a un penchant à dire : toute action qui procède selon la règle est une interprétation. Mais nous ne devrions appeler 'interprétation' que la substitution d'une expression de la règle à une autre.

202. C'est donc que 'suivre la règle' est une pratique. *Croire* que l'on suit la règle n'est pas la suivre. C'est donc aussi qu'on ne peut pas suivre la règle *privatim* ; sinon croire que l'on suit la règle serait la même chose que la suivre. », trad. Fr. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris : N.R.F., Gallimard, 2006, p. 137.

<sup>246</sup> Cette transposition n'est évidemment pas sans poser problème, étant données les deux traditions radicalement différentes dans lesquelles s'inscrivent les outils conceptuels que j'entends employer et la construction conceptuelle que je soumetts à cette analyse. Mais précisément cela me permettra également de mettre en relief des aspects peu utilisés de la formulation kantienne de la morale populaire.

le fait. Toutefois, il n'est pas impossible de trouver des traces de ce niveau dans la formulation kantienne de la morale, traces qui sont sans doute exploitables dans la question que je pose. Enfin, le troisième niveau me concerne ici moins directement, bien que sa possibilité soit ancrée dans la discussion du second niveau, celui des régularités de fait, individuelles ou collectives<sup>247</sup>, et bien qu'il confirme en retour ce niveau.

Or Brandom regrette que « pour Kant, être rationnel (*soit*) être lié par des règles »<sup>248</sup>. Cela le conduit à adresser à Kant un reproche qu'il formule en termes de régularisme, au sens où Kant confondrait toute action bonne avec la possibilité de sa subsomption sous une loi explicite, celle du devoir moral. La question est de déterminer si le fait que la possibilité de la subsomption sous une loi universelle permette d'identifier une action bonne suffit pour poser une équivalence entre action bonne et action subsumable sous une loi universelle *explicite*. Car c'est bien évidemment la question de l'explicitation de cette maxime qui est en cause dans cette discussion.

Et ce point, si je parviens à l'établir, me permettra de mettre en évidence les problèmes qui surgissent lorsque nous entendons cerner la singularité d'une action dans le rapport à la loi qu'elle met en place. J'entends montrer que, dans le cas du droit de mentir, il n'est pas possible de trouver une solution morale *explicite*, alors qu'il y a pourtant, y compris dans une conception kantienne de la morale, une solution satisfaisante moralement mais qui doit demeurer *implicite* (elle devient contradictoire à partir du moment où elle en vient à l'explicitation). Or, dans ce cas, je pourrais montrer que les situations de faiblesse de la volonté posent ce problème à toute tentative d'explicitation. Tel est donc le sens de ce détour, de nouveau, par la question du droit de mentir, qu'elles provoquent certaines difficultés dans l'explicitation qui permettent de les identifier comme telles et de déterminer précisément leurs traits singuliers.

Cette question de l'explicitation, et de la nécessité d'explicitement la maxime qui s'universalise dans l'action que l'on entend évaluer, a le même sens que la lecture que Longuenesse<sup>249</sup> donne de l'articulation entre morale et droit dans la philosophie pratique de Kant. Il me semble que c'est la même conception que l'on trouve chez Brandom et dans le primat de la forme juridique que Longuenesse trouve dans la morale kantienne.

f

---

<sup>247</sup> Brandom, *op. cit.*, p. 46.

<sup>248</sup> Brandom, *op. cit.*, p. 10.

<sup>249</sup> Longuenesse, 2003.

« La ‘contradiction dans la conception’ ne vaut que si l’action relève d’une convention claire, qu’elle soit juridique ou non. Mais la plupart de nos actions non juridiquement réglementées échappent à cette catégorie. La plupart sont de telle nature qu’elle relève d’une interrogation éventuelle sur la ‘contradiction dans la volonté’ qui résulterait de l’universalisation de leur maxime, bien plus que d’une ‘contradiction dans la conception’ de l’action elle-même. Si Kant ne le voit pas, c’est que sa conception de la moralité est largement tributaire d’un modèle juridique dont il distingue pourtant soigneusement la détermination morale. Mais la distinction que Kant fait entre droit et moralité, il faut le noter, porte sur le caractère ‘extérieur’ et contraignant de la législation juridique, contrastant avec le caractère ‘intérieur’ et autonome de la législation morale. Cette distinction ne l’empêche pas d’importer dans le domaine moral le modèle juridique de la définition de l’action par la convention univoque qui en détermine l’existence ».<sup>250</sup>

Or quelques aspects de Kant me paraissent troublants dans la conception réguliste qui peut assurément en être donnée, si on admet ma lecture que c’est la même conception qui, au fond, et sous des formulations différentes, se retrouve sous la plume de Brandom et sous celle de Longuenesse. Il convient tout de même de les souligner, parce qu’ils sont autant au cœur du kantisme pratique que la loi morale et le devoir<sup>251</sup>. Qu’est-ce qui, chez Kant même qu’il semble si aisé de rattacher au régulisme, résiste à cette interprétation, permettant de commencer à cerner, à travers la question de l’explicitation de la norme, celle de la description de l’action ?

Le premier argument que je retiendrai en faveur d’une présence de la norme, et non pas seulement de la loi, dans la conception kantienne de l’action bonne, est la multiplicité des descriptions qui permettent d’identifier la bonne action. Que sa maxime doive pouvoir être universalisable repose sur non pas une, mais possiblement trois descriptions qui nous disent que l’action est bonne, sous des descriptions différentes. Cela pose

---

<sup>250</sup> B. Longuenesse, « Kant : le jugement moral comme jugement de la raison », in M. Cohen-Halimi, *Kant. La rationalité pratique*, Paris : P.U.F., 2003, pp. 15 à 54, p. 50.

<sup>251</sup> L’enjeu de cette discussion est tout aussi bien interne au kantisme qu’il en excède les limites. Il s’agit en effet d’interroger la dimension explicite de la loi morale. Si nous voulons distinguer loi morale et loi juridique, nous devons tenter de rendre compte de ce que la loi morale n’est pas promulguée, donc qu’elle peut ne pas être explicite. Ce qui ne signifie pas nécessairement, pour autant, qu’elle ne puisse pas l’être ni donc qu’il n’y ait que des normes et non pas des lois en morale. Il s’agit donc de préciser et de déterminer la spécificité de la loi morale *versus* la loi juridique. Jusqu’à quel point la loi morale a-t-elle besoin de l’explicitation dont la loi juridique ne peut pas se passer puisqu’elle est une loi promulguée (Cf Kelsen, *Théorie pure du droit* et les critères formels de reconnaissance de la loi juridique dans sa validité, qui dépendent non pas de son contenu mais de sa promulgation par les instances autorisées à légiférer et de sa compatibilité avec les normes supérieures déjà existantes) ?

évidemment un problème au primat de la loi et de l'explicitation supposé être le nerf de la conception kantienne de la pratique :

« *Puisque l'universalité de la loi d'après laquelle des effets se produisent constitue ce qu'on appelle proprement nature dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles, l'impératif universel du devoir pourrait encore être énoncé en ces termes : Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE* ». <sup>252</sup>

Une telle absence de détermination quant au contenu indique que nous ne pouvons pas dire, à proprement parler que, dans la conception kantienne de la morale, il est interdit de mentir. Il est seulement interdit d'adopter une maxime qui ne supporte pas la possibilité purement rationnelle de son universalisation. Mais à supposer qu'une action dont une des descriptions soit « je mens » supporte ce test de l'universalisation, nous nous trouverions dans une situation bien étrange dans laquelle tous les exemples de la morale kantienne qui visent à illustrer l'impossibilité d'universaliser le mensonge seraient contredits, ou contrediraient une situation qui pourrait apparaître comme valide à l'intérieur de la philosophie pratique kantienne.

Le second argument, paradoxal j'en conviens, qui me permet d'échapper à l'interprétation réguliste de la conception kantienne de la morale<sup>253</sup>, est l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons d'exhiber une action bonne, de donner des exemples d'actions à propos desquelles nous serions en mesure de dire, sans marge d'erreur, que ce sont là des actions morales, c'est-à-dire accomplies par devoir.

Cet argument est paradoxal dans la mesure où il semble d'abord être un argument en faveur du régulisme. Il faut en effet, pour correspondre à la conception du régulisme de Brandom, qui est celle que je discute, refuser de construire la loi à partir des actions qui lui correspondent *de facto* dans le monde. Il faut se placer au niveau 1 et non pas au niveau 2 de la conception de la régularité. Or ce n'est pas exactement la position de Kant, puisqu'il n'est

---

<sup>253</sup> Pourquoi vouloir distinguer la formulation kantienne de la morale d'une position réguliste ? Je montrerai, dans la suite de cette analyse, que, si on donne une lecture réguliste de la morale kantienne, elle échoue à déterminer ce qu'il convient de faire dans le cas débattu dans le cadre du droit de mentir. En revanche, si nous en donnons une lecture non réguliste — je n'ose pas dire pragmatiste... — alors nous pouvons la faire parler dans cette situation là. Montrer qu'elle n'est pas une position réguliste est donc la condition *sine qua non* pour résoudre kantienement la situation du droit de mentir.

pas certain qu'une seule action ait jamais été faite par respect pour la loi, ni qu'aucune jamais ne le sera. J'entends par là que la possibilité du niveau 2 n'est pas donnée, non pas qu'elle est refusée.

On peut penser que, si Kant se donnait ces êtres angéliques, tels que l'expression immédiate et spontanée de leur volonté est une maxime universalisable, la question du choix de la conception de la normativité se poserait. Mais elle ne se pose pas parce que nous n'avons pas affaire à de tels êtres et que nous ne pourrions jamais savoir que nous avons affaire à de tels êtres. Si donc, on pouvait se donner une telle hypothèse – « à supposer qu'il existe des êtres angéliques dont la volonté est spontanément bonne... » – alors nous pourrions envisager que la conception de la normativité qui prévaudrait dans la formulation kantienne envisagerait le niveau 2. Au moins, qu'elle pourrait en envisager la possibilité.

Car

*« la volonté dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie est une volonté sainte, absolument bonne. La dépendance d'une volonté qui n'est pas absolument bonne à l'égard du principe de l'autonomie (la contrainte morale), c'est l'obligation. L'obligation ne peut donc être rapportée à un être saint »<sup>254</sup>*

et Kant ajoute qu'une telle volonté n'a besoin ni de commandement ni d'impératif, ce qui me semble remettre en cause la dimension strictement réguliste de la formulation kantienne de la morale :

*« Une volonté parfaitement bonne serait donc tout aussi bien sous l'empire de lois objectives (lois du bien) ; mais elle ne pourrait pour cela être représentée comme contrainte à des actions conformes à la loi, parce que d'elle-même, selon sa constitution subjective, elle ne peut être déterminée que par la représentation du bien. Voilà pourquoi il n'y a pas d'impératif valable pour la volonté divine et en général pour une volonté sainte ; le verbe devoir est un verbe qui a à peine sa place, parce que déjà de lui-même le vouloir est nécessairement en accord avec la loi. C'est pourquoi les impératifs sont seulement des formules qui expriment le rapport de lois objectives du vouloir en général à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple, de la volonté humaine ».<sup>255</sup>*

---

<sup>254</sup> Kant, 1785, AK IV, 439, p. 119.

<sup>255</sup> Kant, 1785., AK IV, 414, p. 85.



La capacité de la volonté sainte de se passer des commandements impératifs est bien évidemment ce qui m'intéresse pour établir la relation au moins complexe qu'il faut penser entre la conception pratique kantienne et le régulisme. Et le retournement semble pouvoir se faire, de l'évident régulisme de Kant, à une situation beaucoup plus nuancée. Car si nous faisons porter l'accent non plus sur la volonté humaine, qui est celle en direction de qui la morale est formulée, mais sur la volonté sainte, qu'elle soit par exemple la volonté divine, ou toute volonté sainte, nous ne trouvons plus la même évidence au régulisme.

La volonté divine n'a pas besoin, souligne Kant, de la formulation du devoir, et le devoir n'est pas pour elle l'expression d'une contrainte mais une expression spontanée. Pourquoi alors ne pas retourner le rapport de la formulation kantienne de la morale au régulisme et pourquoi ne pas affirmer que, dans ce cas, la conception de la normativité qui prévaut est celle du niveau 2 ? Il n'y a pas, pour la volonté sainte, de formulation de la loi morale. Que la loi morale soit formulée, qu'elle vaille comme une contrainte, qu'elle s'exprime comme un impératif, n'est pas essentiel dans la signification de la morale aux yeux de Kant. Cette construction est liée à notre nature, finie et rationnelle. Elle prend le fait double que nous pouvons nous rattacher à la raison, et à ses impératifs, et que nous ne le faisons pas spontanément, en raison de notre nature sensible, finie donc.

De ce rapport de contrainte que l'homme entretient, de par sa nature double, avec la morale, il ne paraît pas légitime de dire qu'il est fondateur de la morale. Il reçoit sa détermination de la nature de l'homme et non pas de la morale. Si donc la nature de l'homme nécessite que la normativité se situe au niveau 1 identifié par Brandom, cette nécessité ne ressort pas de la signification même de la morale. La morale ne s'exprime pas comme une loi pour un être purement rationnel. Dès lors, ne pouvons-nous pas conclure que la situation au niveau 1 de la normativité dépend de la nature de l'être pour lequel elle se formule ? Elle pourrait tout aussi bien, si elle s'adressait à Dieu ou à des volontés saintes, se déployer au niveau 2.

Les formulations que Kant donne à la morale relèvent donc d'une position réguliste, j'en conviens. Cependant, il faut en voir la raison, non pas dans une détermination intrinsèque de la morale, mais dans le rapport qui s'établit entre l'homme et la morale du fait même de la dualité de sa nature. Dès lors, rien ne fait plus obstacle à ce qu'en revanche nous nous représentions la possibilité d'une formulation non réguliste de la morale si nous nous

adresses à des anges. La formulation kantienne, et les répétitions de ce thème sont constantes, ne présente la loi morale comme un devoir que parce qu'elle s'adresse à des hommes. La dimension contraignante de la loi morale dépend du sujet qui la reconnaît : la contrainte est le rapport que le sujet entretient à la loi morale, mais il n'y a aucune nécessité à ce que la loi morale soit perçue comme une contrainte.

Il faut également prendre au sérieux les affirmations de Kant sur la possibilité laissée à tout un chacun, sans qu'il soit nécessairement philosophe, par exemple à un enfant de dix ans, de résoudre les problèmes moraux qu'il se pose. Car une telle affirmation se place dans l'hypothèse de celui qui ne dispose pas de l'explicitation de la loi morale telle que Kant la conçoit. Ce niveau, qui est donc un niveau implicite comme le précédent, s'il existe, sépare Kant du régularisme. Dans le cas de la volonté sainte, l'explicitation de la norme dans une loi n'est pas nécessaire car la maxime spontanée de la volonté sainte est normative. Il faut comprendre par là que, si le saint prenait soin de formuler sa volonté sous une maxime explicite, cette maxime serait en accord avec la loi morale et aurait une possible formulation universalisable.

Cette possibilité de la formulation sous une forme qui en fait ressortir l'accord avec l'universel de la maxime de l'action est ce que Kant fait à propos de la volonté du vulgaire, qui peut se déterminer moralement. Et dans ce cas, elle expliciterait sa maxime sous une forme qui est celle de l'impératif, et cette entreprise est précisément celle que Kant entend mener à bien dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, conçue comme « Le passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique ».

Dans cette conception de la tâche que Kant se fixe dans cet aspect de sa philosophie pratique, il me semble qu'il faut non seulement prendre au sérieux, mais même remettre au centre de notre appréciation de la formulation kantienne de la morale, des affirmations telles que :

*« Les limites de la moralité et de l'amour de soi sont déterminées d'une manière si distincte et si précise que l'œil même le plus fruste ne peut se tromper en distinguant ce qui dépend de l'une ou de l'autre. Les quelques remarques qui suivent peuvent assurément paraître superflues quand il s'agit d'une vérité aussi évidente, mais elles*

*serviront tout au moins à donner un peu de clarté au jugement de la commune raison des hommes».*<sup>256</sup>

Il y a donc une rectitude possible du jugement moral vulgaire. Je traduis : il n'est pas nécessaire d'avoir lu Kant pour agir bien. J'insiste : il n'est pas nécessaire de se référer à la formulation kantienne de la loi morale pour se déterminer bien. Ce qui ébranle le régulisme, qui repose sur la nécessité, pour agir bien, que la maxime de l'action soit rapportée à une formulation de la loi.

Voyons jusqu'à quel point.

*« Quelle forme, dans la maxime, se prête à la législation universelle et quelle forme ne s'y prête pas, l'entendement le plus vulgaire peut le discerner sans instruction particulière. Par exemple j'ai pris pour maxime de grossir ma fortune par tous les moyens sûrs ; or j'ai maintenant entre les mains un dépôt dont le propriétaire est décédé sans avoir laissé d'écrit à ce sujet. Voilà naturellement le cas qui répond à ma maxime. Je désire simplement savoir si cette maxime peut valoir également comme loi pratique universelle. Je l'applique donc au présent cas et je me demande si elle pourrait bien revêtir la forme d'une loi et s'il me serait possible de poser aussi en vertu de ma maxime une loi de ce genre, à savoir qu'il est loisible à chacun de nier un dépôt dont personne ne peut fournir la preuve. Je me rends compte tout de suite qu'un pareil principe, pris comme loi, se détruirait de lui-même puisqu'il en résulterait qu'il n'y aurait plus de dépôt. Une loi que je reconnais comme pratique doit se qualifier pour une législation universelle. C'est là une proposition identique claire conséquemment par elle-même».*<sup>257</sup>

Le commentaire par Rivelaygue<sup>258</sup> de ce passage souligne que l'évidence de la valeur universelle de la maxime bonne n'a rien à envier à celle de l'évidence de l'identité. La valeur morale de la maxime que nous nous proposons d'adopter pour notre action a la même évidence que la validité logique des propositions qui énoncent une identité. N'y a-t-il pas là un argument convaincant pour penser que, lorsque Kant affirme que, lorsque nous sommes dans une posture morale, nous nous rendons compte « tout de suite » de la capacité ou de

---

<sup>256</sup> Kant, 1788, p. 49.

<sup>257</sup> Kant, 1788, p. 40.

<sup>258</sup> J. Rivelaygues, Cours de 1986 sur la *Critique de la raison pure*, communiqué par Max Marcuzzi, non publié.

l'incapacité de notre maxime à supporter l'universalisation, il adopte donc une posture qui n'est pas réguliste ?

La possibilité de ce jugement moral immédiat et droit, spontané et valide, invalide la thèse d'une posture radicalement, absolument réguliste de la formulation kantienne de la morale. Je ne conteste donc pas qu'elle y soit présente, je propose seulement de considérer qu'elle n'est pas le seul angle d'attaque sur la morale de la part de Kant. Cette immédiateté de l'affirmation morale ne pourrait-elle pas constituer un indice suffisant de ce que la détermination de la maxime dans les termes de la loi morale que Kant expose en particulier dans la seconde partie des *Fondements de la métaphysique des mœurs* constitue certes une aide à la conduite morale, mais non pas une explicitation qui lui serait nécessaire et sans laquelle elle ne pourrait pas se déployer ?

*« Ainsi donc, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, nous en sommes arrivés à ce qui en est le principe, principe qu'à coup sûr elle ne conçoit pas ainsi séparé dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours réellement devant les yeux et qu'elle emploie comme règle de son jugement ».*<sup>259</sup>

La détermination de l'instruction correspond bien à celle de l'explicitation. Mais, si l'agent moral n'a pas besoin d'instruction, il semble que c'est seulement pour déterminer quelle forme supporte l'universalisation et quelle forme ne la supporte pas. C'est-à-dire qu'il a lu Kant et qu'il fait passer à ses maximes possibles un test d'évaluation kantien. L'utilité d'une telle explicitation proposée par Kant ne rend pas impossible la rectitude d'un jugement qui n'expliciterait pas la droite règle sur laquelle il s'appuie pour rendre ce jugement.

J'ai donc, je crois, établi ce qui m'est nécessaire pour la suite de ce raisonnement, à savoir que la morale kantienne ne repose pas sur l'explicitation de la règle du devoir comme sur sa condition de possibilité. Il est possible que nous produisions des conduites moralement bonnes sans que nous soyons en mesure de dire pourquoi elles sont bonnes ni comment nous les avons déterminées, soit que nous soyons saints, soit que nous soyons des brutes ; et j'apporterai un troisième cas qui ne constitue plus une lecture de Kant mais un développement dont ces analyses visaient à montrer qu'il est mené sur un mode kantien, qui est celui de situations, qui restent à identifier, fonctionnant sur le modèle du *droit de mentir*.

---

<sup>259</sup> Kant, 1785, p. 70.

### *Une solution implicite au problème du droit de mentir*

Je pense en effet possible de montrer que, dans certaines situations, nous sommes confrontés à des moments dans lesquels nous ne pouvons pas formuler la maxime de notre action de telle sorte qu'elle soit universalisable, et que cette conclusion peut être celle de l'analyse de la polémique sur le *droit de mentir*<sup>260</sup> qui opposa Constant et Kant. Quoi que nous décidions, dans ce cas, nous ne pourrions pas, sans contradiction, le rapporter à une exigence explicite d'universalité. Cette impossibilité doit-elle être rapportée à la structure même de la situation, qui pourrait en définitive être telle que, quoi que nous tentions, nous soyons renvoyés à une possibilité de la contradiction ? Je ne suis pas loin de le penser, mais cela demanderait donc de penser que certaines situations sont telles que, par nature, elles échappent à toute emprise normative. Une telle conclusion est si lourde que, pour le moment, je préfère la laisser comme horizon de la recherche et laisser ce point en suspens. Mais je conviens qu'il faut penser, comme horizon de possibilité de cette discussion, que certaines situations ne puissent pas recevoir de réponse normative absolument satisfaisante, entièrement satisfaisante, ou telle, du moins, qu'on soit en mesure de dire pourquoi elle nous satisfait.

Par ce biais, je rejoins la discussion menée à propos de la faiblesse de la volonté et la proposition d'Anscombe de considérer certaines situations comme profondément lacunaires (ce qui est aussi la position de Davidson à propos de la question de la faiblesse de la volonté). En revanche, il est possible, même dans ces circonstances, de se conduire immoralement<sup>261</sup>. J'entends par là que, si nous ne parvenons pas à trouver une réponse à la situation qui nous satisfasse entièrement d'un point de vue normatif, cela ne signifie évidemment pas que nous ne soyons pas en mesure de reconnaître les conduites qui, toujours dans cette situation, ne pourront pas nous satisfaire. Il est nécessaire que nous identifions les conduites insatisfaisantes pour déterminer, même le simple constat d'échec qu'aucune conduite satisfaisante ne se présente. Il n'est pas assuré, cependant, que ce constat relève de l'échec de notre construction, ou de notre incapacité à appliquer la norme : il est possible, il est envisageable, qu'il soit indépassable.

---

<sup>260</sup> Pour des raisons évidentes, je pense, de commodité, je désignerai comme « situation du *droit de mentir* » la situation discutée par Kant et Constant à propos de ce que Kant précisera être un « prétendu droit de mentir par humanité » (voir l'opuscule éponyme de 1797).

<sup>261</sup> Je n'entends pas, quoi qu'il en soit, donner des solutions morales. Je veux seulement montrer que, sous cette hypothèse d'un implicite possible dans la détermination kantienne de la bonne action, il est possible de demeurer un sujet moral kantien. Le but est de faire apparaître un fonctionnement acratique dès lors que nous en passons par l'universel que seul l'implicite permet d'éviter.

Or les situations de faiblesse de la volonté laissent face à une lacune qui rend impossible de dire pourquoi nous avons agi comme nous l'avons fait, ce qui n'empêche pas de dire que la règle suivie n'est pas la bonne, subversion de la règle qui est bien évidemment un mal dans une perspective kantienne. Je pense possible, dans une première lecture, de repérer une telle structure dans la discussion sur le *droit de mentir*. Je voudrais montrer que, quelle que soit la raison que nous donnons de notre agir, à supposer que nous soyons un sujet kantien, nous nous heurtons à une lacune de l'ordre de celle que repère Anscombe, qui rend impossible que nous soyons, d'un point de vue axiologique, satisfait de notre agir et de la solution que nous lui avons trouvée.

Cette insatisfaction constitutive de notre part dans une telle situation permettra de préciser le lien de notre action avec ce qu'il est convenu d'appeler les circonstances de notre action, dans un second temps. Mais elle prend sens, dans un premier temps, dans l'incapacité où il me semble que nous nous trouvons lorsque nous voulons décrire la situation et la résoudre en fonction de la description que nous en avons donnée. Je trouve ici, dans la localisation du problème dans la description que nous choisissons de donner de la situation, un embryon de solution. Car, s'il est possible que le saint comme la brute agissent l'un et l'autre, sans avoir besoin pour le premier, sans être capable pour le second, de formuler la maxime de leur action dans les termes de la loi, alors il est possible que nous trouvions une solution en faisant l'économie, dans le cas qui nous occupe de l'explicitation de la maxime de notre action. Or en effet, au point où en est ici l'agent pratique<sup>262</sup>, avec l'énoncé du problème, il dispose de la solution. Mais quel est l'énoncé du problème ? En d'autres termes, comment décrire la situation ? C'est cela qui pose problème et sur ce point Kant ne nous éclaire pas.

---

<sup>262</sup> Pour des raisons tellement évidentes que je ne les développe pas, j'adopte la position de la brute et non pas celle du saint. En effet, si nous n'abandonnons pas l'idée qu'il y ait une solution, et que tout cas concret peut être résolu dans des termes moraux, le fait simplement que cette solution ne nous apparaisse suffit à nous faire entendre que nous ne sommes pas des saints. Il ne reste plus qu'à chercher refuge dans le point de vue de la brute pour faire apparaître une solution. Si nous ne parvenons cependant pas à la faire advenir, alors nous devrions revenir sur l'idée qu'il y a toujours une solution dans un cas concret donné, ou bien sur l'idée qu'il n'y a pas de conflits de devoirs. Cette solution, qui est celle développée par Jules Vuillemin, je ne l'adopterai qu'à la condition qu'il apparaisse évidemment qu'il n'y a pas ici de solution possible sans avoir recours à la supposition d'un conflit de devoirs qu'il faudrait ensuite ordonner entre eux. Mais, dans une telle hypothèse, nous serions alors tellement loin de la conception kantienne, qu'il n'y a plus de raison, alors, de se dire kantien. Les amendements qu'il faut donner à la formulation kantienne de la morale qu'il n'est plus absolument nécessaire de continuer à la dire une formulation kantienne de la morale, et ainsi nous évitons bien des soucis conceptuels.

Car si la réponse qu'il faut apporter à la question est évidente, une fois que nous avons posé la bonne question, il y a un préalable à cette résolution immédiate de la difficulté, qui est la formulation elle-même de la difficulté pratique à laquelle nous nous trouvons confrontés. Quelle question devons-nous poser ? Comment pouvons-nous la construire, et à partir de quels éléments dans le monde ? Comment identifier la situation ? Devons-nous nous demander, si nous nous mettons à la place de Madame de Staël, si nous devons être véraux dans nos déclarations, ou protéger celui à qui nous avons accordé notre secours, ou encore si nous devons tenir les promesses que nous avons faites ? Quelle description donner de la situation dans laquelle elle se trouve ? Et comment choisir une description plus qu'une autre ?

Une telle difficulté pose une question supplémentaire, qui est celle des liens entre les événements du monde et ce que nous identifions comme circonstances de notre agir : les circonstances de l'agir sont-elles données, comme le sont les événements, ou sont-elles, à l'inverse des événements du monde, construites par le sujet ? Il me semble que la question qui se pose ici oblige à penser que, quand bien même les événements sont donnés, relèvent du monde, et demeurent indépendants de la conscience du sujet, les circonstances sont, parmi les événements du monde, ceux qui reçoivent un écho dans la conscience du sujet et qui le font amorcer une réponse que nous appelons action.

Il me semble toutefois que nous trouvons dans la philosophie pratique kantienne un implicite plus radical encore que celui que nous venons de rencontrer :

*« Supposez que quelqu'un prétende ne pouvoir résister à sa passion luxurieuse quand l'objet aimé et l'occasion se présentent à lui ; on demande si, un gibet se trouvant dressé devant la maison où cette occasion s'offre à lui, pour le pendre aussitôt sa passion satisfaite, il lui serait dans ce cas impossible de dompter son penchant. On ne sera pas long à deviner ce qu'il répondra. Mais demandez-lui si, son prince lui ordonnant, sous menace de la même mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait bien perdre sous de spécieux prétextes, il tiendrait dans ce cas pour possible, quelque grand que puisse être son amour pour la vie, d'en triompher tout de même ? Il n'osera pas assurer s'il le ferait ou non, mais il concèdera sans hésitation que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a conscience qu'il*

*le doit et il reconnaît en lui une liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue».*<sup>263</sup>

Pourquoi faudrait-il supposer un implicite dans ce texte ? La conversation se déroule telle que Kant la rapporte, et on ne passe pas ici par la forme de l'universel, ni même par la loi du devoir. Toute cette conversation est parfaitement tenable entre deux agents de bon sens, totalement ignorants des concepts kantien même si elle les corrobore et même si elle s'y conforme. Et il est normal qu'elle les corrobore, puisque la philosophie pratique kantienne n'est rien d'autre que la formulation philosophique de la morale populaire. Je veux à présent faire apparaître qu'elle rend explicite ce qui, dans le raisonnement vulgaire, habituel en moral, reste implicite et que c'est de cette explicitation elle-même qu'il finit par découler des problèmes qui ne se posent pas dans la pratique, précisément parce que la pratique en reste en deçà de l'explicitation de la formule qu'elle adopte pourtant.

Mais avant de m'engager sur les liens entre adoption et explicitation d'une maxime, ou, si l'on veut parler indépendamment des concepts kantien, d'une décision, il me faut faire apparaître ce faux problème que pose à la pratique le souci de l'explicitation de la maxime. L'enjeu est aussi de repousser la question que pose Davidson de la description de l'action et de montrer que nous pouvons savoir ce que nous faisons sans être en mesure de dire ce que nous faisons. Nous pouvons le savoir sans être en mesure de le dire, ce qui, nous en convenons, soulève tout autant de problèmes que cela en résout.

C'est de ce point de vue que je relirai la polémique entre Kant et Constant à propos du mensonge, et même, pour dire le vrai, ce qui va suivre ne sera pas une relecture de Kant. Car la position kantienne telle qu'elle se déploie dans la réponse à Constant adopte un point de vue juridique qui n'est pas le nôtre dans cette étude. Kant ne répond pas à Constant : nous nous séparons donc de la lettre kantienne pour réfléchir, dans des termes que nous pensons kantien, à une situation à propos de laquelle, étrangement, il ne donne pas de réponse morale.

Est-il besoin de rappeler la situation concrète qui est si épurée qu'il est presque difficile de retrouver en elle le concret ? Madame de Staël cache chez elle Monsieur de Narbonne durant la période de la Terreur révolutionnaire. Aux troupes de la Terreur venues arrêter le fugitif, elle donne sa parole qu'il n'est pas caché chez elle. La situation est épurée en cela que le point en dispute dans la polémique est seulement de savoir s'il faut répondre à cette question la vérité (« oui ») ou un mensonge (« non »). Encore que, s'opposant à une vérité, il y a de multiples façons de mentir mais qu'ici aucune variation n'est accordée dans un schéma qui demeure foncièrement binaire, puisqu'il n'est possible de répondre que par oui ou par non, sachant que, en cas de réponse par la négative, les troupes de la Terreur battraient en retraite (Madame de Staël est la femme de

---

<sup>263</sup> Kant, 1788, I,I,1, scolie du problème II, pp. 43-44.



l'Ambassadeur de Suède, et les soldats de la Terreur n'enfreindront pas une interdiction d'entrer qui leur est donnée par elle : la Suède n'est pas entrée dans la coalition européenne contre la France).

Faut-il répondre par *oui* ou par *non* ? Telle est la question que nous reprenons à notre compte, mais nous soulignons qu'elle n'est pas exactement superposable à la question : faut-il répondre la vérité ou est-il permis de mentir ? C'est sur cette distorsion, dans ce cas, que nous entendons jouer : il ne se poserait pas de problème s'il était évident que, dans les termes kantien, donner la réponse *oui* soit strictement surperposable au fait de dire la vérité, mais la description de cette action (répondre *oui* ) n'est pas aussi évidente qu'il y paraît : c'est avec ce seul motif conceptuel que nous pourrions faire apparaître ce qui, dans cette situation, échappe à une résolution kantienne en constituant un motif acratique au cœur de la formulation kantienne de la morale.

Malheureusement, nous ne nous avançons pas dans un champ philosophique vierge de toute discussion, et nous devons, avant de proposer la nôtre, évoquer celles qui ont pu lui être proposées. Vuillemin et Longuenesse demandent l'abandon du problème du mensonge au profit de la seule question de l'assistance à celui qui est en danger, et réinstaurent, dans la lecture de cette polémique une comparaison entre des devoirs que nous ne suivons pas. Constant, pour sa part, amende le principe de l'interdiction du mensonge dans une solution qui, sans doute, vise au fond davantage à sauver l'idée d'un principe absolument valable puisque son idée est que, dans ce cas précis, la façon que nous devons avoir de respecter le devoir de vérité est de déclarer que Monsieur de Narbonne n'est pas caché chez nous. Cela constitue typiquement, me semble-t-il, un cas de révision, au sens que Pierre Livet donne à ce concept : l'achoppement entre nos principes et le monde concret est trop violent, de sorte que nous avons raison de considérer que le principe, même s'il continue à valoir, doit être réévalué dans ce cas.

Enfin Pariente construit une solution kantienne en deux temps, qui séparent les questions que, peut-être, nous lions entre elles abusivement dans cette situation. De sorte qu'il devient possible, ce qui est en effet kantien, de répondre à la question posée, vérament, pour se poser ensuite la question des conséquences de notre action et de ce qu'elle entraîne dans le monde phénoménal où elle se réalise. Cette disjonction est kantienne dans la mesure où Kant sépare les moments de la prise de décision intentionnelle et le moment de l'effectuation dans le monde. Elle a à mon sens la conséquence de souligner la faiblesse de la conception kantienne, qui sépare, dans la théorie de l'action, le moment de la décision de celui de la prise en compte des conséquences, qui n'intervient absolument pas dans l'évaluation de l'action.

Mais cette position, aussi kantienne soit-elle, souligne une rupture avec la façon dont, selon Flanagan<sup>264</sup>, nous prenons toutes nos décisions.

La première remarque que nous ferons concerne la description de cette situation et les possibilités qu'elle offre. Cette diversité des solutions possibles prouve qu'il y a au moins deux descriptions possibles de la situation, une en termes de véracité et l'autre en termes d'assistance. De sorte que nous rencontrons ici le problème que Nagel a en effet placé au cœur de la mise en œuvre de la conception kantienne de la moralité. Nagel souligne en effet, dans une analyse qui ébranle l'édifice, que « la frontière entre ce qui crée et ce qui ne crée pas de contradiction interne au désir n'est pas précise »<sup>265</sup>. Nagel soulève cette difficulté à propos du quatrième exemple de la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* qui interroge notre devoir dans une situation où les autres sont en danger, c'est-à-dire un exemple qui concerne non pas les devoirs stricts mais les devoirs larges et qui conclut à la contradiction de la volonté dans le cas où elle n'adopterait pas pour maxime de porter assistance à qui en a besoin<sup>266</sup>.

Je pense que ce problème, que dans une première approximation on peut identifier comme relevant de la description de l'action – je montrerai plus loin qu'il ne s'agit pas tant de description que d'explicitation – ne se rencontre pas seulement à propos des devoirs larges tels que Kant les conçoit, mais à propos même des devoirs stricts, ce qui est au fond encore plus grave dans la construction de la morale que nous discutons. Pour Nagel en effet, et contrairement à la simplicité de mise en œuvre de l'impératif catégorique à laquelle Kant s'en tient dans ses écrits,

*« L'impératif catégorique ne peut pas être le fondement de la morale dans la mesure où, pour en déduire des résultats, il faudrait se fonder sur le jugement moral qu'on essaie précisément d'en fonder ».*<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Voir Introduction.

<sup>265</sup> Th. Nagel, *Égalité et partialité*, trad. Ch. Beauvillard, Paris : P.U.F., 1994, Chapitre V, « Le test kantien », p. 47.

<sup>266</sup> A propos de la maxime selon laquelle il serait décidé de ne pas porter assistance, en effet, Kant écrit : « Mais, bien qu'il soit parfaitement possible qu'une loi universelle de la nature conforme à cette maxime subsiste, il est cependant impossible de VOULOIR qu'un tel principe vaille universellement comme loi de la nature. Car une volonté qui voudrait ce principe se contredirait elle-même ; il peut en effet survenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette loi de la nature issue de sa volonté propre ». Kant, 1785, AK IV 423-424, p. 98.

<sup>267</sup> Nagel, 1994, p. 48. On peut renvoyer cette lecture à celle de Hare, qui, dans *Freedom and Reason*, p. 123-124 pense possible de montrer qu'un sens utilitariste peut finalement être dégagé de l'impératif catégorique, en partant de difficultés comparables à celles qui arrête Nagel.

En ce sens, se dégage une ligne de critique de la morale kantienne, à laquelle je ne me rattacherai pas entièrement, et qui est aussi celle de Williams lorsqu'il remarque l'insistance de Kant sur l'autonomie de la moralité<sup>268</sup> Qu'il ne soit pas possible de se donner des raisons d'être moral, au regard du kantisme et dans l'interprétation qu'en donne Williams<sup>269</sup>, rejoint la question que nous rencontrons sous la plume de Nagel : comment agit-on de fait moralement dans l'acception kantienne de ce terme ? Il est possible que l'acception que nous adopterions finalement ne soit pas une acception kantienne de la morale, mais dans le cas où nous tentons de nous déterminer dans les termes qui sont ceux que Kant identifie comme les termes du raisonnement moral, comment, de fait, devons-nous faire ?

Et très simplement, comme Nagel, je remarquerais ce que je désignerais comme un blanc dans la formulation kantienne de la morale : on peut admettre que, une fois que nous avons posé la question de l'universalisation possible de la maxime, il soit possible de déterminer si, en effet, la maxime que nous évaluons soit universalisable ou non, même si ce moment fait problème au regard de Nagel. En revanche, il me semble qu'en amont se pose un problème bien plus difficile à dépasser qui est celui des termes que nous choisissons pour exprimer la maxime que nous entendons suivre dans notre action. On peut admettre que la question de Nagel se pose pour certaines actions, en particulier à propos des devoirs larges. Mais la question que je veux poser traverse non pas seulement les devoirs larges mais aussi les devoirs stricts, et s'inscrit dans la compréhension même d'un exemple pourtant archétypal de la morale kantienne, à savoir celui du mensonge et de la véracité.

La question de la description de l'action ou de l'explicitation de sa maxime traverse donc non pas seulement les cas difficiles auxquels fait référence Nagel, mais toutes les situations que nous interprétons dans des termes qui mettent en jeu la morale. Or, si les cas difficiles permettent de faire apparaître la complexité de la mise en œuvre de la norme<sup>270</sup>, et

---

<sup>268</sup> Nous recoupons encore une fois la question de la motivation. Je signale ce déploiement possible que je n'envisage pas dans cette analyse.

<sup>269</sup> Je pense en effet que le sentiment de respect répond pour partie à ce problème que soulève Williams et que Kant se soucie de nos raisons de nous comporter moralement, au sens où il s'interroge sur la façon dont il est possible que la volonté soit déterminée par la loi morale. Voir Kant, 1788, p. 85-6, dans lequel il s'interroge sur la façon dont la loi morale devient un mobile pour la volonté.

<sup>270</sup> Sur ce point, voir N. McCormick, *Raisonnement juridique et théorie du droit*, trad. J. Gagey, Paris : P.U.F., 1996, p. 235. « *Même s'il existe des cas d'espèce (voire même nombreux), où les faits établis ne permettent pas de mettre sérieusement en doute ou de contester l'applicabilité d'une règle claire, la frontière qui sépare un tel cas d'espèce d'un cas d'espèce hautement contestable n'est pas tranchée. Il existe une gamme de cas qui passe du simple et clair au hautement contestable, et à l'intérieur de*

doivent à ce titre, être pris non pas comme des exceptions mais comme des révélateurs, il me semble possible d'avancer d'un pas dans la mise à l'épreuve de la morale kantienne, en montrant que tous les cas, en fait, se comportent comme des cas difficiles au regard de la détermination de la maxime que nous devons mettre à l'épreuve pour les résoudre.

Je garde donc de cette discussion avec Nagel et avec Williams l'idée que la philosophie pratique kantienne laisse en suspens la question de la formulation de la maxime, que nous pouvons bien sûr rattacher à la question de la description de l'action, telle que Davidson la soulève, mais qui en est une détermination plus précise. Se trouve dès lors, au cœur de la difficulté à saisir le concret dans la détermination de ce que nous devons faire, et si tant est que la question morale doive se poser dans ces termes<sup>271</sup>, la question de la maxime sous laquelle nous choisissons de parler de notre action, de la maxime que nous donnons à notre action et qui, tout comme les descriptions de l'action selon Davidson, peut subir des variations et recevoir des formes tout à fait différentes dans une même situation. À quelle situation choisissons-nous de répondre lorsque nous agissons et que nous posons la situation comme soulevant une question de type moral ?

Il y a là deux problèmes qui sont liés mais qu'il importe de distinguer dans la lecture de l'exemple discuté dans l'opuscule *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. La première question est de savoir si nous décrivons la situation comme une situation qui engage le problème du mensonge ou par exemple, le problème moral de l'assistance qu'on porte ou qu'on refuse de porter à autrui. Une fois la question posée, certes, nous pouvons y répondre, admettons-le. Mais comment savoir quelle question nous devons poser ? Le fait qu'il y ait pas, dans la formulation kantienne de la moralité, un ensemble de devoirs auquel nous pourrions faire référence pour déterminer le genre de problème moral que pose la situation dans laquelle nous nous trouvons a cette conséquence problématique.

Et en ce sens, Williams a raison de poser quelque chose comme la question de la clef d'entrée dans l'interrogation morale. Et c'est le second problème que nous rencontrons, et qui est en intime connexion avec le précédent. Comment y entrons-nous si nous ne disposons pas d'une grille de lecture qui nous dise quelle situation pose ou ne pose pas de problème moral ? Et nous ne disposons pas d'une telle grille de lecture des situations dès lors que ne

---

*cette gamme il est difficile d'apprécier le moment à partir duquel il est possible d'exprimer des doutes sur la 'pertinence', l' 'interprétation', ou la 'qualification', pour ouvrir la voie à l'argumentation conséquentialiste et aux arguments tirés de principes ou d'analogies. »*

<sup>271</sup> L'horizon de cette remarque est par exemple la discussion des deux types de questions morales que mène Williams dans *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Chapitre I.

nous est pas donnée une instanciation des devoirs qui permettent de les identifier comme tels. Nous ne pouvons en effet pas instancier des devoirs :

*« Ainsi nous avons réussi à prouver que le devoir est un concept qui doit avoir un sens et contenir une législation effective pour nos actions ; cette législation ne peut être exprimée que dans des impératifs catégoriques, nullement dans des impératifs hypothétiques ; en même temps nous avons, ce qui est déjà beaucoup, exposé clairement, et déterminé pour chaque usage le contenu de l'impératif catégorique qui devrait renfermer le principe de tous les devoirs (en admettant qu'il devrait y avoir des devoirs) ».*<sup>272</sup>

L'impératif catégorique renferme donc le principe des devoirs, à supposer qu'il y ait des devoirs, c'est-à-dire à supposer que la morale s'adresse à des êtres pour qui elle prend une dimension de contrainte du fait de leur nature non pas uniquement rationnelle, mais aussi sensible. Et il me semble même, sous cette perspective, qu'instancier, en discutant de Kant, un devoir de véracité ou un devoir d'assistance est un glissement qu'il convient d'éviter, *quand bien même Kant lui-même aurait employé de telles expressions*. Évidemment, dans cette perspective, nous ne pouvons plus dire que nous commentons Kant : nous éprouvons la résistance de ses concepts au point de rencontre avec le réel. Les deux questions, celles de la méthode d'instanciation des devoirs, et celle de la situation qui suscite une interprétation en termes de devoirs, sont donc liées, bien que la seconde soit encore plus fondamentale que la première, qui, dans ma lecture, fonde celle de Nagel.

On ne peut pas ici se contenter de répondre que toutes les situations intersubjectives ouvrent une dimension morale. Il y a en effet la possibilité, dans l'intersubjectivité, que la morale apparaisse, mais la question que nous posons demande de préciser son moment d'apparition : comment reconnaissons-nous que nous sommes là dans une situation qui intègre une dimension morale ? Qu'est-ce qu'une situation qui appelle une solution morale ? À quoi la reconnaissons-nous ?

La deuxième remarque que je ferais, bien que d'une extrême simplicité, est celle sur laquelle je laisserai reposer l'élaboration de la solution que je propose. Elle permettra en outre de fonder la remarque précédente et de comprendre de quelle manière cette difficulté apparaît dans la formulation kantienne de la morale, précisément parce que celle-ci est une *formulation* de la morale : je fais en effet reposer la difficulté qui se rencontre non pas sur la

---

<sup>272</sup> Kant, 1785, AK IV 424-5, p. 100.

solution prescrite par Kant mais sur les détours auxquels nous oblige l'explicitation de la maxime de notre action lorsque nous voulons exhiber le raisonnement par lequel nous en passons pour déterminer ce que nous voulons faire. Il s'agit d'une remarque très simple mais qui dénote une difficulté au regard du kantisme, dans la situation précise du *droit de mentir*. En effet, la philosophie pratique kantienne prétend être, se soucie d'être une formulation philosophique de la morale populaire et non pas une construction de philosophe<sup>273</sup>. Cet aspect est mis en défaut radicalement dans cette situation.

En effet, dans ce cas, l'intuition commune est très évidente : elle demande que nous répondions *non*. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs ici de comparer les conséquences de nos deux déclarations possibles. Il suffit de penser que, à choisir entre sauver un ami et refuser de mentir, nous ne pouvons pas hésiter. Certes, cet argument ne vaut rien en tant que tel, puisqu'il est bien possible que l'innocence ait été corrompue, comme le dit Kant dans les dernières lignes de la première partie des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (ce qui permet de comprendre pourquoi il juge nécessaire d'écrire une philosophie pratique).

Un tel argument n'a pas une valeur définitive : il ne suffit pas à nous convaincre que la solution morale se trouve dans l'énonciation du *non*. Mais il pose un problème, et nous ne lui faisons pas dire plus que cela : il pose le problème d'une situation extrêmement parlante en terme de moralité intuitive, et qui en général reçoit avec évidence la réponse qu'il convient, dans une telle situation, de mentir pour sauver son ami, alors qu'il est impossible de faire énoncer à la formulation kantienne de la morale qu'il faut mentir pour sauver son ami.

Nous pouvons reconstruire l'écart entre ce que Kant paraît devoir dire dans cette situation et une telle intuition de multiples façons. Je le rappelle brièvement, bien que ce point ne soit pas en lui-même problématique. On sait bien que, dans la conception kantienne de la morale, il n'est pas envisageable de faire intervenir notre appréciation des conséquences supposées d'un acte pour évaluer cet acte d'un point de vue moral. Je pourrais donc m'en tenir à l'idée que la formulation kantienne de la morale est fondamentalement contre-intuitive, puisque, sans doute, l'action humaine a une dimension stratégique qu'il est invraisemblable de ne pas prendre en compte et dont on ne peut pas demander l'élimination complète dans les procédures de décision. Il serait envisageable aussi d'abandonner la position kantienne qui nous demande de ne pas tenir

---

<sup>273</sup> Sur ce point, donc, nous ne suivons pas Williams, lorsqu'il écrit, dans *L'Éthique et les limites de la philosophie*, chapitre X, p. 188 : « Kant est le philosophe qui a donné la représentation la plus pure, la plus profonde et la plus exhaustive de la moralité. Mais la moralité n'est pas une invention de philosophe. C'est le projet, ou de façon moins cohérente, une partie du projet de la plupart d'entre nous ». Il me semble au contraire que la compréhension profonde de la morale kantienne demande de prendre en compte constamment en quoi elle se soucie de n'être qu'une formulation philosophique de la morale populaire et en quoi elle ne prétend pas former des jugements moraux qui lui soient propres.

compte, dans la construction de notre maxime, des liens d'amitié qui existent entre nous et le fugitif. O. Flanagan fait de cet argument une pierre angulaire de la critique du kantisme moral :

*« (...) le kantisme et l'utilitarisme sont parfois présentés comme s'ils pouvaient remplir les deux fonctions de rationalisation et de motivation pour l'ensemble de la morale. Ainsi présentés, ils peuvent enfreindre le principe du réalisme psychologique minimal parce que, comme le montre cet argument, un monde dans lequel le seul motif d'action est la maximalisation de l'utilité ou l'accomplissement du devoir est un monde sans amour ni amitié, et il se peut qu'un tel monde soit non seulement indésirable, mais aussi impossible ».*<sup>274</sup>

Il semble que spontanément, dans cette situation, la description qui soit faite de cette situation ne fait en rien appel à la question du mensonge mais que la valeur morale et la moralité de la détermination se jouent au regard de l'ami à qui on a promis de le cacher<sup>275</sup> à des hommes qui le poursuivent pour le tuer.

Si on prend au sérieux l'affirmation de Kant selon laquelle il ne fait que reformuler des conceptions morales intuitives, on est en droit de s'inquiéter de ce que la solution morale, ici, paraît évidente, et de ce qu'elle ne peut apparemment pas être reformulée dans des termes kantien. La difficulté n'est pas insurmontable, sans doute, et Kant en vient à bien des reprises à des solutions qui s'inscrivent en faux contre nos intuitions, au moins en apparence. Nous n'en faisons donc pas un argument déterminant : nous ne prenons cette remarque que comme le moment de la genèse d'une question à propos de la philosophie pratique kantienne et de ce qu'elle paraît alors laisser dans l'ombre. C'est pourquoi je propose ici de repartir de la position du vulgaire, qui me semble la plus prometteuse. Il faut au moins comprendre pourquoi l'explicitation de la situation entraîne dans des difficultés que le vulgaire ne connaît pas du tout. Pourquoi ce cas est aussi simple pour le vulgaire qu'il est philosophiquement complexe ?

À propos d'une telle situation, il me semble légitime d'affirmer que la difficulté vient de son explicitation. C'est l'explicitation de la loi que nous suivons qui fait apparaître des difficultés que nous ne rencontrons pas si nous suivons notre intuition morale. Le point est

---

<sup>274</sup> Flanagan, 1996, p. 48. Le principe dont il est question et qui serait donc enfreint par Kant est le suivant : « PRINCIPE DE REALISME PSYCHOLOGIQUE MINIMAL (PRPM) : Lorsqu'on construit une théorie morale ou qu'on projette un idéal moral, on doit s'assurer que le caractère, le traitement des décisions et le comportement prescrits sont possibles, ou perçus comme possibles, pour des êtres ordinaires comme nous », (Flanagan, 1996, p. 42).

<sup>275</sup> Je rappelle à ce point de l'analyse, sans quoi la discussion n'a aucune raison d'être, que la question est de savoir si nous devons donner une réponse par oui ou par non. Il n'est pas possible de donner une réponse plus complexe, ni de s'abstenir de répondre, ni de refuser d'entendre la question. On pourrait bien évidemment critiquer l'épure que cette exigence impose à la situation, et souligner la dimension abstraite qu'elle lui impose, de sorte que l'appréciation de B. Williams à laquelle nous faisons négativement référence paraîtrait justifiée.

délicat et demande que je précise quel poids exact j'accorde à cet argument. Je ne peux pas prendre appui sur l'intuition d'une solution de type moral pour obliger le kantisme à coïncider avec elle : cela serait évidemment faux puisqu'une telle position ferait méconnaître la valeur de test discriminant qui est celle du passage possible ou non à l'universalisation de la maxime. Aussi n'est-ce pas le rôle que j'entends faire jouer à nos intuitions.

Je me suis, dans les discussions précédentes, contentée d'évoquer le problème de contradiction qui apparaissait dans la discussion à propos du *droit de mentir*. La conceptualisation davidsonienne de la faiblesse de la volonté, sur laquelle je me suis appuyée dans le chapitre précédent, peut à présent être mobilisée. Car puisque, pour Kant, c'est la même maxime qui nous enjoint de respecter notre promesse et de dire la vérité, c'est-à-dire puisqu'il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de conserver la confiance que les autres ont dans nos déclarations, nous nous trouvons, étrangement j'en conviens, dans la situation évoquée, dans une position qui est analogue à celle de la faiblesse de la volonté.

L'affirmation est certes paradoxale mais si nous comprenons l'impossibilité de ne pas être véraçe de la façon suivante, alors dans ce cas nous considérerons que :

*(1) Nous avons toutes les raisons de répondre oui, et nous répondons oui.*

Par substitution des raisons que nous avons d'agir, d'un point de vue moral, étant donné que les raisons de répondre *oui* sont tout aussi bien des raisons de répondre *non* (dans l'un et l'autre cas, nous sommes véraçes), (1) devient :

*(2) Nous avons toutes les raisons de répondre non, et nous répondons oui.*

Mais si nous rétablissons un énoncé cohérent, alors nous pouvons échapper de nouveau à la contradiction, et donc trouver une solution morale à l'aide de notre exigence de véraçité ; Dans ce cas, (2) devient :

*(3) Nous avons toutes les raisons de répondre non, et nous répondons non.*

Qui par substitution des raisons d'agir, puisque les raisons de répondre *oui* sont aussi des raisons de répondre *non*, par la même substitution qui nous a permis de passer de (1) à (2), l'énoncé (3) devient :



(4) *Nous avons toutes les raisons de répondre oui, et nous répondons non.*

Les énoncés (1) et (3) sont des énoncés cohérents. Si nous produisions ces actions pour ces motifs, nous pourrions penser que nous avons le droit, d'un point de vue moral, d'être satisfaits de notre action et de ne pas nous inquiéter, sous (1) des conséquences de notre action, sous (3) d'un mensonge qu'à la limite nous ne nous apercevons même pas que nous avons commis. On pourrait donc, à la limite, considérer que (1) et (3) sont des solutions possibles à la situation proposée.

Mais, en vertu de la substitution qui est possible des « raisons de répondre *oui* » et des « raisons de répondre *non* », nous ne pouvons pas être satisfaits de ces solutions. Cette insatisfaction se manifeste non pas pour des raisons psychologiques, mais pour des raisons conceptuelles. C'est le raisonnement moral lui-même qui, dans ce cas, n'est pas satisfaisant. Car les énoncés (1) et (3), qui paraissent cohérents, sont équivalents à des énoncés incohérents, respectivement (2) et (4). Nous ne pouvons donc pas être satisfaits car nous nous comportons exactement dans les termes que nous avons évoqués à propos de la faiblesse de la volonté. Or il serait absolument contradictoire de penser qu'il puisse y avoir quelque chose comme une faiblesse constitutive de la volonté bonne kantienne.

Il n'est donc pas possible, parvenus à ce point d'aporie, que nous fassions l'économie des deux questions suivantes : Est-il possible d'échapper à ce paradoxe ? Et où se situe-t-il exactement dans la philosophie pratique kantienne ? Le moyen conceptuel qui permettra, dans ma lecture de cette difficulté, d'échapper à une telle conséquence que je ne suis pas prête à défendre ni à assumer, est de revenir à la possibilité de l'implicite que j'ai déjà évoquée dans ce chapitre.

Je me suis appuyée, dans l'analyse du suicide, sur une distinction kantienne entre le suicide et l'homicide contre soi, le premier s'accomplissant avec la conscience de la transgression de la loi, et étant de ce fait un crime, alors que dans le second, comme il n'y a pas de conscience de la transgression, nous ne sommes pas en présence d'un crime mais en présence d'une faute. Cette distinction, qui prend donc appui sur un implicite du rapport à la loi, sur l'implicite qui ne nous fait pas penser que nous transgressons une loi, peut être réactivée dans le cas du *droit de mentir* et mener, je pense, à l'élaboration d'une possible solution.

Il faudrait pour cela, accepter de dire que nous pouvons mentir aux troupes de la Terreur sans avoir conscience que nous mentons, sans penser donc à la transgression de la loi morale que nous ferions si nous décrivions notre action en disant que nous mentons aux assassins pour sauver notre ami. Je défendrai donc l'hypothèse qu'il est possible, dans cette situation, de se raccrocher à une saillance, à une aspérité de la situation à partir de laquelle il est possible, au sein de la formulation kantienne de la morale, de construire une action qui soit satisfaisante. Il est possible de se raccrocher à un universel (répondre *non*), qui demande entre autres que l'agent moral, au moment où il répond *non*, n'ait pas conscience de la transgression de la loi morale qu'il commet en répondant non, alors que le philosophe qui explicite sa maxime et qui mène explicitement le raisonnement pratique kantien tombe inévitablement dans des contradictions.

Le paradoxe auquel nous avons pu penser parvenir est donc en définitive un paradoxe de l'explicitation et non pas de la morale kantienne. Il y a une dimension implicite de la morale qui rend seule compréhensible comment il est possible de trouver une résolution universelle à ce cas.

La solution que je viens d'apporter à cette difficulté que rencontre la lecture de la philosophie pratique à propos d'un exemple particulier est très provisoire et voit s'accumuler les difficultés à l'horizon comme les nuages avant la tempête. Une des ces difficultés est identifiée dans un autre contexte par Williams lorsqu'il souligne la dimension problématique de l'apparition de la visée morale dans une situation :

*« The question 'what should I do ?' and its answer are not necessarily or peculiarly ethical ; ethical considerations are one kind of input into the deliberation ».*<sup>276</sup>

La formule de Williams identifie la difficulté qui émerge à l'intérieur même de la philosophie pratique kantienne, qui aurait pourtant dû nous en protéger. Car nous ne sommes pas seulement confrontés à la question de l'inférence pratique<sup>277</sup> telle que la détermine par exemple Anscombe : certes la question se pose de savoir comment s'instancie

---

<sup>276</sup> B. Williams, « Formalism and Natural Language in Moral Philosophy » in J. Vuillemin (éd.), *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac en juin 1984, Paris, Vrin, 1986, p. 301-311, p. 305, où il discute les positions de R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981, p. 21 visant à expliquer la dimension prescriptive d'une évaluation.

<sup>277</sup> G.E.M. Anscombe, « Practical Inference », in M. Geach & L. Gormally, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter : Imprint Academic, 2005, p. 109-148, p. 121.

progressivement l'impératif catégorique dans une maxime qui nous permette de savoir ce que nous devons faire *ici et maintenant*. Mais plus généralement encore, se pose la question de savoir comment nous déterminons que, dans la situation où nous sommes, nous devons poser une question de type moral (sauf à supposer que nous la posons constamment, et que nous vérifions sans cesse que ce que nous faisons ne pose pas de difficulté au regard de la morale, mais je ne pense pas que ce soit là une bonne approximation de la vie morale<sup>278</sup>).

### *L'objet arbitraire de ce raisonnement*

Une théorie morale de type universaliste (c'est à ce titre que je me suis concentrée sur la conception kantienne de la morale) peine à penser les cas moraux. Du moins est-ce là le reproche qu'on lui adresse le plus fréquemment. Un des obstacles que rencontre une conception universaliste de la norme est l'absence de casuistique à laquelle elle est condamnée, du moins en théorie. C'est précisément le lien possible entre casuistique et théorie universaliste que je voudrais éprouver, me demandant en particulier si le seul rapport est un rapport d'exclusion entre casuistique et position d'une norme universellement valable, c'est-à-dire si, à partir d'une conception universaliste de la norme, il est problématique de formuler des analyses de type casuistique.

Or l'absence de casuistique a pour corollaire l'impossibilité de considérer des cas difficiles, ce qui, si tel est bien le cas, serait indéniablement une des faiblesses de la position universaliste. Car la casuistique peut être définie comme une méthode de résolution des cas<sup>279</sup>. Il n'y aurait donc, dans cette perspective, pour l'universaliste, que de seuls cas faciles, qui tomberaient sans ambiguïté sous la norme et nous rencontrons bien dans le kantisme une telle détermination de la facilité de la vie éthique. Mais nous savons par expérience que la vie éthique ne relève pas d'une telle simplicité. Les analyses développées à partir du chapitre 1 de la deuxième partie ont d'ailleurs mené à une formulation de cette tension dans les termes

---

<sup>278</sup> Il faudrait clarifier, j'en conviens, la double référence que je fais dans cette analyse à une vie morale de type intuitif, d'abord à propos d'une solution dont je prétends qu'elle serait spontanément adoptée, et ensuite à propos de l'intervention du type d'interrogation morale dans la décision, dont je prétends qu'il n'est pas constant. Il y a là, assurément, une difficulté que je laisse en suspens. Car après tout je pourrais tout aussi bien prétendre que la validation morale se fait systématiquement, à propos de toutes nos décisions, mais qu'il n'y a parfois pas de problème qui soit identifié comme tel. Je soutiens que ce n'est pas le type de rapport que nous entretenons avec la morale : il y a selon moi une émergence de la question morale sur des situations et comprendre la dimension demande que nous comprenions quel est le type de situations qui font que nous faisons émerger la question morale. J'ai au contraire l'intuition qu'il faut comprendre comment des interrogations de type moral surviennent sur la situation dans laquelle nous nous trouvons, en d'autres termes pourquoi nous lui percevons une dimension éthique et non pas seulement pragmatique (je reprends ici la distinction kantienne entre le pratique et le pragmatique parce qu'elle permet de renvoyer, à propos de nos actions, tout ce qui ne relève pas du mode spécifique de l'interrogation éthique à une indétermination qui me suffit ici).

<sup>279</sup> S. Boarini, *Introduction à la casuistique*, Paris, L'Harmattan, p. 6.

d'une distinction entre les événements, ou les situations comme complexes d'événements, et les actions. Cette tension peut en effet être comprise comme les difficultés du passage du grain fin de la situation au grain épais de l'action. Le reproche que, du point de vue de la casuistique, on pourrait être tenté de faire à la position universaliste est que le point de vue casuistique, en cela qu'il permet d'affiner le grain de la saisie de l'action, permet de limiter ces tensions et de faciliter ce passage de la situation à l'action.

L'objectif de cette analyse est donc double : je voudrais défendre la position universaliste de l'intérieur, tout en considérant toutefois que, sur bien des points, la position particulariste est plus efficace, plus concrète, mieux adaptée. C'est parce que je reconnais les avantages de la position particulariste, et que je me rends à l'évidence des difficultés qu'elle permet d'éviter, que je prends la perspective ici adoptée : il s'agit de nuancer la position universaliste en montrant que ce n'est pas parce qu'une seule résolution morale est possible qu'il n'y a pas de cas difficiles, pensés comme tels et reconnus comme tels, même pour un universaliste. J'entends résolution au sens fort de l'intention morale tournée vers l'action, jusqu'au point où les déterminations qui entrent en jeu ne peuvent plus relever du sujet de l'action, quel que soit au fond le point où on prenne la décision de ne plus imputer l'échec au sujet). Et je voudrais ramener la position universaliste dans une perspective plus dynamique que la stricte application de la loi, à quoi il est tentant de la réduire.

Or s'il est vrai que la conception déontologique universaliste de la pratique n'a pas que des conséquences si catastrophiques qu'il faille l'abandonner, il n'en demeure pas moins qu'elle rencontre des difficultés parfois insondables qui font penser que l'élimination de la casuistique est, *de facto*, impossible. L'hypothèse selon laquelle le grain fin de la situation appelle un affinement du grain de l'action n'est évidemment pas absurde. L'une d'entre elles m'a été suggérée par la question que nous avons déjà rencontrée, qui est celle que Parfit pose au kantisme. Or dans cette difficulté qu'il y a à rendre compte de la possibilité de devenir médecin du point de vue kantien, on pourrait considérer que la conclusion en est qu'il est nécessaire de construire une casuistique. Ce pourrait être là une des conséquences que nous n'avons pas encore déterminée de la question que Parfit pose à Kant.

Pour un particulariste, il peut être évidemment amusant de constater que l'éthique kantienne achoppe sur une question aussi peu problématique que celle du choix du métier de médecin, rendant en quelque sorte impossible quelque choix du métier que ce soit. Un tel argument, en effet, ne laisse pas le kantisme pratique totalement indemne de la critique de Parfit. Car s'il est possible de contourner la difficulté en traduisant la maxime « devenir médecin » par une autre maxime « développer tous les talents qui sont en moi », cela n'est qu'un contournement de la difficulté. Quand je me demande, à propos de la même action, si je peux vouloir devenir médecin, je ne peux pas universaliser ma maxime, alors que si je me demande si je peux vouloir

développer les talents qui sont en moi, dans ce cas, et à propos de la même action, il devient possible d'universaliser ma maxime.

On retomberait alors sur un problème dont nous avons déjà vu les difficultés et les obstacles qu'il oppose à la mise en œuvre de la morale kantienne, à savoir la multiplicité des descriptions que nous pouvons fournir d'une même action. Multiplier les descriptions d'une action ne simplifie pas en effet notre position, car il apparaît que, sous certaines descriptions, une action peut être validée du point de vue moral, tandis que, sous d'autres elle ne le pourrait pas.

On recroise alors deux problèmes qu'il me paraît important de prendre de front : ils sont centraux dans une relecture de la possibilité de la position déontologique universaliste.

Le premier problème interroge la description de l'action, et la possibilité qu'il y a de faire correspondre plusieurs maximes à la même action. Car si c'est la même action qui est soutenue par la première maxime, « vouloir devenir médecin », et par la seconde, « vouloir développer tous les talents qui sont en moi », nous nous trouvons en face d'une difficulté qui n'est pas plus surprenante, au fond, que la multiplicité des descriptions possibles pour une même action. On peut accepter ici l'idée, que je ne fonde pas, que la maxime est la description de l'action d'un point de vue moral (dans la mesure où ce n'est pas la réussite ou l'échec de l'action dans le monde qu'il faut prendre en compte).

Donc, si une action supporte plusieurs descriptions, elle pourrait également avoir plusieurs maximes. Et dans le cas proposé par Parfit, il y a une difficulté supplémentaire qui est que l'une de ces maximes est universalisable tandis que l'autre ne l'est pas. Or je rappelle que le changement de maxime est ce qui a permis de tirer le kantisme pratique du faux pas qui lui aurait fait interdire de devenir médecin et que nous avons à présent le choix entre la première difficulté, celle de Parfit, ou la mienne. Comment faut-il décider dans les situations où notre action ne paraît pas univoquement universalisable ? Que devons-nous penser des actions qui reçoivent des maximes qui n'ont pas la même valeur morale.

Or il se trouve que, de mon objection qui nous tire de celle de Parfit, une troisième objection va nous tirer (provisoirement) ; il ne me semble pas que, lorsque nous nous posons la question du choix du métier, nous ayons une inquiétude de type éthique (sauf dans des cas très particuliers). Ou plus exactement, il me semble que, même si nous pensons à la difficulté que propose Parfit, elle ne nous paraît pas déterminante. Il n'y a rien d'inquiétant moralement, à penser que nous ne pouvons pas vouloir que tous deviennent médecins. Je ne pense pas que, parce que nous n'universalisons pas notre maxime, nous puissions pourtant y voir la marque

d'une difficulté morale inhérente. La maxime de celui qui veut devenir médecin est une maxime qu'il est impossible d'universaliser. Et néanmoins, alors même que nous achoppons ici sur la possibilité de l'universalisation, à supposer que nous ayons une conception kantienne de l'action bonne, je ne crois pas que nous soyons vraiment mis en demeure de nous inquiéter de la valeur morale de notre maxime.

Or, s'il faut tenter de trouver un critère discriminant entre les différentes maximes de l'action, il me semble que nous allons tomber dans des difficultés encore plus complexes que celle que dénonce Parfit. Car il faudrait alors montrer qu'il y a un test supérieur au test moral, qui permet de trancher dans des cas tels que celui qui nous occupe. Je ne pense pas cette direction très possible. Car il faudrait montrer que, dans certains cas il est déterminant, et que dans d'autres il ne l'est pas, que la maxime soit universalisable : ce qui ne nous permet évidemment pas de continuer à faire fonctionner la conception déontologique kantienne, étant donné le caractère déterminant du manque que nous soulignerions alors.

Pourquoi la question de l'universalisation se montre-t-elle inefficace à propos d'une conduite qui, *évidemment*, ne pose aucun problème moral ? Pourquoi ne posons-nous pas cette question du choix du métier dans des termes moraux ? Pourquoi l'objection de Parfit à Kant ne me paraît-elle pas décisive, c'est-à-dire pourquoi ne me paraît-elle pas invalider le test kantien alors même qu'elle est incontestable et qu'elle fait surgir une autre difficulté, inhérente à la morale, qui est celle des actions dont les descriptions multiples peuvent ne pas être toutes universalisables ? C'est à éprouver la validité de ces intuitions que je vais à présent m'attacher pour clore cette étude qui se place en somme aux frontières d'une casuistique kantienne.

Si en effet, je ne peux pas vouloir universaliser ma volonté de devenir médecin, et si cette impossibilité, alors même que je ne peux pas considérer que devenir médecin soit une action immorale, n'entame pas mon adhésion au test kantien, on doit conclure qu'il faut examiner cette position afin de déterminer si ces deux affirmations sont contradictoires, ou bien s'il est envisageable de les tenir conjointement. Il faut en somme trouver ce qui soutiendra l'intuition d'un kantien, et qui lui permettra de disjoindre la non pertinence du test sur une question particulière de la révision de sa croyance dans la validité du test.

Or il me semble que, dans ce cas, celui du choix du métier, nous ne nous posons pas la question dans les termes que suggère Parfit et qu'il est tout à fait possible que cette question de la dimension morale de notre choix n'émerge pas. Il se pourrait donc, d'une part, que nous rencontrions là un indifférent moral de type plus fondamental que ce qui demeure indifférent une fois que nous avons posé la question de la norme morale. Je retrouve donc dans ce cas les questions liées à l'indifférence pour faire apparaître non pas l'inanité du test

kantien, mais des types de situation qui n'appellent pas ce test. Car il faut bien rendre compte de ce que, alors même que nous tentons de poser la question de la possibilité de l'universalisation de la maxime, nous ne nous inquiétons pas des résultats pour le moins surprenant qu'une lecture un peu hâtive pourrait lui attribuer, à savoir l'interdiction de devenir médecin.

Mais que se passe-t-il si une telle question se pose ? Par exemple si Parfit la pose à celui qui veut devenir médecin et qui a des intuitions de type kantien ? Je rappelle que toute cette discussion de l'intuition est fidèle à la position kantienne qui se présente, dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, comme une explicitation de la morale populaire et du mode de jugement qui est intuitif en morale. Une telle perspective est également apparente, par exemple dans le texte des *Antinomies*, puisque le jugement moral est constitué, par Kant, à partir du jugement négatif que nous ne laissons pas de porter sur un sujet dont, pourtant, nous comprenons les déterminations sensibles. Indépendamment de cette compréhension, nous le condamnons d'un point de vue moral, sans même que nous soyons en mesure, à ce moment, d'expliciter notre point de vue moral. La lecture que je propose donc de faire du problème de Parfit, dans des termes intuitifs, me semble revenir à une intuition fondamentale du kantisme.

Il faut expliquer comment on reste kantien alors que le test moral semble avoir pour conséquence de nous interdire de devenir médecin. Pourquoi une telle conséquence ne nous conduit-elle pas à renoncer à la position kantienne ? Je prends donc ici en charge une situation où le test kantien peut paraître échouer, sur une question au fond assez simple, assez fondamentale et quasiment inévitable dans l'existence. Faut-il comprendre que la question est indifférente moralement ? Ou bien que, alors même que je ne parviens pas à procéder à une universalisation, néanmoins je ne m'inquiète de la dimension morale de mon action ?

Au point où nous en sommes, il faut encore préciser le problème : le fait que je ne puisse pas universaliser ma maxime est interprété, dans la conception kantienne, comme le signe que mon action n'est pas bonne moralement. Mais ne pourrait-il se faire que des actions, à propos desquelles je ne vois pas quelle est la maxime universalisable, soient néanmoins bonnes ? On pourrait ainsi considérer que soutient cette action une maxime qui entretient un rapport non conflictuel avec l'universel sans que je sois capable de dire quelle est cette maxime. Ou pour mieux dire, c'est-à-dire pour éviter la question des maximes multiples et des conflits qu'il se pourrait qu'il y ait entre les différentes maximes d'une action, nous savons que cette action ne pose pas de difficultés morales, même sans pouvoir dire de quelle manière nous la rattachons à l'ensemble des actions bonnes.

Si je parle en termes d'ensemble, c'est parce que j'ai cru pouvoir montrer qu'il n'y a, dans le kantisme, que deux ensembles d'action, l'un dans lequel je préfère l'universel au singulier, et l'autre dans lequel je préfère le singulier à l'universel (ce qui suffit pour déterminer les actions bonnes et les actions mauvaises). Or, à propos de la maxime de ma volonté qui me désigne de devenir médecin, je ne sais pas comment dire, comment formuler qu'elle ne pose pas une difficulté morale, donc qu'elle n'appartient pas à l'ensemble des actions interdites mais je reste sûr qu'elle ne lui appartient pas.

Il y a donc quelque chose comme une visée de l'universel, ou une absence de contradiction avec l'universel, qui se met en place, sans que nous soyons en mesure de dire de quelle manière l'universel n'est pas ici contredit. J'en arrive donc à l'hypothèse qu'il y a des actions à propos desquelles nous ne pouvons pas dire comment elles satisfont à une exigence morale, mais dont nous sommes certains qu'elles y satisfont, ou qu'elles n'entrent pas en contradiction avec les normes que la raison nous impose. Ce qui revient à dire, me semble-t-il, que, « in addition to the individuals of a given kind, there are arbitrary or generic objects of that kind : in addition to individual numbers, arbitrary numbers ; in addition to individual men, arbitrary men. »<sup>280</sup> Je prends donc appui sur l'objet arbitraire tel que le saisit Fine pour proposer que nous puissions voir dans certaines situations morales et dans leur mode de résolution des raisonnements sur des objets moraux arbitraires. Ce concept devrait servir de levier pour écarter un certain nombre de difficultés que j'ai eues dans ma lecture du kantisme pratique.

De ce point de vue, je rapprocherais la question de Parfit de celle de Constant. Je pense en effet qu'il y a là le levier conceptuel par lequel nous pouvons comprendre que les deux difficultés que nous avons rencontrées dans ces deux cas sont du même type. Car on pourrait saisir ces deux situations sous la même perspective, et résoudre du même coup deux problèmes internes au kantisme. En effet, dans ces deux situations notre intuition vise une solution à laquelle je demeure persuadée qu'il faut donner place. Je ne pense pas que la procédure d'explicitation de l'impératif catégorique puisse toujours relayer notre intuition défaillante. L'impératif catégorique ne fonctionne d'ailleurs pas comme un syllogisme pratique mais comme ce qui peut relayer notre intuition défaillante. Il n'en demeure pas moins que nous pouvons donc rencontrer des cas dans lesquels l'intuition que nous avons ne puisse pas être relayée par l'impératif catégorique, qu'elle ne puisse pas même être explicitée par lui.

Je suis d'ailleurs persuadée que c'est le sens qu'on peut donner aux questions casuistiques de Kant dans la *Doctrine de la vertu* et je mobilise donc sur ce point, pour cette

---

<sup>280</sup> K. Fine, « Natural Deduction and Arbitrary Objects », *Journal of Philosophical Logic*, 14 : 1 (1985 : Fév.), p. 57-107, p.



raison, le concept de l'objet arbitraire : il y a des situations dans lesquelles je peux envisager de me suicider sans que cela constitue une violation d'un devoir envers moi-même. Du moins n'est-ce pas un crime mais une faute, car dans ce cas je n'ai pas en tête la loi que mon action transgresse. Or si Kant les perçoit comme des cas qu'il faille traiter à part, l'idée qu'il me suggère est qu'il a saisi, là, quelque chose comme une dimension de ces situations qui en fait un cas pour la morale déontologique. Il me semble qu'il y a là la possibilité de constituer ce qu'est un cas pour une morale déontologique de type universaliste. Ce qui permet de comprendre pourquoi il pourrait y avoir une casuistique en dehors d'une conception particulariste de la morale. Reste à préciser le mode de fonctionnement de cette casuistique, et les moyens que nous pouvons mettre en œuvre pour la penser.

Dans ces deux situations en effet, une solution intuitive s'impose (ne pas livrer Monsieur de Narbonne, devenir médecin). Nous ne nous inquiétons pas de sa dimension morale, et cependant nous ne sommes pas en mesure de dire en quoi elles répondent moralement à la situation dans laquelle nous nous trouvons. Tout se passe donc comme si la procédure générale, qui permet l'évaluation de ces cas, ne fonctionnait pas. Notre intuition n'est pas prise en défaut, nous ne nous inquiétons pas réellement de ce que nous avons à faire (il est vrai que je fais là un appel à l'intuition morale qu'il faut continuer à élucider). Mais nous ne sommes pas en mesure d'explicitier une procédure par laquelle nous pourrions rendre compte de cette intuition et asseoir notre jugement moral.

Or, selon Fine, c'est bien là la procédure que nous ne pouvons pas avoir à propos de l'objet arbitraire, « So it is not as if we are left in the dark here. There may no longer be any general procedure for evaluating the statements about arbitrary objects ; but it will always be clear, from case to case, how the evaluation is to proceed »<sup>281</sup>. C'est sur cette impossibilité à bien une procédure visant à montrer que notre volonté n'entre pas en contradiction avec elle-même que commence le rapprochement que je voudrais opérer avec la question de l'objet arbitraire, que je ne discute pas ici en lui-même mais auquel je rapporte certaines des difficultés que nous pouvons rencontrer dans la mise en œuvre de la morale universaliste.

Il faut donc trouver ce qu'il y a de commun entre ces situations, et comprendre ce qui peut déterminer une dimension casuistique dans la conception universaliste de la morale. Or dans toutes ces situations, problème de Parfit, problème de Constant, mais aussi problème

---

<sup>281</sup> Fine, 1985, p. 14.

du suicide tel que Kant le soulève dans les questions casuistiques de la *Doctrine de la vertu*, il me semble possible de faire apparaître un point commun, qui les rassemble et resserre la difficulté plutôt que de multiplier les cas que l'impératif catégorique ne résout pas. Le problème, dans chacun de ces cas, me paraît être que, à la fois, je ne peux pas universaliser de faire x (devenir médecin, répondre non, me tuer pour protéger les autres), mais que je ne peux pas non plus universaliser la volonté de ne pas faire x. Ni x ni l'abstention de x ne sont, dans ces cas, universalisables. Or si x et si l'abstention de x posent exactement les mêmes difficultés et ne supportent pas l'universalisation, il s'avère que la procédure générale que je pensais pouvoir mettre en œuvre ne fonctionne pas.

C'est la raison pour laquelle je pense que le problème que rencontre ici la conception kantienne de la morale est plus profond qu'une simple question de changement de descriptions, qui pouvait paraître apporter une réponse. Car même si le changement de maxime peut permettre, dans le problème de Parfit, de lever la difficulté, cette procédure, outre qu'elle ne me paraît pas absolument convaincante, ne peut pas se mettre en place dans le problème de Constant, non plus que dans les questions casuistiques. Et quand bien même nous la mettrions en place, il n'en demeure pas moins qu'il y a pour ainsi dire une supériorité de ces descriptions (devenir médecin, mentir pour sauver un ami, se tuer pour protéger les autres) qui fait que, si nous levons ces descriptions, si nous les contournerons par des maximes différentes, nous ne levons pas réellement la difficulté, mais nous trouvons des moyens de la présenter différemment et de la contourner. Or une telle procédure nous ramène au sens que Cariou donne à la casuistique, lorsqu'il décrit cette résolution du cas par la formulation et l'explicitation de sa spécificité<sup>282</sup>. Mais ce sens inexorablement nous éloigne de la possibilité, sans laquelle le kantisme pratique n'est pas, de donner une formule unique pour toutes les actions que nous avons à accomplir et de les renvoyer toutes à une unique détermination, celle de la possibilité de leur universalisation.

Cela pourrait bien sûr signifier, indiquer, être la marque de ce qu'il n'est pas possible, dans ces situations, de lever la contradiction. Mais une telle solution ne me paraît pas devoir être retenue pour diverses raisons, parce qu'elle demande que nous renoncions à une position universaliste, et que précisément je cherche à déterminer jusqu'à quel point il est possible de la faire fonctionner. Je passe donc outre cette première solution, possible, mais que je n'adopte pas tant qu'il est possible de la contourner. L'autre hypothèse, qui est celle

---

<sup>282</sup> P. Cariou, *Les Idéalités casuistiques*, p. 6.

dont je veux suivre les déploiements, demande que nous comprenions en quoi ces situations ne sont pas contradictoires, en quoi le fait qu'il ne soit pas possible d'universaliser ni x ni l'omission de x ne constitue pas, cependant, une difficulté indépassable pour la position universaliste.

C'est sur cette discussion de la dimension contradictoire, et sa mise au regard de l'incomplétude, que le concept d'objet arbitraire peut indiquer la direction d'une solution. Car l'objet arbitraire, tel qu'il intervient selon Kit Fine dans la déduction naturelle, permet de rendre compte de l'innocuité de la dérivation dans le passage de la généralisation universelle à l'instanciation existentielle<sup>283</sup>. Or l'objet arbitraire rend compte d'un moment très particulier du raisonnement ordinaire, qui est celui dans lequel nous posons que ce que nous disons peut être affirmé de tout triangle, par exemple<sup>284</sup>. De tout triangle, nous ne pouvons pas affirmer qu'il est isocèle, mais nous pouvons affirmer que la somme de ses angles est égale à deux droits. Et donc, lorsque nous désignons un triangle arbitraire, nous sommes en mesure de dire qu'il a cette propriété concernant la somme de ses angles, mais nous ne sommes pas en mesure de dire qu'il est équilatéral, isocèle ou qu'il ne l'est pas. Et de même, d'un nombre arbitraire, nous ne sommes pas en mesure de dire qu'il est pair ou qu'il est impair.

Dès lors, il y a dans la conception kantienne de la situation, de manière très générale, une procédure qui nous rapproche de la désignation de l'objet arbitraire puisque nous en éliminons tout ce qui la particularise, tout ce qui l'individualise et que nous tentons de n'en retenir que ce qu'il y a de commun à toutes les bonnes maximes, à savoir la préférence de l'universel sur le singulier, ou ce qu'il y a de commun à toutes les maximes qui nous désignent une action immorale, à savoir la préférence inverse du particulier sur l'universel.

Précisément la question qui se pose, dans la mise en pratique de la conception kantienne de la morale est, comme pour l'objet arbitraire, la discrimination entre les propriétés qui en sont prédicables et celles qui ne le sont pas. De sorte que le résultat auquel je parviens ici, dans la comparaison des questions de mise en pratique de la morale et de pensée de l'objet arbitraire, est à mes yeux non négligeable : la difficulté est la discrimination des propriétés qui peuvent en être prédiquées, le problème étant, dans le cas de la résolution morale dans la version qu'en propose Kant, de déterminer quelle est la propriété qui permettra ou empêchera de dire que la maxime supporte ou ne supporte pas l'universalisation, c'est-à-dire qu'elle pose ou non un problème du point de vue moral.

---

<sup>283</sup> Fr. Nef, *L'Objet quelconque*, Paris : Vrin, 1998, p. 214

<sup>284</sup> Nef, 1998, p. 216.

Je propose donc de considérer le résultat suivant : les situations problématiques dont je suis partie dans cette étude ne nous donneraient pas à penser des situations contradictoires, mais indiqueraient simplement des situations dans lesquelles nous ne pouvons pas compléter notre élucidation. Nous serions en mesure de dire qu'il n'y a pas de problème dans l'universalisation de notre maxime (hypothèse particulièrement en difficulté à propos du droit de mentir) mais que, en même temps, nous ne pouvons pas dire pourquoi il n'y a pas de problème dans l'universalisation.

De sorte que nous comprenons tout à la fois pourquoi il y a bien une casuistique dans une morale universaliste, pourquoi il est possible de déterminer en elle des cas difficiles, mais aussi en quoi cette casuistique ne doit pas être traitée sur le modèle de la casuistique que nous rencontrons par exemple chez Monsieur de Sainte-Beuve. Cette casuistique propre à une conception universaliste de la morale ne peut pas procéder par une discursivité mais au contraire nous renvoie au silence.

CONCLUSION

L'INDIVIDUATION A *GROS GRAIN* DE LA MAXIME

Dès lors la solution de cette difficulté semble ne pas reposer dans le recours à la formulation, ni aux trois formulations possibles de l'impératif catégorique comme à un test qui permettrait de résoudre tous les moments de l'existence éthique. Outre qu'on pourrait objecter à Parfit que la question qu'il pose est une question pragmatique, qui bien évidemment ne tombe pas sous le coup de l'impératif catégorique, et non pas une question pratique<sup>285</sup>. C'est pourquoi, je reprends à mon compte la question que pose Flanagan à Kant, alors même que la réponse qu'il lui apporte ne me satisfait pas entièrement. Et c'est à préciser les points de distorsion que je pense nécessaire de faire subir à ses affirmations que je m'emploierai pour, non pas terminer, mais pour ouvrir ce travail à des recherches à venir :

« Le kantien idéal qui délibère, après tout, doit être un bon détecteur de situations faisant appel à son style particulier de délibération morale, au style particulier qu'il a de conduire une abstraction en fonction d'une tâche. Comment devient-on un bon détecteur de situations faisant appel à la délibération et à la sensibilité morales ? Tout simplement par l'éducation morale. (...) »

Un trait intéressant du kantisme et de l'utilitarisme, mais qui n'est absolument pas unique à ces théories, est que les sensibilités requises pour identifier les problèmes moraux exigent la compréhension et la mise en œuvre des concepts qui figurent précisément dans la procédure de décision spécifique à chacune de ces théories. Pour le kantien, une situation exige l'attention morale si et seulement si une question de droit est en jeu – c'est-à-dire si et seulement si une personne se voit refuser le respect ou si une personne (y compris soi-même) risque d'être utilisée uniquement comme un moyen. »<sup>286</sup>

La question qui me retiendra donc dans ce dernier moment est celle de ce qu'il est possible de considérer comme étant le point de vue kantien sur le monde. Cela demande que nous comprenions comment le kantien identifie les situations auxquelles il réagit. Il s'agit de déterminer comment le sujet moral détermine-t-il les situations auxquelles il répondra sous un angle moral ? Quelles sont les situations qui appellent une réponse dans des termes moraux ?

La question est donc celle non pas de la constitution de la situation, qui comme telle doit bien être donnée dans le monde, et que je continue de traiter comme un ensemble d'états de faits. Il me semble que c'est au fond cette question qui se rencontre, celle du point d'accroche, sur une propriété de la situation, de l'articulation entre une description à grain fin

---

<sup>285</sup> La question, en fait, est délicate. Il faut déterminer si le choix du métier est ou non une question morale.

<sup>286</sup> Flanagan, 1993, p. 114.

(de la situation) à une description à grain épais (de l'action dans sa perspective normative). Car s'il est possible de déterminer le mode d'instanciation du devoir dans l'analyse précédente, c'est en déterminant comment le sujet kantien identifie les situations auxquelles il choisit de répondre. Et bien évidemment le sujet kantien apparaît dans ce cas comme instanciant le sujet qui adopte sur le monde une position déontologique.

Il faut donc alors qu'il y ait, sous, ou dans le regard du sujet moral kantien, quelque chose qu'il identifie comme un point saillant sur lequel il puisse prendre appui pour accrocher son action (au sens phénoménal de ce concept) au monde, pour agripper la situation dans laquelle il détermine qu'il se trouve. Dès lors le passage doit se faire entre le grain fin de la situation et le grain plus épais, nécessaire pour faire fonctionner la normativité. Il faut supposer, bien que cela ne soit pas développé dans la pensée kantienne, quelque chose comme un point saillant qui, dans la perception que nous avons du monde, demande que nous agissions dans les termes qui sont ceux de l'impératif catégorique<sup>287</sup>. Car toutes les situations ne demandent pas, et on peut considérer par exemple, bien que j'aie déjà exprimé mes réticences sur ce point, que la question du choix du métier, par exemple, n'impose pas que la traitions dans des termes moraux. Je rejoins alors la position de J. McDowell pour qui :

*« The relevant notion of salience cannot be understood except in terms of seeing something as a reason for acting that silences all others. »<sup>288</sup>*

Une perception, ou une conception, morale se manifeste dans certaines situations et pas dans d'autres. Il fallait donc comprendre comment nous faisons apparaître une question de type moral dans certaines situations et pas dans d'autres, pourquoi certaines situations semblent opposer une résistance à ce type de perception, soit qu'elles n'entrent pas dans les concepts moraux, soit que, si elles y entrent, les résultats produits paraissent insatisfaisants.

J'entends négativement par question morale toute question qui fait envisager un choix parmi les possibles qui ne dépende pas uniquement de critères pragmatiques de

---

<sup>287</sup> Il est presque impossible de ne pas passer ici par une formulation dans des termes qui appellent à une explicitation de la maxime. Je ne peux que rappeler constamment la possibilité pour la volonté sainte, de procéder spontanément à des actions morales. C'est même ce qui la définit comme volonté sainte.

<sup>288</sup> J. McDowell, « Virtue and Reason », pp. 50-73, in *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press, 1998, p. 70

réalisation : la question de l'adaptation des moyens aux fins n'est pas une question de type moral, du moins pas directement, même si elle peut intervenir dans la morale. Est morale une opération de tri entre des possibles qui repose sur une appréciation de leur valeur morale (sans préjuger de la façon dont nous établissons nos jugements de valeur). Mais cette définition de la morale ne permet pas de déterminer quand nous mobilisons les concepts, et quand, même si nous les mobilisons, les résultats qu'ils fournissent ne paraissent pas déterminants. Pour le dire sous une forme plus simple, je ne pense pas que toutes les situations demandent que nous les formulions dans des termes éthiques<sup>289</sup>.

Le repérage de ces situations, que je prétends pas avoir achevé dans cette étude, m'a semblé possible en termes de « grain » : il me semble que la possibilité ou l'impossibilité, dans une situation donnée, du passage du grain fin, celui que nous avons à propos des situations dans lesquelles nous nous trouvons, au grain épais, celui de la normativité, produit parfois des effets contraires à la normativité elle-même. Je pense cependant avoir repéré là plus un problème central, qu'une solution. Car il reste maintenant à comprendre pourquoi certaines situations se prêtent à ce passage, dans la perspective pratique, du grain fin au grain épais et pourquoi d'autres ne s'y prêtent pas.

En particulier, l'hypothèse que je défendrais sur ce point est que ces situations ne résistent pas par essence à l'emprise normative (au sens où il est tout à fait possible, en elles, de faire son devoir, ou ce que l'on considère comme éthiquement satisfaisant), mais que c'est par un effet de formulation de nos positions éthiques et de nos maximes que nous obtenons, en retour, des distorsions qui, peut-être, n'existent ni dans la situation en elle-même ni dans nos concepts moraux, mais du fait du point de rencontre entre la situation et nos concepts. Et je retrouve donc, à ce propos, le concept d'aspérité qui a assurément une importance décisive.

En effet cette question intervient avant même toute conception morale, j'entends par là, avant la partition des différents jugements moraux dont les modes d'articulation de la norme morale à la situation présentent des différences parfois irrécusables. Elle se pose avant toute institution d'une morale particulière : je cherche à préciser le point d'articulation de la conception morale dans ce qu'elle a de plus fondamental avec les situations dans lesquelles nous agissons. La question que je pose intervient à un niveau plus fondamental que celui des différentes normes morales, ou des différentes valeurs morales telles que nous les connaissons et telles que nous sommes parfois amenés à les opposer les unes aux autres. Je me demande

---

<sup>289</sup> Évidemment, de ce point de vue, la détermination kantienne du pratique et du pragmatique constitue une réponse pleine et entière.



comment nous savons que nous sommes dans une situation qui exige une réponse morale. Je voudrais tenter de déterminer pourquoi nous choisissons de regarder une situation donnée dans le monde sous un angle moral. Mais je me demande aussi ce qui peut nous donner une certitude que nous agissons bien, alors même que nous ne parvenons pas à le dire dans des termes moraux.

Je ne pense d'ailleurs pas que cela signifie la fin de la méta-éthique. Je n'interprète pas cette situation comme signifiant que notre pouvoir de compréhension des situations et des normes a échoué, mais plutôt comme l'occasion et le signe qu'il faut faire là une théorie générale des aspérités éthiques et des saillances éthiques des situations. Il faudrait parvenir à rationaliser ce qui, dans une situation, permet d'y accrocher une visée pratique, dans le sens général ou particulier du terme de pratique.

On pourrait bien sûr considérer que cette identification de la situation comme appelant une réponse morale est directement dépendante de la conception morale que nous avons : nos concepts moraux pourraient en effet entraîner un découpage spécifique et signifiant de la situation, de sorte que nous décidions qu'il faut par exemple y réagir : on pourrait considérer que c'est parce que nous avons identifié un devoir d'assistance que nous réagissons à la détresse des autres en leur portant secours, mais ce devoir n'est pas instancié comme tel dans la position déontologique kantienne, où seule une forme est obligatoire, et non pas un contenu.

De la même façon si nous repérons une utilité possible pour l'humanité en général, alors nous défendons telle solution dans telle situation identifiée en ce qu'elle permet de promouvoir l'utilité. Et en effet cette réponse paraît être la plus simple : dans une situation donnée, nous évaluerions constamment notre décision au regard des concepts moraux qui sont les nôtres. Mais elle renvoie à une position anti-réaliste que je ne suis pas prête à adopter. Je me place donc au cœur de la conception réaliste de l'éthique pour comprendre les obstacles, à partir d'elle, les obstacles à la mise en œuvre de l'éthique.

### *Comment les questions morales se posent-elles ?*

J'envisage le rapport entre l'agent et la situation dans laquelle il fait, ou non, intervenir des représentations morales. Or mon point de départ est moins raffiné que l'hypothèse 0,

*(0) Nous faisons passer le test moral (de l'universalisation) à toutes les situations*

mais aussi plus fondamental : je ne pense pas que nous évaluions toutes nos décisions au regard de la morale et je me demande s'il n'y a pas une classification plus radicale des situations, distincte d'une classification ontologique, qui produirait une ramification antérieure au choix moral lui-même. Je ne pense pas que toutes nos décisions soient évaluées au regard de la morale mais que certaines situations nous apparaissent comme fondamentalement neutres au regard de la morale.

Cette hypothèse entraîne, si elle est vérifiée, que certaines situations ne seraient pas concernées par une analyse de type moral. C'est là un des points qu'il faut clarifier car il désigne ce tri antérieur au tri qui s'effectue, à l'intérieur d'une théorie déjà constituée, entre les bonnes et les mauvaises actions. Car précisément il me semble que nous ne jugeons pas de toutes nos décisions au regard de considérations morales : je propose de suivre une piste différente selon laquelle, parfois, nous ne concevons pas que la morale soit impliquée par la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Mon hypothèse est soutenue par un autre aspect de la mobilisation de la morale: il peut se faire que les considérations d'ordre moral ne paraissent pas pertinentes quand bien même l'agent moral tente de les mobiliser. Ainsi on peut trouver des situations dans lesquelles on pose une question morale, on y répond (elle peut donc être décidée) et pourtant la réponse n'est pas jugée pertinente *sans que soit envisagée une révision de notre conception morale*. C'est ce type de problème qui conduit à proposer une telle hypothèse : comment expliquer que nous mobilisons des concepts moraux et que nous puissions juger que leur résultat n'est pas pertinent ? Il doit y avoir, pour en juger, un socle fondamental que je détermine pour le moment comme le niveau où se pose (ou pas) la question morale.

Cette question pourrait concerner le statut des indifférents et leur articulation au jugement moral. Ici un embranchement se dessine à propos du statut de l'indifférent en morale : on peut considérer que, une fois que le jugement moral a été porté, des actions sont identifiées comme bonnes, d'autres comme mauvaises, tandis que des actions à propos desquelles cette appréciation est impossible restent indifférentes. Mais on peut aussi considérer que le jugement d'indifférence laisse certaines situations comme extérieures à la

morale dans ce que j'appellerais une indifférence plus radicale. Il y aurait donc deux déterminations possibles de l'indifférence en morale qui découleraient de cette analyse :

Indifférence (1) : Une situation est indifférente moralement

Indifférence (2) : l'action est une réponse moralement neutre à la situation

L'indifférence de type 2 est ainsi celle de notre action lorsque nous omettons une action méritoire : nous nous abstenons d'actions qui relèvent de devoirs au sens large. Par exemple, nous ne portons pas assistance lorsque porter assistance demande que nous contournions des dangers trop grands pour que la morale puisse nous enjoindre de les affronter car notre existence serait mise en péril par notre intervention dans la situation. Dans ce cas, notre conduite est indifférente, au sens de neutre moralement, alors même que la situation est concernée par une appréciation morale.

Toutefois la valeur d'indifférence, comme indifférence à la loi morale, risque bien de disparaître dans une telle analyse. Je ne pense pas, suivant en cela une détermination kantienne, que nous l'ayons ainsi saisie. Car elle risque évidemment dans ce cas de devenir la marque de ce qui est licite, c'est-à-dire que, du point de vue de la loi, rien ne peut nous être reproché. De sorte que cet indifférent finit par entrer dans une détermination légale, ou dans une régularité : il n'est pas ce qui échappe à la régularité de type moral, mais sa saillance peut être arasée.

L'indifférent de type 1 est un meilleur concept de l'indifférence, précisément parce qu'il ne risque pas de se confondre avec le licite. Un exemple clair du problème qui m'occupe est soulevé par ce que j'appellerais le problème de Parfit, qui pose de plein fouet la question du choix du métier : « The kantian test could always provide a solution. This test has his own problems. Could I rationally will either that none practice medicine or that all do ? »<sup>290</sup>. Cette question entraîne de fait une ramification plus fondamentale de notre appréciation morale des situations (faut-il dire que notre appréciation morale des situations est un jugement ?

---

<sup>290</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, 1984, p. 66.

Je préfère pour le moment ne pas procéder à un tel glissement de l'appréciation au jugement, pour des raisons que je pourrais préciser, en particulier quant à la possibilité de défendre dans la saillance morale un contenu non conceptuel qui pourrait être le point aveugle par lequel la morale s'articule à la perception de la situation). Car nous sommes, avec le choix du métier, dans une situation que nous pouvons très bien ne pas penser à interroger d'un point de vue moral, et qui n'offrira pas d'emprise à la morale si nous tentons de la faire intervenir à son propos.

Il faut comprendre donc le problème que soulève Parfit, non pas seulement à l'intérieur du kantisme, quand bien même il pourrait y trouver une solution. Ce n'est d'ailleurs pas à l'intérieur du kantisme qu'il soulève le plus de problèmes et il est possible d'y répondre en utilisant les concepts moraux kantien. De l'intérieur du kantisme, dans un commentaire purement historique, la question n'est peut-être pas aussi corrosive qu'elle pourrait le paraître. Il faut donc commencer par en prendre la mesure. J'écarte donc ce point, qui demande toutefois que nous construisions le caractère non déterminant de cette question eu égard à l'abandon ou à la conservation d'une position de type kantien dans le domaine normatif. Le point ici n'est pas de déterminer quelle position nous devons adopter à l'égard du kantisme mais de comprendre quel type de difficultés une telle question soulève à propos de l'ontologie de l'action.

Car il est possible de reconstruire une réponse de type kantien qui demande seulement que nous distinguions les fins et les moyens. Or l'impératif catégorique interroge les fins que nous nous donnons. Ce sont bien elles que nous devons passer au crible du test de l'universalisation. Si nous formulons, dans une perspective kantienne, la question en termes de fins sous la forme suivante : « Dois-je vouloir développer toutes les qualités et tous les talents qui sont en moi autant qu'il est en mon pouvoir ? », il est possible de répondre oui, en considérant que tous les autres êtres rationnels doivent agir de même. Cela ne pose aucune difficulté<sup>291</sup>.

Une question ici reste en suspens : en quel sens puis-je dire qu'il faut développer toutes ses qualités si les qualités sont également nécessaires pour accomplir de grands

---

<sup>291</sup> Sauf à considérer que la détermination des talents qu'il faut développer est un problème et ne peut pas être aisément tranchée, puisqu'il faut de très grandes qualités pour accomplir aussi un grand crime, comme Kant ne manque pas de le rappeler dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

crimes ? Il semble que, dans un cas, les qualités de la personne (l'exemple le plus clair et le plus maniable est le courage) soient des neutres moraux qui peuvent nous conduire aux meilleures actions, comme aux pires, et que, dans l'autre, elles soutiennent une qualité morale de la personne. Cela signifie-t-il une tension entre, dans un cas, une neutralité morale des qualités de la personne, et dans l'autre cas, à savoir le devoir de les développer, une détermination positive qui leur serait apposée ? Est-il nécessaire de leur accorder une valeur morale pour comprendre qu'il nous soit fait un devoir de les développer ?

Il n'est sans doute pas nécessaire de pousser la formulation kantienne de la morale jusque dans ce retranchement, et on peut sans doute considérer qu'il soit fait un devoir à la personne de développer son être sans que cela recouvre un devoir de développer des qualités instanciées comme des qualités en elles-mêmes morales.

Or la distinction conceptuelle à laquelle nous pousse cette situation pour la comprendre exactement dans des termes kantien conduit à la distinction de deux situations qui, même dans les descriptions les plus précises et les plus fines que nous pourrions en donner, demeurent extrêmement proches : il faut cultiver ses qualités, et les développer autant qu'il nous est possible, mais non pas parce que ces qualités valent en elles-mêmes, simplement parce qu'il faut accomplir son être. On pourrait donc considérer qu'il faut accomplir son être (ce qui passe par un accomplissement de toutes nos qualités) mais on ne saurait dire à proprement parler qu'il faille développer ses qualités (même si on a toutes les raisons de penser que ces deux propositions se recouvrent très exactement).

On a donc toutes les raisons de penser que, au cœur de la formulation kantienne de la morale populaire, se joue une question très précise concernant la formulation de notre maxime, qui n'est autre que la description de ce que nous faisons. Il me faut, pour écarter un certain nombre d'affirmations qui fausseraient la pensée kantienne, rendre raison de cette équivalence entre formulation de la maxime et description de ce que nous faisons. Car on pourrait à tort ici s'orienter vers une interprétation de la position kantienne comme intentionnelle jusqu'à un point extravagant, ce que je conteste.

C'est un point plus fondamental que le problème de Parfit me paraît soulever. Car ainsi formulée, la question posée conduit à écarter l'hypothèse la plus simple et la plus

intuitive à propos de l'articulation entre la situation et la détermination de sa dimension morale. Cela me conduit à une autre hypothèse :

*0' : Des propriétés de la situation font qu'elle doit être résolue moralement*

Du point de vue de l'hypothèse 0', un des meilleurs candidats à la résolution de cette question, est l'intersubjectivité, qui semble induire d'emblée la position de la question morale, ou encore les conséquences de mes actes, mais d'autres critères pourraient intervenir, qui seraient déterminés strictement par le contexte de l'action, c'est-à-dire par sa situation.

Le problème de Parfit engage une relecture plus fondamentale, quand bien : comment peut-il y avoir des situations dans lesquelles nous posons une question de type moral, nous y répondons (elle peut aisément être décidée) et nous ne considérons pas que la solution soit ainsi satisfaisante. Il y a donc un embranchement plus fondamental que celui de la répartition entre bonne et mauvaise action, où se détermine la dimension morale de la situation dans laquelle nous nous trouvons (et qui sans doute aussi, pour partie, dessine la situation dans laquelle nous nous trouvons, en en arrêtant les frontières).

Il ne s'agit pas en effet d'un correctif de notre appréciation mais d'une situation dans laquelle on écarte le test moral utilisé, et qu'on n'évalue donc pas au regard de la morale, quelque chose comme un indifférent dont la détermination doit précéder le choix moral. Bien évidemment, qu'il ne le précède pas temporellement n'est pas un argument qui écarte l'hypothèse

*(1) Avant de juger nos actions moralement, nous opérons un tri plus fondamental qui permet de déterminer quelles situations sont concernées par une analyse de type moral.*

Elle continue de fonctionner si nous nous apercevons, après avoir tenté de mobiliser une appréciation morale, qu'elle n'a pas de prise sur la situation.

Mais pour cela, il importe de distinguer la question que pose Parfit de celle de la correction possible, ou de la révision possible de nos évaluations morales<sup>292</sup>. Les situations de révision de nos conceptions morales ne sont pas les mêmes que celles dans lesquelles nous pensons que nos concepts moraux ne sont pas concernés par la situation que nous envisageons

---

<sup>292</sup> Livet, *Émotions et rationalité morale*, Paris : P.U.F., 2003.

et qu'il faut donc la réguler autrement que par eux, sans cependant que celui indique, à notre avis, la nécessité de les modifier pour les rendre plus efficaces ou plus adaptés.

Le problème que je pose rejoint en somme celui que pose McDowell. À ceci près que, là où McDowell voit une solution, je formule un problème qui désigne l'embranchement fondamental qui seul peut amener à la situation que décrit McDowell. Sa position consiste à défendre l'idée que, comme d'autres considérations, par exemple les considérations d'utilité, les considérations morales sur une situation sont susceptibles de réduire au silence toutes les autres considérations. En cela, elles ne diffèrent d'ailleurs pas fondamentalement des autres considérations portées sur une situation : elles les réduiraient au silence pour un agent qui regarde la situation sous un angle moral (comme elles seraient susceptibles de ne pas le faire pour un agent qui aurait un autre point de vue sur la situation, ou qui la viserait différemment).

Une question est laissée en suspens par l'affirmation très juste de McDowell, qui, de mon point de vue, pose davantage un problème très juste qu'elle n'apporte de solution. Car c'est le moment même de la saillance que je voudrais préciser. Quel est le processus qui se met en œuvre lorsque la question morale devient saillante ? Dès lors, la question ne me paraît pas dépendre d'une théorie morale particulière mais interroger le point d'articulation entre une théorie morale et les situations dans lesquelles Quelles sont les conditions sous lesquelles la question morale paraît déterminante ? de la description de la situation ou bien d'un niveau plus fondamental de l'analyse ?

J'émet donc l'hypothèse

(2) : La question morale émerge sur le système complexe formé par le sujet et les circonstances de l'action.

Ainsi l'action morale, en tant qu'elle est la réponse apportée à la question morale, demande-t-elle que le sujet envisage la situation dans laquelle il se trouve sous une perspective dont il ne va pas de soi qu'elle sera adoptée. Ce faisant, je ne détermine pas les *causes* de l'action morale, à propos desquelles je ne m'engage pas ici, mais ce qui se passe lorsqu'une action morale est produite, par un agent, dans une situation concrète. Or il me semble que soulever une question morale n'est pas une propriété de la situation à elle seule (puisque nous verrons qu'il est possible qu'un agent ne perçoive pas de dimension morale à une situation alors

même qu'on peut en déterminer une), ni non plus une propriété du sujet (puisque dans certaines situations, le sujet renonce à poser une interrogation morale qu'il a pourtant tenté de solliciter). Mais je tiens ces affirmations que pour identifier comment une action morale est produite et non pas pourquoi elle est produite. De sorte que, de ce point de vue, la position d'une question morale serait une propriété relationnelle.

Pour établir ce point, j'envisagerai la question morale posée par l'agent à propos des circonstances dans lesquelles il se trouve sous trois perspectives : Est-elle imprévisible ? Simplifie-t-elle la situation ? Inaugure-t-elle une nouvelle causalité ?

Ces propositions, dans leur dimension hypothétique ne présupposent pas, pour le moment tout au moins, de choix entre les différentes conceptions morales. Je tente de précéder, dans ce propos, toute institution d'une morale particulière. Je vais donc suivre l'hypothèse de l'émergence de la question morale sur le système complexe formé par la situation et l'agent. Cette hypothèse m'a été suggérée d'abord par le caractère imprévisible de la prise en considération de la morale comme réponse à une situation. C'est bien cette perspective que D. Chalmers adopte à propos des propriétés émergentes : au sens de l'émergence forte, les vérités concernant le phénomène ne sont pas déductibles du niveau inférieur, et au sens faible de l'émergence, les vérités concernant ce phénomène sont inattendues<sup>293</sup> (*unexpected*).

Mon hypothèse est donc que la décision prise par l'agent de suivre un embranchement moral dans le rapport qu'il entretient à la situation relève d'une appréciation qui, de la part de l'agent, n'est pas entièrement prévisible. Il y a quelque chose comme une dimension locale de cette appréciation qui pourrait révéler, par exemple, des hiérarchies locales.. *Voir* ou *ne pas voir* une dimension morale dans la situation ne peut pas être entièrement prévu : certains agents soulèveront une question à propos d'une action comme mentir alors que d'autres n'en soulèveront pas. J'analyse ainsi une question qui est occultée parfois en termes de hiérarchie de devoirs : par exemple, il y aurait une hiérarchie de devoirs à faire entre porter assistance et mentir<sup>294</sup> dans le cas de la polémique sur le *Droit de mentir*. Je ne pense pas que, dans ce cas, il y ait une hiérarchie de devoirs : je pense que l'agent qui décide de sauver son ami dans cette situation ne fait pas émerger de question morale à propos de l'infraction à la véracité qu'il entend bien faire.

---

<sup>293</sup> Chalmers, 2006, p. 1.

<sup>294</sup> J. Vuillemin, *On Lying*, 1996.



Cette dimension imprévisible de la question morale me paraît soutenue par au moins trois arguments (je ne compte pas l'argument 0) :

*Arg. 0 : La dimension morale de la situation peut ne pas motiver l'agent.*

Certes cet argument introduit une imprévisibilité de l'action morale sur la situation, mais cette imprévisibilité est propre à l'articulation entre la question que pose l'agent, la réponse qu'il y apporte et la motivation que rencontre ou que crée cette réponse. De sorte qu'il ne me paraît pas déterminant ici, puisqu'il adosse l'hypothèse de l'émergence de la question morale à l'imprévisibilité de la motivation de l'agent. J'ai formulé l'hypothèse de l'émergence de la question morale comme sous-tendant l'hypothèse de l'émergence de l'action morale et de ce point de vue, faire intervenir la dimension de la motivation complique le problème et le parasite même si cela me fournit un argument.

Arg 1 : On ne sait pas si une seule action morale a été produite dans le monde.

L'argument 1 est un argument négatif que j'emprunte à Kant : on ne peut pas déterminer si une seule action morale a jamais eu lieu. On peut évidemment se contenter de donner de cette position une interprétation strictement liée à l'intériorité indéchiffrable de l'agent : il est impossible de déterminer exactement pourquoi nous faisons ce que nous faisons, et nous pouvons toujours soupçonner des déterminations qui ne sont pas entièrement pures. Mais cet argument soupçonneux n'est pas celui que je mobilise.

Car il me semble que l'on peut entendre cette impossibilité dans un autre sens : alors même que les agents disposent de la raison pratique qui leur permet de poser la question morale et d'y répondre correctement, on ne peut pas être assuré qu'ils l'aient jamais mobilisée. En somme, toutes les conditions sont réunies pour que la question morale survienne sur la situation mais il n'est pas possible de conclure de la présence d'un agent rationnel agissant dans le monde à la position d'une question morale car la raison pratique peut n'être pas entendue.

Je ferai donc intervenir un autre argument :

*Arg. 2 : Différence entre le crime et la faute*<sup>295</sup>

Cet argument est plus décisif que le précédent car il permet de passer du négatif au positif . En outre, la différence entre un crime et une faute peut être reçue indépendamment des conceptions kantienne. La différence entre le crime et la faute désigne une différence entre les actions dans lesquelles nous enfreignons la morale avec la conscience de le faire, et celles dans lesquelles nous enfreignons la morale sans avoir à l'esprit que nous le faisons.

Par exemple, en voulant prévenir la propagation de la rage, je me donne la mort sans penser alors que je me suicide et que cela pose une question morale. Je ne discute évidemment pas ici de la valeur morale du suicide, ni de la prophylaxie de la rage par le suicide... mais seulement d'une situation dans laquelle je réagis sans poser une question morale pourtant déterminante dans mon appréciation de la situation. Il n'est donc pas prévisible que je me pose cette question, pourtant pertinente dans la situation.

Certes, une telle analyse entraîne une difficulté dont il n'est pas possible de faire l'économie : elle pourrait avoir pour conséquence d'atténuer les fautes, au sens où il nous suffirait de prétendre n'avoir pas saisi, ou tout simplement pas pensé, que nous enfreignons une loi morale, pour que notre faute ne puisse pas nous être décomptée comme telle, ou pour qu'elle soit incroyablement atténuée.

Je ne suis pas certaine, toutefois, que ce contre-argument soit suffisamment fort pour que nous devions abandonner cette analyse. Car nous nous heurtons dans ce cas à un argument de type juridique. En effet, les sanctions juridiques ne peuvent fonctionner que sous la fiction de ce que *nul n'est censé ignorer la loi*. Cette fiction, au sens où elle permet de faire fonctionner dans le monde réel ce qui sans elle, ne fonctionnerait pas, est nécessaire pour que les sujets du droit, en infraction avec la loi, ne puissent pas lui échapper. Mais elle n'est nécessaire que pour faire appliquer les sanctions du droit.

Précisément, la différence entre le droit et la morale, une des différences tout au moins, tient à la sphère de la sanction, qui est centrale dans le droit et qui ne relève pas, en morale, de la même immanence. Que mon argument empêche les sanctions de s'abattre sur le coupable n'est donc pas une conséquence qui suffirait pour m'y faire renoncer. Nous pouvons le conserver tant que nous considérons que la morale est une sphère qui se déploie *in foro*

---

<sup>295</sup> Kant, 1797, Questions casuistiques.

*interno* et qu'elle n'est pas tributaire d'un ordre extérieur de sanction qui nous emmène dans une dimension d'hétéronomie.

Car un tel argument ne pose pas de problème, en fait, tant que nous demeurons dans la sphère intérieure. Dans cette perspective, en effet, nos fautes n'auront pas la même valeur si nous savions, en les commettant, qu'elles étaient des fautes et si nous l'ignorons. Il me semble possible de tenir cette affirmation sans nier la morale, et sans être alors dans l'obligation de développer une casuistique qui nous arracherait sans doute à la sphère de la morale universaliste. J'y vois surtout une raison de déterminer des modes de fonctionnement différents dans le droit et dans la morale. Le droit ne peut pas assumer que les sujets ignorent la loi (même si, de fait, ils l'ignorent bien souvent). À l'inverse, il ne pose pas de problème insurmontable de fonctionnement à la morale de tenir compte que des agents moraux peuvent commettre des fautes morales sans être avertis, au moment où ils les commettent, qu'il s'agit là de fautes.

De quoi découle l'argument 3 :

*Arg. 3 : Question morale et survenance.*

Hallais propose que l'action morale survient sur la situation parce que, selon lui, dans une même situation, des agents qui réagissent de la même manière ont les mêmes conceptions morales<sup>296</sup>. Cette affirmation est évidemment fausse puisqu'il est possible de produire, dans une même situation, des actions absolument identiques pour des raisons opposées (dans certains cas, les exigences déontologiques et les exigences utilitaristes produisent les mêmes résultats par des cheminements radicalement différents).

Elle est fausse également pour la raison qu'un même sujet avec des jugements moraux stables peut produire des actions identiques dans des circonstances différentes : il peut, par exemple, refuser de mentir dans des situations où cela lui serait profitable, serait profitable à un ami, nuirait à un ennemi, etc... : il n'y a donc pas covariation de la situation et de la question que l'on se pose (*puis-je mentir ?*) ainsi que de la réponse qui lui est donnée (*je ne peux pas*). Je ne vois pas comment, dès lors qu'il y aurait covariation et dépendance entre la réaction du sujet et la situation dans laquelle il se trouve, nous pourrions parler de morale.

---

<sup>296</sup> Hallais, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006.

Le meilleur candidat ici est la conception kantienne de la moralité en ce qu'elle construit un inconditionné précisément contre la covariation : je n'ai pas à changer la question que je pose (*puis-je mentir ?*) parce que j'ai ou je n'ai pas de liens avec celui qui cela protégerait ou dénoncerait que je dise la vérité. Plus généralement, on peut donc entendre dans l'exigence d'universalité le refus de la covariation nomologique.

L'autre aspect qu'il faut saisir est celui de la simplification, qui ne me paraît pas poser difficulté. Ellis précise que :

« *In general, many lower-level states correspond to a single higher-level state, because a higher-level description H1 is arrived at by ignoring the micro-differences between many lower-level states Li, therefore throwing away a vast amount of lower-level information (coarse-graining)* »<sup>297</sup>.

La question morale repose en effet sur une simplification de la situation dans laquelle l'agent se trouve. Dès lors qu'il la pose, l'agent réduit au silence un certain nombre de paramètres qui seront récusés et considérés comme non-déterminants (c'est que soulignait McDowell). Il faut ainsi renoncer à envisager l'action soit sous l'angle de notre intérêt, ou sous celui de nos affects (je pense par exemple au reproche fait à Kant de ne pas tenir compte de l'amitié comme composante de la vie morale : qu'il ait tort ou raison sur ce point n'est pas ce qui importe, ce qui importe est qu'il faille éliminer des aspects de l'existence humaine pour faire émerger des déterminations morales).

De la même manière, l'action morale peut demander que nous ne tenions pas compte des conséquences de nos actes, et que nous posions par exemple la question morale sans envisager l'efficacité de ce que nous allons produire. Cet aspect a entraîné toute la discussion concernant par exemple les liens entre la vie morale et le bonheur, et la pertinence de la question du bonheur dans la question morale. « The irrelevant information is discarded ; significant information is stored in compressed form and the important information is selectively amplified. »<sup>298</sup> Cette description me semble coïncider très précisément avec le jugement moral, en ce qu'il écarte sélectivement des traits non pertinents (par exemple

---

<sup>297</sup> G. F. R. Ellis, « On the Nature of emergent Reality », in *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Ph. Clayton and P. Davies (ed.), Oxford University Press, 2006, p. 86.

<sup>298</sup> Ellis, 2006, p. 95.

l'augmentation de notre fortune personnelle, ou les conséquences négatives que nous subirons) et qu'il retient un trait qu'il amplifie aux dépens de toutes les autres considérations. Et j'accroche à cette amplification ou à cet effacement le passage de la situation à l'action.

En outre, la question morale conduit à déterminer, parmi les mondes possibles, ceux qui sont accessibles à partir de notre monde et ceux qui ne le sont pas. Elle restreint, parmi les mondes possibles, ceux qui sont accessibles en éliminant certains mondes, possibles à partir du nôtre, mais interdits. Certains mondes possibles sont considérés comme inaccessibles, ce qui simplifie la situation dans laquelle l'agent moral se trouve en réduisant le nombre de mondes possibles vers lesquels il peut se porter.

Or, la spécificité de l'action morale est qu'elle ne covarie pas sur la situation alors que les décisions en termes d'utilité par exemple, dans la mesure où elles s'ajustent à la situation, où elles sont conditionnelles, sont covariantes à la situation. Il faut donc renforcer la réponse de McDowell à la question de la motivation (qui n'est pas la mienne ici) et ajouter que la question a une spécificité propre : comme elle n'est pas conditionnée par la situation, elle seule est capable d'inaugurer une nouvelle causalité. C'est toute la thématique kantienne de la causalité nouménale et la causalité phénoménale : la causalité phénoménale laisse à l'extérieur d'elle-même la causalité libre : ce pouvoir de la raison n'est pas soumis à la forme du temps, ni non plus par conséquent aux conditions de la succession du temps.

En effet, comme le précise Kim, si la propriété de niveau supérieur M peut être réduite à la base de niveau inférieur, le statut causal de N peut être restauré. On se souvient cependant que, si M est émergent, c'est précisément ce qui ne peut pas être fait : les propriétés émergentes, par définition, ne sont pas réductibles à leur base de niveau inférieur<sup>299</sup>. Une telle détermination se manifeste dans la mise en œuvre du jugement moral tel qu'il est décrit dans la *Critique de la raison pure*. Ainsi, bien que l'on croie que l'action est déterminée par ses conditions empiriques, on n'en blâme pas moins celui qui a commis une mauvaise action. Le blâme montre que l'on suppose que l'on peut regarder l'action comme inconditionnée par rapport aux conditions antérieures « nonobstant toutes les conditions empiriques »<sup>300</sup>.

Or à propos de cette causalité de la raison, Longuenesse souligne qu'il est fort possible qu'elle soit indéterminée<sup>301</sup> ce qui peut poser la question de la détermination de la

---

<sup>299</sup> Kim, 2006, p. 73.

<sup>300</sup> Kant, *CRP*, A555/B583.

<sup>301</sup> Longuenesse, pp. 424-425.

morale, en particulier du lien entre conception et moralité ; une conception morale d'une situation doit-elle nécessairement passer par une formulation conceptuelle ? Ne pouvons-nous pas avoir une saisie non-conceptuelle de la situation morale et de ce que nous devons faire ? C'est une piste que j'élabore actuellement .

J'ai voulu montrer par ce cheminement que, si on veut avoir une théorie cohérente de la question morale, indépendamment de nos jugements moraux et des caractéristiques propres qu'on entend leur donner, on est amené à la penser comme émergente. Poser une question morale est une propriété émergente. De ce qu'un agent moral se trouve sans une situation déterminée, on ne peut pas en conclure qu'il adoptera ou non une conception morale de la situation, indépendamment des propriétés propres de la situation. Je veux souligner par là que je ne m'engage en rien, dans cette interprétation de l'action morale comme émergente sur une situation, sur les caractères propres de la situation : je ne tranche pas entre une hypothèse qui soutiendrait qu'elle a une dimension morale en elle-même et entre une hypothèse qui récuse cette interprétation qui n'est pas ici mon objet.

Ce que je vois émerger n'est pas non plus une réponse particulière à la question donnée, et en cela je ne dirais pas que la morale est émergente. Ce qui émerge est, sur une situation habitée par un agent, une question de type moral qu'il pose à la situation. Et le meilleur candidat à une conception émergentiste est la version kantienne de la position déontologique.

Mais dans la conception kantienne de la morale, dès lors que nous avons la question à propos de la situation, la réponse en découle et en ce sens, on peut dire que, dans la perspective kantienne, l'action morale émerge sur le système complexe formé par le sujet en ce qu'elle est, comme la question dont elle est simplement la réponse, simplifiante, imprévisible et inaugurale d'une nouvelle causalité. Il semble que les caractéristiques propres de l'action morale telle qu'elle est constituée dans la conception kantienne en font à proprement parler une action émergente.

Cette solution peut-elle être adoptée à l'intérieur du kantisme pratique ? La position kantienne entend bien rendre possible l'action morale en dehors de toute perception de la signification sensible de la situation. Il me semble que c'est sur ce point que les difficultés les plus profondes tendent à se manifester. Comment rendre compte de ce relais

qu'il passe à la rationalité de notre perception du monde<sup>302</sup> ? Pouvons-nous en penser la possibilité ? Car nous ne sommes bien entendu pas dans la position morale telle qu'elle est exprimée par McDowell pour qui la morale rejoint des qualités perceptives :

*« If ones concedes that a conception of the facts can constitute the whole of a reason for prudent behaviour, one is not at liberty to object to the very idea that a view of how things are might not need supplementing with a desire in order to reveal the favourable light in which someone saw some action ; and a view with that property cannot be shared by someone who sees no reason to act the way in question. If we allow this for prudence, why should we not allow it for morality too ? »<sup>303</sup>*

La position kantienne n'est pas d'affûter ce regard moral sur le monde mais de le relayer par une construction rationnelle de la vision du monde que nous pouvons avoir :

*« Ainsi donc, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, nous sommes arrivés à ce qui en est le principe, principe qu'à coup sûr elle ne conçoit pas ainsi, séparé dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours réellement devant les yeux et qu'elle emploie comme règle de son jugement. »<sup>304</sup>*

La question est de savoir jusqu'à quel point ce relais est possible. Comment concevoir ici ce que signifie suivre une règle dans la conception kantienne de la morale ? Certes, il est possible de formuler la règle universelle de nos actions, et Kant tombe donc sous le coup des accusations portées contre lui, par exemple en terme de régularisme par Brandom. Mais il est possible de se conduire moralement en appliquant cette règle sans la dire. Il faudrait tenir

---

<sup>302</sup> C'est de cette façon que j'interprète le passage concernant le philanthrope dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle, et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir, alors seulement son action a une valeur morale. Je dis plus : si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si tel homme (honnête du reste) était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui, peut-être parce qu'ayant lui-même en partage contre les siennes propres un don spécial d'endurance et d'énergie patiente, il suppose aussi chez les autres ou exige d'eux les mêmes qualités ; si la nature n'avait pas particulièrement formé cet homme (qui vraiment ne serait pas son plus mauvais ouvrage) pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il donc pas encore en lui de quoi se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut avoir un tempérament naturellement bienveillant ? », Kant, 1785, I, AK IV 398, p. 63

<sup>303</sup> J. McDowell, « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives ? », in *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press, 1998, pp. 77-94, p. 80.

<sup>304</sup> Kant, 1785, I, AK IV, p. 404, trad., p. 70.

compte de cette possibilité donnée par Kant lui-même pour comprendre le statut exact de la loi. C'est donc bien dans le passage qu'il met en place de la volonté sainte à la volonté bonne que Kant me paraît modifier des termes du problème et poser soudain le problème moral dans des termes de construction par le sujet et de relais d'une intuition déficiente – alors précisément que le relais ne se fait pas, qu'il ne peut pas fonctionner parce qu'il modifie profondément le mode de fonctionnement de la morale. La piste qui était ouverte par la volonté sainte, d'une spontanéité possible de la morale, relayée par l'impératif catégorique qui mène à ce que la maxime doive être entièrement explicitée, ne fonctionne pas parce que se surimposent des problèmes qui surviennent précisément de cette dimension explicite de la maxime dans une formule universalisable.

Il demeure que nous dessinons dans cette lecture une conception du regard moral qui identifie une action bonne ou mauvaise dans un mouvement, au sens propre, de formalisation<sup>305</sup>, qui s'oppose sans doute à la constitution d'un regard de plus en plus complexe<sup>306</sup> qui est une autre compréhension de la vertu. Faut-il simplifier la situation pour en

---

<sup>305</sup> J'entends ici par formalisation très précisément le sens que G.-G. Granger donne à ce terme, dans la mesure où il me paraît parfaitement fonctionner dans la lecture que je propose de la dimension abstraite de la morale kantienne, qui à mon avis, n'est pas seulement abstraite, mais constitue pour ainsi dire un commencement de formalisation de nos positions morales. « ...le mouvement jusqu'alors implicite qui fonde le passage de la pensée qualitative à la pensée mathématisée. Le premier moment de cette dialectique conduit à la notion d'ensemble, c'est-à-dire d'un univers d'objets dont la présentation qualitative est réduite précisément à son essence de différence. Ce sont des objets abstraits dont on veut seulement savoir s'ils se distinguent des autres d'un certain point de vue, bien que, par ailleurs, mutuellement substituables comme éléments de l'ensemble. Différence indifférente qui va permettre à une mathématique de s'élaborer. (...) La qualitatif se trouve donc réinstauré sous la forme conceptuelle de propriété structurale, dont le sens dépend non de la détermination isolée d'un objet individuel, mais du système des manipulations virtuelles effectuées sur un ensemble d'objets. Les actes originaires du traitement mathématique, cette réduction une fois effectuée, consistent d'une part à réunir de toutes les manières possibles ces objets en sous-ensembles que l'on puisse également distinguer, et dont on puisse par conséquent discerner les parties communes ; d'autre part à mettre en correspondance les éléments de deux ensembles, que l'on associe par paires, jusqu'à épuisement de l'un d'eux. Grâce à quoi il sera possible de caractériser un ensemble d'objets abstraits en décrivant, en construisant, les relations qui peuvent être établies entre le tout et ses parties. C'est ainsi que la notion d'opération apparaît tout naturellement comme mise en correspondance d'un élément appartenant à l'ensemble des résultats, et d'un couple — ordonné — dont les termes appartiennent à l'ensemble des éléments opérés. Les propriétés distinctives d'une opération seront décrites uniquement au moyen des actes originaires déjà indiqués. Le qualitatif se trouve donc réinstauré sous la forme de propriété structurale, dont le sens dépend, non de la détermination isolée d'un objet individuel, mais du système des manipulations virtuelles effectuées sur un ensemble d'objets. (...) La qualité, moment immédiat, se trouve donc médiatisée en passant de la détermination donnée comme intrinsèque à une détermination extrinsèque des modalités de la différence. » (G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris : Aubier-Montaigne, 1960, pp. 110-111).

<sup>306</sup> À propos de la conception humienne de la vertu comme appelant un regard de plus en plus affûté sur le monde, on se reportera à l'interprétation de Fr. Clementz, « Hume et l'éthique de la vertu », *in*



comprendre la dimension morale ou au contraire en percevoir toutes les circonstances pour en saisir le sens ? Peut-on considérer que des motifs puissent, en toutes circonstances, constituer des motifs vertueux, ou des motifs vicieux ?

Si nous suivons cette piste jusqu'au bout, nous aboutissons, en allant le plus possible à partir d'elle, à la conception formelle de la morale que Kant déploie sous nos yeux. La question demeure de savoir s'il faut l'abandonner. N'est-ce pas, dans l'insistance de la solution par l'abandon du kantisme, que nous pouvons trouver et repérer la spécificité qui, à mon sens, est celle de l'action humaine ? Il faut bien envisager que ce par quoi la conception rationnelle de l'action que propose Kant s'épuise sur une simplification abusive des situations qu'il y a à traiter. La rationalisation est d'autant plus efficace qu'elle se formalise sur un système binaire, et c'est précisément cela qui, finalement, l'empêche de fonctionner.

Une fois la situation déterminée comme une situation qui appelle une réponse de type déontologique, la question qui se pose est celle de la maxime que nous allons adopter. Je ne suppose pas le problème de la détermination de la situation résolue : la simplicité de la solution de McDowell n'est pas transposable dans la philosophie kantienne à propos de la volonté bonne. Je suppose que la solution kantienne consiste dans la décision d'adopter une maxime dont on devine qu'il faut éprouver le passage à l'universel, sans doute par quelque clause en elle du type « pour moi » ou « pour les autres ». Le langage dans lequel nous choisissons de formuler notre maxime a donc bien un rôle essentiel à jouer, et c'est cela qui affaiblit la position kantienne ; car nous passons alors d'un problème lié à l'action à un problème lié à la façon dont nous parlons de nos actions.

Je ne suis pas certaine, d'ailleurs, que ce ne soit pas dans une certaine façon qu'a notre maxime d'apparaître comme un problème que nous n'identifions pas la situation comme une maxime morale. Nous serions donc, dans la conception kantienne de l'action, dans la situation décrite par Eels pour qui, comme l'écrit Bourgeois-Gironde :

---

A. Leroux et A. Marciano (éds.), *Traité de philosophie économique*, Paris : De Boeck, 1999, p. 5 à 28, p. 23 et suivantes : « Hume soutient que l'évaluation morale 'survient' sur les croyances que nous tirons, directement ou par inférence, de l'observation de l'ensemble composé de l'acte lui-même, de ses motifs psychologiques et du contexte de son exécution. »

« Les décisions d'un agent sont les seuls moyens de connaissance dont il dispose pour savoir quelles actions sont rationnelles et forment donc directement les motivations de ces actions. »<sup>307</sup>

Le problème pour moi réside en cela que notre action, même d'un point de vue nouménal, dans lequel sa description est constituée par la maxime que nous décidons d'adopter, peut supporter plusieurs descriptions et donc plusieurs maximes. Le problème de la description se redéploie donc dans le monde nouménal : décidai-je, dans la situation du *droit de mentir*, de sauver un ami, de le sauver, fût-ce en mentant, de tenir ma promesse, de mentir à des assassins ? Dès lors que je dois entrer dans le jeu langagier de la description nouménale de mon action, c'est-à-dire de la formulation de ma maxime, je perds un type de rapport évident au monde (celui qui suffit à la volonté sainte).

La question est alors un redoublement de la question désormais classique de Davidson à propos de l'action, cette fois-ci à propos de la maxime sous laquelle nous identifions notre décision d'agir. Nous rencontrons donc l'horizon de la question de l'identité de l'événement telle qu'elle est posée par la sémantique des situations<sup>308</sup>, à savoir la question de leur individuation et du grain qu'il est utile de donner à leur individuation. Or, quelles que soient les questions que par ailleurs elle laisse en suspens, une individuation grossière me paraît soutenir ce que je tente de mettre en place à propos de la position kantienne, et indique donc la direction dans laquelle je m'inscris de ce point de vue, mais elle posera malheureusement un problème en retour :

« We have two descriptions : 'John's saying 'Hello'' and 'John's saying 'Hello' loudly.' But it does not follow from this alone that we have two events to describe. The second description as well as the first might denote the first event, since the second description might describe the first event in part accidentally. Alternatively, the first description as well as the second might denote the second event, since the first description might describe the second event by less than the whole of

---

<sup>307</sup> S. Bourgeois-Gironde, *Temps et Causalité*, Paris : P.U.F., 2002, p. 116 à propos de E. Eels, *Rational Decision and Causality*, Cambridge University Press, 1982. Et comme il le souligne, le problème est que les décisions ne sont pas toutes de nature délibérative. Je me range à cette remarque, qu'il faut à mon avis relier et prendre en compte dans la perspective possible de la volonté sainte sur la bonne action.

<sup>308</sup> M. de Fornel, « Voir un événement. Comptes rendus de perception et sémantique des situations », in J.-L. Petit (dir.), *L'Événement en perspective*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1991, p. 97-122, p. 112. Pour le dire rapidement, Anscombe, 1957 et Davidson, 1980 acceptent que différentes descriptions renvoient à un seul et même événement, tandis qu'une individuation fine de l'événement est soutenue par J. Kim, « Events and their Descriptions : Some Considerations », in N. Rescher et al. (eds.), *Essays in Honour of Carl G. Hempel*, 1969, p. 198-215 et A. I. Goldman, *A Theory of Human Action*, New-York : Prentice Hall, 1970.

*its essence. Indeed, even if there are two different events, it still does not follow that one description denotes one and the other denotes the other. If both descriptions are somewhat vague or ambiguous, it could be that both denote both. »*<sup>309</sup>

À partir de quoi Lewis introduit une distinction entre distinct et différent, deux événements pouvant être différents sans être distincts. Cette remarque est essentielle pour comprendre ce qui fait, selon moi, l'action bonne kantienne qui consiste, selon les résultats de la première partie de cette étude, à faire toujours la même chose, au sens où, dans toute bonne action, je manifeste ma préférence pour l'universel sur le particulier. Et de ce point de vue, comme il le souligne,

*« There is a clear sense in which our second event is part of the first : the subclass is part of the class, they are neither identical nor distinct. (Confusingly, by the inverse variation of intension and extension, there is also a sense in which the first is part of the second.) Indeed, we dare not count the two as distinct. »*<sup>310</sup>

Je ne vois pas de raison *de type pratique* de chercher à obtenir une différenciation à grain fin des événements et de ce point de vue, je préfère les difficultés dans lesquelles risque de tomber Davidson à celles dans lesquelles s'aventure Taylor<sup>311</sup> en raison de la finesse du grain avec lequel il distingue les situations. Et précisément, si les raisons de ne pas chercher une identification à grain fin des événements relèvent toutes de la pratique, alors il faut bien admettre que, du point de vue de l'action, nous cherchons une détermination à grain épais, tandis que nous pouvons, pour d'autres raisons, par exemple narratives, conserver une détermination à grain fin de l'événement.

Or cette finesse du grain est telle qu'elle est incapable de rendre compte de ce que nous faisons lorsque nous le faisons. Je n'ai pas plus de raisons, pour le refuser, que l'impossibilité de me résoudre tout à fait à abandonner, à propos de l'action, quelque chose qui tienne compte de l'impossibilité dans laquelle nous sommes, dans le flux des événements, de la suspendre tout à fait. Quelle que soit la forme qu'on voudra lui donner, par exemple celle de l'urgence de la pratique qui conduit Descartes à édicter des règles de la morale par

---

<sup>309</sup> D. Lewis, *Philosophical Papers*, II, New-York, Oxford : Oxford University Press, 1986, p. 255. Lewis renvoie sur ce point à l'indifférenciation possible des événements, quand bien ils ne seraient pas l'un et l'autre cause des mêmes effets. Voir A. I. Goldman, *A Theory of Human Action*, New-York, Prentice Hall, 1970, p. 3.

<sup>310</sup> Lewis, 1986, p. 257.

<sup>311</sup> B. Taylor, *Modes of Occurrence*, Oxford : Blackwell, 1985.

provision, parce qu'il faut bien continuer à agir quand bien même nous n'aurions aucune certitude radicale dans le domaine théorique, il y a bien là un point d'articulation du discours philosophique avec notre pratique : nous ne pouvons pas abandonner tout à fait cette poussée, cette incitation de la pratique, et cette nécessité dans laquelle nous sommes de continuer à répondre aux sollicitations du monde extérieur, telle qu'il me semble que l'individuation des situations à grain fin, quand bien même elle serait possible, pensable, envisageable, n'engage pas notre pratique, ne saurait répondre aux questions que pose notre pratique (quand bien même elle répondrait à d'autres questions, mais c'est résolument du point de vue de la pratique que je me place). Du point de vue de la pratique, en effet, il me paraît inutile de distinguer des événements tels que occire, tuer, faire périr César.

En revanche, du point de vue de la pratique et de la compréhension de notre pratique seule, l'individuation des événements à gros grain offre des possibilités qui sous-tendent mon analyse sur l'indifférenciation de la maxime, et permet de rendre compte de ce que, sous l'angle de la maxime de l'action, faire le bien soit toujours faire la même chose, de même que faire le mal soit toujours faire la même chose. La possibilité que des événements soient différents sans être distincts est ce qui me manquait pour comprendre la question que pose la maxime et sa détermination dans la philosophie pratique de Kant. Je soutiendrai donc l'hypothèse que, comme des événements peuvent être différents sans être distincts, des maximes – qui traduisent notre compréhension de l'événement – peuvent elles aussi être différentes sans être distinctes, ce qui demande quelques précisions.

Mais la question pour moi est de déterminer dans l'action telle que nous la lisons dans la philosophie pratique de Kant, c'est-à-dire sous une description particulière, ce qui relève de la façon dont nous en parlons et ce qui est le problème de l'action à proprement parler. Or précisément de ce point de vue, la maxime pose un problème tout à fait particulier puisqu'elle est de l'ordre de l'explicitation, mais d'une explicitation, je l'ai montré, qui pourrait ne pas avoir lieu (la volonté sainte agissant spontanément moralement).

J'entends par là, je l'ai déjà souligné, que si l'explicitation rend possibles des procédures qui, sans elle, ne le seraient pas, comme dans le cas du passage de la convention au contrat, elle fait également apparaître un certain nombre de problèmes à propos de l'action individuelle qui, sans elle, ne serait peut-être pas apparus (même si ces problèmes ne sont pas fortuits, ils auraient pu ne pas apparaître si nous n'étions pas constamment ramenés, dans le champ de la pratique, à des procédures d'explicitation).

Sous cette hypothèse, il n'est pas impossible de penser que, lorsque nous agissons, si nous entendons aussi l'action comme un événement, puisqu'il n'est évidemment pas impossible que nos actions deviennent des événements et qu'en dépit de la différence ontologique, il se produise dans le monde une coïncidence entre l'action et l'événement, diverses maximes sont possibles, qui en sont les diverses descriptions possibles du point de vue intentionnel. Je comprends l'intention telle qu'elle est pensée dans la philosophie pratique comme une description de l'action indépendante des variations que ne manqueront pas de lui faire subir, lors de sa réalisation dans le monde phénoménal, les entrecroisements avec des séries causales dont elle est indépendante si elle est une action bonne, c'est-à-dire décidée par un sujet qui se représente à ses propres yeux comme un législateur dans le Règne des Fins. C'est en effet du point de vue intentionnel qu'il est possible de traiter la maxime comme une description de l'action, à quoi autorise, sans même laisser de scrupules, la définition kantienne de l'action qui s'arrête aux frontières de sa réalisation dans le monde.

J'arrive en fin de compte à donner, sinon un sens, du moins une utilité à cette définition tout à fait étonnante de l'action par ailleurs, puisque l'action kantienne se situe avant et au point de contact avec le monde phénoménal, mais ne va pas jusqu'à interférer avec lui. En effet, entre en ligne de compte dans l'action kantienne, d'une part l'intention, d'autre part les efforts que nous faisons pour réaliser cette intention dans le monde. Mais une fois que nous entrons dans des déterminations phénoménales, et que nous rencontrons des séries causales phénoménales, tout se passe comme si ce qu'il advient de notre action dans le monde, à supposer qu'elle soit une bonne action, se détachait d'elle. Cela devient évident lorsque nous regardons l'action du point de vue des conséquences, puisque nous sommes dégagés par Kant des conséquences des actions accomplies par devoir<sup>312</sup>.

Dès lors, je ne vois pas de raison de ne pas traiter de l'intention du sujet qui *s'explique* dans la maxime comme, ni plus ni moins, une description de l'action en deçà des variations que ne manqueront pas lui faire subir la coïncidence avec des séries causales phénoménales auxquelles elle viendra se heurter. Il me semble qu'on peut importer ces discussions à propos de la description de l'événement dans le monde nouménal où les actions sont décrites en fonction de la maxime qui les détermine. Si on m'accorde cette importation, il devient possible d'en inférer les conclusions suivantes, qui nous renseigneront sur le fonctionnement conceptuel interne de la morale kantienne (en tant que morale déontologique).

---

<sup>312</sup> La situation est en fait philosophiquement un peu plus complexe puisque nous ne sommes pas responsables des conséquences de bonnes actions, mais que nous sommes imputables des mauvaises conséquences de nos actions méritoires tout comme les mauvaises conséquences de nos actions contraires au devoir. Voir E. Kant, 1796,

Mais si nous acceptons que (1) l'intention fonctionne comme la description nouménale de l'action, que (2) l'individuation des actions dans le monde phénoménal soit à gros grain, nous avons des raisons de penser que l'individuation des intentions est elle aussi à gros grain, c'est-à-dire que la même action supporte des intentions différentes.

Je ne veux pas dire par là ce qui serait de l'ordre du truisme, à savoir que je peux parer une mauvaise action, par exemple, de justifications de type moral pour la faire paraître une action morale. Les questions qui relèvent de la mauvaise foi ne sont pas graves, de ce point de vue, et ne permettent pas de poser les questions que je veux faire apparaître. Je supposerai donc, dans ce que je vais dire, l'absence de mauvaise foi, qu'on peut ensuite faire intervenir sans que cela modifie ni même ne complique ce que je vais dire. Car non seulement la mauvaise foi n'est pas pertinente ici, mais elle ne demande aucun affinement conceptuel supplémentaire à ce que je veux dire.

J'entends en revanche qu'une même action, lorsque nous la décidons, supporterait, du point de vue même du sujet qui en décide, des descriptions qui pourraient être distinctes, donc des maximes distinctes, tout en renvoyant à la même action. Et il en découle que l'explicitation de ces maximes peut être ce qui pose problème pour la cohérence même de l'intention du sujet.

Dès lors, je ferai appel au point de vue de Wiggins à propos de l'individuation, selon lequel :

« There must be something in the singling out (something from the side of the object and the thinker) that makes it determinate what principle is the principle of individuation for the entity. »<sup>313</sup>

Et même si la démonstration produite par Evans qu'il n'existe pas d'objets vagues<sup>314</sup> conduit Wiggins à apporter quelques retouches à sa position, qu'il place entre l'empirisme et l'idéalisme, apportant à l'un et à l'autre des amendements, il en ressort que :

---

<sup>313</sup> D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford : Blackwell, 1979, p. 140, qu'il commente en ajoutant « and therefore determinate under that family of sortally concordant individutive concepts it is to be subsumed », D. Wiggins, « On Singling out an Object determinately », in Ph. Pettit & J. McDowell, *Subject, Thought and Context*, Oxford : Clarendon Press, 1986, p. 169-180, p. 171.

<sup>314</sup> G. Evans, « Can there be vague Objects ? », *Analysis*, xxxviii (1978), 208.

« Individuation is the mind's work, we have claim. But this is work of construal, not construction. No doubt different practical or cognitive purposes may make different sorts of construal necessary, and these can be expected to issue in different 'versions' of reality. But that does not mean that everything is a correct version, or a version correct by its own lights (which would lose us the world altogether). Every sentence, by being the sentence it is and having the sense it has, sets itself a goal that it either attains or fails to attain. But, in doing this, it does not set the verdict on whether that goal has been attained. In the same way, every singling out of a thing, being the singling out of this f or that g, construes reality in a certain way. But it does not construe the f or the g from its own a priori materials, as if to validate itself — no more than the focusing of a camera fixed in a certain spot creates that which it records when set at that focus. »<sup>315</sup>

Si nous transposons, et cela me paraît possible, ces affirmations à la théorie de l'action, il en ressort que nous construisons bien la maxime de notre action, mais qu'elle doit bien viser une situation qui soit le cas dans le monde. Une tension, dès lors, se dessine entre l'individuation de la situation, à gros grain dans la perspective pratique, et supportant plusieurs maximes en réaction à elles<sup>316</sup>, du point de vue pratique, et la nécessité pourtant de distinguer ces maximes, puisqu'il est possible, c'est ce que j'ai montré dans la situation du *droit de mentir*, que la même action soit exprimée dans des termes qui font apparaître qu'elle ne passe pas le test de l'universalisation et dans des termes qui montrent au contraire qu'elle le passe (car sauver son ami peut devenir mentir, ou respecter sa promesse peut devenir trahir la confiance que les autres ont dans nos déclarations).

La tension réside en cela qu'il nous faut ici une individuation à grain fin de la situation, et que le sujet pratique kantien ne peut pas se satisfaire d'une action dont une maxime possible est morale alors qu'une autre maxime ne le serait pas. Sans doute, si nous sommes obligés de procéder à une telle individuation, la raison en est que notre volonté n'est pas sainte et ne peut donc pas demeurer dans l'implicite. Mais cela nous place alors dans une situation très difficile car il paraît alors peu convaincant de demander une individuation fine de l'action qui me semble poser plus de problème qu'en fait elle n'en résout.

Ma position aboutit donc à un pluralisme des actions et des événements. Une des propriétés qui identifient les actions est qu'elles demandent une saisie à grain épais dans le flux du monde, qu'il n'est possible d'arrêter, en effet, qu'en prenant ce grain. Inversement, les

---

<sup>315</sup> Wiggins, 1986, p. 179-180.

<sup>316</sup> Il faudrait au fond plutôt dire que la pluralité des maximes qui visent une situation donnée l'identifie comme situation.

événements supportent un grain aussi fin qu'on voudra donner. Mais il y a des situations — que je détermine comme un ensemble d'événements — qui provoquent, dans le passage du grain fin de l'événement au grain épais de la situation, des problèmes tels qu'il n'est pas possible, à leur égard, non pas de réagir, mais de savoir exactement ce que nous faisons lorsque nous le faisons<sup>317</sup>.

On peut donc déterminer de cette façon les tensions théoriques qui naissent dans l'application de la morale au monde, qui oblige à changer de grain à propos du monde. Et c'est sans doute l'indétermination dans laquelle Kant laisse ce passage qui pose tant de difficultés dans la mise en œuvre de sa morale. C'est là le point aveugle de la morale, de son emprise sur le monde des actions et des hommes.

Tout le sens de ce travail a été de comprendre comment il était possible d'accrocher les théories morales au flux de l'existence et du monde. Il reste maintenant à entrer dans ce point aveugle. Mais quelles que soient les difficultés que pose la mise en œuvre, dans le monde concret des actions humaines, de la version kantienne de la morale, je n'ai pas trouvé, à l'intérieur de cette position, de renoncer, en matière de morale, à ce que je désignerais comme un universalisme modéré. J'ai bien évidemment dû modérer l'universalisme de Kant en en passant par la déduction naturelle et la dimension implicite de certains de nos jugements moraux.

La principale modération que j'ai apportée à l'universalisme se manifeste dans le passage, dont je ne pense possible de faire l'économie, par une dimension implicite. Je ne vois pas, en effet, comment ne pas renoncer à l'idée que l'impératif catégorique puisse résoudre toutes les difficultés de notre existence morale. Et ce n'est donc pas en tant qu'explicitation complète de toutes les difficultés de l'existence morale que je pense possible de le faire fonctionner.

En revanche, si nous n'avons pas d'abord une position extérieure à la conception de la morale qui se déploie dans les formulations de la philosophie pratique kantienne, si nous acceptons de la laisser fonctionner aussi loin qu'elle en est capable, je n'ai pas trouvé de raison déterminante de renoncer à une position universaliste en matière de morale, à condition qu'elle soit amendée par la possibilité que nos maximes puissent être considérées comme

---

<sup>317</sup> J'accorde que de ce point de vue, ma lecture fait de Kant, si faire une bonne (mauvaise) action est toujours faire la même chose, ce que K. Fine désigne comme un « fanatical mono-referentialist » (Fine, 2003, p. 202).



universalisables, quand bien nous ne saurions pas dire en quoi elles sont universalisables. Encore une fois, il faut pour accepter cette conclusion, accepter de considérer que la morale se déploie dans notre for intérieur, et que, dans notre for intérieur, nos maximes elles-mêmes puissent être comme inachevées.

## **CONCLUSION**

### **L'INDIVIDUATION A *GROS GRAIN* DE LA MAXIME**

Dès lors la solution de cette difficulté semble ne pas reposer dans le recours à la formulation, ni aux trois formulations possibles de l'impératif catégorique comme à un test qui permettrait de résoudre tous les moments de l'existence éthique. Outre qu'on pourrait objecter à Parfit que la question qu'il pose est une question pragmatique, qui bien évidemment ne tombe pas sous le coup de l'impératif catégorique, et non pas une question pratique<sup>318</sup>. C'est pourquoi, je reprends à mon compte la question que pose Flanagan à Kant, alors même que la réponse qu'il lui apporte ne me satisfait pas entièrement. Et c'est à préciser les points de distorsion que je pense nécessaire de faire subir à ses affirmations que je m'emploierai pour, non pas terminer, mais pour ouvrir ce travail à des recherches à venir :

« Le kantien idéal qui délibère, après tout, doit être un bon détecteur de situations faisant appel à son style particulier de délibération morale, au style particulier qu'il a de conduire une abstraction en fonction d'une tâche. Comment devient-on un bon détecteur de situations faisant appel à la délibération et à la sensibilité morales ? Tout simplement par l'éducation morale. (...) »

Un trait intéressant du kantisme et de l'utilitarisme, mais qui n'est absolument pas unique à ces théories, est que les sensibilités requises pour identifier les problèmes moraux exigent la compréhension et la mise en œuvre des concepts qui figurent précisément dans la procédure de décision spécifique à chacune de ces théories. Pour le kantien, une situation exige l'attention morale si et seulement si une question de droit est en jeu – c'est-à-dire si et seulement si une personne se voit refuser le respect ou si une personne (y compris soi-même) risque d'être utilisée uniquement comme un moyen. »<sup>319</sup>

La question qui me retiendra donc dans ce dernier moment est celle de ce qu'il est possible de considérer comme étant le point de vue kantien sur le monde. Cela demande que nous comprenions comment le kantien identifie les situations auxquelles il réagit. Il s'agit de déterminer comment le sujet moral détermine-t-il les situations auxquelles il répondra sous un angle moral ? Quelles sont les situations qui appellent une réponse dans des termes moraux ?

La question est donc celle non pas de la constitution de la situation, qui comme telle doit bien être donnée dans le monde, et que je continue de traiter comme un ensemble d'états de faits. Il me semble que c'est au fond cette question qui se rencontre, celle du point d'accroche, sur une propriété de la situation, de l'articulation entre une description à grain fin (de la situation) à une description à grain épais (de l'action dans sa perspective normative).

---

<sup>318</sup> La question, en fait, est délicate. Il faut déterminer si le choix du métier est ou non une question morale.

<sup>319</sup> Flanagan, 1993, p. 114.

Car s'il est possible de déterminer le mode d'instanciation du devoir dans l'analyse précédente, c'est en déterminant comment le sujet kantien identifie les situations auxquelles il choisit de répondre. Et bien évidemment le sujet kantien apparaît dans ce cas comme instanciant le sujet qui adopte sur le monde une position déontologique.

Il faut donc alors qu'il y ait, sous, ou dans le regard du sujet moral kantien, quelque chose qu'il identifie comme un point saillant sur lequel il puisse prendre appui pour accrocher son action (au sens phénoménal de ce concept) au monde, pour agripper la situation dans laquelle il détermine qu'il se trouve. Dès lors le passage doit se faire entre le grain fin de la situation et le grain plus épais, nécessaire pour faire fonctionner la normativité. Il faut supposer, bien que cela ne soit pas développé dans la pensée kantienne, quelque chose comme un point saillant qui, dans la perception que nous avons du monde, demande que nous agissions dans les termes qui sont ceux de l'impératif catégorique<sup>320</sup>. Car toutes les situations ne demandent pas, et on peut considérer par exemple, bien que j'aie déjà exprimé mes réticences sur ce point, que la question du choix du métier, par exemple, n'impose pas que la traitions dans des termes moraux. Je rejoins alors la position de J. McDowell pour qui :

*« The relevant notion of salience cannot be understood except in terms of seeing something as a reason for acting that silences all others. »<sup>321</sup>*

Une perception, ou une conception, morale se manifeste dans certaines situations et pas dans d'autres. Il fallait donc comprendre comment nous faisons apparaître une question de type moral dans certaines situations et pas dans d'autres, pourquoi certaines situations semblent opposer une résistance à ce type de perception, soit qu'elles n'entrent pas dans les concepts moraux, soit que, si elles y entrent, les résultats produits paraissent insatisfaisants.

J'entends négativement par question morale toute question qui fait envisager un choix parmi les possibles qui ne dépende pas uniquement de critères pragmatiques de réalisation : la question de l'adaptation des moyens aux fins n'est pas une question de type

---

<sup>320</sup> Il est presque impossible de ne pas passer ici par une formulation dans des termes qui appellent à une explicitation de la maxime. Je ne peux que rappeler constamment la possibilité pour la volonté sainte, de procéder spontanément à des actions morales. C'est même ce qui la définit comme volonté sainte.

<sup>321</sup> J. McDowell, « Virtue and Reason », pp. 50-73, in *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press, 1998, p. 70

moral, du moins pas directement, même si elle peut intervenir dans la morale. Est morale une opération de tri entre des possibles qui repose sur une appréciation de leur valeur morale (sans préjuger de la façon dont nous établissons nos jugements de valeur). Mais cette définition de la morale ne permet pas de déterminer quand nous mobilisons les concepts, et quand, même si nous les mobilisons, les résultats qu'ils fournissent ne paraissent pas déterminants. Pour le dire sous une forme plus simple, je ne pense pas que toutes les situations demandent que nous les formulions dans des termes éthiques<sup>322</sup>.

Le repérage de ces situations, que je prétends pas avoir achevé dans cette étude, m'a semblé possible en termes de « grain » : il me semble que la possibilité ou l'impossibilité, dans une situation donnée, du passage du grain fin, celui que nous avons à propos des situations dans lesquelles nous nous trouvons, au grain épais, celui de la normativité, produit parfois des effets contraires à la normativité elle-même. Je pense cependant avoir repéré là plus un problème central, qu'une solution. Car il reste maintenant à comprendre pourquoi certaines situations se prêtent à ce passage, dans la perspective pratique, du grain fin au grain épais et pourquoi d'autres ne s'y prêtent pas.

En particulier, l'hypothèse que je défendrais sur ce point est que ces situations ne résistent pas par essence à l'emprise normative (au sens où il est tout à fait possible, en elles, de faire son devoir, ou ce que l'on considère comme éthiquement satisfaisant), mais que c'est par un effet de formulation de nos positions éthiques et de nos maximes que nous obtenons, en retour, des distorsions qui, peut-être, n'existent ni dans la situation en elle-même ni dans nos concepts moraux, mais du fait du point de rencontre entre la situation et nos concepts. Et je retrouve donc, à ce propos, le concept d'aspérité qui a assurément une importance décisive.

En effet cette question intervient avant même toute conception morale, j'entends par là, avant la partition des différents jugements moraux dont les modes d'articulation de la norme morale à la situation présentent des différences parfois irrécusables. Elle se pose avant toute institution d'une morale particulière : je cherche à préciser le point d'articulation de la conception morale dans ce qu'elle a de plus fondamental avec les situations dans lesquelles nous agissons. La question que je pose intervient à un niveau plus fondamental que celui des différentes normes morales, ou des différentes valeurs morales telles que nous les connaissons et telles que nous sommes parfois amenés à les opposer les unes aux autres. Je me demande comment nous savons que nous sommes dans une situation qui exige une réponse morale. Je

---

<sup>322</sup> Évidemment, de ce point de vue, la détermination kantienne du pratique et du pragmatique constitue une réponse pleine et entière.

voudrais tenter de déterminer pourquoi nous choisissons de regarder une situation donnée dans le monde sous un angle moral. Mais je me demande aussi ce qui peut nous donner une certitude que nous agissons bien, alors même que nous ne parvenons pas à le dire dans des termes moraux.

Je ne pense d'ailleurs pas que cela signifie la fin de la méta-éthique. Je n'interprète pas cette situation comme signifiant que notre pouvoir de compréhension des situations et des normes a échoué, mais plutôt comme l'occasion et le signe qu'il faut faire là une théorie générale des aspérités éthiques et des saillances éthiques des situations. Il faudrait parvenir à rationaliser ce qui, dans une situation, permet d'y accrocher une visée pratique, dans le sens général ou particulier du terme de pratique.

On pourrait bien sûr considérer que cette identification de la situation comme appelant une réponse morale est directement dépendante de la conception morale que nous avons : nos concepts moraux pourraient en effet entraîner un découpage spécifique et signifiant de la situation, de sorte que nous décidions qu'il faut par exemple y réagir : on pourrait considérer que c'est parce que nous avons identifié un devoir d'assistance que nous réagissons à la détresse des autres en leur portant secours, mais ce devoir n'est pas instancié comme tel dans la position déontologique kantienne, où seule une forme est obligatoire, et non pas un contenu.

De la même façon si nous repérons une utilité possible pour l'humanité en général, alors nous défendons telle solution dans telle situation identifiée en ce qu'elle permet de promouvoir l'utilité. Et en effet cette réponse paraît être la plus simple : dans une situation donnée, nous évaluerions constamment notre décision au regard des concepts moraux qui sont les nôtres. Mais elle renvoie à une position anti-réaliste que je ne suis pas prête à adopter. Je me place donc au cœur de la conception réaliste de l'éthique pour comprendre les obstacles, à partir d'elle, les obstacles à la mise en œuvre de l'éthique.

### *Comment les questions morales se posent-elles ?*

J'envisage le rapport entre l'agent et la situation dans laquelle il fait, ou non, intervenir des représentations morales. Or mon point de départ est moins raffiné que l'hypothèse 0,

*(0) Nous faisons passer le test moral (de l'universalisation) à toutes les situations*

**mais aussi plus fondamental : je ne pense pas que nous évaluions toutes nos décisions au regard de la morale et je me demande s'il n'y a pas une classification plus radicale des situations, distincte d'une classification ontologique, qui produirait une ramification antérieure au choix moral lui-même. Je ne pense pas que toutes nos décisions soient évaluées au regard de la morale mais que certaines situations nous apparaissent comme fondamentalement neutres au regard de la morale.**

Cette hypothèse entraîne, si elle est vérifiée, que certaines situations ne seraient pas concernées par une analyse de type moral. C'est là un des points qu'il faut clarifier car il désigne ce tri antérieur au tri qui s'effectue, à l'intérieur d'une théorie déjà constituée, entre les bonnes et les mauvaises actions. Car précisément il me semble que nous ne jugeons pas de toutes nos décisions au regard de considérations morales : je propose de suivre une piste différente selon laquelle, parfois, nous ne concevons pas que la morale soit impliquée par la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Mon hypothèse est soutenue par un autre aspect de la mobilisation de la morale: il peut se faire que les considérations d'ordre moral ne paraissent pas pertinentes quand bien même l'agent moral tente de les mobiliser. Ainsi on peut trouver des situations dans lesquelles on pose une question morale, on y répond (elle peut donc être décidée) et pourtant la réponse n'est pas jugée pertinente *sans que soit envisagée une révision de notre conception morale*. C'est ce type de problème qui conduit à proposer une telle hypothèse : comment expliquer que nous mobilisions des concepts moraux et que nous puissions juger que leur résultat n'est pas pertinent ? Il doit y avoir, pour en juger, un socle fondamental que je détermine pour le moment comme le niveau où se pose (ou pas) la question morale.

Cette question pourrait concerner le statut des indifférents et leur articulation au jugement moral. Ici un embranchement se dessine à propos du statut de l'indifférent en morale : on peut considérer que, une fois que le jugement moral a été porté, des actions sont identifiées comme bonnes, d'autres comme mauvaises, tandis que des actions à propos desquelles cette appréciation est impossible restent indifférentes. Mais on peut aussi considérer que le jugement d'indifférence laisse certaines situations comme extérieures à la morale dans ce que j'appellerais une indifférence plus radicale. Il y aurait donc deux déterminations possibles de l'indifférence en morale qui découleraient de cette analyse :

Indifférence (1) : Une situation est indifférente moralement

Indifférence (2) : l'action est une réponse moralement neutre à la situation

L'indifférence de type 2 est ainsi celle de notre action lorsque nous omettons une action méritoire : nous nous abstenons d'actions qui relèvent de devoirs au sens large. Par exemple, nous ne portons pas assistance lorsque porter assistance demande que nous contournions des dangers trop grands pour que la morale puisse nous enjoindre de les affronter car notre existence serait mise en péril par notre intervention dans la situation. Dans ce cas, notre conduite est indifférente, au sens de neutre moralement, alors même que la situation est concernée par une appréciation morale.

Toutefois la valeur d'indifférence, comme indifférence à la loi morale, risque bien de disparaître dans une telle analyse. Je ne pense pas, suivant en cela une détermination kantienne, que nous l'ayons ainsi saisie. Car elle risque évidemment dans ce cas de devenir la marque de ce qui est licite, c'est-à-dire que, du point de vue de la loi, rien ne peut nous être reproché. De sorte que cet indifférent finit par entrer dans une détermination légale, ou dans une régularité : il n'est pas ce qui échappe à la régularité de type moral, mais sa saillance peut être arasée.

L'indifférent de type 1 est un meilleur concept de l'indifférence, précisément parce qu'il ne risque pas de se confondre avec le licite. Un exemple clair du problème qui m'occupe est soulevé par ce que j'appellerais le problème de Parfit, qui pose de plein fouet la question du choix du métier : « The kantian test could always provide a solution. This test has his own problems. Could I rationally will either that none practice medicine or that all do ? »<sup>323</sup>. Cette question entraîne de fait une ramification plus fondamentale de notre appréciation morale des situations (faut-il dire que notre appréciation morale des situations est un jugement ?

Je préfère pour le moment ne pas procéder à un tel glissement de l'appréciation au jugement, pour des raisons que je pourrais préciser, en particulier quant à la possibilité de défendre dans la saillance morale un contenu non conceptuel qui pourrait être le point aveugle par lequel la morale s'articule à la perception de la situation). Car nous sommes, avec le choix du métier, dans une situation que nous pouvons très bien ne pas penser à interroger d'un point de vue moral, et qui n'offrira pas d'emprise à la morale si nous tentons de la faire intervenir à son propos.

Il faut comprendre donc le problème que soulève Parfit, non pas seulement à l'intérieur du kantisme, quand bien même il pourrait y trouver une solution. Ce n'est d'ailleurs pas à l'intérieur du kantisme qu'il soulève le plus de problèmes et il est possible d'y répondre en utilisant les concepts moraux kantien. De l'intérieur du kantisme, dans un commentaire purement historique, la question n'est peut-être pas aussi corrosive qu'elle pourrait le paraître. Il faut donc commencer par en prendre la mesure. J'écarte donc ce point, qui demande toutefois que nous construisions le caractère non déterminant de cette question eu égard à l'abandon ou à la conservation d'une position de type kantien dans le domaine normatif. Le point ici n'est pas de déterminer quelle position nous devons adopter à l'égard du kantisme mais de comprendre quel type de difficultés une telle question soulève à propos de l'ontologie de l'action.

Car il est possible de reconstruire une réponse de type kantien qui demande seulement que nous distinguions les fins et les moyens. Or l'impératif catégorique interroge les fins que nous nous donnons. Ce sont bien elles que nous devons passer au crible du test de l'universalisation. Si nous formulons, dans une perspective kantienne, la question en termes

---

<sup>323</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, 1984, p. 66.



de fins sous la forme suivante : « Dois-je vouloir développer toutes les qualités et tous les talents qui sont en moi autant qu'il est en mon pouvoir ? », il est possible de répondre oui, en considérant que tous les autres êtres rationnels doivent agir de même. Cela ne pose aucune difficulté<sup>324</sup>.

Une question ici reste en suspens : en quel sens puis-je dire qu'il faut développer toutes ses qualités si les qualités sont également nécessaires pour accomplir de grands crimes ? Il semble que, dans un cas, les qualités de la personne (l'exemple le plus clair et le plus maniable est le courage) soient des neutres moraux qui peuvent nous conduire aux meilleures actions, comme aux pires, et que, dans l'autre, elles soutiennent une qualité morale de la personne. Cela signifie-t-il une tension entre, dans un cas, une neutralité morale des qualités de la personne, et dans l'autre cas, à savoir le devoir de les développer, une détermination positive qui leur serait apposée ? Est-il nécessaire de leur accorder une valeur morale pour comprendre qu'il nous soit fait un devoir de les développer ?

Il n'est sans doute pas nécessaire de pousser la formulation kantienne de la morale jusque dans ce retranchement, et on peut sans doute considérer qu'il soit fait un devoir à la personne de développer son être sans que cela recouvre un devoir de développer des qualités instanciées comme des qualités en elles-mêmes morales.

Or la distinction conceptuelle à laquelle nous pousse cette situation pour la comprendre exactement dans des termes kantien conduit à la distinction de deux situations qui, même dans les descriptions les plus précises et les plus fines que nous pourrions en donner, demeurent extrêmement proches : il faut cultiver ses qualités, et les développer autant qu'il nous est possible, mais non pas parce que ces qualités valent en elles-mêmes, simplement parce qu'il faut accomplir son être. On pourrait donc considérer qu'il faut accomplir son être (ce qui passe par un accomplissement de toutes nos qualités) mais on ne saurait dire à proprement parler qu'il faille développer ses qualités (même si on a toutes les raisons de penser que ces deux propositions se recouvrent très exactement).

On a donc toutes les raisons de penser que, au cœur de la formulation kantienne de la morale populaire, se joue une question très précise concernant la formulation de notre maxime, qui n'est autre que la description de ce que nous faisons. Il me faut, pour écarter un certain nombre d'affirmations qui fausseraient la pensée kantienne, rendre raison de cette équivalence entre formulation de la maxime et description de ce que nous faisons. Car on pourrait à tort ici s'orienter vers une interprétation de la position kantienne comme intentionnelle jusqu'à un point extravagant, ce que je conteste.

C'est un point plus fondamental que le problème de Parfit me paraît soulever. Car ainsi formulée, la question posée conduit à écarter l'hypothèse la plus simple et la plus

---

<sup>324</sup> Sauf à considérer que la détermination des talents qu'il faut développer est un problème et ne peut pas être aisément tranchée, puisqu'il faut de très grandes qualités pour accomplir aussi un grand crime, comme Kant ne manque pas de le rappeler dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

intuitive à propos de l'articulation entre la situation et la détermination de sa dimension morale. Cela me conduit à une autre hypothèse :

*0' : Des propriétés de la situation font qu'elle doit être résolue moralement*

Du point de vue de l'hypothèse 0', un des meilleurs candidats à la résolution de cette question, est l'intersubjectivité, qui semble induire d'emblée la position de la question morale, ou encore les conséquences de mes actes, mais d'autres critères pourraient intervenir, qui seraient déterminés strictement par le contexte de l'action, c'est-à-dire par sa situation.

Le problème de Parfit engage une relecture plus fondamentale, quand bien : comment peut-il y avoir des situations dans lesquelles nous posons une question de type moral, nous y répondons (elle peut aisément être décidée) et nous ne considérons pas que la solution soit ainsi satisfaisante. Il y a donc un embranchement plus fondamental que celui de la répartition entre bonne et mauvaise action, où se détermine la dimension morale de la situation dans laquelle nous nous trouvons (et qui sans doute aussi, pour partie, dessine la situation dans laquelle nous nous trouvons, en en arrêtant les frontières).

Il ne s'agit pas en effet d'un correctif de notre appréciation mais d'une situation dans laquelle on écarte le test moral utilisé, et qu'on n'évalue donc pas au regard de la morale, quelque chose comme un indifférent dont la détermination doit précéder le choix moral. Bien évidemment, qu'il ne le précède pas temporellement n'est pas un argument qui écarte l'hypothèse

*(1) Avant de juger nos actions moralement, nous opérons un tri plus fondamental qui permet de déterminer quelles situations sont concernées par une analyse de type moral.*

Elle continue de fonctionner si nous nous apercevons, après avoir tenté de mobiliser une appréciation morale, qu'elle n'a pas de prise sur la situation.

Mais pour cela, il importe de distinguer la question que pose Parfit de celle de la correction possible, ou de la révision possible de nos évaluations morales<sup>325</sup>. Les situations de révision de nos conceptions morales ne sont pas les mêmes que celles dans lesquelles nous pensons que nos concepts moraux ne sont pas concernés par la situation que nous envisageons

---

<sup>325</sup> Livet, *Émotions et rationalité morale*, Paris : P.U.F., 2003.

et qu'il faut donc la réguler autrement que par eux, sans cependant que celui indique, à notre avis, la nécessité de les modifier pour les rendre plus efficaces ou plus adaptés.

Le problème que je pose rejoint en somme celui que pose McDowell. À ceci près que, là où McDowell voit une solution, je formule un problème qui désigne l'embranchement fondamental qui seul peut amener à la situation que décrit McDowell. Sa position consiste à défendre l'idée que, comme d'autres considérations, par exemple les considérations d'utilité, les considérations morales sur une situation sont susceptibles de réduire au silence toutes les autres considérations. En cela, elles ne différeraient d'ailleurs pas fondamentalement des autres considérations portées sur une situation : elles les réduiraient au silence pour un agent qui regarde la situation sous un angle moral (comme elles seraient susceptibles de ne pas le faire pour un agent qui aurait un autre point de vue sur la situation, ou qui la viserait différemment).

Une question est laissée en suspens par l'affirmation très juste de McDowell, qui, de mon point de vue, pose davantage un problème très juste qu'elle n'apporte de solution. Car c'est le moment même de la saillance que je voudrais préciser. Quel est le processus qui se met en œuvre lorsque la question morale devient saillante ? Dès lors, la question ne me paraît pas dépendre d'une théorie morale particulière mais interroger le point d'articulation entre une théorie morale et les situations dans lesquelles Quelles sont les conditions sous lesquelles la question morale paraît déterminante ? de la description de la situation ou bien d'un niveau plus fondamental de l'analyse ?

J'émetts donc l'hypothèse

(2) : La question morale émerge sur le système complexe formé par le sujet et les circonstances de l'action.

**Ainsi l'action morale, en tant qu'elle est la réponse apportée à la question morale, demande-t-elle que le sujet envisage la situation dans laquelle il se trouve sous une perspective dont il ne va pas de soi qu'elle sera adoptée. Ce faisant, je ne détermine pas les causes de l'action morale, à propos desquelles je ne m'engage pas ici, mais ce qui se passe lorsqu'une action morale est produite, par un agent, dans une situation concrète. Or il me semble que soulever une question morale n'est pas une propriété de la situation à elle seule (puisque nous verrons qu'il est possible qu'un agent ne perçoive pas de dimension morale à une situation alors même qu'on peut en déterminer une), ni non plus une propriété du sujet (puisque dans certaines situations, le sujet renonce à poser une interrogation morale qu'il a pourtant tenté de solliciter). Mais je tiens ces**

**affirmations que pour identifier comment une action morale est produite et non pas pourquoi elle est produite. De sorte que, de ce point de vue, la position d'une question morale serait une propriété relationnelle.**

**Pour établir ce point, j'envisagerai la question morale posée par l'agent à propos des circonstances dans lesquelles il se trouve sous trois perspectives : Est-elle imprévisible ? Simplifie-t-elle la situation ? Inaugure-t-elle une nouvelle causalité ?**

**Ces propositions, dans leur dimension hypothétique ne présupposent pas, pour le moment tout au moins, de choix entre les différentes conceptions morales. Je tente de précéder, dans ce propos, toute institution d'une morale particulière. Je vais donc suivre l'hypothèse de l'émergence de la question morale sur le système complexe formé par la situation et l'agent. Cette hypothèse m'a été suggérée d'abord par le caractère imprévisible de la prise en considération de la morale comme réponse à une situation. C'est bien cette perspective que D. Chalmers adopte à propos des propriétés émergentes : au sens de l'émergence forte, les vérités concernant le phénomène ne sont pas déductibles du niveau inférieur, et au sens faible de l'émergence, les vérités concernant ce phénomène sont inattendues<sup>326</sup> (*unexpected*).**

Mon hypothèse est donc que la décision prise par l'agent de suivre un embranchement moral dans le rapport qu'il entretient à la situation relève d'une appréciation qui, de la part de l'agent, n'est pas entièrement prévisible. Il y a quelque chose comme une dimension locale de cette appréciation qui pourrait révéler, par exemple, des hiérarchies locales.. *Voir* ou *ne pas voir* une dimension morale dans la situation ne peut pas être entièrement prévu : certains agents soulèveront une question à propos d'une action comme mentir alors que d'autres n'en soulèveront pas. J'analyse ainsi une question qui est occultée parfois en termes de hiérarchie de devoirs : par exemple, il y aurait une hiérarchie de devoirs à faire entre porter assistance et mentir<sup>327</sup> dans le cas de la polémique sur le *Droit de mentir*. Je ne pense pas que, dans ce cas, il y ait une hiérarchie de devoirs : je pense que l'agent qui décide de sauver son ami dans cette situation ne fait pas émerger de question morale à propos de l'infraction à la véracité qu'il entend bien faire.

Cette dimension imprévisible de la question morale me paraît soutenue par au moins trois arguments (je ne compte pas l'argument 0) :

*Arg. 0 : La dimension morale de la situation peut ne pas motiver l'agent.*

Certes cet argument introduit une imprévisibilité de l'action morale sur la situation, mais cette imprévisibilité est propre à l'articulation entre la question que pose l'agent, la réponse qu'il y apporte et la motivation que rencontre ou que crée cette réponse. De sorte qu'il ne me paraît

---

<sup>326</sup> Chalmers, 2006, p. 1.

<sup>327</sup> J. Vuillemin, *On Lying*, 1996.

pas déterminant ici, puisqu'il adosse l'hypothèse de l'émergence de la question morale à l'imprévisibilité de la motivation de l'agent. J'ai formulé l'hypothèse de l'émergence de la question morale comme sous-tendant l'hypothèse de l'émergence de l'action morale et de ce point de vue, faire intervenir la dimension de la motivation complique le problème et le parasite même si cela me fournit un argument.

Arg 1 : On ne sait pas si une seule action morale a été produite dans le monde.

**L'argument 1 est un argument négatif que j'emprunte à Kant : on ne peut pas déterminer si une seule action morale a jamais eu lieu. On peut évidemment se contenter de donner de cette position une interprétation strictement liée à l'intériorité indéchiffrable de l'agent : il est impossible de déterminer exactement pourquoi nous faisons ce que nous faisons, et nous pouvons toujours soupçonner des déterminations qui ne sont pas entièrement pures. Mais cet argument soupçonneux n'est pas celui que je mobilise.**

**Car il me semble que l'on peut entendre cette impossibilité dans un autre sens : alors même que les agents disposent de la raison pratique qui leur permet de poser la question morale et d'y répondre correctement, on ne peut pas être assuré qu'ils l'aient jamais mobilisée. En somme, toutes les conditions sont réunies pour que la question morale survienne sur la situation mais il n'est pas possible de conclure de la présence d'un agent rationnel agissant dans le monde à la position d'une question morale car la raison pratique peut n'être pas entendue.**

**Je ferai donc intervenir un autre argument :**

*Arg. 2 : Différence entre le crime et la faute*<sup>328</sup>

**Cet argument est plus décisif que le précédent car il permet de passer du négatif au positif . En outre, la différence entre un crime et une faute peut être reçue indépendamment des conceptions kantienne. La différence entre le crime et la faute désigne une différence entre les actions dans lesquelles nous enfreignons la morale avec la conscience de le faire, et celles dans lesquelles nous enfreignons la morale sans avoir à l'esprit que nous le faisons.**

**Par exemple, en voulant prévenir la propagation de la rage, je me donne la mort sans penser alors que je me suicide et que cela pose une question morale. Je ne discute évidemment pas ici de la valeur morale du suicide, ni de la prophylaxie de la rage par le suicide... mais seulement d'une situation dans laquelle je réagis sans poser une question morale pourtant déterminante dans mon appréciation de la situation. Il n'est donc pas prévisible que je me pose cette question, pourtant pertinente dans la situation.**

**Certes, une telle analyse entraîne une difficulté dont il n'est pas possible de faire l'économie : elle pourrait avoir pour conséquence d'atténuer les fautes, au sens où**

---

<sup>328</sup> Kant, 1797, Questions casuistiques.

**il nous suffirait de prétendre n'avoir pas saisi, ou tout simplement pas pensé, que nous enfreignons une loi morale, pour que notre faute ne puisse pas nous être décomptée comme telle, ou pour qu'elle soit incroyablement atténuée.**

**Je ne suis pas certaine, toutefois, que ce contre-argument soit suffisamment fort pour que nous devions abandonner cette analyse. Car nous nous heurtons dans ce cas à un argument de type juridique. En effet, les sanctions juridiques ne peuvent fonctionner que sous la fiction de ce que *nul n'est censé ignorer la loi*. Cette fiction, au sens où elle permet de faire fonctionner dans le monde réel ce qui sans elle, ne fonctionnerait pas, est nécessaire pour que les sujets du droit, en infraction avec la loi, ne puissent pas lui échapper. Mais elle n'est nécessaire que pour faire appliquer les sanctions du droit.**

**Précisément, la différence entre le droit et la morale, une des différences tout au moins, tient à la sphère de la sanction, qui est centrale dans le droit et qui ne relève pas, en morale, de la même immanence. Que mon argument empêche les sanctions de s'abattre sur le coupable n'est donc pas une conséquence qui suffirait pour m'y faire renoncer. Nous pouvons le conserver tant que nous considérons que la morale est une sphère qui se déploie *in foro interno* et qu'elle n'est pas tributaire d'un ordre extérieur de sanction qui nous emmène dans une dimension d'hétéronomie.**

**Car un tel argument ne pose pas de problème, en fait, tant que nous demeurons dans la sphère intérieure. Dans cette perspective, en effet, nos fautes n'auront pas la même valeur si nous savions, en les commettant, qu'elles étaient des fautes et si nous l'ignorons. Il me semble possible de tenir cette affirmation sans nier la morale, et sans être alors dans l'obligation de développer une casuistique qui nous arracherait sans doute à la sphère de la morale universaliste. J'y vois surtout une raison de déterminer des modes de fonctionnement différents dans le droit et dans la morale. Le droit ne peut pas assumer que les sujets ignorent la loi (même si, de fait, ils l'ignorent bien souvent). À l'inverse, il ne pose pas de problème insurmontable de fonctionnement à la morale de tenir compte que des agents moraux peuvent commettre des fautes morales sans être avertis, au moment où ils les commettent, qu'il s'agit là de fautes.**

### **De quoi découle l'argument 3 :**

*Arg. 3 : Question morale et survenance.*

Hallais propose que l'action morale survient sur la situation parce que, selon lui, dans une même situation, des agents qui réagissent de la même manière ont les mêmes conceptions morales<sup>329</sup>. Cette affirmation est évidemment fautive puisqu'il est possible de produire, dans une même situation, des actions absolument identiques pour des raisons opposées (dans certains cas, les exigences déontologiques et les exigences utilitaristes produisent les mêmes résultats par des cheminements radicalement différents).

Elle est fautive également pour la raison qu'un même sujet avec des jugements moraux stables peut produire des actions identiques dans des circonstances différentes : il

---

<sup>329</sup> Hallais, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006.

peut, par exemple, refuser de mentir dans des situations où cela lui serait profitable, serait profitable à un ami, nuirait à un ennemi, etc... : il n'y a donc pas covariation de la situation et de la question que l'on se pose (*puis-je mentir ?*) ainsi que de la réponse qui lui est donnée (*je ne peux pas*). Je ne vois pas comment, dès lors qu'il y aurait covariation et dépendance entre la réaction du sujet et la situation dans laquelle il se trouve, nous pourrions parler de morale.

Le meilleur candidat ici est la conception kantienne de la moralité en ce qu'elle construit un inconditionné précisément contre la covariation : je n'ai pas à changer la question que je pose (*puis-je mentir ?*) parce que j'ai ou je n'ai pas de liens avec celui qui cela protégerait ou dénoncerait que je dise la vérité. Plus généralement, on peut donc entendre dans l'exigence d'universalité le refus de la covariation nomologique.

L'autre aspect qu'il faut saisir est celui de la simplification, qui ne me paraît pas poser difficulté. Ellis précise que :

*« In general, many lower-level states correspond to a single higher-level state, because a higher-level description H1 is arrived at by ignoring the micro-differences between many lower-level states Li, therefore throwing away a vast amount of lower-level information (coarse-graining) »*<sup>330</sup>.

**La question morale repose en effet sur une simplification de la situation dans laquelle l'agent se trouve. Dès lors qu'il la pose, l'agent réduit au silence un certain nombre de paramètres qui seront récusés et considérés comme non-déterminants (c'est que soulignait McDowell). Il faut ainsi renoncer à envisager l'action soit sous l'angle de notre intérêt, ou sous celui de nos affects (je pense par exemple au reproche fait à Kant de ne pas tenir compte de l'amitié comme composante de la vie morale : qu'il ait tort ou raison sur ce point n'est pas ce qui importe, ce qui importe est qu'il faille éliminer des aspects de l'existence humaine pour faire émerger des déterminations morales).**

De la même manière, l'action morale peut demander que nous ne tenions pas compte des conséquences de nos actes, et que nous posions par exemple la question morale sans envisager l'efficacité de ce que nous allons produire. Cet aspect a entraîné toute la discussion concernant par exemple les liens entre la vie morale et le bonheur, et la pertinence de la question du bonheur dans la question morale. « The irrelevant information is discarded ; significant information is stored in compressed form and the important information is

---

<sup>330</sup> G. F. R. Ellis, « On the Nature of emergent Reality », in *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Ph. Clayton and P. Davies (ed.), Oxford University Press, 2006, p. 86.

selectively amplified. »<sup>331</sup> Cette description me semble coïncider très précisément avec le jugement moral, en ce qu'il écarte sélectivement des traits non pertinents (par exemple l'augmentation de notre fortune personnelle, ou les conséquences négatives que nous subirons) et qu'il retient un trait qu'il amplifie aux dépens de toutes les autres considérations. Et j'accroche à cette amplification ou à cet effacement le passage de la situation à l'action.

En outre, la question morale conduit à déterminer, parmi les mondes possibles, ceux qui sont accessibles à partir de notre monde et ceux qui ne le sont pas. Elle restreint, parmi les mondes possibles, ceux qui sont accessibles en éliminant certains mondes, possibles à partir du nôtre, mais interdits. Certains mondes possibles sont considérés comme inaccessibles, ce qui simplifie la situation dans laquelle l'agent moral se trouve en réduisant le nombre de mondes possibles vers lesquels il peut se porter.

Or, la spécificité de l'action morale est qu'elle ne covarie pas sur la situation alors que les décisions en termes d'utilité par exemple, dans la mesure où elles s'ajustent à la situation, où elles sont conditionnelles, sont covariantes à la situation. Il faut donc renforcer la réponse de McDowell à la question de la motivation (qui n'est pas la mienne ici) et ajouter que la question a une spécificité propre : comme elle n'est pas conditionnée par la situation, elle seule est capable d'inaugurer une nouvelle causalité. C'est toute la thématique kantienne de la causalité nouménale et la causalité phénoménale : la causalité phénoménale laisse à l'extérieur d'elle-même la causalité libre : ce pouvoir de la raison n'est pas soumis à la forme du temps, ni non plus par conséquent aux conditions de la succession du temps.

En effet, comme le précise Kim, si la propriété de niveau supérieur M peut être réduite à la base de niveau inférieur, le statut causal de N peut être restauré. On se souvient cependant que, si M est émergent, c'est précisément ce qui ne peut pas être fait : les propriétés émergentes, par définition, ne sont pas réductibles à leur base de niveau inférieur<sup>332</sup>. Une telle détermination se manifeste dans la mise en œuvre du jugement moral tel qu'il est décrit dans la *Critique de la raison pure*. Ainsi, bien que l'on croie que l'action est déterminée par ses conditions empiriques, on n'en blâme pas moins celui qui a commis une mauvaise action. Le blâme montre que l'on suppose que l'on peut regarder l'action comme inconditionnée par rapport aux conditions antérieures « nonobstant toutes les conditions empiriques »<sup>333</sup>.

Or à propos de cette causalité de la raison, Longuenesse souligne qu'il est fort possible qu'elle soit indéterminée<sup>334</sup> ce qui peut poser la question de la détermination de la morale, en particulier du lien entre conception et moralité ; une conception morale d'une situation doit-elle nécessairement passer par une formulation conceptuelle ? Ne pouvons-nous pas avoir une saisie non-conceptuelle de la situation morale et de ce que nous devons faire ? C'est une piste que j'élabore actuellement .

---

<sup>331</sup> Ellis, 2006, p. 95.

<sup>332</sup> Kim, 2006, p. 73.

<sup>333</sup> Kant, *CRP*, A555/B583.

<sup>334</sup> Longuenesse, pp. 424-425.



J'ai voulu montrer par ce cheminement que, si on veut avoir une théorie cohérente de la question morale, indépendamment de nos jugements moraux et des caractéristiques propres qu'on entend leur donner, on est amené à la penser comme émergente. Poser une question morale est une propriété émergente. De ce qu'un agent moral se trouve sans une situation déterminée, on ne peut pas en conclure qu'il adoptera ou non une conception morale de la situation, indépendamment des propriétés propres de la situation. Je veux souligner par là que je ne m'engage en rien, dans cette interprétation de l'action morale comme émergente sur une situation, sur les caractères propres de la situation : je ne tranche pas entre une hypothèse qui soutiendrait qu'elle a une dimension morale en elle-même et entre une hypothèse qui récuse cette interprétation qui n'est pas ici mon objet.

Ce que je vois émerger n'est pas non plus une réponse particulière à la question donnée, et en cela je ne dirais pas que la morale est émergente. Ce qui émerge est, sur une situation habitée par un agent, une question de type moral qu'il pose à la situation. Et le meilleur candidat à une conception émergentiste est la version kantienne de la position déontologique.

Mais dans la conception kantienne de la morale, dès lors que nous avons la question à propos de la situation, la réponse en découle et en ce sens, on peut dire que, dans la perspective kantienne, l'action morale émerge sur le système complexe formé par le sujet en ce qu'elle est, comme la question dont elle est simplement la réponse, simplifiante, imprévisible et inaugurale d'une nouvelle causalité. Il semble que les caractéristiques propres de l'action morale telle qu'elle est constituée dans la conception kantienne en font à proprement parler une action émergente.

Cette solution peut-elle être adoptée à l'intérieur du kantisme pratique ? La position kantienne entend bien rendre possible l'action morale en dehors de toute perception de la signification sensible de la situation. Il me semble que c'est sur ce point que les difficultés les plus profondes tendent à se manifester. Comment rendre compte de ce relais qu'il passe à la rationalité de notre perception du monde<sup>335</sup> ? Pouvons-nous en penser la

---

<sup>335</sup> C'est de cette façon que j'interprète le passage concernant le philanthrope dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle, et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir, alors seulement son action a une valeur morale. Je dis plus : si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si tel homme (honnête du reste) était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui, peut-être parce qu'ayant lui-même en partage contre les siennes propres un don spécial d'endurance et d'énergie patiente, il suppose aussi chez les autres ou exige d'eux les mêmes qualités ; si la nature n'avait pas particulièrement formé cet homme (qui vraiment ne serait pas son plus mauvais ouvrage) pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il donc pas encore en lui de quoi se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut avoir un tempérament naturellement bienveillant ? », Kant, 1785, I, AK IV 398, p. 63

possibilité ? Car nous ne sommes bien entendu pas dans la position morale telle qu'elle est exprimée par McDowell pour qui la morale rejoint des qualités perceptives :

*« If ones concedes that a conception of the facts can constitute the whole of a reason for prudent behaviour, one is not at liberty to object to the very idea that a view of how things are might not need supplementing with a desire in order to reveal the favourable light in which someone saw some action ; and a view with that property cannot be shared by someone who sees no reason to act the way in question. If we allow this for prudence, why should we not allow it for morality too ? »<sup>336</sup>*

**La position kantienne n'est pas d'affûter ce regard moral sur le monde mais de le relayer par une construction rationnelle de la vision du monde que nous pouvons avoir :**

*« Ainsi donc, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, nous sommes arrivés à ce qui en est le principe, principe qu'à coup sûr elle ne conçoit pas ainsi, séparé dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours réellement devant les yeux et qu'elle emploie comme règle de son jugement. »<sup>337</sup>*

La question est de savoir jusqu'à quel point ce relais est possible. Comment concevoir ici ce que signifie suivre une règle dans la conception kantienne de la morale ? Certes, il est possible de formuler la règle universelle de nos actions, et Kant tombe donc sous le coup des accusations portées contre lui, par exemple en terme de régularisme par Brandom. Mais il est possible de se conduire moralement en appliquant cette règle sans la dire. Il faudrait tenir compte de cette possibilité donnée par Kant lui-même pour comprendre le statut exact de la loi. C'est donc bien dans le passage qu'il met en place de la volonté sainte à la volonté bonne que Kant me paraît modifier des termes du problème et poser soudain le problème moral dans des termes de construction par le sujet et de relais d'une intuition déficiente – alors précisément que le relais ne se fait pas, qu'il ne peut pas fonctionner parce qu'il modifie profondément le mode de fonctionnement de la morale. La piste qui était ouverte par la volonté sainte, d'une spontanéité possible de la morale, relayée par l'impératif catégorique qui mène à ce que la maxime doive être entièrement explicitée, ne fonctionne pas parce que se surimposent des problèmes qui surviennent précisément de cette dimension explicite de la maxime dans une formule universalisable.

Il demeure que nous dessinons dans cette lecture une conception du regard moral qui identifie une action bonne ou mauvaise dans un mouvement, au sens propre, de formalisation<sup>338</sup>, qui s'oppose sans doute à la constitution d'un regard de plus en plus

---

<sup>336</sup> J. McDowell, « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives ? », in *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press, 1998, pp. 77-94, p. 80.

<sup>337</sup> Kant, 1785, I, AK IV, p. 404, trad., p. 70.

<sup>338</sup> J'entends ici par formalisation très précisément le sens que G.-G. Granger donne à ce terme, dans la mesure où il me paraît parfaitement fonctionner dans la lecture que je propose de la dimension abstraite de la morale kantienne, qui à mon avis, n'est pas seulement abstraite, mais constitue pour ainsi dire un commencement de formalisation de nos positions morales. « ...le mouvement jusqu'alors

complexe<sup>339</sup> qui est une autre compréhension de la vertu. Faut-il simplifier la situation pour en comprendre la dimension morale ou au contraire en percevoir toutes les circonstances pour en saisir le sens ? Peut-on considérer que des motifs puissent, en toutes circonstances, constituer des motifs vertueux, ou des motifs vicieux ?

Si nous suivons cette piste jusqu'au bout, nous aboutissons, en allant le plus possible à partir d'elle, à la conception formelle de la morale que Kant déploie sous nos yeux. La question demeure de savoir s'il faut l'abandonner. N'est-ce pas, dans l'insistance de la solution par l'abandon du kantisme, que nous pouvons trouver et repérer la spécificité qui, à mon sens, est celle de l'action humaine ? Il faut bien envisager que ce par quoi la conception rationnelle de l'action que propose Kant s'épuise sur une simplification abusive des situations qu'il y a à traiter. La rationalisation est d'autant plus efficace qu'elle se formalise sur un système binaire, et c'est précisément cela qui, finalement, l'empêche de fonctionner.

Une fois la situation déterminée comme une situation qui appelle une réponse de type déontologique, la question qui se pose est celle de la maxime que nous allons adopter. Je ne suppose pas le problème de la détermination de la situation résolue : la simplicité de la solution de McDowell n'est pas transposable dans la philosophie kantienne à propos de la volonté bonne. Je suppose que la solution kantienne consiste dans la décision d'adopter une

---

*implicite qui fonde le passage de la pensée qualitative à la pensée mathématisée. Le premier moment de cette dialectique conduit à la notion d'ensemble, c'est-à-dire d'un univers d'objets dont la présentation qualitative est réduite précisément à son essence de différence. Ce sont des objets abstraits dont on veut seulement savoir s'ils se distinguent des autres d'un certain point de vue, bien que, par ailleurs, mutuellement substituables comme éléments de l'ensemble. Différence indifférente qui va permettre à une mathématique de s'élaborer. (...) La qualitatif se trouve donc réinstauré sous la forme conceptuelle de propriété structurale, dont le sens dépend non de la détermination isolée d'un objet individuel, mais du système des manipulations virtuelles effectuées sur un ensemble d'objets. Les actes originaires du traitement mathématique, cette réduction une fois effectuée, consistent d'une part à réunir de toutes les manières possibles ces objets en sous-ensembles que l'on puisse également distinguer, et dont on puisse par conséquent discerner les parties communes ; d'autre part à mettre en correspondance les éléments de deux ensembles, que l'on associe par paires, jusqu'à épuisement de l'un d'eux. Grâce à quoi il sera possible de caractériser un ensemble d'objets abstraits en décrivant, en construisant, les relations qui peuvent être établies entre le tout et ses parties. C'est ainsi que la notion d'opération apparaît tout naturellement comme mise en correspondance d'un élément appartenant à l'ensemble des résultats, et d'un couple — ordonné — dont les termes appartiennent à l'ensemble des éléments opérés. Les propriétés distinctives d'une opération seront décrites uniquement au moyen des actes originaires déjà indiqués. Le qualitatif se trouve donc réinstauré sous la forme de propriété structurale, dont le sens dépend, non de la détermination isolée d'un objet individuel, mais du système des manipulations virtuelles effectuées sur un ensemble d'objets. (...) La qualité, moment immédiat, se trouve donc médiatisée en passant de la détermination donnée comme intrinsèque à une détermination extrinsèque des modalités de la différence. » (G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris : Aubier-Montaigne, 1960, pp. 110-111).*

<sup>339</sup> À propos de la conception humienne de la vertu comme appelant un regard de plus en plus affûté sur le monde, on se reportera à l'interprétation de Fr. Clementz, « Hume et l'éthique de la vertu », in A. Leroux et A. Marciano (éds.), *Traité de philosophie économique*, Paris : De Boeck, 1999, p. 5 à 28, p. 23 et suivantes : « Hume soutient que l'évaluation morale 'survient' sur les croyances que nous tirons, directement ou par inférence, de l'observation de l'ensemble composé de l'acte lui-même, de ses motifs psychologiques et du contexte de son exécution. »

maxime dont on devine qu'il faut éprouver le passage à l'universel, sans doute par quelque clause en elle du type « pour moi » ou « pour les autres ». Le langage dans lequel nous choisissons de formuler notre maxime a donc bien un rôle essentiel à jouer, et c'est cela qui affaiblit la position kantienne ; car nous passons alors d'un problème lié à l'action à un problème lié à la façon dont nous parlons de nos actions.

Je ne suis pas certaine, d'ailleurs, que ce ne soit pas dans une certaine façon qu'a notre maxime d'apparaître comme un problème que nous n'identifions pas la situation comme une maxime morale. Nous serions donc, dans la conception kantienne de l'action, dans la situation décrite par Eels pour qui, comme l'écrit Bourgeois-Gironde :

« Les décisions d'un agent sont les seuls moyens de connaissance dont il dispose pour savoir quelles actions sont rationnelles et forment donc directement les motivations de ces actions. »<sup>340</sup>

Le problème pour moi réside en cela que notre action, même d'un point de vue nouménal, dans lequel sa description est constituée par la maxime que nous décidons d'adopter, peut supporter plusieurs descriptions et donc plusieurs maximes. Le problème de la description se redéploie donc dans le monde nouménal : décidai-je, dans la situation du *droit de mentir*, de sauver un ami, de le sauver, fût-ce en mentant, de tenir ma promesse, de mentir à des assassins ? Dès lors que je dois entrer dans le jeu langagier de la description nouménale de mon action, c'est-à-dire de la formulation de ma maxime, je perds un type de rapport évident au monde (celui qui suffit à la volonté sainte).

La question est alors un redoublement de la question désormais classique de Davidson à propos de l'action, cette fois-ci à propos de la maxime sous laquelle nous identifions notre décision d'agir. Nous rencontrons donc l'horizon de la question de l'identité de l'événement telle qu'elle est posée par la sémantique des situations<sup>341</sup>, à savoir la question

---

<sup>340</sup> S. Bourgeois-Gironde, *Temps et Causalité*, Paris : P.U.F., 2002, p. 116 à propos de E. Eels, *Rational Decision and Causality*, Cambridge University Press, 1982. Et comme il le souligne, le problème est que les décisions ne sont pas toutes de nature délibérative. Je me range à cette remarque, qu'il faut à mon avis relier et prendre en compte dans la perspective possible de la volonté sainte sur la bonne action.

<sup>341</sup> M. de Fornel, « Voir un événement. Comptes rendus de perception et sémantique des situations », in J.-L. Petit (dir.), *L'Événement en perspective*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1991, p. 97-122, p. 112. Pour le dire rapidement, Anscombe, 1957 et Davidson, 1980 acceptent que différentes descriptions renvoient à un seul et même événement, tandis qu'une individuation fine de l'événement est soutenue par J. Kim, « Events and their Descriptions : Some Considerations », in N. Rescher et al. (eds.), *Essays in Honour of Carl G. Hempel*, 1969, p. 198-215 et A. I. Goldman, *A Theory of Human Action*, New-York : Prentice Hall, 1970.

de leur individuation et du grain qu'il est utile de donner à leur individuation. Or, quelles que soient les questions que par ailleurs elle laisse en suspens, une individuation grossière me paraît soutenir ce que je tente de mettre en place à propos de la position kantienne, et indique donc la direction dans laquelle je m'inscris de ce point de vue, mais elle posera malheureusement un problème en retour :

*« We have two descriptions : 'John's saying 'Hello'' and 'John's saying 'Hello' loudly.' But it does not follow from this alone that we have two events to describe. The second description as well as the first might denote the first event, since the second description might describe the first event in part accidentally. Alternatively, the first description as well as the second might denote the second event, since the first description might describe the second event by less than the whole of its essence. Indeed, even if there are two different events, it still does not follow that one description denotes one and the other denotes the other. If both descriptions are somewhat vague or ambiguous, it could be that both denote both. »<sup>342</sup>*

**À partir de quoi Lewis introduit une distinction entre distinct et différent, deux événements pouvant être différents sans être distincts. Cette remarque est essentielle pour comprendre ce qui fait, selon moi, l'action bonne kantienne qui consiste, selon les résultats de la première partie de cette étude, à faire toujours la même chose, au sens où, dans toute bonne action, je manifeste ma préférence pour l'universel sur le particulier. Et de ce point de vue, comme il le souligne,**

*« There is a clear sense in which our second event is part of the first : the subclass is part of the class, they are neither identical nor distinct. (Confusingly, by the inverse variation of intension and extension, there is also a sense in which the first is part of the second.) Indeed, we dare not count the two as distinct. »<sup>343</sup>*

**Je ne vois pas de raison de type pratique de chercher à obtenir une différenciation à grain fin des événements et de ce point de vue, je préfère les difficultés dans lesquelles risque de tomber Davidson à celles dans lesquelles s'aventure Taylor<sup>344</sup> en raison de la finesse du grain avec lequel il distingue les situations. Et précisément, si les raisons de ne pas chercher une identification à grain fin des événements relèvent toutes de la pratique, alors il faut bien admettre que, du point de vue de l'action, nous cherchons une détermination à grain épais, tandis que nous pouvons, pour d'autres raisons, par exemple narratives, conserver une détermination à grain fin de l'événement.**

---

<sup>342</sup> D. Lewis, *Philosophical Papers*, II, New-York, Oxford : Oxford University Press, 1986, p. 255. Lewis renvoie sur ce point à l'indifférenciation possible des événements, quand bien ils ne seraient pas l'un et l'autre cause des mêmes effets. Voir A. I. Goldman, *A Theory of Human Action*, New-York, Prentice Hall, 1970, p. 3.

<sup>343</sup> Lewis, 1986, p. 257.

<sup>344</sup> B. Taylor, *Modes of Occurrence*, Oxford : Blackwell, 1985.

**Or cette finesse du grain est telle qu'elle est incapable de rendre compte de ce que nous faisons lorsque nous le faisons. Je n'ai pas plus de raisons, pour le refuser, que l'impossibilité de me résoudre tout à fait à abandonner, à propos de l'action, quelque chose qui tienne compte de l'impossibilité dans laquelle nous sommes, dans le flux des événements, de la suspendre tout à fait. Quelle que soit la forme qu'on voudra lui donner, par exemple celle de l'urgence de la pratique qui conduit Descartes à édicter des règles de la morale par provision, parce qu'il faut bien continuer à agir quand bien même nous n'aurions aucune certitude radicale dans le domaine théorique, il y a bien là un point d'articulation du discours philosophique avec notre pratique : nous ne pouvons pas abandonner tout à fait cette poussée, cette incitation de la pratique, et cette nécessité dans laquelle nous sommes de continuer à répondre aux sollicitations du monde extérieur, telle qu'il me semble que l'individuation des situations à grain fin, quand bien même elle serait possible, pensable, envisageable, n'engage pas notre pratique, ne saurait répondre aux questions que pose notre pratique (quand bien même elle répondrait à d'autres questions, mais c'est résolument du point de vue de la pratique que je me place). Du point de vue de la pratique, en effet, il me paraît inutile de distinguer des événements tels que occire, tuer, faire périr César.**

**En revanche, du point de vue de la pratique et de la compréhension de notre pratique seule, l'individuation des événements à gros grain offre des possibilités qui sous-tendent mon analyse sur l'indifférenciation de la maxime, et permet de rendre compte de ce que, sous l'angle de la maxime de l'action, faire le bien soit toujours faire la même chose, de même que faire le mal soit toujours faire la même chose. La possibilité que des événements soient différents sans être distincts est ce qui me manquait pour comprendre la question que pose la maxime et sa détermination dans la philosophie pratique de Kant. Je soutiendrai donc l'hypothèse que, comme des événements peuvent être différents sans être distincts, des maximes – qui traduisent notre compréhension de l'événement – peuvent elles aussi être différentes sans être distinctes, ce qui demande quelques précisions.**

Mais la question pour moi est de déterminer dans l'action telle que nous la lisons dans la philosophie pratique de Kant, c'est-à-dire sous une description particulière, ce qui relève de la façon dont nous en parlons et ce qui est le problème de l'action à proprement parler. Or précisément de ce point de vue, la maxime pose un problème tout à fait particulier puisqu'elle est de l'ordre de l'explicitation, mais d'une explicitation, je l'ai montré, qui pourrait ne pas avoir lieu (la volonté sainte agissant spontanément moralement).

J'entends par là, je l'ai déjà souligné, que si l'explicitation rend possibles des procédures qui, sans elle, ne le seraient pas, comme dans le cas du passage de la convention au contrat, elle fait également apparaître un certain nombre de problèmes à propos de l'action individuelle qui, sans elle, ne serait peut-être pas apparus (même si ces problèmes ne sont pas fortuits, ils auraient pu ne pas apparaître si nous n'étions pas constamment ramenés, dans le champ de la pratique, à des procédures d'explicitation).

Sous cette hypothèse, il n'est pas impossible de penser que, lorsque nous agissons, si nous entendons aussi l'action comme un événement, puisqu'il n'est évidemment pas impossible que nos actions deviennent des événements et qu'en dépit de la différence ontologique, il se produise dans le monde une coïncidence entre l'action et l'événement, diverses maximes sont possibles, qui en sont les diverses descriptions possibles du point de vue intentionnel. Je comprends l'intention telle qu'elle est pensée dans la philosophie pratique comme une description de l'action indépendante des variations que ne manqueront pas de lui faire subir, lors de sa réalisation dans le monde phénoménal, les entrecroisements avec des séries causales dont elle est indépendante si elle est une action bonne, c'est-à-dire décidée par un sujet qui se représente à ses propres yeux comme un législateur dans le Règne des Fins. C'est en effet du point de vue intentionnel qu'il est possible de traiter la maxime comme une description de l'action, à quoi autorise, sans même laisser de scrupules, la définition kantienne de l'action qui s'arrête aux frontières de sa réalisation dans le monde.

J'arrive en fin de compte à donner, sinon un sens, du moins une utilité à cette définition tout à fait étonnante de l'action par ailleurs, puisque l'action kantienne se situe avant et au point de contact avec le monde phénoménal, mais ne va pas jusqu'à interférer avec lui. En effet, entre en ligne de compte dans l'action kantienne, d'une part l'intention, d'autre part les efforts que nous faisons pour réaliser cette intention dans le monde. Mais une fois que nous entrons dans des déterminations phénoménales, et que nous rencontrons des séries causales phénoménales, tout se passe comme si ce qu'il advient de notre action dans le monde, à supposer qu'elle soit une bonne action, se détachait d'elle. Cela devient évident lorsque nous regardons l'action du point de vue des conséquences, puisque nous sommes dégagés par Kant des conséquences des actions accomplies par devoir<sup>345</sup>.

Dès lors, je ne vois pas de raison de ne pas traiter de l'intention du sujet qui *s'explique* dans la maxime comme, ni plus ni moins, une description de l'action en deçà des variations que ne manqueront pas de lui faire subir la coïncidence avec des séries causales phénoménales auxquelles elle viendra se heurter. Il me semble qu'on peut importer ces discussions à propos de la description de l'événement dans le monde nouménal où les actions sont décrites en fonction de la maxime qui les détermine. Si on m'accorde cette importation, il devient possible d'en inférer les conclusions suivantes, qui nous renseigneront sur le fonctionnement conceptuel interne de la morale kantienne (en tant que morale déontologique).

---

<sup>345</sup> La situation est en fait philosophiquement un peu plus complexe puisque nous ne sommes pas responsables des conséquences de bonnes actions, mais que nous sommes imputables des bonnes conséquences de nos actions méritoires tout comme les mauvaises conséquences de nos actions contraires au devoir. Voir E. Kant, 1796,

Mais si nous acceptons que (1) l'intention fonctionne comme la description nouménale de l'action, que (2) l'individuation des actions dans le monde phénoménal soit à gros grain, nous avons des raisons de penser que l'individuation des intentions est elle aussi à gros grain, c'est-à-dire que la même action supporte des intentions différentes.

Je ne veux pas dire par là ce qui serait de l'ordre du truisme, à savoir que je peux parer une mauvaise action, par exemple, de justifications de type moral pour la faire paraître une action morale. Les questions qui relèvent de la mauvaise foi ne sont pas graves, de ce point de vue, et ne permettent pas de poser les questions que je veux faire apparaître. Je supposerai donc, dans ce que je vais dire, l'absence de mauvaise foi, qu'on peut ensuite faire intervenir sans que cela modifie ni même ne complique ce que je vais dire. Car non seulement la mauvaise foi n'est pas pertinente ici, mais elle ne demande aucun affinement conceptuel supplémentaire à ce que je veux dire.

J'entends en revanche qu'une même action, lorsque nous la décidons, supporterait, du point de vue même du sujet qui en décide, des descriptions qui pourraient être distinctes, donc des maximes distinctes, tout en renvoyant à la même action. Et il en découle que l'explicitation de ces maximes peut être ce qui pose problème pour la cohérence même de l'intention du sujet.

Dès lors, je ferai appel au point de vue de Wiggins à propos de l'individuation, selon lequel :

« There must be something in the singling out (something from the side of the object and the thinker) that makes it determinate what principle is the principle of individuation for the entity. »<sup>346</sup>

Et même si la démonstration produite par Evans qu'il n'existe pas d'objets vagues<sup>347</sup> conduit Wiggins à apporter quelques retouches à sa position, qu'il place entre l'empirisme et l'idéalisme, apportant à l'un et à l'autre des amendements, il en ressort que :

---

<sup>346</sup> D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford : Blackwell, 1979, p. 140, qu'il commente en ajoutant « and therefore determinate under that family of sortally concordant individuating concepts it is to be subsumed », D. Wiggins, « On Singling out an Object determinately », in Ph. Pettit & J. McDowell, *Subject, Thought and Context*, Oxford : Clarendon Press, 1986, p. 169-180, p. 171.

<sup>347</sup> G. Evans, « Can there be vague Objects ? », *Analysis*, xxxviii (1978), 208.



*« Individuation is the mind's work, we have claim. But this is work of construal, not construction. No doubt different practical or cognitive purposes may make different sorts of construal necessary, and these can be expected to issue in different 'versions' of reality. But that does not mean that everything is a correct version, or a version correct by its own lights (which would lose us the world altogether). Every sentence, by being the sentence it is and having the sense it has, sets itself a goal that it either attains or fails to attain. But, in doing this, it does not set the verdict on whether that goal has been attained. In the same way, every singling out of a thing, being the singling out of this f or that g, construes reality in a certain way. But it does not construe the f or the g from its own a priori materials, as if to validate itself — no more than the focusing of a camera fixed in a certain spot creates that which it records when set at that focus. »<sup>348</sup>*

Si nous transposons, et cela me paraît possible, ces affirmations à la théorie de l'action, il en ressort que nous construisons bien la maxime de notre action, mais qu'elle doit bien viser une situation qui soit le cas dans le monde. Une tension, dès lors, se dessine entre l'individuation de la situation, à gros grain dans la perspective pratique, et supportant plusieurs maximes en réaction à elles<sup>349</sup>, du point de vue pratique, et la nécessité pourtant de distinguer ces maximes, puisqu'il est possible, c'est ce que j'ai montré dans la situation du *droit de mentir*, que la même action soit exprimée dans des termes qui font apparaître qu'elle ne passe pas le test de l'universalisation et dans des termes qui montrent au contraire qu'elle le passe (car sauver son ami peut devenir mentir, ou respecter sa promesse peut devenir trahir la confiance que les autres ont dans nos déclarations).

La tension réside en cela qu'il nous faut ici une individuation à grain fin de la situation, et que le sujet pratique kantien ne peut pas se satisfaire d'une action dont une maxime possible est morale alors qu'une autre maxime ne le serait pas. Sans doute, si nous sommes obligés de procéder à une telle individuation, la raison en est que notre volonté n'est pas sainte et ne peut donc pas demeurer dans l'implicite. Mais cela nous place alors dans une situation très difficile car il paraît alors peu convaincant de demander une individuation fine de l'action qui me semble poser plus de problème qu'en fait elle n'en résout.

Ma position aboutit donc à un pluralisme des actions et des événements. Une des propriétés qui identifient les actions est qu'elles demandent une saisie à grain épais dans le flux du monde, qu'il n'est possible d'arrêter, en effet, qu'en prenant ce grain. Inversement, les

---

<sup>348</sup> Wiggins, 1986, p. 179-180.

<sup>349</sup> Il faudrait au fond plutôt dire que la pluralité des maximes qui visent une situation donnée l'identifie comme situation.

événements supportent un grain aussi fin qu'on voudra donner. Mais il y a des situations — que je détermine comme un ensemble d'événements — qui provoquent, dans le passage du grain fin de l'événement au grain épais de la situation, des problèmes tels qu'il n'est pas possible, à leur égard, non pas de réagir, mais de savoir exactement ce que nous faisons lorsque nous le faisons<sup>350</sup>.

On peut donc déterminer de cette façon les tensions théoriques qui naissent dans l'application de la morale au monde, qui oblige à changer de grain à propos du monde. Et c'est sans doute l'indétermination dans laquelle Kant laisse ce passage qui pose tant de difficultés dans la mise en œuvre de sa morale. C'est là le point aveugle de la morale, de son emprise sur le monde des actions et des hommes.

Tout le sens de ce travail a été de comprendre comment il était possible d'accrocher les théories morales au flux de l'existence et du monde. Il reste maintenant à entrer dans ce point aveugle. Mais quelles que soient les difficultés que pose la mise en œuvre, dans le monde concret des actions humaines, de la version kantienne de la morale, je n'ai pas trouvé, à l'intérieur de cette position, de renoncer, en matière de morale, à ce que je désignerais comme un universalisme modéré. J'ai bien évidemment dû modérer l'universalisme de Kant en en passant par la déduction naturelle et la dimension implicite de certains de nos jugements moraux.

La principale modération que j'ai apportée à l'universalisme se manifeste dans le passage, dont je ne pense possible de faire l'économie, par une dimension implicite. Je ne vois pas, en effet, comment ne pas renoncer à l'idée que l'impératif catégorique puisse résoudre toutes les difficultés de notre existence morale. Et ce n'est donc pas en tant qu'explicitation complète de toutes les difficultés de l'existence morale que je pense possible de le faire fonctionner.

En revanche, si nous n'avons pas d'abord une position extérieure à la conception de la morale qui se déploie dans les formulations de la philosophie pratique kantienne, si nous acceptons de la laisser fonctionner aussi loin qu'elle en est capable, je n'ai pas trouvé de raison déterminante de renoncer à une position universaliste en matière de morale, à condition qu'elle soit amendée par la possibilité que nos maximes puissent être considérées comme

---

<sup>350</sup> J'accorde que de ce point de vue, ma lecture fait de Kant, si faire une bonne (mauvaise) action est toujours faire la même chose, ce que K. Fine désigne comme un « fanatical mono-referentialist » (Fine, 2003, p. 202).

universalisables, quand bien nous ne saurions pas dire en quoi elles sont universalisables. Encore une fois, il faut pour accepter cette conclusion, accepter de considérer que la morale se déploie dans notre for intérieur, et que, dans notre for intérieur, nos maximes elles-mêmes puissent être comme inachevées.

## Bibliographie

- G.E.M. Anscombe, *Intention*, Harvard University Press, 1957.
- G.E.M. Anscombe, « Practical Inference », in M. Geach & L. Gormally, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter : Imprint Academic, 2005, p. 109-148.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris : Vrin,
- J. Barwise et J. Perry, *Situations and Attitudes*, Cambridge : The MIT Press, 1983.
- J. Bennett, *Events and their Names*, Oxford : Oxford University Press, 1988.
- G. Bergmann, *Realism : A Critique of Brentano and Meinong*, Madison : Milwaukee and London : University of Wisconsin Press, 1967.
- H. Bergson, 1927, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris : P.U.F., 3<sup>ème</sup> édition, 1988.
- H. Bergson, 1938, *La Pensée et le mouvant*, Paris : P.U.F., 1987.
- S. Boarini, *Introduction à la casuistique*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- S. Bourgeois-Gironde (dir.), *Les Formes de l'indexicalité. Langage et pensée en contexte*, Paris : Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, 2005
- R. Brandom, *Making it explicit. Reasoning, representing and discursive commitment*, Cambridge (Massachusetts), London (England) : Harvard University Press, 1998.
- Fr. Calori, 2003, « L'arraisonement », in *Kant. La rationalité pratique*, M. Cohen-Halimi, *Kant. La Rationalité pratique*, Paris : P.U.F., 2003, p. 119-172.
- P. Cariou, *Les Idéalités casuistiques*, Paris : Vrin, 1974.
- R. Chisholm, « The Ethics of Requirement », *American Philosophical Quarterly*, I, (1964), p. 1-7.
- Ph. Clayton and P. Davies (ed.), *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, 2006.
- Fr. Clémentz, « Hume et l'éthique de la vertu », in A. Leroux et A. Marciano (éds.), *Traité de philosophie économique*, Paris : De Boeck, 1999.
- B. Constant, *Des Réactions politiques*, chap. IV, O. Pozzo di Borgo (éd.), Paris, J.-J. Pauvert, 1969.
- A.A. Cournot, *Œuvres complètes*, II, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, J.-C. Pariente (éd.), Paris : Vrin, 1975.
- D. Davidson, « Reply to Quine on Events », in E. LePore (ed.), *Action and Events, Perspectives on the Philosophy of Davidson*, Oxford : Blackwell, 1985.

- D. Davidson, « The logical Form of Action Sentences », in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford : Oxford University Press, 1984.
- D. Davidson, *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris : P.U.F., 1993.
- D. Deleule, « Anthropologie et économie chez *Hume* : la formation de la société civile », in Cl. Gautier (coord. par), *Hume et le concept de société civile*, Paris, P.U.F., Débats, 2001, pp. 19-48.
- R. Descartes, *Discours de la méthode*, in *Œuvres complètes*, Ch. Adam et P. Tannery (éds.) tome 6, Paris, Vrin, 1956.
- E. Dockès et G. Lhuilier, *Le Corps et ses représentations*, Paris : Litec, 2001.
- J. Dokic, « Indexicalité et ineffabilité », in S. Bourgeois-Gironde (dir.), *Les Formes de l'indexicalité. Langage et pensée en contexte*, Paris : Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, 2005, pp. 119-37.
- R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusets : Harvard University Press, 1985, trad. A. Guillain, *Une question de principe*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
- G. F. R. Ellis, « On the Nature of emergent Reality », in *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Ph. Clayton and P. Davies (ed.), Oxford University Press, 2006.
- J. Elster, *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, Paris : Odile Jacob, 2007.
- P. Engel, « Adverbes, événements et structure sémantique », in J.-L. Petit (dir.), *Raisons pratiques, II, L'Événement en perspective*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1991, p. 229-249.
- G. Evans, « Can there be vague Objects ? », *Analysis*, xxxviii (1978), 208.
- G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford : Clarendon Press, 1982.
- K. Fine, « Natural Deduction and Arbitrary Objects », *Journal of Philosophical Logic*, 14 : 1 (1985 : Fév.), p. 57-107.
- K. Fine, « The Non-Identity of a Material Thing and Its Matter », *Mind*, vol. 112, n° 446, p. 195-234.
- K. Fine, « The Impossibility of Vagueness », avril 2008, [http://www.unl.edu/philosop/speaker/speaker/vagueness\\_impossibility\\_new.pdf](http://www.unl.edu/philosop/speaker/speaker/vagueness_impossibility_new.pdf).
- J. Fischer and M. Ravizza, « Responsibility and Inevitability », *Ethics* 101 (January 1991), p. 258-278.
- O. Flanagan, *Psychologie morale et éthique*, trad. S. Marnat, Paris : P.U.F., 1996.
- Ph. Foot, « Le problème de l'avortement et la doctrine de l'acte à double effet », in M. Nauberg, *La Responsabilité : questions philosophiques*, Paris : P.U.F., 1997, p. 156-170.

- M. Foucault, *Les Intellectuels et le pouvoir*, « Entretiens Foucault-Deleuze », *L'Arc*, n°49, 1972.
- M. de Fornel, « Voir un événement. Comptes rendus de perception et sémantique des situations », in J.-L. Petit (dir.), *Raisons pratiques, II, L'Événement en perspective*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1991, p. 97-122.
- H. Frankfurt, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 23, Dec. 1969, pp. 829-339.
- H. Frankfurt, « An Alleged Assymetry between Actions and Omissions », *Ethics*, vol. 104, n° 3, Apr. 1994, p. 620-623.
- Cl. Gautier (coord. par), *Hume et le concept de société civile*, Paris, P.U.F., Débats, 2001.
- P. Geach, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London : Routledge and Kegan Paul, New-York : Humanities Press, 1957.
- M. Geach & L. Gormally, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter : Imprint Academic, 2005.
- A. I. Goldman, *A Theory of Human Action*, New-York : Prentice Hall, 1970.
- G.-G. Granger, *Le Probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Paris : Odile Jacob, 1995.
- E. Hallais, « Moore, Sidgwick et McTaggard », *Revue de Métaphysique et de morale*, 2006, p. 123-159.
- R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981.
- R. M. Hare, *The Language of Morals*
- D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section VIII, 1<sup>ère</sup> partie, trad. A. Leroy, Paris : Aubier-Montaigne, 1947.
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, trad. A. Leroy, Paris : Aubier, 1946.
- Fr. Jackson, « Weakness of Will », in *Mind*, (1984), vol . XLIII, 1-18.
- E. Kant, *Critique de la raison pure*,
- E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris : Vrin, 1980.
- E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin, Paris : Vrin, 1983.
- E. Kant, « Sur un prétendu Droit de mentir par humanité » in *Théorie et pratique*, trad. L. Guillermit, Paris : Vrin, 1984.
- E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I, *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris : Vrin, 1986.
- E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*,
- E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798,

- J. Kim, « Events and their Descriptions : Some Considerations », in N. Rescher et al. (eds.), *Essays in Honour of Carl G. Hempel*, 1969, p. 198-215.
- J. Kim, 2006.
- Chr. Korsgaard, « The Right to Lie : Kant on Dealing with Evil », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, N° 4, (Autumn 1986), p. 325-349.
- U. Kriegel, « Tropes and Facts », *Metaphysica*, vol. 6, N°2, Ontos Verlag, 2005, p. 83-90.
- Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge (Mass.), New-York, New Rochelle, Melbourne, Sidney : Cambridge University Press, 1987.
- Ch. Larmore, *Modernité et morale*, Paris : P.U.F., 1993.
- G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, Paris : Vrin, 1986.
- E.J. Lemmon, « Moral Dilemmas », *Philosophical Review* 71 (1962), p. 139-158.
- E. LePore (ed.), *Action and Events, Perspectives on the Philosophy of Davidson*, Oxford : Blackwell, 1985.
- D. Lewis, *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- D. Lewis, *Philosophical Papers*, II, New-York, Oxford : Oxford University Press, 1986.
- P. Livet, *La communauté virtuelle. Action et communication*, Combas : Éditions de L'Éclat, 1994.
- P. Livet, *L'Éthique à la croisée des savoirs*, Paris : Vrin, 1996.
- P. Livet, *Qu'est-ce qu'une action ?*, Paris : Vrin, 2005.
- J. Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, trad. B. Gilson, Paris : Vrin, 1985.
- B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris ; P.U.F., 1993.
- B. Longuenesse, « Le jugement pratique comme jugement de la raison », in M. Cohen-Halimi, *Kant. La Rationalité pratique*, Paris : P.U.F., 2003, p. 15-54.
- N. McCormick, *Raisonnement juridique et théorie du droit*, trad. J. Gagey, Paris : P.U.F., 1996.
- J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press, 1998.
- J. Mackie, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, London : Penguin, 1977.
- J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London : Routledge and Kegan Paul, 1980.
- M. Marcuzzi, « La revendication des corps », in E. Dockès et G. Lhuilier, *Le Corps et ses représentations*, Paris : Litec, 2001, p. 13-41.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945.
- G. Mortimer (ed.), *Weakness of Will*, London : Macmillan, 1971.



- J.M. Muglioni, *Qu'est-ce que l'homme ? La question de l'histoire chez Kant*, Paris : P.U.F., 1993.
- Th. Nagel, *Le Point de vue de nulle part*, trad. S. Kronlund, Combas : Éditions de l'Éclat, 1993.
- Th. Nagel, *Égalité et p.artialit*, trad. Ch. Beauvillard, Paris : P .U.F., 1994.
- M. Nauberg, *La Responsabilité : questions philosophiques*, Paris : P.U.F., 1997.
- Fr. Nef, *L'Objet quelconque*, Paris : Vrin, 1998.
- R. Ogien, *La Faiblesse de la volonté*, Paris, P.U.F., 1993.
- R. Ogien, « Qu'est-ce que le réalisme moral ? », dans R. Ogien, (dir.), *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- R. Ogien, *Le Rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Tel Aviv : Éditions de l'Éclat, 2003.
- R. Ogien et Chr. Tappolet, *Les Concepts de l'éthique entre normes et valeurs*, ouvrage en ligne, 2008, <http://www.philo.umontreal.ca/prof/documents/Lesconceptsdelethique.pdf>.
- Fr. Nef, *L'Objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*, Paris : Vrin, 1998.
- D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, 1984.
- J.-Cl. Pariente, *La Langage et l'individuel*, Paris : Armand Colin, 1973.
- J.-Cl. Pariente, *Le Langage à l'œuvre*, P.U.F., 2002 .
- J.-L. Petit (dir.), *Raisons pratiques, II, L'Événement en perspective*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1991.
- A. N. Prior, *Objets de pensée*, trad. J.-Cl. Pariente, Paris : Vrin, 2002.
- A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Paris : Gallimard, 1989.
- Saint Paul, *Épître aux Romains*, trad. École Biblique de Jérusalem (1953), Paris : Garnier-Flammarion, 1987.
- D. Pears, *Motivated Irrationality*, Oxford : Clarendon Press, 1984.
- Ch. Perelman, « La distinction du fait et du droit. Le point de vue du logicien », in *Le fait et le droit. Études de logique juridique*, Bruxelles : Établissement Émile Bruylant, 1961, p. 269-78.
- J. Perry, « The same F », in *The philosophical Review*, vol. LXXIX, New-York : Ithaca, 1970, p. 181-200.
- J. Perry, *Problèmes d'indexicalité*, trad. J. Dokic et Fl. Preisig, Stanford : Éd. CSLI, 1999.
- Ph. Pettit, « Pertinence causale et identité événementielle », in J.-L. Petit (dir.), *Raisons pratiques, II, L'Événement en perspective*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1991, p. 57-73.

- J. Rivelaygues, Cours de 1986 sur la *Critique de la raison pure*, communiqué par Max Marcuzzi, non publié.
- P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London : Methuen and CO, 1959.
- Chr. Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.
- B. Taylor, *Modes of Occurrence*, Oxford : Blackwell, 1985.
- I. Thalberg, « Acting against one's better judgement », in *Weakness of Will*, G. Mortimer (ed.), London : Macmillan, 1971, p. 233-46.
- Fr. Tinland, "Puissance, interdépendance, pouvoir, légitimité" in P. Livet, *L'Éthique à la croisée des savoirs*, Paris : Vrin, 1996.
- Z. Vendler, « Facts and Events » in Z. Vendler, *Linguistics in Philosophy*, New York : Ithaca, 1967.
- J. Vuillemin (éd.), *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac en juin 1984, Paris, Vrin, 1986.
- G.J. Warnock, *The Object of Morality*, Londres : Methuen, 1971.
- D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford : Blackwell, 1979.
- D. Wiggins, « On Singling out an Object determinately », in Ph. Pettit & J. McDowell, *Subject, Thought and Context*, Oxford : Clarendon Press, 1986, p. 169-180.
- D. Wiggins, « Weakness of Will, Commensurability and the Objects of Deliberation and Desire » in *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Aristotelian Society Series, Volume 6, Oxford : Basil Blackwell, 1987, p. 239-269.
- B. Williams, « Formalism and Natural Language in Moral Philosophy » in J. Vuillemin (éd.), *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac en juin 1984, Paris, Vrin, 1986, p. 301-311.
- B. Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. A.-M. Lescourret, Paris : Gallimard, 1990.
- B. Williams, « Personne, caractère et morale », in *La Fortune morale. Moralité et autres essais*, trad. J. Lelaidier, Paris : P.U.F., 1994, pp. 227 à 251.
- B. Williams, *Vérité et véracité*, trad. J. Lelaidier, Paris : Gallimard, 2006.
- D. Williams, « The Elements of Being : I », *Review of Metaphysics* 7, p. 3-18.
- L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Malden (Massachusetts), Oxford (UK) : Blackwell Publishers, 2001.
- S. Wolf, « Asymmetrical Freedom », *Journal of Philosophy*, 77, 1980, p. 151-66.

N. Wolterstorff, « Bergmann's Constituent Ontology », *Noûs*, vol. 4 ; n°2 (May, 1970), pp. 109-134.

## INDEX

## A

Alquié,56  
Anscombe,168,186,195 -196,209  
Aristote,159 -160,168 -170,172,176  
Armstrong,96

## B

Bergmann,72  
Bennett,150-151  
Bergson,141,146-147  
Bishop,95  
Bourgeois-Gironde,,241  
Brandom,184 -189,191

## C

Calori,49  
Cariou,217  
Chalmers,232  
Chisholm,122  
Clementz,240  
Cohen-Halimi,49,53,61,65  
Constant,119-120,123,131,133-135, 184,195,198 -199,215 - 217  
Cournot,149

## D

Dancy,123  
Davidson,11,41, 94-95,97,119,128-133, 147, 163,168,173 -174,176 -177,180  
Deleule,23  
Dokic,39  
Dreier,106,107  
Dworkin,31

## E

Ellis,236  
Enç,96  
Engel,11,41  
Evans,39, 246

## F

Fine,47, 92, 97, 152, 215 - 216,218, 247  
Fischer,103  
Flanagan,9,34 - 35, 200,205, 222  
Foot,106  
de Fornel,242

Frankfurt,100-105,107,112  
Fuller,114

**G**

Geach,139 -140  
Ginet,96,102  
Goldman,94,96,97,114,  
Granger,33,240

**H**

Halais,24, 235  
Hare,173 -174  
Hume,23,41,42

**J**

Jackson,173

**K**

Kant, passim  
Kelsen,188  
Kim,237,242  
Korsgaard,184  
Kriegel,150-151

**L**

Larmore,26, 59, 74,76,79,81, 124 -125,127,129,131  
Leibniz,171

Lewis,23,242,243  
Livet,49, 84, 98-99,101,111, 132  
Longuenesse,53,65,187 -188,199, 237

**M**

Mackie,23  
McCormick,202  
McDowell,223,230 -231,236,237,239,241,246  
Marcuzzi,25,85  
Merleau-Ponty,69,83  
Monnoyer,96  
Muglioni,49

**O**

Ogien,13,17,27, 55, 167,173

**N**

Nagel,200 - 203  
Nef,218

**P**

Parfit,211 - 213,215 - 217,222,227 - 230  
Pariante,2,32, 148,149, 199  
Pariante-Butterlin,119

Paul,172  
Pears,181  
Perelman,31  
Perry,140,142-145  
Pietroski,95

**R**

Ravizza,103  
Renaut,76,79  
Rivelaygue,193

**S**

Stout,151  
Strawson,39

**T**

Tappolet,13  
Taylor,95, 243  
Thalberg,181  
Thomas d' Aquin,160

**V**

Vendler,150,151  
Vuillemin,196,199,209,232

**W**

Warnock,59  
Williams,8,16,19,24,28, 58,70,75,76, 107, 201 - 205,208  
- 209  
Wiggins,169, 246  
Wittgenstein,185,186  
Wolf,97,98,99  
Wolterstorff,72

## **Table des matières**

## INTRODUCTION

Régularité et irrégularité p. 6

## PREMIERE PARTIE

p. 44

Est-il possible de décider des mêmes cas de la même manière ?

### CHAPITRE 1

p. 45

Régularité, répétition, emprise normative

### CHAPITRE 2

p. 67

Quelques conséquences de la pensée pratique kantienne

## DEUXIEME PARTIE

Distinction entre les actions et les événements

p. 89

### CHAPITRE 3

Comment décrire nos actions ?

p.90

### CHAPITRE 4

p. 116

La répétition (problématique) du même

### CHAPITRE 5

p. 137

La spécificité du même

## Troisième partie

p. 155

L'IRREGULIER RADICAL :SOLUTION PAR L'IMPLICITE

### CHAPITRE 6

p. 156

L'action acratique

### CHAPITRE 7

p. 183

Raisonnement moral et objet arbitraire

## Conclusion

P. 221

L'individuation à *gros grain* de la maxime

## BIBLIOGRAPHIE

p. 249

## INDEX

p. 256

## TABLE DES MATIERES

p. 260



