La question de la moralité dans l'éthique néo-aristotélicienne depuis G.E.M. Anscombe

Pierre Goldstein

▶ **To cite this version:**

Pierre Goldstein. La question de la moralité dans l'éthique néo-aristotélicienne depuis G.E.M. Anscombe. Philosophie. COMUE Université Côte d'Azur (2015 - 2019), 2017. Français. NNT : 2017AZUR2038 . tel-01731489

HAL Id: tel-01731489

https://theses.hal.science/tel-01731489

Submitted on 14 Mar 2018

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.

École doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres (ED 86)
Unité de recherche : Centre de Recherche en Histoire des Idées

Thèse de doctorat

Présentée en vue de l'obtention du
grade de docteur en Philosophie
de
l'UNIVERSITE CÔTE D'AZUR

par
Pierre GOLDSTEIN

La question de la moralité dans l'éthique néo-aristotélicienne depuis G.E.M. Anscombe

Dirigée par Madame Carole TALON-HUGON
Professeur des Universités, Université Côte d'Azur

Soutenue le 12 décembre 2017
Devant le jury composé de :

Monsieur Bruno Gnassounou, Professeur des Universités, Université de Nantes, Examinateur

Monsieur Cyrille Michon, Professeur des Universités, Université de Nantes, Rapporteur

Monsieur Roger Pouivet, Professeur des Universités, Université de Lorraine, Rapporteur

Monsieur Pierre-Yves Quiviger, Professeur des Universités, Université Côte d'Azur, Examinateur

Madame Carole Talon-Hugon, Professeur des Universités, Université Côte d'Azur, Directrice de thèse

La question de la moralité dans l'éthique néo-aristotélicienne depuis G.E.M. Anscombe
Sous la direction de Carole Talon-Hugon, Professeur des Universités
Résumé :
L'éthique néo-aristotélicienne développée à la suite du programme proposé par G.E.M. Anscombe en 1958 exclut-elle la notion de moralité ? Anscombe contestait la pertinence de la notion de « devoir *moral* ». Cela implique-t-il que l'on doive, pour la suivre, renoncer à toute distinction entre le « moral » et le « non moral » ? La défense d'un absolutisme moral motivait les analyses d'Anscombe concernant « l'intention ». Les critiques du légalisme, du conséquentialisme ou du subjectivisme qui sont menées dans le sillage de « La philosophie morale moderne » par les principaux représentants de l'éthique néo-aristotélicienne – Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse ou Martha C. Nussbaum – répondent au même type de préoccupation. Les néo-aristotéliciens cherchent à opposer aux conceptions modernes de la rationalité morale l'idée d'une rationalité pratique homogène. Mais c'est pour montrer qu'elle est intrinsèquement liée à la vertu. Dans le même esprit, ils opposent à l'anti-naturalisme de la morale britannique du XX^{ème} siècle un naturalisme non réductionniste. Sous ces différents aspects, leur réflexion bénéficie des liens qu'elle renoue avec l'inspiration originelle de la méthode de la « psychologie » anscombienne. C'est ce qui permet à certains d'entre eux de poser les jalons d'une éthique fondée sur les notions de vertu et de bonheur, que celle-ci revendique ou non son appartenance à « l'éthique de la vertu ». A travers sa définition de « l'action humaine », cette éthique qui possède certains traits caractéristiques de l'éthique des Anciens, implique bien néanmoins une définition exigeante et originale de la moralité.

Mots clés : Anscombe, G.E.M. – Foot, Philippa – MacIntyre, Alasdair – Hursthouse, Rosalind – Nussbaum, Martha C. – moralité – éthique néo-aristotélicienne – naturalisme éthique – éthique de la vertu

The issue of morality in neo-Aristotelian ethics since G.E.M. Anscombe
Under the supervision of Carole Talon-Hugon, University Professor
Abstract:
Does neo-Aristotelian ethics, which was developed according to the programme by G.E.M. Anscombe in 1958, exclude the notion of morality? Anscombe challenged the relevance of the concept of 'moral *duty'. Does this imply that, to follow her programme, one must give up any distinction between 'moral' and 'non-moral'? The defence of moral absolutism motivated Anscombe's 'intention' analyses. Critics of legalism, consequentialism or the subjectivism that was conducted in the wake of 'Modern Moral Philosophy' by the main representatives of neo-Aristotelian ethics—Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse and Martha C. Nussbaum—have responded to the same type of concern. The neo-Aristotelians, despite their disagreement on many points, seek to set the idea of a homogeneous practical rationality against modern conceptions of moral rationality; however, it is to show that rationality is intrinsically linked to virtue. In the same spirit, they set a non-reductionist naturalism against the anti-naturalist British ethics of the 20th century. Under these different aspects, their reflection benefits from a return to the original inspiration of Anscombe's 'psychology' method. This return is also what allows some of them to lay the foundations for an ethical theory based on notions of virtue and happiness regardless of whether it claims to belong to 'virtue ethics' or not. Through its definition of 'human action', this ethical theory—which proposes to reconnect with certain characteristics of ancient ethics—implies, however, a demanding and original definition of morality.*

Keywords: Anscombe, G.E.M. – Foot, Philippa – MacIntyre, Alasdair – Hursthouse, Rosalind – Nussbaum, Marta C. – morality – neo-Aristotelian ethics – ethical naturalism – virtue ethics

Discipline : Philosophie

Centre de Recherche en Histoire des Idées
Université Nice Sophia Antipolis
UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines
98, boulevard Édouard Herriot
BP 3209 - 06204 Nice Cedex

Remerciements :

Je remercie Madame Carole Talon-Hugon de m'avoir permis de mener à bien cette recherche. Je la remercie pour ses encouragements et pour la confiance qu'elle m'a témoignée à chacune de ses étapes.

Je remercie Monsieur Bruno Gnassounou et Monsieur Pierre-Yves Quiviger d'avoir accepté d'examiner mon travail. Je remercie Monsieur Cyrille Michon et Monsieur Roger Pouivet d'avoir également accepté d'en être les rapporteurs.

Je remercie le CRHI et l'ensemble de ses membres pour m'avoir offert un cadre propice à la recherche.

Je remercie Nadège pour son aide et pour son soutien.

Table des matières

Introduction générale 11
Une critique de la moralité moderne chez Anscombe 11
Disparition de la moralité ? 13
L'éthique néo-aristotélicienne : une autre moralité ? 16
La définition que nous donnerons à ce terme 18
L'état de la question au milieu du XX^{ème} siècle 20
Cette question dans l'éthique néo-aristotélicienne. 22
Problème et plan 24
Délimitation du corpus de recherche 24
1ère Partie : Critique de « la philosophie morale moderne » 29
I- Critique du légalisme moral 30
1°) Le sens de la critique du légalisme moral chez Anscombe. Morale et théologie. 31
a) Le « devoir moral », une notion incohérente 32
b) Critique de la notion d' « autonomie » 33
c) Genèse historique de l'illusion du « devoir moral » 37
d) La position d'Anscombe vis-à-vis du légalisme 42
2°) L'approfondissement de l'enquête historique. MacIntyre. 47
a) Genèse du légalisme moderne : les premiers textes de MacIntyre 48
b) MacIntyre critique d'Anscombe 52
c) La critique historique du légalisme moral dans Après la vertu 54
d) Approfondissement de l'enquête anthropologique 56
e) La notion de « survivance » chez MacIntyre et chez Anscombe 60
3°) La question de l'absolutisme 63
a) MacIntyre et l'absolutisme moral 63
b) Anscombe contre l'absolutisme moral ? 67
c) La thèse de « La philosophie morale moderne » 70
d) Philosophie morale et foi 75
II- Critique du conséquentialisme 79
1°) Critique du conséquentialisme dans « La philosophie morale moderne » 79
a) Le conséquentialisme contre la morale 80
b) L'erreur psychologique du conséquentialisme 81
c) Les enjeux éthiques de L'intention. 83
d) Réfutation de la « psychologie » conséquentialiste 88
2°) Critique de l'utilitarisme 97
a) L'utilitarisme chez Anscombe 97
b) L'anti-utilitarisme dans l' « éthique de la vertu » 99

c) La critique de l'utilitarisme chez Nussbaum 104
d) Critique de l'utilitarisme et critique du conséquentialisme 107
III- Critique du subjectivisme 111
1°) Critique de la « loi de Hume » 112
a) Le « problème " est-doit " » 112
b) Le descriptivisme de Foot 115
c) Le descriptivisme d'Anscombe 121
2°) Philippa Foot éclairée par John McDowell 126
a) Le subjectivisme résiduel de Foot 126
b) Les critiques adressées par John McDowell au subjectivisme de Foot 132
c) Les fondements ontologiques de la critique du subjectivisme chez McDowell 138
d) L'évolution de la position de Foot 143
Conclusion 1ère Partie 148
2ème partie : Moralité et rationalité 151
I- Moralité et raison pratique 152
1°) Est-il raisonnable d'être méchant ? 152
a) Foot critique de la rationalité pratique humienne 153
b) La contribution de Quinn à l'élaboration de la position de Foot 3 157
c) La position de Candace Vogler et sa critique de Foot 3 159
d) Internalisme et externalisme 168
e) Quelle pourrait être la réponse de Philippa Foot ? 172
2°) Rationalité pratique et éthique chez Anscombe 178
a) Le syllogisme pratique peut n'avoir rien de moral 179
b) Un infléchissement dans la pensée d'Anscombe ? 181
c) Rationalité pratique aristotélicienne et absolutisme 183
II- Les dilemmes moraux 191
1°) Nussbaum et MacIntyre interprètes d'Aristote 191
a) Les dilemmes moraux selon MacIntyre 192
b) Les dilemmes moraux selon Martha Nussbaum 198
2°) Les dilemmes moraux : Foot critique de Williams 205
a) La thèse de Bernard Williams 206
b) Foot réfute Williams 208
c) « Cognitivisme » et « réalisme » 214
d) « Reste » et raisons d'agir 215
3°) Dilemmes moraux et moralité chez Martha Nussbaum 219
a) Le réalisme moral de Martha Nussbaum 220
b) Tragédie et moralité 224

III- Les conflits moraux à la lumière de la doctrine du double effet 232
1°) L'intention comme fondement de la responsabilité chez Anscombe 233
a) La moralité dans la « doctrine de l'intention des actes humains » 233
b) La mauvaise intention du Président Truman 239
2°) De la « doctrine du double effet » au « principe des effets collatéraux » 241
a) Une interprétation non conséquentialiste de la doctrine du double effet 243
b) L'interprétation de Philippa Foot 250
3°) La moralité des « actions humaines » selon Anscombe 254
a) « Action humaine » et « action d'un homme » 255
b) Toute action humaine est une action morale 257
c) La « bonté morale » 261
d) Bonté morale et action intentionnelle 264
e) Agir « sous le commandement de la raison » 265
Conclusion 2ème Partie 267
3ème Partie : Une éthique naturaliste 270
I- Le naturalisme d'Elizabeth Anscombe et Peter Geach 272
1°) L'hypothèse naturaliste chez Anscombe 272
a) La morale de la « loi naturelle » 273
b) La nature comme modèle analogique. 276
c) Ethique et besoin. 278
d) Une éthique de la vertu et du bonheur 280
e) Le bien et le mal selon Geach 281
f) Les difficultés qui demeurent 284
2°) La moralité naturaliste selon Anscombe 286
a) Ethique aristotélicienne et moralité moderne 287
b) Une définition aristotélicienne de la moralité 289
c) Moralité et forme de vie 293
d) Le jeu de langage de la promesse 294
e) La forme de vie politique de l'homme 299
II- Naturalisme et historicisme 306
1°) MacIntyre : de l'historicisme au naturalisme 306
a) MacIntyre critique du naturalisme 306
b) La conversion au naturalisme 310
c) Les racines biologiques de l'éthique 311
d) Pensée humaine et pensée animale 314
e) Conséquences pour l'éthique 317
2°) Nature humaine et histoire. Dialogue entre Nussbaum et Williams. 324

a) Nussbaum critique de MacIntyre 324
b) Bernard Williams et le naturalisme 327
c) Nussbaum critique de Williams 331
d) La réponse de Williams aux objections de Nussbaum. 337
III- Foot et Hursthouse lectrices de Thompson 343
1°) Les fondements du naturalisme de Michael Thompson 344
a) Le projet de Thompson 344
b) La vie comme concept a priori 346
c) L'échec de la définition du vivant 349
d) La notion de « forme de vie » 352
e) La notion d' « histoire naturelle » 355
2°) Hursthouse et Foot interprètes de Thompson. 359
a) Le naturalisme selon McDowell 360
b) Hursthouse à la recherche de critères d'évaluation des êtres vivants 364
c) Les fondements du naturalisme selon Foot 368
3°) « Le naturalisme pour les animaux doués de raison » 375
a) Hursthouse écarte quelques hypothèses et répond à quelques objections 376
b) Hursthouse : une reconnaissance naturaliste de la moralité 379
c) Foot : un naturalisme sans moralité ? 385
d) La spécificité du bien humain 390
e) La bonté humaine sans la moralité 394
Conclusion 3ème Partie 401
4ème Partie : La vertu et le bonheur 404
I- La vertu entre la Providence et l'histoire 406
1°) La vertu selon Anscombe et selon Geach 406
a) Les questions laissées en suspens par Anscombe 407
b) Une réponse de Geach 408
c) Les vertus « cardinales » 412
d) La justice comme vertu et la justice comme attribut divin 417
e) L'insuffisance de la tempérance 420
f) Le courage 424
2°) La vertu dans l'historicisme de MacIntyre 426
a) Les vertus et les « pratiques » 427
b) Une théorie aristotélicienne des vertus ? 434
c) Narrativité et tradition 438
3°) Nussbaum : la théorie aristotélicienne des vertus au service des droits humains 443
a) L'éthique des vertus : une éthique universelle 443

b) Une éthique fondée sur les « expériences fondamentales » des êtres humains 445
c) Objections et réponses 448
d) De l'éthique des vertus à la théorie des « capacités » 454
II- Foot et Hursthouse : néo-aristotélisme post-anscombien et « éthique de la vertu » 458
1°) La signification du retour à la vertu dans la pensée de Philippa Foot 460
a) Les vertus contre le subjectivisme 461
b) Analyse de la notion de « vertu » 462
c) Foot critique de von Wright 471
2°) Rosalind Hursthouse : une éthique de la vertu post-anscombienne 475
a) La vertu est l'attribut d'une « personne » 475
b) La « bonne action » de « l'éthique de la vertu » 478
c) La vertu ne s'oppose pas à la règle 479
d) L'éthique de la vertu et « les cas difficiles » 481
e) Ethique de la vertu et prohibitions absolues 488
f) Moralité arétique et moralité kantienne 489
3°) Foot critique de « l'éthique de la vertu » 493
a) La valeur morale intrinsèque des émotions 493
b) Ethique de la vertu et motivation morale de l'action 495
c) Les limites de « l'éthique de la vertu » 500
III- Moralité et bonheur 505
1°) L'eudaimonia antique est-elle une notion anachronique ? 507
a) Williams et Nussbaum : deux conceptions différentes de la vulnérabilité 507
b) Bonheur et moralité selon Julia Annas 512
2°) La vertu fait-elle le bonheur ? 520
a) Les vertus sont-elles toujours bénéfiques à ceux qui les possèdent ? 520
b) Les avantages des vertus : ce que nous apprend l'expérience 522
c) En prenant en compte la thèse de McDowell 525
3°) La vertu comme condition du bonheur 529
a) Hursthouse : la vie heureuse est une vie « sans tache » 530
b) Philippa Foot : la vertu est-elle compatible avec le bonheur ? 532
c) Insuffisance de l'enquête empirique 535
d) L'analyse conceptuelle 538
e) Les solutions de John McDowell et David Wiggins discutées 544
Conclusion 4ème Partie 552
Conclusion générale : 555
Bilan : les conditions de la réussite du projet néo-aristotélicien 555
Le concept de la moralité qui en ressort 558

Réponse aux objections néo-aristotéliciennes à la distinction du « moral » et du « non moral » 562
Importance de cette distinction et avantages de la définition néo-aristotélicienne 565
Perspectives 571
Bibliographie : 574

Introduction générale

Nous nous proposons de nous interroger sur la manière dont le « néo-aristotélisme » définit la moralité. Ce courant de l'éthique contemporaine se développe en se référant au projet formulé par G.E.M. Anscombe dans un article publié en 1958[1]. Mais cet article présentant une critique de la notion même de « moralité », on pourrait se demander à juste titre si notre question a un sens. Nous devons donc avant toute chose établir la signification et justifier la pertinence d'une telle question. Le propre de l'éthique néo-aristotélicienne n'est-il pas de contester, depuis Anscombe, la légitimité d'une réflexion sur la « moralité » ?

Une critique de la moralité moderne chez Anscombe

Dans *La philosophie morale moderne*[2] en effet, G.E.M. Anscombe remet en cause l'idée que « la philosophie moderne » se fait des notions de « devoir moral » et de « moralement bon ». En quoi la philosophie moderne échouerait-elle à donner un sens rigoureux à ces notions centrales à ses yeux ? Les « modernes », dans ce texte, désignent tantôt les philosophes des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles – « de Butler à Mill »[3], dit Anscombe – tantôt, de manière plus restrictive, ceux qu'elle appelle les représentants de la « philosophie morale moderne » c'est-à-dire les philosophes britanniques depuis Sidgwick – elle évoque Moore, Ross et Hare[4]. Anscombe cherche à montrer que la notion de devoir « moral » a été vidée de son sens par ces philosophes dans la mesure notamment où cette notion suppose la soumission à une loi divine alors qu'eux-mêmes prétendent ne plus assumer cette idée. Sans loi divine, le « doit *moralement* » des modernes conserve une « force hypnotique »[5] mais n'a plus de consistance logique. L'usage doit en être abandonné. C'est ce qui est présenté comme la « deuxième thèse » de l'article :

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », trad. Ginvert (G.) et Ducray (P.), *Klēsis. Revue Philosophique*, n° 9, 2008, p. 9-31, http://www.revue-klesis.org/pdf/Anscombe-Klesis-La-philosophie-morale-moderne.pdf [Anscombe (G.E.M.), « Modern Moral Philosophy » in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers, Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p.27-42 ; 1ère parution *Philosophy*, Vol. XXXIII, n° 124, Janvier 1958, p. 1-19].
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 13.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 20-22.
[5] *Ibid.*, p. 19.

> « La seconde [thèse] est que les concepts d'obligation et de devoir – c'est-à-dire d'obligation *morale* et de devoir *moral* –, de ce qui est bon et mal *moralement* et du sens *moral* de "doit", devraient être abandonnés si cela est psychologiquement possible, parce que ce sont des survivances, ou des dérivés de survivances, d'une conception antérieure de l'éthique qui ne survit généralement plus et que sans elle ils sont seulement nuisibles ».[1]

Tout au long de son texte, Anscombe cherche à évaluer la légitimité de l'usage du mot « moral ». Elle montre que la notion moderne d'obligation « morale » était absente chez Aristote – la distinction entre vertus intellectuelles et vertus « morales » ne correspondant pas à l'usage moderne du mot « moral » – et qu'elle était mal fondée chez les philosophes modernes de Butler à Mill. La philosophie moderne donne à des expressions comme « il faut », « doit », « a besoin », ou « est nécessaire » un sens spécial dans certains contextes : on « doit » huiler la machine pour qu'elle marche en un sens mais on « doit » tenir ses promesses en un *autre* sens.

> « Les termes ordinaires (et tout à fait indispensables) que sont "il faut", "a besoin", "doit", "est nécessaire" ont acquis ce sens spécial en étant tenus pour équivalents dans les contextes appropriés avec "est obligé" ou "est tenu" ou "est requis", dans le sens où on peut être obligé ou tenu par la loi ou que quelque chose peut être requis par la loi ».[2]

Le devoir devient une obligation c'est-à-dire une contrainte *légale*. Le mauvais devient l'illicite. La moralité moderne est donc « légaliste ». Cela peut s'expliquer historiquement :

> « En conséquence de la domination du Christianisme pendant de nombreux siècles, les concepts de "être tenu", "être autorisé" ou "être excusé" devinrent profondément enracinés dans notre langage et notre pensée ».[3]

L'idée de loi suppose l'idée d'un législateur et d'un juge. Les philosophes modernes, en parlant d' « *obligation* morale » font comme s'ils étaient soumis à un législateur absolu et universel même quand par ailleurs ils prétendent ne pas fonder la morale sur l'existence d'un tel législateur ou d'un tel juge. En cela, ils sont incohérents.

[1] *Ibid.*, p. 12.
[2] *Ibid.*, p.16.
[3] *Ibid.*

Mais l'essentiel est qu'ils n'ont pas une idée claire ni précise de ce qu'il faudrait entendre par « obligation morale » et donc par « devoir » ou « bien » (*right*) « au sens moral ». Anscombe peut conclure qu'il est préférable de se passer de telles expressions.[1]

Disparition de la moralité ?

Mais qu'advient-il alors du « moral » comme tel – ce que j'appelle ici la « moralité » ? Est-il absorbé par la théologie, la moralité ne devant plus consister qu'à se soumettre à la loi de Dieu ? Si c'était le cas, Anscombe ne proposerait pas de retourner à l'éthique aristotélicienne pour éviter les pièges de la philosophie morale moderne. En tant que chrétienne, elle « croit dans un Dieu qui donne des lois »[2]. Il lui serait donc permis d'avoir une conception légaliste de l'éthique. Pourtant, il ne s'agit pas seulement pour elle de dénoncer les contradictions d'une morale sans Dieu afin de mieux promouvoir une éthique légaliste cohérente d'inspiration religieuse. C'est l'éthique aristotélicienne, parce que cette éthique n'est pas légaliste, qu'elle juge apte à relever le défi de la modernité :

> « [Le concept de devoir comme obligation légale] n'a pas de sens raisonnable en dehors d'une conception légaliste de l'éthique ; or, ils ne vont pas maintenir une telle conception et vous pouvez faire de l'éthique sans cela, comme le montre l'exemple d'Aristote ».[3]

Faut-il alors rechercher une spécificité de l' « éthique » par rapport au « non éthique » ? Si la notion de « moralité » était seulement confuse dans la philosophie morale moderne, on pourrait envisager d'en forger un concept rigoureux. Mais si cette idée n'avait pas véritablement d'objet, si la distinction du bien « moral » et du bien « non moral » n'était pas pertinente, ne serait-il pas vain et même illusoire de chercher à la définir ? On chercherait à remplir un lieu théorique qui ne pourrait être occupé adéquatement que par la loi divine.

Cette distinction étant une des marques de la philosophie morale moderne, il faudrait alors réserver l'usage du mot « moralité » à la désignation de cette conception typiquement moderne de la morale. Il n'y aurait de « moralité » que du point de vue de « l'accord avec les lois morales »[4], conformément aux définitions que Kant donne de la « *Moralität* ». On pourrait ainsi, suivant un certain usage, réserver le mot « moralité » à la morale légaliste. Dans

[1] *Ibid.*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 20.
[4] Kant (E.), *Métaphysique des mœurs*, T. I, trad. Philonenko (A.), Paris, J. Vrin, 1979, Introduction générale, p. 88.

l'*Encyclopédie*, le Chevalier de Jaucourt ne définit-il pas la moralité comme « le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle » ? :

> « MORALITÉ, s. f. (*Droit naturel.*) on nomme *moralité*, le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle. En effet, la loi étant la règle des actions humaines, si l'on compare ces actions avec la loi, on y remarque ou de la conformité, ou de l'opposition ; & cette sorte de qualification de nos actions par rapport à la loi, s'appelle *moralité*. Ce terme vient de celui de *mœurs*, qui sont des actions libres des hommes susceptibles de règle. […]
>
> Remarquons enfin qu'on attribue la *moralité* aux personnes aussi-bien qu'aux actions ; & comme les actions sont bonnes ou mauvaises, justes ou injustes, l'on dit aussi des hommes qu'ils sont vertueux ou vicieux, bons ou méchans. Un homme vertueux est celui qui a l'habitude d'agir conformément à ses devoirs. Un homme vicieux est celui qui a l'habitude opposée. *Voyez* Vertu & Vice. (*D.J.*) » [1]

C'est dans le cadre du « droit naturel » que la notion de moralité prend son sens. La moralité est par définition une « qualification » des actions ou des personnes par rapport à « la loi » qu'un tel droit définit. Le vice et la vertu ne peuvent être eux-mêmes compris que légalement. Le « Webster » de 1828 rapporte explicitement la définition de cette « qualité » au respect de la loi divine. Après avoir averti que « le système de morale » que l'on peut tirer « des anciens sages » était très éloigné de celui qui est délivré dans les Évangiles, Noah Webster précise que « *morality* » peut désigner :

> « La qualité d'une action qui la rend bonne ; la conformité d'un acte à la loi divine, ou aux principes de la droiture. Cette conformité implique que l'acte doive être accompli par un agent libre, et motivé par l'obéissance à la volonté divine. Il s'agit là du sens théologique et scripturaire strict de la moralité (*morality*). Mais nous appliquons souvent le mot aux actions qui s'accordent avec la justice et les lois humaines, sans référence aux motifs dont elles procèdent ».[2]

« *Morality* » est maintenant défini seulement dans le sens d'une *conformité* positive à la loi. Mais là encore la liberté de l'agent et son rapport à la loi sont essentiels à la définition du mot.

---

[1] Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1772, Vol. X, p.702, http://portail.atilf.fr/cgibin/getobject_?p.77:87./var/artfla/encyclopedie/textdata/IMAGE/
Littré reprend les éléments – légalité et liberté – de cette définition : « 4- Discernement moral. Les actions des fous sont dénuées de moralité. Rapport des actions humaines avec les principes qui en sont la règle. La moralité des actions humaines suppose la liberté de l'être humain ». Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1873-1874, Tome 3, p. 624, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5460034d/f632

[2] Webster (N.), *American Dictionary of the English Language* (1828), http://1828.mshaffer.com/d/word/morality

Le sens théologique est clairement désigné comme étant non seulement le sens originaire mais encore le sens le plus rigoureux du terme. Ainsi, le légalisme moral étant contesté, le mot « moralité » perdrait tout usage légitime en dehors de la théologie.

A la suite d'Anscombe, d'autres penseurs se réclament de l'article de 1958 pour contester l'idée même de moralité. Philippa Foot estime qu'il serait illusoire d'invoquer un « doit » magique vis-à-vis de ceux qui ne voudraient pas poursuivre de bonnes fins[1]. Dans son dernier livre, après avoir examiné les sens possibles de « moral », elle peut conclure : « Je n'accorde pas une grande importance à la manière dont l'épithète "moral" est utilisée »[2]. De même, Bernard Williams remet en cause le « système de la moralité » fondé sur la notion d'obligation morale et dont l'expression la plus pure est l'impératif catégorique kantien :

> « La moralité est cousue d'un grand nombre d'erreurs philosophiques […] Ces erreurs philosophiques sont seulement les expressions abstraites d'une conception erronée de la vie profondément enracinée et encore très puissante ».[3]

Alasdair MacIntyre précise que

> « […] le jugement moral est une survivance linguistique des pratiques du théisme classique qui lui offraient un contexte aujourd'hui disparu ».[4]

Martha C. Nussbaum considérera à son tour « la distinction moral/non-moral » comme non pertinente[5]. Tous ces penseurs estiment que l'éthique ancienne est, sur certains points fondamentaux, plus féconde que la morale moderne[6].

---

[1] Foot (Ph.), « Morality as a system of hypothetical imperatives » (1972) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Blackwell Publishers, 1978, p. 167.
[2] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, trad. Jackson (J.E.) et Tétaz (M.), Genève, Labor et fides, 2014, p. 148 [Foot (Ph.), *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press, 2001].
[3] Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. Lescourret (M.A.), Paris, Gallimard, 1990, p. 211 [Williams (B.), *Ethics and The Limits of Philosophy*, London, William Collins Sons & Co, 1985].
[4] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, trad. Bury (L.), Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2006, p. 59 [MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, University of Notre Dame Press, 1981].
[5] Cf. Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, édition revue 2001 [1ère éd. 1986], p. 4-5 et p. 427-428 [trad. fr.: Nussbaum (M.C.), *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, trad. Colonna d'Istria (G.) et Frapet (R.) en coll. avec Dadet (J.), Guillot (J.-P.) et Présumey (P.), Paris, Editions de l'Eclat, 2016]. Compte tenu de la date récente de la parution de la traduction française de cette œuvre, désormais indispensable, de Gérard Colonna d'Istria et Roland Frapet, nous proposons encore dans notre travail nos propres traductions des extraits que nous en citons.
[6] Selon l'expression de Bernard Williams, *op. cit., Ibid.*

Dès lors, n'est-ce pas l'idée même de « moralité », qualité occulte de certains biens, qui devrait disparaître ? Celle-ci n'est-elle pas inséparable, non seulement de l'idée de la soumission absolue de notre volonté à une « loi » morale indépendante de tout autre mobile, mais encore de la distinction radicale du fait et du droit et du mythe de la spécificité du bien « moral » par rapport aux autres valeurs ? Or toutes ces idées seraient remises en cause par le retour à une éthique aristotélicienne telle qu'elle est décrite par Anscombe. Le courant néo-aristotélicien en éthique ne devrait-il pas rejeter toute référence à un bien « proprement moral » et en ce sens la notion même de « moralité » ?

L'éthique néo-aristotélicienne : une autre moralité ?

Pourtant, une définition positive de la moralité préoccupe Anscombe dès l'article de 1958 et demeure un objet de réflexion pour des représentants de ce courant parmi les plus fidèles à l'inspiration anscombienne. Certes, Anscombe préconise de suspendre l'étude de la philosophie morale tant que n'aura pas été constituée une « philosophie de la psychologie » adéquate[1]. Mais en suggérant qu'il faudrait poursuivre l'œuvre d'Aristote dans le sens d'une définition du bien à travers la définition de la vertu[2], elle suppose qu'il faudrait chercher à définir une forme de moralité au-delà de sa conception « légaliste » moderne. C'est ce qu'elle s'efforce de faire plus explicitement encore dans d'autres textes en cherchant notamment à distinguer, le bien *technique* du bien proprement *moral* :

> « Qu'est devenue, maintenant, la notion de *moralement* bon ou *moralement* mauvais appliquée aux actions humaines ? Ces expressions sont devenues équivalentes à "bien et mal" appliquées aux actions humaines comme telles ».[3]

Mais dès *L'intention*[4], en 1957, Anscombe a dû supposer que cette distinction avait un sens puisqu'elle insistait sur le fait que son étude n'appartenait précisément *pas* à l'éthique et qu'il fallait se garder de confondre l'étude de la rationalité pratique avec les questions de morale[5]. Comment « bannir entièrement l'éthique de notre esprit », comme le préconise encore Anscombe dans « La philosophie morale moderne »[6] sans avoir une idée précise de ce qu'elle

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 12. C'est ce qu'elle présente comme la première thèse de son article.
[2] *Ibid.* p. 26.
[3] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Good and Bad Human Action » in Geach (M.) & Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint, 2005, p. 203.
[4] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, trad. Maurice (M.) et Michon C.), Paris, Gallimard, 2001 [Anscombe (G.E.M.), *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957].
[5] *Ibid.*, p. 128.
[6] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 26.

est c'est-à-dire de ce qui la distingue d'autres objets de réflexion ? L'autonomie qu'elle accorde à ce qui deviendra la « philosophie de l'action » par rapport à l'éthique, puis son insistance, dans l'article de 58, sur le caractère prématuré de toute philosophie morale – sa « première thèse »[1] – non seulement supposent la distinction mais encore suggèrent qu'Anscombe n'abandonne pas la perspective de pouvoir définir précisément le statut du « moral » dans l'éthique à venir.

De plus, ce qui motive la rédaction tant de *L'intention* que de « La philosophie morale moderne », est bien ce qu'on pourrait appeler une « révolte morale ». Anscombe, après s'être inquiétée de la légitimité des actions militaires menées par l'armée britannique en 1939[2], est scandalisée par l'attribution au Président Truman d'un diplôme par l'Université d'Oxford[3]. Elle dénonce le fait que l'Université d'Oxford ait décidé d'honorer un assassin de masse en la personne de Mr Truman, qui donna l'ordre de bombarder Hiroshima puis Nagasaki. Même la rédaction de *L'intention* semble avoir été motivée par cette préoccupation[4]. Certes, dans ces textes, comme encore dans « War and Murder » (1961)[5], Anscombe se situe dans le cadre théorique que fournit la doctrine de « théologie morale » dite « du double effet », ainsi nommée d'après une expression utilisée par Thomas d'Aquin à propos de la légitime défense[6]. C'est explicitement la prohibition du meurtre dans « l'éthique chrétienne » qui est rappelée. De manière générale, il s'agit de défendre la morale chrétienne qui a toujours condamné le principe selon lequel on pourrait faire un mal pour un bien[7]. Même s'il s'agit d'une révolte d'inspiration religieuse, et sans vouloir trancher maintenant la question de son statut au regard de la philosophie, il paraît difficile de contester son caractère « moral ». La mise entre parenthèses de la philosophie morale prônée aussi bien par *L'intention* que par « La philosophie morale moderne » n'implique pas qu'Anscombe fasse fi de ses questions.

Chez ses successeurs, la recherche d'une définition du bien moral semble se poursuivre dans cette double voie. D'une part un effort est fait pour définir le bien à partir de ce qu'Aristote

[1] « La première est qu'il ne nous est pas profitable à présent de faire de la philosophie morale et qu'elle devrait être laissée de côté en tout cas jusqu'à ce que nous ayons une philosophie adéquate de la psychologie » (Anscombe (G.M.E.), « La Philosophie Morale Moderne », *op. cit.*, p. 12).
[2] Anscombe (G.M.E.), « The Justice of the Present War Examined » in Anscombe (G.M.E.), *Ethics, Religion, and Politics, op. cit.*, p. 72 sq.
[3] Anscombe (G.M.E.), « Mr Truman's Degree » in Anscombe (G.M.E.), *Ethics, Religion, and Politics, op. cit.*, p. 62-71.
[4] Voir le témoignage de sa fille Mary Geach dans l'Introduction de Geach (M.) & Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics, op. cit.*, p. XIV.
[5] Anscombe (G.M.E.), « War and Murder », *Ethics, Religion, and Politics, op. cit.* p. 51-61.
[6] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 64, article 7, Éditions du Cerf, T. III, p. 430-431.
[7] Cf. « War and Murder », *op. cit.*, p. 59.

appelait l'*ergon*, la fonction propre de l'homme[1]. Cela semble devoir impliquer une forme de naturalisme – même si certains refusent ce terme[2]. Pour tous, c'est la prohibition humienne du « "est" implique "doit" » qu'il s'agit alors de remettre en cause. D'autre part, il faut s'attacher à l'élaboration d'une « psychologie morale » susceptible de déterminer les caractéristiques de l'action vertueuse. Cela passe par une réflexion largement entamée par Anscombe elle-même sur la rationalité pratique et ses rapports avec la vertu et par la poursuite de la réflexion engagée à partir de la doctrine du double effet. Cela implique aussi une enquête concernant la question des dilemmes moraux. Philippa Foot démontre les insuffisances de l'utilitarisme quand il s'agit de résoudre ces dilemmes[3]. Nussbaum, s'inspirant de Williams, réactualise une conception tragique du conflit moral[4]. Plus explicitement, Rosalind Hursthouse revendique de chercher à définir non seulement l'action bonne ou vertueuse mais encore, à travers elle, l'action juste (« *right* »)[5] :

> « Non seulement chaque vertu engendre une prescription – fais ce qui est honnête, charitable, généreux – mais encore chaque vice engendre une interdiction – ne fais pas ce qui est malhonnête, non charitable, mesquin ».[6]

On peut soupçonner que la prise en compte de la moralité se fasse alors au prix d'un rapprochement avec les kantiens.

La définition que nous donnerons à ce terme

Tous ces éléments nous semblent justifier l'emploi du terme « moralité » à propos du « moral » ou de l' « éthique » tel que l'envisage le néo-aristotélisme. A supposer que l'éthique néo-aristotélicienne s'affranchisse totalement de l'élément mystificateur de la moralité légaliste, il faut bien que l'on puisse définir le caractère propre des questions et des jugements éthiques ou la spécificité de la description éthique des actions humaines tels que cette approche les envisage. Nous définirons donc la « moralité », pour donner au moins provisoirement un

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre I, chap. 6.
[2] Ainsi, par exemple, Foot (Cf. Foot (Ph.), *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press, 2001) et Hursthouse (Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, Part III) soutiennent un projet naturaliste d'inspiration anscombienne alors que Nussbaum, en accord sur ce point avec Williams qui en regrette l'anachronisme (Williams (B.), *op. cit.*, Chap. 3), prétend défendre une conception non naturaliste de la « nature humaine » (Cf. Nussbaum (M.C.), « Aristotle on Human Nature and The Foundations of Ethics » in Altham (J.E.J.) et Harrison (R.) (éd.), *World, Mind, and Ethics: Essays on Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 86-131. Enfin, l'historicisme un temps revendiqué de MacIntyre semble devoir exclure tout naturalisme (*Après la vertu*, *op. cit.*).
[3] Cf. Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
[4] Cf. Nussbaum (M. C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, Part I.
[5] Hursthouse (R.), *op. cit.*, p. 29.
[6] *Ibid.*, p. 36.

sens aux mots que nous employons, comme ce qui fait le caractère spécifique des questions morales ou éthiques – par distinction des questions qui ne le sont pas. Nous ne distinguerons pas l' « éthique » du « moral ». Nous entendrons par « moralité » le caractère distinctif d'un jugement ou d'une conduite – quel que soit ce caractère, qu'il réside ou non dans le rapport de conformité ou d'opposition à une règle – qui permettrait de qualifier le jugement de « moral » ou de juger la conduite comme « moralement » bonne ou mauvaise ou, si l'on préfère, bonne ou mauvaise éthiquement ou du point de vue de l'éthique. Par « question de la moralité », j'entends la question de savoir en quoi consiste ce caractère moral ou éthique des jugements, des problèmes ou des conduites. Qu'est-ce qui fait qu'un jugement ou un problème peuvent être qualifiés de « moraux » ou d' « éthiques » ? Qu'est-ce qui fait qu'une action ou une personne peuvent être qualifiées de bonnes ou mauvaises *moralement* ou *du point de vue de l'éthique* ?[1] Il faudra écarter la connotation kantienne – induite par la traduction de « *Moralität* » – qu'a pu acquérir le terme dans le Français philosophique et qui n'est pas étrangère à la signification que ce terme a déjà dans le Français philosophique du XVIII^{ème} siècle[2]. Le sens que nous donnerons ici à ce terme est le premier retenu par André Lalande dans son *Vocabulaire* :

[1] Ce sens est conforme à l'usage dans le Français contemporain. Les définitions proposées par les lexicographes hésitent cependant parfois entre plusieurs significations. Peut-on parler de la « moralité » d'une mauvaise action ou bien ce mot qualifie-t-il positivement une action comme conforme à ce qu'exige la morale ? Ainsi, trouve-t-on dans Le Grand Robert : « 1- Caractère moral, valeur au point de vue éthique. → Mérite. *Moralité d'une action, d'une attitude, d'un comportement…* - Absolt. Valeur morale positive. *Moralité ou immoralité* (cit. 8) *d'une œuvre.* » (*Le Grand Robert de la langue française*, dir. Rey (A.), Paris, éd. Dictionnaires Le Robert, 2001, vol. IV p. 1641). La consultation de l'article « Moral, ale, aux. I- Adj. » ne permet pas davantage de lever l'ambiguïté. Il est vrai que Rousseau, dont Le Grand Robert cite un extrait de l'*Émile*, semble osciller entre ces deux sens. Dans le Chapitre IV du Livre I de *Du contrat social*, le contexte indique cependant clairement qu'il faut retenir le sens le plus général du terme : « c'est ôter toute moralité [aux actions d'un homme] que d'ôter toute liberté à sa volonté » déclare-t-il (Rousseau (J.J.), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, Vol. III, p. 356). Le contrat qui lierait l'esclave au maître ne permettrait même pas à ce dernier de dénoncer l'*immoralité* de la conduite de l'esclave au cas où celui-ci lui désobéirait. On ne peut imputer une action juste *ou injuste* à un être dépourvu de liberté. C'est ce sens général – impliquant la possibilité du positif comme du négatif – que je voudrais donner ici au mot « moralité », sans présager bien sûr du contenu qu'il faut lui donner et en présumant que ce contenu ne peut pas être, pour le néo-aristotélisme, celui que lui donne Rousseau – liant la moralité, comme Jaucourt, au rapport de la liberté à la légalité. L'anglais « *morality* » désigne le plus souvent « la morale » plutôt que « la moralité ». Mais le mot peut également désigner la qualité de ce qui est « moral ». L'ambiguïté du français « moralité » demeure pour « *morality* » dans les dictionnaires anglais de référence. C'est pourtant « *morality* » qui est toujours choisi pour traduire le français « moralité » du Chapitre IV du Livre I de *Du contrat social* par exemple. L'anglais philosophique peut utiliser le terme pour désigner ce que nous voulons ici entendre par « moralité » – c'est par exemple le cas de Warnock (Warnock (G. J.), *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan and Co Ltd, 1967, p. 52). Il nous suffira de ne pas supposer que l'Anglais « *morality* » a toujours le même sens que celui que nous voulons donner ici au mot « moralité ».

[2] Pour Barbara Cassin, Marc Crépon et François Prost, la séparation kantienne entre le descriptif (la nature) et le prescriptif (la loi), les mœurs (*die Sitten*) et la moralité (*Moralität*) « consacre et accomplit celle que le rationalisme et la philosophie des Lumières avait fixée dans la langue française » (« Morale » in Cassin (B.) (dir.) *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil-Le Robert, p. 825).

> « Caractère moral, valeur (positive ou négative) au point de vue du bien et du mal. Se dit soit des personnes, soit des jugements, soit des actes ».[1]

Ce sens est explicitement distingué du sens dans lequel la moralité s'oppose à l'immoralité. Lalande suppose manifestement que « au point de vue du bien et du mal » désigne le point de vue « moral ». C'est plus précisément ici le statut du bien et du mal comme « moraux » qui sera interrogé.

L'état de la question au milieu du XX^{ème} siècle

La question de la définition de la morale et du « point de vue moral » fait l'objet d'une discussion au milieu du XX^{ème} siècle dans la philosophie de langue anglaise. En 1958, Kurt Baier fait paraître *The Moral Point of View*[2]. Le premier article de Philippa Foot en 1954 – non repris dans ses recueils ultérieurs – s'intitulait « When is a Principle a Moral Principle »[3]. En 1970, G. Wallace & A.D.M. Walker éditent un recueil de textes intitulé *The Definition of Morality*[4]. Il se fait l'écho de ces débats entre 1958 et 1969. Il comporte notamment des textes d'Anscombe, Foot et MacIntyre. Dans leur introduction, les éditeurs proposent une typologie générale des manières de définir « la morale » (*morality*) et « moral » (*moral*)[5] qui doit beaucoup à celle proposée par G. J. Warnock trois ans plus tôt dans *Contemporary Moral Philosophy*[6]. Warnock consacre une partie de son livre à la question : « Que signifie "moral" ? »[7]. Il en précise le sens :

> « Quand les philosophes discutent les principes moraux, le jugement moral, le discours moral en général, *qu'est-ce* qu'ils discutent ? Que signifie "moral" ? Qu'est-ce qui distingue une opinion morale (*a moral view*) des opinions d'autres genres ? »[8]

---

[1] Lalande (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980 [1902-1923], p. 656.
[2] Baier (K.), *The Moral Point of View*, Cornell, Cornell University Press, 1958. Du même auteur, un article était paru précédemment sous le titre : « The point of view of morality », *Australasian Journal of Philosophy*, 32, n°2, 1954, p. 104-135.
[3] Foot (P.R.), Harrison (J.), « Symposium: "When is a principle a moral principle" » in *Belief and Will, Aristotelian Society, Supplementary Volume XXVIII*, London, Harrison and Sons, 1954.
[4] Wallace (G.) & Walker (A.D.M.) (ed.), *The Definition of Morality*, London, Methuen & Co Ltd, 1970.
[5] *Ibid.*, Introduction p. 8-20. Ils en retiennent six types. « (i) Les règles et les principes moraux sont à définir par rapport à leur universalisabilité » ; « (ii) Les règles et les principes moraux sont à définir par référence à leur prescriptivité » ; « (iii) Les règles et les principes moraux sont à définir par référence au fait qu'ils surpassent d'autres sortes de règles et de principes » ; « (iv) Les règles et les principes moraux sont à définir par référence au fait qu'ils ont une importance que les autres n'ont pas ou n'ont pas besoin d'avoir » ; « (v) Les règles et les principes moraux sont à définir par référence aux formes particulières de sanctions qui leurs sont associées » ; enfin, « (vi) Les règles et les principes moraux sont à définir par référence à leur contenu ».
[6] Warnock (G. J.), *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan and Co Ltd, 1967.
[7] *Ibid.*, p. 52-55. La discussion se poursuit, p. 55-6.
[8] *Ibid.*, p. 52.

Quatre types de facteurs sont identifiés comme ayant pu être considérés comme « caractéristiques de la moralité (*morality*) de manière centrale »[1]. Premièrement, on a pu considérer que ce trait distinctif réside dans « la manière dont ceux qui adoptent ce point de vue le ressentent » :

> « Il y a, dit-on, un sens spécial dans lequel on *exige* que nous agissions d'une certaine manière, non par une quelconque pression ou sanction extérieure, mais plutôt par sa propre conscience du sentiment de mal agir, de la culpabilité et des reproches que l'on pourrait se faire à soi-même que le fait de ne pas agir pourrait nous faire encourir ».[2]

Deuxièmement, on a soutenu plus ou moins explicitement que

> « […] pour une personne, ses principes et normes (*standards*) moraux doivent être identifiés comme ceux qui dominent en fait dans la conduite de sa vie ».[3]

Troisièmement, certains considèrent que

> « […] les principes moraux d'un homme sont *simplement* ceux, quels qu'ils puissent être, qu'il "prescrit" pour tous de la même manière ».[4]

Enfin, pour certains,

> « […] la moralité devrait être caractérisée, pour ainsi dire, par ce sur quoi elle porte (*its subject-matter*) […], son contenu, ce dont il y est question, le niveau ou type de considérations sur lesquels elle se fonde ».[5]

Sont cités, un peu plus loin, « le bonheur ou les intérêts humains, les besoins, les volontés ou les désirs »[6]. Warnock remarque que ce quatrième type de définition de la moralité se distingue nettement des trois précédents[7]. Effectivement, ce dernier propose un contenu au « moral »

[1] *Ibid.*, p. 53.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 54.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 55.
[7] *Ibid.*, p. 55-56.

alors que les critères précédents peuvent être considérés comme des critères *formels*. En cela, ils sont caractéristiques du courant dominant de la philosophie morale britannique de cette période. Hare, dont le « prescriptivisme »[1] peut être considéré comme étant issu de l' « expressivisme » ou de l' « émotivisme » des néo-positivistes[2], est l'auteur le plus représentatif de cette tendance. Or, la « révolution éthique de 1958 »[3] menée conjointement par Anscombe et Foot à travers leurs premiers articles caractéristiques[4] vise à renverser ce qu'elles regardent comme des formes de subjectivisme moral.

Cette question dans l'éthique néo-aristotélicienne.

Les courants dominants de la morale britannique définissaient la moralité dans le cadre de la prohibition du « naturalisme ». Vouloir fonder la morale sur un « contenu », c'était proposer d'y revenir. Comme le souligne Warnock[5], se posaient alors toutes les questions liées à cette réhabilitation. Cela remettait en cause le néo-positivisme et ses avatars dont les conceptions de l'éthique s'inspiraient du dualisme impliqué dans la « loi de Hume ». Mais cela allait également à l'encontre des principes de leurs adversaires intuitionnistes – Prichard et Ross notamment[6] – héritiers de l'anti-naturalisme que Moore fondait sur sa réfutation du « sophisme naturaliste »[7]. En effet, les héritiers de Hume – néo-positivistes, émotivistes ou prescriptivistes – supposent que les jugements moraux n'ont rien de descriptif et comportent un élément conatif irréductible. Le bien et le mal n'ont donc pas de réalité en dehors des sentiments du sujet. Mais Moore attribue au « Bien » une réalité irréductible à toute réalité « naturelle » et les intuitionnistes font du « devoir moral » une exigence absolue distincte de toutes les autres et objet d'une intuition spécifique non « dérivables » d'une autre vérité. Tous s'accordent par conséquent à faire du « moral » un domaine à part, distinct de celui des réalités « naturelles ».

---

[1] Cf. Hare (R.M.), *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

[2] Cf. Ayer (A.J.), *Language, Truth and Logic*, New York, New York University Press, 1936; Stevenson (Ch. L.), « The Emotive Meaning of Ethical Terms », *Mind*, Vol. XLVI, 1937, p. 14 sq., repris dans Stevenson (Ch. L.), *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press., 1944; Nowell-Smith (P.H.), *Ethics*, Melbourne, London et Baltimore, Pelican Book, 1961 [1ère éd.1954].

[3] Chappell (T.), « Virtue ethics in the twentieth century » in Russell (D.C.) (éd.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 158.

[4] Dès 1958, outre, « La philosophie morale moderne », il faut citer, pour Anscombe, « On Brut Facts » (in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.* p. 26-42) et pour Philippa Foot, « Moral Arguments » (in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, p. 96-109 et « Les croyances morales » in Zielinska (A.C.) (Textes réunis par), *Métaéthique. Connaissance morale, scepticismes et réalismes*, trad. Kervoas (G.) et Sharkey (R.), Paris, J. Vrin, 2013, p. 225-253 [« Moral Beliefs » (1958-59) in Virtues and Vices, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 110-131].

[5] Warnock (G. J.), *Contemporary Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 61 sq.

[6] Cf. Prichard (H.A.), « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? », *Mind*, 21, 1912, p. 21-37, repris dans Prichard (H.A.), *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949; Ross (W.D.), *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.

[7] Cf. Moore (G.H.), *Principia Ethica*, trad. Gouverneur (M.) revue par Ogien (R.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [Moore (G.H.), *Principia Ethica*, Oxford, Oxford University Press, 1903 et 1912].

En s'inscrivant dans une définition de la moralité par son « contenu », le néo-aristotélisme entendait briser cet interdit. Il refuse le principe d'une « autonomie de la morale (*morality*) ». Charles Larmore utilise cette expression pour désigner l'indérivabilité des principes moraux d'autres types de principes – tels que l'intérêt ou même la liberté – et défend cette position en s'inspirant de l'intuitionnisme de Prichard[1]. Georg Henrik von Wright, ami d'Anscombe, parlait lui également dès 59 de « l'autonomie conceptuelle de la morale (*morals*) » pour désigner « un état d'esprit général » (*climate of opinion*) selon lequel l'objet de l'éthique serait un sens spécifiquement « *moral* » de « bien » et de « devoir »[2]. Il conteste quant à lui cette idée générale issue de la tradition kantienne.

On comprend que le rejet des éthiques anti-naturalistes qui impliquaient l' « autonomie de la morale » ait pu entraîner le refus de toute spécificité au « moral ». Mais nier l'autonomie de la morale implique-t-il nécessairement que l'on renonce à tout concept de la moralité ? Si le naturalisme néo-aristotélicien fonde bien à proprement parler une « éthique », celle-ci ne peut-elle pas envelopper une certaine définition de la moralité ?

Celle-ci pourrait être fondée sur l'examen du concept de « vertu ». L'idée de « vertu » est solidaire du naturalisme. Une vertu est la qualité spécifique d'un être, celle par laquelle il s'épanouit conformément à sa nature. Cette notion va donc également de pair avec la notion de « bonheur ». Mais l'*eudaimonia* antique qu'il s'agirait de faire renaître n'est pas exactement le « bonheur » des utilitaristes. Aux objections classiques opposées à la définition de la moralité par le bonheur, s'ajouterait le problème de l'archaïsme d'une telle notion et du type de naturalisme qu'elle suppose. Bernard Williams juge que cette conception de l'éthique est indissolublement liée à une cosmologie finaliste incompatible avec la modernité[3]. S'il y a dans l'éthique néo-aristotélicienne un effort pour fonder une certaine conception de la moralité par la définition d'un certain « contenu », on peut se demander si cet effort est finalement couronné de succès.

---

[1] Larmore (Ch.), «The autonomy of Morality» [1997] in Larmore (Ch.), *The autonomy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

[2] von Wright (G. H.), *The Varieties of Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 1 Ce texte est issu de conférences données à St Andrew durant l'hiver 59-60. MacIntyre juge, à la même époque, que la croyance en « l'autonomie de la morale (*morality*) » est un trait caractéristique de la morale libérale (MacIntyre, « Notes from the Moral Wilderness 1 et 2 », *The New Reasonner*, Hiver 1958-59 n° 7 p. 90-100 et Printemps 1959 n° 8 p. 89-97.

[3] Cf. Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. Lescourret (M. A.), Paris, Gallimard, 1985, p. 53 [Williams (B.), *Ethics and The Limits of Philosophy*, London, William Collins Sons & Co, 1985].

Problème et plan

Le « néo-aristotélisme post-anscombien »[1] peut-il, de manière cohérente, promouvoir une conception exigeante d'une certaine forme de moralité sans pour autant retomber dans le légalisme qu'il dénonce ? Le risque d'une telle incohérence n'est-il pas en germe dans le fait qu'Anscombe prône le retour à l'aristotélisme contre l'éthique de la loi mais dénonce le conséquentialisme au nom des principes « judéo-chrétiens »[2] ? L'éthique de la vertu et du bonheur qu'elle promeut est-elle apte à relever ce défi ?

Afin d'évaluer les propositions de ce courant, il s'agira d'abord de définir les critiques qu'il formule à l'encontre de la moralité « moderne ». Les différents représentants de ce courant s'accordent-ils au moins sur ce qu'ils rejettent ? Quelle peut être la cohérence de ces critiques compte tenu de la diversité des positions qui sont critiquées – du kantisme au relativisme, du légalisme au conséquentialisme ? Nous examinerons ensuite la conception de la rationalité de l'action morale qui émerge de ces critiques. De nouveau, nous chercherons à savoir si, compte tenu de la diversité des positions, il est possible de définir des tendances générales ou des positions plus solides que d'autres. Il nous faudra ensuite évaluer les efforts des théoriciens pour construire une éthique fondée sur la définition de la fonction propre de l'homme sur le modèle de l'éthique aristotélicienne. Il s'agira de cerner le type de naturalisme que peut revendiquer le néo-aristotélisme. Enfin, nous chercherons à savoir si l'on peut donner un sens à la notion de moralité dans le cadre d'une éthique de la vertu et du bonheur sans revenir à sa conception légaliste.

Délimitation du corpus de recherche

Mais qu'entendrons-nous ici au juste par « éthique néo-aristotélicienne » ? Nous prendrons en compte les auteurs se référant explicitement aux thèses de l'article d'Anscombe de 1958 et qui cherchent à éviter les écueils de la philosophie morale moderne en participant à la réalisation de son projet d'une éthique de type aristotélicien, quitte à amender pour cela la pensée d'Aristote ou de Thomas d'Aquin eux-mêmes. Ainsi, nous ne prendrons pas en compte les contemporains qui prétendraient adopter purement et simplement la pensée des auteurs anciens ou médiévaux. Mais notre corpus ne s'étendra pas non plus à tous ceux qui se rattachent à Anscombe ou à Foot en tant que représentants de « l'éthique de la vertu ». Ces deux philosophes sont en effet couramment tenues pour les initiatrices de ce retour à une éthique fondée sur la notion de vertu plutôt que sur les notions de devoir ou d'utilité qui émerge au

[1] J'emprunte cette expression à Duncan Richter, *Anscombe's Moral Philosophy*, Lanham, MA, Lexington Books, 2011.
[2] Anscombe, (G.E.M.), « La Philosophie Morale Moderne », *op. cit.*, p. 21.

début des années 80[1]. Mais cette notion comporte des aspects qui ne s'accordent pas toujours avec les doctrines particulières qu'elle est censée décrire en les regroupant. Après avoir indiqué les principaux recueils qui lui sont consacrés dans les années 80 et 90[2], Monique Canto-Sperber tente d'en identifier les thèses communes : hostilité à l'égard de l'héritage des Lumières et de la culture de la modernité, opposition à toute forme de rationalisme moral, refus des principes moraux universels, volonté de centrer l'éthique sur les dispositions du sujet[3]. Mais aucune de ces thèses ne peut être attribuée à tous ceux que l'on tient pour des représentants de « l'éthique de la vertu ». Nous verrons en particulier que les néo-aristotéliciens ne peuvent pas être considérés comme hostiles à tout rationalisme moral. D'ailleurs, certains de ceux qu'on compte parmi les principaux représentants de ce courant refusent cette appellation, pour diverses raisons. Alasdair MacIntyre regrette qu'*Après la vertu* ait été présenté « à tort » comme la défense d'une « morale des vertus »[4]. Martha C. Nussbaum juge que cette notion est trompeuse (*misleading*)[5] et qu'il ne faut plus l'utiliser parce qu'elle regroupe des conceptions éthiques trop différentes. Elle refuse même de considérer Anscombe comme une représentante de ce courant, au motif que l'essentiel de sa pensée ne relèverait pas à proprement parler de la philosophie morale[6]. Philippa Foot elle-même refusera finalement expressément d'être associée à ce mouvement[7]. De plus, l'éthique de la vertu s'étend aujourd'hui largement au-delà d'une forme quelconque, même très adaptée, d'aristotélisme. Il y a une éthique de la vertu humienne, nietzschéenne, heideggérienne[8] ou confucéenne, au point que la question de la définition de l'éthique de la vertu devienne une question épineuse pour l'éthique de la vertu elle-même. Ainsi, Christine Swanton peut-elle se demander :

> « La question se pose : compte tenu du fait qu'il y a par exemple une conception humienne, confucéenne, aristotélicienne, et nietzschéenne de l'éthique de la vertu, pouvons-nous dire

[1] Voir par exemple la présentation générale par Thimothy Chappell de « L'éthique de la vertu au XXème siècle » in Russell (C.D.) (éd.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 149-171.
[2] Canto-Sperber (M.), « Aristote chez les modernes » in Canto-Sperber (M.), *Éthiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, note 1, p. 486.
[3] *Ibid*., p. 487.
[4] MacIntyre (A.), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 [MacIntyre (A.), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988].
[5] Nussbaum (M.C), « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *The Journal of Ethics*, 3, 1999, 163-201.
[6] *Ibid*., p. 175, note 19.
[7] Foot (Ph.), « Rationality and Goodness » in Anthony O'Hear (éd.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 p. 1-13, note 1, p. 2.
[8] Cf. Swanton (Ch.), « A New Metaphysics for Virtue Ethics: Hume Meets Heidegger » in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York, Routledge, 2013, p. 177 sq.

> qu'elles sont toutes des éthiques de la vertu en tant qu'elles se conforment à un seul *concept* central de l'éthique de la vertu ? »[1]

On peut enfin associer à la notion de « vertu » des types de pensées étrangères ou hostiles au projet d'Anscombe et aux thèses de Foot – anti-théorie, éthique du « *care* », perfectionnisme notamment[2].

Nous restreignons donc le champ de notre étude en la limitant au néo-aristotélisme. On peut circonscrire encore plus précisément le domaine plus cohérent de l'éthique néo-aristotélicienne post-anscombienne. Michael Thompson peut rétrospectivement, en 2008, le définir en définissant sa propre perspective :

> « Le programme particulier à la lumière duquel j'ai originellement envisagé ces études était une reconstruction de quelque chose comme une théorie éthique spécifiquement aristotélicienne : un "néo-aristotélisme" du type de celui qui est ébauché à la fin de "La philosophie morale moderne" d'Anscombe, défendu plus tard dans la monographie de Philippa Foot *Le Bien naturel* et dans la dernière partie de *On Virtue Ethics* de Rosalind Hursthouse ».[3]

Foot elle-même rend souvent hommage à son amie Anscombe et Hursthouse dédie son livre à Anscombe et Foot. Renvoyant souvent à la pensée de Michael Thompson, Candace Vogler met en exergue de son ouvrage principal des citations d'Hursthouse, Foot et Anscombe. Enfin, pour refermer le cercle, certaines thèses de Thompson inspirées d'Anscombe sont considérées comme des pièces maîtresses de leur théorie éthique par Foot, Hursthouse et Vogler. Dans « Aristotle, Aquinas, Anscombe and the New Virtue Ethics »[4], pour présenter le néo-aristotélisme d'inspiration thomiste contemporain, Vogler évoque les mêmes auteurs. Elle précise cependant qu'elle n'évoquera pas Martha Nussbaum parce que cette dernière ne tire directement son inspiration ni de Thomas d'Aquin ni d'Anscombe. Elle souligne cependant le caractère radicalement novateur de *The Fragility of Goodness*[5]. Alasdair MacIntyre (*Après la vertu*[6]) est également rapidement évoqué. Nous devrons prendre en compte ces deux figures

[1] Swanton (Ch.), « The definition of virtue ethics » in Russell (C.D.) (éd.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 315-338.
[2] Cf. Laugier (S.) (dir.), *La voix de la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
[3] Thompson (M.), *Life and Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008, p. 10-11.
[4] Vogler (C.), « Aristotle, Aquinas, Anscombe and the New Virtue Ethics » in Hoffmann (T.), Müller (J.), Perkams (M.) (éd.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 239 sq.
[5] Nussbaum (M.) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*
[6] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*

importantes du renouveau de l'aristotélisme dans les années 80 bien que chacun de ces auteurs construise une œuvre originale à travers un parcours singulier. Leurs préoccupations s'éloignent souvent de celle des post-ancombiens et du problème particulier qui nous intéresse ici. Mais d'autres auteurs y collaborent plus étroitement. Peter Geach, le mari d'Anscombe, auteur du premier livre de ce courant prenant pour objet la vertu[1], est difficilement séparable d'Anscombe elle-même. Parmi les principaux philosophes qui nourrissent la réflexion des néo-aristotéliciens, il faudra retenir Bernard Williams (*L'éthique et les limites de la philosophie*[2]), aiguillon sceptique permanent et John McDowell (*Mind, Value and Reality*[3]), dont les positions radicales stimulent également les discussions. Mais Bernard Williams n'est pas aristotélicien et McDowell ne semble pas faire de l'éthique sa préoccupation centrale. Warren Quinn (*Morality and Action*[4]) et, comme nous venons de le voir, Michael Thompson (*Life and Action*[5]) apportent des éléments essentiels à Hursthouse et à la position finale de Foot. Candace Vogler (*Reasonably Vicious*[6]) et Michael Thompson revendiquent actuellement l'héritage d'Anscombe en se situant dans la lignée d'Anscombe, Foot et Hursthouse. Enfin, Julia Annas (*The Morality of Happiness*[7]), participe surtout au débat historique sur la question de la moralité dans l'éthique ancienne.

Tout-au-long de notre travail, nous ne prétendrons pas trancher les discussions relatives à l'interprétation de la pensée d'Aristote, de Thomas d'Aquin ou même de Wittgenstein par exemple. Nous chercherons à comprendre la pensée des néo-aristotéliciens contemporains sans vouloir évaluer la justesse de leur compréhension des auteurs sur lesquels ils se fondent. Nous ne citerons donc ces sources plus anciennes qu'à titre indicatif.

[1] Geach (P.T.), *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
[2] Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*
[3] McDowell (J.), *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.
[4] Qinn (W.), *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
[5] Thompson (M.), *Life and Action*, *op. cit.*
[6] Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.
[7] Annas (J.), *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

1ère Partie : Critique de « la philosophie morale moderne »

La position d'Anscombe concernant la moralité est d'abord négative. Anscombe dénonce la manière dont « la philosophie morale moderne » a conçu la spécificité du « moral » par rapport au « non moral ». Cette dénonciation passe par la critique de trois aspects de la moralité moderne : son légalisme, son conséquentialisme et son subjectivisme. Il nous faut déterminer pour chacun de ces aspects quel type de conception de la moralité est condamné. Les positions contestées étant contradictoires, Anscombe peut-elle en proposer une critique cohérente ? En effet, alors qu'elle critique dans le légalisme et dans le subjectivisme la séparation arbitraire du devoir et du bien « moraux » des autres impératifs et des autres biens, ne déplore-t-elle pas à l'inverse la manière dont le conséquentialisme nivelle des biens qu'il faudrait distinguer ? De même, peut-on reprocher au légalisme son insensibilité aux circonstances particulières de l'action sans promouvoir une forme de subjectivisme ?

Cela ne rejaillit-il pas sur la cohérence des doctrines des successeurs d'Anscombe ? Si, comme le suggère Monique Canto-Sperber, le néo-aristotélisme se définit surtout par rapport aux théories contemporaines dont il entend se démarquer[1] – plutôt que par les auteurs anciens dont il prétend s'inspirer – la diversité des positions qu'il prend pour cible ne nuit-elle pas irrémédiablement à la cohérence de son propos ? Martha Nussbaum explique que la diversité des doctrines critiquées rend illusoire la notion même d' « éthique de la vertu »[2]. Alors que certains sont essentiellement animés par leur anti-kantisme – ce serait le cas de MacIntyre notamment –, d'autres sont au contraire surtout soucieux de dénoncer les insuffisances de l'utilitarisme – ce serait la motivation essentielle de Nussbaum elle-même. Mais chez Bernard Williams, ces deux doctrines illustrent de la même manière les impasses de ce qu'il appelle le « système de la moralité » propre à la modernité[3]. Philippa Foot quant à elle, après avoir cherché à réfuter la conception kantienne de la moralité[4], concentre finalement ses critiques sur le « subjectivisme » des philosophes moraux contemporains[5]. De quelle moralité les néo-

[1] Canto-Sperber (M.), « Aristote chez les modernes » in Canto-Sperber (M.), *Éthiques grecques*, *op. cit.*, p. 475-531.
[2] Nussbaum (M.C.), «Virtue Ethics: A Misleading Category? », *op. cit.*
[3] Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*
[4] Foot (Ph.), « Morality as a system of hypothetical imperatives » (1972) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, p. 157-173.
[5] Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? » (1995) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 189-208.

aristotéliciens entendent-ils se débarrasser ? Parmi ces différentes lignes, quelle est celle qui paraît la plus prometteuse ?

I- Critique du légalisme moral

C'est d'abord le « légalisme » de la morale moderne qui est critiqué par Anscombe dans son article de 1958. De quoi s'agit-il ? Les philosophes modernes, en fondant leur conception de la moralité sur l'idée plus ou moins explicite de « loi morale », supposeraient l'existence d'un législateur ou d'un juge qu'ils ne voudraient pas par ailleurs reconnaître. Anscombe dénonce donc les présupposés théologiques implicites de la morale moderne. Sa critique s'apparente à celle qui est conduite par Schopenhauer dans son Mémoire *Sur le fondement de la morale*[1]. A propos de la présentation kantienne de la morale dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, celui-ci affirmait :

> « [Le concept de LOI MORALE], avec tous ses concepts apparentés, à savoir ceux de LOI, de COMMANDEMENT, de DEVOIR <*Sollen*>, et autres, pris en ce sens inconditionné, a son origine dans la morale théologique et demeurera étranger à la morale philosophique aussi longtemps qu'il n'aura pas présenté d'attestation valable provenant de l'essence de la nature humaine ou de celle du monde objectif. Jusque-là, je ne lui reconnais, comme à ses proches, d'autre origine que le décalogue. En général, durant tous les siècles chrétiens, la philosophie éthique a emprunté à son insu la forme de l'éthique théologique : comme celle-ci a pour essence le commandement, l'éthique philosophique s'est également présentée en toute innocence sous la forme de prescriptions et de doctrines du devoir sans se douter que pour ce faire, elle doit recourir à une autre autorité, persuadée que c'était là sa forme propre et naturelle. […] Coupés des principes théologiques dont ils procèdent, ces concepts perdent d'ailleurs vraiment toute signification <*Bedeutung*> […] Tout devoir <*Sollen*> n'a tout simplement de sens <*Sinn*> et de signification que par rapport à le menace d'une punition ou à la promesse d'une récompense ».[2]

D'après le témoignage de Peter Geach, même si Anscombe n'avait pas une connaissance de première main de ce texte, elle aurait pu avoir connaissance de cet argument dans ses

[1] Schopenhauer (A.), « Sur le fondement de la morale » (1840) in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Sommer (Ch.), Paris, Gallimard, 2009.
[2] *Ibid*., p. 220-221.

conversations avec lui ou dans les cours de Wittgenstein[1]. Plusieurs éléments essentiels à la thèse de « La philosophie morale moderne » se trouvent déjà posés : l'origine biblique du légalisme moral impliqué dans l'usage que fait Kant de la notion de « devoir », l'explication historique de cette conception de la morale par la domination séculaire du christianisme, l'illusion que produit cette imprégnation historique chez les philosophes modernes, l'inconséquence que cela implique de leur part – puisque cette conception du devoir suppose l'existence d'une autorité extérieure qui commande et qui punisse –, l'idée selon laquelle cette inconséquence retirerait toute signification au concept moderne de « devoir ». Toutefois, l'attaque est menée dans un autre contexte et a une autre portée, puisqu'il s'agit plus généralement de critiquer l'usage que la philosophie moderne fait du mot « moral » dans la distinction qu'elle propose du « moral » et du non-moral. D'autre part, elle vient cette fois d'une catholique fervente qui entend également critiquer le contenu de la morale moderne au nom de la morale chrétienne elle-même. Il nous faut donc reprendre l'argumentation d'Anscombe dans son contexte si nous voulons en comprendre la signification.

1°) Le sens de la critique du légalisme moral chez Anscombe. Morale et théologie.

Parmi les trois thèses qu'Anscombe présente au début de son article de 58 comme étant celles qu'elle compte y soutenir, la seconde évoque implicitement l'argument anti-légaliste qui sera développé ensuite :

> « Je commencerai en établissant trois thèses que je présente dans cet article. […] La seconde est que les concepts d'obligation et de devoir – c'est-à-dire d'obligation *morale* et de devoir *moral* –, de ce qui est bon et mal *moralement* et du sens *moral* de "doit", devraient être abandonnés si cela est psychologiquement possible, parce que ce sont des survivances, ou des dérivés de survivances, d'une conception antérieure de l'éthique qui ne survit généralement plus et que sans elle ils sont seulement nuisibles ».[2]

S'il serait préférable d'abandonner les concepts d'obligation *morale*, de devoir *moral*, de ce qui est bon ou mauvais *moralement* et le sens *moral* de « doit », c'est dans la mesure où ces

[1] Crisp (R.), « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? » in O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy*, *op. cit.*, note 7, p. 77
[2] « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 12.

concepts sont des survivances plus ou moins directes d'une conception éthique qui en général ne survit pas à l'âge moderne. Or cette conception de l'éthique est ce qu'Anscombe appellera un peu plus loin la « conception légaliste de l'éthique »[1]. En quoi consiste cette conception de l'éthique ? En quel sens peut-elle être considérée comme une « survivance » ? En quoi cela doit-il nous inciter à abandonner l'usage du mot « moral » ? La thèse d'Anscombe repose-t-elle finalement sur une hypothèse historique ? Comment cette critique est-elle compatible avec sa foi ?

a) Le « devoir moral », une notion incohérente

Après avoir montré qu'on ne pouvait pas trouver chez Aristote l'équivalent de ce que les modernes appellent le devoir « moral » et le bien « moral »[2] et après avoir expliqué en quoi les philosophes modernes eux-mêmes, de Butler à Kant, ne parvenaient pas à donner une signification rigoureuse à ces expressions[3], Anscombe explique comment des termes comme « il faut » ou « doit » en sont venus à acquérir « un sens spécial soi-disant "moral" », « un sens dans lequel ils impliquent quelque verdict absolu »[4] :

> « Les termes ordinaires (et tout à fait indispensables) que sont "il faut", "a besoin", "doit", "est nécessaire" ont acquis ce sens spécial en étant tenus pour équivalents dans les contextes appropriés avec "est obligé" ou "est tenu" ou "est requis", dans le sens où on peut être obligé ou tenu par la loi ou que quelque chose peut être requis par la loi ». [5]

Anscombe voit dans l'usage que font les philosophes modernes de ces termes quand ils prétendent leur donner un sens spécial, ce qu'ils appellent leur sens « moral », le passage subreptice de ce que l'on « doit » faire à ce que l'on a l' « obligation » de faire. Le mot « devoir » peut en effet avoir un sens dans des contextes dans lesquels on ne lui prête pas ce sens spécial. C'est par exemple le cas lorsque l'on dit que l'on « doit » une certaine somme d'argent à son épicier[6]. Ou encore « le mécanisme a besoin d'huile ou il faut ou on doit le huiler »[7]. De même, on dira qu'une plante « a besoin » d'être arrosée et que pour cette raison on « doit » l'arroser pour qu'elle ne meure pas[8]. Il ne s'agit pas du tout pour Anscombe de

[1] *Ibid*. p. 17.
[2] *Ibid*. p. 12-13.
[3] *Ibid*. p. 13-16.
[4] *Ibid*. p. 16.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*. p. 14-15.
[7] *Ibid*. p. 16.
[8] *Ibid*. p. 18.

remettre en cause cet usage ordinaire du mot « doit » et de se priver artificiellement d'expressions usuelles tout à fait indispensables. En ce sens, il n'est pas question de renoncer au langage déontologique. Mais en parlant avec « une emphase solennelle »[1] du devoir « *moral* » que l'on aurait de faire ceci ou cela, on ajoute un élément supplémentaire, l'idée selon laquelle nous devrions faire une chose parce qu'une *loi* l'exige.

C'est l'élément nouveau qu'apporte la notion d'*obligation* par rapport à la notion de devoir. Une obligation est un devoir que nous aurions vis-à-vis d'une *loi*. C'est ce passage subreptice qui est reproché à la morale moderne. En effet, l'existence d'une loi suppose l'existence d'un législateur et d'un juge. Or, on ne voit pas ce qui pourrait remplir ce rôle dans la philosophie moderne. Nous aurions donc affaire, avec le devoir « moral », à une obligation sans loi et à un verdict – autorisant ou condamnant mon action – sans juge. Cette notion est donc en elle-même contradictoire :

> « Car ce que cela suggère est qu'il y a un verdict sur mon action, selon qu'elle est en accord ou en désaccord avec la description dans la phrase avec "doit". Et là où on ne pense pas qu'il y a un juge ou une loi, la notion de verdict peut garder son effet psychologique, mais pas son sens ». [2]

Logiquement inconsistante, la notion moderne de « devoir » reposerait davantage sur un sentiment subjectif que sur un concept rigoureux.

b) Critique de la notion d' « autonomie »

On dira que la philosophie moderne donne une solution à ce problème à travers la notion d'« autonomie ». La « loi morale » n'est pas autre chose que la loi que je m'impose à moi-même en tant que sujet libre. Mais Anscombe, en énumérant les sens donnés à la notion de « devoir moral » dans la philosophie moderne, a rejeté cette solution :

> « Kant introduit l'idée de "légiférer pour soi-même", qui est aussi absurde que si de nos jours, où les votes de la majorité inspirent un grand respect, on devait appeler chaque décision réfléchie qu'un homme prend un *vote* aboutissant à une majorité qui en termes de proportion est écrasante puisqu'elle est toujours de 1 à 0. Le concept de législation requiert un pouvoir supérieur chez le législateur ». [3]

Il faut distinguer au moins deux éléments dans cette critique.

D'une part, elle comporte la thèse selon laquelle l'idée de « légiférer pour soi-même » impliquerait une analogie politique non pertinente. En effet, c'est dans un Etat qu'il y a des lois

[1] *Ibid*. p. 19.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 13.

et la décision réfléchie d'un individu ne peut être conçue sur le modèle législatif. De même qu'il serait dépourvu de sens de parler de la décision d'un homme comme résultant d'un vote à la majorité – puisqu'il n'y aurait jamais ici qu'un seul électeur – de même, il est absurde d'en parler comme d'une législation. Comme l'explique Vincent Descombes, l'autonomie kantienne suppose un dédoublement de l'individu, celui-ci étant ainsi pourvu d'un « double soi »[1], comme s'il faisait société avec lui-même :

> « La seule façon de se donner un individu soumis à des obligations envers lui-même, c'est de le concevoir comme une petite société hiérarchisée. Les verbes "autoriser" et "obliger" sont irréductiblement sociologiques. Pour que l'individu ait une autorité sur lui-même, il faut qu'il soit subordonné à lui-même par une relation d'ordre qui confère à cet individu précisément cette autorité sur lui-même. La difficulté que nous éprouvons à comprendre une telle relation n'est autre que le problème logique de l'autonomie ».[2]

La « grammaire » de l'obligation et de la contrainte ne sont pas celles du rapport à soi. On ne peut concevoir que l'on se contraigne soi-même ou que l'on s'oblige soi-même qu'au prix d'une transformation de la « grammaire » de ces expressions[3]. Alors que Wittgenstein appelle « verbes psychologiques » ces verbes « qui ont en commun le trait d'une asymétrie entre la première et la troisième personne de l'indicatif présent du point de vue épistémologique », Descombes propose d'appeler « verbes sociologiques » les verbes qui ne comportent pas véritablement de forme réfléchie, c'est-à-dire que :

> « Lorsque ces verbes sont construits avec un pronom réfléchi, ils changent de sens. Et la raison de cette mutation sémantique est que ces verbes expriment des concepts sociaux, des concepts qui ne sauraient s'appliquer qu'à l'homme social, pas à l'Homme naturel dont les théories artificialistes de la société ont posé la figure ».[4]

Ainsi, par exemple, le verbe « donner » ne conserve-t-il pas son sens ordinaire lorsqu'il est employé sous une forme réfléchie :

> « Quelqu'un qui se donne à lui-même quelque chose ne se fait pas, à proprement parler, un cadeau ».[5]

[1] Descombes (V.), *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, p. 320.
[2] *Ibid.* p. 322.
[3] *Ibid.*, chap. XXXVI et XXXVII p. 295-306.
[4] *Ibid.*, p. 311.
[5] *Ibid.*, p. 313.

Il *garde la chose pour soi*, c'est-à-dire qu'il ne la *donne* pas[1]. De la même manière, on peut se demander s'il est possible d'être « subordonné à soi-même » indépendamment d'un contexte sociologique dans lequel notre position sociale nous donnerait telles ou telles obligations[2]. En analysant l'article « autorité » du Littré, Descombes remarque que la locution française « faire quelque chose *de son autorité privée* » signifie « *la faire sans en avoir le droit* » :

> « Ce faisant, Littré met en évidence un point capital pour toute philosophie pratique, tant juridique que morale et politique : personne ne peut se conférer à lui-même une autorité. L'autorité que possède un sujet, il faut qu'il l'ait reçue d'ailleurs, il faut qu'elle trouve son fondement en dehors de la personne de son détenteur ».[3]

Descombes s'empresse d'ajouter que le fait que l'agent n'ait pas été autorisé à faire quelque chose n'implique pas qu'il ne doive pas le faire pour bien agir :

> « Si la maison est en feu, je *dois* sortir, et cela que je sois ou non autorisé à le faire ».[4]

Mais le verbe « doit » ne correspond plus alors à celui de l'obligation, à ce qui est exigé par une *loi*. C'est en ce sens « grammatical » qu'on ne peut pas davantage « légiférer pour soi-même » qu'on ne peut « se faire un cadeau à soi-même ». C'est à propos du jeu de langage de la « promesse » qu'Anscombe elle-même montre que, de la même manière, on ne peut « se promettre à soi-même » mais qu' « il faut qu'une promesse soit faite à quelqu'un d'autre ».[5]

Plus généralement, l'autonomie telle que la conçoit Kant suppose que la conscience de l'individu puisse à elle seule avoir une autorité sur l'individu[6]. Le simple fait de tirer sa morale de quelqu'un d'autre en abolirait le caractère moral, l'entachant d'hétéronomie[7]. La morale devrait précisément être ce que l'on formule « pour soi-même », même quand c'est à l'occasion d'un enseignement reçu d'un autre[8], comme si notre propre conscience devait être « l'arbitre suprême en matière de bien et de mal (*right and wrong*) ». Mais que dit-on au juste en disant cela ? On pose simplement, de manière circulaire, que

---

[1] *Ibid.*, p. 316.
[2] *Ibid.*, p. 314.
[3] *Ibid.*, p. 316.
[4] *Ibid.*, p. 317.
[5] Anscombe (G.E.M.), « On Promising and its Justice » (1969) in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 15.
[6] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Authority in Morals » (1960) in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 45-47.
[7] *Ibid.*, p. 45.
[8] *Ibid.*, p. 46.

> « […] nécessairement ce que l'on juge bien et mal, on le juge bien et mal ».[1]

Mais le fait que l'on porte un tel jugement n'implique pas que cela soit tel, pas plus que le fait que nous jugions vrai ce que nous disons n'implique que cela le soit. De même que notre propre mémoire peut nous tromper, de même, nous savons que nous pouvons regretter d'avoir fait ce que notre conscience nous avait commandé de faire[2] :

> « Un homme peut avoir raison de juger que le conseil d'un autre homme est plus fiable que sa propre conscience laissée à elle-même ; il sera en tout cas bien avisé de prendre conseil auprès des autres ; il peut, de plus, avoir raison de croire qu'une source publique d'enseignement moral est plus fiable que son seul jugement. Bien sûr, il n'aurait aucun appui pour de tels jugements s'il ne faisait pas déjà confiance jusqu'à un certain point à son propre jugement moral ; mais ce serait un sophisme de tirer argument de cela pour affirmer que sa propre conscience doive au bout du compte avoir pour lui le dernier mot quand il s'agit de savoir ce qu'il doit faire ».[3]

Rien ne justifie que notre propre jugement moral ait toujours plus de valeur que celui des autres ou des autorités morales instituées. Les partisans de l'autonomie prétendent cependant que ce serait toujours en dernière analyse de notre propre autorité que nous déciderions de nous en remettre à l'avis des autres. Nous resterions donc finalement toujours autonomes même quand nous prétendons renoncer à cette autonomie. C'est cet argument qui, selon Anscombe, aurait conduit certains à adopter la thèse kantienne de l'autonomie de la volonté contre ceux qui prétendaient se fonder sur la loi divine. Mais il s'agit pour Anscombe d'un « sophisme » puisque l'idée de soumission à sa propre loi implique d'abord en réalité l'idée de soumission à autre chose qu'à soi-même.

C'est un sophisme semblable impliqué dans le langage du « devoir moral » qui a mis en péril la crédibilité d'une éthique fondée sur la soumission à la loi divine. Son rejet permet de réfuter un argument essentiel contre ce type de morale – Anscombe y revient à deux reprises dans l'article[4]. En effet, la philosophie moderne oppose à celui qui prétendrait fonder sa conduite sur les lois divines supérieures à tout devoir moral qu'il lui faut supposer cependant qu'il a le devoir moral d'obéir aux lois divines. En effet, en admettant l'existence d'une telle

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 46-47
[4] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 19-20 et p. 29-30

loi, il pourrait encore se demander quelle obligation il aurait d'y obéir. La moralité serait alors au principe de la soumission aux lois divines elles-mêmes. La soumission à la loi divine ne serait encore que l'expression de l'autonomie de la raison. Il en va tout autrement si l'on considère que le langage du philosophe moderne est emprunté à la morale de la loi divine. La notion de « devoir moral » n'ayant pas d'autre contenu que celui de la soumission à la loi divine, c'est cette dernière idée qui fonde en réalité la notion de devoir et non l'inverse. Il n'y a pas de sens à se demander sur quel « devoir moral » se fonde l'obligation d'obéir aux commandements divins puisque c'est seulement l'idée d'une obligation d'obéissance aux commandements divins qui donne sa signification, ici, à la notion d'obligation. L'autorité des commandements divins est première. L'autonomie apparaît bien comme l'illusion fondamentale de la moralité moderne[1].

La transposition du modèle politique sur la morale n'est pas le seul aspect critiquable du « légiférer pour soi-même » moderne. La critique de la moralité kantienne repose également, d'autre part, sur la thèse selon laquelle l'acte de légiférer, dans un Etat, ne pourrait pas être conçu sur le modèle de l'autonomie. Il faut en effet que le législateur soit « supérieur » à celui pour lequel il légifère. Le modèle politique sur lequel se fonderait l'autonomie kantienne serait lui-même illusoire. Anscombe expliquera en effet, dans des articles postérieurs, que l'autorité politique ne se fonde pas sur un contrat mais sur le besoin qu'ont les gens d'être protégés les uns des autres par des institutions compétentes dont c'est la « tâche », c'est-à-dire des autorités investies pour cela d'un certain « droit »[2]. La règle de la majorité, investie d'un pouvoir « mystique » de légitimation du pouvoir, ne garantit d'ailleurs même pas que la volonté du plus grand nombre soit le plus souvent satisfaite[3].

c) Genèse historique de l'illusion du « devoir moral »

Ce n'est qu'après avoir montré l'incohérence de la notion de « législation pour soi-même » qu'Anscombe se propose d'en décrire la genèse historique. La critique du légalisme ne prétend donc pas reposer sur cette explication historique[4]. Mais il est vrai que l'explication généalogique, en rendant compte de l'illusion légaliste, permet à Anscombe d'éclairer sa thèse et lui apporte une justification supplémentaire. Il s'agit de répondre à ceux qui chercheraient à

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Authority in Moral » (1962) in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 43 sq.
[2] Cf. Anscombe (G.E.M.), « On the Source of the Authority of the State » (1978) in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion, and Politics*, *op. cit.*, p. 130-155.
[3] Cf. Anscombe (G.E.M.), « On Frustration of the Majority by Fulfilment of the Majorty's Will » (1976), *Ethics, Religion, and Politics, op. cit.*, p. 123-129.
[4] Contrairement à ce que suppose Charles Pigden (Pigden (Ch.), « Anscombe on "Ought" », *Philosophical Quaterly*, Vol. 38, 1988, 20-41) pour réfuter sa thèse. Pigden prétend notamment d'une part que (1) la deuxième thèse de l'article repose sur un argument historique factuel et que d'autre part (2) ce fait est faux.

fonder la moralité sur la conscience intime d'un « devoir moral » *sui generis* inexplicable. Il faut expliquer qu'un sentiment d'une telle force puisse exister bien qu'il soit en réalité sans objet.

Qu'est-ce qui explique cette illusion ?

> « Comment cela est-il arrivé ? La réponse est dans l'histoire : entre Aristote et nous est arrivé le Christianisme, avec sa conception légaliste de l'éthique. Car le Christianisme a tiré ses notions éthiques de la Torah […].
>
> En conséquence de la domination du Christianisme pendant de nombreux siècles, les concepts de "être tenu", "être autorisé" ou "être excusé" devinrent profondément enracinés dans notre langage et notre pensée ».[1]

Le christianisme, héritier du légalisme religieux des Hébreux – le mot « Torah », qui désigne les cinq premiers livres de la Bible hébraïque peut aussi désigner l'ensemble des commandements qu'ils comprennent, « la loi »[2] –, a imprégné la conception que les philosophes européens avaient de l'éthique. En effet, de manière générale, l'éthique définit ce qui est bon et ce qui est mauvais, les vertus et les vices. Or pour le christianisme, c'est la loi édictée par Dieu qui joue ce rôle c'est-à-dire que pour lui le bien se confond avec ce qui est prescrit par la loi divine et le mal avec ce qu'elle interdit. Ainsi, l'influence du christianisme a pu faire croire que le bien et le mal, le vertueux et le vicieux se confondaient avec ces prescriptions et ces prohibitions, autrement dit que le bien et le mal relevaient par définition d'une obligation que nous aurions vis-à-vis d'une loi.

Anscombe décrit sommairement cette évolution dans la manière de penser des philosophes païens aux philosophes modernes imprégnés de christianisme à travers l'évolution du langage. Chez Aristote, aucun terme ne correspond exactement à « illicite ». C'est avec le christianisme que le mot grec *amartanein*, qui signifie d'abord seulement l'erreur conçue comme « le fait de manquer son but », « le fait de faire fausse route », en vient à désigner le « péché », c'est-à-dire une infraction à la loi divine. Anscombe note que le latin *peccatum*, associé à *culpa*, a une connotation juridique qui lui permet de remplir parfaitement le rôle que le christianisme lui assigne : définir le mal comme une faute commise à l'égard d'une loi[3]. Mais

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 16. Traduction modifiée.
[2] La Septante, la Bible grecque, traduit le mot « torah » – « enseignement » – par *nomos* – la loi.
[3] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 16-17.

bien qu' « illicite » ou « illégitime » en soient venus à désigner pour nous presque la même chose que « mal » (*wrong*), il faut néanmoins se souvenir que :

> « Naturellement il n'est pas possible d'avoir une telle conception à moins de croire en un Dieu qui donne des lois […] »[1]

Autrement dit, il n'est pas possible de soutenir une telle conception *légaliste* de l'éthique (« *a* law *conception of ethics* ») *de manière cohérente* sans admettre l'existence d'un Dieu législateur dont les lois définissent le bien et le mal pour les hommes qui y sont soumis.

Comment, néanmoins, ce légalisme a-t-il pu se maintenir dans un milieu dans lequel cette prémisse n'était plus assumée ?

> « Si une telle conception est dominante pendant des siècles puis est abandonnée, il en résulte naturellement que les concepts d' "obligation", d'être tenu ou requis comme par une loi doivent rester, bien qu'ils aient perdu leurs racines, et si le mot "doit" a été investi dans certains contextes du sens d' "obligation", il continuera aussi à être dit avec une emphase spéciale et un sentiment spécial dans ces contextes ».[2]

L'explication historique se double donc ici d'une explication psychologique. Encore une fois, ce n'est pas sur cette généalogie que repose l'essentiel de l'argumentation : quelle que soit l'origine historique ou psychologique du légalisme éthique moderne, il est contradictoire de concevoir que nous soyons soumis à une loi sans qu'on puisse en nommer le législateur ou d'émettre un jugement moral comparable à un verdict sans admettre l'existence d'un juge. Mais cette explication affaiblit la position « intuitionniste » selon laquelle la moralité reposerait sur une « intuition » *sui generis* dont il serait légitime de revendiquer le caractère « indérivable » puisqu'il serait constitutif de son essence[3]. L'apparente « autonomie » de la morale pourrait avoir son origine dans ce processus par lequel la « morale » aurait progressivement perdu le souvenir de son propre fondement. L'intuitionnisme mettait ses adversaires au défi de rendre compte de la moralité par autre chose qu'elle-même. En en proposant la généalogie, Anscombe explique non seulement la survivance de la moralité conçue comme obligation mais encore elle rend compte du fait que les philosophes qui la soutiennent puissent avoir l'illusion de l'irréductibilité du « moral ». Ils ont affaire à une conséquence sans ses prémisses.

---

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. Warnock (G. J.), *Contemporary Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 4 sq.

Cela lie-t-il nécessairement le légalisme moral au christianisme ? Cette moralité est-elle chrétienne ou judéo-chrétienne[1] de manière essentielle ? Là encore, contrairement à ce que suppose Charles Pigden[2], Anscombe affirme explicitement que ce n'est pas le cas :

> « […] on pourrait être enclin à penser qu'une conception légaliste de l'éthique pouvait surgir seulement chez un peuple qui acceptait une supposée loi divine positive ; que ce n'est pas le cas est montré par l'exemple des Stoïciens qui pensaient aussi que tout ce qui était impliqué par la conformité aux vertus humaines était requis par la loi divine ».[3]

C'est de manière accidentelle, compte tenu des contingences historiques, que le légalisme moral des modernes a sa source dans le légalisme judéo-chrétien. Il se trouve que la philosophie moderne s'est développée dans des sociétés – les sociétés européennes – imprégnées de christianisme. Si le légalisme éthique est nécessairement lié à une théologie légaliste – là où un Dieu « donne des lois » –, cette théologie n'est pas nécessairement celle de la Bible. Dans la Bible, la loi divine se présente comme une législation « positive ». Dieu édicte des lois pour son peuple à la manière d'un législateur humain dans une communauté historique particulière. L'éthique stoïcienne est déjà, comme une certaine éthique moderne, une éthique légaliste. On ne peut donc pas opposer à Anscombe l'argument selon lequel il existerait une éthique légaliste antérieure au christianisme. Cette morale repose également sur une théologie légaliste. Mais la loi ne se présente pas alors comme une loi positive édictée par un Dieu personnel intervenant dans l'histoire mais plutôt comme une loi « naturelle » immanente à l'harmonie cosmique régie par Dieu. Nous ne sommes pas dans le cadre d'une religion révélée mais dans celui d'une philosophie.

Anscombe corrige donc sur ce point Schopenhauer. Le légalisme éthique peut avoir une autre origine que « le décalogue »[4]. Non seulement cela souligne la contingence du légalisme moral moderne mais encore cela montre qu'il n'y a pas lieu d'opposer sommairement l'éthique

---

[1] Comme nous le verrons, Anscombe emploie l'expression « éthique judéo-chrétienne » ou « éthique hébraïco-chrétienne » (« Hebrew-Christian ethic ») pour désigner la morale fondée sur la loi divine en tant qu'elle s'oppose au « conséquentialisme » des morales contemporaines (Cf. : Anscombe (G. E. M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 21 [Anscombe (G. E. M.), « Modern Moral Philosophy » in Anscombe (G. E. M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 34]). Anscombe conteste en effet la distinction que certains voudraient introduire entre le légalisme intransigeant de l'Ancien Testament et l'éthique prétendument plus « spirituelle » et permissive du Nouveau Testament. Elle parle dans ce contexte de « tradition judéo-chrétienne » (« Judaeo-Christian tradition »). Cf.: Anscombe (G. E. M.), « War and Murder » (1961) in Anscombe (G. E. M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 56-57.

[2] Cf. Pigden (Ch.), *op. cit.*

[3] Anscombe (G. E. M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 16.

[4] Schopenhauer (A.), *op. cit.*, *Ibid.*

moderne à l'éthique « ancienne », comme si le « devoir » conçu comme « obligation » était une invention moderne et devait être considéré comme un trait caractéristique de la modernité. Le légalisme n'est pas davantage l'horizon indépassable de la modernité qu'il n'était inaccessible à un esprit « ancien ». Cette remarque historique nous préserve d'un certain historicisme qui rendrait vain, nous semble-t-il, l'ensemble du projet anscombien.

Mais cette thèse concernant l'origine de la notion de « devoir moral » donne également une indication sur la place du rapport au christianisme, à cette étape de son argumentation, dans sa critique de la morale moderne. Il s'agit bien de dénoncer l'inconsistance d'une pensée qui n'assume pas les principes sur lesquels elle se fonde et d'expliquer ses illusions. Il ne s'agit pas de promouvoir le légalisme judéo-chrétien comme seule solution de substitution cohérente à l'éthique moderne. Le stoïcien serait tout aussi cohérent que le juif ou le chrétien. Mais les philosophes modernes visés ne reconnaissent comme fondement de leur « moralité » ni la loi positive révélée ni la loi divine immanente à l'ordre cosmique[1].

Anscombe affine son explication historique en faisant intervenir l'influence du protestantisme. C'est paradoxalement au sein même du christianisme que l'idée d'une éthique fondée sur la soumission à la loi divine s'est vue contestée et c'est cette influence délétère qu'a subi la philosophie :

> « Ainsi Hume a découvert la situation dans laquelle la notion d' « obligation » survivait et où le mot "doit" était investi de cette force particulière qu'il a quand on dit qu'il est utilisé dans un

[1] L'hypothèse historique selon laquelle l'influence de la religion chrétienne serait déterminante dans le légalisme moral moderne est vraisemblable. L'enquête de Bruno Bernardi sur la notion d'obligation (Bernardi (B.), *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin/EHESS, 2007) montre que la notion moderne de devoir moral a partie liée avec l'idée de loi divine. Ainsi site-t-il Burlamaqui résumant la position des partisans de Pufendorf à propos du principe de la moralité :

> « L'idée de *morale*, disent-ils, renferme nécessairement l'idée d'*obligation* ; l'idée d'*obligation* celle de *loi* ; et celle de *loi* celle de *législateur*. Si donc vous faites abstraction de toute loi, et par conséquent du législateur, il n'y aura plus ni droit, ni obligation, ni devoir, ni moralité proprement dite » (Burlamaqui (J.-J.), *Principes du droit naturel*, II, VII, § I, cité par Bernardi, *op. cit.* p. 248).

Burlamaqui lui-même et ses successeurs n'auront plus qu'à intérioriser cette loi et à faire de la raison la source de cette législation qui était originairement divine :

> « On doit créditer Burlamaqui de la formation de l'idée même de législation morale » (*Ibid.*, p. 250). Pour lui, « par la raison seule […] on peut véritablement fonder une obligation de soi à soi, qui est obligation envers soi et envers autrui […] » (*Ibid.*, p. 272).

En renversant le modèle de la soumission du sujet moral à la loi naturelle dictée par Dieu, Burlamaqui en conserverait la structure législative. Le sujet législateur remplace le Dieu législateur mais la morale demeure une législation. C'est ce qu'Anscombe juge absurde. L'idée selon laquelle la morale moderne n'assumerait jamais l'aspect théologique de ses principes paraît en revanche plus contestable en ce qui concerne les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. La référence à un Dieu auteur de la loi naturelle est constante chez Locke par exemple et elle apparaîtra aussi bien dans la déclaration d'indépendance des Etats-Unis que dans la Déclaration française des Droits de l'Homme. Mais le contexte montre que les remarques d'Anscombe s'adressent davantage à Hume et aux philosophes moraux britanniques et américains du XX^{ème} siècle.

> sens “moral” mais où la croyance dans une loi divine avait été depuis longtemps abandonnée ; car on y a substantiellement renoncé chez les Protestants à l’époque de la Réforme ».[1]

Bien sûr, Anscombe ne prétend pas que le protestantisme a « refusé l’existence de la loi divine »[2]. Mais elle interprète l’idée protestante, fondée sur certains textes de Paul, selon laquelle il serait vain pour l’homme de vouloir faire son salut par l’obéissance à la loi, la loi divine ayant été donnée « non pour être obéie mais pour montrer l’incapacité de l’homme à lui obéir »[3], comme une contestation de l’idée selon laquelle l’obligation morale pourrait être fondée sur la loi divine – positive ou naturelle. Contre cette hérésie, Anscombe rappelle la mise au point du Concile de Trente : le Christ n’est pas seulement « médiateur », comme le prétendent les Réformateurs, mais il est bien « législateur »[4]. Le protestantisme aurait donc favorisé l’illusion selon laquelle il pourrait être sensé de concevoir une « obligation » morale indépendamment de la soumission à la loi divine. L’inconséquence de la philosophie moderne est déjà inscrite dans le protestantisme qui investirait d’une force particulière des devoirs moraux sans vouloir les référer directement à la loi divine. On ne peut donc pas ignorer le fait qu’à travers la critique philosophique de la moralité moderne, Anscombe critique aussi, du point de vue de la théologie catholique cette fois, la doctrine protestante du salut. Mais, de nouveau, si l’explication historique éclaire sa thèse et la rend vraisemblable, elle n’en est pas le fondement.

d) La position d’Anscombe vis-à-vis du légalisme

La question se pose néanmoins de savoir quelle est la position d’Anscombe elle-même vis-à-vis du légalisme moral. En effet, si elle semble ici en dénoncer, à la manière d’un Schopenhauer, l’influence inavouable, nous venons de rappeler qu’elle en est elle-même une fervente adepte[5]. Anscombe, en tant que chrétienne et en tant que catholique, « croit dans un Dieu qui donne des lois ». Il faut en effet écarter l’hypothèse selon laquelle son christianisme se démarquerait du légalisme juif. Anscombe affirme la continuité entre l’Ancien Testament et le Nouveau contre certains errements – ici ceux des pacifistes se réclamant du christianisme du Sermon sur la Montagne :

---

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, note 1.
[3] *Ibid.*
[4] Cf. *Catéchisme du concile de Trente*, trad. de Marbeau (E.) et Charpentier (A.), Troisième partie : Du Décalogue, Chapitre vingt-huitième : Des commandements de Dieu en général (1906), rééd. Tournai, Desclée et Cie, 1923.
[5] C’est ce que rappelle Robert Teichman : « Anscombe elle-même adhère à une conception légaliste de l’éthique » (Teichmann (R.), *The Philosophy of Elisabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2008).

> « La vérité à propos du Christianisme est qu'il s'agit d'une religion sévère et praticable, non d'un idéal magnifique mais impraticable. Ses préceptes moraux […] sont ceux de l'Ancien Testament, et son Dieu est le Dieu d'Israël ».[1]

Il lui serait donc permis d'avoir une conception légaliste de l'éthique. Pourtant, ce n'est pas une éthique légaliste plus cohérente, d'inspiration religieuse, qu'Anscombe cherche à promouvoir mais au contraire une éthique de type aristotélicien, précisément parce qu'elle serait non légaliste :

> « [L'idée de devoir "moral"] n'a pas de sens raisonnable en dehors d'une conception légaliste de l'éthique ; or, ils ne vont pas maintenir une telle conception et vous pouvez faire de l'éthique sans cela, comme le montre l'exemple d'Aristote ».[2]

Si l'on comprend bien que les philosophes contemporains héritiers de Hume – « ils » – ne puissent assumer leur légalisme compte tenu de ses présupposés théologiques, pourquoi Anscombe elle-même renonce-t-elle à le revendiquer ? Comment concevoir l'apparente incohérence de la soumission à une éthique légaliste d'une part et de la promotion d'une éthique non légaliste d'autre part ? Il parait peu vraisemblable qu'elle veuille simplement se conformer aux usages en vigueur dans le milieu de la philosophie oxfordienne.

En réalité, d'une part, pour Anscombe, le contenu d'une éthique arétique bien comprise doit coïncider avec le contenu d'une éthique légaliste. Reprenons sa définition d'une « éthique légaliste » :

> « Avoir une conception *légaliste* de l'éthique revient à soutenir que ce dont on a besoin pour se conformer aux vertus […] est requis par la loi divine ».[3]

Cette définition suppose une coïncidence entre ce dont on a besoin pour « se conformer aux vertus » et ce qui « est requis par la loi divine ». Celui qui agit légalement – conformément à la loi divine –, n'agit pas autrement que celui qui agit « vertueusement » c'est-à-dire conformément à ce que lui dicte sa nature. Ainsi, une éthique de la vertu rigoureuse ne pourrait contredire les impératifs de la loi divine. Les vérités philosophiques doivent coïncider avec les vérités de la foi sans que les unes aient à influer sur les autres.

---

[1] Anscombe (G.E.M.), « War and Murder », *op. cit.*, p. 56.
[2] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 20.
[3] *Ibid.*, p. 17.

Mais, plus fondamentalement, le catholicisme d'Anscombe lui permet d'avoir une double conception de la loi divine. C'est d'une part la « loi divine positive » édictée par Dieu et recueillie par Moïse au Mont Sinaï puis réaffirmée – « accomplie » – par Jésus. Celle-ci n'est accessible qu'au croyant. Mais c'est aussi la loi divine naturelle qui définit l'ordre naturel voulu par Dieu :

> « L'idée de la loi morale naturelle est une de celles que les hommes modernes ont perdue ; mais sans elle ils ne peuvent vivre en paix les uns avec les autres, que ce soit socialement ou internationalement. Car la loi naturelle est la loi de la propre nature de l'homme, montrant comment il doit agir là où sa volonté est libre, s'il doit répondre correctement à sa nature. C'est l'usage propre de ses fonctions ; leur mésusage ou leur perversion étant péché ».[1]

La loi se reflète donc dans l'ordre naturel de la création et par conséquent dans la nature humaine elle-même. Ainsi, une éthique légaliste peut être une éthique naturaliste et l'éthique du païen Aristote peut fournir les principes du Docteur Angélique que suit ici explicitement Anscombe. Comme l'affirme Roger Teichmann :

> « […] Anscombe elle-même adhère clairement à la conception légaliste de l'éthique ; mais [poursuit-il] elle ne pense pas qu'avoir une telle conception est essentiel pour avoir une compréhension éthique (*ethical understanding*). La raison de cela est simple : Dieu demande ce qui est bien parce que c'est bien – une chose n'est pas bonne parce que Dieu le demande. Ainsi, on peut saisir ce qui est bien sans croire que Dieu le demande et même sans croire en Dieu du tout ».[2]

La promotion d'une éthique de la vertu naturaliste ne s'oppose pas au respect d'une éthique de la loi divine assumée. En promouvant une telle éthique de la loi naturelle – loi divine réfléchie dans sa création – Anscombe prétend justifier la loi divine là où elle peut être aperçue même par des philosophes qui n'y croient plus. Dans le catholicisme en effet, la loi divine se manifeste dans la nature humaine, dans le « cœur des hommes » avant de se manifester dans des commandements – le Décalogue. Pour Saint Thomas d'Aquin, l'homme suit la loi divine en suivant sa propre nature, expression de *l'ordre naturel* créé par Dieu. Il concilie ainsi le naturalisme aristotélicien avec le légalisme éthique : les commandements divins révélés ne font

[1] Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War Examined » (1939), *op. cit.*, p. 72
[2] Teichmann (R.), *op. cit.*, p. 107-108.

que rappeler aux hommes la vocation au bien qui est inscrite dans leur nature et dans leur conscience morale depuis leur création :

> « L'introduction du concept de nature [dans le droit canon au XIIème siècle], explique Rémi Brague, permet de fonder une intuition originelle du christianisme, selon laquelle le fait chrétien n'apporte aucun commandement nouveau. Elle permet également de prendre acte d'un accord sur le fond entre le christianisme et ceux pour lesquels l'idée de nature est centrale, à savoir les philosophes. Pour les théologiens, la morale des philosophes est, quant à son contenu, irréprochable. Rien n'empêche donc de l'intégrer à une théologie morale. […] Thomas d'Aquin put ainsi intégrer la morale d'Aristote à son traité des vertus, et Roger Bacon, dans sa Philosophie morale, recopier de larges morceaux de Sénèque ».[1]

Paradoxalement, selon Rémi Brague, l'idée de loi divine comme ordre donné par Dieu aux hommes, commandement divin, serait une invention de la modernité plutôt qu'un vestige de la pensée médiévale :

> « Avec la Modernité […], tout ce qui prétendrait être une loi sans se présenter comme un commandement est relégué dans le métaphorique ».[2]

Pour Thomas d'Aquin au contraire,

> « La loi ne peut pas se réduire à un commandement qui ne ferait qu'imposer une volonté. La loi est rationnelle et, en soi du moins, intelligible ».[3]

C'est pourquoi Rémi Brague peut conclure qu'il n'y a pas de morale « chrétienne » ou laïque mais seulement *la* morale accessible à tout homme pourvu qu'il décide de vivre humainement :

> « Le christianisme n'a pas d'autre morale que la morale commune ».[4]

Le catholicisme favorise une conception entièrement laïque de l'éthique, c'est-à-dire une conception selon laquelle les vérités morales concernent indifféremment celui qui prétend ne

[1] Brague (R.), *La loi de Dieu*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2008 [1ère éd. 2005], p. 366.
[2] *Ibid.*, p. 391.
[3] *Ibid.*, p. 371.
[4] *Ibid.*, p. 433.

se fonder que sur sa propre lumière dans ses délibérations ou celui qui peut également s'appuyer sur la loi divine telle qu'elle lui a été révélée. C'est encore ce que suggère Anscombe à la fin de « La philosophie morale moderne » en affirmant que « celui qui croit dans des lois divines » n'aura finalement pas une autre conception du juste et de l'injuste que celui qui n'y croit pas. Ce dernier dira, même s'il ignore les arguments des anciens philosophes païens :

> « "Je sais que c'est dans tous les cas une chose honteuse de dire qu'on aurait mieux fait de commettre l'injustice" ».[1]

Alors que le premier dira peut-être :

> « "C'est interdit, et quelle que soit la manière de le voir, personne ne peut tirer du profit à commettre l'injustice" ».[2]

Mais ni l'un ni l'autre n'admettra qu'il soit juste de commettre certaines actions indiscutablement injustes pourvu qu'ils ne se laissent pas pervertir par les philosophes d'Oxford.

Pour Anscombe, la critique du « légalisme » moral est essentiellement la critique de l'inconsistance de la conception moderne de la moralité comme « autonomie ». Celle-ci se fonde sur des notions qui supposent des principes dont par ailleurs elle prétend s'affranchir. L'enquête historique vise à expliquer comment une telle doctrine a pu émerger et perdurer en dépit de ses contradictions.

Cette critique n'implique aucune proposition de bouleversement de l'éthique quant à son contenu par rapport à la morale fondée sur les commandements divins. Au contraire, il s'agit de préserver ce contenu moral. Mais il s'agira de chercher à le fonder, comme certains philosophes païens de l'antiquité, sur la « nature » plutôt que sur la loi divine.

Est-elle comprise ainsi par les successeurs d'Anscombe ?

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 31.
[2] *Ibid.*

2°) L'approfondissement de l'enquête historique. MacIntyre.

Pour Anscombe, on devrait pouvoir apporter une solution aux problèmes que soulève le légalisme implicite de la moralité moderne à travers une éthique s'inspirant d'Aristote et la synthèse thomiste permettrait d'articuler harmonieusement une éthique arétique au légalisme théologique. Dans *Après la vertu*[1], Alasdair MacIntyre s'inspire de la critique anscombienne du légalisme moral pour promouvoir à sa manière un retour à l'éthique ancienne :

> « […] quoiqu'assez différente, mon argumentation doit beaucoup, ici et ailleurs, à celle d'Anscombe, 1958 ».[2]

Mais, comme il le note ici lui-même, son argumentation est « assez différente » de la sienne.

Cette différence apparaît sous au moins deux aspects essentiels. D'une part, MacIntyre s'attache surtout à approfondir l'hypothèse historique d'Anscombe – alors que nous avons vu que cet aspect de sa « deuxième thèse » n'était pas un élément essentiel de son argumentation. Cet intérêt pour l'histoire n'est pas accidentel. Il tient à la méthode « sociologique » qu'il entend suivre en philosophie et à l' « historicisme »[3] qui en est solidaire. D'autre part, sa critique ne porte pas seulement sur le légalisme moderne. MacIntyre montre que les incohérences de la morale moderne s'expliquent également par la survivance d'éléments ayant leur source dans une éthique « téléologique » de type aristotélicien. L'histoire du légalisme et de ses dégradations modernes n'est pas séparable de l'histoire parallèle d'un certain aristotélisme[4]. Les « intuitions » morales modernes ont leur source aussi bien dans l'un que dans l'autre alors que la pensée moderne prétend rejeter l'un et l'autre. La solution anscombienne pour la refondation d'une éthique philosophique semble donc devoir être rejetée si Anscombe propose bien une éthique téléologique et si ce type d'éthique est tout aussi anachronique qu'une éthique légaliste. Mais quel est alors l'enjeu de cette genèse du légalisme moral ? Il faut entrer dans le détail de l'approfondissement de l'argumentation d'Anscombe pour essayer de le comprendre.

[1] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 53
[3] *Ibid.*, Postface à la seconde édition, p. 259 et p. 262-263.
[4] Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur cette critique. Voir, 3ème Partie, II, 1.

a) Genèse du légalisme moderne : les premiers textes de MacIntyre

En 1981, dans sa préface à *Après la vertu,* pour expliquer son itinéraire intellectuel – qui le conduit d'abord de Marx à Saint Benoît[1]– MacIntyre renvoie à un article de l'hiver 1958-59 dans lequel il voulait « découvrir les fondements d'un rejet moral du stalinisme »[2]. On trouve dans cet article les éléments essentiels de l'argument historique qui sera décliné ensuite dans différents articles et mis au service d'autres problématiques jusqu'à *Après la vertu* puis *Three Rival Versions of Moral Enquiry*[3] notamment – conférences prononcées en 88. Cet argument ayant une place centrale dans la pensée de MacIntyre, on peut considérer que le texte d'Anscombe paru en 58 a bien eu sur lui une influence immédiate et décisive. Mais c'est plutôt, à ce moment, pour sa contribution à l'approche historiciste de la morale que pour son aristotélisme.

Déjà en 57, MacIntyre dénonçait l'universalisme et le prescriptivisme dans la conception moderne de la moralité[4]. Mais il invoquait alors Sartre et Simone de Beauvoir pour s'en justifier[5]. Dans les deux articles de *The New Reasoner* (1958-59)[6], il cherche une nouvelle approche des questions morales qui permette d'éviter les écueils aussi bien du stalinisme que du « révisionnisme ». Le Stalinisme identifie ce qui est moralement bon (*right*) au résultat effectif du développement historique. Le « doit » de la morale est absorbé dans le « est » de l'histoire[7]. Il est au contraire « de l'essence de la tradition libérale de tenir la morale (*morality*) pour autonome ». Mais puisque la morale ne peut être fondée sur aucun fait, il semble qu'elle ne puisse être fondée sur aucun argument rationnel et que par conséquent « sur les questions dernières de la morale, nous ne puissions pas argumenter mais que nous ne puissions que choisir » de manière arbitraire. De ce point de vue, il y aurait une grande convergence de vue entre l'existentialisme continental et la philosophie analytique[8] – Hare est manifestement visé par ces critiques. La réaffirmation des principes moraux par le marxisme révisionniste de l'Europe de l'Est – MacIntyre cite Kolakowski – ne peut être satisfaisante dans la mesure où ce courant du marxisme ne fait qu'adopter l'attitude libérale vis-à-vis de l'histoire[9]. Quant à la critique popperienne de l'historicisme stalinien, elle s'accorde finalement avec ce dernier dans

[1] Cf. *Ibid.*, Chap. 18, p. 255.
[2] *Ibid.*, Préface, p. 1.
[3] MacIntyre (A.), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, Notre Dame Press, 1990.
[4] MacIntyre (A.), « What morality is not » (1957) in MacIntyre (A.), *Against the Self-Image of the Age*, London, Duckworth, 1971, p. 96-108.
[5] Cf. *Ibid.* p. 108.
[6] MacIntyre (A.), « Notes from the Moral Wilderness I et II », *The New Reasoner*, Hiver 1958-59, n° 7, p. 90-100 et Printemps 1959, n° 8, p. 89-97.
[7] MacIntyre (A.), « Notes from the Moral Wilderness – I », *op. cit.*, p. 91.
[8] Cf. *Ibid.*, p. 92.
[9] Cf. *Idid.*, p. 93-94.

sa conception instrumentale de la morale (*the means-ends model of morality*[1]) puisque c'est essentiellement l'inefficacité des moyens proposés par le Stalinisme pour atteindre ses fins qui est critiquée. Certes, la transformation de la « base matérielle » n'a pas suffi à modifier mécaniquement la superstructure. Mais ce n'est pas de cette manière qu'il faut concevoir le passage au socialisme. Il faut au contraire le penser comme une libération vis-à-vis de ce type de détermination[2], la transformation de la base matérielle ne faisant que rendre possible cette libération. Il faut donc dépasser l'opposition entre « l'individualisme moral » et « le Stalinisme amoral », trouver « une troisième position morale »[3].

C'est à cette fin que MacIntyre se propose de réexaminer dans la deuxième partie de son article[4] certaines questions traditionnelles concernant la nature humaine et la morale. Pour contrecarrer le mécanisme stalinien, il se fonde d'abord sur une distinction essentielle à la philosophie de l'action développée dans *Intention*, distinction qu'Anscombe emprunte elle-même à Wittgenstein. Les actions humaines ne s'expliquent pas seulement par des causes mais plutôt par des raisons qui renvoient à des besoins ou à des vœux. Pour l'illustrer, MacIntyre évoque paradoxalement les cas où les hommes agissent apparemment sans raison, par exemple quand ils obéissent à des « tabous primitifs ». Un comportement apparemment inintelligible est traité par l'anthropologue « comme un symptôme, une survivance (*survival*) ou une superstition »[5]. MacIntyre nous éclaire ainsi sur la thèse d'Anscombe elle-même. Si elle peut être une réminiscence de Schopenhauer, l'usage récurrent de la notion de « survivance» montre qu'elle se réfère à l'anthropologie britannique du XIXème siècle. C'est en effet E. B. Tylor qui introduit cette notion dans *Primitive Culture* en 1871 pour désigner des pratiques apparemment irrationnelles et que l'on a pour cela coutume d'appeler des « superstitions » alors qu'elles sont en réalité des vestiges d'un état antérieur de la société et des croyances dans lequel ces pratiques prenaient leur sens[6]. Williams Robert Smith applique ce terme à certains tabous dans la mentalité biblique[7]. Ces débats sont examinés de manière critique par Franz Steiner dans *Taboo*[8], un livre paru en 1956.

[1] *Ibid.* p. 96.
[2] Cf. *Ibid.* p. 98-100.
[3] *Ibid.*
[4] MacIntyre (A.), « Notes from the Moral Wilderness – II », *op. cit.*
[5] *Ibid.* p. 89.
[6] Tylor (E.B.), *Primitive Culture* (1871), Vol. I, Chap. III, 2ème éd., New York, Henry Holt and Company, 1874, p. 71.
[7] Smith (W. R.), *Lectures On The Religion of the Semites*, New York, The Macmillan Company, 1927.
[8] Steiner (F.), *Taboo*, London, Cohen & West LTD, 1956.

Pour MacIntyre, non seulement cela rend compte de l'existence du « doit moralement » des modernes mais encore cela explique leur croyance en « l'autonomie de la morale »[1]. Celui qui y croit considère que ces principes moraux n'ont pas d'autre fondement que son propre choix. Mais représenter la morale de cette manière, c'est la rendre inintelligible en tant que forme de l'action humaine :

> « C'est faire apparaître nos jugements moraux comme des tabous primitifs, des impératifs dont il se trouve qu'il nous échoit d'y obéir. Cela transforme le "doit" en une sorte de toux nerveuse dont nous accompagnons les injonctions dont nous espérons qu'elles seront ainsi les plus impressionnantes ».[2]

On retrouve la « force » purement « psychologique » de ces impératifs évoquée par Anscombe. MacIntyre se demande comment ce « divorce » entre la morale et le désir qu'illustre de manière particulièrement frappante la moralité kantienne a pu se produire. De manière générale, on peut dire que la morale exprime les désirs à long terme les plus permanents de l'humanité. Mais comme ces désirs ne sont pas satisfaits la plupart du temps, leurs objets disparaissent de la conscience. Les règles morales subsistent mais les hommes en ont oublié le sens. Les lois morales sont donc des formes aliénées du désir. La croyance en l'autonomie de la morale est l'expression philosophique de cette aliénation[3]. MacIntyre s'inspire alors à la fois du concept hégélien d'aliénation et du concept freudien de refoulement dont il tente une synthèse[4].

On peut dès lors essayer de reconstituer l'histoire de la morale en tant qu'histoire de la manière dont on a conçu les règles de la morale de la façon suivante. Le lien entre la vie morale et le désir est préservé aussi bien par les Grecs que par la Bible. Pour Aristote, même l'activité philosophique est la satisfaction suprême d'une aspiration humaine. Dans la Bible, Dieu offre aux hommes ce qui satisfera tous leurs désirs. Le désir reste au cœur de la morale au Moyen Age puisque le Dieu qui commande d'obéir à ses lois est aussi celui qui a créé la nature humaine. C'est donc une seule et même chose que d'obéir à sa volonté exprimée dans ses lois et de répondre aux aspirations profondes de notre nature. C'est ainsi que le thomisme peut faire la synthèse du légalisme biblique et du naturalisme aristotélicien. C'est la Réforme protestante qui change cela. D'une part, on ne peut pas espérer que la moralité dépende d'une nature conçue

[1] MacIntyre (A.), « Notes from the Moral Wilderness – III », *op. cit.*, p. 89.
[2] *Ibid.* p. 90.
[3] *Ibid.* p. 91.
[4] MacIntyre consacrera plus tard un petit ouvrage à Marcuse (MacIntyre (A.), *Marcuse*, London, Fontana, 1970).

désormais comme totalement corrompue. D'autre part, pour la même raison, nous ne pouvons juger Dieu :

> « Ainsi, nous obéissons aux commandements de Dieu non parce que Dieu ou ses commandements sont bons, mais seulement parce qu'ils sont les siens. La loi morale devient un réseau de fiats divins totalement arbitraires pour autant qu'ils nous concernent, car ils sont déconnectés de quoi que ce soit que nous pourrions vouloir ou désirer ».[1]

Le protestantisme tel qu'il est expliqué ici renverserait la perspective catholique telle qu'elle est présentée par Anscombe et couperait toute issue naturaliste. A partir de là, pour MacIntyre, la voie serait ouverte à « l'autonomie de la morale ». En effet, on peut se dire d'abord que si les commandements de Dieu ont une certaine force, ils peuvent avoir cette force que Dieu les commande ou non. Si on en vient ensuite à considérer que peut-être Dieu n'existe pas, alors il ne reste plus que la loi « morale ». L'autonomisation de la morale se produit donc en quatre étapes :

> « "Fais cela, parce que cela t'apportera le bonheur" ; "Fais cela parce que Dieu t'enjoint de le faire pour que tu sois conduit au bonheur" ; "Fais cela parce que Dieu t'enjoint de le faire" ; "Fais cela" ».[2]

A chacune de ces étapes, les Grecs, les thomistes, les protestants et enfin les philosophes modernes, redéfinissent les concepts moraux de telle sorte qu'il paraisse évident qu'ils soient utilisés comme ils le sont.

En 1958, MacIntyre voit encore dans le marxisme bien compris le moyen de réconcilier théoriquement morale et désir et dans l'avènement du socialisme la possibilité de les réconcilier pratiquement. Avec le capitalisme, les hommes découvrent finalement qu'ils désirent au plus haut point ce qui les unit, à savoir être des hommes. Les règles morales réapparaissent alors comme ayant un sens :

> « Car leur contenu peut maintenant être considéré comme important en ce qu'il corrige notre égoïsme à court terme et aide ainsi à satisfaire le désir. Les règles morales et ce que nous voulons fondamentalement ne s'opposent plus de manière flagrante ».[3]

[1] MacIntyre (A.), « Notes from the Moral Wilderness – III », *op. cit.*, p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 91-92.
[3] *Ibid.*, p. 95.

Comme chez Anscombe, ce n'est pas, dès le départ, le légalisme comme tel qui est condamné mais plutôt l'usage absurde qui en est fait par la philosophie moderne, héritière en cela du protestantisme, lorsque celle-ci sépare la loi morale de ce qui seul peut lui donner sens, que cela soit Dieu ou la nature – l'un n'excluant pas l'autre. MacIntyre finira par considérer que le thomisme constituait déjà une synthèse satisfaisante[1]. Mais c'est toujours cette réconciliation qui est visée et MacIntyre continuera de la rechercher à travers la compréhension de l'histoire de la morale. Le schéma qu'il met en place dès l'article de 58 est seulement considérablement enrichi par ses reformulations successives.

Dès 59, dans « Hume on "is" and "ought" »[2], il expose de nouveau la genèse qu'il propose de la conception moderne de la moralité. Certains philosophes contemporains attribuent à Hume la thèse selon laquelle on ne pourrait pas déduire « *ought* » de « *is* ». C'est ce que Hare appelle « la loi de Hume ». MacIntyre conteste cette interprétation du passage invoqué par les commentateurs. Hume récuse seulement le fondement théologique de l'éthique. Il fonde lui-même l'éthique sur les passions humaines. Hume perpétue en cela la tradition naturaliste : la morale doit être fondée sur la nature humaine. C'est à Kant qu'il faut attribuer la rupture qui reflète la conception protestante de la loi divine et de la nature humaine. MacIntyre clôt son article[3] par un bref aperçu de l'histoire de l'éthique. La morale grecque voit un lien essentiel entre « bien » et « bien pour », entre le désir et les vertus, les vertus et le bonheur. La morale doit s'appuyer sur une psychologie morale. En dépit de l'apparition de l'idée de commandement divin, cette tradition n'est pas remise en cause par la philosophie médiévale dans la mesure où ces commandements correspondent à la nature humaine elle-même créée par Dieu. C'est la Réforme protestante qui bouleverse ce modèle. MacIntyre reprend mot pour mot sa présentation de la rupture protestante. La philosophie morale moderne de Kant à Hare serait la conséquence naturelle de la Réforme.

b) MacIntyre critique d'Anscombe

Mais MacIntyre critique ici explicitement Anscombe en ce qu'elle aurait suggéré dans « La philosophie morale moderne » que le protestantisme aurait abandonné l'idée d'une moralité de la loi. Selon lui, au contraire, la Réforme réduit la moralité à l'obéissance à une loi

[1] Le tournant thomiste de sa pensée est marqué par la publication en 1988 de MacIntyre (A.), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988 (trad fr.: MacIntyre (A.), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. Vignaux d'Hollande (M.), Presses Universitaires de France, 1993). Mais il s'oriente déjà vers une solution de type aristotélicien dans *Après la vertu* (*op. cit.)* en 1981.

[2] MacIntyre (A.), « Hume on "is" and "ought" » (1959) in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, *op. cit.*, p.109-124

[3] *Ibid*., p. 123-124

arbitraire détachée de la nature humaine là où la tradition chrétienne antérieure faisait coïncider les exigences de la loi avec la nature essentielle de l'homme. Effectivement, dans sa genèse de l'idée moderne de « moralité », Anscombe affirmait que c'étaient les protestants qui avaient renoncé à l'idée d'obéissance à la loi divine, rendant ainsi absurde l'idée d'une moralité fondée sur la soumission à la loi[1]. MacIntyre s'oppose donc à Anscombe en ce qu'il impute directement au protestantisme un certain « légalisme » alors qu'Anscombe lui impute au contraire la dévalorisation d'une morale fondée sur la loi divine. Mais la remarque de MacIntyre ne rend pas compte de la complexité de la thèse d'Anscombe. Pour cette dernière, le fait que la Réforme ait en un sens abandonné l'idée d'une obligation d'obéir à la loi divine n'implique pas qu'elle n'ait pas par ailleurs favorisé l'émergence d'une morale « légaliste ». Tout au contraire. Selon Anscombe, c'est l'idée selon laquelle nos devoirs pourraient être directement fondés sur la loi divine qui est abandonnée par les protestants :

> « […] leur doctrine la plus caractéristique était que [la loi] était donnée non pour être obéie mais pour montrer l'incapacité de l'homme à lui obéir […] »[2]

Le Christ est médiateur plutôt que législateur. Nous ne pouvons donc plus nous référer explicitement à la loi divine pour fonder notre conduite mais le concept de « devoir » subsiste « en dehors du cadre de pensée qui le rendait vraiment intelligible »[3]. Le refus du légalisme théologique favorise l'apparition d'un absurde légalisme moral. Ce refus allié au rejet du naturalisme fait naître l'idée d'une autonomie de l'éthique – vis-à-vis de la nature mais également vis-à-vis de Dieu. Alors que MacIntyre voit essentiellement dans le protestantisme une valorisation outrancière de la loi positive – puisqu'elle en ferait un « fiat » arbitraire – aux dépens de la loi naturelle, Anscombe y voit non seulement une dévalorisation de la nature mais encore une dévalorisation de la loi elle-même – puisqu'il serait désormais impossible de s'y conformer parfaitement, la loi devenant seulement une occasion de pécher.

Sans vouloir trancher ici ce débat historique, nous pouvons néanmoins remarquer que la présentation de MacIntyre ne permet pas de comprendre comment le protestantisme a pu être le ferment de ce double aspect de la modernité morale. Comment la soumission inconditionnée à la loi *divine* révélée se serait-elle finalement transformée en soumission autonome à la loi *morale* ? Les formules du premier article de MacIntyre sont sur ce point énigmatiques.

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, note 1 p. 17-18.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p.18.

Anscombe au contraire rend bien compte de l'autonomisation de la morale : le philosophe influencé par le protestantisme se voyait privé *à la fois* du recours possible à la loi naturelle et du recours à la loi divine pour fonder son action.

c) La critique historique du légalisme moral dans Après la vertu

MacIntyre poursuit sa critique historique du légalisme moral sous différents aspects dans une série d'articles des années 60 et 70[1]. Les principaux éléments de la critique du légalisme moral moderne sont en place avant les années 80. *Après la vertu*[2] en présente une synthèse dans le cadre d'une fresque plus vaste représentant la dégradation du statut de la moralité à l'âge moderne. En effet, selon cet ouvrage, le débat moral contemporain est marqué par la diversité des origines historiques de ses prémisses conceptuellement incommensurables :

> « […] tous les concepts divers qui alimentent notre discours moral avaient jadis leur place dans de plus vastes ensembles de théories et de pratiques où ils jouaient un rôle grâce au contexte dont ils sont aujourd'hui privés ».[3]

Toutes nos notions morales ne sont plus aujourd'hui que des survivances. C'est pourquoi on reconnaît aujourd'hui que la prétention à l'objectivité de la moralité ne peut plus être satisfaite. Elle a en effet perdu l'arrière-plan culturel qui la justifiait. Les difficultés de notre culture se comprennent si l'on comprend qu'elles ont pour arrière-plan la ruine du projet des Lumières d' « une justification indépendante et rationnelle de la morale »[4].

Ce projet échoue parce qu'il suppose un schéma incohérent. Il se fonde sur un schéma plus ancien supposant à la fois d'une part que la moralité consiste à conformer son action à la nature rationnelle de l'homme – Aristote – et d'autre part à obéir aux commandements divins – Thomas d'Aquin[5]. Les exigences morales étaient à la fois des commandements divins et des découvertes de la raison. Or, selon la théologie protestante ou janséniste, « la raison ne peut fournir *aucune* réelle compréhension de la vraie fin de l'homme ». La raison, pour Calvin comme pour Hume, ne peut corriger nos passions. MacIntyre voit en Pascal celui qui reconnaît que cette conception de la raison s'accorde avec celle qu'en a le savant moderne anti-aristotélicien, cette dernière impliquant que, dans le domaine pratique, la raison ne puisse

[1] MacIntyre (A.), « Imperatives, reasons for action, and morals » (1965) in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, *op. cit.*, p. 125-135; MacIntyre (A.), « Ought » (1971) in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, *op. cit.*, p. 136-156; MacIntyre (A.), « Some more about « ought » » (1971), MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age, op. cit.*, p.157-172.
[2] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*
[3] *Ibid*., p.13.
[4] *Ibid*., p. 40.
[5] Cf. *Ibid*., p. 52 sq.

déterminer que les moyens et non les fins. « Héritiers de fragments incohérents d'un schéma de pensée et d'action autrefois cohérent »[1], les théoriciens de la morale du XVIII[ème] siècle ne pouvaient qu'échouer. Ils ne pouvaient fonder les préceptes moraux sur leur nouvelle conception de la nature humaine. Pour MacIntyre, Kant lui-même reconnaît dans la *Critique de la faculté de juger* que seul le schéma téléologique rend intelligible la loi morale[2]. Ainsi, encore une fois,

> « Le jugement moral est une survivance linguistique des pratiques du théisme classique qui lui offraient un contexte aujourd'hui perdu »[3].

Alors qu'Anscombe voit dans le « devoir moral » des modernes la survivance de la loi divine par ailleurs oubliée, MacIntyre juge que c'est surtout l'idée d'un *telos* humain qui a été perdue et que c'est cette perte qui retire tout sens aux préceptes moraux. Mais les deux éléments ne sont pas totalement indépendants l'un de l'autre. A travers le thomisme, les prescriptions de la loi divine coïncident avec les exigences du *telos* humain telles qu'elles peuvent être discernées par la raison :

> « […] l'effet conjugué du rejet laïque des théologies protestante et catholique et du rejet philosophico-scientifique de l'aristotélisme devait éliminer toute notion de "l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait son *telos*" ».[4]

L'effet le plus remarquable du protestantisme n'a pas été de ruiner l'impératif de l'obéissance à la loi divine mais cela a d'abord été celui de saper l'idée d'une nature humaine capable par elle-même de reconnaître et d'accomplir le bien. Chez Anscombe, l'explication historique a pour fonction de montrer comment a été rendue possible l'aberration logique de la « loi de Hume ». Même s'il prend soin de convoquer les travaux du logicien Arthur N. Prior pour disqualifier ce principe d'un point de vue logique[5], pour MacIntyre, le débat strictement analytique est vain. Il l'affirmait déjà en 1967 dans *A short history of Ethics* à propos du même débat :

---

[1] *Ibid*., p. 55
[2] MacIntyre s'en expliquait dans « Can Medecine Dispense whith a Theological Perspective on Human Nature? » (1977) in Engelhart (H.T.Jr.) et Callahan (D.) (éd.), *The Fondations of Ethics and Its Relationship to Science*, Vol. II, *Knowledge, Value and Belief*, New York, The Hasting Center, 1977, p. 25-43.
[3] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 59.
[4] *Ibid*., p. 54
[5] Cf. *Ibid.*, p. 56-57. MacIntyre se réfère sans doute à Prior (A. N.), *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, The Clarendon Press, 1949.

> « […] peut-être que cette controverse fait partie de celles qui ne peuvent être résolues, et peut-être que nous sommes en mesure d'apercevoir la raison pour laquelle elle ne peut être résolue si nous essayons de placer dans une perspective historique le concept qui l'a engendré ».[1]

Ce programme est maintenant pleinement réalisé. C'est l'évolution historique qui a rendu impossible le passage logique de « est » à « doit » en dissolvant les rôles sociaux et les hiérarchies qui donnaient un sens à une conception téléologique de la nature humaine. La genèse *historique* devient, chez MacIntyre, l'argumentation la plus fondamentale *philosophiquement*.

Cette différence d'orientation implique une différence dans les perspectives offertes par les critiques d'Anscombe et de MacIntyre. Pour Anscombe, c'est le fantôme du théisme qui hante la moralité moderne. Il s'agit de l'en débarrasser en se débarrassant du « devoir moral ». Mais le retour au naturalisme téléologique antique reste envisageable et il est préconisé par Anscombe. Fondé par des païens, il est d'ailleurs compatible avec la foi chrétienne, comme l'a montré Saint Thomas d'Aquin. Pour MacIntyre, c'est non seulement le théisme mais également, et conjointement – à travers le thomisme – le naturalisme téléologique qui hante la morale moderne. La modernité n'a pas seulement repoussé l'idée d'une morale fondée sur les commandements divins mais d'abord celle d'une morale fondée sur un *telos* humain. Dès lors, il semblerait également vain de retourner à l'une ou à l'autre. La voie d'une éthique naturaliste est coupée par l'analyse historique de MacIntyre – du moins jusqu'à *Après la vertu*[2] – alors qu'elle est ouverte par celle d'Anscombe[3].

d) Approfondissement de l'enquête anthropologique

L'enquête historique est encore approfondie en 88 après le retour de MacIntyre au thomisme[4]. Invité aux Gifford Lectures, MacIntyre voit dans la 9ème édition de L'*Encyclopaedia Britannica* (1873) « l'expression canonique de la culture d'Edinbourg au temps d'Adam Gifford »[5], la pensée de ce dernier étant particulièrement représentative de la culture et de la moralité des Lumières. Il oppose ainsi « l'Encyclopédie » à la « tradition ». Si une critique de la 9ème édition est indispensable, c'est parce que

[1] MacIntyre (A.), *A short history of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 264.
[2] Voir plus haut, 3ème Partie, II.
[3] Voir plus haut, 3ème Partie, I.
[4] Ces conférences sont reprises dans MacIntyre (A.), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, *op. cit.*
[5] *Ibid.*, p. 18.

> « Les fantômes de la 9ème édition hantent l'université contemporaine. Ils doivent être exorcisés ».[1]

La question de la « moralité » telle qu'elle est abordée par « l'Encyclopédie » illustre particulièrement les contradictions qui minent la culture moderne[2]. Les encyclopédistes héritent de la manière dont les moralistes des XVIIIème et XIXème siècles définissaient la moralité. Ils sont convaincus que la « moralité » est un objet d'étude distinct. MacIntyre remonte à l'*Encyclopédie* de Diderot pour l'expliquer. Les articles « Morale » et « Moralité » du Chevalier de Jaucourt définissent une action bonne ou juste comme une action « se conformant à une loi imposant une obligation »[3]. Ainsi, 1) la moralité est une question de conformité à une règle. 2) Tous les hommes s'accordent sur certains « devoirs » qu'ils ont à respecter pour rendre possible l'existence de la société. 3) La moralité est un phénomène autonome et est notamment indépendante de la foi et plus certaine qu'elle. 4) Les hommes n'ont besoin des théories morales que pour combattre l'influence des mauvaises théories[4]. La théorie morale ne doit donc pas servir à l'éducation morale des individus – contrairement à ce que pensaient aristotéliciens et thomistes. La moralité est universelle. Elle n'a pas d'histoire. C'est un point sur lequel la 9ème édition diverge de la pensée du XVIIIème. L'autonomie de la moralité est désormais conçue comme émergente. Les lois morales se détachent progressivement de règles irrationnelles et de superstitions[5]. Ces lois ne peuvent être aperçues que par un esprit civilisé. La tâche de la morale est alors de trouver un consensus rationnel à partir des jugements divers des personnes saines et civilisées[6]. C'est ainsi que Sidgwick conçoit lui-même le rôle de sa « science éthique ». Cette science révèle le caractère élémentaire et irréductible du « doit » moral[7]. Mais Sidgwick ne fournit aucune raison pour donner à ce « devoir » une place centrale dans notre vie pratique. Il s'agit d'un présupposé partagé par ses contemporains auquel il prête une rationalité censée le distinguer du « Tabou » primitif et sauvage dont parle Frazer dans son article de la 9ème édition.

MacIntyre s'inspire encore une fois des analyses critiques de Franz Steiner dans *Taboo* (1956)[8]. Frazer traite des tabous en faisant abstraction des systèmes de pensées et de pratiques dont ils sont issus. D'où leur apparente irrationalité. Williams Robert Smith dans *The Religion*

[1] *Ibid.*, p. 171.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 173.
[3] *Ibid.*, p. 174. Voir plus haut notre « Introduction générale ».
[4] *Ibid.*, p. 175.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 176.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 177.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 178.
[8] Steiner (F.), *Taboo*, *op. cit.*

of the Semites[1] emprunte à Tylor la notion de « survivance primitive » pour désigner certains tabous dans la mentalité biblique et les distinguer des préfigurations qu'on y trouve également de la moralité civilisée. Expliqués par la volonté divine, ces tabous paraissent selon lui « arbitraires et dépourvus de sens »[2]. C'est en se plaçant du point de vue de leur propre rationalité que ces penseurs jugent irrationnelle la morale des primitifs[3]. Leur ethnocentrisme n'a rien à envier à celui des explorateurs européens du XVIII[ème] siècle. Si la signification du mot « *kapu* » peut paraître mystérieuse aux yeux du Capitaine Cook, c'est parce qu'il découvre la société hawaïenne à une époque à laquelle « le système des pratiques rituelles à Hawaï avaient déjà été modifié et affaibli »[4]. MacIntyre réactualise ses sources scientifiques en citant à ce propos les anthropologues Marshall Sahlins et Valerio Valeri dont les derniers travaux, postérieurs à la publication de la deuxième édition d'*Après la vertu* (1984), lui permettent encore d'étayer l'hypothèse qu'il y émettait – la notion de tabou serait devenue de plus en plus inintelligible du fait de l'affaiblissement de ce système. Durant les années qui suivirent la découverte par les Européens, les tabous se séparent de leur fonction originelle – définir ce qui est bon pour chacun dans le cadre d'une certaine hiérarchie sociale qui lie ceux qui commandent au divin[5]. Ils apparaissent comme un phénomène distinct des réalités sociales et théologiques qui leur donnaient un sens. Ils en viennent même à servir des revendications individuelles.

Pour rompre avec cet ethnocentrisme, MacIntyre se propose d'imaginer le regard qu'aurait pu jeter un Hawaïen du dix-neuvième siècle sur la morale européenne de la fin du siècle[6]. Cet Hawaïen se rendrait compte que la dégénérescence qui a touché les règles et les interdictions de sa société et qui ont abouti à leur abolition en 1819 touchent également la culture européenne, à cette différence près que ce qu'il perçoit bien comme une dégénérescence est considéré comme un progrès moral par les philosophes européens :

> « Le détachement des règles morales européennes de la place qu'elles occupaient dans un schème moral théologique global, incarnant et représentant une conception hautement spécifique de la nature humaine, correspond à un détachement similaire des règles du tabou. Le fait que le concept de *kapu* apparaisse comme une "notion élémentaire", ne pouvant être réduite

[1] Smith (W. R.), *The Religion of The Semites*, *op. cit.*
[2] MacIntyre (A.), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, *op. cit.*, p.179.
[3] *Ibid.* Cf. *Ibid.*, p. 80-81.
[4] *Ibid.*, p. 182.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 183.
[6] *Ibid.*

> ou décrite en des termes différents, est à mettre en parallèle avec l'identification du distinctif "doit" moral européen comme étant une notion aussi vague et irréductible ».[1]

Ainsi, les « règles morales » défendues par les philosophes européens n'étaient

> « […] ni plus ni moins que les règles taboues de cette culture particulière ».[2]

Notre Hawaïen noterait que – MacIntyre se fonde alors sur l'analyse de la moralité telle qu'elle est conçue par Sidgwick –,

> « […] le détachement de contextes antérieurs dans les systèmes théologiques et moraux de croyances et de pratiques a dans les deux cas conduit à une transformation conceptuelle et à un affaiblissement de ces liens moraux qui sont partiellement définis à travers des règles morales déterminées ».[3]

Si Franz Steiner voit bien que le parallèle permet de comprendre les enjeux de l'intérêt de l'époque victorienne pour la question des tabous, MacIntyre va au-delà de ce que suggère Steiner en y voyant dans les deux cultures « un moment de dégénérescence et d'irrationalité »[4]. Le contraste fondamental entre le « civilisé » et le « superstitieux » ne peut plus être soutenu[5]. La « moralité » telle que l'entend Sidgwick est un phénomène moderne[6]. Il est illusoire de vouloir en écrire une histoire autonome. Elle est alors conçue comme détachée de la politique et de la théologie qui lui donnaient son sens chez les Grecs puis chez les thomistes. La position des thomistes

> « […] est que les conceptions centrales de la moralité spécifiquement moderne, la moralité de Diderot, de D'Alembert et de De Jaucourt, la moralité de Robertson Smith et de Sidgwick, sont mieux comprises comme un ensemble de survivances fragmentaires posant des problèmes qui ne peuvent pas manquer d'être insolubles tant qu'elles ne sont pas replacées dans ces ensembles organisés (*wholes*) dont elles faisaient partie et dont elles tiraient leur caractère ».[7]

---

[1] *Ibid.*, p. 185.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 188.
[4] *Ibid.*, p. 186.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 189.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 191.
[7] *Ibid.*, p. 192.

MacIntyre suggère que le thomisme dont il épouse désormais les thèses serait susceptible de redonner un sens aux règles qui, d'un point de vue moderne, ne peuvent apparaître que comme des tabous arbitraires. Il rejoindrait ainsi la perspective d'Anscombe qui ne remet pas en cause la moralité moderne dans son contenu mais plutôt dans son manque de bases solides. Ce sont ces fondements oubliés qu'il s'agirait de retrouver à travers le retour à une forme d'aristotélisme.

MacIntyre donne deux exemples de problèmes rendus insolubles par l'autonomisation de la moralité dans la philosophie moderne. C'est d'une part le conflit supposé entre les règles morales impersonnelles et l'intérêt particulier. Cela suppose que l'intérêt de l'individu soit détaché de l'intérêt de la société à laquelle il appartient. C'est ensuite le problème du statut – impératif hypothétique ou catégorique – du « doit » moral. Il n'y a en réalité de « devoir » que par rapport à des biens spécifiques, au sein d'une société particulière, compte tenu des fonctions particulières qu'elle impose aux individus. La forme impersonnelle inconditionnée du devoir est induite par l'individualisme des sociétés modernes[1].

MacIntyre peut ainsi conclure que le thomiste

> « […] est d'accord avec notre Hawaïen imaginaire en ce qu'il voit les règles morales de la modernité comme ce que Tylor appelait et à appris à Robertson Smith à appeler des "survivances", des résidus inintelligibles d'un passé perdu. Mais le thomiste, contrairement à l'Hawaïen, discerne aussi dans la continuelle réappropriation des règles, et dans la résistance récurrente à y déroger, la preuve du travail de la *synderesis*, de cette saisie initiate fondamentale des premiers préceptes de la loi naturelle, auxquels la dégénérescence culturelle peut partiellement ou temporairement nous rendre aveugles, mais qui ne peuvent jamais être oblitérés ».[2]

Le thomiste peut donc comprendre la modernité là où ses représentants ne peuvent produire que ces « rationalisations idéologiques » que sont la « déontologie », le « conséquentialisme » ou le « contractualisme ». Mais cela passe maintenant pour MacIntyre par la reconnaissance du fait que derrière la « loi morale » se cache la « loi naturelle » c'est-à-dire la « loi de Dieu ». La critique historique du légalisme moderne débouche sur le retour au légalisme originaire.

e) La notion de « survivance » chez MacIntyre et chez Anscombe

En approfondissant son enquête historique, MacIntyre finit par conséquent par rencontrer comme un de ses objets le concept essentiel qui l'a rendu possible depuis 58, à savoir

[1] Cf. *Ibid.*, p. 192-193.
[2] *Ibid.*, p. 194.

le concept de « tabou ». C'est en effet dans cette 9ème édition de la *Britannica* que Frazer consacre pour la première fois un article à cette notion. Est reproché à ce dernier, peut-être injustement[1], d'avoir vu dans le tabou davantage une superstition – irrationnelle – qu'une survivance – ayant eu sa raison d'être dans un état antérieur de la société. Si l'on peut attribuer cette erreur à son ethnocentrisme, il faut bien avouer que la notion de « survivance » elle-même tire son origine de l'évolutionnisme de Tylor dont Frazer n'est qu'un des plus éminents héritiers. La notion de « survivance » dont Anscombe et MacIntyre se servent depuis les années 50 pour critiquer la modernité est, pourrait-on dire, une notion typiquement moderne dans la mesure où elle prétend rendre compte rationnellement – grâce au savoir historique – des croyances et des pratiques qui sans cela paraîtraient dépourvues de sens – et qui, de fait, le sont devenues. Dire que nos notions morales sont des survivances, cela devrait donc être à la fois les disqualifier – parce qu'anachroniques – et en montrer la raison d'être, la rationalité perdue. Nos deux philosophes font donc un usage paradoxal de cette notion compte tenu de leur position par rapport à la modernité et à l'éthique. Alors que l'évolutionnisme conduit à considérer l'autonomisation de la morale comme un progrès, une prise de conscience salutaire de la spécificité du « moral », ils voient dans ce processus une perte de sens. Une même notion peut-elle sans risque de confusion servir des fins aussi opposées ? Autrement dit, faut-il considérer la notion de « survivance » comme étant elle-même une « survivance » de l'anthropologie évolutionniste moderne qui n'aurait plus de sens dans un néo-aristotélisme ?

Pour répondre à ces questions, il faut distinguer l'usage qu'en fait Anscombe de celui qu'en fait MacIntyre. Il s'agit sans doute pour les deux auteurs de renvoyer les modernes à leur propre archaïsme. L'anthropologue ne partage pas les superstitions de ceux dont il étudie les croyances, même quand il en a compris le sens comme « survivances » d'éléments se rapportant à un état antérieur de la société. De même, pour Anscombe, comme nous l'avons vu, il s'agit d'expliquer une illusion et une incohérence déjà établies par ailleurs. Anscombe elle-même prétend ne pas adhérer au légalisme moral et ne pas croire à l'idée de la moralité qu'elle implique. Pourtant, à la différence de l'anthropologue ordinaire, Anscombe croit que le légalisme a un sens quand il est rapporté à son milieu d'origine à savoir « un Dieu qui donne des lois ». Non seulement il devient alors compréhensible mais encore, de ce point de vue, il est vrai. Comme il n'est pas question pour elle de dire que ce qui était vrai hier ne l'est plus aujourd'hui, il faut bien admettre qu'il y a ici un hiatus dans l'usage qui est fait de la notion de « survivance ».

[1] La notion de « survivance » est encore empruntée à Tylor par Frazer dans son article. Il est vrai qu'il n'en fait pas le cœur de son explication du tabou.

Ce qui permet de lever cette difficulté est la distinction qui est faite par Anscombe entre le philosophique et le théologique. Le légalisme moral est une survivance au regard de l'histoire et il n'est pas question d'y revenir dans une éthique philosophique laïque. Ce qui valait pour tout homme, d'un point de vue anthropologique, dans une société imprégnée par le christianisme ne vaut plus de la même manière dans une société sécularisée bien que la loi divine s'impose éternellement au chrétien. La notion de survivance a donc sa portée originelle dans l'ordre laïque dans lequel Anscombe choisit de se tenir dans « La philosophie morale moderne » pour proposer une réforme de la philosophie morale.

La situation n'est pas exactement la même pour MacIntyre. D'une part, celui-ci va plus loin dans sa critique en considérant que le naturalisme aristotélicien ou thomiste est lui-même une des sources des « devoirs » modernes qui en sont des « survivances ». Cette critique semble le mener dans *Après la vertu* au bord d'une forme de scepticisme généralisé : il serait semble-t-il également anachronique de soutenir un légalisme que de revenir à un naturalisme « téléologique ». Sous cet aspect, sa critique de la modernité est conforme à l'esprit moderne – voire post-moderne – et l'usage de la notion de survivance ne semble soulever aucune objection. Mais c'est quand il défend la solution thomiste – à la fois légaliste et téléologique – que l'usage de la notion de survivance devient confus. Puisque la moralité n'a de sens, semble-t-il nous dire maintenant, que dans le cadre de la double croyance en une téléologie et en une loi divine, alors il est impératif d'adopter ces croyances pour ne pas sombrer dans l'amoralisme. Mais la charge critique impliquée dans la notion de « survivance » doit alors impérativement disparaître alors que par ailleurs elle est essentielle à sa démonstration. Il nous semble que MacIntyre se heurte à cette difficulté pour ne pas avoir suffisamment cherché à délimiter les domaines respectifs de la théologie et de la morale, contrairement à Anscombe.

De la critique du légalisme moral proposée par Anscombe en 58, MacIntyre retient essentiellement la genèse historique de cette illusion de la moralité moderne. Il approfondit, en la modifiant sur certains points, l'explication du « devoir moral » et attire notre attention sur l'origine ethnologique de la notion de « survivance » utilisée par Anscombe. Sa perspective sur le légalisme se distingue cependant sensiblement de celle de « La philosophie morale moderne ». Alors que pour Anscombe la critique du légalisme moral, sans jamais remettre en cause le légalisme théologique, débouche sur la proposition de constituer une éthique non légaliste – comme celle d'Aristote –, pour MacIntyre la critique historique débouche soit sur une forme de relativisme – dans *Après la vertu* –, soit sur un retour à une éthique légaliste –

celle de Saint Thomas d'Aquin – que MacIntyre ne semble pas chercher à distinguer d'une théologie.

Dans les deux cas, cependant, ce sont certaines exigences de la morale qui motivent les propositions de réaménagement théorique.

3°) La question de l'absolutisme

MacIntyre ne semble finalement trouver d'échappatoire au relativisme moderne que dans le retour à un légalisme assumé. Ce légalisme serait désormais légitime puisqu'il serait en quelque sorte réintroduit dans son milieu naturel : la théologie. C'est finalement de cette séparation du philosophique et du théologique imposée par les héritiers des Lumières qu'a tant souffert la morale moderne. MacIntyre paraît regretter par exemple, au grand dam de Martha Nussbaum[1], l'abolition des tests religieux pour les professeurs, qui marque la fondation de l'université libérale. Ces tests garantissaient selon lui une certaine uniformité de croyance indispensable à toute rationalité[2]. Adopter un légalisme théologique est-il le seul moyen d'échapper aux incohérences et finalement au relativisme de la morale moderne ?

a) MacIntyre et l'absolutisme moral

On peut trouver la raison d'être du retour de MacIntyre au légalisme dans l'inquiétude que suscite chez lui depuis le début le relativisme libéral : l'impossibilité de donner une valeur absolue aux principes moraux et la perte de la moralité que cela engendre inévitablement. En effet, pour MacIntyre, la moralité a nécessairement ce caractère. C'est ce qu'il expliquait dans « Can Medicine Dispense whith a Theological Perspective on Human Nature ? » (1977)[3]:

> « Les discussions d'éthique médicale se concentrent habituellement sur ce qui est devenu maintenant problématique pour les médecins et les chirurgiens. Au lieu de cela, je veux porter mon attention sur ce qui est encore tenu comme allant de soi, à savoir le caractère inconditionnel et impérieux de certaines obligations du médecin vis-à-vis de ses patients. L'exemple allemand [MacIntyre vient d'évoquer le programme d'euthanasie introduit par le décret du 1er septembre 39] montre combien peut être fragile la soumission (*commitment*) à ce caractère absolu et

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), « Recoiling from Reason », The New York Review of Books, December 7, 1989 [repris in Nussbaum (M.C.), *Philosophical Interventions*, Oxford, Oxford University Press, 2012 p. 53-68].
[2] Cf. MacIntyre (A.), *Quelle justice ? Quelle Rationalité ?*, *op. cit.*
[3] MacIntyre (A.), « Can Medicine Dispense whith a Theological Perspective on Human Nature? », *op. cit.*

> inconditionnel ; c'est pourquoi il est d'autant plus important de rechercher ce qui fonde une telle soumission (*commitment*). Si nous laissons de côté tous les domaines à propos desquels il y a controverse et débat – euthanasie volontaire, avortement, maintien en vie par des moyens exceptionnels – il reste ce grand domaine central de la pratique médicale dans lequel le médecin doit traiter la vie de son patient comme un objet de considération et de préoccupation (*regard and concern*) inconditionnelles – il semble naturel de dire qu'il doit tenir (*is required to treat*) la vie du patient comme sacrée. Ce type de devoir (*requirement*) est, bien sûr, central pour toute morale (*morality*) : le même caractère inconditionnel est impliqué dans l'obligation de l'étudiant de ne pas tricher à un examen, dans l'obligation du soldat patriote (à distinguer de celle du mercenaire) d'accepter la mort plutôt que le déshonneur, dans l'obligation pour nous tous de ne pas participer à des commérages médisants – et, le plus étonnant, dans la simple obligation pesant sur nous tous de renoncer à notre vie plutôt que de permettre certaines atrocités (*evils*) d'Auschwitz et de Ravensbruck. Toute conception de la morale (*morality*) qui ne permet pas le fait qu'à tout moment il puisse être exigé de moi que je meure est pour cette raison une conception inadéquate ».[1]

Même s'il faut traduire « *morality* » par « morale », on peut dire qu'il est bien question ici de la moralité au sens de ce qui fait qu'une obligation est « morale ». L'exigence morale est essentiellement absolue et inconditionnée. Cela vaut pour les exigences les plus hautes – celle du soldat – comme pour les plus modestes en apparence – comme le refus de la médisance. Le fait que certains devoirs moraux puissent, le cas échéant, exiger que je leur sacrifie ma vie est la pierre de touche de ce caractère absolu. Un devoir moral est un devoir tel que je puisse être obligé, à cause de lui, de renoncer à tout. MacIntyre n'hésite pas ici à employer le langage légaliste de l' « obligation ». Certes, il refuse d'adopter le critère kantien de la moralité. Les impératifs moraux peuvent prendre une forme hypothétique. C'est le cas lorsque l'on dit : « Je dois faire ceci ou cela si je ne veux pas en être coupable (*to incur guilt*) »[2]. Mais cette culpabilité présuppose un « ordre moral » auquel je pourrais déroger – vis-à-vis duquel je serais un « hors la loi » (*an outlaw*)[3]. C'est également le cas lorsque la condition est que le mal n'entre pas dans le monde. Ici encore,

[1] *Ibid.*, p. 26-27.
[2] *Ibid.*, p. 27.
[3] *Ibid.*

> « Le concept de mal (*evil*) qui est impliqué est le concept de ce qui est absolument interdit (*absolutly prohibited*). Aucune raison de quelque nature qu'elle soit ne peut justifier ou excuser que l'on fasse le mal ».[1]

A travers l'invocation du « mal », MacIntyre entend justifier les prohibitions absolues inhérentes à toute morale que le discrédit du légalisme moral lui interdit de fonder sur la « loi morale ».

Le dilemme auquel l'éthique médicale contemporaine serait confrontée serait donc le suivant : ou bien nous adoptons une morale téléologique – attribuée à Aristote ou à Mill – et nous risquons de perdre le caractère essentiellement inconditionné de l'exigence morale ; ou bien nous acceptons ces prohibitions absolues sans réclamer d'autre justification mais alors nous risquons de ne pas pouvoir distinguer les obligations morales de n'importe quel « tabou » :

> « Leurs opposants, en retour, voient ceux qui sont opposés à la permissivité libérale dans des domaines comme l'avortement et l'euthanasie comme les victimes d'un fétichisme superstitieux, qui ne sont capables de donner aucun fondement *rationnel* supplémentaire à leur appel moral ».[2]

Pour sortir de ce dilemme, MacIntyre envisage d'abord la solution proposée par Kant. Selon lui, il faut accorder plus d'importance qu'on ne le fait habituellement à l'introduction de notions théologiques dans le Livre II de la deuxième *Critique*[3]. La poursuite du Souverain Bien est une exigence de la raison pratique. Or celui-ci n'est accessible qu'au-delà de ce monde et par le pouvoir divin. Il faut donc supposer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme pour donner un sens à la moralité – au sens ici de soumission à la loi morale. Mais MacIntyre estime que c'est le concept de « progrès moral » qui est essentiel. Aussi bien la vie de l'individu que l'existence de l'espèce humaine dans son ensemble sont des voyages vers un certain but. Chaque action moralement bonne marque une étape dans ce voyage qui tend indéfiniment vers le Souverain Bien[4]. Le mal radical fournit les obstacles qui rendent possible ce progrès. Comme dans les Légendes du Graal qui en fournissent le modèle, je ne peux atteindre ce que je recherche

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] *Ibid.*, p. 31.
[3] *Ibid.*, p. 32.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 33-34.

qu'à la condition que je sois prêt à y sacrifier ma vie[1]. La téléologie kantienne est en cela plus proche de « l'expérience morale » que celle d'Aristote ou de Mill[2].

Mais cela suppose qu'il y ait un pouvoir qui soutienne l'agent moral dans ce progrès. Ainsi,

> « Puisque tout le sens de l'activité de ce pouvoir, tel que le présuppose notre croyance, est d'apporter la perfection morale et le *Summum bonum*, nous ne pouvons pas, si nous le considérons correctement, voir notre devoir comme étant en quoi que ce soit différent des préceptes d'un tel pouvoir. Nous devons voir nos devoirs comme des commandements divins ».[3]

Les commentateurs modernes ont voulu négliger ce lien essentiel entre le caractère inconditionné des exigences de la moralité et la croyance en Dieu mais, estime ironiquement MacIntyre,

> « […] une fois qu'on a vu que le choix était entre Dieu et Prichard, Dieu peut apparaître comme la perspective la moins décourageante (*the less daunting prospect*) ».[4]

En 1977, MacIntyre n'adopte pas encore la solution thomiste à ce problème et rejette même la téléologie théologique de Kant[5]. L'histoire suffit à donner un sens à l'exigence morale. L'individu peut donner un sens à sa vie en la considérant comme une partie d'une histoire plus vaste dans laquelle la souffrance et la mort ont un sens – alors que la notion de « sacrifice » est totalement étrangère à Aristote et Mill. C'est dans ces moments où risquer sa vie est une exigence morale que l'individu peut le plus clairement donner un sens à son existence en la replaçant dans un contexte plus large[6]. Mais c'est toujours la même question qui préoccupe MacIntyre :

> « Mais quel genre de téléologie le caractère absolu de l'exigence morale demande-t-il ? »[7]

Il faut savoir gré à Kant d'avoir démontré, bien qu'il n'ait malheureusement pas accordé une place suffisante à l'histoire, que

[1] *Ibid.*, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 38.
[3] *Ibid.*, p. 35.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 41.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 39.
[7] *Ibid.*, p. 41.

> « […] la croyance rationnelle en des préceptes moraux ne peut pas trouver son unique fondement dans les sentiments et les buts individuels ».[1]

Il faudrait donc retenir de la réflexion kantienne sur la morale les éléments qui mettent en évidence les limites de la morale héritée des Lumières.

Que peut-on retenir de ce moment de l'évolution de la pensée de MacIntyre – il présente alors déjà *Après la vertu* dans une note comme un texte « en préparation »[2] ? Celui-ci part d'une caractérisation de la moralité qu'il partage avec Kant et Prichard : l'exigence morale est une exigence pour laquelle on pourrait sacrifier sa vie. Autrement dit, elle est une exigence absolue. MacIntyre décrit cette exigence en termes légalistes et montre les liens étroits qu'elle entretient avec la croyance en un Dieu qui formule des préceptes auxquels nous serions soumis de manière inconditionnée. C'est dans la mesure où elle fonde les prohibitions absolues de la morale qu'une telle croyance paraît raisonnable. On peut donc supposer que c'est au moins en partie dans la mesure où le thomisme permet de fonder de la même manière – c'est-à-dire sur la loi divine, positive ou naturelle – de tels impératifs qu'il lui apparaîtra comme une théorie morale satisfaisante une fois qu'aura été écartée la croyance dans le sens immanent de l'histoire.

Mais se pose alors la question de savoir comment une éthique non légaliste pourrait satisfaire ce programme. Anscombe, en renonçant au légalisme moral, ne renonce-t-elle pas par là même à l'absolutisme moral ? Il ne pourrait y avoir de commandements et de prohibitions absolues que dans le cadre de la foi. Mais ne peut-on raisonnablement sacrifier sa vie à une exigence morale qu'au nom de Dieu ou du sens de l'histoire ?

b) Anscombe contre l'absolutisme moral ?

Candace Vogler, dans un article qu'elle consacre au livre de John Finnis, *Moral Absolutes : Tradition, Revision, and Truth*[3], cherche à montrer que des interdits absolus ne peuvent être fondés que théologiquement[4]. Elle se démarque sur ce point de John Finnis lui-même qui prétend au contraire que, de manière générale, la théologie ne doit pas servir de fondement à l'éthique. Vogler estime que G.E.M. Anscombe et Peter Geach font partie de ceux qui, parmi les néo-aristotéliciens, s'accordent avec elle sur ce point. Elle soutient que ces philosophes

[1] *Ibid.*, p. 42.
[2] *Ibid.*, note 10, p. 43.
[3] Finnis (J.), *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Washington, The Catholic University of America Press, 1991 [The 1988 Michael J. McGivney Lectures of the John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family].
[4] Vogler (C.), « In support of Moral Absolutes », *Villanova Law Review*, Vol. 57, n° 5, 2012, p. 893.

> « […] ont supposé ou soutenu ouvertement que nous avons besoin de comprendre la loi naturelle dans sa relation à la loi divine si nous voulons comprendre les fondements philosophiques des normes morales qui ne souffrent aucune exception (*exceptionless moral norms*) ».[1]

Si la position d'Anscombe n'est qu'implicite, celle de Geach est clairement exprimée dans « The Moral Law and the Law of God »[2]. Dans le cadre d'une éthique aristotélicienne, dans laquelle l'action vertueuse serait conçue comme la condition de l'intégrité de l'agent, celui-ci pourrait toujours juger que son intégrité ne vaut pas qu'on lui sacrifie sa vie[3]. Cela pourrait paraître en effet contradictoire. Vogler considère que la thèse de Finnis repose en réalité sur la foi en la providence divine[4] :

> « […] la compréhension de la providence divine ouvre sur la compréhension de la racine de la loi naturelle dans la loi divine ».[5]

> « Elle fournit l'assurance nécessaire pour respecter des interdits absolus même quand il semble que le refus de mal agir aura des conséquences catastrophiques ».[6]

Il faut croire en la providence divine pour supporter les conséquences catastrophiques de ses bonnes actions. Il faut penser que le respect des commandements divins conduira finalement au Souverain Bien.

Cette position correspond à celle que soutient Vogler depuis *Reasonably Vicious*[7]. Dans sa théorie de l'action, Vogler emprunte à Thomas d'Aquin l'idée selon laquelle les hommes poursuivent toujours leur fin « *sub specie boni* ». Ils poursuivent le bien en tant que tel[8]. Ainsi, si les hommes ne poursuivent pas toujours ce qui est réellement bon ce n'est pas parce qu'ils ne le veulent pas mais parce qu'ils se trompent. Mais Vogler souligne que Thomas d'Aquin ne peut affirmer cela que parce qu'il y a pour lui, compte tenu de ce que sont les plans de Dieu, une fin dernière de l'existence des hommes :

---

[1] *Ibid.* p. 894.
[2] Geach (P.T.), « The Moral Law and the Law of God » in Geach (P.T.), *God and the Soul*, London, Routledge, 1978.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 123 cité par Vogler (C.), *op. cit.*, p. 897.
[4] Vogler (C.), *Ibid.* p. 904.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 905.
[7] Vogler (C.), *Reasonably Vicious, op. cit.*
[8] *Ibid.*, p. 32-33.

> « La vie du vertueux sur la terre peut être rude, mais, par la grâce de Dieu, la béatitude est la récompense ultime de la vertu, de telle sorte que la vertu demeure utile et convenable, même quand il pourrait sembler qu'agir d'après elle ait des conséquences désastreuses dans notre vie mortelle ».[1]

Le vice ne repose sur une erreur – comme l'espère de manière inconséquente le philosophe moral contemporain – que dans le cadre

> « [d'] un système théologique centré sur une discussion de notre fin dernière ».[2]

En dehors de ce schéma, rien ne garantit que le bien véritable que vise un homme dans son action soit conforme à la vertu.

Est-ce ainsi qu'il faut comprendre la position d'Anscombe elle-même sur ce point ? Vogler cite à ce propos la thèse de Matthew O'Brien selon lequel il faudrait comprendre de cette manière sa critique du « doit *moral* »[3]. Nous aurions besoin d'une loi divine de type judéo-chrétien pour donner un sens adéquat au doit *moral* et ainsi « saisir la force des prohibitions absolues » :

> « En dehors de cette trame théologique, l'autorité de la morale peut continuer à être ressentie dans les reproches du blâme, mais sa force contraignante complète n'aura pas de fondement dans la raison pratique ».[4]

L'autorité du « doit moral » ne peut reposer que sur Dieu et notre soumission à ses lois sur la foi en ses desseins.

Il nous semble pourtant que dans « La philosophie morale moderne »[5], Anscombe cherche essentiellement à montrer que la philosophie moderne pèche par son incapacité à fonder de telles prohibitions alors que « l'avantage » d'une éthique de type aristotélicien serait de pouvoir au contraire en rendre compte. Certes, le cœur de l'article se trouve sans doute partiellement masqué par la présentation liminaire de ses trois « thèses ». Mais l'analyse de la

[1] *Ibid.*, p. 35.
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] O'Brien (M.), *Practical Necessity: A Study in Ethics, Law, and Human Action*, Thèse de Ph. D. non publiée, University of Texas at Austin, Mai 2011, http://catalog.lib.utexas.edu/record=b7762103~S29, cité par Vogler (C.) in « In support of Moral Absolutes », *op. cit.*, p. 904.
[4] *Ibid.*, p. 140.
[5] *Op. cit.*

structure du texte révèle que la thèse principale n'en est pas annoncée dans l'accroche. Ces thèses[1], et notamment la seconde, sont souvent présentées comme les thèses essentielles du texte. Or elles ne correspondent pas à ce que dit explicitement l'auteur dans le corps de l'article. Si les thèses annoncées correspondent bien au défi qu'Anscombe prétend lancer à ses collègues, aux leçons qu'ils devraient tirer de sa réflexion et donc à certains enjeux essentiels de son intervention, elles ne nous en donnent ni le problème, ni le plan ni le fil conducteur de l'argumentation.

c) La thèse de « La philosophie morale moderne »

Il faut provisoirement faire abstraction de cette présentation pour retrouver le fil de la réflexion. Anscombe montre non seulement, comme nous avons commencé à le voir, que le mot « doit », dans l'expression « doit *moralement* », n'a pas de signification rigoureuse mais encore elle cherche à établir que la philosophie aurait *avantage* à ne plus l'utiliser. La prise en compte de la structure du texte nous en livrera la thèse essentielle.

Le texte comporte pour cela deux parties d'inégales longueurs : (I) Anscombe mène d'abord une enquête pour savoir si les philosophes ont jusqu'ici pu proposer un sens rigoureux aux notions de bien, de devoir ou d'obligation « morale » (p. 12-27), puis (II) elle présente les « avantages » qu'il y aurait à utiliser désormais le mot « doit » indépendamment de son prétendu sens « moral » (p. 27-31). La conclusion implicite de la première partie est essentiellement négative : non seulement les expressions comme « bien moralement », « devoir moral » ou « obligation morale » n'ont pas de sens – aucun de ceux qui prétendent utiliser ces expressions n'a su leur donner une signification rigoureuse –, mais encore il est impossible d'envisager en l'état actuel du savoir, la constitution d'une autre éthique. D'où sa « première thèse » – « La première est qu'il ne nous est pas profitable à présent de faire de la philosophie morale […] »[2].

Mais il reste à déterminer quels « avantages » nous aurions à ne plus utiliser un mot comme « doit » en son prétendu sens « moral ». C'est ce que fait Anscombe dans la deuxième partie de l'article. C'est dans cette courte deuxième partie qu'apparaît la conclusion positive de sa réflexion. L'enchaînement des idées peut en être restitué de la manière suivante : (1°) Remplacer « mal (*wrong*) moralement » par « injuste » permet de fixer des interdits absolus (p. 27-29) ; et (2°) la disqualification de l'idée de « bien (*right*) moralement » permet

[1] « […] La première est qu'il ne nous est pas profitable à présent de faire de la philosophie morale […] La seconde est que les concepts d'obligation et de devoir […] devraient être abandonnés si cela est psychologiquement possible […]. Ma troisième thèse est que les différences entre les écrivains anglais bien connus à propos de la philosophie morale, de Sidgwick à aujourd'hui, sont de peu d'importance » (*Ibid.*, p. 12).
[2] *Ibid.*

de réfuter les arguments de la philosophie contemporaine à cet égard (p. 29-30). (3°) Enfin, l'usage des termes « juste » et « injuste » est compatible avec l'usage éthique normal – non « moral » – du mot « doit » (p. 30-31).

Retrouve-t-on les thèses annoncées par l'auteur ? *La* « *première thèse* » correspond à peu près à ce qui ressort de la première partie. Mais la première partie ne prétend pas que nous aurions « avantage » à abandonner la philosophie morale. Elle dit simplement que toute tentative de constitution d'une philosophie morale serait vouée à l'échec tant qu'une psychologie rigoureuse ne serait pas élaborée. Il faut attendre la deuxième partie pour savoir quels avantages moraux ou religieux nous pourrions retirer d'un tel abandon. *La « deuxième » thèse* – « La seconde est que les concepts d'obligation et de devoir […] devraient être abandonnés si cela est psychologiquement possible […] »[1] – n'est pas indépendante de la première : l'anachronisme de la moralité moderne est ce qui justifie qu'on renonce temporairement à la philosophie morale compte tenu du fait que la seule autre éthique possible – l'éthique de la vertu – est irréalisable faute d'une psychologie suffisante. Encore une fois, Anscombe ajoute que cette idée de la moralité serait « nuisible ». Et cela ne sera acquis que dans la deuxième partie. Enfin, *la troisième thèse* – « Ma troisième thèse est que les différences entre les écrivains anglais bien connus à propos de la philosophie morale, de Sidgwick à aujourd'hui, sont de peu d'importance » –, nous le verrons, n'est elle-même qu'un aspect de l'argumentation de la première partie (p. 20-24). En abordant Sidgwick et ses successeurs (I, 2°), Anscombe insiste sur leur commun « conséquentialisme » : pour eux aucun acte ne peut être en lui-même condamnable – indépendamment de la considération de ses conséquences. De nouveau, cet élément de l'argumentation de la première partie concerne également les enjeux moraux abordés dans la deuxième partie. C'est précisément ce conséquentialisme dont nous aurions avantage à nous débarrasser. Elle conclut son article en affirmant que ce qu'elle déplore – à travers l'ensemble de son texte –, c'est essentiellement la tendance des philosophes contemporains à vouloir nier l'existence d'actions absolument injustifiables.

Les thèses annoncées se trouvent donc bien soutenues dans l'article. Elles constituent à la fois des moments déterminés de l'argumentation et en quelque sorte des thèmes récurrents. Elles ont le mérite d'exprimer les conséquences immédiates les plus déconcertantes des thèses de l'article pour la pratique des philosophes contemporains. Elles ne font cependant pas apparaître clairement sa thèse essentielle révélée par l'analyse de son argumentation.

[1] *Ibid.*

Que dit finalement essentiellement cet article ? *Compte tenu du fait que la moralité moderne repose sur une idée absurde et finalement nuisible, nous aurions avantage à adopter de manière provisionnelle – faute de posséder une éthique de la vertu*[1] *rigoureusement fondée – le langage de l'éthique des Anciens afin de préserver l'idée selon laquelle certaines actions seraient absolument injustifiables*. L'intention qui préside à l'ensemble de la démarche – préserver l'idée d'un « absolument injustifiable » – n'apparaît donc pas au départ. L'orientation générale de l'argumentation montre pourtant qu'elle est bien celle-là. C'est parce qu'il ne permet plus d'assurer cette fonction que le langage du « devoir » est devenu « nuisible » et c'est parce que l'éthique de la vertu permettrait de remédier à ce défaut rédhibitoire qu'il serait « avantageux » d'y travailler.

Comment une éthique du devoir « moral » peut-elle être particulièrement dangereuse pour la préservation d'interdits absolus – alors que cela pourrait sembler être son principal atout ? Comment le langage de l'éthique de la vertu peut-il préserver l'idée d'un « absolument injustifiable » – sans recourir à l'idée d'une loi interdisant certaines actions ? Comment, finalement, une éthique païenne est-elle davantage compatible avec la conception judéo-chrétienne de l'éthique qu'une morale elle-même fondée sur l'idée de la soumission à une loi ?

Que reproche-t-on aux philosophes britanniques de la morale depuis Sidgwick – « C'est ce dont je me plains »[2] ?

> « […] toutes ces philosophies sont complètement incompatibles avec l'éthique judéo-chrétienne. Car il a été caractéristique de cette éthique d'enseigner qu'il y a certaines choses interdites, quelles que soient les *conséquences* qui menacent […] ».
>
> « L'interdiction de certaines choses simplement en fonction de leur description en tant que telle et telle sorte d'action, sans égard pour les conséquences extérieures […] en est un trait remarquable […] ».[3]

Pour Anscombe, cette incompatibilité de la morale moderne avec « l'éthique judéo-chrétienne » est

[1] Nous employons provisoirement cette expression pour désigner l'éthique de type aristotélicien dont Anscombe envisage qu'elle pourrait remplacer avantageusement l'éthique moderne fondée sur l'idée de « devoir moral ». Anscombe elle-même n'utilise jamais l'expression « *virtue ethics* » dans le texte que nous commentons.
[2] *Ibid.*, p. 31.
[3] *Ibid.*, p. 21.

> « […] le fait le plus important concernant ces philosophes et en comparaison duquel les différences entre eux sont quelque peu secondaires ».[1]

La « troisième thèse » – « Ma troisième thèse est que les différences entre les écrivains anglais bien connus à propos de la philosophie morale, de Sidgwick à aujourd'hui, sont de peu d'importance » – est ainsi expliquée. Aucun de ces philosophes ne permet de considérer que certaines actions puissent être absolument interdites « simplement en fonction de leur description », c'est-à-dire pour ce qu'elles sont.

C'est déjà le diagnostic qu'elle émettait l'année précédente. A la fin de son « tract » (« *pamphlet* ») contre la venue du Président Truman à Oxford, Anscombe se demande pourquoi tant d'éminents universitaires étaient près à flatter un meurtrier de masse tel que lui :

> « J'ai acquis quelque lumière sur le sujet quand j'ai considéré les productions de la philosophie morale d'Oxford depuis la Première Guerre Mondiale […] Toutes ces philosophies [que ce soit celle des objectivistes (Ross) ou celle de leurs adversaires plus récents (Hare)] contiennent une répudiation de l'idée qu'une quelconque classe d'actions, comme le meurtre, puisse être absolument exclue ».[2]

Cette perversion de la philosophie morale moderne est symptomatique de la corruption morale qui s'est manifestée durant la Seconde Guerre Mondiale notamment[3].

On comprend que le conséquentialisme exclut qu'une action soit intrinsèquement et absolument prohibée[4]. Mais comment l'idée d'obligation morale se fait-elle paradoxalement la complice de cette immoralité ? Comment, pour ainsi dire, l'idée de « devoir *moral* » se retourne-t-elle contre son origine « judéo-chrétienne » ? On pourrait imaginer par exemple – le goût pour de telles fictions est un des vices de la philosophie analytique – un gouvernement tenu de juger, de condamner et d'exécuter un innocent sous la menace d'une guerre nucléaire[5]. Un tel gouvernement n'aurait-il pas « l'obligation morale » de le faire ? Or, la possibilité d'une telle question repose sur la distinction entre la description du fait injuste et sa qualification comme « moralement » bon ou mauvais. A moins d'avoir décidé que la description d'un fait

[1] *Ibid.*, p. 22.
[2] Anscombe (G.E.M.), « Mr Truman's Degree » (1957) in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 70-71.
[3] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? » (1957) in Geach (M.) & Gormally (L.) (éd), *Human Life, Action and Ethics*, Exeter, Imprint, 2005, p. 161 sq.
[4] Nous y reviendrons dans la partie suivante (1ère Partie, II).
[5] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 28.

injuste comportait nécessairement la propriété « mal moralement » (*wrong*) – mais cette décision paraîtrait arbitraire à celui qui n'admettrait pas que la loi divine l'exige –, on peut envisager des cas où à la description du fait injuste corresponde quelque chose que l'on « doive » faire. Dans ce cadre déontologique, il n'y a de place pour des prohibitions absolues qu'à la condition que celles-ci se fondent sur des commandements divins – l'autonomie kantienne ayant été écartée. Par conséquent le langage d'une certaine déontologie sert le conséquentialisme en rendant dicible le non-sens d'un « bon » (*right*) meurtre ou d'une « bonne » injustice :

> « La similarité d'ensemble est rendue claire si vous considérez que chacun des plus célèbres philosophes universitaires anglais de la morale a produit une philosophie selon laquelle par exemple il n'est pas possible de soutenir qu'il ne peut pas être bon de tuer l'innocent comme moyen pour une fin, quelle qu'elle soit, et que quelqu'un qui pense autrement est dans l'erreur ».[1]

Est reproché à ces philosophies de ne pas exclure absolument la possibilité d'un bon meurtre par exemple – « Tuer l'innocent ». Le fait qu'Anscombe propose une autre orientation philosophique – et non le refus définitif de toute philosophie morale – montre qu'une autre philosophie morale peut être envisagée qui n'aurait pas ce défaut.

Comment le langage de l'éthique de la vertu permettrait-t-il de le corriger ? Son usage est d'abord négatif : si l'on purge le langage de l'éthique des termes qui n'ont pas de sens, il reste malgré tout le langage des vertus. Après avoir critiqué les distinctions humiennes, Anscombe conclut déjà :

> « Ça serait une grande amélioration si, au lieu de "mal moralement", on utilisait toujours, pour nommer un genre, des mots comme "infidèle à la vérité", "impudique", "injuste". Nous ne devrions plus demander si faire quelque chose était "mal", passant directement d'une quelconque description d'une action à cette notion ; nous demanderions si, par exemple, c'était injuste et la réponse serait quelquefois immédiatement claire ».[2]

Certains faits qui sont intrinsèquement injustes – la procédure qui consiste à punir sciemment un innocent par exemple – ne peuvent être décrits que comme des injustices. Il n'y a pas lieu de délibérer sur la question de savoir s'il serait « mauvais moralement » de ne pas les accomplir.

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] *Ibid.*, p. 20.

Ce langage est compatible avec un aspect essentiel de « l'éthique judéo-chrétienne » – il prohibe absolument certaines actions – sans pour autant se fonder sur l'idée d'une législation divine.

d) Philosophie morale et foi

L'usage de ce langage exclut-il que nous ayons des « devoirs » en dehors des obligations que nous aurions vis-à-vis de la loi divine ? Ce langage est compatible avec les usages ordinaires du mot « doit »[1]. Le philosophe pourra chercher à fonder ce « doit » sur les idées de vertus et d'épanouissement, à la suite de Platon ou d'Aristote, à la condition de rendre rigoureux ces concepts. L'homme ordinaire pourra considérer qu'il est honteux d'envisager de commettre une injustice et que c'est pour cela qu'il ne doit pas le faire. Le croyant jugera que cela lui est interdit en vertu d'une loi divine et que par conséquent il ne peut pas avoir intérêt à commettre l'injustice. Autrement dit, s'il est vrai que pour « l'homme ordinaire », comme l'explique Michael O'Brien, « en dehors de cette trame théologique », l'autorité de la morale ne peut continuer à être ressentie que « dans les reproches du blâme », « le philosophe » peut, lui, espérer fonder ses devoirs sur les notions de vertu et d'épanouissement. Notons qu'il n'y a pas lieu ici d'opposer l'éthique de la vertu à la déontologie en général si l'on entend par là une théorie morale accordant une place au « devoir ».

Mais il est vrai que pour Anscombe, ces notions demeurent trop peu rigoureuses chez Aristote lui-même. Le philosophe ne peut donc *pas encore* fonder les prohibitions absolues présupposées dans le seul langage moral qu'il devrait s'autoriser à employer. Le philosophe qui croit « en un Dieu qui donne des lois » sait déjà que de telles prohibitions existent bien qu'il ne sache pas encore comment les justifier philosophiquement. Il peut donc s'y soumettre en toute confiance avant même qu'elles aient été validées par la philosophie. Le croyant échappe ainsi à la triple inquiétude du philosophe athée : celle de savoir s'il existe des prohibitions absolues – comme il peut l'admettre en tant qu'homme ordinaire –, celle de savoir si le langage de la vertu qu'il utilise en tant que philosophe est fondé, celle enfin de savoir si la raison lui permettra un jour de découvrir ces fondements. La foi catholique d'Anscombe lui permet d'être confiante non seulement quant à l'existence d'interdits absolus mais encore quant à la capacité des hommes à en découvrir la réalité philosophiquement, par les lumières de leur raison. Certes, l' « autorité de la morale » n'a de « force contraignante » – pour reprendre les expressions d'O'Brien[2] – que pour le croyant tant que cette morale n'a pas été fondée *philosophiquement*. Mais si cette morale pouvait être fondée philosophiquement, elle pourrait être contraignante pour le croyant sous un *double aspect* : en tant qu'il croit « en un Dieu qui donne des lois » et

[1] Cf. *Ibid.*, p. 30-31.
[2] O'Brien (M.), *Practical Necessity: A Study in Ethics, Law, and Human Action, op. cit., Ibid.*

en tant que philosophe ayant fondé rationnellement l'éthique de la vertu. Si la philosophie parvenait à réaliser son projet, « l'autorité de la morale » pourrait s'exercer même sur le philosophe athée.

Au Congrès International de Théologie Morale de Rome en 1986, Anscombe dresse une liste de vingt thèses de la philosophie analytique qu'elle juge dangereuses pour le christianisme – « Un croyant chrétien sérieux ne doit, selon moi, soutenir aucune d'entre elles »[1], déclare-t-elle. Parmi ces thèses, la proposition qui contredit celle que nous lui attribuons :

> « 8- Il n'y a aucune prohibition morale absolue que l'on doive toujours appliquer (*which are always in force*) ».[2]

Le contexte pourrait suggérer qu'elle entend se situer sur un plan strictement théologique. Pourtant, elle conclut son intervention de la manière suivante :

> « En disant que ces opinions sont hostiles (*inimical*) à la religion chrétienne, je ne veux pas dire que c'est seulement pour ce motif (*on that ground*) qu'elles peuvent être jugées fausses. Chacune d'entre elles est une erreur philosophique et on peut montrer qu'elle est telle pour des motifs (*grounds*) purement philosophiques ».[3]

Si l'absolutisme est un élément constitutif de la foi chrétienne, il s'agit également d'une vérité *philosophique*. Comme telle, elle doit pouvoir être justifiée philosophiquement. Même s'il s'agit pour le chrétien de mener une lutte pour les vérités de la foi, il s'agit de la mener sur le terrain de la philosophie et avec ses armes. Le philosophe chrétien sait que les prohibitions de la morale ont également un fondement légal – dans le Décalogue et dans les lois naturelles édictées par Dieu –, mais il devrait parvenir à les justifier en suivant d'autres voies. La vérité est une.

Le scepticisme de Vogler – la thèse selon laquelle la raison et par conséquent une philosophie « laïque » (*secular*) seraient incapables de justifier des prohibitions absolues – se fonde donc sur l'état d'inachèvement de l'éthique de la vertu envisagée par Anscombe. Mais

[1] Anscombe (G.E.M.), « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers » (1986) in Geach (M.) & Gormally (L.) (éd.), *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2008, p. 66.
[2] *Ibid.*, p. 67.
[3] *Ibid.*, p. 68.

ce scepticisme n'est pas celui d'Anscombe elle-même, qui ne propose dans l'article de 58 que de suspendre son jugement dans le domaine de la philosophie morale jusqu'à ce que les notions indispensables à une éthique philosophique rigoureuse soient clarifiées. La critique du légalisme moral ne vise pas à démontrer l'impossibilité des prohibitions absolues dans le cadre d'une *philosophie* morale.

La critique anscombienne du légalisme vise essentiellement à montrer l'inconsistance de la compréhension moderne de la moralité. Celle-ci implique la soumission à une loi puisque le « devoir *moral* » est conçu comme une obligation. Mais le philosophe moderne refuse de l'assumer en refusant d'assumer la théologie que ce légalisme implique. Il croit y échapper à travers la notion d' « autonomie ». Mais la notion d' « autonomie » morale est incohérente.

La genèse historique de cette notion a pour fonction de rendre compte de l'illusion intuitionniste d'une obligation morale non « dérivable ». Il s'agit d'une survivance. Elle implique l'oubli du contexte qui lui donnait un sens. Cette genèse permet également de montrer à quelle condition une moralité légaliste pourrait être légitime : à condition d'admettre l'existence d'un « Dieu qui donne des lois ». En dehors de ce contexte, la moralité légaliste ne peut être que dangereuse pour la morale si celle-ci doit pouvoir impliquer des prohibitions absolues.

MacIntyre, parce qu'il considère la morale comme étant avant tout une réalité historique, s'inspire surtout de cet aspect de la critique d'Anscombe. En approfondissant cette question, il nous dévoile en particulier les sources évolutionnistes de la notion de « survivance ». Mais son historicisme le conduit dans une direction opposée à celle d'Anscombe : si l'on ne peut trouver de sens à l'histoire indépendamment d'une théologie, il n'y a en quelque sorte de moralité que légaliste. Le retour à Thomas d'Aquin s'opère sans les précautions critiques d'Anscombe qui cherche avant tout à distinguer la philosophie morale de la théologie ou de la foi.

La critique anscombienne n'implique pas qu'il n'y ait de moralité possible que légaliste, auquel cas nous aurions à choisir, pour respecter la moralité, entre un légalisme moderne inconsistant et la soumission aux commandements divins. Le manifeste de 58 aurait alors une fonction exclusivement apologétique : point de morale sans Dieu. C'est peut-être le sens qu'il faut donner au scepticisme de Vogler et O'Brien. Au contraire, ce texte tend à montrer que, si la seule morale légaliste cohérente est bien la morale théiste, les vérités morales peuvent également être appréhendées de manière non légaliste sur le terrain strictement philosophique. Cela suppose qu'il soit possible de fonder philosophiquement les prohibitions absolues puisqu'il s'agit – Anscombe et MacIntyre s'accordent sur ce point – d'un aspect essentiel de

toute moralité bien comprise. Si Anscombe elle-même fonde sa confiance en la raison sur sa foi, celle-ci peut néanmoins s'accorder avec l'espoir du philosophe qui ne croit pas en un Dieu qui donne des lois tout comme elle s'accorde avec la morale de l' « homme ordinaire ».

Cela signifie que ce n'est pas tant le « légalisme » qui constitue la cible essentielle des critiques d'Anscombe que le conséquentialisme. Ce dernier remet, lui, *directement* en cause tout absolutisme moral.

II- Critique du conséquentialisme

Si le légalisme de la moralité moderne est critiqué pour son incapacité à rendre compte de la moralité de manière cohérente, le « conséquentialisme » est quant à lui dénoncé pour son immoralité même. Comme nous avons commencé à le voir, c'est dans la mesure où le « doit *moralement* » des modernes se rend complice de ce conséquentialisme qu'il s'avère dangereux pour la morale. C'est en cela que, finalement, selon la « troisième thèse » de « La philosophie morale moderne »[1],

> « […] les différences entre les écrivains anglais bien connus à propos de la philosophie morale, de Sidgwick à aujourd'hui, sont de peu d'importance ».[2]

Tous en viennent finalement à pouvoir envisager qu'aucune action ne puisse être prohibée de manière absolue comme intrinsèquement injuste. La critique du « conséquentialisme », terme forgé pour la première fois par Anscombe à cette occasion, occupe d'ailleurs la plus grande place dans ce texte. Mais le caractère crucial de cette critique apparaît également dans le fait qu'elle a partie liée avec l'analyse de l'action proposée l'année précédente dans *L'intention*[3]. Tout ce travail est en effet tourné vers la réfutation des présupposés psychologiques du conséquentialisme.

Nous chercherons donc d'abord à déterminer le sens de cette critique chez Anscombe et ses rapports avec l'ouvrage de 57. Puis nous examinerons les prolongements de ces critiques à travers les objections que les néo-aristotéliciens adressent à l'utilitarisme et dans les discussions relatives à la doctrine du « double effet ». La critique du conséquentialisme se fonde chez Anscombe sur la critique d'une certaine psychologie de l'intention. Les critiques néo-aristotéliciennes du conséquentialisme et de l'utilitarisme ne perdent-elles pas de leur pertinence lorsqu'elles se détachent de cette source ?

1°) Critique du conséquentialisme dans « La philosophie morale moderne »

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, trad. Maurice (M.) et Michon (C.), Paris, Gallimard, 2001 [Anscombe (G.E.M.), *Intention*, Oxford, Blackwell,1957].

a) Le conséquentialisme contre la morale

La question du conséquentialisme est directement abordée dans la première partie de « La philosophie morale moderne » (p. 12-27). Cette première partie comporte trois moments : (1°) Anscombe s'intéresse d'abord à « l'éthique des temps modernes de Butler à Mill » (p. 12-20) ; puis (2°) à « l'époque de la philosophie morale moderne » depuis Sidgwick (p. 20-24) ; enfin, (3°) sont envisagées d'autres solutions modernes ou anciennes (p. 24-27). C'est donc dans le deuxième moment qu'est dénoncé le conséquentialisme de ses contemporains. Anscombe y aborde (a) les successeurs de Sidgwick (p. 20-22), puis (b) Sidgwick lui-même (p. 22-24). Elle reviendra dessus dans la deuxième partie pour montrer les « avantages » d'un abandon de la moralité moderne et le caractère « nuisible » de cette dernière.

Anscombe prétend qu'au-delà d'une diversité superficielle, tous les philosophes de cette période considèrent de manière plus ou moins explicite que « l'action bonne est celle qui produit les meilleures conséquences »[1]. C'est ce qui justifie la « troisième thèse » annoncée au début de l'article :

> « La similarité d'ensemble est rendue claire si vous considérez que chacun des plus célèbres philosophes universitaires anglais de la morale a produit une philosophie selon laquelle par exemple il n'est pas possible de soutenir qu'il ne peut pas être bon de tuer l'innocent comme moyen pour une fin, quelle qu'elle soit, et que quelqu'un qui pense autrement est dans l'erreur ».[2]

Encore une fois, c'est le refus de principe de toute prohibition absolue qui permet de définir ce qui rassemble les « philosophes modernes ». Or ce refus est motivé chez eux par l'idée selon laquelle le meilleur choix serait celui qui engendre les meilleures conséquences. Commettre l'injustice pourrait donc passer pour le bon choix eu égard aux conséquences de cette action. Cela s'oppose à « l'éthique judéo-chrétienne »

> « […] car il a été caractéristique de cette éthique d'enseigner qu'il y a certaines choses interdites, quelles que soient les *conséquences* qui menacent […] ».[3]

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 21
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* Souligné par l'auteure.

En effet, la morale chrétienne a toujours condamné le principe selon lequel on pourrait faire un mal pour un bien[1]. Or le principe général du conséquentialisme tel qu'il vient d'être formulé le rendrait légitime alors que :

> « […] le caractère strict de la prohibition réside dans le fait *que vous ne devez pas être tenté par la crainte ou l'espérance des conséquences* ».[2]

Anscombe peut souligner enfin que cette incompatibilité entre la doctrine de ces philosophes et « l'éthique judéo-chrétienne » est « le fait le plus important concernant ces philosophes »[3].

b) L'erreur psychologique du conséquentialisme

C'est Sidgwick qui, entre Mill et Moore, serait probablement le premier responsable de ce mauvais pas dans lequel la philosophie britannique s'est engagée. Cela donne l'occasion à Anscombe de définir beaucoup plus précisément le principe du conséquentialisme :

> « Du point de vue de la présente enquête, la chose la plus importante concernant Sidgwick était sa définition de l'intention. Il définit l'intention de telle manière qu'on doit dire de soi que l'on vise *intentionnellement* toutes les conséquences *prévues* de son action volontaire. Cette définition est évidemment incorrecte et j'ose dire qu'on ne trouverait personne pour la défendre maintenant. Il s'en sert pour mettre en avant une thèse *éthique* qui maintenant serait acceptée par beaucoup de gens : la thèse selon laquelle le fait de n'avoir ressenti aucun *désir* pour quelque chose qu'on a *prévu*, qu'il s'agisse d'une fin ou d'un moyen pour une fin, ne fait aucune différence du point de vue de la *responsabilité* d'un homme. Si on utilise le langage de l'intention plus correctement, en évitant la conception fautive de Sidgwick, on peut formuler la thèse ainsi : le fait de ne pas en avoir l'*intention* ne fait aucune différence du point de vue de la responsabilité d'un homme relativement à un effet de son action qu'il peut *prévoir* ».[4]

Sidgwick défend la thèse radicale selon laquelle toutes les conséquences *prévues* de nos actions volontaires devraient être considérées comme intentionnellement visées. Il n'y aurait donc pas lieu de distinguer, pour les actions volontaires, ce qui est *intentionnellement visé* des conséquences seulement *prévues*. Bien que cette thèse concernant la psychologie ou la

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), « War and Murder » (1961) in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op.cit.*, p. 59. Anscombe se réfère à Saint Paul, *Epître aux Romains*, chap. 3, verset 8.
[2] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 22. Souligné par l'auteure.
[3] *Ibid.*, p. 21-22.
[4] *Ibid.* Nous soulignons. Cf. Sidgwick (H.), *The Methods of Ethics* (1907), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981, p. 60, note 1 et p. 202 sq.

philosophie de l'action ne se retrouve pas chez les philosophes contemporains, on trouve néanmoins chez eux la thèse éthique qu'elle fonde, à savoir l'idée selon laquelle je ne serais ni plus ni moins responsable de ce que j'ai fait en l'ayant *désiré* que des conséquences que j'aurais *prévues* de mon action. Cela revient selon Anscombe à nier l'idée même d' « intention » qui suppose par définition la distinction entre ce que j'ai l'*intention* de faire et ce que je *prévois* comme conséquences de mon action. Quant à ma responsabilité, il reviendrait au même d'avoir eu l'*intention* de faire quelque chose ou seulement d'avoir *prévu* que telles seraient les conséquences de mon action.

Pour combattre cette thèse éthique partagée par les philosophes modernes concernant la responsabilité, il conviendrait de réfuter la thèse psychologique sur laquelle elle se fonde, à savoir la thèse selon laquelle il n'y aurait pas de différence entre l'*intention* et la *prévision*. En quoi les implications éthiques de cette thèse sont-elles à redouter ? Dans la perspective ouverte par Sidgwick, il n'y aurait pas de différence, par exemple, entre retirer délibérément son soutien à un enfant qui en a besoin simplement parce qu'on le veut ou lui retirer son soutien parce que, pour éviter de commettre une action honteuse, on a été emprisonné alors que l'on savait que tel serait l'effet de notre refus. On serait dans ce cas enclin à faire la chose honteuse compte tenu des conséquences néfastes que notre refus de l'accomplir pourrait avoir pour l'enfant. Ce qu'il y a de mal dans l'action honteuse peut alors en effet être mis en balance avec ce qu'il y a de bien dans ses conséquences.

Si l'on ne fait pas de différence entre les effets *intentionnels* d'une action et ses effets *prévus* alors on peut éventuellement considérer qu'on agit bien en commettant intentionnellement une action « honteuse » – pourvu que ces effets prévus soient meilleurs – et inversement on peut être tenu pour coupable des mauvais effets prévisibles d'une action vertueuse. Anscombe annonce qu'elle soutiendra au contraire

> « […] qu'un homme est responsable des mauvaises conséquences de ses mauvaises actions mais n'a pas le mérite des bonnes conséquences et qu'en revanche il n'est pas responsable des mauvaises conséquences de ses bonnes actions ».[1]

Non seulement le conséquentialisme nie qu'une action puisse être bonne ou mauvaise en vertu de sa seule description « en tant que telle ou telle sorte d'action »[2], mais, ce faisant, il nie toute dissymétrie entre les conséquences des bonnes actions et les conséquences des mauvaises

[1] *Ibid.*, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 21.

actions. Pour Anscombe, nous ne pouvons être loués pour les bonnes conséquences de nos actions que si nous avons bien agi. Je ne pourrai pas être loué d'avoir pu continuer à entretenir l'enfant si je n'ai pu le faire qu'au prix d'une action honteuse. A l'inverse, nous ne pouvons être blâmés pour les mauvaises conséquences de nos bonnes actions. Je ne pourrai pas être blâmé pour n'avoir pas pu continuer à entretenir l'enfant si j'ai cessé de le faire pour avoir refusé de commettre une action honteuse. En aucun cas une action mauvaise ne peut être compensée par ses conséquences, aussi bonnes soient-elles. En aucun cas une bonne action ne peut être entachée par ses conséquences, aussi mauvaises soient-elles[1].

c) Les enjeux éthiques de L'intention.

On comprend, dès lors, l'enjeu éthique de l'enquête psychologique menée par Anscombe dans *L'intention*[2] l'année précédente. Il s'agit avant tout de lever la confusion entre *prévision* et *intention* et de montrer pour cela la réalité spécifique de l'intention qui seule peut fonder la responsabilité de l'agent. Mais il s'agit également de rendre pensable la dissymétrie constitutive de la moralité telle qu'elle est ici décrite par contraste avec l'immoralité conséquentialiste. Pour le comprendre, il est cependant nécessaire d'envisager plus généralement les rapports qu'entretiennent les deux textes – *L'intention* et « la philosophie morale moderne ».

Parmi les « thèses » annoncées par Anscombe dans « La philosophie morale moderne », « la première », dit-elle

> « […] est qu'il ne nous est pas profitable à présent de faire de la philosophie morale et qu'elle devrait être laissée de côté *en tout cas jusqu'à ce que nous ayons une philosophie adéquate de la psychologie* ».[3]

L'élaboration d'une éthique requerrait l'élaboration préalable d'une « psychologie » dont les contours ne sont pas clairement dessinés dans ce texte. Cette psychologie devrait se constituer indépendamment d'une éthique mais dans la perspective d'une nouvelle philosophie morale. Avant d'étudier le concept de « vertu », premier concept proprement « éthique » – nous pourrions, « chercher les "normes" dans les vertus humaines »[4] –, il faudrait étudier de manière générale les principes de l'action humaine à travers des notions qu'Anscombe énumère :

---

[1] Candace Vogler expliquera qu'il s'agit bien là d'un principe universel de l'éthique malheureusement oublié par les modèles normatifs standard du choix et de la décision du fait de la confusion de Sidgwick dénoncée par Anscombe (Vogler (C.), « For Want of a Nail », *Christian Bioethics*, Vol.14, n° 2, 2008, p. 187-205).
[2] Anscombe (G.EM.), *L'intention*, *op. cit.*
[3] Anscombe (G.EM.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 12. Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 26.

« Précisément et pour commencer : “l’action”, “l’intention”, “le plaisir”, “le fait de vouloir” ».[1]

Si *L’intention* est aujourd’hui considéré comme le texte fondateur de la « philosophie de l’action » – c’est, selon Donald Davidson, « l’événement crucial dans l’émergence d’une nouvelle conception de l’action »[2] – il relève alors aux yeux d’Anscombe de ce que Wittgenstein appelait une « philosophie de la psychologie ». Toutes les notions citées dans « La philosophie morale moderne » pour illustrer ce domaine d’investigation sont abordées dans *L’intention*. En quoi ce texte permet-il de justifier les critiques adressées par Anscombe au conséquentialisme dans son article de 58 ?

La première difficulté qu’il y a à le déceler tient au fait que l’étude de l’action – qu’on considère qu’elle relève de la « psychologie », de la « philosophie de l’esprit » ou de la « philosophie de l’action » – doit y être menée, dit Anscombe « *en bannissant totalement l’éthique* de nos esprits »[3]. Cette exigence est déjà formulée à plusieurs reprises dans *Intention* : « […] le moralisme […] est mauvais pour la pensée » ou « je me félicite de ne pas faire ici d’éthique »[4] , déclare-t-elle par exemple. Il semble primordial que la « philosophie de la psychologie », pour être rigoureuse, se constitue indépendamment de la philosophie morale. Anscombe fait donc tout pour que les problèmes moraux ne soient jamais directement abordés.

Cependant, son analyse de l’intention n’en est pas moins déjà explicitement considérée comme une contribution possible à l’éthique. Si, par exemple, l’étude du syllogisme pratique ne relève pas immédiatement de l’éthique et si elle a son intérêt indépendamment de toute préoccupation éthique, *une philosophie éthique peut avoir besoin d’une psychologie* :

[1] « Mais entre temps n’est-il pas clair qu’il y a plusieurs concepts qui ont besoin d’être explorés simplement comme partie de la philosophie de la psychologie et cela, comme je le recommanderai, *en bannissant totalement l’éthique* de nos esprits ? Précisément et pour commencer : “l’action”, “l’intention”, “le plaisir”, “le fait de vouloir”. Il en apparaîtra probablement plus si nous commençons avec ceux-ci. En définitive, il serait possible d’avancer jusqu’à la considération du concept de vertu, par lequel, je suppose, nous devrions commencer une sorte d’étude de l’éthique » (*Ibid.*, p. 26-27).

[2] Davidson (D.), « L’action » in *Quelle philosophie pour le XXI*^{ème} *siècle*, Paris, Gallimard, 2001, p. 311.

[3] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 26. Souligné par l’auteur.

[4] Anscombe (G.E.M.), *L’intention*, *op. cit.*, p. 47 et p. 58. On pourrait ajouter : « les considérations morales n’entrent pas en ligne de compte lorsqu’il s’agit de comprendre les aspects logiques du raisonnement pratique », p. 128 ; le fait que le syllogisme pratique ne repose pas essentiellement sur des prémisses « morales », Cf. p. 117, p. 119; l’exemple de ce qu’il « convient » de faire à sa dernière heure pour un nazi, Cf. p. 129 ; la mise à l’écart des désaccords « moraux » dans l’évaluation des prémisses (p. 131); opposition d’un argument éthique au nazi considérée comme non pertinente logiquement (p. 132) ; la question de la hiérarchie des biens appartient à l’éthique « si existe une telle science » (p. 133) ; la question de savoir si celui qui dit « Ô mal sois mon bien ! » fait une « erreur intellectuelle » « appartient à l’éthique », p. 134 et Cf. p. 136 .

« Je crois que je soutiendrais cette vue si j'avais en vue de construire un tel système ».[1]

S'il fallait constituer une éthique – ce qui n'est pas l'objet immédiat de *L'intention* – Anscombe soutiendrait sans doute l'idée selon laquelle cela devrait impliquer le recours à une psychologie rigoureuse. Cette demande d'une « psychologie philosophique », nous avons vu qu'Anscombe la présentera effectivement dans « La philosophie morale moderne » comme devant être celle d'un défenseur exigeant d'une éthique de la vertu. Si la psychologie n'a pas pour ambition de *fonder* la morale et si elle doit rester *moralement neutre,* elle est néanmoins la condition indispensable d'une éthique rigoureuse : la philosophie morale fait usage de concepts psychologiques, elle doit donc en connaître le sens. L'élucidation de ces concepts permet notamment d'une part de mettre en évidence les confusions du conséquentialisme. Et nous verrons d'autre part qu'elle a pour mission plus spécifique de clarifier des notions qu'Anscombe emprunte à la « théologie morale » et qui sont à l'origine de sa conception de la dissymétrie des conséquences.

Mais on peut avant cela préciser les enjeux moraux de *L'intention* à partir du contexte dans lequel cette œuvre puis « La philosophie morale moderne » ont été publiés. C'est l'année même de la publication de *L'intention* – en 1957 – qu'Anscombe publie « Mr Truman's Degree » [2]. Démontrer que le bombardement d'Hiroshima est un meurtre exige que les arguments de ses collègues soient méthodiquement réfutés en montrant qu'ils supposent non seulement une *éthique* corrompue par un demi-siècle de philosophie analytique[3] mais encore une conception pour le moins confuse de *l'action* humaine. Peut-on considérer Truman comme un meurtrier alors que son rôle n'a consisté qu'à apposer sa signature au bas d'un document ?[4] Peut-on le blâmer d'avoir courageusement pris cette décision difficile[5] qui, de plus, permit de sauver les milliers de vies humaines qu'aurait immanquablement coûtée une invasion du Japon ? Peut-on lui reprocher d'avoir mis fin à la guerre ?[6] Cette intervention doit être rapportée à deux articles écrits sur le même thème, l'un en 1939 où elle s'interrogeait sur la légitimité de l'entrée en guerre de l'Angleterre – « The Justice of the Present War Examined »[7] –, l'autre en 1961 – « War and Murder »[8]. Anscombe se situe dans ces textes dans le cadre théorique que

[1] *Ibid.*, p. 137.
[2] Anscombe (G.E.M.), « Mr Truman's Degree » in, *op. cit.*, p. 69.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 70-71.
[4] *Ibid.*, p. 66.
[5] *Ibid.*, p. 64.
[6] *Ibid.*, p. 65.
[7] Anscombe (G.EM.), « The Justice of the Present War Examined » (1939), *op. cit.*, p. 72-81.
[8] Anscombe (G.EM.), « War and Murder », *op. cit.*

fournit la « doctrine du double effet », ainsi nommée d'après une expression utilisée par Thomas d'Aquin à propos de la légitime défense[1]. Ce principe enseigné par les manuels de théologie morale[2] invite à distinguer ce que l'on a *l'intention* de faire des conséquences *prévisibles* de l'action. Si l'action intentionnelle est licite, elle le reste même si ses conséquences prévisibles sont mauvaises, pourvu, toutefois, que ces conséquences néfastes n'excèdent pas ses conséquences bénéfiques. Avec le bombardement d'Hiroshima, nous aurions affaire au contraire à une action en elle-même *illicite*. Ce caractère ne pourrait en rien être compensé ni même atténué par des conséquences éventuellement bénéfiques. Tuer intentionnellement un innocent est un meurtre[3]. Sous cet aspect, le principe exclut le « conséquentialisme » qui justifierait le bombardement. Nous avons vu qu'il suffirait pour cela qu'une psychologie nous aide à distinguer l'*intention* de la *prévision*, et c'est en effet un aspect essentiel de son ouvrage de 57.

Mais la doctrine du double effet est elle-même équivoque :

> « Le refus de ce principe est ce qui a corrompu la pensée non-catholique et son abus a signifié la corruption de la pensée catholique ».[4]

L'« abus » dont parle Anscombe s'apparente à l'hypocrisie morale imputée à la doctrine des Jésuites et dénoncée par Pascal dans les *Provinciales*[5] :

> « Si l'intention est tout ce qui est important – comme c'est effectivement le cas – en déterminant la bonté ou la méchanceté d'une action, alors, [selon une certaine] théorie de ce qu'est

[1] « Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. Ainsi l'action de se défendre peut entraîner *un double effet* : l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite. Mais si l'on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite. » Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 64, article 7, Paris, Editions du Cerf, T. III, 1984, p. 430-431. Nous soulignons.

[2] Anscombe se contente de renvoyer à « n'importe quel manuel de théologie morale » (Anscombe (G.E.M.), *The Justice of the Present War Examined, op. cit.*, p. 79, note 6).

[3] « Pour les hommes, choisir de tuer l'innocent comme moyen d'atteindre leur fin est toujours un meurtre, et le meurtre est une des pires actions qu'un homme puisse commettre. » (Anscombe (G.EM.), « Mr Truman's Degree », *op. cit.* p. 64).

[4] Anscombe (G.E.M.), « War and Murder », *op. cit.* p. 54.

[5] Pascal (B.), *Les Provinciales* in *Œuvres complètes*, Lafuma (L.) (éd.), Paris, Editions du Seuil, 1963, p. 371-469. Voir notamment la *Septième Lettre*, *Ibid.*, p. 397-402.

> l'intention, une merveilleuse voie s'ouvrait pour rendre toute action légitime. Vous n'aviez qu'à "diriger votre intention" dans la direction convenable ».[1]

Puisque l'intention fait l'action et lui confère sa valeur morale – ce que revendique également Anscombe elle-même –, alors, si l'intention de Mr Truman était « dirigée » vers la préservation de la vie des soldats américains – on reconnait ici la notion de « direction d'intention » sur laquelle ironise Pascal –, la victoire des alliés et la fin de la guerre, la mort des habitants d'Hiroshima n'était qu'*accidentelle* par rapport à son action. Or Anscombe rend responsable de cette perversion ce qu'elle appelle « la psychologie cartésienne » – selon un usage établi par Wittgenstein et Ryle :

> « […] selon cette psychologie, une intention était un acte intérieur de l'esprit qui pouvait être produit par la volonté ».[2]

Il faut donc réfuter la « psychologie cartésienne » qui réduit l'intention à l'acte intérieur pour préserver la morale de toute hypocrisie.

Il faudra par conséquent lutter sur deux fronts : contre le « conséquentialisme » qui se fonde sur une confusion entre ce que nous avons l'intention de faire et ce que nous prévoyons, il faudra montrer ce que l'action humaine doit à l'intention – on dit de la philosophie de l'action d'Anscombe qu'elle est un « intentionalisme »[3]. Mais contre l'hypocrisie morale, il faudra montrer que l'intention n'est pas seulement un « acte intérieur » s'ajoutant à l'action, acte que le sujet pensant pourrait diriger à sa guise. Le logicien Peter Geach formalise de la manière suivante les deux thèses opposées dont il faut se prémunir. L'hypocrite – « les moralistes catholiques [dont l'argumentation est] sophistique » dit Geach – raisonnera ainsi :

> « Avoir l'intention d'agir d'une certaine façon est ce qui fait toute la qualité morale d'une action ».
>
> Or « Avoir l'intention d'agir d'une certaine manière consiste à se dire en soi-même : "C'est ce que je m'apprête (à faire)" ».

[1] Anscombe (G.E.M.), « War and Murder », *op. cit.*, p. 59.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. Gnassounou (B.), *Philosophie de l'action*, Paris, J. Vrin, 2007, Introduction générale, p. 7-32.

> « *Ergo* : Dire en soi-même : “Ce que je m’apprête (à faire) est telle ou telle chose” peut être ce qui fait toute la qualité morale de l’action ». [1]

Le conséquentialiste quant à lui dira :

> « Dire en soi-même : “Ce que je m’apprête (à faire) est telle ou telle chose” ne peut pas avoir grande influence sur la qualité morale de l’action ».
>
> Or « Avoir l’intention d’agir d’une certaine manière consiste à se dire en soi-même : “C’est ce que je m’apprête (à faire)” ».
>
> « *Ergo* : Avoir l’intention de faire une action d’une certaine manière ne peut pas déterminer la qualité morale d’une action ». [2]

Anscombe accepte les deux prémisses majeures. L’affirmation : « Avoir l’intention d’agir d’une certaine façon est ce qui fait toute la qualité morale d’une action » définit son « intentionalisme ». L’affirmation : « Dire en soi-même : “ Ce que je m’apprête (à faire) est telle ou telle chose ” ne peut pas avoir grande influence sur la qualité morale de l’action » correspond à la défiance à l’égard des « abus » de l’intentionalisme. Mais elle refuse les deux conclusions parce qu’elle rejette la mineure qui est le présupposé « cartésien » commun des deux thèses – « Avoir l’intention d’agir d’une certaine manière consiste à se dire en soi-même : “C’est ce que je m’apprête (à faire)” ».

d) Réfutation de la « psychologie » conséquentialiste

Pour réfuter ces deux thèses, il faut donc parvenir à réfuter cette conception de l’intention. C’est ce qu’elle s’efforce de faire dans *L’intention*. Mais comment remettre en cause le présupposé « cartésien » – l’intention est un acte intérieur – sans porter atteinte à la morale « catholique » – l’intention fait la qualité morale de l’action, l’intention n’est pas la prévision ? En construisant patiemment une définition de l’intention, Anscombe s’efforce de lever cette difficulté.

La distinction entre « avoir l’intention » et « prévoir » est un élément essentiel de ce travail. Au début de *L’intention*, Anscombe distingue trois usages du mot « intention » : l’*expression* d’une intention (« je vais aller me promener »), l’intention *dans* l’action (« Il scie

[1] Geach (P.T.), « Intention, freedom and predictability » in Teichmann (R.) (éd.), *Logic, Cause and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 74.
[2] *Ibid.*

la planche intentionnellement » et l'intention *dans laquelle* on agit (« Il pompe dans l'intention de remplir le réservoir »)[1]. En analysant l'expression d'intention (§§ 2-3 ou 4), Anscombe rencontre tout de suite la question du rapport à la *prédiction* qui implique également un rapport au futur. En dépit de l'intuition que nous avons de la différence qu'il y a entre l'expression d'une *intention* (« je vais aller me promener ») et une *prédiction* (« je vais vomir »), Anscombe va chercher à montrer, tout long de *L'intention* – elle y consacre les premiers paragraphes (§§ 2-3) et y revient pour conclure à la fin (§§ 50-52) – que l'*intention* est bien une sorte de *prédiction*. En effet, on ne peut pas seulement la considérer comme, dit-elle :

> « […] la description (ou l'expression) d'un état d'esprit présent, ayant des caractéristiques propres qui en font une intention ».[2]

Autrement dit, on ne peut la considérer comme l'expression de l' « acte intérieur » cartésien. En effet, la seule manière de savoir que quelqu'un exprime une intention – plutôt qu'il ne prédit le futur – serait de se référer à la connaissance qu'il pourrait avoir de cet état mental. Or il ne peut avoir une telle « connaissance »[3]. Anscombe reprend ici à son compte la critique Wittgensteinienne de la psychologie « cartésienne » : si le sujet pouvait avoir de son propre esprit une connaissance observationnelle, comparable à la connaissance qu'il a d'un objet quelconque, il faudrait pouvoir envisager qu'il puisse commettre des erreurs à son propos. Or ce n'est pas le cas[4]. D'ailleurs, lorsque je dis que j'ai ou que j'ai eu l'intention de faire quelque chose, cela ne se réfère pas à une image mentale clairement identifiable et continument repérable dans le temps – je peux avoir l'intention de faire du thé (j'ai mis l'eau à bouillir) tout en ayant l'esprit absorbé par une autre tâche. La « psychologie » dont il est question n'aura donc rien à voir ni avec une psychologie scientifique ni avec un discours fondé sur l'introspection[5]. Elle se fondera davantage sur l'analyse des « jeux de langage » c'est-à-dire sur l'analyse des règles implicites de l'usage des notions dans des contextes concrets d'énonciation. Or, de ce point de vue, l'expression de l'intention peut être considérée comme une *prédiction* :

---

[1] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, p. 33.
[2] *Ibid.*, §2, p. 35.
[3] Cf. *Ibid.*, §3, p. 40.
[4] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Events in the Mind » (1963) in Anscombe (G.E.M.), *Metaphysics and Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers, Volume II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 57-63.
[5] Cf. *L'intention*, *op. cit.*, §3, p. 39 : « […] si nous essayons de savoir ce dont [l'expression d'intention] est l'expression, nous risquons de nous retrouver dans une impasse : par exemple le jargon psychologique sur les "pulsions" et les "dispositions" ; la réduction de l'intention à une espèce de désir, c'est-à-dire à un type d'émotion ; ou encore l'idée d'une intuition irréductible de la signification de "J'ai l'intention de" ».

> « […] un homme dit quelque chose en utilisant une certaine forme du verbe dans sa phrase ; plus tard, cette même chose, à la forme du verbe près, pourra être appelée vraie (ou fausse) selon ce qui s'est passé ».[1]

En ce sens très général, les commandements, les *prévisions*, les prophéties etc. et les *expressions d'intention* peuvent être considérés comme des « *prédictions* ». Il restera donc à déterminer la différence spécifique des expressions d'intention par rapport aux *prévisions* au sein des *prédictions* :

> « […] une description d'intention est une description de quelque chose de futur dans laquelle le locuteur est une sorte d'*agent*, description qu'il justifie (s'il la justifie) par des *raisons d'agir*, c'est-à-dire des raisons pour lesquelles il serait *utile ou désirable* que la description devînt vraie, et non par des *preuves* qu'elle est vraie ».[2]

Certaines prédictions s'appuient sur des « raisons pour lesquelles il faudrait *croire* »[3]. C'est le cas des *prévisions*. Les intentions s'appuient sur des raisons d'un autre ordre, des « raisons d'agir ». C'est donc la notion de « raison d'agir » qu'il faudra élucider pour définir l'intention. En effet,

> « […] en général, c'est l'applicabilité de la question "Pourquoi ?" à une prédiction qui en fait l'expression d'une intention plutôt qu'une prévision ou une pure prophétie ».[4]

L'expression d'une intention est bien une *prédiction* mais ce n'est pas une *prévision.* Si cela n'était pas le cas,

> « […] après que j'ai dit : "Je vais me lever tout de suite, il serait déraisonnable de demander : "Pourquoi ne t'es-tu pas levée ?" En effet, je pourrais répondre : "Cela n'a rien à voir, je ne parlais pas d'un événement futur !" »[5]

C'est pourquoi nous sentons qu'il n'y aurait pas de contradiction frontale à affirmer :

---

[1] *Ibid.*, § 2, p. 35.
[2] *Ibid.* Nous soulignons.
[3] *Ibid.*, § 4, p. 42. Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, § 50, p. 153.
[5] *Ibid.*, § 52, p. 156.

> « “Je vais aller me promener [expression d’intention] ; mais je n’irai pas me promener [prévision, quelqu’un d’autre peut savoir que cela n’arrivera pas]” » ; « nous sentons que cette contradiction n’est pas “frontale” (s’il est permis de parler ainsi) comme le seraient […] des intentions opposées ».[1]

> « C’est pour cette raison que, dans certains cas, on peut être aussi certain que possible qu’on va faire quelque chose, et pourtant avoir l’intention de ne pas le faire ».[2]

C’est ce qu’illustre la situation de Saint Pierre avant son reniement, celui-ci pouvant sans contradiction reconnaître la vérité de la *prophétie* sans pour autant avoir l’*intention* de renier le Christ[3].

Pour aboutir à cette conclusion, il aura cependant fallu distinguer la notion de « raison d’agir » de la notion de « cause » – c’est l’essentiel du travail effectué dans la deuxième partie, à propos de l’action accomplie intentionnellement, §§ 6-21 p. 42-78 – et il aura fallu montrer en quel sens il y avait bien une « vérité pratique » (de l’intention) distincte de la vérité théorique (de la prévision).

Quant au premier point, Anscombe montre que répondre à la question « Pourquoi ? » pour indiquer l’intention dans laquelle on fait une action, ce n’est pas indiquer une « cause mentale » – « c’est-à-dire ce qui m’est passé par la tête et a abouti à l’action »[4]:

> « Comment distinguer les actions intentionnelles de celles qui ne le sont pas ? Je suggérerai que ce sont les actions auxquelles s’applique un certain sens de la question “Pourquoi ? ”. Ce sens est bien sûr celui dans lequel la réponse mentionne, si elle est positive, une raison d’agir ». [5]

> « [L]e concept d’action volontaire ou intentionnelle n’existerait pas si n’existait pas non plus la question “Pourquoi ?”, accompagnée d’une réponse donnant des raisons d’agir ».[6]

L’action intentionnelle a certes un « motif » mais le motif n’est pas ce qui « meut » et donc ce qui cause les actions comme un événement en produit un autre[7]. Contrairement à la cause

[1] *Ibid.*, p. 155.
[2] *Ibid.*, p. 158.
[3] Cf. *Ibid.* § 52, p. 157-158 et § 2, p. 38.
[4] *Ibid.*, § 11, p. 55.
[5] *Ibid.*, § 5, p. 45.
[6] *Ibid.*, § 22, p. 78.
[7] Cf. *Ibid.*, § 12, p. 56.

mentale, le motif est exposé à la critique[1]. S'interroger sur l'intention, ce n'est donc pas s'interroger sur des *causes* comme lorsque l'on s'interroge sur un événement futur qu'il s'agirait de « *prévoir* ».

Mais si l'expression d'intention n'est pas une *prévision*, l'action intentionnelle n'en a pas moins une *réalité* – c'est là ce qui permet de contrecarrer le cartésianisme fauteur d'hypocrisie. L'intention ne se passe pas « dans la tête ». C'est pourquoi l'expression d'une intention est une prédiction susceptible de « vérité » – ou de fausseté. L'intention est vraie si elle s'accorde avec l'action réalisée de même que la prévision est vraie lorsqu'elle s'accorde avec l'événement prévu. Mais il s'agit pour l'intention d'une vérité *pratique*.

> « […] l'état de chose futur que mentionne l'agent dans sa réponse à la question "Pourquoi ?" doit être tel que nous comprenions que l'agent pense que son action le provoquera (ou du moins qu'elle peut le provoquer) ».[2]

Autrement dit, l'intention est vraie si l'action s'y conforme, s'y ajuste alors que la prédiction est vraie si elle se conforme, s'ajuste à l'événement. L'action intentionnelle comporte donc une véritable *connaissance* de ce que l'on fait – même si cette connaissance n'est pas une connaissance par *observation*[3].

> « Je *fais* ce qui *arrive* ».[4]

C'est bien l'action elle-même que l'on connaît dans l'action intentionnelle et non pas seulement l'intention – il n'y a pas deux objets distincts de connaissance. Ce qui « arrive » n'est pas accidentel par rapport à une intention que je pourrais seule contrôler[5].

Ainsi, cette psychologie de l'intention a le mérite de préserver la spécificité de l'action intentionnelle contre le conséquentialisme – dans l'expression d'intention, je prédis le futur comme ce que *je vais faire* – tout en lui donnant une *réalité* telle que toute hypocrisie morale soit par avance exorcisée – « en gros, l'intention d'un homme, c'est son action »[6]:

---

[1] Cf. *Ibid.*, § 16, p. 64 et § 20, p. 74.
[2] *Ibid.*, § 22, p. 80.
[3] Cf. *Ibid.*, § 28, p. 98-100 sq.
[4] *Ibid.*, § 29, p. 102.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[6] *Ibid.*, § 25, p.92.

> « L'intention qu'a un homme en agissant n'est pas une chose si privée et si intérieure qu'il aurait une autorité absolue pour dire ce qu'elle est – comme il a une autorité absolue pour dire ce qu'il a rêvé ».[1]

Par conséquent :

> « […] si vous voulez dire quelque chose d'à peu près exact sur les intentions de quelqu'un, une bonne manière d'y arriver sera d'indiquer ce qu'il a effectivement fait. En effet […], la plupart des choses dont vous diriez d'emblée qu'il les a faites sont des choses qu'il avait l'intention de faire ».[2]

Interroger un agent sur son intention peut être un bon moyen de la connaître, mais

> « […] il peut y avoir un certain contrôle de la sincérité de la réponse ».[3]

Si vous l'avez fait c'est que vous aviez l'intention de le faire. Il n'y a pas d'échappatoire. Mais il faut, pour l'établir, pouvoir *décrire* les actions de manière pertinente.

La notion de « description » d'une action intentionnelle aura également pour effet de donner une *réalité* à l'intention. Si l'action intentionnelle est celle à laquelle s'applique la question « Pourquoi ? » au sens que nous avons défini, on peut en conclure que :

> « Quand nous décrivons une action comme intentionnelle, nous ne lui ajoutons pas quelque chose qui s'y rattacherait au moment de son accomplissement. L'appeler intentionnelle, c'est seulement la classer parmi les actions intentionnelles, et indiquer ainsi qu'elle relève bien de la question « Pourquoi ? » dans le sens que j'ai décrit ».[4]

Ainsi,

> « On ne peut affirmer le caractère intentionnel de l'action sans indiquer sous quelle description elle est intentionnelle, puisque la même action peut être intentionnelle sous une description et ne pas l'être sous une autre ».[5]

---

[1] *Ibid.*, § 23, p. 81.
[2] *Ibid.*, § 4, p. 42.
[3] *Ibid.*, § 25, p. 90.
[4] *Ibid.*, § 19, p. 69.
[5] *Ibid.*, p. 70.

Je peux scier intentionnellement une planche sans scier intentionnellement la planche de Paul – si je ne sais pas que la planche que je scie appartient à Paul. Mon action peut donc être utile ou répondre à une « bonne intention » « sous une description » et être nuisible ou mauvaise sous une autre. Il est donc crucial de déterminer une règle de description des actions intentionnelles. Souvenons-nous que cette lacune constitue la faiblesse essentielle tant du kantisme que de l'utilitarisme[1].

C'est dans la partie consacrée à l'intention *dans laquelle* on agit (§§22-49 p. 78-153) qu'Anscombe l'explique. Elle le fait à travers l'analyse de l'exemple d'un homme qui pompe l'eau empoisonnée d'une citerne et alimente ainsi une maison dont les habitants

> « […] contrôlent un grand pays, sont engagés dans l'extermination des juifs et préparent peut-être même une guerre mondiale ».[2]

Parmi toutes les choses que « fait » cet homme – par exemple il use les semelles de ses chaussures –, quelles sont celles qu'il fait intentionnellement ? Les descriptions pertinentes de son action sont celles qui permettent de répondre adéquatement à la question « Pourquoi ? » demandeuse de raisons. Si la question « Pourquoi usez-vous vos chaussures ?» par exemple ne convient pas, en revanche on peut enchaîner les questions « Pourquoi bougez-vous vos bras de haut en bas ? » – Je pompe. « Pourquoi pompez-vous ? » – Pour approvisionner en eau la maison. Et ainsi de suite jusqu'à – « pour les éliminer tous ».[3] On a donc affaire à quatre descriptions adéquates de l'action intentionnelle de cet homme : bouger son bras de bas en haut, actionner la pompe, remplir la citerne et empoisonner les habitants.

> « […] chacune dépend de circonstances plus larges, et chacune est reliée à la suivante comme une description de moyens en vue d'une fin ».[4]

L'articulation des moyens aux fins consiste en un emboitement de descriptions de plus en plus larges.

Le dernier terme est « l'intention *dans laquelle* a été accomplie l'action sous ses quatre descriptions ». Cette intention « avale », pour ainsi dire toutes les intentions précédentes dans

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 13 et 14.
[2] *Ibid.*, § 23 p. 81-82.
[3] *Ibid.*, p. 83-84.
[4] *Ibid.*, § 26 p. 94.

lesquelles étaient accomplis les membres antérieurs de la série. On peut donner le dernier terme en réponse à un « Pourquoi ? » portant sur le premier, les termes intermédiaires étant des moyens répondant à la question « Comment ? ». Anscombe conclura que c'est à cette « *forme* de description d'événement » que renvoie le terme « intentionnel »[1].

L'exemple stipulait que l'homme qui avait empoisonné la source avait

> « […] calculé que, si ces gens étaient éliminés, des hommes de bien arriveraient au pouvoir qui gouverneraient bien, ou même qui institueraient le Royaume des Cieux sur la Terre, et assureraient à tout le monde une vie meilleure […] ».[2]

D'après ce qui vient d'être expliqué, on pourrait être tenté de voir dans les fins les plus lointaines visées par l'action une description adéquate de l'action elle-même. La mort des habitants aura par ailleurs « toutes sortes d'effets ». Pourquoi ne peut-on pas décrire l'action intentionnelle de cet homme par « assurer à tout le monde une vie heureuse » – il pourrait dire que c'est la raison pour laquelle il empoisonne la maisonnée ? Anscombe estime qu'il y a une rupture (*break*) après « empoisonner les habitants de la maison ». La fin est trop éloignée des précédentes. Ce sont des effets attendus selon des « calculs » et non des fins dont les moments précédents seraient des étapes y conduisant immédiatement[3].

Rapportons cela à l'affaire qui occupe Anscombe la même année. On peut redécrire l'action « signer un document » par « bombarder Hiroshima » – il s'agit bien de la même action et d'une même intention, la dernière « avalant » la précédente – mais on ne peut pas redécrire « bombarder Hiroshima » par « sauver des milliers de vies humaines » ou « mettre un terme à la guerre » – il s'agit alors des effets lointains calculables de l'action. L'intention *dans laquelle* j'agis ne doit pas être confondue avec un tel *objectif* éloigné. La thèse, soutenue parfois, selon laquelle l'action qu'un homme a l'intention de faire n'est décrite que par la description de son « *objectif* » est « absurde »[4]. Mr Truman a bien tué intentionnellement des innocents. Il s'agit bien d'un meurtrier[5].

---

[1] *Ibid.*, § 47 p. 145.
[2] *Ibid.*, § 23, p. 82.
[3] Cf. *Ibid.*, § 42, p. 138.
[4] *Ibid.*, § 25, p. 92.
[5] Plus généralement, Anscombe conclura que l'action intentionnelle comme telle n'existe pas indépendamment de sa description : « Ce n'est pas que certaines choses, à savoir les mouvements des humains sont, pour des raisons que nous ignorons, sujets à la question "Pourquoi ?". […] la description de quelque chose comme une action humaine ne pourrait pas préexister sans la question "Pourquoi ?", considérée comme une forme d'expression verbale qui nous pousserait *alors* obscurément à nous poser cette question » (§ 46 pp. 143-144). « En réalité, le terme "intentionnel" renvoie à une forme de description d'événements » (§ 47, p. 145).

Au moment de publier ses textes de philosophie morale en 1981, Anscombe écrit :

> « Lorsque je me suis intéressée aux questions générales de théorie morale, je les ai considérées en liaison étroite avec les problèmes de description de l'action et de telle sorte qu'elles ne puissent pas être réglées sans l'aide de la philosophie de l'esprit ».[1]

La critique du conséquentialisme s'appuie sur la « psychologie » développée dans *L'intention*. Mais nous avons vu que les analyses développées dans *L'intention* préparent manifestement l'utilisation qui en sera faite dans le cadre d'une réflexion proprement éthique.

La structure de *L'intention* est celle d'une vaste démonstration de la thèse selon laquelle l'expression d'intention serait une *prédiction* sans être une *prévision*. L'action intentionnelle aurait donc la réalité d'un événement que l'on a prédit tout en étant essentiellement le fait d'un agent conscient. Il s'agit donc d'une réfutation de l'erreur psychologique du conséquentialisme. Prendre l'intention pour objet d'étude en 1957 c'est pour elle dénoncer les sophismes de ceux qui refusent de voir en Mr Truman l'assassin de masse qu'il est sans pour autant verser dans le pacifisme – la guerre n'est pas le meurtre :

> « Cet épisode, explique sa fille Mary Geach, lui fit donner la série de cours qui devint le livre *L'intention* ».[2]

La conception de la « description » des actions intentionnelles qu'implique cette thèse permet de donner du crédit à une conception morale de la responsabilité conforme à un principe fondamental de la théologie morale – la « doctrine du double effet » – tout en en disqualifiant par avance une interprétation laxiste.

[1] Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, Introduction, p. VIII.
[2] Geach (M.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Geach (M.) & Gormally (L.) (éd.), Imprint Academic, Exeter, 2005, Introduction, p. XIV.

2°) Critique de l'utilitarisme

Il paraît légitime de tenir l'utilitarisme pour une « variante »[1] ou une « forme »[2] de conséquentialisme. De manière générale, le conséquentialisme consiste à évaluer les actions par rapport à leurs conséquences. L'utilitarisme consiste à évaluer les actions par rapport aux conséquences qu'elles ont sur le plaisir ou le bien-être. Pour le conséquentialisme, est moral ce qui promeut le bien[3]. La morale de Moore serait en ce sens un conséquentialisme bien que cela ne soit pas un utilitarisme. L'utilitarisme correspondrait simplement à une définition particulière – la plus courante – de ce « bien » qu'il faudrait promouvoir. Bernard Williams parle d'ailleurs en ce sens de « conséquentialisme eudémonique »[4]. La critique du conséquentialisme apparaît le plus souvent chez les successeurs d'Anscombe comme une critique de l'utilitarisme. Les enjeux en sont-ils semblables ? Quels infléchissements de la position initiale d'Anscombe cela implique-t-il de leur part ?

a) L'utilitarisme chez Anscombe

Anscombe présente les deux – utilitarisme et conséquentialisme – de manière contrastée. Elle reproche aux utilitaristes – Bentham et Mill – d'avoir tenu pour acquise la notion obscure de « plaisir » et renvoie aux travaux récents de Gilbert Ryle[5] sur cette question. La notion de « plaisir » fait en effet partie de ces notions qu'une « psychologie adéquate » devrait avoir élucidées avant que l'on puisse s'intéresser à l'éthique[6]. Bien que l'Oxfordien Ryle ne se rattache pas directement à l'enseignement de Wittgenstein, son approche du plaisir comporte de nombreuses analogies avec l'approche anscombienne de l'intention. De même que, pour Anscombe, l'intention ne doit pas être appréhendée comme un événement mental mais plutôt comme une façon de décrire les actions d'une certaine manière, de même pour Ryle, le plaisir ne peut pas être tenu pour une sensation subjective, une « *Erlebnis* »[7] particulière accessible à la seule introspection mais plutôt comme une variété d'intention ou d'attention

[1] Cf. Billier (J.-C.), *Introduction à l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 11.
[2] Brink (D.O.), « Some Forms and Limits of Consequentialism » in Copp (D.) (éd.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, p. 381-423, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 381,
[3] Billier (J.-C.), *op. cit.* p. 9
[4] Williams (B.), « A critique of utilitarianism » in Smart (J.J.C.) & Williams (B.), *Utilitarism For & Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 80.
[5] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 13. Il s'agit vraisemblablement de Ryle (G.), *Dilemmas. The Tanner Lectures 1953*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954 et Ryle (G.) et Gallie (W.B.), « Symposium: "Pleasure" » in *Belief and Will, Aristotelian Society, Supplementary Volume XXVIII*, London, Harrison and Sons, 1954, p. 135-164.
[6] Cf. Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 26-27.
[7] Ryle (G.) et Gallie (W.B.), « Symposium: "Pleasure" », *Belief and Will*, *op. cit.*, p. 135-136.

portée à quelque chose, manifestée par certains comportements[1]. Dans ce cadre, il insiste sur la grande variété des comportements que peut recouvrir la notion de « plaisir » qui n'est une notion simple et élémentaire – comme le voudrait l'utilitarisme – qu'en apparence. Il n'est donc pas étonnant que les utilitaristes ne se soient pas plus que Kant posé la question de la « description pertinente » des actions : « […] il n'est pas venu à l'esprit [de Mill] que des actes de meurtre et de vol pouvaient être décrits autrement » et qu'ainsi « toute action » « pouvait être décrite de manière à la faire correspondre à un principe d'utilité »[2]. Mill condamne le meurtre et le vol mais ne voit pas que, sous le rapport des conséquences, ces actions pourraient être considérées favorablement. Ce qui peut être décrit comme un meurtre ne peut-il pas également, eu égard aux conséquences, être décrit comme une action favorable au bonheur du plus grand nombre ?

Anscombe est cependant beaucoup moins sévère avec Mill qu'avec Sidgwick ou Moore. C'est que Mill ne prétend pas qu'il faudrait « calculer les conséquences particulières d'actions telles qu'un meurtre ou un vol »[3] pour savoir si ces actions sont bonnes ou mauvaises. On peut dire qu'il s'agit d'un « utilitarisme de la règle », c'est-à-dire qu'il défend

> « […] l'idée selon laquelle la bonté ou la méchanceté (*rightness or wrongness*) d'une action doit être jugée selon le caractère bon ou mauvais des conséquences d'une règle dont tout le monde devrait accomplir l'action qu'elle commande dans des circonstances semblables ».[4]

Il ne s'agit pas, dans cette forme d'utilitarisme, de calculer les conséquences de chaque vol et de chaque meurtre pour savoir s'il est condamnable ou non, mais il suffit de considérer l'utilité globale de la prohibition de ce type d'actions. Il n'est donc pas question pour Mill de rendre inconcevable toute prohibition absolue. Peut-être Anscombe sait-elle gré à Mill d'avoir reconnu non seulement la valeur de la vertu[5] mais encore, de manière explicite, la valeur spécifique de l'intention[6]. Candace Vogler estime à cet égard que la distinction courante entre les théories morales « déontologiques » et les théories « téléologiques », distinction qui suppose que les

[1] *Ibid.*, p. 142.
[2] Anscombe, « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 14.
[3] *Ibid.* p. 20
[4] Smart (J.J.C.), « An outline of a sytem of utilitarian ethics » in Smart (J.J.C.) & Williams (B.), *Utilitarism For & Against*, *op. cit.*, p. 9. Cf. Mill (S.), *L'utilitarisme* (1871), Chapitre II, 9ème et 10ème objections, trad. Tanesses (G.), Paris, Flammarion, 1988, p. 77-82.
[5] Mill (S.), *L'utilitarisme* (1871), *op. cit.*, p. 105 : « […] la vertu est désirable pour elle-même ».
[6] *Ibid.*, p. 69-70 note a : « La moralité de l'action est intimement liée à l'intention, c'est-à-dire à ce que *veut faire* l'agent ». Souligné par l'auteure.

théories conséquentialistes figurent parmi les secondes parce qu'elles viseraient la production de bons états de chose, « manque complètement la définition d'Anscombe »[1] :

> « D'après la perspective de MMP [« Modern Moral Philosophy »] […], nous devons notre division déontologique - téléologique à Sidgwick, et celle-ci implique sa mauvaise conception de l'intention et sa mécompréhension corrélative des moyens et des fins. […] Dans l'optique d'Anscombe, Sidgwick était un conséquentialiste alors que Mill n'en était pas un ».[2]

En effet, dans le conséquentialisme de Sidgwick, nous faisons comme si l'acte lui-même devait être conçu comme un moyen séparé de sa fin, cette dernière n'étant plus que la conséquence de notre action. L'œuvre de Mill montre que cette confusion n'est pas nécessairement celle de « l'utilitarisme démodé »[3] – celui de Mill.

Martha Nussbaum considère pourtant l'anti-utilitarisme comme un des traits caractéristiques d'un des deux grands courants du néo-aristotélisme contemporain. Que reproche-t-on alors à l'utilitarisme ? Cela implique-t-il une réorientation profonde du néo-aristotélisme après Anscombe ?

b) L'anti-utilitarisme dans l' « éthique de la vertu »

Dans « Virtue Ethics: A Misleading Category? » (1999)[4], Nussbaum fait le point sur ce que l'on a pris l'habitude d'appeler, à la fin du XX^{ème} siècle, « l'éthique de la vertu » et cherche à expliquer comment se situe sa propre pensée à l'intérieur de ce courant de la philosophie contemporaine. Elle va montrer que la notion d' « éthique de la vertu » est trompeuse et qu'il est par conséquent préférable de l'abandonner. En effet, d'une part, cette expression suggère des distinctions trop tranchées entre éthique kantienne, éthique utilitariste et éthique de la vertu. Et d'autre part, elle suppose une unité illusoire entre les différentes composantes de l' « éthique de la vertu » dont les traits caractéristiques sont en réalité très opposés les uns aux autres. Cet article nous intéresse parce qu'il s'efforce de situer le « néo-aristotélisme » dans l'éthique de la vertu. Mais il nous permettra également de comprendre la position de Nussbaum elle-même par rapport à l'utilitarisme. Nous pourrons déterminer alors dans quelle mesure elle se rattache à la critique anscombienne de l'utilitarisme.

Nussbaum explique d'abord la manière trompeuse dont on présente parfois alors l'évolution de la philosophie morale – ce qu'elle appelle « la manière confuse de raconter

---

[1] Vogler (C.), « Modern Moral Philosophy Again: Isolating the Promulgation Problem », *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 106, 2006, note 12, p. 353.
[2] *Ibid.*, p. 353-354.
[3] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 24.
[4] Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *The Journal of Ethics*, 3, 1999, p. 163-201.

l'histoire » (*the confused story*)[1]. Nous passerions d'une éthique des Lumières universaliste, rationaliste et individualiste à une éthique traditionaliste et particulariste, méfiante à l'égard de toute tentative de théorisation de la morale. L'éthique des Lumières, trop abstraite, devrait être remplacée par une éthique plus réaliste, sensible et enracinée dans l'histoire. Or cette manière de raconter l'histoire aurait sa source dans l'idée même selon laquelle existerait désormais quelque chose comme une « éthique de la vertu » qui pourrait remplacer avantageusement l'éthique kantienne et l'utilitarisme. Nussbaum s'efforce de dissiper cette erreur.

D'abord, on ne peut opposer ni l'éthique kantienne ni celle des utilitaristes britanniques à une éthique de la vertu. L'éthique kantienne accorde une grande place à la vertu. Nussbaum renvoie à ce propos aux nombreux travaux récents de ses collègues concernant *La Doctrine de la Vertu* dans la *Métaphysique des mœurs* de Kant[2]. De même, ni Sidgwick[3], ni Bentham[4], ni Mill[5] n'ont négligé la notion de « vertu ». Sidgwick cherche à donner une définition utilitaire de la vertu, Bentham se préoccupe de psychologie morale et il est reconnu que la morale de Mill est un mixte complexe d'utilitarisme et d'eudémonisme grec. L'éthique de la vertu, plutôt qu'une réalité à part, est une composante importante de la théorie éthique d'auteurs de différentes tendances[6]. Nussbaum concède cependant que, parmi les auteurs qui s'intéressent particulièrement alors à la notion de vertu et à un retour aux Grecs, nombreux sont ceux qui s'opposent aux théories kantiennes et utilitaristes.

Bien que les points d'accord de ces philosophes soient maigres, elle s'efforce d'en définir le « socle commun » (*the common ground*)[7] en trois points. Selon ces philosophes, la philosophie devrait se préoccuper de *l'agent* autant que du choix et de l'action. Elle devrait dès lors développer les notions constitutives d'une psychologie morale – « motifs et intentions, émotions et désirs » par exemple et tout ce qui concerne le « caractère »[8]. Enfin, la philosophie morale devrait prendre en compte « le cours de la vie morale de l'agent dans son ensemble » au lieu d'isoler des choix ponctuels. Si ces préoccupations, nous l'avons vu, ne sont pas étrangères à Kant ou aux utilitaristes classiques, Nussbaum admet qu'elles avaient été négligées par la philosophie anglo-américaine des années 50 à 70[9].

---

[1] *Ibid.*, p. 164.
[2] Cf. *Ibid.*, note 3, p. 165.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 165-166.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 166-167.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[6] *Ibid.*
[7] Cf. *Ibid.*, p. 170-179.
[8] *Ibid.*, p. 173.
[9] *Ibid.* p. 170.

C'est par exemple à juste titre que Bernard Williams accuse les utilitaristes contemporains, par leur universalisme désincarné, d'avoir négligé « l'intégrité personnelle ». L'agent utilitariste a en réalité lui-même un certain « caractère » – « un caractère utilitariste » – et « un sens de l'intégrité personnelle qui en découle »[1] qui ont été négligés par les utilitaristes. Si Nussbaum ne partage pas les positions « anti-théoriques » de Williams, elle juge cependant pertinent cet aspect de sa critique du « système de la moralité »[2]. Cette expression désigne effectivement chez Williams la morale moderne aussi bien dans sa forme kantienne que dans sa forme utilitariste[3]. « Expression de la rationalité bureaucratique moderne »[4], le trait caractéristique en est l' « impartialisme »[5]. A la question socratique « Comment dois-*je* vivre ? », la pensée moderne tend à substituer la question impersonnelle « Comment doit-*on* vivre ? »[6] alors que « la pensée pratique est fondamentalement une pensée à la première personne »[7]. La structure conséquentialiste de l'utilitarisme exclut la prise en compte de cet aspect essentiel parce qu'elle implique que seuls les « états de choses » (*states of affairs*) aient une valeur intrinsèque[8]. L'action doit obéir à « un principe d'impartialité » que le conséquentialisme interprète comme devant impliquer qu'il n'y ait, « d'un point de vue moral »,

> « […] aucune différence compréhensible consistant uniquement dans le fait que je produise moi-même un certain résultat plutôt que ce soit quelqu'un d'autre qui le produise ».[9]

Or, George par exemple, doit-il accepter un travail dans l'industrie de l'armement chimique alors qu'il y est opposé par principe au motif qu'un autre que lui prendra de toute façon ce poste s'il le refuse ?[10] La réponse évidemment positive de l'utilitarisme – si l'on suppose que ce travail aura pour lui et sa famille de nombreux avantages – implique que l'on fasse abstraction de l'idée simple selon laquelle

[1] *Ibid.* p. 171. Nussbaum renvoie à Williams (B.) « A critique of utilitarianism » in Smart (J.J.C.) & Williams (B.), *Utilitarianism: For and Against*, *op. cit.*
[2] Cf. Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. Lescourret (A.-M.), Paris, Gallimard, 1990, p. 188-211 [Williams (B.), *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, William Collins Sons & Co. Ltd., 1985].
[3] Même si le kantisme en est « la représentation la plus pure » (*Ibid.* p. 188) alors que l'utilitarisme en est « un membre marginal » (*Ibid.* p. 192).
[4] Williams (B.), *Ibid.*, note 13, p. 221.
[5] Cf. Duhamel (A.), *Une éthique sans point de vue moral. La pensée éthique de Bernard Williams*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 13-32.
[6] *Ibid.*, p. 10. Nous soulignons.
[7] *Ibid.*, p. 27.
[8] Williams (B.), « A critique of utilitarianism », *op. cit.*, p. 82-93.
[9] *Ibid.*, p. 96.
[10] *Ibid.*, p. 97-98.

> « […] chacun d'entre nous est particulièrement responsable de ce qu'*il* fait plutôt que de ce que font les autres ».[1]

L'utilitarisme rend plus ou moins inintelligible « la valeur d'intégrité ». L'agent n'accepterait pas que son action remette en cause ses projets et engagements fondamentaux. L'utilitarisme demande à cet agent, de manière absurde, d'abandonner ses propres projets pour adopter les projets d'un utilitariste, projets qui, au fond, sont eux-mêmes des projets de vie particuliers :

> « C'est littéralement l'aliéner de ses actions et de ses propres convictions qui en sont la source. C'est faire de lui un passage entre l'entrée (*input*) des projets de tout le monde, y compris les siens propres, et la sortie (*output*) d'une décision d'optimisation ; mais c'est là négliger ce en quoi *ses* actions et *ses* décisions doivent être considérées comme les actions et les décisions qui découlent des projets et attitudes auxquels il s'identifie le plus ».[2]

L'utilitarisme prétendrait détacher l'agent moral de ses propres motivations au profit de motivations considérées, de manière contradictoire aux yeux de Williams, comme des motivations impersonnelles. Comme le montrent les critiques adressées par Williams au « système de la moralité », « la manière dont on raconte l'histoire » de « l'éthique de la vertu » serait donc en partie justifiée. Ce courant philosophique met bien l'accent – et à juste titre pour Nussbaum elle-même – sur l'individualité du sujet moral et la critique de l'impartialisme utilitariste qui est bien une des formes prises par le rationalisme universaliste.

Mais, en dépit de l'existence de ce socle commun, Nussbaum attire notre attention sur le fait qu'il n'implique ni le rejet de toute théorie morale – les philosophes grecs étaient fermement « pro-théorie » –, ni le rejet de tout universalisme – parce que les Grecs, d'après la lecture qu'en fait Nussbaum, n'en étaient pas dépourvus[3] –, ni le rejet des règles prises comme guides de l'action, ni, enfin, de manière générale, le rejet de la raison au profit de l'habitude et de la tradition[4]. L'essentiel est que les points d'accord très généraux de ces philosophes, expressions des lacunes des courants dominants de la philosophie morale contemporaine, masquent une différence essentielle entre deux tendances. Certains sont d'abord motivés par leur insatisfaction à l'égard de l'utilitarisme[5]. D'autres au contraire sont surtout motivés par

[1] *Ibid.*, p. 99.
[2] *Ibid.* p. 116-117. Souligné par l'auteure.
[3] Voir plus loin, 3ème Partie, II, 2.
[4] Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *op. cit.*, p. 177-179.
[5] *Ibid.*, p. 168.

leur insatisfaction à l'égard du kantisme[1]. Cette différence est fondamentale aux yeux de Nussbaum dans la mesure où, alors que les premiers sont « des amis de la raison » et veulent retourner à Aristote sans être hostiles à Kant ; les seconds questionnent le rôle que Kant donne à la raison, son universalisme, et sont plus volontiers des amis de Hume que d'Aristote – Bernard Williams, pour autant que l'on puisse le classer dans cette taxinomie, fait plutôt partie de ce dernier groupe. Alors que les premiers se proposent d' « étendre le domaine de la raison »[2], les seconds cherchent à « attaquer les prétentions de la raison »[3]. Beaucoup des théoriciens de la vertu qui, comme Martha Nussbaum elle-même, se considèrent comme des « néo-Aristotéliciens »[4] se situent dans le premier groupe – celui des philosophes qui rejettent avant tout l'utilitarisme – et c'est pour l'essentiel sa propre position qu'elle décrit en exposant les thèses de l'anti-utilitarisme. En effet, parmi les thèses qu'elle prête à ce « grand groupe », elle avoue qu'elle est peut-être la seule à les soutenir toutes[5]. Ce qui motive ce groupe, avant tout, c'est

> « […] une disqualification de l'utilitarisme, tel qu'il est formulé en particulier dans les sciences sociales et les politiques publiques. Ces penseurs en général souhaitent donner à la raison un plus grand rôle dans les affaires humaines qu'un rôle instrumental et simplement technique tel que celui qui lui est donné dans certaines versions de l'économie néoclassique qui voient les préférences comme exogènes et imperméables à la raison ».[6]

Nussbaum s'inspire manifestement des critiques adressées aux présupposés utilitaristes des théories économiques néoclassiques et des théories du « choix rationnel » par l'économiste Amartya Sen depuis les années 70[7]. Ces critiques portent aussi bien sur l'idée selon laquelle les politiques publiques devraient avoir pour but de « maximiser l'utilité » que sur les motivations

[1] *Ibid.*, p. 169.
[2] *Ibid.*, p. 179.
[3] *Ibid.*, p. 188.
[4] *Ibid.*, p. 180.
[5] *Ibid.*, p. 181.
[6] *Ibid.*, p. 180.
[7] Cf. Sen (A.), « Rational Fools: A Critique of the Behavioural Fondations of Economic Theory » in Sen (A.), *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, MA, The Massachusetts Institutes of Technology Press, 1982, p. 84-106 et Sen (A.), *On Ethics and Economics*, Oxford, Backwell Publishers, 1987 [trad. fr. Marnat (S.) « Ethique et économie » et « Des idiots rationnels » in *Ethique et économie et autres essais*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 3-83 et p. 87-116].

prêtées aux agents économiques – « maximiser ses préférences »[1]. Un des traits caractéristiques de la position de Nussbaum serait son intérêt pour « la critique politique et sociale »[2].

Elle analyse ces griefs à l'égard de l'utilitarisme en quatre points : 1°) l'utilitarisme impose une distorsion aux biens que poursuivent les êtres humains en réduisant leur hétérogénéité qualitative à des quantités différentes de la même chose ; 2°) il implique une conception instrumentale de la raison pratique qui exclut que l'agent puisse délibérer rationnellement sur les fins de son action ; 3°) il a tendance à réduire les émotions et les désirs à des forces mécaniques aveugles ; 4°) il néglige le rôle que la raison peut avoir dans la formation des émotions qui déterminent les conceptions sociales du bien. Nous pouvons ramener l'ensemble de ces critiques à deux axes principaux : d'une part la critique de l'homogénéisation du bien dont l'utilitarisme se rendrait coupable et d'autre part la critique de sa psychologie morale qui tendrait à réduire le rôle de la raison dans l'information des émotions en séparant la première des secondes.

c) La critique de l'utilitarisme chez Nussbaum

Cette critique est conduite selon ces deux axes depuis *The Fragility of Goodness* (1986). La critique de l'homogénéisation utilitariste des biens est alors menée à travers la critique de la position soutenue par Socrate dans le *Protagoras*[3]. La *technè* éthique proposée par Socrate pour venir à bout de la fortune implique que l'on réduise les différences qualitatives entre les biens poursuivis afin de les rendre commensurables. Il n'y aura plus alors qu'à maximiser une seule valeur – le plaisir – pour être assuré de bien agir[4]. Les motivations qui conduisent Socrate à promouvoir cette réduction sont les mêmes que celles qui conduisent les utilitaristes classiques à le faire :

> « Aussi bien chez Bentham que chez Sidgwick, nous trouvons que cette détestation de la pluralité et de l'incommensurabilité des valeurs du sens commun donne une impulsion puissante vers la sélection d'une fin dont on admet qu'elle n'est pas considérée comme un bien suprême du point de vue de ce que fournit l'intuition du sens commun. L'argument de Bentham selon lequel seule une telle science de la mesure permettrait d'éliminer la contingence de la vie sociale révèle des sympathies platoniciennes profondes […] La discussion de Sidgwick des raisons pour lesquelles il faudrait passer outre le sens commun pour un utilitarisme promouvant un modèle

[1] Cf. Sen (A.) et Williams (B.), « Introduction » in Sen (A.) & Williams (B.) (éd.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1982, p. 1-21.
[2] Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics », *op. cit.*, p. 181-182.
[3] Cf. Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 89-121.
[4] Cf. Goldstein (P.), *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, Presses Universitaires de France, 2011.

> unique (*single-standard utilitarianism*) a également pour nous un énorme intérêt, puisqu'il révèle très clairement que la motivation centrale du passage à l'hédonisme est le besoin de commensurabilité afin de faire face aux problèmes délicats de délibération ».[1]

Chez les économistes contemporains, cette volonté de réduire la contingence des choses humaines par la réduction des biens à un bien unique et calculable se traduit par la réduction du bien social au Produit National Brut, maintes fois dénoncée par Nussbaum[2]. On néglige alors ce que possède chaque individu au profit de ce que possède globalement la nation et on néglige ce que les gens peuvent réellement faire de ce qu'ils ont au profit de la part des richesses qui leur est attribuée[3].

Quand la maximisation du plaisir se confond avec la maximisation des « préférences », l'utilitarisme se heurte au caractère « malléable et non fiable » des désirs :

> « Les êtres humains s'adaptent à ce qu'ils ont ».[4]

Comme le privilège accordé au PNB dans le calcul du « bien-être », la place prépondérante accordée aux désirs ou préférences, ignorant l'importance des « désirs adaptatifs »[5], favorise l'injustice en refusant de tenir compte des inégalités réelles. Non seulement l'utilitarisme ne tient pas compte de l'incommensurabilité des biens et promeut abusivement leur « agrégation » mais encore il ne tient pas compte de la valeur intrinsèque de chaque individu, de sa « *separateness* », son individualité irréductible[6]. Ainsi, paradoxalement, cet utilitarisme échoue à satisfaire les aspirations réelles des individus :

> « L'économie du bien-être se place elle-même par conséquent dans une position d'où il est peu probable qu'elle soit capable de réaliser son objectif central, qui (comme je l'ai défini) est de témoigner du respect aux personnes ».[7]

---

[1] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 112.
[2] Voir par exemple Nussbaum (M.C.), *Creating Capabilities*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, Preface p. IX.
[3] Nussbaum (M.C.), « Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution » in *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume, 1988*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 151-152.
[4] Nussbaum (M.C.), « Aristotelian Social Democracy » in Douglass (R.B.), Mara (G.M.) et Richardson (H.S.) (éd.), *Liberalism and the Good*, p. 203-252, New York & London, Routledge, 1990, p. 213. Voir également Nussbaum (M.C.), « Nature, Function, and Capability : Aristotle on Political Distribution », *op. cit.*, p. 169.
[5] Cf. Nussbaum (M.C.), *Femme et développement humain. L'approche des capabilités*, trad. Chaplain (C.), Paris, Edition Des Femmes, 2008, p.177-216 [Nussbaum (M.C.), *Women and Human Development: The Capacities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000].
[6] Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics », *op. cit.*, p. 183.
[7] Nussbaum (M.C.), *Femme et développement humain : L'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 180.

Par son peu d'égard vis-à-vis des individus comme tels, l'utilitarisme rejoint une autre tendance du platonisme critiquée par Aristote : son « holisme », c'est-à-dire sa tendance à considérer le bien de la cité comme distinct du bien des individus et comme supérieur à lui[1]. Les néo-Aristotéliciens

> « […] voient que l'éthique kantienne prend en compte cette question […] ; ils ont pour cette raison tendance à avoir plus de sympathie pour les critiques kantiennes de l'utilitarisme ».[2]

Les néo-Aristotéliciens – ceux qui, comme Nussbaum, privilégient l'anti-utilitarisme en tout cas – rejoignent les kantiens dans leur refus d'abdiquer la valeur absolue de l'individu par rapport au « plus grand nombre ».

Le deuxième axe de la critique de l'utilitarisme est celui de la remise en cause conjointe de son instrumentalisme et de sa psychologie. Nussbaum s'accorde encore une fois avec Richardson sur le fait que la pensée d'Aristote n'implique pas que la fin soit saisie à travers une intuition irrationnelle alors que seuls les moyens feraient l'objet d'une délibération rationnelle. La fin elle-même peut faire l'objet d'une délibération dans la mesure où « la fin ultime haut plus haut point vague et générale » doit toujours nécessairement être « spécifiée » pour déterminer l'action[3]. Mais pour que cela soit concevable, il ne faut pas, comme le font les utilitaristes, séparer le désir – supposément irrationnel – de la raison elle-même. Les néo-aristotéliciens se démarquent cette fois également des kantiens. D'après cette conception erronée,

> « […] les émotions sont "des mouvements non raisonnés", des énergies sans pensée qui poussent simplement la personne dans une direction ou dans une autre, sans être rattachées à la manière dont elles perçoivent le monde ou à ce qu'elles en pensent ».[4]

---

[1] Nussbaum (M.C.), « Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution », *op. cit.*, p. 159.
[2] Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics », *op. cit.*, p. 112.
[3] *Ibid.*, p. 184. Nussbaum renvoie à Richardson (H.S.), *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 69-86 et p. 209-227.
[4] Nussbaum (M.C.), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 24-25.

Cette conception « hydraulique »[1] de l'émotion est l'héritière à la fois du platonisme de la période moyenne[2] et du matérialisme antique antérieur[3]. Tous deux en font une réalité « corporelle » plutôt que « mentale ». Pour l'aristotélicien au contraire, « la raison informe la structure de l'émotion et du désir »[4]. L'agent est appelé à travailler sur lui-même pour modifier, réorienter ses émotions qui reposent également sur des jugements. C'est pourquoi Martha Nussbaum peut concevoir que l'action politique et l'éducation soient en mesure de participer à l'élimination des mauvaises passions et à la promotion des bonnes là où l'utilitariste assignera pour tâche à la politique de « maximiser les préférences » préexistantes des citoyens.

d) Critique de l'utilitarisme et critique du conséquentialisme

Comme nous le voyons, si, avec Nussbaum, la critique de l'utilitarisme ne recouvre pas exactement la critique anscombienne du conséquentialisme, les deux approches ont des traits communs. Certes, les préoccupations de Nussbaum sont immédiatement économiques et sociales. Il s'agit essentiellement, à la suite d'Amartya Sen, de montrer que « l'économie du bien-être » sur laquelle on fonde des politiques économiques injustes, repose sur des postulats eux-mêmes injustifiés. On ne peut en effet réduire la diversité des valeurs à une unité de mesure, « l'utilité » et surtout pas la réduire à la maximisation des « préférences » comme ont tendance à le faire les utilitaristes contemporains. Cette perspective est étrangère à Anscombe et nous verrons même que son thomisme ne s'accorde pas avec le « polythéisme des valeurs » que Nussbaum prête à Aristote.

En revanche, Nussbaum rejoint Anscombe dans sa critique de la manière dont l'utilitarisme, procédant par « agrégation » des biens, ne laisse que peu de place au respect des personnes prises individuellement, à leur « dignité »[5] c'est-à-dire à leur valeur intrinsèque absolue. Le conséquentialisme, selon Anscombe, est condamnable parce qu'il rend inconcevables des prohibitions absolues et rend finalement légitimes des meurtres de masse. Il faut lutter contre l'utilitarisme, pour Nussbaum, parce qu'il ne permet pas de protéger les plus pauvres des effets pervers de la croissance économique ou de protéger les femmes du sort qui leur est le plus souvent réservé dans leur famille. De plus, même si Nussbaum n'évoque jamais précisément la confusion de Sidgwick sur la notion d'intention qui fournit à Anscombe sa

[1] Cf. *Ibid.*, note 7, p. 25. Nussbaum emprunte ce terme à Robert C. Solomon (Solomon (R.C.), *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford, Oxford University Press, 2008). Il avait déjà été utilisé par John McDowell (McDowell (J.), « Two Sorts of Naturalism » in Hursthhouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1995).
[2] Cf. Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 264.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 269-271.
[4] Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics », *op. cit.*, p. 185.
[5] Voir par exemple Nussbaum (M.C.), *Femme et développement humain : L'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 112.

définition la plus précise du conséquentialisme, la dimension « psychologique » n'est pas absente de la critique qu'elle fait de l'utilitarisme. Anscombe accuse Sidgwick d'avoir nié la valeur spécifique de l'action intentionnelle pour avoir confondu l'ordre des causes prévisibles avec l'ordre des « raisons d'agir ». Nussbaum, avec tous ceux qui, au-delà du néo-aristotélisme *stricto sensu*, entendent remettre en cause l'utilitarisme, déplore l'absence dans ce dernier d'une prise en compte, pour l'évaluation des actions humaines, des « motifs et intentions, émotions et désirs ». Cela va de pair avec une critique du modèle « hydraulique » d'explication des émotions et des désirs dans l'action qui rejoint la critique anscombienne du causalisme en philosophie de l'action. Avec le matérialisme mécaniste, regrette Nussbaum,

> « Nous perdons, en d'autres termes, la distinction entre le mouvement qui a un "Pourquoi ?" en termes de croyances et de désirs de la créature, et le mouvement pour lequel il n'y a aucun "Pourquoi ?", mais seulement des facteurs causaux explicatifs qui ne fonctionnent pas comme des raisons ».[1]

Bien que l'emprunt soit fait à Davidson[2] plutôt qu'à Anscombe directement, le concept de « raison d'agir » appliqué aux émotions est explicitement assumé. On ne peut juger de la valeur des actions indépendamment de la connaissance des motifs des agents comme le voudrait un certain impartialisme utilitariste parce que ce serait alors vouloir ignorer la *responsabilité* des agents dans leurs actions.

Mais s'agit-il du même type de « psychologie » que celui que pratique Anscombe ? Nussbaum semble ignorer les apports de la philosophie de l'action d'Anscombe à la réflexion morale. Dans « Virtue Ethics », non seulement son statut de pionnière du néo-aristotélisme n'est jamais évoqué mais encore Nussbaum ne la fait figurer ni dans la liste des théoriciens de la vertu anti-utilitaristes[3] ni dans la liste des anti-kantiens[4]. Son nom est toutefois cité au moment où est évoquée la place des femmes dans « l'éthique de la vertu ». C'est l'occasion pour Nussbaum d'expliquer le statut qu'elle accorde à l'œuvre d'Anscombe :

> « Je ne discute pas Anscombe dans ce qui suit. La raison en est que je considère que sa contribution remarquable est celle qu'elle apporte à la philosophie de l'action, plutôt qu'à

[1] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 271.
[2] Cf. Davidson (D.), « Actions, Reasons, and Causes », *Journal of Philosophy*, 60, 1963 [trad. Engel (P.), « Actions, raison et causes » in Davidson (D.), *Actions et événements*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 15-36].
[3] Nussbaum (M.), « Virtue Ethics », *op. cit.*, p. 168.
[4] *Ibid.*, p. 169.

> l'éthique comme telle ; ses articles défendant les positions catholiques dans les questions éthiques sont dans une large mesure indépendants de son travail important sur les intentions ».[1]

Si Anscombe ne fait pas partie des néo-aristotéliciens, c'est parce que sa réflexion, dans le domaine philosophique, ne relève pas, pour l'essentiel, de l'éthique mais de la philosophie de l'action. Ses incursions dans le domaine de l'éthique relèveraient davantage de la théologie morale que de la philosophie proprement dite. Si Nussbaum, comme Davidson, reconnaît le rôle éminent joué par Anscombe dans le domaine de la philosophie de l'action, elle nie cependant, contrairement à ce que nous avons cherché à montrer dans la partie précédente, le lien essentiel qu'il y aurait entre cette philosophie de l'action et son éthique.

De manière encore plus significative, Nussbaum déclare à propos des lacunes de la philosophie contemporaine qui ont pu motiver les réactions des penseurs de la vertu :

> « Une autre manière de comprendre ce qui manquait est de considérer la question de ce qui est appelé aujourd'hui la psychologie morale. Cette partie substantielle et maintenant centrale de la philosophie était virtuellement vide dans les années cinquante et soixante et on en avait à peine entendu parler ».[2]

Ni les travaux d'Anscombe – dans les années 50 – ni même ceux de Davidson – dans les années soixante – ne sont considérés comme des étapes décisives dans la constitution de ce domaine d'étude. Marlène Jouan juge au contraire que la « première thèse » de « La philosophie morale moderne » peut être considérée comme le « mot d'ordre » de la psychologie morale[3]. Non seulement Nussbaum sous-estime le rôle d'Anscombe dans le développement du néo-aristotélisme mais encore elle néglige les implications morales de sa contribution à la philosophie de l'action. La psychologie des « raisons d'agir » n'a donc pas un rôle fondamental dans sa propre psychologie morale axée sur la théorie des émotions. Son insistance sur l' « intentionnalité » des désirs et des émotions[4] doit sans doute peu, directement, à la conception développée dans *L'intention*. Or, comme nous l'avons vu, la critique des présupposés psychologiques du conséquentialisme est un élément essentiel de la critique de son implication morale principale, à savoir la négation de toute prohibition absolue.

[1] *Ibid.*, note 19, p. 175.
[2] *Ibid.*, p. 171-172.
[3] Jouan (M.), « Introduction générale » in (Textes réunis par M. Jouan), *Psychologie morale*, Paris, J. Vrin, p. 8.
[4] Cf. Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.* p. 169-176; Nussbaum (M.C.), *Upheavals of Thought*, *op. cit.*, p. 24-33.

La critique du conséquentialisme est une constante du néo-aristotélisme. Elle porte aussi bien sur ses aspects éthiques que sur ses aspects psychologiques. Sur le plan moral, c'est l'impossibilité de concevoir des prohibitions absolues qui, encore une fois, paraît centrale. Mais les néo-aristotéliciens ne revendiquent pas toujours l'héritage de la psychologie anscombienne de l'intention pour fonder leur réfutation du conséquentialisme. Or, comme nous venons de le voir, la théorie de l'intention est l'élément essentiel de la critique de l'éthique conséquentialiste chez Anscombe. Comment, dès lors, peut-on prétendre, comme Nussbaum, fonder une conception moralement satisfaisante de l'action dans le cadre d'un néo-aristotélisme qui ignorerait la théorie anscombienne de l'intention ? De manière plus générale nous devrons déterminer si le néo-aristotélisme peut développer une conception de la moralité indépendamment d'une théorie rigoureuse de l'intention telle qu'elle est proposée par l'ouvrage d'Anscombe. N'est-ce pas cette lacune qui, chez Nussbaum, explique en partie le tournant kantien de sa pensée au cours des années 90[1] ?

Nous verrons dans la 2ème Partie[2] qu'aussi bien chez Anscombe que chez Foot notamment, la réflexion morale se poursuit bien à travers la discussion du conséquentialisme. Cette réflexion s'élabore dans le cadre de la discussion de la doctrine du double effet dont nous avons vu quelle place elle occupait dans la problématique implicite de *L'intention*. Le lien entre la recherche morale et l'enquête psychologique sur l'intention initiée par Anscombe apparaîtra alors de nouveau comme essentiel.

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), « *The Good As Discipline, The Good As Freedom* » in Crocker (D.) et Linden (T.) (éd.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewordship*, Lanham & Oxford, Rownan and Littlefield, 1998, p. 312-341 [d'après une conférence de 1994].
[2] Voir plus loin, 2ème Partie, III.

III- Critique du subjectivisme

Outre le « légalisme » et le « conséquentialisme », le néo-aristotélisme se donne comme adversaire le subjectivisme moral qu'il attribue aux courants dominants de l'éthique au milieu du XX^{ème} siècle. La pensée de Moore[1] est un réalisme. Les qualités morales appartiennent réellement aux choses auxquelles on les attribue. Mais Moore tient à montrer que ces qualités réelles ne sont pourtant pas des qualités « naturelles » – en un sens qui n'est pas toujours facile à déterminer. Cette séparation entre jugements moraux et jugements « naturels » assumée par le courant « intuitionniste » était destinée à exalter la pureté de la moralité. Elle va paradoxalement favoriser la remise en cause radicale de la vérité des jugements moraux par le positivisme. En 1936, dans le Chapitre VI de *Language, Truth and Logic*[2], Alfred Jules Ayer affirme que les jugements moraux – pas plus que les jugements théologiques – ne peuvent avoir de sens. En effet, n'ont de sens que les jugements empiriques et les jugements analytiques. Or les jugements moraux ne sont ni l'un ni l'autre. Ils ne sont donc pas susceptibles de vérité ou de fausseté. De cet empirisme positiviste vont se nourrir l'émotivisme[3] et le prescriptivisme[4]. Ces théories aboutissent d'une manière ou d'une autre à nier que les jugements moraux puissent avoir une vérité objective. La critique « réaliste » du naturalisme menée par Moore aura finalement abouti à la remise en cause radicale de toute vérité morale. La réhabilitation d'un certain naturalisme devra donc aller de pair avec la critique du subjectivisme, c'est-à-dire la critique de ces théories qui supposent que les jugements moraux ne peuvent être que l'expression des émotions ou des désirs des sujets qui les énoncent plutôt que la description de réalités objectives.

Le problème qui se pose est celui de la « réalité » à laquelle on se réfère alors pour l'opposer à la « subjectivité » de certains jugements. Cette opposition elle-même n'est-elle pas issue du positivisme ? Pour dépasser le scepticisme moral induit par l'empirisme positiviste, il semble nécessaire de dépasser la conception positiviste du « réel » et la manière dont le positivisme oppose le « réel » au « subjectif ». Mais comment le faire sans reconnaître une certaine « subjectivité » aux jugements moraux ?

[1] Cf. Moore (G.H.), *Principia Ethica*, *op. cit.*
[2] Cf. Ayer (A.J.), *Language, Truth and Logic*, *op. cit.*
[3] Cf. Stevenson (C. L.), « The Emotive Meaning of Ethical Terms », *op. cit.*; Nowell-Smith (P.H.), *Ethics*, *op. cit.*
[4] Cf. Hare (R.M.), *The Language of Morals*, *op. cit.*

1°) Critique de la « loi de Hume »

La critique du subjectivisme moral qu'incarnent au milieu du vingtième siècle l'émotivisme et le prescriptivisme passe par la critique de la « loi de Hume » c'est-à-dire par la critique de la thèse attribuée à Hume selon laquelle on ne peut déduire un énoncé portant sur ce qui « doit être » d'un énoncé portant sur ce qui « est ». Cette thèse humienne « anti-naturaliste » est finalement assumée par toutes les théories morales de Moore à Hare, quelles que soient leurs oppositions superficielles. C'est cette thèse qu'entendent réfuter aussi bien Foot qu'Anscombe dès 1958. Réfuter le principe selon lequel il serait impossible de passer légitimement d'un jugement portant sur ce qui « est » à un jugement portant sur ce qui « doit être », ce serait remettre en cause le caractère spécifiquement non descriptif des jugements moraux et par conséquent, ceux-ci étant au moins partiellement indépendants des « faits », l'idée selon laquelle ils ne seraient susceptibles d'aucune preuve rationnelle. Il faut ébranler le présupposé commun des subjectivistes pour fonder la forme de réalisme moral qui sera celle du néo-aristotélisme.

a) Le « problème " est-doit " »

Dans son recueil d'articles consacré à la question des rapports entre « est » et « doit » en 1969, W.D. Hudson présente « le problème *est-doit* » comme « le problème central en philosophie morale » : « Comment ce qui *est* le cas se rapporte à ce qui *doit* être le cas – les jugements de fait aux jugements moraux ? »[1]. Les jugements moraux – « Cette action est juste » – ressemblent par leur forme grammaticale à des jugements de fait – « Cette pomme est rouge ». Pourtant, selon certains philosophes modernes – Hudson site R.M. Hare et P.H. Nowell-Smith[2] – ils s'en distinguent par leur signification. Dans le cas du jugement de fait, aucune action n'est suggérée alors que dans celui du jugement moral il serait surprenant de dire par exemple : « cette action est juste mais ne l'accomplissez pas » ou « tenez-la secrète » ou bien encore « je suis désolé qu'elle ait été commise ». On ne peut pas faire des jugements de valeur un simple sous-ensemble des jugements de fait.

[1] Hudson (W.D.), « Editor's Introduction: The "is-ought problem" » in Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, London, Macmillan and co Ltd., 1969, p. 11.
[2] *Ibid*., note 2, p. 12. Hare (R.M.), *The Language of Morals*, *op. cit.* et Nowell-Smith (P.H.), *Ethics*, *op. cit.*

> « Quand les gens disent "Cette action est juste", ils veulent *normalement* que cela soit fait ou ils expriment leur satisfaction à ce que cela ait été fait ».[1]

Lorsque l'on dit qu'une chose est « bonne », « juste » ou telle que l'on « doit » la faire, on ne la *décrit* pas mais on l'évalue, la *prescrit*, la conseille, on manifeste une *attitude* que l'on a vis-à-vis d'elle. On peut s'appuyer sur Wittgenstein pour dire que la forme logique apparente de ces jugements ne doit pas être confondue avec leur forme logique réelle[2]. Ainsi, si on passe couramment, en apparence, de jugements sur ce qui « est » à des jugements portant sur ce qui « doit » être, il y a toujours en réalité une prémisse implicite supposant ce qui « doit » être. Par exemple, lorsque l'on justifie que la religion ne *doive* pas être enseignée à l'école par le *fait* que la religion soit discutable, on suppose que ce qui est discutable ne *doit* pas être enseigné à l'école. Le raisonnement moral ne peut être valide sans cela. Il y a bien, comme le pensait Hume, « un fossé infranchissable »[3] entre « est » et « doit ».

Hudson répertorie trois manières de s'opposer à cette thèse. D'une part, certains contestent que cela corresponde réellement à la thèse de Hume. C'est notamment ce que fait MacIntyre dès 59[4]. Selon ce dernier, la thèse de la non dérivabilité ne peut pas être celle de Hume lui-même puisque son propre naturalisme implique sans cesse le passage de « est » à « doit ». Dans les pages invoquées du *Traité de la Nature Humaine* – Livre III, Partie I, Section 1 –, Hume ne ferait que contester « la morale religieuse » de son temps au profit d'une morale fondée sur les besoins, les intérêts, les désirs et le bonheur humains[5] :

> « Dans ce passage, Hume n'affirme pas l'autonomie de la morale – car il n'y croit pas […] Il affirme que la question de savoir comment la base factuelle de la morale se rapporte à la morale est un problème logique crucial, sur lequel une réflexion nous permettrait de comprendre par quelles voies cette transition peut être faite et par quelles voies elle ne le peut pas. […] nous ne pouvons relier les faits de la situation à ce que nous devons faire que par le biais de l'un de ces concepts que Hume aborde sous la rubrique des passions et que j'ai indiqué par des exemples tels que vouloir, avoir besoin et autres concepts semblables ».[6]

---

[1] *Ibid.*, p. 11-12. Souligné par l'auteur.
[2] *Ibid.*, note 3, p. 12.
[3] *Ibid.*, p. 13.
[4] MacIntyre (A.), « Hume on "is" and "ought" » (1959) in Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 35-50; repris également dans MacIntyre (A.), *Against the self-images of the age*, *op. cit.*, p. 109-124.
[5] *Ibid.*, p. 46.
[6] *Ibid.*, p. 47-48.

Loin d'exclure le passage de « est » à « doit », il en esquisserait la théorie. Plus que Hume, c'est Kant qui serait responsable d'avoir obscurci la question à travers la distinction tranchée entre impératifs catégoriques et impératifs hypothétiques, distinction qui fait disparaître tout lien entre ce qui est bien et juste (*right*) d'une part et ce dont nous avons besoin ou ce que nous désirons d'autre part[1]. MacIntyre prend clairement position contre cette séparation et invoque déjà Aristote, en songeant peut-être aux récents articles de Foot et Anscombe qui figurent également dans le recueil de Hudson[2]:

> « Les exemples de syllogismes pratiques d'Aristote ont typiquement une prémisse qui inclut des termes tels que "convient" ou "plaît". Nous pouvons donner une longue liste de concepts qui peuvent former de telles notions-passerelles (*bridge notions*) entre " est " et "doit" : vouloir, avoir besoin, désirer, plaisir, bonheur, santé – et ce ne sont là que quelques-uns d'entre eux. Je pense qu'il y a de très fortes raisons de dire que les notions morales sont inintelligibles indépendamment de concepts tels que ceux-là ». [3]

Les notions évoquées plus haut comme « vouloir », « avoir besoin », « désirer » serviraient de « ponts » entre les jugements portant sur ce qui « est » et les jugements portant sur ce qui « doit être », comme cherchent à le montrer rigoureusement les analyses d'Anscombe et de Foot, comme nous allons le voir. Mais l'enquête de MacIntyre reste essentiellement historique et il ne propose pas dans cet article d'argumentation précise lui permettant d'étayer cette position.

D'autres s'opposent à la thèse attribuée à Hume en essayant de contester la pertinence de la distinction elle-même et essaient de réduire « doit » à « est ». C'est par exemple ce que cherche à faire M. Zimmerman[4]. Mais il n'est pas nécessaire d'aller jusque-là pour contredire cette thèse. Certains comme J.R. Searle[5], se contenteraient d'essayer d'établir que l'on peut « dériver » « doit » de « est ». Les deux notions seraient bien, en un sens, irréductibles l'une à l'autre mais il serait possible de « passer » progressivement de manière logique de l'une à

[1] *Ibid.*, p. 46.
[2] Il s'agit de Anscombe (G.E.M.), « Modern Moral Philosophy » (1958) (in Hudson (W.D.) (éd.), *op. cit.*, p. 175-195) et Foot (Ph.), « Les croyances morales » (1958-59) et « Goodness and Choice » (1961) (*Ibid.*, p. 196-214).
[3] *Ibid.*
[4] Zimmerman (M.), «The "is-ought": An unnecessary dualism» (1969) in Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.* p. 83-91.
[5] Searle (J.R.), « How to derive "ought" from "is" » (1969) in Hudson (W.D.) (ed.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 120-134.

l'autre. C'est bien ce que semblent avoir cherché à montrer Foot et Anscombe – Searle reconnaît sa dette envers cette dernière[1].

Hudson choisit pourtant de les classer dans une autre rubrique. Celles-ci chercheraient en effet plus précisément à montrer que les jugements moraux sont eux-mêmes « descriptifs » plutôt que spécifiquement « évaluatifs ». Hare parle à ce propos de « descriptivisme »[2]. C'est cette position qu'il nous faut examiner de manière plus approfondie.

b) Le descriptivisme de Foot

Hudson retient pour Anscombe « Modern Moral Philosophy »[3] et pour Foot « Les croyances morales »[4] et « Goodness and Choice »[5]. Mais c'est dans « Moral Arguments »[6] que Foot est, pour les articles de cette période, la plus explicite sur les thèses et les auteurs qu'elle entend critiquer. Foot dénonce une contradiction chez ceux qui sont influencés par l'émotivisme et en particulier chez Hare. D'une part ceux-ci prétendent qu'il y a une « rationalité du discours moral » et qu'il suffit de considérer tous les faits qui ont une influence sur un jugement moral pour que ce dernier soit « bien fondé ». Mais ils prétendent d'autre part que les arguments moraux peuvent toujours être mis en échec :

> « Il n'est pas facile de voir comment "x est bien" peut être un jugement moral bien fondé quand "x est mal" peut être également bien fondé ».[7]

Foot prétend dans cet article réfuter « la théorie de la "mise en échec" » (*the « breakdown » theory*) contre ceux qui prétendent qu'elle aurait été prouvée par Hume puis élaborée par Stevenson, Ayer ou Hare.

Pour Stevenson, l'inférence de l'argument moral n'est qu'une connexion causale entre des croyances et des attitudes. Les inférences « valides » sont seulement celles auxquelles l'individu est psychologiquement disposé à donner son assentiment. Chacun peut donc

---

[1] *Ibid.*, note 6, p. 130.
[2] Hare (R. M.), « Descriptivism » (1969), in Hudson (W. D.) (ed.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 240-258.
[3] Anscombe (G.E.M.), *op. cit.*, repris dans Hudson (W.D.) (ed.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 175-195.
[4] Foot (Ph.), « Les croyances morales » in Zielinska (A.C.) (Textes réunis par), *Métaéthique : Connaissance morale, scepticismes et réalismes*, trad. Kervoas (G.) et Sharkey (R.), Paris, J. Vrin, 2013 p.225-253 [Foot (Ph.), « Moral Beliefs » (1958-59) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.* p. 110-131, repris dans Hudson (W. D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.* p. 196-213].
[5] Foot (Ph.), « Goodness and Choice » (1961) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.* p. 132-147, repris dans Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 214-227.
[6] Foot (Ph.), « Moral Arguments » (1958) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, p. 96-109.
[7] *Ibid.*, p. 96

argumenter comme il veut dans ce domaine pourvu que son discours soit cohérent et qu'il respecte les faits. Un tel « argument » peut être inefficace mais il ne peut pas à proprement parler être faux. Hare exclut quant à lui cette idée d'une inférence dénuée de toute règle de validité. L'argument moral repose sur les règles ordinaires du syllogisme mais requiert une prémisse majeure « évaluative ». L'argumentation repose en dernière analyse sur des jugements de valeur qui ne peuvent qu'être posés sans preuve de telle sorte que quelqu'un d'autre pourrait tout aussi bien les nier. Celui qui nierait ces prémisses ultimes ferait s'effondrer l'ensemble de l'argumentation qui repose sur elles.

> « Ces deux conceptions de l'argument moral sont régies par l'idée selon laquelle il n'y a pas de lien logique entre les jugements de fait et les jugements de valeur, de sorte que chaque homme prend sa propre décision à propos d'une action d'après les faits qui sont pertinents par rapport à son évaluation. Pour nous opposer à cette conception, nous avons besoin de montrer qu'au contraire il est établi que certaines choses comptent et que certaines choses ne comptent pas en faveur d'une conclusion morale, et qu'un homme ne peut pas plus décider pour lui-même de ce qui vaut comme preuve concernant ce qui est bien et mal (*rightness and wrongness*) qu'il ne peut décider de ce qui vaut comme preuve pour l'inflation monétaire ou une tumeur au cerveau ».[1]

Foot prétend que, contrairement à ce que suppose Hare, les jugements portant sur les principes de nos raisonnements moraux ne sont pas arbitraires. Ils peuvent être justifiés par des jugements portant sur des « faits ». Il s'agit donc d'établir une relation « objective » entre les faits et les valeurs.

Moore voulait montrer que le bien (*goodness*) était une propriété « non-naturelle » mais ne parvenait pas à définir rigoureusement ce qu'il entendait lui-même par « propriété naturelle ». L'idée d'une fonction spéciale accomplie par les termes évaluatifs, fonction radicalement distincte de la fonction descriptive des autres termes, répond au besoin de distinguer plus clairement les jugements de fait des jugements de valeur. La propriété « non-naturelle » des jugements de valeur serait désormais identifiée[2]. Si l'on suppose que l'on a ainsi effectivement identifié la propriété f des jugements évaluatifs, s'ensuit-il que nous ne puissions pas déduire une conclusion évaluative à partir de prémisses descriptives ? Foot prétend prouver qu'il n'en est rien en analysant les arguments destinés à montrer qu'un certain comportement

[1] *Ibid.*, p. 99.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 100.

est « impoli » (*rude*). En effet, « impoli » est un terme « évaluatif » selon les critères des « non-naturalistes » : il exprime la désapprobation, il est utilisé pour dissuader quelqu'un d'agir d'une certaine manière, il suppose que le type de comportement auquel il s'applique devrait être évité par celui qui l'utilise. Bref, il s'agit d'un terme qui sert à *condamner* une action[1]. Toutefois, ce terme ne peut être utilisé que lorsque certaines descriptions s'appliquent. Il faut que le comportement en question soit offensant du fait du manque de respect qu'il dénote. Un comportement peut parfois être « naturellement irrespectueux »[2] comme l'est par exemple le fait de bousculer quelqu'un pour passer. Les conditions d'un comportement pouvant être décrit comme « offensant » étant remplies, peut-on refuser de considérer ce comportement comme « impoli » ? Cela n'est pas envisageable sans explication supplémentaire, de même qu'il n'est pas possible de prouver que l'on est assis sur un tas de foin en invoquant le fait que l'objet sur lequel je suis assis possède quatre pieds et un dossier rigide[3].

> « Il s'en suit que si c'est une condition suffisante de P entraine Q que l'affirmation de P soit incompatible avec la négation de Q, nous avons là un exemple d'une prémisse non évaluative dont une conclusion évaluative peut être déduite ».[4]

On peut certes refuser cette implication, mais à condition de rejeter « l'ensemble de la pratique consistant à louer et à blâmer » impliquée dans des termes tels que « poli » ou « impoli ». Une fois la question de l' « impolitesse » d'un comportement acceptée, ce type d'argument devra être accepté également. De même,

> « […] quiconque utilise des termes moraux quels qu'ils soient, soit pour affirmer soit pour nier une proposition morale, doit se soumettre aux règles de leur usage, y compris les règles concernant ce qui devra compter comme preuves en faveur ou en défaveur du jugement moral concerné ».[5]

De manière générale, il n'y aurait pas de sens à dire qu'il est du devoir d'une personne d'agir de telle ou telle manière sans qu'au moins on essaye de dire *pourquoi* il en est ainsi.

[1] Cf. *Ibid.*, p. 102.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 103.
[4] *Ibid.*, p. 104.
[5] *Ibid.*, p. 105.

> « La question de savoir comment exactement les concepts de nuisance, d'avantage, de bénéfice, d'importance etc. se rapportent aux différents concepts moraux tels que la justice (*rightness*), l'obligation, la bonté, le devoir et la vertu est quelque chose qui a besoin de l'enquête la plus patiente, mais qu'ils se rapportent ainsi les uns aux autres semble indéniable, et il s'en suit qu'un homme ne peut décider par lui-même des considérations qui doivent être tenues pour des preuves en morale ».[1]

Foot reprend l'exemple proposé par Hare d'un homme estimant que la torture est moralement acceptable[2]. En réalité, cet homme ne pourrait pas nier que la torture nuit à celui qui la subit. Il ne pourrait pas décider que la torture est bénéfique à cette personne. S'il décidait de ne considérer comme « nuisible » que ce qui lui nuit à lui seulement, il s'exclurait arbitrairement du champ de la discussion morale.

Dans « Les croyances morales »[3], Foot présente également sa position comme une réaction à la prétendue réfutation du « naturalisme » reposant sur la distinction des énoncés factuels et des évaluations. Selon cette distinction, quelqu'un pourrait très bien refuser comme preuve factuelle d'une évaluation ce qu'un autre considérerait au contraire comme une preuve valable. Les prémisses sur lesquelles se fonderaient de tels jugements seraient en effet parfaitement arbitraires. Ainsi, on ne pourrait exclure qu'un « excentrique moral » considère légitimement qu'un homme est « bon » parce qu'il a joint ses mains à plusieurs reprises et qu'il ne s'est jamais tourné vers le nord-est après s'être tourné vers le sud-ouest[4]. Mais peut-on extraire de la signification des termes évaluatifs un élément tel qu'il puisse s'appliquer à n'importe quel objet de telle sorte qu'il soit « extérieur » à l'objet auquel on l'applique ?[5] Foot juge cette hypothèse intenable :

> « […] il n'y a pas de moyen de décrire la signification évaluative de "bon", l'évaluation, la préconisation d'une action, indépendamment de l'objet auquel toutes ces attitudes sont censées se rattacher ».[6]

[1] *Ibid*., p. 106.
[2] Hare (R. M.), « Universalizability », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954-1955 p. 304, cité par Foot (Ph.), « Moral Arguments » in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, note 6, p. 109.
[3] Foot (Ph.), « Les croyances morales », *op. cit.*
[4] *Ibid*., p. 226.
[5] *Ibid*., p. 228-229.
[6] *Ibid*., p. 229.

La fierté ou la peur par exemple sont « en relation interne avec leur objet »[1]. On ne peut être fier de n'importe quoi – il faut que l'objet appartienne d'une manière ou d'une autre à celui qui l'éprouve et que cela soit une sorte de réussite ou d'avantage. On ne peut pas davantage avoir peur de n'importe quoi – mais il faut croire qu'une chose est dangereuse pour qu'elle suscite la peur et pour la croire telle il faut croire qu'elle est capable d'entrainer une lésion affectant nos fonctions vitales. De même, on ne peut croire de n'importe quel objet qu'il est « quelque chose de bien » ou qu'il est digne d'être « préconisé ».

Foot refuse de définir le sens « moral » de « bon » – « je ne suis pas sûr que cela ait un sens de parler d'un "usage moral de « bon »" » déclare-t-elle [2]– mais elle reconnaît l'existence de « cas » à propos desquels se posent des questions spécifiquement morales dans le cadre de la « philosophie morale ». Ces cas sont ceux où il est question de notre « devoir » ou de nos « vertus ». Or quelqu'un qui, par exemple, affirmerait que « joindre les deux mains trois fois par heure » est une « bonne » action devrait l'expliquer de ce point de vue. En quoi remplit-on un devoir en faisant cela ? Qu'y a-t-il de vertueux dans cette action ? Les vertus doivent avoir un lien avec ce qui est bon ou mauvais pour l'être humain et on ne peut pas le dire de n'importe quoi[3]. Il faudrait par exemple des circonstances spéciales pour expliquer que le fait de tirer un seau d'eau de la mer ou de ramener le nombre de cheveux sur ma tête à un nombre pair me fait du mal. On ne peut donc pas affirmer comme un principe indubitable qu'un individu peut

> « […] fonder entièrement ses croyances concernant des questions de valeur sur des prémisses que personne d'autre ne serait prêt à reconnaître comme probantes ».[4]

Puisque nos croyances morales ne peuvent pas reposer sur n'importe quels faits et que la vérité des faits peut par définition être reconnue par tous, l'idée selon laquelle nos croyances morales pourraient ne pas être reconnues par d'autres paraît finalement mal fondée. Il reste la question de savoir si cet individu pourrait de même refuser les conclusions morales que les autres tirent des faits sous prétexte que ce qui compte comme preuve pour les autres ne compte pas pour lui[5]. C'est à propos de la réponse que Foot propose à cette deuxième question que l'on peut le mieux comprendre qu'il faille parler ici de « descriptivisme » :

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 237.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 239.
[4] *Ibid.*, p. 227 et 240.
[5] *Ibid.*

> « […] lorsque [les implications pratiques de l'usage des termes moraux] sont correctement *décrites*, l'écart logique entre les prémisses factuelles et la conclusion morale disparaît ».[1]

De quoi s'agit-il exactement ? Foot cherche à réfuter l'argument selon lequel il n'y aurait aucun rapport logique entre ce qui « est » et ce que l'on a des raisons de « vouloir ». On a de bonnes raisons de « vouloir » éviter une « lésion » parce que

> « […] disposer de l'usage de ses membres est quelque chose qu'un homme a des raisons de vouloir, dès lors qu'il veut quelque chose ».[2]

Cela fait partie des « faits de l'existence humaine »[3]. De la même manière, compte tenu de ce que sont le courage et la tempérance par exemple, il serait très difficile de comprendre que l'on prétende qu'il ne s'agit pas de « bonnes qualités »[4]. Foot insiste sur le fait que la notion de « courage » peut avoir ici un sens purement descriptif, indépendant de toute « pro-attitude » sans rapport avec des faits. De même, il n'est pas nécessaire de considérer mon jugement concernant le courage d'un autre individu comme une « préconisation » pour moi-même – ce jugement n'est pas essentiellement « prescriptif ». Ainsi, de la seule description de ces qualités, on peut tirer des raisons de les louer chez ceux qui les possèdent. A cette époque[5], Foot juge encore qu'il en va de même pour la « justice » parce qu'un homme a en général besoin d'être juste pour vivre avec les autres comme il lui est le plus souvent utile d'être courageux ou tempérant :

> « *Les choses étant ce qu'elles sont*, la supposition que l'injustice est plus profitable que la justice est très douteuse, même si, comme la lâcheté ou l'intempérance, il peut lui arriver à l'occasion d'être profitable ». [6]

C'est donc du fait de sa seule « description » qu'une qualité morale peut être tenue pour une « vertu » et qu'ainsi un jugement dit « moral » peut être déduit d'un jugement de fait. Autrement dit, on peut prouver la vérité d'un jugement de valeur par la description des faits.

---

[1] *Ibid.*, p. 241. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 243.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 244.
[5] Cf. *Ibid.*, note 6, p. 130-131. Sur l'évolution de Foot sur cette question, voir plus loin, 2ème Partie, I.
[6] *Ibid.*, p. 129. Nous soulignons.

c) Le descriptivisme d'Anscombe

Est-ce le sens qu'il faut donner à la critique du principe humien que conduit Anscombe à la même époque ? Dans « La philosophie morale moderne »[1], Anscombe aborde cette question dans la première grande partie, partie dans laquelle elle mène une enquête pour savoir si les philosophes modernes ont su donner un sens consistant aux notions de bien, de devoir ou d'obligation « morale » (p. 12-27). Après avoir réfuté de manière expéditive les philosophes modernes jusqu'à Mill (p. 12-20) et avant d'examiner « l'époque de la philosophie morale moderne » depuis Sidgwick (p. 20-24) pour enfin envisager d'autres solutions modernes ou anciennes (p. 24-27), Anscombe revient plus longuement sur le cas de Hume (pp. 14-20).

C'est dans ce passage que se situe l'essentiel de l'argumentation concernant l'insuffisance de la notion de devoir « moral » tel que l'envisagent les modernes. Or, plus que sur la généalogie de cette notion – qui ne fait qu'expliquer ce qui a rendu possible l'illusion qu'elle renferme –, l'argumentation d'Anscombe repose sur la réfutation de la « loi de Hume » qui en démontre d'abord la vacuité. En montrant très justement que l'on ne peut déduire un « doit moralement » d'aucun fait, Hume et « nos spécialistes contemporains de l'éthique »[2] montrent en réalité que ces termes sont vides de sens dans l'usage qu'ils en font et que pour cette raison aucun « devoir moral » ne peut être déduit « de quoi que ce soit »[3]. Tout ce passage consacré à Hume se présente sous la forme d'un éloge du « brillant » « sophiste » qu'il fut. Anscombe semble tout à fait sincère quand elle juge qu'il est un philosophe « profond et grand »[4] par les problèmes « très profonds et importants » qu'ouvre sa manière de philosopher. C'est ce qu'elle entend montrer en critiquant sa thèse sur le passage de « est » à « doit ».

Puisque les jugements vrais sont soit des « relations d'idées » soit des jugements de fait et que le jugement « X doit à Y » n'est ni l'un ni l'autre, ce dernier jugement ne peut en aucun cas être inféré des précédents. Cela aurait selon Anscombe pour conséquence absurde que je ne pourrais pas conclure que je *dois* telle ou telle somme à mon épicier du *fait* qu'il m'a livré ma commande et que 20 shilling = une livre[5]. Mais cette absurdité est instructive puisqu'elle attire notre attention sur « une relation intéressante » : celle qui s'établit entre les *faits* et l'affirmation – la « description » dit Anscombe[6] – « X *doit* à Y ». En effet, ces faits sont « bruts relativement à » cette description mais cette dernière peut à son tour devenir « brute

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 20.
[3] *Ibid.*, p. 19.
[4] *Ibid.*, p. 14.
[5] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 14.
[6] *Ibid.*

relativement à » une autre description plus abstraite – par exemple « X est solvable »[1]. Les premiers « faits » peuvent eux-mêmes être considérés comme une description par rapport à laquelle d'autres faits sont bruts – par exemple « *il a charrié des pommes de terre jusqu'à ma maison* et *elles ont été laissées là* sont des faits bruts relativement à "il m'a fourni des pommes de terre" »[2]. La description repose sur certains faits bruts mais ces faits ne peuvent eux-mêmes « tenir ensemble » que par la description globale qui en est faite dans certaines « circonstances ». De plus, bien que les « faits bruts » puissent en général être considérés comme une justification de leur description globale, cela suppose l'existence de certaines « institutions » – par exemple ici l'existence d'institutions monétaires. La notion de « fait brut » est une notion essentiellement relative.

La complexité de cette relation est analysée pour elle-même dans « On Brute Facts » (1958)[3]. Devoir de l'argent à l'épicier n'est pas un fait supplémentaire qui s'ajouterait aux « faits bruts » qui y correspondent. Mais en même temps, on ne peut pas dire que devoir cet argent « consiste » purement et simplement en ces faits bruts. Il faudrait plutôt dire que « dans le contexte de nos institutions cela consiste en ces faits »[4]. Certaines *institutions* doivent être à l'arrière-plan pour que les faits eux-mêmes puissent être regroupés et décrits de cette manière. Par exemple, pour que l'on puisse dire que l'épicier m'a *ravitaillé* en pommes de terre, il ne suffit pas qu'il les ait déposées chez moi. Cela suppose encore que personne ne soit venu les prendre aussitôt après avec l'accord de l'épicier. Certaines circonstances particulières dont on ne peut faire par avance la liste exhaustive peuvent modifier la signification des « faits ». C'est pourquoi on ne peut pas dire que ce sont ces « faits » qui livrent la signification de la description qui en est donnée :

> « Chaque description présuppose un contexte de procédure normale, mais ce contexte n'est pas décrit, même implicitement, par la description ».[5]

Dans un contexte normal, le fait que l'épicier ait déposé chez moi des pommes de terre peut compter comme « fait brut » par rapport à « l'épicier m'a ravitaillé en pommes de terre ». Mais cette dernière proposition pourra à son tour compter comme « fait brut » pour « je dois telle somme d'argent à l'épicier ». Ce que tend à nous monter Anscombe, c'est que, si le passage

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.* p. 14-15. Souligné par l'auteure.
[3] Anscombe (G.E.M.), « On Brute Facts » in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 22-25.
[4] *Ibid.*, p. 22.
[5] *Ibid.*, p. 23.

des « faits bruts » au « dois » de « je *dois* telle somme d'argent à mon épicier » n'est pas absolument nécessaire, il est néanmoins possible moyennant certaines circonstances normales compte tenu de l'arrière-plan de certaines institutions. Moyennant ces circonstances et cet arrière-plan, le passage de « est » à « doit » est par conséquent légitime.

Dans « La philosophie morale moderne », Anscombe étend cette réflexion aux termes « moraux ». Comme Foot, elle refuse de donner une définition compréhensive du terme « moral », son objectif principal étant alors de montrer le caractère hautement problématique de cette notion. Devoir de l'argent à l'épicier pourrait être considéré comme un des ensembles de faits bruts pour « être un filou »[1]. La « filouterie » étant une espèce d' « injustice », on justifierait ainsi un jugement moral par la description de certains « faits ». Anscombe concède cependant qu'une telle description « factuelle » de la « filouterie » ou de l' « injustice » « n'aurait aucun effet sur mes actions à moins que je ne *veuille* commettre ou éviter des actes d'injustice »[2]. Les faits n'auraient pas en eux-mêmes de portée prescriptive. Il faudrait que s'y ajoute la volonté. Le saut entre « est » et « doit » ne doit-il pas être accompli à ce point ? Mais la volonté elle-même peut-elle être comprise indépendamment des faits ?

Le rapport des faits à la volonté est examiné à travers l'analyse de l'expression « avoir besoin »[3]. Dire qu'un organisme a « besoin » de son environnement, n'est-ce pas supposer subrepticement que l'on *veuille* que cet organisme s'épanouisse au-delà de ce qui simplement « est » ? N'est-ce pas seulement à cette condition que les « faits » le concernant pourront avoir une incidence sur mon action ? Il n'en va pourtant pas ainsi dans le cas d'une plante par exemple. Dans ce cas

> « […] l'inférence de "est" à "a besoin" n'est certainement pas le moins du monde douteuse. […] Et alors que vous pouvez contraster "ce dont cela a besoin" avec "ce qu'il y a" – comme on oppose *de facto* à *de jure* –, cela n'en fait pas moins que le besoin qu'elle a de cet environnement est une "vérité" ».[4]

Bien qu'il y ait davantage dans l'idée d' « avoir besoin » que dans ce qui, simplement, « est », le besoin peut faire l'objet d'une « description » qui, comme telle, est susceptible d'être « vraie » ou « fausse ». S'il n'y a pas de connexion nécessaire entre les *besoins* de la plante et

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 15.
[2] *Ibid.* Nous soulignons.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 18-19.
[4] *Ibid.*, p. 18. Nous modifions la traduction.

ce que je *veux* pour elle puisque je pourrais, par exemple, ne pas vouloir qu'elle continue à vivre ou qu'elle se développe harmonieusement, néanmoins,

> « […] il y a une sorte de connexion nécessaire entre ce dont *vous* pensez avoir besoin et ce que vous voulez. La connexion est compliquée ; il est possible de *ne pas* vouloir quelque chose dont *vous* jugez avoir besoin. Mais, par exemple, il n'est pas possible de ne jamais vouloir *quoi que ce soit* dont vous jugez avoir besoin ».[1]

Un lien « nécessaire » ne s'établit entre le besoin et la volonté que lorsque le premier est considéré en première personne. Encore cette nécessité n'est-elle pas une nécessité stricte puisque, comme la « nécessité pratique » ou « nécessité aristotélicienne » définie par ailleurs par Anscombe[2], elle est compatible avec le fait que même mon propre besoin ne détermine pas mécaniquement ma volonté mais constitue plutôt une bonne raison d'agir.

Qu'est-ce qui lui permet d'affirmer qu'il n'est pas possible « de ne jamais vouloir *quoi que ce soit* dont vous jugez avoir besoin » ? Anscombe précise qu'il s'agit d'un fait lié au « phénomène du *vouloir* ». En effet, le vouloir comme tel suppose des *raisons*. C'est pourquoi, comme elle l'a montré dans *L'intention*[3], on ne peut vouloir n'importe quoi sans que cela réclame justification. Quelqu'un qui, par exemple, prétend « vouloir » un bol de boue devra s'en expliquer[4]. Or, le besoin constitue à coup sûr une des raisons ultimes pour lesquelles nous aurions des « raisons » de « vouloir » faire quelque chose, « l'utilité » d'une action pouvant être définie par le « besoin » qu'elle permet de combler. On parviendrait au même résultat par une autre voie en considérant que ce dont nous avons besoin est bon pour nous et que nous « voulons » – par définition – ce qui est bon :

> « La connexion conceptuelle entre « vouloir » […] et « bon » peut être comparée à la connexion conceptuelle entre "jugement" et "vérité". La vérité est l'objet du jugement, et le bon est l'objet du vouloir ».[5]

C'est pourquoi, si l'on concevait qu'un individu puisse ne *jamais* vouloir *quoi que ce soit* dont il a besoin, on ne saurait plus très bien ce dont on parle en disant qu'il « veut » quelque chose.

---

[1] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[2] Cf. Anscombe (G.E.M.), « On Promising and its Justice » in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion, and Politics*, *op. cit.*, p. 18-19.
[3] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*
[4] *Ibid.*, § 37, p. 126-128.
[5] *Ibid.* § 40, p. 134.

Après avoir montré que le passage de « est » à « doit » et le passage de « est » à « a besoin » pouvaient être tout-à-fait intelligibles – à condition d'y déceler une logique spécifique – Anscombe examine finalement l'objection selon laquelle on ne pourrait pas rendre compte de la même manière du passage de « est » à « doit *moralement* ». Si cela s'avère effectivement impossible, ce n'est pas parce que le « devoir *moral* » serait une réalité non dérivable d'aucune autre mais parce que cette notion inconsistante ne correspond plus à aucune réalité ou n'est plus qu'un mot pourvu illusoirement d'une force « hypnotique »[1]. Là encore il faut rendre hommage à Hume et à « nos spécialistes contemporains de l'éthique »[2] dont la prétendue « loi » aura au moins permis de mettre en évidence la vacuité de cette notion sous leur plume. C'est à ce point précis que se croisent les arguments concernant le « légalisme » moral et les arguments concernant la « loi de Hume ». A propos de la « loi de Hume », les arguments d'Anscombe tendent à montrer que l'on peut continuer à utiliser des termes comme « devoir » ou « a besoin » sans assumer la thèse selon laquelle les jugements impliquant ces termes seraient non dérivables des faits – thèse subjectiviste qui conduit au scepticisme. Les arguments concernant le « légalisme » expliquent les limites du passage de « est » à « doit » : si les devoirs dits « moraux » ne peuvent être dérivés des faits, c'est tout simplement parce qu'ils n'existent pas. Leur genèse historique permet de comprendre l'existence de cette illusion et avec elle le fait que Hume ait pu croire découvrir une telle « loi » alors qu'il ne faisait que dévoiler la vacuité de l'idée de « doit *moralement* ».

Pour Foot, comme pour Anscombe, la critique du subjectivisme moral passe par la remise en cause de la prohibition humienne. Toutes deux cherchent à réduire pour cela la distance qui sépare les jugements « descriptifs » des jugements « évaluatifs ». Mais la solution d'Anscombe semble plus radicale que celle de son amie. Foot prétend montrer qu'on peut prouver un jugement évaluatif et même un jugement dit « moral » par la description des faits – pourvu que l'on accepte les règles d'usage des termes moraux. Mais Foot ne refuse pas la distinction des faits et des valeurs, des jugements « descriptifs » et des jugements « évaluatifs » qui est au fondement de la position de ses adversaires. Si Anscombe n'adopte pas non plus une position strictement réductionniste, elle brouille davantage les distinctions imposées par les anti-naturalistes en refusant l'usage qu'ils font de ces notions. La notion de « fait » est relative et on peut parler de « description » à propos de l'évaluation des actions. L'analyse de la relation « brut relativement à » a montré qu'un terme supposément « évaluatif » comme « doit » pouvait

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 20.

servir à désigner un ensemble de « faits bruts » relativement à d'autres termes plus abstraits. Ainsi, non seulement on peut prouver par des *faits* que quelqu'un « *doit* de l'agent » à son épicier – ce que semble également vouloir montrer Foot à propos de jugements impliquant des termes moraux – mais encore « devoir de l'argent à son épicier » *est* un ensemble de « faits bruts » relativement à « être un filou » et donc « être malhonnête » ou « injuste »[1]. Certains « devoirs » sont donc des faits. Mais, inversement, la notion de « description » ne doit pas voir son champ d'application limité aux seuls « faits » à l'exclusion des évaluations. Non seulement on doit considérer l'évaluation des actions comme des « descriptions » de ces actions, mais encore leur évaluation consiste à les « décrire » d'une certaine manière. C'est en effet par sa description qu'une action peut être reconnue comme intentionnelle et c'est par sa description qu'une action intentionnelle peut être considérée comme un meurtre par exemple[2]. Cette qualification ne suppose pas que soit ajouté un élément « moral » différant essentiellement de la description elle-même.

2°) Philippa Foot éclairée par John McDowell

Comme nous venons de le voir, le subjectivisme repose sur l'opposition tranchée entre les jugements de fait et les jugements de valeur. Il nous a semblé que l'argumentation des premiers articles de Foot visant à le réfuter demeurait pourtant tributaire de cette opposition. Philippa Foot en prendra elle-même conscience plus tard[3]. Elle regrettera que cela ait pu la conduire, aux premières étapes de sa réflexion du moins, aux mêmes conséquences subjectivistes. Les critiques qui lui seront adressées par John McDowell lui permettront de dépasser le premier stade de sa réflexion.

a) Le subjectivisme résiduel de Foot

L'influence subjectiviste apparaît notamment à travers deux articles de 1972, « Reasons for Action and Desires »[4] et « Morality as a System of Hypothetical Imperatives »[5]. Dans le premier, elle discute la thèse de Michael Woods concernant la notion de « raison d'agir ». Celui-

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.*, § 47 p. 145 : « En réalité, le terme « intentionnel » renvoie à une forme de description d'événements. »
[3] Cf. Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, *op. cit.*, Introduction p. 1-3.
[4] Woods (M.) et Foot (Ph.), « Reasons for Action and Desires », *Aristotelian Society Supplementary Volume XLVI*, 1972, p. 189-210 [partiellement repris in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, p. 148-156].
[5] Foot (Ph.), « Morality as a System of Hypothetical Imperatives » in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, p. 148-173.

ci critique la thèse selon laquelle seul le désir pourrait donner à un agent des raisons d'agir. Plutôt que sa thèse, ce sont les arguments qu'il emploie à cette occasion qu'elle entend critiquer. C'est, selon elle, l'exemple des raisons prudentielles, c'est-à-dire celles qui concernent l'intérêt de l'agent, qui montre le mieux que les raisons d'agir peuvent être indépendantes du désir. Pour le montrer, elle s'appuie sur un argument de Thomas Nagel[1]. Ce n'est pas le désir lui-même qui constitue la raison d'agir mais, à l'inverse, c'est la motivation préalable qui justifie que l'on attribue un désir à l'agent. En réalité, ce dernier serait conduit à agir parce qu'il reconnaitrait qu'il a des raisons d'agir.

Mais peut-on dire de la même manière que les actions motivées par des croyances morales, des opinions esthétiques et, plus généralement, des « croyances évaluatives », témoignent du fait que nos raisons d'agir peuvent être indépendantes de nos désirs ? C'est ce que conteste Foot à cette époque[2]. En effet, les liens que ces croyances peuvent avoir avec nos raisons d'agir dépendent eux-mêmes de nos intérêts et de nos désirs. Par exemple, les qualités par lesquelles on juge qu'un médecin est un bon médecin, sont celles qui font qu'il est utile au patient :

> « En général, la plupart des gens auront des raisons de choisir [quelque chose de bon], ou, dans certains cas, de choisir d'être de bons *x* [par exemple de bons médecins], parce que le bon sera jugé selon un point de vue courant (*standard*). Mais tout le monde n'aura pas ces raisons, parce que nous pouvons ne pas avoir des désirs et des intérêts courants, et nous pouvons ne pas être celui dont les désirs et les intérêts sont pris en compte. Il n'y a pas de force magique qui donne-des-raisons dans les jugements évaluatifs et il serait ridicule de faire attention de choisir un bon *F* ou un bon *G*, plutôt qu'un mauvais *F* ou un mauvais *G*, si nos propres désirs et intérêts n'étaient pas tels qu'ils puissent fournir une raison dans notre propre cas ».[3]

Foot estime qu'il est inconcevable que nous ayons des raisons d'agir indépendamment de nos désirs propres. Prétendre le contraire supposerait que l'on fasse intervenir une « force magique » qui nous ferait agir indépendamment de nos motivations effectives. Pour l'expliquer, Foot attire notre attention sur le fait que, de la même manière, la force des jugements esthétiques – le fait qu'ils donnent des raisons d'agir – n'est pas indépendante des désirs et des intérêts. On

[1] Nagel (Th.), *The Possibility of Altuism*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 29-30, cité par Foot (Ph.), « Reasons for Action and Desires», *op. cit.*, p. 149.
[2] Cf. Foot (Ph.), « Reasons for Action and Desires », *op. cit.*, p. 150.
[3] *Ibid.*, p. 151.

n'a de raison de lire un livre que pour autant qu'on pense qu'il nous intéressera d'une manière ou d'une autre.

Qu'en est-il des jugements moraux ? Foot juge alors incohérente la thèse selon laquelle on pourrait estimer qu'une personne amorale conserverait des raisons d'agir moralement quels que soient ses intérêts et ses désirs[1]. Sur quoi pourrions-nous fonder un tel jugement ? Le fait que les actions d'un individu soient, de manière générale, utiles à la vie sociale des hommes n'implique pas qu'elles soient toujours utiles à cet individu lui-même. Les qualités d'un homme qui sont utiles à la société ne lui sont pas nécessairement utiles à lui-même et cela ne lui donne donc pas une raison suffisante d'agir. La raison pour laquelle les jugements *moraux,* davantage que d'autres jugements évaluatifs, semblent nous donner par eux-mêmes des raisons d'agir est qu'ils sont « normatifs ». Le comportement « moral » nous est enseigné de telle sorte que nous soyons censés nous y conformer dans nos propres actions. Mais le fait que l'enseignement moral soit tel par définition ne prouve pas que les jugements moraux puissent réellement valoir indépendamment de nos intérêts et désirs. L'expérience montre au contraire que l'on peut très bien remettre en cause l'éducation que nous avons reçue, dans le domaine moral comme dans les autres.

En irait-il autrement si nous définissions le domaine de la moralité par ce qui, dans nos actions, affecte *les autres* ? Le bien *moral* devrait-il alors nécessairement être défini indépendamment de nos désirs et intérêts ? Foot critique l'argument de G. E. Moore selon lequel le fait que nous accordions une valeur *absolue* à notre propre bien devrait impliquer que nous accordions la même valeur au bien des autres[2]. En effet, cet argument suppose qu'il existe quelque chose comme « un *état de chose* objectivement bon ». Or,

> « Des constructions telles que "un bon état de chose", "une bonne chose que *p*", sont utilisées subjectivement, pour noter ce qui s'accorde avec les buts et les intérêts d'un individu particulier ou d'un groupe ».[3]

Les choses n'ont de valeur que par rapport aux fins poursuivies par tel ou tel agent compte tenu des intérêts et des désirs particuliers qui sont les siens. L'expression « fin objectivement valable » utilisée par Thomas Nagel pour désigner ce que poursuivrait l'agent égoïste n'a donc

[1] *Ibid*., p. 152.
[2] *Ibid*., p. 153-154. Foot cite Moore (G. E.), *Principia Ethica*, *op. cit.*, p. 99.
[3] *Ibid*., p. 154.

pas davantage de sens[1]. Rien ne permet d'affirmer, par conséquent, que les jugements moraux possèdent spécifiquement « une force qui donne-des-raisons » de manière automatique.

Cela n'implique pas cependant que les agents ne puissent avoir aucune raison d'agir moralement. En nous bornant aux raisons d'agir fondées sur l'intérêt et le désir, il serait possible de comprendre comment nous pourrions avoir des raisons d'agir moralement. Il faut admettre pour cela qu'un individu puisse *vouloir* ce qui ne coïncide pas nécessairement avec son propre intérêt. Mais si nous admettons que quelqu'un puisse agir par affection pour quelqu'un d'autre sans l'ombre d'un intérêt égoïste, alors on ne voit pas pourquoi nous n'accepterions pas qu'il puisse agir avec des sentiments charitables qui s'étendent de manière durable au-delà de la sphère de ses proches. De même, on peut concevoir que quelqu'un *désire* mener une vie juste, sans que l'on suppose pour cela qu'il doive tenir des « impératifs » moraux pour des raisons d'agir[2]. On pourrait donc concevoir qu'un agent ait bien des raisons d'agir moralement pourvu que l'on conçoive qu'il puisse y être porté par ses propres désirs.

C'est directement par le biais de l'examen des impératifs moraux que Foot aborde la même question dans « Morality as a System of Hypothetical Imperatives »[3]. Elle se propose en effet d'y remettre en cause l'idée selon laquelle les jugements moraux seraient fondés sur des impératifs catégoriques. Foot admet que « dans un contexte moral », lorsque nous disons que quelqu'un « doit » faire quelque chose, « nous n'avons pas à soutenir ce que nous disons par des considérations concernant ses intérêts ou ses désirs »[4]. Dire que l'accomplissement de son « devoir » n'est conforme ni à son intérêt ni à ses désirs ne suffirait pas à lui retirer toute signification. Le soutien que requiert une telle affirmation est d'un autre genre[5]. Mais Kant n'entend pas seulement faire une remarque – pertinente – concernant un usage linguistique. Il prétend attribuer aux impératifs catégoriques « une dignité et une nécessité particulières ». Les exigences morales seraient « inconditionnées » et nous devrions nous y soumettre quels que soient nos intérêts et nos désirs. On ne pourrait pas y échapper. Or entre la thèse sur l'usage linguistique de « doit » en contexte moral et la thèse concernant le caractère inévitable (*inescapability*) de l'impératif moral, la conséquence n'est pas bonne. Foot le démontre en expliquant que les propriétés linguistiques des règles de politesse ou des règles d'un club par exemple sont comparables aux propriétés linguistiques des impératifs moraux – leur caractère impératif ne repose pas sur les intérêts ou les désirs de ceux à qui ces règles s'appliquent – bien

[1] *Ibid.* Foot cite Nagel (Th.), *The Possibility of Altruism*, *op. cit.*, p. 96-97.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 155.
[3] Foot (Ph.), « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *op. cit.*
[4] *Ibid.*, p. 159.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 160.

qu'il ne s'agisse pas d'impératifs catégoriques au sens où on ne pourrait pas y échapper puisque l'on peut décider de ne pas adhérer à un club ou de le quitter si l'on y est inscrit. Contrairement aux autres considérations, les considérations morales sont censées donner des raisons d'agir à tous les hommes quels qu'ils soient – c'est une caractéristique essentielle de la moralité selon Hare. Mais on ne voit pas ce qui pourrait justifier cette thèse *en se fondant sur des considérations linguistiques* sans supposer d'après le même type de considérations, de manière absurde, que cela pourrait également valoir pour les règles d'un club.

> « Le fait est que l'homme qui rejette la moralité parce qu'il ne voit aucune raison d'obéir à ses règles peut être accusé de méchanceté mais non d'incohérence ».[1]

Il serait aussi peu irrationnel de la part d'un individu de se plier aux règles imposées par la moralité qu'il lui serait irrationnel de ne pas vouloir se plier aux règles – pourtant tout aussi impératives – d'un club dans lequel il n'aurait pas décidé d'entrer. Si on le juge du point de vue de la moralité, il faudra le juger « méchant ». Mais c'est précisément le point de vue vers lequel ses désirs ne le portent pas. Il ne fait donc pas preuve de l'incohérence de celui qui voudrait être membre d'un club sans vouloir en respecter les règles. Son action ne sera pas nécessairement irrationnelle :

> « Les actions irrationnelles sont celles dans lesquelles un homme en quelque manière va à l'encontre de ses propres buts, faisant ce dont il a prévu que cela serait désavantageux ou que cela l'empêcherait d'atteindre ses fins. L'immoralité n'implique pas nécessairement une telle chose ».[2]

Puisque le but de celui qui agit de manière immorale, dans notre hypothèse, n'est pas de se comporter moralement, il n'y a aucune raison de considérer comme irrationnel le fait qu'il se comporte égoïstement.

D'où vient alors le sentiment d'obligation que certains éprouvent vis-à-vis des impératifs moraux ?

> « Dans tous les cas, c'est parce qu'il y a eu un enseignement antérieur (*a background of teaching*) que le "doit" non-hypothétique peut être utilisé ».[3]

[1] *Ibid.*, p. 161.
[2] *Ibid.*, p. 162.
[3] *Ibid.*

C'est l'intériorisation de certains impératifs que peut impliquer l'éducation qui explique que certains puissent éprouver des impératifs comme « inconditionnés », catégoriques. C'est pour cette seule raison que le « doit » moral a plus de force que dans d'autres contextes – puisqu'il n'est logiquement pas plus inévitable que le « doit » de « l'étiquette ». C'est ce qui explique la sensation que nous pouvons avoir d'être soumis à une règle à laquelle nous ne pouvons pas échapper – ils nous habitent en quelque sorte et sont inséparables de ce que nous sommes compte tenu de l'éducation que nous avons reçue[1].

Foot juge alors que nous n'avons pas à craindre que cette thèse soit destructrice pour la moralité. Il n'y a pas lieu de céder à la « panique ». Nous aurions en réalité moins de craintes à avoir

> « […] si les gens se pensaient eux-mêmes comme des volontaires ligués pour lutter pour la liberté et la justice et contre l'inhumanité et l'oppression ».[2]

Les hommes désirant agir moralement doivent être considérés comme « des volontaires dans l'armée du devoir »[3]. Celui qui s'enrôle volontairement dans une armée se sent pour cela d'autant plus engagé. De même, le fait de nous savoir engagés volontairement dans des actions justes et charitables ne devrait rien retirer à notre ferveur et à notre engagement en faveur de la morale. Dans la préface du recueil *Virtues and Vices* (1977)[4], Foot explique encore qu'elle avait eu le tort, au début de la décennie précédente, de vouloir montrer que seul l'intérêt personnel pouvait justifier une action sous prétexte que l'intérêt personnel était la raison d'agir la plus universelle. Elle était prête alors, s'il le fallait, à renoncer à considérer la justice comme une vertu – parce que l'action juste pouvait aller à l'encontre de l'intérêt personnel – pour maintenir l'idée selon laquelle l'intérêt et donc la raison commandaient d'agir moralement.

Pour s'affranchir d'un principe réputé subjectiviste promu par Hare – le principe selon lequel les jugements moraux devraient donner *à chacun* des raisons d'agir, être en ce sens « *action-guiding* » –, Foot semble faire une concession considérable au subjectivisme. Il ne serait pas irrationnel d'être amoral puisque pour agir moralement il faudrait en éprouver le désir :

---

[1] Cf. *Ibid.*, p. 163-164.
[2] *Ibid.*, p. 167.
[3] *Ibid.*, note 15, p. 170.
[4] Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*

> « […] les raisons que les hommes ont d'agir de manière juste et charitable dépendent d'attitudes humaines contingentes, et de l'identification des hommes les uns aux autres dans la société ».[1]

Certes, tous nos désirs ne nous portent pas nécessairement vers la satisfaction de notre intérêt personnel et par conséquent, si les actions vertueuses reposent bien sur nos désirs, elles n'ont pas nécessairement à être réduites à des actions visant la satisfaction de ces intérêts. Foot se démarque donc d'une forme de subjectivisme qui prétendrait réduire les actions vertueuses aux actions intéressées. Mais il demeure qu'il faut en éprouver le désir pour avoir des raisons d'agir moralement. On doit alors admettre, puisque ce désir dépend d' « attitudes humaines contingentes », que tous les hommes n'ont pas des raisons d'agir moralement et rejeter ainsi le principe selon lequel les jugements moraux devraient fournir des raisons universelles d'agir. Rappelons que « moral » renvoie ici à ce qui est en général considéré comme tel, c'est-à-dire ce qui a égard au bien des autres, sans plus de prétention à la rigueur conceptuelle. La doctrine de Foot reste donc tributaire du subjectivisme en ce qu'elle admet que nos raisons d'agir moralement reposent sur des dispositions contingentes.

b) Les critiques adressées par John McDowell au subjectivisme de Foot

C'est à cette thèse que s'attaque John McDowell dans son article de 1978 – « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives »[2]. Selon Foot, les exigences de la morale ne seraient qu'hypothétiques parce que leur influence serait conditionnée par les désirs des agents. Si McDowell s'accorde avec elle sur le fait qu'il n'est pas nécessairement irrationnel de ne pas saisir les raisons pour lesquelles on devrait agir moralement, il conteste néanmoins que les impératifs moraux doivent pour cela être tenus pour hypothétiques[3].

Si, comme le pense McDowell, les exigences morales sont dictées par les *circonstances* de l'action telles que l'agent les aperçoit, alors on peut considérer qu'elles sont non-hypothétiques sans que l'on doive considérer qu'elles reposent simplement sur le fait qu'elles nous soient présentées sous la forme d'impératifs inconditionnés – « Tu dois, un point c'est tout ! ». Dans ce dernier cas en effet, on pourrait penser, comme Foot, que les impératifs moraux ne se distinguent pas essentiellement des impératifs de l'étiquette qui paraissent tout autant « inconditionnés » dans leur expression. Plutôt que sur les « désirs » de l'agent, McDowell

[1] *Ibid.*, note p. 130-131.
[2] McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives » in McDowell (J.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998. [McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 52*, 1978, p. 13-29].
[3] *Ibid.*, p. 78.

entend donc faire reposer la moralité sur les circonstances objectives de l'action, qui n'en dépendent pas.

Mais pour le montrer, il faut écarter les présupposés subjectivistes qui entravent encore la pensée de Foot. Il faut notamment réfuter l'idée selon laquelle le « pouvoir motivationnel » de nos raisons d'agir ne pourrait provenir que des désirs qu'elles impliqueraient. En effet, en réalité, même en supposant que quelqu'un agisse pour son intérêt, celui-ci pourrait se rendre compte que *les faits* exigeraient de lui qu'il agisse d'une certaine manière pour le satisfaire *indépendamment de l'intérêt lui-même*. Il faut suivre en cela la thèse de Thomas Nagel critiquée par Foot dans « Reasons for Action and Desires » :

> « Que j'aie le désir approprié *découle* simplement du fait que ces considérations me motivent ; si l'apparence qu'un acte favorise mon bonheur futur me pousse à l'accomplir maintenant, alors il convient de m'attribuer le désir de mon propre bonheur futur. Mais rien n'en découle concernant le rôle du désir comme une condition contribuant à l'efficience motivationnelle de ces considérations ».[1]

Nous ne pouvons attribuer rétrospectivement tel ou tel désir à un agent que parce que celui-ci a été motivé de telle ou telle manière par les circonstances telles qu'il les a perçues. Mais il n'est pas nécessaire de faire intervenir le désir comme « une composante supplémentaire indépendante » qu'il faudrait considérer comme indispensable à l'explication de la force motivationnelle de la raison.

A partir de là, le raisonnement de McDowell à propos de la morale est le suivant : pourquoi les raisons qui poussent les gens à agir *moralement* ne seraient-elles pas semblables à ces raisons qui les poussent à agir *prudemment* ? S'il n'est pas nécessaire d'expliquer que certaines circonstances nous poussent à agir conformément à notre intérêt par un désir particulier, pourquoi faudrait-il recourir à un tel désir pour expliquer que la seule considération des circonstances nous détermine à agir moralement ? La raison ne suffit-elle pas dans les deux cas à influencer la volonté de l'agent ?

Tout l'article est consacré à la justification de cette thèse par la discussion des objections qui pourraient lui être faites. Cela donne l'occasion à son auteur de préciser et de clarifier cette thèse subtile. D'abord, si ce sont les faits eux-mêmes qui constituent des raisons d'agir, comment se fait-il que tous n'y trouvent pas les mêmes raisons d'agir ? Ne faut-il pas supposer

[1] Nagel (Th.), *The Possibility of Altuism, op. cit., Ibid.*. Cité par John McDowell in McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives », *op. cit.*, p. 79.

que leurs *désirs* diffèrent ? Là encore, si on attribue à une personne prudente un désir particulier, c'est parce que, d'abord, elle considère certains faits affectant son futur comme des raisons suffisantes d'agir. L'attribution d'un certain désir à cette personne n'est que la reconnaissance du fait qu'elle considère certaines de ses actions plutôt que d'autres sous un jour favorable. Sa prudence consiste précisément en une certaine manière de considérer les faits qui justifie qu'on lui attribue certains désirs :

> « Ce qu'a de particulier une personne prudente, c'est une compréhension différente de ce que c'est pour un fait que de concerner son propre futur ».[1]

Nous comprenons nous-mêmes sa prudence en comprenant la partie de « sa vision du monde » qui y correspond. De même, nous pourrions donc expliquer le comportement vertueux par la manière dont la personne vertueuse conçoit la situation dans laquelle elle agit.

On pourrait cependant objecter que, déjà dans le cas de la prudence, ce sont les dispositions psychologiques de l'agent qui lui font voir certaines de ses actions « sous un jour favorable »[2]. Sa « vision des choses » ne serait en réalité qu'un certain état psychologique « projeté sur le monde ». Sa conception des choses comporterait certes un élément cognitif, mais celui-ci fournirait une représentation « neutre » du réel qui ne nous donnerait en elle-même aucune raison d'agir. C'est l'élément « appétitif » qui remplirait cette fonction et il serait quant à lui apporté par le désir. McDowell avoue que son article s'adresse avant tout à ceux qui admettent ce qu'il a dit à propos de l'action « prudente ». Son argumentation est en ce sens essentiellement « *ad hominem* ». Mais il s'efforce malgré tout de répondre sommairement à cette dernière objection en attirant notre attention sur la faiblesse de la thèse qu'elle présuppose. Certes, si le monde est en lui-même « inerte du point de vue motivationnel » (*motivationally inert*) et que c'est ce monde que nous présentent nos facultés cognitives, alors il faut admettre que la connaissance que nous avons du monde ne peut pas en elle-même constituer pour nous une raison suffisante d'agir. Mais cette thèse s'appuie sur le dualisme qu'elle prétend fonder. Elle *suppose* en effet, plus qu'elle ne fonde, la séparation du *cognitif* et du *conatif* – ce qui concerne l'appétit, le désir ou la volonté. Une métaphysique scientiste est ici la contrepartie d'une psychologie dualiste : le monde réel se limiterait au monde tel que nous le représente la science, « inerte du point de vue motivationnel ».

[1] McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives », *op. cit.*, p. 81.
[2] *Ibid.*, p. 82.

De plus, si l'action charitable, par exemple, devait être conçue comme l'effet d'un désir charitable existant indépendamment de la représentation des circonstances de l'action, on ne voit pas comment ce désir général s'adapterait parfaitement à ces circonstances particulières. Or cette adéquation aux circonstances particulières est essentielle à l'action vertueuse :

> « […] il ne pourrait pas être garanti que les objets d'une bienfaisance purement naturelle coïncident dans tous les cas avec le bien des autres tel que le possesseur de la vertu le concevrait ».[1]

Compte tenu de cette caractéristique de l'action vertueuse, on ne peut partir des dispositions affectives du sujet pour expliquer une action qui suppose avant tout une vision adéquate de la situation mais il faut partir directement de cette vision elle-même. C'est cette manière de voir le monde, cette « capacité perceptive »[2] spécifique, cette faculté de concevoir « ce que signifient des circonstances » – plutôt que notre soumission à des lois – que nous permet d'acquérir l'éducation morale. C'est pourquoi la question : « Pourquoi devrais-je me conformer aux diktats de la moralité ? » n'a pas de sens si, comme c'est généralement le cas, elle implique que l'on se demande quelles motivations extra-morales pourraient justifier un comportement vertueux. Une personne correctement éduquée ne devrait précisément plus avoir à se poser une telle question compte tenu de la vision du monde qu'elle a acquise[3].

McDowell concède que dans certains cas le désir se combine aux croyances de l'agent concernant les faits pour constituer une raison d'agir. Mais il n'en va pas ainsi dans les actions visant le bien-être futur de l'agent ou dans celles qui répondent à des raisons spécifiquement morales. Dans ces derniers cas, on ne peut pas dire que le poids des raisons d'agir soit contingent et que ces dernières ne puissent être tenues que pour des impératifs hypothétiques bien que, bien sûr, elles ne puissent influencer que ceux qui les possèdent. Pour les considérer de cette manière, il faudrait précisément considérer le désir comme une réalité distincte de la considération des faits : la considération des faits ne constituerait une raison d'agir qu'à la condition que l'agent ait tel ou tel ou tel désir. Au contraire, si le désir n'est pas réellement séparable de la considération des faits, on ne voit pas comment l'impératif que renferme la perception de la situation pourrait être tenu pour hypothétique[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 84.
[2] *Ibid.*, p. 85.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 86.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 86-87.

> « Ainsi nous pouvons accepter la prémisse de Mme Foot – selon laquelle il est possible, sans irrationalité, de ne pas réussir à voir la raison d'agir comme l'exige la morale – sans accepter sa conclusion – selon laquelle les exigences morales n'exerceraient une influence sur la volonté qu'hypothétiquement ».[1]

En effet, contre le présupposé de Foot, il faut admettre qu'une considération peut exercer une influence proprement *rationnelle* sur la volonté sans que cette influence s'exerce nécessairement de manière effective sur tous les êtres doués de raison. Bien qu'ils ne soient pas hypothétiques, force est de constater que les impératifs moraux n'influencent pas le comportement de tous les êtres raisonnables. Foot s'enfermait de manière illusoire dans l'alternative d'après laquelle les impératifs moraux devaient être soit catégoriques – s'ils étaient susceptibles d'influencer tout le monde – soit hypothétiques – s'ils n'influençaient que certains êtres raisonnables. Elle était donc conduite à opter pour la deuxième branche de l'alternative.

Mais même si l'on admet, comme il le fait, qu'on ne peut pas partager la perception de la situation d'une personne vertueuse sans admettre les mêmes raisons d'agir, ne peut-on pas considérer que le poids de ces raisons pourrait être surpassé par le poids d'autres raisons ? McDowell juge que des raisons morales d'agir ne peuvent être contrebalancées par aucun autre type de raison d'agir :

> « Si une situation dans laquelle la vertu imposant une exigence est authentiquement conçue comme telle, alors, selon cette conception, les considérations qui, en l'absence de cette exigence, auraient constitué des raisons d'agir autrement sont toutes ensemble réduites au silence – non pas surmontées – par cette exigence ».[2]

S'il s'agit de perdre son âme, le fait de gagner le monde entier en échange ne représente pas seulement un gain négligeable mais cela n'implique strictement *aucun* profit. Ce qui apparaîtrait comme une raison d'agir s'il n'impliquait aucune méchanceté n'est plus du tout une raison d'agir s'il suppose une telle méchanceté.

Pour expliquer cette distinction entre « faire taire » (*silencing*) et « surpasser » (*overriding*), McDowell renvoie, à la conception aristotélicienne de la différence entre continence et tempérance. Le continent est capable de résister à la perspective d'un plaisir physique – par exemple, le plaisir de coucher avec une personne avec laquelle il ne devrait pas

[1] *Ibid.*, p. 88.
[2] *Ibid.*, p. 90.

coucher. Le tempérant, quant à lui, dans certaines circonstances, ne considérera pas la perspective de ce plaisir comme une raison envisageable d'agir. Certes, en dehors de ces circonstances particulières, il serait capable d'éprouver le même plaisir qu'un autre. Mais sa perception des circonstances est telle qu'elle exclut que cette perspective lui apparaisse comme une raison d'agir[1]. La « sublimité » de vertus comme la tempérance ou le courage réside précisément dans le fait qu'elles impliquent que l'on renonce à ce qui, en dehors d'un contexte particulier, aurait une grande valeur pour tout un chacun, mais sans que cela ne s'accompagne d'aucune lutte intérieure :

> « L'absence de lutte est assurée par le fait que l'on maintienne son attention fermement fixée sur ce qu'Aristote appelle "le noble" ; pas par le fait que l'on soupèse ce qui nous attire pour être conduit à conclure que, tout bien pesé, l'action vertueuse est plus désirable ».[2]

La sérénité de l'homme courageux proviendrait précisément du fait que, même s'il perçoit lucidement le danger, il aperçoit également qu'il ne peut rien y avoir de réellement nuisible dans son action puisque le nuisible serait par définition ce que nous aurions des raisons d'éviter[3].

Mais comment concevoir alors la faiblesse de l'incontinent ? Il devrait en effet soit percevoir la situation et ne plus voir de raison de mal agir, soit ne pas la percevoir et ainsi ne subir aucun conflit intérieur. Dans ce cas, tout se passe comme si l'attention portée au « noble » était obscurcie ou atténuée par le désir. Pour McDowell, cette conception de l'incontinence permet de lever une difficulté que soulèvent les autres théories. En effet, si l'on considère que l'incontinent est celui qui ne parvient pas à agir d'après un jugement « tout bien considéré », il faut supposer que ce jugement lui-même comporte déjà l'évaluation des raisons d'agir autrement. Il suppose que les raisons d'agir vertueusement surpassent les raisons de mal agir. Mais on ne comprend plus alors comment d'autres motivations parviendraient ensuite à l'emporter. Selon la conception que propose McDowell au contraire, le « potentiel de motivation »[4] (*motivating potential*) des éléments susceptibles de nous attirer dans une direction contraire à la vertu n'aurait pas du tout influencé le jugement ayant défini ce que nous devions faire. Cette source potentielle de motivation risque d'être actualisée dès lors que les éléments

[1] Cf. *Ibid.*, p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 92.
[3] McDowell renvoie à Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre III, chap. 9.
[4] *Ibid.*, p. 93.

susceptibles de nous séduire ne sont pas isolés et neutralisés par la claire perception de ce qu'exige la situation.

A partir de ces éléments d'analyse, McDowell peut apporter une conclusion concernant la thèse générale de Foot. Si les impératifs prudentiels peuvent être tenus pour des impératifs hypothétiques, ce n'est pas parce qu'ils seraient conditionnés par le désir contingent de biens futurs. Ils sont hypothétiques parce qu'ils sont subordonnés à l'absence d'un impératif moral qui exigerait que nous fassions autre chose. Ils n'apparaissent comme impératifs qu'à la condition que des impératifs moraux n'exigent pas qu'ils se taisent. Les impératifs moraux, quant à eux, ne peuvent pas être considérés comme hypothétiques :

> « Les impératifs moraux, au contraire, ne sont pas du tout conditionnels : ni par les désirs, ni par l'absence d'autres raisons ».[1]

Ils ne peuvent pas s'imposer à ceux qui ne perçoivent pas correctement les situations. Mais ils constituent des impératifs absolus susceptibles de faire taire tous les autres pour ceux qui les perçoivent.

Le subjectivisme repose donc sur la séparation du cognitif et du conatif. Le cognitif n'ayant aucune force motivationnelle, l'impératif de l'action ne pourrait reposer que sur une impulsion subjective. C'est encore ce présupposé qui, selon McDowell, provoque l'échec de la première tentative de Foot pour fonder un réalisme moral capable d'ébranler le subjectivisme issu du néo-positivisme. Le descriptivisme semblait alors susceptible de fonder le jugement moral mais non de donner des raisons d'agir à celui qui n'en aurait pas.

c) Les fondements ontologiques de la critique du subjectivisme chez McDowell

Cependant, comment fonder ontologiquement cette philosophie de l'action pour laquelle le monde – et non plus les sujets – devrait recéler des raisons suffisantes d'agir pourvu qu'on sache le voir tel qu'il est ? En quel sens peut-on parler d'une « réalité » des valeurs ? Comment la critique du subjectivisme peut-elle se démarquer du platonisme revendiqué par exemple par Charles Larmore ?[2] McDowell approfondit cette question, notamment dans « Non-

[1] *Ibid.*, p. 94.
[2] Cf. Larmore (Ch.), « Attending to reasons » in Larmore (Ch.), *The Autonomy of Ethics*, *op. cit.*, p. 47-66. Dans cet essai, Larmore critique la position de McDowell et assume contre lui une forme de « platonisme ».

Cognitivism and Rule-Following » (1981)[1] puis dans « Valeurs et qualités secondes » (1985)[2] et « Projection and Truth in Ethics » (1987)[3].

Dans « Valeurs et qualités secondes », la figure du subjectivisme qui est visée est essentiellement celle de J. L. Mackie. Ce dernier, dans *Ethics : Inventing Right and Wrong* (1977)[4], défend une forme radicale d'émotivisme. Selon McDowell, la critique que fait Mackie de l'objectivisme moral repose sur le présupposé selon lequel les valeurs « perçues » dans le réel devraient être conçues sur le modèle des qualités premières. On aurait raison de contester la « réalité » des valeurs s'il fallait entendre par là leur existence comme propriétés *premières* des choses. Selon McDowell, le « modèle perceptuel »[5] de la connaissance morale ne vaudrait qu'à la condition de penser cette dernière sur le modèle de la perception des qualités *secondes*. Mackie ne peut dénoncer la naïveté du réalisme moral qu'au nom d'une représentation elle-même naïve de la perception du réel – représentation selon laquelle les propriétés perçues des choses seraient leurs qualités premières. Mais si Mackie peut se tromper sur ce point, c'est parce qu'il a une conception elle-même erronée des qualités *secondes* selon laquelle ces dernières résulteraient d'une « projection » du sujet sur la réalité. Cette conception serait tout aussi illusoire que celle qui induit la croyance dans l'existence objective de valeurs morales au sens où celles-ci seraient des qualités premières[6]. C'est cette conception des qualités secondes que McDowell entend par conséquent corriger.

L'expérience d'une qualité seconde – la couleur rouge d'un objet par exemple – implique bien que l'on attribue à l'objet une propriété. Mais il n'y a ici rien d'illusoire puisque nous attribuons à cet objet la propriété de produire une certaine impression lorsqu'on le perçoit dans certaines conditions. Mackie considère qu'il s'agit là d'attribuer à l'objet une propriété objective et qu'il y a en cela illusion. Notre perception des qualités secondes des objets nous inciterait à leur attribuer ces qualités comme qualités premières[7]. En réalité, ce n'est pas ainsi

[1] McDowell (J.), « Non-Cognitivism and Rule-Following » in McDowell (J.), *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.*, p. 198-218 [in Holtzman (S.) et Leich (Ch.) (éd.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London et New York, Routledge and Kegan Paul, 1981; trad. Narboux (J.-P.), « Non-cognitivisme et suivre une règle », *Archives de philosophie*, n° 64, 2001 ; repris in Zielinska (A. C.) (textes réunis par), *Métaéthique : Connaissance morale, scepticismes et réalismes*, *op. cit.*, p. 255-286]. Pour cet article, notre commentaire renverra au texte américain cité que nous traduirons.

[2] McDowell (J.), « Valeurs et qualités secondes », trad. Ogien (A.) in Ogien (R.), *Le réalisme moral*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999 [McDowell (J.), « Values and Secondary Qualities » in Honderich (T.) (éd.), *Morality and Objectivity*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 110-129 ; repris in McDowell (J.), *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.* p. 131-150].

[3] McDowell (J.), « Projection and Truth in Ethics » in *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.*, p. 151-166.

[4] Mackie (J. L.), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977.

[5] McDowell (J.), « Valeurs et qualités secondes », *op. cit.*, p. 248.

[6] Cf. *Ibid.*, p. 249.

[7] *Ibid.*, p. 250-252.

qu'elles sont perçues mais bien comme des manières qu'ont les objets d'*apparaître*. En ce sens, les qualités secondes sont bien *subjectives* par contraste avec les qualités premières qui ne requièrent pas d'être définies par la manière dont les objets *apparaissent*. En revanche, elles ne peuvent être dites subjectives au sens où elles ne seraient qu'une « pure invention »[1] projetée sur les objets par opposition à des qualités « objectives ». Il faut considérer au contraire que les propriétés secondes existent en tant qu' « objets d'une expérience possible ». En comprenant que l'expérience du réel est subjective de cette manière, on comprendrait que la perception des qualités secondes puisse être la perception de propriétés effectivement possédées par la réalité[2].

McDowell entend montrer par là que la perception des qualités secondes ainsi repensée peut bien servir de modèle à une conception authentiquement réaliste des valeurs morales. Contrairement à ce que suppose Mackie, les valeurs morales ne sont pas davantage « dans nos esprits » que ne le sont les couleurs que nous voyons. De plus, s'il faut admettre une différence entre la réalité de la couleur et celle de la valeur, celle-ci va plutôt dans le sens d'une plus grande objectivité de la valeur. En effet, par exemple, la vertu ne se définit pas par l'attitude qu'elle engendre – disons l'admiration – mais plutôt par le fait qu'elle « *mérite* » d'être considérée de cette manière[3] de même que la peur ne peut s'expliquer que par l'existence de réalités effrayantes :

> « De sorte qu'une explication de la peur qui atteste notre capacité à nous comprendre dans ce domaine de nos existences serait tout simplement incompatible avec l'affirmation selon laquelle la réalité ne contient rien qui puisse être considéré comme effrayant ».[4]

Certes, nous dit McDowell, les choses ne sont pas « admirables » ou « effrayantes » au sens où elles posséderaient ces qualités à titre de propriétés premières. Elles sont bien en ce sens « subjectives ». Mais, davantage encore que les propriétés secondes perçues des choses, ces qualités morales supposent l'existence d'une réalité objective déterminée qui leur corresponde. Les grammaires de l' « effrayant » et de l' « admirable », pourrait-on dire, supposent qu'il y ait effectivement des choses qui soient telles. C'est pourquoi, comme l'expliquait déjà Foot, n'importe quoi ne peut pas non plus, par exemple, être tenu pour « impoli »[5]. McDowell répond ainsi à l'argument selon lequel le fait que les valeurs n'aient aucun pouvoir « explicatif »

[1] *Ibid.*, p. 253.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 260.
[3] *Ibid.*, p. 262.
[4] *Ibid.*, p. 264.
[5] Cf. Foot (Ph.), « Moral Arguments », *op. cit.*, p. 102 sq. Voir plus haut, 1ère Partie, III, 1.

prouverait qu'elles n'ont aucune réalité. En fait, on ne peut expliquer l'expérience que nous en avons sans supposer leur réalité.

Ainsi peut-on dire que les valeurs ont une réalité à condition de concevoir cette réalité sur le modèle des qualités secondes plutôt que sur celui des qualités premières et à condition de ne pas retirer toute réalité à ce qui suppose l'existence de la sensibilité humaine :

> « Pas plus que les couleurs, les valeurs n'existent de façon brute – c'est-à-dire indépendamment de notre sensibilité ; bien que, comme dans le cas des couleurs, ce fait ne nous empêche pas de supposer qu'elles existent indépendamment de toute expérience apparente particulière ».[1]

De même que la couleur implique la sensibilité sans que l'on puisse dire pour autant qu'elle n'existe pas, de même, la propriété d' « être effrayant » n'existe pas indépendamment de la propension à avoir peur bien qu'elle n'existe pas seulement dans l'esprit de celui qui a peur.

On comprend mieux, dès lors, que la « sagesse pratique » aristotélicienne puisse consister en la capacité à saisir « ce que demandent les choses »[2] bien qu'elle résulte d'une éducation des sentiments. Il s'agit bien d'apprendre à percevoir ce qui existe réellement bien que seule une certaine capacité de sentir puisse nous les faire percevoir. Le projectionnisme se fonde sur une « vision appauvrie de la réalité » aussi bien que sur une définition naïve de la vérité[3].

La manière dont McDowell envisage sa propre position par rapport à la thèse anti-cognitiviste de John Leslie Mackie aussi bien que par rapport au « descriptivisme » de Philippa Foot est résumée dans « Non-Cognitivism and Rule-Following »[4]. Le non-cognitivisme contemporain se fonde sur une philosophie de l'esprit issue du XVIII^{ème} siècle. Cette dernière repose sur deux prémisses. La première pose que les jugements de valeur sont par définition des jugements qui « guident l'action »[5]. La seconde affirme qu'une proposition vraie – impliquant seulement « une attitude propositionnelle cognitive » – ne peut à elle seule constituer une raison suffisante d'agir. Pour que cela soit le cas, il faudrait lui adjoindre un élément non plus cognitif mais conatif – un certain état de la volonté. Le descriptivisme de Foot prétend échapper au subjectivisme en rejetant la première prémisse – l'idée selon laquelle le jugement de valeur « guide l'action ». Mais, tout en faisant cela, il admet un présupposé

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 267.
[3] *Ibid.*, p. 268.
[4] McDowell (J.), « Non-Cognitivism and Rule-Following », *op. cit.*, p. 212-216.
[5] *Ibid.*, p. 212-213.

fondamental du subjectivisme, à savoir la différence radicale qu'il y aurait entre le cognitif et le conatif. Même si, pour le descriptivisme, le jugement moral peut être strictement cognitif – alors que son acceptation comporte nécessairement un élément conatif pour le non-cognitivisme –, celui-ci ne peut expliquer l'action qu'à la condition que s'y joigne un désir. Ainsi,

> « […] la différence entre le non-cognitivisme et le descriptivisme tend à s'estomper et à devenir insignifiante quand on la compare au fait frappant qu'ils partagent une conception du monde selon laquelle le simple fait de savoir comment les choses sont dans le monde ne peut par lui-même les conduire à agir ».[1]

Dans les deux cas, l'élément strictement cognitif du jugement moral ne peut motiver l'action[2]. Ce rôle moteur est dévolu au désir « contingent » de l'agent.

La stratégie de McDowell est toute autre. Celui-ci accepte la première prémisse du non-cognitivisme : les jugements moraux guident bien l'action. Mais ce n'est pas parce qu'ils comporteraient un élément radicalement irréductible à leur contenu cognitif. Il faut en effet refuser la deuxième prémisse qui ne prête de force motivationnelle qu'aux éléments conatifs à l'exclusion des éléments cognitifs. C'est cette deuxième prémisse, davantage que la première, qui conduit inévitablement au subjectivisme, comme le montre l'échec de la tentative de Foot. Comme nous l'avons vu, cette reprise de la première prémisse n'est compatible avec le rejet de la seconde qu'à la condition de concevoir le réel d'une manière plus riche puisqu'il faut admettre que celui-ci comporte des valeurs. Mais il ne faut pas concevoir la réalité des valeurs à la manière platonicienne indépendamment des « formes de vie » qui les font exister. McDowell cite à ce propos la manière dont Stanley Cavell interprète la conception de Wittgenstein concernant la façon dont on « suit une règle »[3]. De la même façon, les valeurs morales ne sont pas accessibles à un point de vue extérieur à ces formes de vie, point de vue qui ne pourrait être que fictif.

Faut-il dès lors considérer que le réalisme de McDowell invalide définitivement la critique du subjectivisme menée par Foot jusqu'à la fin des années 70 ? C'est la conclusion à laquelle parviendra Philippa Foot elle-même qui, sans doute grâce aux critiques adressées par McDowell à son article de 77, va devoir reprendre à nouveaux frais sa critique du subjectivisme.

---

[1] *Ibid.*, note 21, p. 213.
[2] Cf. *Ibid.* note 22, p. 214.
[3] Cavell (S.), *Must We Mean What We Say?*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, p. 52, cité in McDowell (J.), « Non-Cognitivism and Rule-Following », *op. cit.*, p. 206-207.

d) L'évolution de la position de Foot

La pensée de Philippa Foot se présente depuis les articles de 58 jusqu'à son livre de 2001 – *Natural Goodness*[1] – comme une critique du « subjectivisme moral ». Mais, comme nous avons commencé à le voir, elle évolue sans cesse sur ces questions dans sa quête d'un fondement objectif de la morale. Foot insiste elle-même à de nombreuses reprises sur cette évolution. Elle finit par dénoncer les erreurs qui lui paraîtront scandaleuses des premiers articles qu'elle continue pourtant de republier et regrette que son nom soit encore associé aux thèses qu'elle soutenait dans certains d'entre eux, « Morality as a System of Hypothetical Imperatives » en particulier[2]. Mais cette autocritique porte encore sur le subjectivisme résiduel des premiers textes. Il faut donc bien comprendre cette évolution pour comprendre sa critique. On s'aperçoit alors que Foot ne devient en réalité néo-aristotélicienne que progressivement et relativement tardivement – à partir des années 80. Le néo-aristotélisme des derniers textes apparait comme la solution d'un problème rencontré par l'auteure elle-même dans la justification de son réalisme moral. Ainsi, en comprenant cette évolution et cette autocritique nous pouvons espérer comprendre la spécificité d'une critique néo-aristotélicienne du subjectivisme.

Comme le propose Bruno Gnassounou[3], nous relèverons trois étapes dans l'évolution de la pensée de Philippa Foot. La première peut être représentée par « Les croyances morales »[4] (1958) – « Foot 1 », selon l'usage établi par Bruno Gnassounou – ; la deuxième par « Morality as a System of Hypothetical Imperatives »[5] (1972) – « Foot 2 » – ; la troisième par un article de 1995, repris presque intégralement dans le chapitre 1 de son livre de 2001, intitulé « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake ? » – Foot 3.

Comme nous l'avons vu, la position soutenue dans « Morality as a System of Hypothetical Imperatives » se présente déjà comme la critique de « Les croyances morales ». Ce dernier article expliquait que la conception néo-positiviste du jugement de valeur impliquait deux thèses que Foot se proposait d'examiner successivement dans deux parties distinctes. C'est la seconde partie, où est examinée la thèse selon laquelle quelqu'un pourrait refuser les jugements de valeur déduits de faits qui ne sont pas probants *pour lui*, qui sera contestée dix ans plus tard. Si l'on peut montrer que tout homme a des raisons d'éviter d'être « blessé », peut-on montrer de la même façon, se demandait alors Foot, que tout homme a des raisons d'agir

[1] Foot (Ph.), *Natural Goodness*, *op. cit.*
[2] Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, *op. cit.*, Introduction, p. 2.
[3] Gnassounou (B.), « Philippa Foot (1920-2010) : une philosophe remarquable », Raison-Publique.fr, 18 oct. 2010, http://www.raison-publique.fr/article365.html
[4] Foot (Ph.), « Les croyances morales », *op. cit.*
[5] Foot (Ph.), « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *op. cit.*

vertueusement ? On a besoin de prudence, de tempérance et de courage. C'est pour ce qu'elles *sont* que ces dispositions sont utiles et non parce que s'ajouterait à leur description un élément d'une autre nature. Les nuisances qui peuvent éventuellement découler de l'exercice de ces vertus ne sont qu'accidentelles. Mais peut-on en dire autant de la « justice » ? Les vertus précédentes, toutes choses égales d'ailleurs, bénéficient à ceux qui les possèdent. La justice au contraire, de manière essentielle, bénéficie aux autres et peut tourner au désavantage de l'homme juste. Je peux indiscutablement avoir intérêt à mentir, à voler, à assassiner. C'est notamment le cas si je suis le plus fort, comme le montre Thrasymaque dans le Livre I de la *République*. Foot juge alors que s'il s'avérait impossible de répondre à la question du *besoin* que nous aurions d'être justes, il faudrait se résoudre à considérer que la justice n'est pas une vertu :

> « Il me semble donc que, si l'on accepte la thèse de Thrasymaque, les choses ne peuvent continuer comme avant ; nous allons devoir admettre que la croyance qui confère son statut de vertu à la justice repose sur une erreur, et si nous voulons encore que les gens soient justes, nous devons leur recommander la justice d'une autre manière ».[1]

Mais heureusement, la société étant ce qu'elle est, la personne injuste devrait sans cesse faire semblant d'être juste. Or comme cela semble très difficile, on peut estimer que l'idée selon laquelle il serait plus profitable d'être injuste que d'être juste est « très douteuse »[2] même si, comme l'intempérance et la lâcheté, la justice peut parfois accidentellement tourner au bénéfice de l'homme injuste. Ainsi, paradoxalement, la défense d'un certain réalisme moral – les jugements de valeur sont fondés sur des « faits de l'existence humaine » – contre un certain subjectivisme – les jugements de valeur dénotent une « attitude » contingente des sujets vis-à-vis des faits – débouchait sur l'examen d'une remise en cause éventuelle du statut de la justice comme vertu et par conséquent sur une forme de scepticisme quant au statut moral du mensonge, du vol et de l'assassinat. C'est ce dangereux paradoxe inhérent à la position de Foot 1 que Foot 2 va chercher à conjurer.

Dès 1967, en rééditant son article dans *Theories of Ethics*[3], aux côtés de textes de Stevenson, Moore, Geach, Hare notamment, Foot explique ses difficultés par une erreur qu'elle aurait commise :

[1] Foot (Ph.), « Les croyances morales », *op. cit.*, p. 250-251. Nous modifions la traduction.
[2] *Ibid.*, p. 253.
[3] Foot (Ph.) (éd.), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

> « Il ne m'était pas venu à l'idée de remettre en question le principe maintes fois répété selon lequel les jugements moraux donnent des raisons d'agir à tous et à chacun ».[1]

Foot admettait cela avec ses adversaires – le prescriptivisme notamment. C'est pourquoi elle pensait devoir absolument leur montrer que tous et chacun avaient des raisons d'agir vertueusement quels que soient leurs intérêts et leurs désirs. Elle se résout maintenant à penser qu'un sujet n'a de bonne raison de bien agir que s'il a un *intérêt* pour le bien. Ainsi,

> « Puisque, pour les actions, nous distinguons le bien du mal en fonction de l'intérêt que nous portons au bien commun, celui qui n'a rien à faire de ce qui arrive à quelqu'un d'autre que lui peut vraiment dire qu'il n'a aucune raison d'être juste ».[2]

Les impératifs moraux ne sont catégoriques que pour ceux qui se préoccupent du bien commun. L'homme amoral auquel on assénerait un : « Tu dois faire cela !» pourrait répondre : « Et alors ? ».

Dans l'édition de 1977 – dans *Virtues and Vices*[3] –, Foot reprend ce texte de 1967 qu'elle joint en note à son article au point précis où elle envisageait que la justice puisse ne pas être une vertu. Elle fait seulement disparaitre la référence aux impératifs catégoriques et cherche à rassurer ses lecteurs sur les implications pratiques de sa nouvelle thèse :

> « En même temps, nous ne devons pas nous laisser impressionner par le fait qu'il n'y *ait* pas forcément de réponse, et que la coopération raisonnable des autres aux pratiques morales n'aille pas de soi ».[4]

Dans l'introduction du recueil de 1977, le passage de Foot 1 à Foot 2 est décrit comme

> « […] un long et douloureux cheminement […] pour s'éloigner des théories qui situaient le caractère spécial des évaluations dans les attitudes, les émotions ou la reconnaissance d'une raison d'agir de chaque locuteur ».[5]

[1] *Ibid.*, Introduction p. 9.
[2] *Ibid.*
[3] Foot (Ph.), *Virtues and Vices, op. cit.*
[4] Foot (Ph.), « Les croyances morales », *op. cit.*, note 1, p. 251.
[5] Foot (Ph.), *Virtues and Vices, op. cit.*, Introduction, p. XVI.

Foot confirme qu'elle avait commis l'erreur de croire que « n'importe qui avait une raison de cultiver les vertus »[1]. L'intérêt personnel étant la raison d'agir la plus universelle, elle avait eu le tort de vouloir montrer que cela seul pouvait justifier l'action vertueuse. Elle était donc prête à renoncer à considérer la justice comme une vertu pour maintenir l'idée selon laquelle l'intérêt et donc la raison commandaient d'agir moralement. En réalité, la fin de l'article de 1958 préservait le statut de la justice. Mais Foot 2 semble juger que c'était au prix d'une argumentation trop faible – l'argument de l'impossible mensonge.

C'est bien dans l'article de 1972, « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », que Foot prétend maintenant avoir dépassé la difficulté[2]. Mais, comme l'a bien vu McDowell, sa volonté de remettre en cause le principe prescriptiviste selon lequel un jugement moral devrait guider l'action de tout homme – « Aujourd'hui, cela me paraît erroné », déclare-t-elle[3] – la conduit à admettre que la justice et la charité puissent reposer sur « des attitudes humaines contingentes »[4]. Foot 3 donnera finalement raison aux détracteurs de cet article et en dénoncera le caractère « scandaleux ». Cette question ne sera résolue qu'à travers la refonte de la théorie de la rationalité pratique. C'est par ce biais que Foot pourra dépasser définitivement le subjectivisme. Dans la préface de l'édition de 2002 de *Virtues and Vices* – recueil d'essais publiés entre 1958 et 1977 –, Foot insiste sur l'évolution de sa pensée à propos des rapports entre la « rationalité pratique » et la « vertu morale ». Le problème qui l'aurait préoccupé depuis le début aurait été le suivant : comment pour toute personne dans tous les cas peut-il être rationnel de suivre les prescriptions morales quand celles-ci semblent entrer en conflit avec l'intérêt personnel ou le désir ? Dans « Moral Believes », il lui semblait que seule la coïncidence entre vertu et intérêt personnel pouvait fournir à chaque personne cette rationalité quels que soient ses désirs. Dans « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », les difficultés de cette solution la contraignaient à y renoncer :

> « En désespoir de cause, j'étais même prête à nier que pour tout le monde, toujours, il *serait* rationnel d'agir moralement ».[5]

[1] *Ibid.*, p. XIV-XV.
[2] Cf. Foot (Ph.), « Les croyances morales », *op. cit.*, note 1, p. 251.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Foot (Ph.), « Preface to the 2002 Edition » in *Virtues and Vices, op. cit.*, 2002, p. X.

Ce qu'elle appelle encore sa « grave erreur » dans *Moral Dilemmas*[1] résidait dans le fait qu'elle cherchait à réconcilier la vertu avec une conception indépendante préétablie de la rationalité pratique selon laquelle celle-ci devait conduire à agir en vue de la satisfaction de ses désirs ou de son intérêt personnel. C'est cette position – qualifiée de « humienne » ou d'« internaliste » – qu'elle s'efforce de remettre en cause à partir des années 80. Ce travail aboutit dans les années 90 à l'article de synthèse « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? » (1995) [2].

La prise en compte des critiques adressées par McDowell vont permettre à Philippa Foot de réorienter sa critique du subjectivisme vers une critique de la rationalité pratique « humienne ». C'est par la construction d'une conception de la rationalité pratique distincte de ce modèle que la morale de Foot devient « aristotélicienne ». C'est pourquoi il nous faudra examiner cette question dans la partie suivante.

La critique du subjectivisme est d'abord la critique de l'idée selon laquelle les jugements moraux ne correspondraient à rien que l'on puisse connaître ou décrire objectivement. C'est pourquoi elle passe par une remise en cause du principe attribué à Hume selon lequel on ne pourrait passer de « est » à « doit ». Le descriptivisme d'Elizabeth Anscombe constitue une contribution décisive sur ce point. Mais c'est également le dualisme du cognitif et du conatif, également hérité de Hume, qui doit être réfuté. Cela passe par l'ébranlement de l'ontologie implicite du positivisme qui donne son cadre général au subjectivisme moral. Ce critique du positivisme est solidaire d'une profonde remise en cause de la conception de la rationalité pratique héritée de Hume. C'est à travers cette remise en cause que la critique du subjectivisme peut trouver un aboutissement en même temps que peut naître le néo-aristotélisme comme éthique autonome, affranchie de certains traits caractéristiques de la « philosophie morale moderne ».

[1] Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, Introduction, p. 2.
[2] Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? » in *Moral Dilemmas, op. cit.*, p. 189-208 [1ère publ. *Oxford Journal of Legal Studies*, 15/1, 1995 p. 1-14].

Conclusion 1ère Partie

La critique néo-aristotélicienne de la moralité porte sur le « légalisme » moderne, incapable de fonder des prohibitions absolues. Elle porte également sur le conséquentialisme, qui sape les bases psychologiques qui rendraient pensables ces prohibitions. Elle vise enfin le subjectivisme qui prétend, plus généralement, remettre en cause la réalité du bon et du mauvais et, avec elle, l'objectivité des raisons que nous aurions de bien agir. Or, chacune de ces conceptions de la morale se nourrit d'une distinction marquée entre le « moral » et le « non-moral ». Cette distinction est au principe de l'illusion du « devoir *moral* ». Mais le conséquentialisme de Sidgwick ou l'utilitarisme renferment également une certaine conception de ce qui serait propre « au point de vue moral ». Dans le subjectivisme, la distinction aboutit finalement à priver les qualités morales de toute réalité et les jugements moraux de toute objectivité. C'est la raison pour laquelle le néo-aristotélisme va d'abord devoir remettre en cause cette distinction avec le type de moralité qui l'a engendrée.

Cela apparaît clairement dans l'analyse qu'Anscombe propose de la « loi de Hume » et de ses implications. L'illusion du « doit *moralement* » rend crédible la thèse selon laquelle on ne pourrait passer de « est » à « doit ». C'est le « doit » de la moralité légaliste moderne que l'on ne peut déduire d'aucun « est » puisqu'il ne correspond effectivement à rien de consistant. La moralité qui est remise en cause est donc celle du légalisme avec la distinction du « moral » et du « non moral » qui la caractérise. Mais en dissipant l'illusion du « doit *moralement* » et en rendant ainsi possible le rapprochement du « est » et du « doit », abolit-on du même coup toute possibilité de distinguer rigoureusement le « moral » du « non-moral » ? La volonté de montrer que certaines actions sont proscrites « par leur seule description » ne semble pas aller dans le sens d'une disparition de l'exigence morale comme telle. Elle passe au contraire par la reconnaissance de la réalité du « moral ».

Le conséquentialisme ou l'utilitarisme tel que le décrit Nussbaum partagent une conception impartialiste de la moralité qui les rend indifférents à l'agent lui-même. Il faut donc dépasser cette conception de la moralité. Mais s'il faut prendre en compte l'intention, le caractère ou les émotions de l'agent, c'est pour mieux rendre compte de la valeur morale de l'action et battre en brèche l'immoralité du calcul conséquentialiste. Là encore, on suppose une certaine définition de la moralité. Celle-ci, à tout le moins, ne pourrait pas être conçue indépendamment de l'intention de l'agent.

Enfin, la contestation du dualisme du « cognitif » et du « conatif » commande également l'effacement d'une certaine manière de distinguer le « moral » du « non-moral ». C'est en effet sur ce dualisme, chez les héritiers du positivisme, que repose la distinction entre l'évaluation morale – subjective – et le jugement factuel – objectif. Remettre en cause cette dualité implique que l'on remette en question en même temps ce qu'elle suppose à propos de la nature du « moral ». Pourtant, encore une fois, la critique du subjectivisme est bien menée au nom d'une exigence morale. C'est ce qui apparaît encore clairement à travers l'autocritique de Foot. Si Foot ne peut pas finalement rejeter la justice du domaine des vertus, c'est bien parce que cela reviendrait à la rejeter, de manière absurde, hors du champ de la morale. Comment ne pas chercher à définir ce qui fait la spécificité de ce domaine ?

Nous avons commencé à voir que c'est l'examen du statut des vertus au sein de la rationalité pratique qui permettrait peut-être à Philippa Foot de dépasser le subjectivisme moral. Nous devrons essayer de mieux cerner la manière dont se dessine le domaine de la moralité dans le cadre de la réflexion que les néo-aristotéliciens mènent sur la rationalité de l'action.

2ème partie : Moralité et rationalité

Sous les trois aspects que nous venons d'en examiner, la critique de la « moralité moderne » appelle une réflexion sur les rapports qu'entretient la morale avec la rationalité. Le néo-aristotélisme, contrairement à d'autres formes de l' « éthique de la vertu », se caractériserait par un certain rationalisme. Mais quelle forme cette rationalité peut-elle prendre ? Si la bonté de nos actions ne peut pas être définie par le respect de lois impératives et catégoriques, il semble inévitable de se résoudre à considérer les impératifs moraux comme des règles prudentielles. Il s'agirait, en ce sens, de mettre en œuvre certains moyens pour atteindre certaines fins et cela ne pourrait être fait qu'en tenant compte des circonstances toujours singulières des choses humaines. Pourtant comment, dans ce cadre, satisfaire à l'exigence de préserver des prohibitions absolues qui semble être la motivation essentielle de l'article d'Anscombe en 58 ? Philippa Foot se heurte à cette difficulté et elle est conduite, grâce à McDowell, à abandonner l'idée selon laquelle les impératifs moraux pourraient être « hypothétiques ». A quelle conception de la rationalité pratique cette remise en question pourra-t-elle aboutir ?

Mais la critique du conséquentialisme laisse également certaines questions en suspens. Nussbaum dénonce la manière dont l'utilitarisme voudrait réduire abusivement des biens qualitativement différents à une unité de mesure trompeuse. Elle oppose à cela le « polythéisme des valeurs » dont serait porteuse la théorie aristotélicienne de la pluralité des vertus. Cela fait du tragique une composante inévitable de la vie morale. Mais le fait que l'agent moral puisse être confronté à des conflits parfois insolubles est-il compatible avec la *rationalité* de l'action que défend Nussbaum ? Quelle place accorder aux *dilemmes* dans l'éthique néo-aristotélicienne ? Pour résoudre certaines difficultés de l'action morale, Anscombe s'appuie sur la doctrine dite « du double effet ». Mais ce principe ne comporte-t-il pas lui-même un élément conséquentialiste ? Celui-ci ne favorise-t-il pas par ce biais un certain laxisme moral là où Anscombe recherche précisément plus de rigueur ? Dans quelle mesure la psychologie morale de *L'intention*[1], qui s'appuie sur la conception aristotélicienne de la rationalité pratique, est-elle capable d'éclairer cette discussion ?

Si le néo-aristotélisme parvient à élaborer une théorie de la rationalité morale, en ressort-il finalement une certaine conception de la moralité ?

[1] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*

I- Moralité et raison pratique

Pour Philippa Foot, comme nous venons de le voir, la critique du subjectivisme semble devoir passer par la critique des présupposés de la conception de la rationalité pratique qui lui est propre. Mais y a-t-il un rapport entre la moralité d'une action – le fait qu'elle soit bonne d'un point de vue moral – et sa rationalité ? Il est vrai que la disjonction du rationnel et du moral est un des traits caractéristiques de la conception humienne de la rationalité pratique – l'usage de la raison dans l'action. Mais la conception aristotélicienne de la rationalité pratique conduit-elle nécessairement à l'idée selon laquelle il serait rationnel d'agir moralement ? Ce n'est pas ce qui ressort des passages de *L'intention* qu'Anscombe consacre à cette question. Ce n'est pas non plus la thèse de Candace Vogler qui revendique son héritage.

Cette discussion suppose que l'on se préoccupe de la moralité comme telle. Permettra-t-elle de lui donner un statut aristotélicien rigoureux ?

1°) Est-il raisonnable d'être méchant ?

A la dernière étape du développement de sa réflexion morale, Foot soutient contre les « humiens » la thèse selon laquelle l'action vertueuse – y compris l'action juste – serait une exigence de la raison pratique. Nous aurions tous – même les méchants – des raisons d'agir moralement. Pourtant, Candace Vogler[1] se fonde elle-même sur des éléments de *L'intention* pour démontrer qu'il pourrait être raisonnable de la part du méchant d'agir comme il le fait. Nous pourrions avoir de bonnes raisons de mal agir et nous pourrions n'avoir aucune raison d'agir vertueusement. La rationalité pratique serait moralement neutre. Selon Candace Vogler, il faudrait dissocier totalement la rationalité pratique de la moralité. Vogler ne nous fait-elle pas régresser de Foot 3 à Foot 2 c'est-à-dire à un stade encore humien et par conséquent subjectiviste de sa pensée ? La plus grande partie du livre de Vogler – *Reasonably Vicious*

[1] Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*

(2002)[1] – est consacrée à la présentation d'une théorie de la rationalité pratique, explicitement inspirée de *L'intention* d'Elizabeth Anscombe, qui prétend dépasser une conception purement instrumentale de la raison pratique. La position de Vogler se veut aristotélicienne et même anscombienne.

Un néo-aristotélisme post-anscombien conséquent implique-t-il que la moralité de l'action se confonde avec sa rationalité ou bien implique-t-il au contraire que les sources de la moralité soient indépendantes de la rationalité pratique ?

a) Foot critique de la rationalité pratique humienne

Dans la critique qu'elle présente de son propre subjectivisme à la deuxième étape du développement de sa pensée – Foot 2 – qu'est-il reproché à la conception « humienne » de la rationalité pratique ?

Dans « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? » (1995)[2], Foot poursuit sa critique du subjectivisme. C'est toujours le « subjectivisme » ou « non-cognitivisme » de Ayer, Stevenson ou Hare qui est visé. S'y ajoute désormais Mackie[3] – et l' « expressivisme » d'Allan Gibbard[4], tentative soutenue par Simon Blackburn. En quoi consiste l'erreur de ces théoriciens – au-delà de leur séparation arbitraire du « descriptif » et de l' « évaluatif » déjà critiquée dans les articles de 58 ? Avant de faire la genèse de cette erreur dans la philosophie britannique du XX^{ème} siècle, Foot rappelle qu'elle a son origine dans la psychologie de Hume. Dans « Locke, Hume, and Modern Moral Theory » (1990)[5], elle semblait déjà rechercher la source de sa propre erreur en repérant l'erreur commune aux philosophies de l'esprit de Locke et de Hume. En faisant du « désir » – pour Locke – ou des « passions » – pour Hume – les causes de l'action, ni l'un ni l'autre ne peuvent rendre compte du rôle que joue la raison dans la détermination des choix humains[6]. Cela vaut d'abord pour l'action prudente. D'après Locke, il faudrait considérer que nous n'agissons prudemment qu'à la condition *qu'il se trouve* que nous ayons le désir c'est-à-dire le sentiment d'insatisfaction (*uneasiness*) adéquat :

---

[1] *Ibid.*

[2] Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? » in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, *op. cit.*, p. 189-208 [1ère publ. *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 15, n°1, 1995, p. 1-14].

[3] Mackie (J. L.), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, *op. cit.*

[4] Gibbard (A.), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard, Harvard University Press, 1990.

[5] Foot (Ph.), « Locke, Hume, and Modern Moral Theory » in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, *op. cit.*, p. 117-143 [1ère publ. in Rousseau (G. S.) (éd.), *The Languages of Psyche: Clark Library Lectures 1985-86*, Berkeley, University of California Press, 1990].

[6] *Ibid.*, p. 135.

> « Nous avons en quelque sorte à *attendre et voir* (*wait and see*) si l'idée du mal ou de la perte future aura ou non pour *effet* de faire naître en nous l'insatisfaction ».[1]

Or, il n'est pas nécessaire de supposer que celui qui aurait mal à la tête, par exemple, aurait besoin d'attendre d'avoir le désir d'aller chercher une aspirine avant d'y aller. En réalité, c'est bien un raisonnement qui guide son action. Il va chercher de l'aspirine parce qu'il sait que l'aspirine lui permettrait de ne plus avoir mal. Même si l'on suppose que c'est son désir de ne plus avoir mal à la tête qui constitue la raison pour laquelle il va chercher de l'aspirine, il est inutile de supposer un désir d'aller chercher de l'aspirine :

> « Il suffit que la raison dise à l'agent d'y aller ».[2]

De manière générale, il n'est pas nécessaire de supposer que le désir de la fin doive transmettre son énergie au choix des moyens :

> « Le raisonnement instrumental ayant pour objet la satisfaction d'un désir est une des formes du raisonnement pratique ; et c'est la seule chose qui doive être dite à propos de la manière dont les actions se produisent ».[3]

Il est aussi illusoire de vouloir expliquer le raisonnement pratique de manière causale qu'il le serait de vouloir expliquer le raisonnement théorique[4]. Mais Foot juge qu'en dépit de l'influence salutaire de la pensée de Wittgenstein, la plupart des philosophes de l'école analytique partagent ces présupposés causalistes. Le modèle en serait fourni par l'œuvre de C. L. Stevenson.

Parmi les exceptions remarquables, sont notamment citées Anscombe et McDowell. Foot renvoie à la critique menée par ce dernier de sa propre thèse dans « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? » et même aux travaux « pionniers » de Thomas Nagel dans « The possibility of Altruism »[5] – travaux critiqués par Foot 2 et loués par McDowell[6]. Dans la philosophie morale contemporaine, cette erreur se développe à la faveur du « tournant linguistique » de la philosophie analytique[7]. Il s'agit alors d'expliquer la

[1] *Ibid.*, p. 136.
[2] *Ibid.*, p. 137.
[3] *Ibid.*, p. 138-139.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 140.
[5] Cf. *Ibid.*, note 65, p. 141.
[6] Voir plus haut, 1ère Partie, III.
[7] Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? », *op. cit.*, p. 190.

spécificité des jugements moraux par un certain usage du langage, l'usage « évaluatif », assimilé à une sorte d'exclamation ou au commandement. En mettant ainsi en évidence l'usage « pratique » du langage, on croyait pouvoir rendre compte de ce que G. E. Moore avait considéré comme le caractère « non naturel » du bien. On suppose alors qu'il y a un lien essentiel entre le sentiment ou l' « attitude » et la tendance à agir. Sur ce point, le prescriptivisme de Hare ne se distingue pas fondamentalement de l'émotivisme de ses prédécesseurs. Pour lui, par définition, l'évaluatif est prescriptif, c'est-à-dire qu'un jugement évaluatif serait « insincère » s'il n'exigeait pas, dans certaines circonstances, une certaine action[1]. La seule chose qui soit exigée de nos actions pour qu'on puisse les juger « moralement bonnes » est qu'elles soient « cohérentes ». Mais cette condition peut être également remplie par des systèmes moraux fondamentalement opposés. Ce prescriptivisme est par conséquent « radicalement subjectiviste »[2].

Mais plus généralement, toutes ces théories sont subjectivistes dans la mesure où elles placent les conditions de vérité des jugements moraux dans le sujet qui les énonce :

> « *La signification devait ainsi être expliquée en termes d'attitudes, d'intentions ou d'états d'esprit du locuteur*. Et cela creusa un fossé entre les jugements moraux et les assertions […] Les propositions concernant les états de fait pouvaient être assertées si leurs conditions de vérité étaient satisfaites, mais les jugements moraux, à travers leurs conditions d'occurrence, étaient essentiellement liées à l'état subjectif d'un locuteur individuel ».[3]

Ce que conteste essentiellement Foot, c'est ce « fossé » qu'introduisent ces théories entre les « assertions » portant sur des états de fait et par conséquent susceptibles de vérité ou de faussetés d'une part, et les jugements moraux manifestant pour l'essentiel l'état du locuteur d'autre part. Il n'y aurait donc pas à proprement parler de vérité morale. Comme McDowell, Foot tient maintenant à reconnaître le caractère pratique (« *action guiding* ») du jugement moral – ce qu'elle appelle « l'exigence de praticabilité de Hume »[4]. Mais comment se plier à cette exigence sans céder de nouveau à un subjectivisme dont l'étape antérieure de l'évolution de sa pensée – Foot 2 – cherchait déjà à se débarrasser en écartant ce principe[5] ?

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 191.
[3] *Ibid.*, p. 192.
[4] *Ibid.*, p. 193.
[5] Voir plus haut, 1ère Partie, III.

Cette psychologie a en effet des implications morales. Pour satisfaire le principe humien selon lequel la morale devait servir à produire l'action,

> « Les théories modernes du jugement moral […] ont opté pour quelque élément déterminant l'action, tel que le sentiment ou l'attitude, dont la présence est tenue pour une condition de l'usage correct du langage moral ; introduisant ainsi un élément subjectif dans la manière d'en rendre compte ».[1]

De tels éléments sont inutiles. C'est à une description plus simple de l'action morale qu'il s'agirait de revenir sans pour autant renoncer à l'idée selon laquelle la morale « est *nécessairement* pratique »[2], ce qui suppose qu'il y ait « un lien conceptuel entre la moralité et l'action ».

La définition qui est donnée du « fossé » dénoncé par Foot 3 englobe désormais clairement la position de Foot 2 :

> « Quelles que soient les "raisons" [d'un jugement moral] qui puissent avoir été données, quelqu'un peut ne pas être prêt ou capable de porter ce jugement moral, parce qu'il ne possède pas l'attitude ou la sensation, il n'est pas dans l'état d'esprit conatif, il n'est pas prêt à prendre la décision d'agir […] C'est ce fossé entre la justification et le jugement moral que je nie ».[3]

Pour Foot 2, un tel fossé existe bien dans le cas de la charité ou de la justice pour l'homme amoral. Dans la mesure où les actions justes et charitables ne satisfont pas son intérêt, elles ne sont pas des exigences de la raison. Foot 3 concède qu'il faut assumer un principe humien que Foot 1 et 2 associaient au subjectivisme : le caractère essentiellement pratique (« *action-guiding* ») du jugement moral. Mais elle juge que les théories « néo-humiennes » qu'elle critique ne le prennent pas en compte comme il faudrait le faire. Comment précisément résoudre cette difficulté et montrer que tout le monde a toujours raison d'agir moralement ? Cela suppose un changement dans la manière de considérer la rationalité de l'action elle-même. Foot 1 et 2 assumaient implicitement une conception humienne des raisons d'agir – la même que celle de ses adversaires déclarés –, en considérant comme allant de soi que les raisons devaient être

[1] Foot (Ph.), « Locke, Hume, and Modern Moral Theory », *op. cit.*, p. 142.
[2] *Ibid.* Souligné dans le texte.
[3] Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? », *op. cit.*, p. 192.

fondées sur les désirs de l'agent. Ainsi, « de manière scandaleuse »[1], la justice ne pouvait valoir comme raison d'agir que pour un amoureux de la justice.

> « A cause de cela, j'ai été accusée à juste titre par mes critiques de réintroduire la subjectivité au niveau de la rationalité, alors que j'insistais sur l'objectivité dans le critère du bien et du mal (*right and wrong*) ».[2]

C'est la conception selon laquelle l'action rationnelle serait par définition guidée par l'intérêt personnel ou plus généralement par le désir qui est désormais contestée. Mais comment faudrait-il alors concevoir le rôle de la raison dans l'action pour que les actions vertueuses ne paraissent pas irrationnelles ?

b) La contribution de Quinn à l'élaboration de la position de Foot 3

C'est à Warren Quinn que revient le mérite d'avoir tiré Foot de son scepticisme morose – elle lui dédiera son dernier livre.

> « Qu'y aurait-il de si important, demande Quinn, dans la rationalité pratique s'il était rationnel de chercher à satisfaire n'importe quel désir, aussi méprisable soit-il ? »[3]

On accorde en effet une certaine « importance » à la rationalité de l'action. Il serait préférable que nos actions soient rationnelles. Warren Quinn suggère qu'on ne pourrait pas comprendre la valeur que l'on accorde à la rationalité de nos actions si cette rationalité était parfaitement compatible avec leur plus grande immoralité. Pour éviter cette conséquence absurde, il faudrait reconsidérer la manière dont on a conçu jusqu'ici les rapports entre la morale et la rationalité. Il ne s'agit pas d'adapter la morale à une conception préalable de la rationalité de l'action – ce que cherchaient vainement à faire encore Foot 1 et 2 –, mais il faut au contraire définir la rationalité de l'action en fonction des exigences morales. C'est la révolution copernicienne que propose Warren Quinn dans « Putting Rationality in its Place », conférence prononcée en présence de Foot en 1988 et reprise dans l'important volume édité par Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence et Warren Quinn en l'honneur de Philippa Foot en 1995[4] :

[1] *Ibid.*, p. 194.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Quinn (W.), « Putting Rationality in its Place » in Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 181-208.

> « Selon moi, le seul fondement adéquat pour prétendre qu'il est rationnel de posséder une qualité ou qu'il est rationnel d'accomplir une action est que cette qualité ou cette action soit globalement bonne. C'est le bien et le mal humains qui se tiennent au centre de la pensée pratique et non quelque idée indépendante de la rationalité ou des raisons d'agir ».[1]

La rationalité de l'action humaine est inséparable de la visée du bien qu'elle implique en tant que telle. Cette conception de l'action que Quinn qualifie lui-même de « globalement néo-aristotélicienne »[2] et qu'il oppose à la conception « néo-humienne »[3] suppose

> « […] une conception de la volonté comme faisant partie de la raison humaine dont la fonction est de choisir au mieux ».[4]

Le caractère aristotélicien de cette conception réside dans le refus de distinguer la raison pratique de la volonté. Le choix délibéré est, indissociablement, l'exercice de la raison et de la volonté. Foot estimera par conséquent qu'on ne peut pas séparer sur cette base les considérations morales des considérations portant sur la rationalité pratique. Ce qui distingue une personne juste ou charitable des autres, par exemple, c'est sa capacité à reconnaître certaines considérations comme des raisons d'agir[5].

Il ne faut pas non plus, selon elle, distinguer deux types de rationalités pratiques, l'une proprement « morale » et l'autre prudentielle. Foot 2 ne se trompait donc pas en refusant d'accorder un caractère spécial aux impératifs « moraux ». Mais elle se trompait en cherchant cette unité dans une rationalité conçue comme satisfaction des intérêts personnels ou des désirs – les impératifs « hypothétiques ». Foot ne remet jamais en cause le refus de distinguer le « moral » du « non-moral ». Il n'y a pas de différence essentielle entre les raisons « morales » d'agir et les autres. Il n'y a par conséquent pas non plus de priorité des considérations « morales » – celles qui concerneraient plutôt le bien des autres – par rapport aux considérations « non-morales » – celles qui concerneraient plutôt notre bien propre. En effet, il n'est pas toujours rationnel pour l'homme juste de tenir ses promesses ou pour l'homme charitable de donner aux autres ce dont ils ont besoin. Les raisons d'agir qu'on a l'habitude d'appeler « morales » parce qu'elles se rapportent au bien des autres peuvent être tout-à-fait légitimement contrebalancées par d'autres raisons plus fortes. Mais inversement, une action peut être

[1] *Ibid.*, p. 207.
[2] *Ibid.*, p. 182.
[3] *Ibid.*, p. 187, note 15.
[4] *Ibid.*, p. 206.
[5] Cf. Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? », *op. cit.*, p. 195-197.

irrationnelle en tant qu'elle est malhonnête ou non respectueuse des droits d'autrui. Le cambrioleur qui se fait prendre parce qu'il s'est installé pour regarder la télévision dans l'appartement qu'il était en train de cambrioler est doublement irrationnel. Il n'aurait pas *dû* s'installer mais il aurait mal agi même s'il ne l'avait pas fait puisque la fin qu'il poursuivait était mauvaise[1]. Encore une fois, la reconnaissance de la rationalité de la morale n'implique pas, pour Foot, la reconnaissance d'un statut particulier de la moralité. Au contraire, la spécificité du « moral » reconnu par les « néo-humiens » disparaît à l'occasion de sa réintégration dans le champ de la rationalité.

Dans cette conception de la rationalité pratique, le lien essentiel entre le jugement moral et l'action – point fort des non-cognitivistes – est préservé : le jugement moral est bien en un sens « *action-guiding* ». Cela n'implique pas que ces raisons d'agir suffisent à déterminer chacun d'entre nous à agir. Cette position rend également pensable désormais la faiblesse de la volonté ou l'impudence (*shamelessness*) de l'être amoral alors qu'ils étaient difficilement concevables dans le cadre des théories subjectivistes, celles-ci s'interdisant de distinguer les raisons d'agir des motivations effectives de l'action d'un individu. Dans la perspective ouverte par Warren Quinn, nous aurions tous – même les méchants – des raisons d'agir moralement.

c) La position de Candace Vogler et sa critique de Foot 3

C'est précisément ce que conteste Candace Vogler. En effet, dans *Reasonably Vicious* (2002)[2], Vogler se fonde sur des éléments de la philosophie de l'action d'Anscombe pour démontrer qu'il pourrait être raisonnable d'agir méchamment. Vogler, en soutenant la thèse de la neutralité morale de la raison, ne revient-elle pas à une conception instrumentaliste de la raison pratique semblable à celle que Foot prétend avoir dépassée ? Elle-même prétend éviter cet écueil. La plus grande partie de son livre est consacrée à la présentation d'une théorie de la rationalité pratique qui prétend dépasser une conception purement instrumentale de la raison pratique. La position de Vogler se veut don différente de celle des « néo-humiens » sur ce point. Elle se voudrait plus conforme aux positions d'Anscombe elle-même. Nous devrons donc tout d'abord présenter plus précisément la thèse de Vogler en voyant en particulier en quoi elle peut se fonder sur sa conception de la rationalité pratique. Puis nous verrons quelles objections elle adresse à Foot. Enfin, nous essaierons de trouver dans le dernier article de Philippa Foot les réponses que Foot elle-même pourrait lui faire.

Dans *Reasonably Vicious*, Vogler part d'une réflexion sur les rapports entre rationalité pratique et éthique. Elle constate que l'instrumentalisme est toujours présenté comme la

[1] Cf. *Ibid.*, p. 198.
[2] Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*

conception standard de la rationalité pratique alors qu'il est devenu banal d'en critiquer les principes[1]. L'instrumentalisme, conception humienne ou néo-humienne de la rationalité pratique, pose que les raisons d'agir sont soit des désirs soit des croyances. C'est ce qu'on appelle son « bifurcationisme ». Le rôle des croyances est de déterminer les moyens tandis que les désirs déterminent les fins de nos actions. Alors que les croyances sont ouvertes à la critique rationnelle, les désirs ne le sont pas. Ainsi, si l'instrumentalisme est vrai, il semble qu'il n'y ait aucun fondement rationnel à l'éthique. Les fins que chacun se donne sont en effet fondées sur des désirs qui ne peuvent être critiqués rationnellement – d'où l'appellation de « non-cognitivisme ».

Les nombreux philosophes qui critiquent aujourd'hui ce modèle – Vogler cite notamment l'article de John McDowell analysé plus haut dans lequel celui-ci contestait la position de Foot 2[2]– soutiennent au contraire que la raison pratique exercée correctement nous conduit à produire et à maintenir une vie bonne :

> « […] l'exercice non-instrumental de la raison pratique est requis à titre de moyen ou de partie pour atteindre des fins importantes ».[3]

Vogler remarque que cela met en évidence le fait qu'au cœur de la critique d'une rationalité instrumentale, calculatrice (*calculative*) persiste, au fond, un présupposé général du même ordre. L'exercice non instrumental de la raison serait lui-même voué à produire certains effets. Cela suggère, selon elle, que le schéma « calculateur » est sous-tendu par les deux conceptions apparemment contradictoires de la raison pratique – la conception instrumentale et la conception non instrumentale. Elle nomme ce schéma général « la représentation standard de la raison pratique » (*standard picture of practical reason*)[4]. C'est celui qui a été développé par Thomas d'Aquin, source principale, avec Aristote, des thèses d'Anscombe dans *L'intention*. Il s'agit d'une « représentation de l'action intentionnelle […] comme d'une forme calculatrice moyen-fin ou partie-tout »[5]:

[1] Vogler (C.), *op. cit.*, Introduction, p. 2-3.
[2] McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives », *op. cit.*, p. 18-19.
[3] Vogler (C.), *op. cit.*, p. 3.
[4] *Ibid.*, p. 4.
[5] *Ibid.*

> « Soit A et B des actions de types différents. Il est justifié pour quelqu'un de faire A s'il considère que faire A est un moyen (ou une partie) pour atteindre (ou rendre possible l'atteinte de) une autre fin, faire B, et s'il veut faire B ».[1]

> « Aucune considération pratique détachée de la pensée des fins et des moyens ne peut compter comme une raison d'agir ».[2]

Ce qui caractérise toujours la rationalité pratique, c'est que d'une manière ou d'une autre, elle consiste toujours à articuler des moyens à des fins. Cela implique-t-il cependant que les fins qu'elle nous propose soient bonnes ? Si c'était le cas, on pourrait dire que la visée du bien est constitutive de la rationalité pratique elle-même. Ce n'est pourtant pas la conclusion à laquelle parvient Vogler.

C'est paradoxalement le contexte théologique dans lequel Thomas d'Aquin construit sa réflexion qui lui donne un avantage sur Aristote dans ce domaine. Il lui faut en effet rendre compte du péché et ainsi expliquer les raisons pour lesquelles nous péchons. Il lègue par conséquent à la philosophie laïque (*secular*), non théologique, dans laquelle le travail de Vogler s'inscrit, un compte rendu systématique de la rationalité d'une grande variété de conduites immorales[3]. En montrant la pertinence du schéma calculateur de la rationalité pratique – cela occupe la plus grande partie de son livre –, Vogler veut donc montrer qu'on ne pèche pas nécessairement contre la raison en agissant contre l'éthique. Il ne serait déraisonnable de mal agir, dans le cadre de cette représentation de la raison pratique, qu'au regard d'une conception théologique du salut et du souverain bien – qui est celle de Saint Thomas d'Aquin –, conception que la philosophie comme telle ne peut assumer. Cela ne veut pas dire qu'il soit irrationnel de vouloir agir conformément à l'éthique. Les fins éthiques peuvent faire partie des fins que se donne un homme. Mais cela veut dire que,

> « […] confronté à un homme profondément méchant qui fait très bien ce qu'il fait (*who is doing an excellent job*) en réalisant son vice dans la pratique […] »[4],

nous ne pourrions pas dénoncer dans son action une erreur de la raison pratique. Vogler juge que cette position est compatible avec le réalisme naturaliste qu'elle revendique avec d'autres

[1] *Ibid.*, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 24.
[3] *Ibid.*, p. 5.
[4] *Ibid.*, p. 6.

néo-aristotéliciens : si l'épanouissement collectif des hommes requiert que certains hommes agissent vertueusement, cela peut tout aussi bien justifier, du point de vue d'une réflexion en première personne, que l'on cultive les vices.

En quoi cette position se distingue-t-elle finalement de l'instrumentalisme dont elle partage la même conséquence négative selon laquelle les conduites vicieuses ne sont pas par principe irrationnelles ? D'une part, la « représentation standard » exclut le bifurcationisme de la position instrumentaliste. Cette dernière rend incompréhensible la transmission indispensable de la motivation des fins désirées aux moyens mis en œuvre. Inversement, elle ne prend pas en compte le fait que la volonté sans la connaissance est impossible[1]. Or, dans le cadre de la « représentation standard », le volitif et le cognitif sont tenus pour inséparables dans l'exercice de la raison pratique. D'autre part, l'instrumentalisme pose que les fins de l'action déterminées par les désirs sont strictement non rationnelles (« *arational* » dit Vogler[2]). Nous pourrions vouloir n'importe quoi. Or, ce n'est pas le cas. Nous voulons ce qui est bien. Plus exactement, comme le rappelle Foot d'après Thomas d'Aquin, citée par Vogler à ce propos,

> « […] alors que les animaux recherchent les choses bonnes *qu'ils voient*, les êtres humains recherchent *ce qu'ils voient comme bon* ».[3]

La conscience de la bonté de la fin visée constitue la spécificité de l'action humaine. Mais pour le montrer, il ne faut pas réduire le bien au « bien moral » ni même au bien prudentiel[4]. Vogler emprunte à Thomas d'Aquin sa division tripartite des biens : le meilleur choix peut être (1) celui qui promet le plus de plaisir, (2) celui qui nous permettra d'atteindre la fin que nous poursuivons ou bien (3) celui « qui convient » d'une manière ou d'une autre à la personne que nous sommes. De manière générale, nous préférons une chose parce qu'elle est plus plaisante, parce qu'elle est plus utile ou parce qu'elle nous « convient » mieux (*more fitting* [*honestum*])[5]. La désirabilité de ce que je fais ici et maintenant découle de la bonté que je vois dans la fin – selon qu'elle me paraît plus ou moins plaisante, utile ou convenable[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 10 et p. 15.
[3] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 114-115, cité par Vogler (C.), *Ibid.*, p. 32.
[4] Cf., *Ibid.*, p. 26-29.
[5] Cf., *Ibid.*, p. 29-31. Les sources chez Thomas d'Aquin et Aristote sont indiquées Chap. 2, note 7, p. 258-259.
[6] *Ibid.*, p. 33.

Par conséquent, pour Thomas d'Aquin, si les hommes ne poursuivent pas toujours ce qui est réellement bon – alors que tout ce qu'ils recherchent ils le recherchent « sous l'espèce du bien » – c'est parce qu'ils se trompent. D'après Thomas d'Aquin,

> « […] l'immoralité implique une erreur de jugement, et le caractère de l'erreur est clair si nous songeons à la manière dont il convient (*how it befits*) à quelqu'un de vivre ».[1]

Mal agir suppose que l'on se trompe sur la nature – réellement bonne ou mauvaise – de ce que l'on se propose comme fin et qui, comme tel, nous apparaît toujours comme un bien. Cette erreur peut se mesurer à la fin réelle de l'homme. Pour lui en effet, il y a, compte tenu de ce que sont les plans de Dieu, une fin dernière de l'existence des hommes. La contemplation perpétuelle de Dieu unit tous les aspects du bien : toute notre vie est un moyen d'atteindre cette fin, il convient pour un homme de vivre conformément à ce à quoi la grâce divine le destine, la contemplation de Dieu est le plus grand plaisir que l'on puisse concevoir :

> « Les aspects de la providence divine unifient les trois régions du bien ».[2]

La béatitude étant la récompense ultime de la vertu, celle-ci reste utile même si elle conduit aux pires désastres dans notre vie mortelle[3]. Ainsi, il serait irrationnel, pour quiconque est en possession de la vérité révélée, de ne pas vivre conformément à l'éthique[4]. En expliquant les actions éthiquement mauvaises, Thomas d'Aquin montre qu'elles impliquent toutes la poursuite de choses bonnes en elles-mêmes – l'assassin sadique recherche le plaisir, le voleur recherche l'argent qui est utile, et, selon l'exemple analysé par Anscombe dans *L'intention*, en tuant des enfants juifs, le nazi fait à sa dernière heure ce qu'il convient à un nazi de faire à sa dernière heure[5]. Ainsi,

> « Tout ce que les gens font, tout ce qu'ils font même tous parce qu'ils pensent *à juste titre* (*rightly*) qu'il convient à des gens de leur sorte de le faire, n'est pas [nécessairement] louable d'un point de vue éthique ».[6]

---

[1] *Ibid.*, p. 34.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 35.
[4] *Ibid.*
[5] Cf. Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, § 38, p. 128 sq.
[6] Vogler (C.), *op. cit.*, p. 71.

On a toujours, en ce sens, de bonnes raisons de mal agir. Les assassins ont toujours un mobile. Les sept péchés (*vices*) capitaux ont le bien pour objet[1]. Par conséquent, note Vogler :

> « Sans la théologie, ce que montre la théorie, c'est le sens dans lequel il convient au méchant d'agir méchamment ».[2]

Le vice ne repose sur une erreur – comme l'espère le philosophe moral contemporain – que dans le cadre d' « un système théologique centré sur une discussion de notre fin dernière »[3].

Vogler se demande néanmoins ce que peut nous apporter cette tripartition des biens en dehors de ce contexte théologique[4] et si l'on rejette l'idée selon laquelle la vie devrait répondre nécessairement à un plan d'ensemble conçu par l'agent lui-même – plutôt que par Dieu – pour que ses actions aient un sens[5]. En termes anscombiens, la tripartition peut être traduite de la manière suivante : soit A la description de ce que vous faites intentionnellement ; toutes les réponses données à la question « Pourquoi faites-vous A ? » donneront une raison tombant sous une des trois régions[6]. Les trois types de biens sont des « caractéristiques de désirabilité » qui mettent un terme à la série des questions « Pourquoi ? » qui définissent une action intentionnelle[7]. La différence avec le modèle instrumentaliste apparaît ainsi clairement. L'instrumentalisme se fonde sur une psychologie bifurcationiste : les « fins premières » – les principes finaux de nos actions – n'ont leur source que dans les désirs et les désirs sont incritiquables. Si le désir nous porte au contraire vers un bien connu comme tel, la rationalité pratique peut être calculatrice sans verser dans cet instrumentalisme intenable[8]. La « représentation standard » permet donc de conjurer l'instrumentalisme qui se fonde sur une psychologie bifurcationiste intenable – selon laquelle le désir serait incritiquable, ne visant aucun bien –, tout en fondant la neutralité éthique de la rationalité pratique – puisque les raisons d'agir que nous pouvons avoir, c'est-à-dire les caractéristiques de désirabilité des principes qui gouvernent, à titre de fins, nos raisonnements pratiques, ne sont pas spécifiquement éthiques[9].

Il reste à démontrer que la raison est bien calculatrice, et cela même dans la poursuite du plaisir ou de ce qui « convient » alors que ces deux types de biens ne semblent pas laisser de

[1] *Ibid.*, p. 39.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 40.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 41.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 40-41.
[6] *Ibid.*, p. 44.
[7] *Ibid.*, p. 47.
[8] *Ibid.*, p. 48.
[9] *Ibid.*, p. 49.

place à un calcul[1]. Pour le plaisir, Vogler montrera qu'agir par plaisir ou pour le plaisir implique que l'on cherche à prolonger le plaisir[2]. Pour ce qui « convient », elle montrera que, à moins d'assumer une psychologie externaliste, cela suppose que l'on fasse de son action une partie ou le moyen d'atteindre la réalisation d'un modèle dont on estime qu'il doit informer au moins une partie de notre vie[3].

La thèse défendue par Foot dans *Le Bien naturel* (2001), paru un an avant le livre de Vogler – devait être examinée par Vogler. Foot en effet, avec des références et des prémisses souvent similaires, aboutit à une conclusion opposée à la sienne. Elle la formulait déjà dans un article de 1994 intitulé, de manière significative, « Rationality and Virtue »[4] :

> « […] à moins qu'il puisse être montré qu'agir de manière juste fait nécessairement partie de la rationalité pratique – disait-elle –, des cyniques comme Thrasymaque diront toujours qu'il n'y a pas de bonne raison de donner l'avantage au fait d'agir de manière juste, et qu'il y a bien des raisons de ne pas lui donner l'avantage ».[5]

S'inspirant encore de Warren Quinn, elle y soutenait la thèse selon laquelle l'action juste pouvait bien être considérée comme une exigence de la rationalité pratique à condition que l'on renonce à définir *a priori*, indépendamment de toute considération morale, un modèle de rationalité pratique – le modèle néo-humien d'une rationalité moralement neutre – pour le confronter ensuite aux exigences de la vertu. Il faut adopter l'ordre inverse :

> « […] si la justice est une vertu, elle doit (*must*) rendre l'action bonne en disposant celui qui la possède à la vertu (*goodness*) dans la rationalité pratique […] ».[6]

C'est cette thèse qui est reprise finalement dans le chapitre 4 de *Le Bien naturel*[7]. Candace Vogler la traduit dans la terminologie « thomiste » qu'elle a adoptée de la manière suivante :

> « […] les choses en elles-mêmes désirables recherchées par l'homme ordinaire attaché aux choses de ce monde (« *the ordinary man of the world* ») ne sont désirables que du fait de la place qu'elles occupent dans la vie humaine plus généralement ; la critique et la louange des actions et des agents ne peuvent

[1] *Ibid.*, Chap. 4 à 6 p. 74-146.
[2] *Ibid.*, Chap. 4.
[3] *Ibid.*, Chap. 6.
[4] Foot (Ph.), « Rationality and Virtue » (1994) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas, op. cit.*, p. 159-174.
[5] *Ibid.*, p. 159.
[6] *Ibid.*, p. 174.
[7] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 109 sq.

> même pas s'élever (*cannot so much as get off the ground*) si nous ne sommes pas attentifs au contexte plus large de notre forme de vie […] ».[1]

Ce serait toujours par rapport à une « forme de vie » générale que nos actions particulières prendraient sens. Foot et Vogler empruntent toutes deux la notion de « forme de vie » à Wittgenstein à travers l'usage qu'en fait Michael Thompson pour désigner la manière de vivre propre à une espèce telle qu'il la décrit à la manière dont Anscombe décrit l'action intentionnelle[2]. Vogler fait notamment allusion ici au caractère social de la « forme de vie » des hommes, la prise en compte de ce caractère permettant de comprendre la nécessité de la justice. L'individu qui agit sciemment contre des vertus nécessaires à la vie collective agirait de manière irrationnelle c'est-à-dire « sur la base d'un jugement erroné et coupable à propos de ce qu'il devrait (*should*) faire » « toutes choses bien considérées »[3]. L'ordre rationnel que le jugement pratique doit apporter à notre vie est mieux réalisé en agissant bien c'est-à-dire « en agissant comme il convient à un membre de notre espèce pour qu'il partage pleinement les biens qu'une vie sociale humaine a à offrir » – amitié, famille, œuvres de la culture, plaisir, santé, sécurité etc.[4]

Avant de réfuter cette thèse, Candace Vogler rend d'abord hommage à la « subtilité » de l'argumentation de Foot – elle a d'ailleurs cité Foot à plusieurs reprises à l'appui de sa propre argumentation dans ce qui précède – et souligne leurs points de convergence. D'une part, elles partagent les mêmes références – Aristote, Thomas d'Aquin, Anscombe, Geach et finalement Michael Thompson dont le travail inspiré d'Anscombe a été « vital »[5], dit-elle, pour ses propres recherches. De manière générale, sa pensée ressemble à la sienne : une conception non théologique (*secular*) et naturaliste de l'éthique. Plus précisément, Foot comme Vogler contestent la valeur du modèle instrumental et le fondement psychologique bifurcationiste de l'action intentionnelle pour lui préférer le modèle thomiste ou anscombien[6]. Cela implique que l'une et l'autre, à travers la notion de « caractéristique de désirabilité » acceptent d'une certaine manière l'idée selon laquelle la rationalité pratique devrait servir le bien de la personne rationnelle[7].

---

[1] Vogler (C.), *op. cit.*, p. 196.
[2] Sur ces thèses de Michael Thompson, voir plus loin, 3ème Partie, III.
[3] *Ibid.*, p. 197.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 198.
[7] *Ibid.*

Cependant, à partir de ce point, leurs thèses commencent à diverger. Pour Vogler, le fait de bien agir d'un point de vue éthique (*acting well*) ne coïncide avec le bonheur (*faring well*) que dans une société bien ordonnée – c'est-à-dire dans une société dans laquelle le méchant serait systématiquement sanctionné d'une manière ou d'une autre pour sa méchanceté –, ce qui ne dépend pas de la volonté de l'individu. Celui-ci n'est donc jamais assuré que sa vertu lui soit bénéfique. On peut même dire de ce point de vue que la vertu peut constituer un handicap :

> « La vertu instille dans la personne vertueuse un système d'incapacités à poursuivre ce qui lui est avantageux par certains moyens ou dans certaines circonstances ».[1]

Au contraire, le vice donne à celui qui le possède les moyens d'en être récompensé. Il lui donne la capacité de se débrouiller dans les conditions sociales les plus brutales[2]. On comprend qu'on ait intérêt, dans certaines circonstances, à s'endurcir dans le vice.

Vogler se demande pourquoi, dès lors, Foot s'accroche à l'idée selon laquelle il faudrait pouvoir accuser le méchant d'irrationalité. C'est sans doute qu'aux yeux de Foot, le fait de montrer que la méchanceté est irrationnelle devrait obliger le méchant à reconnaître qu'il devrait changer sa manière de vivre en dépit du coût que cela pourrait avoir pour lui. Ce coût serait d'autant plus élevé que ses capacités à prendre plaisir aux actions vertueuses sont érodées par son vice. Mais, estime Vogler,

> « Je ne crois pas qu'il soit possible de justifier cette exigence (*claim*) sans avancer une conception substantielle du bien humain qui fasse de ce que je suis tentée d'appeler *les biens de l'esprit* [alors que Foot se veut très terre à terre] un élément central de toute vie humaine réussie ».[3]

Pour motiver un changement d'attitude de la part du méchant, il faudrait pouvoir invoquer une conception théologique du bien humain qui n'est pas assumée par Foot elle-même. A moins que l'on parvienne à retrouver l'unité de la tripartition des biens mais dans le cadre, cette fois, d'une éthique non théologique. Mais il faudrait pour cela résoudre les conflits qui naissent inévitablement de la diversité de ces biens.[4]

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 199.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

Plutôt que d'essayer de montrer qu'il serait irrationnel de mal agir, il faudrait essayer de montrer que l'irrationalité n'est pas la seule façon d'échouer pour une action[1]. Par exemple, elle peut échouer du simple fait que *c'est* un acte de brutalité, que *c'est* un meurtre ou que *c'est* un vol. La cruauté est un mal en soi. Il est inutile d'y ajouter l'irrationalité, d'autant que la rationalité peut être une circonstance aggravante. Il ne faut donc pas vouloir à tout prix que ces deux excellences pratiques – la rationalité et la moralité – soient liées pour donner un sens à l'éthique. On peut dire du méchant qu'il n'agit pas moralement sans affirmer pour autant qu'il n'agisse pas rationnellement[2]. La rationalité de la moralité serait de toute façon incapable de persuader un démon d'agir pour cela moralement[3]. Inversement, le fait qu'il y ait une rationalité dans la torture par exemple, dans le fait qu'il puisse y avoir un plaisir à la pratiquer, n'implique pas que ceux qui y voient de la cruauté soient incités à la pratiquer ou à n'y voir rien de répréhensible[4]. Enfin celui qui « a en soi d'être bien » pourra toujours se dire qu'il goûte des joies spécifiques, internes à son effort même, en cultivant les vertus, joies auxquelles il n'aurait pas accès sans cela[5]. L'internalisme de Vogler implique en effet que ces satisfactions soient réservées aux vertueux et que les méchants ne puissent pas y avoir accès[6]. Mais si la moralité semble ici contribuer au bonheur (*faring well*), c'est seulement dans la mesure où celui qui a le souci de la moralité fait de celle-ci une partie de son bonheur – ce qui n'est pas le cas du méchant[7]. C'est sur ce rappel de son internalisme que s'achève le livre de Vogler.

d) Internalisme et externalisme

C'est sans doute le point crucial de son opposition à la thèse de Foot. Foot croirait à tort que l'internalisme serait essentiellement attaché au modèle néo-humien et qu'en rompant avec ce modèle on romprait avec cet internalisme. Vogler cherche à montrer que l'on peut rompre avec ce modèle sans remettre en cause l'internalisme. Elle juge même que l'instrumentalisme est nécessairement externaliste et que la « représentation standard de la rationalité pratique », le modèle « calculateur » qu'elle défend, est par définition internaliste. Dans la dernière partie qu'elle consacre à l'éthique – celle où intervient la réfutation de Foot –, Vogler entend montrer, de manière générale, que la « représentation standard » n'implique pas qu'il soit irrationnel d'agir de manière immorale (*unethicaly*). Or on pourrait opposer à cette thèse l'idée selon laquelle mener une vie pratique d'adulte rationnel implique que l'on fonde son action tout au

[1] *Ibid.*, p. 201.
[2] Cf., *Ibid.*, p. 182.
[3] *Ibid.*, p. 201-202.
[4] *Ibid.*, p. 202.
[5] *Ibid.*, p. 203.
[6] *Ibid.*
[7] Cf. *Ibid.*, p. 180.

long de la vie sur une conception générale de son épanouissement (*flourishing*). Vogler tient à réfuter cette idée qui paraît pourtant conforme à l'esprit de l'aristotélisme en s'appuyant sur la définition anscombienne de l'action. On peut agir rationnellement, c'est-à-dire avoir des raisons d'agir ici et maintenant sans se fonder sur un plan général ordonné à une fin ultime. Anscombe critiquait à cet égard le mauvais raisonnement aristotélicien concernant la nécessité d'un souverain bien[1].

> « Dans la version de la représentation standard que j'ai défendue, dit quant à elle Vogler, il ne va pas de soi que quiconque qui ne pense pas plus loin que le lendemain manifestera une irrationalité essentielle ».[2]

On peut même soutenir une éthique posant que « bien vivre c'est vivre dans le moment présent »[3]. Il n'est pas irrationnel de vivre au jour le jour, c'est-à-dire que cela n'empêche pas d'appliquer sa raison calculatrice à la poursuite de fins déterminées. Inutile d'avoir les yeux rivés sur le souverain bien pour que l'action de lacer ses chaussures puisse être décrite comme une action intentionnelle, en cela douée de sens. Vogler reconnaît cependant qu'une conception externaliste des raisons d'agir pourrait remettre en cause cette thèse[4]. Il s'agit donc pour elle d'exclure la possibilité d'un modèle *externaliste* de rationalité *calculatrice* que suppose l'éthique de Foot – après avoir exclu la possibilité d'un modèle externaliste *non calculateur* de type kantien. Vogler se fonde pour cela sur la définition que Bernard Williams donne de l'internalisme des raisons d'agir[5] :

> « […] si Smith a une raison de faire A, c'est que faire A entretient un rapport non accidentel à "l'ensemble motivationnel subjectif " de Smith ».[6]

Il faut que A *lui* fasse plaisir, *lui* soit utile ou *lui* convienne – sans que cela soit nécessairement le cas pour un autre. Or, dans la « représentation standard »,

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, § 21, p. 77-78.
[2] Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*, p. 183.
[3] *Ibid.*
[4] Cf., *Ibid.*, p. 184.
[5] Cf. Williams (B.), « Internal and External Reasons » in Williams (B.), *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 20 sq.
[6] Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*., p. 185.

> « […] sans quelque lien […] entre des aspects de l'orientation pratique de l'agent et les choses qui concernent l'action en question, il n'y a absolument aucune raison pour lui de faire la chose en question ».[1]

En effet, contrairement au modèle instrumentaliste, la « représentation standard » permet de comprendre, comme nous l'avons vu, le lien intrinsèque qu'il y a entre « l'ensemble motivationnel subjectif » qui détermine la fin de l'action et le choix délibéré des moyens qui permettent de l'atteindre. La caractéristique de désirabilité de la fin se communique au choix des moyens. Comme l'instrumentaliste, le tenant d'un modèle calculateur externaliste ne pourrait pas rendre compte de ce lien et par conséquent de la force d'un jugement nous indiquant ce que nous « devons » faire. Pour ce dernier, quelqu'un peut « devoir » faire A, avoir une raison de faire A, indépendamment de toute motivation subjective. Cette thèse, soutenue par McDowell, implique pour ce dernier que

> « […] le passage entre ne pas être mû (*being unmoved*) par, disons, de bonnes raisons éthiques, et être motivé par ces raisons peut être vu comme "un passage *à* la délibération correcte, non comme un passage effectué *du fait de* la délibération correcte ; effectuer le passage peut nécessiter une altération non rationnelle comme une conversion" ».[2]

On pourrait alors en effet, en quelque sorte, avoir des raisons d'agir sans que ces raisons nous « motivent », ce qui parait contradictoire à Vogler compte tenu du modèle de la rationalité telle qu'elle la conçoit. Les critiques de McDowell sont adressées à l'idée instrumentaliste selon laquelle l'action serait toujours guidée par le désir de « maximiser la satisfaction de nos préférences », mais ces critiques n'ont pas de prise sur la « représentation standard ». En un sens en effet, pour l'instrumentaliste, toutes les raisons éthiques sont des raisons externes. C'est pourquoi il est particulièrement difficile pour lui d'expliquer qu'on agisse moralement quand cela va à l'encontre de nos préférences, par exemple « pour tenir une promesse »[3]. Si « parce que j'ai promis de le faire » est une raison d'agir, alors l'affirmation selon laquelle toutes mes raisons d'agir seraient fondées sur mes désirs est fausse. De manière générale, agir pour des motifs moraux implique qu'il y ait toujours quelque chose de plus plaisant ou de plus profitable à faire. L'instrumentalisme serait donc faux de prime abord (*prima facie*) :

---

[1] *Ibid.*, p. 185-186.
[2] *Ibid.*, p. 186. Vogler fait référence à McDowell (J.), « Might There Be External Reasons? » in Althman (J. E. J.) et Harrison (R.) (éd.), *World, Mind, and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 78.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 187.

> « Selon une représentation strictement instrumentaliste des raisons d'agir, les jugements invoquant un devoir moral sont tous *externalistes*. Par conséquent, selon une représentation strictement instrumentaliste des raisons d'agir, les exigences morales *comme telles* ne fournissent *pas* du tout de raisons d'agir ».[1]

Ceux qui agissent selon de tels motifs seraient donc irrationnels.

En adoptant l'internalisme de Bernard Williams, le tenant de la « représentation standard » peut comprendre qu'il ne soit pas nécessairement irrationnel d'agir moralement. Il peut être rationnel de faire passer des raisons morales d'agir avant la satisfaction d'intérêts égoïstes à court terme si les fins poursuivies correspondent à un « principe qui sert de modèle et informe » (*patterning principle*) la vie de l'agent, c'est-à-dire si Smith par exemple « a en lui » d'agir d'après des considérations morales, autrement dit si agir moralement est conçu par Smith comme ce qu'il lui « convient » de faire. S'il y a bien des raisons morales d'agir – et pas seulement des désirs irrationnels de poursuivre des fins morales –, ces raisons ne sont cependant pas des raisons *externes*[2]. Comme y insiste Williams, des raisons d'agir sont par définition des raisons *pour quelqu'un* de faire quelque chose dont toute la vie est ainsi structurée. Cette idée rejoint parfaitement pour Vogler l'idée selon laquelle des « caractéristiques de désirabilité » donneraient un sens à nos actions intentionnelles. Mais il n'y a pas de raison de considérer que tous partagent le même « ensemble motivationnel » que Smith. Ceux que les raisons d'agir de Smith laissent froids n'ont aucune *raison* d'agir comme lui[3]. Pour McDowell, le subjectivisme éthique de Williams viendrait du fait que celui-ci ne reconnaîtrait pas la force motivationnelle des vérités axiologiques. Or, s'il est vrai qu'une chose ait de la valeur, alors cette chose est digne d'être choisie[4]. Le fait que certains se situent hors de l'ordre éthique n'implique pas qu'il n'y ait pas réellement de raisons d'agir de cet ordre. Vogler prétend partager ce réalisme des valeurs. Celui qui agit de manière éthique fait certainement preuve de « pénétration » et de « sagesse »[5]. Toutefois, des jugements vrais sur les valeurs adressées au méchant ne suffisent pas à leur donner des raisons d'agir. L'idée de la nécessaire conversion à l'éthique pour celui dont l'éducation n'aurait pas été suffisante est de ce point de vue révélatrice du pas qu'il faut franchir. A la suite d'Anscombe, Vogler insiste une nouvelle fois sur le fait que notre « doit »

[1] *Ibid.*, p. 189.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 190.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 191.
[4] Cf., *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 192.

moral est solidaire d'une théologie providentialiste. Ce n'est que dans un tel contexte qu'une raison externe d'agir pourrait être conçue[1]. Ainsi,

> « [l]'argument de McDowell contre l'internalisme de Williams ne fonctionnera pas contre un défenseur de la représentation standard qui construit une variante sans Dieu du thomisme (*godless variant of Thomism*) ».[2]

Vogler lie donc sa critique de l'externalisme des raisons d'agir à la critique anscombienne du « doit » moral. L'un comme l'autre reposent en définitive sur « une forme de vie gouvernée par une pensée de la loi divine et de la providence divine »[3] incompatible avec une éthique non théologique. C'est l'idée selon laquelle ce « doit » moral nous donnerait une raison d'agir spéciale qui serait déjà dénoncée par Anscombe dans « La philosophie morale moderne ».

Philippa Foot, externaliste athée, n'aurait-elle décidément pas su tirer les leçons du texte que sa collègue et amie Anscombe avait écrit en 58[4] ?

e) Quelle pourrait être la réponse de Philippa Foot ?

La question posée par Foot dans la quatrième partie de *Le Bien naturel*[5] est bien la même que celle de Vogler :

> « Le problème est de savoir s'il est rationnel de faire ce que la vertu demande ».[6]

Et Foot a bien conscience de la même difficulté :

> « Le sceptique demandera à coup sûr : " Mais que se passe-t-il si être un bon être humain ne m'intéresse pas ? " ».[7]

Le problème des rapports entre connaissance vraie des valeurs et raison d'agir est même l'objet essentiel de la discussion. A la question :

---

[1] Cf. *Ibid.*, p. 192-193.
[2] *Ibid.*, p. 193.
[3] *Ibid.*, p. 195.
[4] Anscombe écrit « La philosophie morale moderne » alors qu'elle doit remplacer Philippa Foot à sa demande pour assurer un cours de philosophie morale (Cf. Geach (M.), « Introduction » in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action, and Ethics*, *op. cit.*, p. XVII).
[5] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*
[6] *Ibid.*, p. 110.
[7] *Ibid.*, p. 109. Cette question fait écho à une question similaire évoquée par Anscombe : « Mais n'est-il pas parfaitement possible de dire : "A un moment pareil, cela ne m'intéresse plus du tout de faire ce qui convient à un homme" ? » (Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, § 39, note 1, p. 39).

> « Une théorie objective peut-elle vraiment prouver qu'être un gangster est incompatible avec le fait d'être un bon être humain ? »[1]

Foot répond : « Oui ». Elle fonde sa réponse, depuis ses articles de la fin des années 50, sur sa critique du subjectivisme moral des positivistes. S'y joint maintenant le naturalisme emprunté à Michael Thompson[2]. Mais elle aborde surtout la question suivante :

> « Si [une théorie objective] le peut, peut-elle établir un rapport intelligible entre cette évaluation et ce que nous avons *des raisons* de faire en tant qu'individus ? »[3]

A supposer qu'une théorie puisse prouver objectivement qu'être un gangster est incompatible avec le fait d'être un bon être humain, cela donnera-t-il à tel ou tel gangster une raison de renoncer à son mode de vie ? Le problème que soulève cette question est lui-même lié au naturalisme. Il faut rappeler que les êtres humains adultes recherchent ce qu'ils voient « *comme bon* »[4]. Être doué de raison signifie pour eux qu'ils ont le pouvoir de voir des raisons pour agir et de demander « Pourquoi ? » lorsqu'on leur demande de faire quelque chose[5]. Il est donc dans la nature des hommes de se demander, par exemple, pourquoi ils devraient agir selon ce qu'un bon être humain serait censé faire[6]. Il n'y a pas de raison de supposer que seul le désir pourrait expliquer l'action et que la conscience morale, elle, en serait incapable[7]. Mais il faut se demander comment une croyance concernant le juste et l'injuste

> « […] peut donner à l'agent des raisons de faire ou de ne pas faire quelque chose ».[8]

Or, proposer, avec Quinn, que la vertu (*goodness*) soit une condition nécessaire de la rationalité pratique rejoint une manière assez courante d'argumenter lorsque, par exemple, nous pensons

[1] *Ibid.*, p. 111.
[2] Voir plus loin, 3ème Partie, III.
[3] *Ibid.* Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 115.
[5] *Ibid.*
[6] Cf. *Ibid.*, p. 116.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 120-122.
[8] *Ibid.*, p. 122.

> « […] que quelqu'un qui met sciemment en danger sa santé future pour un plaisir banal se comporte de manière stupide et donc d'une manière qui n'est pas bonne (*well*) ».[1]
>
> « Nous considérons que sa volonté est défectueuse et qu'il fait *par conséquent* ce qu'il a des raisons de ne pas faire ».[2]

L'action mettant en œuvre la vertu de prudence est par là même une action raisonnable. On ne voit pas pourquoi la prudence serait la seule vertu dont on puisse dire qu'elle s'accorde avec la rationalité pratique.

Pour clarifier le lien qu'il y a entre ce qu'un agent *devrait* faire et les *raisons* qu'il aurait de le faire, Foot emprunte à Donald Davidson la distinction entre « ce que N devrait faire d'un certain point de vue » et « ce que N devrait faire tout bien considéré »[3]. N devrait sortir pour aller porter de l'argent à la banque d'un certain point de vue et il devrait rester à la maison pour soigner sa grippe d'un autre point de vue. Mais « tout bien considéré », si N a 40°C de fièvre et qu'il a la grippe, il devrait rester chez lui. C'est là la seule chose *rationnelle* à faire dans ces circonstances parce qu'il serait *imprudent* de sortir. Le « devrait » tout bien considéré a un lien conceptuel avec la rationalité pratique : les actions de quiconque ne fait pas la seule chose rationnelle à faire sont par cela même « défectueuses »[4]. Foot rappelle donc d'abord que de « être » à « devoir », la conséquence peut être bonne. Je dois rester à la maison parce que j'ai 40°C de fièvre. Cela implique d'une part que les raisons d'agir peuvent être fondées sur des raisons de croire. Si j'ai de bonnes raisons de croire que j'ai la grippe, j'ai une bonne raison de ne pas sortir. Dans son argumentation contre McDowell, Vogler suggère qu'il y aurait un pas infranchissable entre la connaissance des valeurs et l'action vertueuse. Soit cela suppose indûment qu'il y ait un gouffre infranchissable entre « être » et « devoir » – ce que Foot aussi bien qu'Anscombe ont toujours cherché à réfuter. Soit cela suppose que le fait que les arguments raisonnables ne parviennent pas à faire agir le méchant d'une certaine façon implique qu'il n'ait pas de raison d'agir autrement qu'il n'agit. Il y a là une pétition de principe : on suppose qu'il devrait agir d'une certaine manière pour montrer qu'il a effectivement des raisons d'agir de cette manière. On prétend réfuter l'externalisme par un argument qui suppose la vérité de l'internalisme. Le fait que nous n'ayons pas été capables de modifier les désirs du gangster

[1] *Ibid.*, p. 124.
[2] *Ibid.*, p. 125.
[3] Cf. Davidson (D.), « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? » in Davidson (D.), *Actions et événements*, trad. Engel (P.), Paris, Presses Universitaires de France, p. 37-65.
[4] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 119.

ne doit nous inciter au scepticisme que si nous réduisons les raisons d'agir à celles qui motivent effectivement l'agent[1].

D'autre part, les notions de Davidson supposent que l'agent doive toujours hiérarchiser ses raisons d'agir. Un « ensemble motivationnel subjectif » ne donne pas encore de raisons d'agir « tout bien considéré ». Or, si nos raisons d'agir sont critiquables, comme l'affirment Foot aussi bien qu'Anscombe et Vogler, on ne voit pas pourquoi des considérations théoriques sur la valeur des choses ne pourraient pas les modifier. Le fait de découvrir que j'ai la grippe n'empêche pas que je doive aller à la banque « sous un point de vue » mais me donne une raison de ne pas y aller « tout bien considéré ».

Mais pourquoi devrais-je, « tout bien considéré », sacrifier ma vie à la justice par exemple ? Dans son dernier article paru, « Rationality and Goodness »[2], Foot affronte plus directement cette question. Elle déclare s'adresser non plus au scepticisme immoraliste de Thrasymaque mais plutôt à la personne morale qui doute que dans les situations difficiles – « *in the tight corner* » – quiconque ait des raisons de faire ce qu'il semble avoir des raisons suffisantes de ne pas faire – ou inversement[3]. Qu'en est-il de la rationalité d'une action fondée sur un jugement moral quand il semble qu'il y ait indubitablement des raisons de ne *pas* faire ce que la morale demande mais aucune raison ultérieure de le faire ?[4] Foot prend l'exemple – authentique – d'un jeune fermier allemand des Sudètes qui, en 1944, préfère être pendu plutôt que d'intégrer les SS. Etait-ce là un choix *rationnel* ? Selon quelle théorie de la rationalité pratique ?[5] Cela ne semble pouvoir être considéré comme rationnel ni d'un point de vue néo-humien – puisqu'on ne peut pas considérer que le jeune fermier ne désire pas vivre ou qu'il ne craint pas la mort –, ni d'un point de vue prudentiel – puisqu'il n'atteindra certainement pas ainsi le bonheur. Foot qualifie ces deux points de vue d' « instrumentalistes »[6]. Mais on ne peut pas non plus considérer que la moralité ne concerne pas la rationalité pratique puisque le fermier des Sudètes se dit qu'il ne *« doit » pas* (*shouldn't*) avoir quelque chose à voir avec les SS et qu'il « *doit* » (*should*) par conséquent refuser d'y entrer. Or ces expressions désignent bien des raisons de faire ou de ne pas faire certaines choses[7]. Elles supposent donc bien une certaine

[1] *Ibid.*, p. 125.
[2] Foot (Ph.), « Rationality and Goodness » in O'Hear (A.) (éd.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 1-13.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 1.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 2.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 3.
[7] *Ibid.*

conception de la *rationalité pratique* – Foot ayant exclu la pertinence d'une interprétation expressiviste du « doit » moral.

Mais qu'est-ce qui justifie que, comme le propose le modèle de Quinn, les considérations éthiques soient prioritaires et qu'ainsi on doive considérer qu'une théorie de la rationalité pratique est défectueuse dès lors qu'elle impliquerait que suivre les ordres de la justice serait contraire à la rationalité ?[1] Il faut d'abord comprendre que cela n'implique pas que les considérations éthiques soient prioritaires du fait du statut particulier qu'elles auraient. Elles ne sont pas « dominantes » (*overriding*) en elles-mêmes mais tiennent une place comparable à celle des autres au sein de notre jugement « toutes choses bien considérées »[2]:

> « Car dans certaines circonstances, comme par exemple quand nous sommes aux mains d'un ennemi implacable, la bonne chose à faire (*the proper thing to do*) serait certainement de mentir pour se tirer de cette situation si nous le pouvons […] ».[3]

Il peut donc être raisonnable de faire prévaloir l'intérêt personnel ou même le désir – « visiter un cirque particulièrement merveilleux » – par rapport aux considérations morales – une promesse concernant quelque chose de peu important par exemple. Le scrupule moral peut être excessif, déraisonnable. Les considérations morales ne doivent pas toujours être considérées comme des verdicts qui mettent un terme à la délibération, comme quand on dit : ce serait « injuste », « cruel », « mal » (*wrong*) de le faire. Des considérations prudentielles ou liées aux désirs peuvent aussi avoir ce caractère « verdictif ». Ainsi :

> « La représentation correcte, telle que je la vois, est celle de trois catégories de raisons ayant un statut logique égal. Chacune d'entre elles fournit un test de rationalité pratique que l'on exprime naturellement en disant que chacune peut constituer des raisons d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière soit *pro tanto* soit toutes-choses-bien-considérées. Mais quand un verdict toutes-choses-bien-considérées a été atteint dans une des trois catégories quelle qu'elle soit, il doit être tenu pour définitif (*final*) ».[4]

L'attrait du plaisir immédiat, l'intérêt ou le souci de la justice peuvent constituer de bonnes raisons d'agir. Il n'y a pas lieu de chercher à hiérarchiser les raisons d'agir en fonction des

[1] Cf. *Ibid.*, p. 6.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 7.
[4] *Ibid.*, p. 8.

catégories de biens auxquelles elles se rapportent. Il est également inutile de vouloir réduire une des catégories à une des deux autres. Ainsi, la question : « Pourquoi devrais-je être moral ? » n'a pas plus de sens que les questions « Pourquoi devrais-je faire ce qu'il est dans mon intérêt de faire ? » ou « Pourquoi devrais-je faire ce qui satisfera le mieux mes désirs ? »[1]. Ces trois types de considérations sont « intrinsèquement donneuses-de-raisons »[2]. Les raisons morales ont leur force propre à côté des autres.

Foot retrouve donc la tripartition thomiste reprise par Vogler. Cette dernière considère également qu'il n'est pas nécessairement irrationnel d'agir d'après « ce qui convient » moralement et Foot reconnaît qu'il peut être rationnel d'agir selon d'autres considérations. Mais l'une et l'autre s'opposent sur la question de savoir s'il serait irrationnel de ne jamais tenir compte des considérations morales. Pour Vogler, cela ne serait pas nécessairement irrationnel. Impossible de prouver au méchant qu'il se conduit de manière irrationnelle. Pour Foot, il serait aussi irrationnel de négliger certaines raisons morales d'agir que de négliger son intérêt ou ses désirs. Tout dépend de la valeur respective des raisons de chaque catégorie. Si le problème de la rationalité de l'action du jeune fermier des Sudètes se pose, c'est parce qu'elle implique une mort certaine et qu'elle ne peut par conséquent s'expliquer en rien par l'intérêt. Or la poursuite de notre propre intérêt n'est qu'une des formes acceptables de la rationalité pratique parmi d'autres possibles pour un être humain[3].

C'est bien encore une fois la différence entre un internalisme et un externalisme qui est essentielle ici. Warren Quinn insistait déjà sur le fait que la révolution copernicienne qu'il proposait exigeait la remise en cause de l'internalisme de Bernard Williams[4]. L'internalisme de Vogler implique que l'action qui est rationnelle pour les uns – ceux qui se soucient de la morale – pourrait ne pas être rationnelle pour les autres – ceux qui n'en ont que faire. Cela ne semble pas être compatible avec le réalisme axiologique qu'elle revendique par ailleurs. Si la cruauté est objectivement mauvaise, comment pourrait-il être rationnel d'agir cruellement ? Comme l'expliquait Quinn, les « objectivistes » – parmi lesquels il se situe – considèrent que la pensée morale, quand elle est exacte, peut fournir de bonnes raisons d'agir :

> « Selon cette sorte d'objectivisme, la rationalité pratique n'est pas aussi différente de la rationalité théorique que ne le suppose le subjectiviste ».[5]

[1] Cf. *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] Cf. *Ibid.*, p. 12.
[4] Cf. Quinn (W.), « Putting Rationality in its Place », *op. cit.*, p. 185-187.
[5] *Ibid.*, p. 186.

Dans les deux cas, la rationalité repose sur l'exactitude d'une connaissance et par conséquent sur la reconnaissance d'une réalité objective. Or cette réalité est la même pour tous.

Dirons-nous qu'il était certes raisonnable d'agir selon ses principes pour le jeune homme dans l'exemple de Foot – ce que Vogler pourrait reconnaître puisqu'elle ne prétend pas qu'il serait irrationnel d'agir vertueusement – mais qu'il aurait également été rationnel – peut-être pour un autre – d'agir autrement – comme Vogler cherche à le montrer ? Cette manière de poser la question révèle le subjectivisme de la position de Vogler inspirée de celle de Bernard Williams, subjectivisme rejeté dès 58 par Foot comme par Anscombe. Si nous pouvons avoir des raisons d'agir « d'un certain point de vue » dans des sens contraires, cela n'est plus envisageable à propos des raisons « tout-bien-considérées » sans assumer un relativisme intenable.

Pour Candace Vogler, la rationalité et la moralité sont deux exigences radicalement distinctes. Pour Foot 3 au contraire, le réalisme moral et l'externalisme qui l'accompagne supposent qu'agir vertueusement puisse être une exigence de la raison elle-même. La question de l'existence de raisons typiquement « morales » d'agir paraît donc centrale. Pourtant, la question de la définition de la moralité n'est jamais abordée frontalement. La volonté de Foot de ne pas distinguer la rationalité morale de la rationalité prudentielle renforce son refus de distinguer le moral du non moral.

Les thèses de Vogler et de Foot présentent deux possibilités offertes dans le champ de recherche ouvert par Anscombe. Vogler fonde son scepticisme sur des déclarations expresses d'Anscombe dans *L'intention* affirmant notamment l'indépendance de la théorie du raisonnement pratique par rapport à l'éthique. Foot s'appuie quant à elle – de manière moins systématique que Vogler – sur le projet anscombien d'une éthique, projet qui n'est pas totalement absent de *L'intention*, mais qui n'est explicitement formulé et dessiné que dans « La philosophie morale moderne ». Laquelle, de Foot ou de Vogler, est-elle la plus fidèle à l'héritage d'Elizabeth Anscombe ?

2°) Rationalité pratique et éthique chez Anscombe

Puisqu'elle s'inspire de la philosophie de l'action d'Anscombe, c'est sans doute dans *L'intention* qu'il faut trouver la source essentielle de l'interprétation de Vogler. Certes, nous

l'avons vu[1], comprendre la rationalité de l'action méchante est essentiel aux préoccupations éthiques qui sous-tendent le projet de *L'intention.* Mais non seulement Anscombe y insiste souvent sur la nécessité d'élaborer une psychologie de l'action *indépendamment* de toute considération éthique, mais encore elle cherche à montrer que le syllogisme pratique n'a en lui-même rien de moral. Si elle envisage que la tâche d'une éthique serait de permettre une évaluation des actions ainsi décrites, cette éthique ne pourrait pas, semble-t-il, se fonder sur une évaluation de leur rationalité. Candace Vogler se trompe sans doute sur le sens de la critique que fait Anscombe du légalisme moral[2]. Se trompe-t-elle également dans la manière dont elle-même conçoit la rationalité pratique et son rapport à l'éthique ?

a) Le syllogisme pratique peut n'avoir rien de moral

Comme Vogler l'expliquera ensuite de manière approfondie[3], Anscombe remarque que, si l'action vise nécessairement un bien, « le bien est multiple », et qu'il suffit qu'il soit apparent pour satisfaire à cette exigence. Si le raisonnement pratique doit comporter une « caractéristique de désirabilité » qui mette un terme aux questions « Dans quel but ? » – on ne peut vouloir n'importe quoi –, cette caractéristique n'a pas nécessairement de caractère « moral », quel que soit le sens que l'on veuille donner à ce terme. C'est vraisemblablement pour lever toute ambiguïté à ce propos qu'Anscombe décide d'analyser le syllogisme pratique à partir du raisonnement que tiendrait un Nazi à sa dernière heure[4]. Elle pourra ainsi conclure :

> « Il doit maintenant être clair que le syllogisme pratique n'est pas un sujet éthique ».[5]

La théorie du syllogisme ne peut servir qu'indirectement une éthique à travers l'élaboration d'une « psychologie philosophique » permettant la description rigoureuse des actions intentionnelles[6].

Le § 39 est celui qui semble le plus explicitement donner raison à Vogler en insistant sur la neutralité éthique de la rationalité pratique. Ne peut-on pas opposer au syllogisme du Nazi à sa dernière heure qu'*en tant qu'homme* il devrait se donner une autre fin que celle qu'il se propose *en tant que Nazi* ? Anscombe estime alors qu'il n'y a pas de raison de considérer que les caractéristiques de désirabilité qui correspondent au bien *humain* soient plus contraignantes

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, II, 1.
[2] Voir plus haut, 1ère Partie, I, 2.
[3] Cf. Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*, p. 26-52.
[4] Anscombe (G.E.M.), *L'intention, op. cit.*, § 38, p. 128-131.
[5] *Ibid.*, § 41, p. 136.
[6] *Ibid.*, p. 137.

que les autres. Dans une note, elle précise son opposition à l'éthique aristotélicienne sur ce point. Aristote avait tort de penser qu'un homme ne pouvait se désintéresser du fait de faire « ce qui convient à un homme » que par passion ou insensibilité[1]. Elle avoue même dans la note suivante la parenté de sa propre position à cet égard avec celle de Hume. Il serait certes légitime de s'interroger, d'un point de vue éthique, sur ce qui justifie que l'on privilégie un bien par rapport à un autre ou que l'on se pose la question de savoir s'il faut toujours préférer un plus grand bien à un moindre. Mais sur ce dernier point, Anscombe précise :

> « À la suite de Hume, même si c'est dans un esprit différent, je récuse évidemment que cette préférence [du plus grand bien par rapport au moindre] puisse, comme telle, être "requise par la raison", en quelque sens que ce soit ».[2]

Même si Anscombe reconnaît ne pas avoir la même conception que Hume de la rationalité pratique puisqu'elle conteste notamment l'idée humienne selon laquelle on pourrait rationnellement vouloir n'importe quoi et qu'elle combat par ailleurs le subjectivisme moral que pourrait impliquer cette position[3], elle se reconnaît néanmoins dans la thèse humienne selon laquelle il ne serait pas *irrationnel* de préférer son petit doigt à l'ensemble de l'humanité[4].

Certes, après avoir montré que le mal lui-même pouvait être vu « sous l'aspect d'un certain bien » et que cela suffisait à ce que l'action de celui qui « veut le mal » soit rationnelle, Anscombe ajoute :

> « Cela dit, il peut être vrai que l'homme qui dit "Ô mal sois mon bien" à la façon dont nous l'avons décrit fasse une erreur intellectuelle (*errors of thought*) ; cette question appartient à l'éthique ».[5]

Dire qu'il ne serait pas irrationnel de faire du mal son bien – parce qu'on y verrait un bien, l'affirmation de sa liberté – n'implique pas que l'on ne se tromperait pas en le faisant. On peut donc penser qu'une éthique pourrait nous apprendre à reconnaître la valeur véritable des choses et à les hiérarchiser. Il serait alors permis de dire qu'il se trompe même à celui que « n'intéresse

[1] *Ibid.*, § 39, note 1, p. 132.
[2] *Ibid.*, note 1, p. 133.
[3] Cf. Anscombe (G. E. M.), « On Brute Facts » (1958) in Anscombe (G. E. M.), *Ethic, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 22-25.
[4] Cf. Hume (D.), *Traité de la nature humaine*, Livre II, Troisième partie, Section 3, trad. Leroy (A.), Paris, Aubier, 1946, T. II, p. 525.
[5] *Ibid.*, p. 133-134.

plus du tout de faire ce qu'il convient à un homme ». Mais Anscombe semble vouloir dissocier ici cette erreur – « l'erreur intellectuelle » ou « les erreurs de pensée » – d'une erreur qui serait propre au raisonnement pratique comme tel. On ne peut pas dire que le syllogisme du méchant soit fautif *en tant que syllogisme*. Sous cet aspect, on ne peut pas dire que le Nazi se trompe *dans son raisonnement* en agissant comme un Nazi.

b) Un infléchissement dans la pensée d'Anscombe ?

La thèse présentée par Anscombe dans « Practical Inference » (1974)[1] ne représente-t-elle pas cependant un infléchissement remarquable de sa pensée à cet égard ? Dans la quatrième partie de cet article, Anscombe remarque qu'il est dans la nature de l'homme de poursuivre certaines fins génériques – « par exemple le bonheur, la gloire, les richesses, le pouvoir »[2]. Elle note que, s'il est possible de critiquer une action en tant que moyen d'atteindre une fin, il est également possible de critiquer une action pour la fin qu'elle omet de poursuivre. Dans ce cas, c'est la fin poursuivie elle-même qui est critiquée[3]. Anscombe se demande alors :

> « […] qu'est-ce qu'une critique des fins a à voir avec une évaluation du raisonnement pratique comme tel ? »[4]

La question se pose effectivement dans la mesure où, sur la base de ce que nous pouvions lire dans *L'intention*, on pourrait considérer que l'estimation de la valeur des fins poursuivies n'affecte en rien la rigueur du raisonnement pratique. Le raisonnement pratique implique bien qu'une fin soit poursuivie et qu'en ce sens cette fin soit tenue pour bonne par celui qui la poursuit. Mais cette rationalité n'impliquerait pas que la fin soit réellement honorable et par conséquent que la valeur de cette fin soit critiquable *du point de vue de la rationalité pratique*. Pour répondre à cette question, Anscombe donne cette fois raison à Aristote pour avoir défini la vérité recherchée par la raison pratique comme étant « en accord avec le désir droit » et non pas seulement « en accord avec le désir » – comme elle reproche à von Wright de l'avoir fait implicitement. Mais ne pourrait-on pas lui reprocher alors de confondre l'analyse de l'inférence pratique *comme telle* avec l'analyse *morale* ?

---

[1] Anscombe (G.E.M.), « Practical Inference » in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.),*Human Life, Action and Ethics*, Exeter, Imprint, 2005.Cet article, écrit en 1974, a été publié pour la première fois en 1989 sous le titre « Von Wright on Practical Inference » in Schilpp (P.A.) et Hahn (L.E.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, La Salle, Ill., Library of Living Philosophers Series Vol. XIX, Open Court, 1989.
[2] *Ibid.*, p. 141.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 145.
[4] *Ibid.*

> « A ce point, est facile de dire : “Ah, ce qui est en question ici est une critique *morale*, et c’est autre chose. Il ne s’agit pas d’une critique de l’inférence pratique comme telle”. Mais je ne peux pas accepter cette remarque : je me plains depuis longtemps de ne pas savoir ce que signifie “moral” dans ce type d’usage. “Un raisonnement pratique parfaitement sain peut mener à de mauvaises actions”. Oui, c’est vrai, exactement dans le même sens où il est vrai qu’ “Un raisonnement théorique parfaitement sain peut mener à des conclusions fausses”. Si nous limitons ce que nous entendons par le caractère “sain” à ce qui est appelé “validité”, les deux observations sont correctes. Et dans notre entrainement philosophique, nous apprenons consciencieusement à utiliser cette idée du caractère sain du raisonnement et à faire la distinction entre vérité et validité et nous avons raison de le faire. Il est également juste, par conséquent, de faire la distinction entre bonté et validité ; car dans la sphère du raisonnement pratique, la bonté de la fin a le même rôle que celui qu’a la vérité des prémisses dans le raisonnement théorique ».[1]

Ce texte explique celui du § 39 de *L’intention*. Mais il en montre également les limites. Le syllogisme du méchant, celui qui poursuit rationnellement de mauvaises fins, est *formellement* correct. En ce sens, il est parfaitement rationnel en tant que raisonnement pratique bien qu’il se fonde sur des prémisses éthiquement fausses. La bonté de la fin poursuivie est « extérieure » à la validité du raisonnement pratique comme la vérité des prémisses est « extérieure » à la validité du raisonnement théorique[2]. Mais Anscombe corrige sa position antérieure en jugeant cette fois que le fait que la fin poursuivie soit mauvaise – fausse sur le plan de la théorie éthique – affecte bien, sous un certain aspect, la *rationalité* de l’inférence pratique *en tant que telle.* De même qu’un raisonnement théorique valide est faux si ses prémisses sont fausses, de même un raisonnement pratique est mauvais si ses prémisses sont mauvaises parce que l’action qui en résulte alors n’est pas conforme au « désir droit » qui serait censé le guider. De même que le vrai est l’objet de la croyance, de même le bien réel est le but de l’action. On peut donc critiquer le raisonnement pratique « en tant qu’il ne conduit pas à l’accomplissement de la bonne action »[3]. Pour être « sain » à tous égards en tant que raisonnement, le raisonnement pratique ne doit pas seulement être parfaitement sain *formellement* mais il doit aussi être sain dans le désir qu’il sous-tend.

C’est donc le point de vue sur l’évaluation de l’action *comme rationnelle* qui semble évoluer de *L’intention* à « Practical Inference ». Dans « Practical Inference », Anscombe insiste sur le fait que la rationalité formelle d’un raisonnement pratique ne constitue pas à elle seule sa

[1] *Ibid.*, p. 146.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 147.

rationalité – tout court. Il est donc impossible en toute rigueur de déterminer la valeur d'un raisonnement pratique indépendamment de la valeur réelle – et non pas seulement apparente – de ses prémisses. De cette manière, on peut dire qu'Anscombe anticipe le mouvement qui sera celui de Foot sous l'impulsion de Warren Quinn. La révolution que celui-ci propose implique bien que soit pris en compte le contenu – éthique – du raisonnement pratique pour juger de sa rationalité. Il est significatif à cet égard que cet article d'Anscombe soit repris en ouverture du recueil d'essais publié en l'honneur de Philippa Foot que nous avons déjà évoqué – Hursthhouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Par conséquent, si Vogler peut trouver un appui dans certains textes de *L'intention* dans lesquels Anscombe croit pouvoir déterminer la valeur pratique d'un raisonnement indépendamment de sa valeur éthique, elle ne semble pas tenir compte du fait qu'Anscombe elle-même s'écarte aussi de cette position et annonce la manière dont Foot, dans sa dernière période, s'efforcera de montrer que la rationalité de l'action est inséparable de la vertu. Juger de la valeur d'une action, c'est donc bien alors juger de sa rationalité. Cela peut donc être en juger rationnellement sous cet aspect également.

c) Rationalité pratique aristotélicienne et absolutisme

La position de Candace Vogler concernant l'indifférence de la rationalité pratique à l'éthique est solidaire de l'erreur qu'elle commet, selon nous, sur l'interprétation de la critique anscombienne du légalisme moral[1]. Si la philosophie est à ses yeux incapable de fonder les prohibitions absolues de la loi religieuse c'est parce que, plus généralement, il est impossible de fonder l'éthique sur l'analyse de la rationalité pratique. La philosophie ne pourrait pas démontrer que la moralité serait une exigence de rationalité. S'il peut être raisonnable de mal agir, il est inutile de rechercher l'aide de la raison pratique quand il s'agir de savoir *ce que nous ne devons absolument pas faire* notamment.

Nous avons vu qu'Anscombe entrevoit au contraire dans une éthique de type aristotélicien un moyen de fonder philosophiquement des prohibitions absolues comme le fait traditionnellement la morale « judéo-chrétienne ». C'est manifestement pour elle à cette seule condition qu'une éthique philosophique pourrait être crédible. Mais comment cette thèse est-elle compatible avec le caractère prudentiel de l'éthique de type aristotélicien dont Anscombe préconise l'adoption ? Est-elle conforme à la théorie de l'action qu'elle développe par ailleurs et sur laquelle s'appuie Vogler pour fonder sa propre philosophie de l'action ? Anscombe elle-

[1] Voir 1ère Partie, 1.

même n'insiste-t-elle pas dans « La philosophie morale moderne »[1] sur le fait que l'agent vertueux n'applique pas aveuglément une loi universelle, mais qu'il s'efforce plutôt de tenir compte des circonstances particulières de son action ? Ne montre-t-elle pas dans *L'intention*[2] que seul un insensé pourrait vouloir suivre un quelconque impératif positif inconditionné ?[3]

Tout au long de la partie consacrée aux « avantages » de l'éthique aristotélicienne, Anscombe montre pourtant que celle-ci permet de préserver la possibilité de telles prohibitions tout en évitant les écueils du légalisme. C'est déjà ce qui est expliqué dans la partie dans laquelle le « conséquentialisme » est critiqué (p. 20-25). L'absolutisme n'implique pas que l'on nie l'existence de « cas limites en éthique »[4], c'est-à-dire de cas dans lesquels il est très difficile de savoir si ce que l'on fait est bien ou mal. Quant à l'attitude qu'ils ont vis-à-vis de ces cas limites, Anscombe oppose les conséquentialistes à la fois aux aristotéliciens et à ceux qui croient dans la loi divine – « si vous êtes aristotéliciens ou si vous croyez dans la loi divine », dit-elle[5]. Légalistes et aristotéliciens ne s'opposent donc pas sur ce point. Les conséquentialistes ne parviennent pas à faire face aux cas limites parce qu'ils nient pour commencer qu'une action puisse être en elle-même bonne ou mauvaise. Pour l'aristotélicien aussi bien que pour le croyant au contraire, traiter un cas limite consiste à se demander si dans telles circonstances particulières, telle action

> « […] est, disons, un meurtre ou un acte injuste et en fonction de ce que vous décidez de ce que c'est ou que ce n'est pas, vous jugez que c'est une chose à faire ou non ».[6]

Dans les cas limites, la prise en compte des circonstances particulières rend certes la décision difficile. Mais cela ne relativise pas pour autant ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans l'action. Il ne s'agit pas de se demander si une action injuste pourrait s'avérer bonne dans certaines circonstances mais seulement si cette action, compte tenu de ces circonstances, est juste ou non. Si la délibération établissait que l'action serait injuste – qu'il s'agirait d'un meurtre par exemple – alors l'action serait par là même exclue :

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*
[2] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*
[3] Cf. *Ibid.*, § 33 p. 114-115.
[4] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 24.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

> « Ce serait la méthode de la casuistique et si elle peut vous conduire à prendre vos aises sur les bords, elle ne vous permettra pas de détruire le centre ».[1]

S'il est difficile d'empêcher les abus de cette casuistique – dans le sens d'une trop grande licence – dans tel ou tel cas particulier, celle-ci, du moins, n'affecte-t-elle pas le principe de la prohibition absolue de l'action injuste et le fait que certaines actions soient indiscutablement injustes – comme par exemple, de manière paradigmatique, tel acte ne pouvant être décrit que comme la condamnation judiciaire volontaire d'un innocent.

Anscombe concède à cette occasion que les capacités prescriptives de la casuistique sont limitées. Le casuiste peut soit exclure directement l'action lorsqu'elle est en elle-même injuste, soit prescrire une action lorsqu' « il *ne* serait *pas* permis de *ne pas* le faire »[2]. Mais elle note que ce dernier cas – celui d'une prescription positive – est un cas « rare » dans la mesure où les préceptes positifs généraux impliquent rarement telle ou telle action particulière déterminée[3]. Les impératifs dans l'action concrète sont donc essentiellement négatifs. Il s'agit bien de prohibitions. Pourquoi des prescriptions positives seraient-elles inapplicables sans qu'il faille admettre certaines exceptions ?

> « […] dans un cas *réel*, les circonstances (dépassant celles qu'on imagine) pourraient suggérer toutes sortes de possibilités et vous ne pouvez pas savoir par avance ce que seront ces possibilités ».[4]

Il faut envisager qu'une bonne raison d'agir d'une certaine manière soit surpassée par une meilleure raison d'agir autrement dans certaines circonstances. Mais il faut également comprendre que le risque des prescriptions *positives* absolues serait qu'elles puissent justifier que l'on enfreigne – dans des cas particuliers – des *prohibitions* absolues. Ainsi, non seulement le commandement : « Honorez vos parents » est trop général pour prescrire telle ou telle action particulière, mais encore, appliqué « en toutes circonstances », il pourrait conduire à justifier que l'on commette une injustice et, par exemple, que l'on préfère la condamnation judiciaire d'un innocent à l'exécution de ses propres parents. Là encore, c'est la préservation de certaines prohibitions qui paraît essentielle et, de ce point de vue, le croyant n'est pas mieux éclairé par les prescriptions positives du décalogue que ne l'est l'aristotélicien.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, note 4.
[4] *Ibid.*, p. 24. Traduction modifiée.

Ces propriétés des prescriptions positives comparées aux prohibitions étaient déjà analysées dans *L'intention*[1]. C'est à propos des prescriptions universelles positives inconditionnées qu'Anscombe notait qu'il ne serait jamais d' « une personne saine d'esprit » d'y souscrire. Non seulement cela ne remet pas en cause les *prohibitions* absolues, mais encore cela rend compréhensible le fait qu'aucune prescription positive ne puisse jamais remettre en cause ces prohibitions. De manière générale, le fait que la validité d'une inférence pratique puisse toujours être remise en cause par l'addition d'une nouvelle prémisse[2] rend compréhensible le fait que l'on puisse renoncer à utiliser certains moyens scandaleux pour atteindre les fins que l'on a pourtant raison de poursuivre ardemment[3]. Ces remarques, par conséquent, justifient l'absolutisme moral plutôt qu'elles ne le rendent problématique au regard des caractéristiques de la rationalité pratique.

Anscombe revient sur la question des circonstances particulières de l'action au moment d'examiner les avantages d'un usage non « emphatique » du mot « doit » et de l'exclusion du prétendu sens « moral » du mot « mal » au profit de l'usage de notions comme « injuste » – tels que la conception aristotélicienne l'impliquerait[4]. On pourrait croire qu'Anscombe cherchant à promouvoir une éthique prudentielle concède qu'une telle éthique, contrairement à l'éthique kantienne notamment, implique une attention constante aux circonstances particulières de l'action :

> « Maintenant les circonstances peuvent clairement faire une grande différence au moment d'évaluer la justice ou l'injustice [d'actes réputés mauvais] […] ».[5]

Selon les circonstances, des actes habituellement considérés comme mauvais pourront être considérés comme justes et inversement. Elle semble même remettre en cause sa propre condamnation du conséquentialisme en ajoutant :

> « […] et ces circonstances peuvent quelquefois inclure des conséquences prévisibles ; par exemple le fait qu'un homme réclame quelque chose qui lui appartient peut n'avoir aucune

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, § 33, p. 114-115.
[2] Cf. Descombes (V.), « Le raisonnement de l'ours » in Descombes (V.), *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 117-119. Vincent Descombes analyse un texte de P. T. Geach: « Kenny on Pratical Reasonning » in P. T. Geach, *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 285-288.
[3] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Practical Inference », *op. cit.*, p. 145.
[4] « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 27 sq.
[5] *Ibid.*, p. 27.

justification si l'expropriation et l'usage de ce qu'il possède peuvent éviter un désastre évident […] ».[1]

Tenir compte des circonstances implique que l'on envisage des *conséquences* d'une action. « Eviter des conséquences désastreuses » pourrait justifier que l'on accomplisse une action qui serait jugée habituellement mauvaise. Tout cela ne remet-il pas en cause l'absolutisme moral ?

Le contexte montre au contraire que ces précisions permettent de mettre d'autant mieux en évidence comment l'éthique qu'Anscombe préserverait les prohibitions absolues. Elle commence en effet par distinguer « l'intrinsèquement injuste » de « ce qui est injuste dans certaines circonstances »[2]. Ce qui est « intrinsèquement injuste », comme par exemple la condamnation judiciaire volontaire de l'innocent, est par définition injuste quelles que soient les circonstances. Parmi les actes qui sont injustes « dans certaines circonstances », certains sont « généralement injustes ». Seule la justice de *ces* actes – « de priver des gens de leur propriété manifeste sans procédure légale, de ne pas payer des dettes, de ne pas respecter les contrats et un grand nombre de choses de cette sorte »[3] – est susceptible de varier selon les circonstances. Priver des gens de leur propriété manifeste n'est injuste que dans des circonstances normales et peut donc s'avérer juste dans certaines circonstances exceptionnelles – se préserver d'un incendie dans l'exemple proposé par Anscombe.

En revanche, condamner volontairement un innocent est intrinsèquement injuste et par conséquent toujours à proscrire, quelles que soient les circonstances. Cela ne veut pas dire – c'est là le point essentiel – que le vol pourrait parfois être justifié par ses conséquences alors que le meurtre au contraire ne le pourrait jamais. Il faut plutôt comprendre que la description : « priver des gens de leur propriété manifeste sans procédure légale » qui correspond au vol dans des circonstances normales peut ne *pas être un vol* dans certaines circonstances exceptionnelles alors que la description : « punir judiciairement un homme pour quelque chose dont on peut clairement voir qu'il ne l'a pas fait » correspond toujours à une injustice et, le cas échéant, à un meurtre. Ici apparaît le caractère crucial d'une conception rigoureuse de la *description* adéquate des actions pour l'éthique – conception qui fait défaut aussi bien chez Kant que chez les utilitaristes[4].

S'il faut encore une fois reconnaître que l'existence de cas limites rend compliqué le fait de « tracer ici une ligne frontière (ou une zone frontière) », le fait que certains actes soient

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 13 et 14.

injustes seulement « dans des circonstances normales » n'implique pas qu'un quelconque acte injuste puisse être rendu juste *par ses conséquences*. Il est seulement parfois difficile de savoir si ce dont la description correspond à un acte injuste dans des circonstances normales – par exemple ne pas payer des dettes – est bien injuste dans des circonstances particulières – « tel et tel retard de paiement de *telle et telle* dette à *telle* personne de la part de *telle* personne »[1]. C'est à ce propos que l'on peut dire qu'il faut décider « selon ce qui est raisonnable » à défaut de pouvoir trancher d'après un principe universellement applicable.

La reconnaissance de l'absence inévitable d'une véritable « règle » de conduite qui permettrait de savoir dans tous les cas ce qu'il est juste de faire et ce qu'il n'est pas juste de faire n'implique pas qu'il n'existe pas des actes dont on puisse savoir qu'ils sont toujours mauvais. Certains actes – ceux dont l'injustice est inscrite dans leur seule description[2] – sont « intrinsèquement injustes ». L'absence de règle universelle applicable à tous les cas n'autorise d'ailleurs aucune injustice. Ainsi,

> « […] si une procédure *consiste* à punir judiciairement un homme pour ce dont on sait clairement qu'il ne l'a pas fait, il ne peut y avoir aucune discussion sur le fait de la décrire comme injuste. Aucune circonstance et aucune conséquence attendue, qui *ne* modifie *pas* la description de la procédure comme consistant à punir judiciairement un homme pour ce qu'il est connu pour ne pas avoir fait, ne peuvent modifier la description de cette procédure comme injuste ».[3]

Ici réside « l'avantage » de l'approche aristotélicienne par rapport à l'approche de la philosophie morale moderne. S'agissant d'un « cas paradigmatique d'injustice », personne ne pourra nier qu'une telle action soit injuste, alors qu'un philosophe moderne pourra toujours discuter de la question de savoir si, dans certaines circonstances, il ne pourrait pas être « *bon moralement* » d'agir de cette manière. Du point de vue de l'éthique aristotélicienne au contraire

> « […] on ne peut pas arguer que dans une circonstance quelconque la procédure serait *juste* ».[4]

Dans le cadre de cette éthique, la prise en compte des circonstances n'implique jamais la remise en cause du caractère intrinsèquement injuste de certaines actions.

---

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] Plus loin, Anscombe reconnaîtra de nouveau que la description d'une action comme injuste est parfois déterminée par ses conséquences prévisibles et certaines. « Mais, ajoutera-t-elle, il y a des cas où ça ne l'est pas […] » (*Ibid.*, p. 28).
[3] *Ibid.*, p. 28.
[4] *Ibid.* Nous soulignons.

On comprend une nouvelle fois par là la réticence des néo-aristotéliciens à reconnaître la pertinence de la notion de « moralité » qui, dans la philosophie morale moderne, permet de donner une allure acceptable aux actions intrinsèquement condamnables. Mais on voit également que c'est d'un point de vue particulier, celui qui est propre à l'éthique, que certaines actions peuvent être prohibées du simple fait de leur description comme « injustes » par exemple. Anscombe reconnaît implicitement la spécificité de ce point de vue pour reconnaître la pertinence de telles prohibitions et, en ce sens, elle assume une certaine conception de ce qu'il faut bien appeler la « moralité ». Or cette moralité n'est pas indépendante d'une certaine rationalité pratique. Cette rationalité pratique implique que l'on soit toujours attentif aux circonstances particulières de l'action. Elle ne saurait pour cela reposer sur des règles universelles applicables à tous les cas. Elle suppose cependant que la délibération repose sur la description rigoureuse des actions envisagées et cette description impose parfois catégoriquement que telle ou telle action soit prohibée.

Il nous semble par conséquent que Candace Vogler se trompe en concluant des analyses que propose Anscombe des propriétés formelles du syllogisme pratique dans *L'intention* que celle-ci tendrait à dissocier rationalité pratique et moralité. Pour Anscombe, il y a des actions qu'il convient d'accomplir compte tenu de la description que l'on peut en donner dans certaines circonstances et il y a des actions qu'il ne convient absolument pas d'accomplir compte tenu de leur description quelles que soient les circonstances. L'immoralité d'une action réside dans sa description et ne dépend pas des désirs de l'agent. Si ce *contenu* des raisonnements pratiques est constitutif de leur *rationalité*, comme le suggère Anscombe dans « Practical Inference », alors il serait irrationnel d'être méchant en dépit du fait que, par exemple, le syllogisme du nazi à sa dernière heure soit formellement correct.

La réflexion sur la rationalité pratique est liée, dans le néo-aristotélisme, à la critique du subjectivisme moral et du scepticisme ou du relativisme que celui-ci peut engendrer. Parce qu'il s'oppose au dualisme – ou « bifurcationisme » – humien, le néo-aristotélisme devrait chercher à restaurer l'unité du rationnel et du moral. La volonté de constituer une psychologie philosophique distincte de l'éthique conduit d'abord Anscombe à proposer une analyse formelle du syllogisme pratique qui tend à en exclure soigneusement la moralité. Mais sa théorie de l'intention est bien conçue comme une contribution à l'éthique et Anscombe reconnaît ailleurs qu'à proprement parler la *rationalité* de l'inférence pratique implique sa moralité. Elle rend

ainsi possible la « révolution » de Warren Quinn et le renoncement définitif de Philippa Foot à toute forme de subjectivisme.

Cette préoccupation principale semble paradoxalement éloigner le néo-aristotélisme d'une définition rigoureuse du « moral » comme tel. Il s'agit avant tout pour lui de montrer que l'action dite « morale » peut se prévaloir du même type de rationalité que les actions qui concernent tous les autres biens poursuivis par les êtres humains. Philippa Foot notamment, insiste sur le caractère indiscernable, du point de vue de leur rationalité, des actions dites « moralement » bonnes ou mauvaises, des actions qui le sont sous d'autres aspects. Mais on voit bien qu'il s'agit toujours de montrer la rationalité de ces actions « dites "morales" » et même de fonder des prohibitions absolues qui semblaient être indissolublement liées à la « moralité » telle qu'elle était envisagée par certains modernes.

L'existence de dilemmes moraux mettrait cependant à mal cette rationalité. Le fait que certains néo-aristotéliciens accordent une place essentielle à la tragédie dans leur réflexion éthique ne remet-il pas en cause la rationalité de la morale ?

II- Les dilemmes moraux

La question de la rationalité pratique et de ses rapports avec l'éthique peut être abordée à travers la question des dilemmes moraux. Dans le néo-aristotélisme, cette question a sa source dans la manière dont Bernard Williams[1] aborde le problème dans sa réflexion sur la tragédie. S'inspirant de ses travaux, Alasdair MacIntyre et Martha Nussbaum donnent une place centrale à cette question dans leur réflexion éthique alors qu'Elizabeth Anscombe semblait l'avoir éludée. L'examen de la question de la rationalité pratique à travers l'analyse des dilemmes fait émerger des thèmes importants du point de vue du problème de la moralité. Il ne s'agit pas seulement de savoir si l'on peut confier à la raison le soin de résoudre tous les problèmes moraux que nous rencontrons dans l'action. La réflexion sur la tragédie met en lumière l'importance des *émotions* dans la qualification morale des agents. Elle révèle également leur *vulnérabilité*. Cela justifie que l'on se demande si l'existence de ces dilemmes signerait l'échec de la raison pratique dans la satisfaction des exigences de la morale ou si au contraire ils manifestent la spécificité de la rationalité pratique aristotélicienne, celle-ci nous permettant de mieux cerner ce que serait le cœur de la moralité aristotélicienne.

1°) Nussbaum et MacIntyre interprètes d'Aristote

L'existence de dilemmes moraux semble remettre en cause la possibilité d'une morale prétendant à la rationalité. Cherchant à recourir à la raison pour déterminer les actions à accomplir dans des situations concrètes, l'agent serait parfois confronté à des exigences contradictoires. Le néo-aristotélisme est-il tenu, à cause de cela, de prouver que ces « dilemmes » ne sont qu'apparents ou bien peut-il au contraire les considérer comme irréductibles ? Nous aborderons cette question à travers la manière dont elle est traitée par Alasdair MacIntyre et Martha Nussbaum compte tenu de l'importance toute particulière que lui donnent ces deux auteurs.

[1] Bernard Williams n'adhèrera pas pour autant aux thèses des néo-aristotéliciens qui s'inspirent de sa pensée. Sur ses réserves à l'égard des thèses de MacIntyre et Nussbaum sur la tragédie, Cf. Williams (B.), *La honte et la nécessité*, trad. Lelaidier (J.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997, Chap. 1, p. 20, note 1 et p. 24, note 1 [Williams (B.), *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993].

Une comparaison superficielle de leurs positions respectives révèle deux points d'accord et deux points de désaccord. Nussbaum – *The Fragility of Goodness* (1986)[1] – et le MacIntyre de *Après la vertu* (1981)[2] s'accordent (1°) sur le fait que la vie morale implique bien que l'on y rencontre des dilemmes moraux et (2°) sur la nécessaire réhabilitation, pour cette raison, de l'éthique des tragiques grecs contre une certaine éthique contemporaine. En revanche, ils sont en désaccord, (1°) sur l'interprétation d'Aristote : pour MacIntyre, le rationalisme d'Aristote rompt avec la tradition tragique alors que selon Nussbaum au contraire, Aristote aurait le mérite de renouer, contre Platon, avec cette tradition. (2°) A ce désaccord s'en ajoute un autre du fait de l'évolution de la pensée de MacIntyre : dans *Après la vertu* (1981), MacIntyre conteste la position qu'il prête à Aristote concernant les conflits tragiques alors que dès 1988, dans *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*[3], il adopte lui-même la position qu'il critiquait : la rationalité pratique exclurait les dilemmes moraux. Nussbaum quant à elle n'évoluera pas sur ce point.

Nous examinerons d'abord la position de MacIntyre en essayant de montrer la continuité de sa conception de la rationalité pratique par-delà son revirement spectaculaire sur la question des dilemmes. Puis nous verrons dans quelle mesure le rationalisme de Martha Nussbaum permet de rendre compte des conflits tragiques.

a) Les dilemmes moraux selon MacIntyre

MacIntyre, à la suite de Bernard Williams[4], voit d'abord dans la pensée des tragiques grecs la reconnaissance salutaire de la place du conflit dans la vie morale.

Dans *Après la vertu*[5], comme nous avons déjà pu l'entrevoir[6], MacIntyre prétend montrer que les multiples contradictions et apories de la morale contemporaine s'expliquent par le fait que les divers éléments de cette morale sont des survivances de systèmes moraux hétérogènes qui n'avaient chacun leur cohérence qu'au sein d'un système social particulier. D'où le subjectivisme qui caractérise les théories philosophiques contemporaines : les jugements de valeurs apparaissent effectivement aujourd'hui comme des choix individuels qui ne peuvent être motivés rationnellement et qui n'ont aucun fondement dans le réel. Or, c'est un

[1] Nussbaum (M. C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*
[2] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*
[3] MacIntyre (A.), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, *op. cit.*
[4] Cf. Williams (B.), « La cohérence éthique » (1965), trad. Lelaidier (J.) in Williams (B.), *La fortune morale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994 [« Ethical Consistency », *Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume XXXIX, 1965*, repris in Williams (B.), *Problems or the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 207-229].
[5] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*
[6] Voir plus haut, 1ère Partie, I, 2.

phénomène analogue qui se produit déjà dans l'Athènes du V^{ème} siècle. Les caractéristiques morales des écrits de l'Athènes classique s'expliqueraient par la difficulté à relier les valeurs de la littérature héroïque de l'époque antérieure à de nouvelles pratiques. C'est notamment cette question qui est abordée dans la tragédie. MacIntyre analyse *Philoctète* de Sophocle et évoque également *Antigone*. Dans *Philoctète,* Ulysse représente les valeurs héroïques : « Il veut le bien de ses amis et le mal de ses ennemis »[1]. Il n'hésite pas à user de sa fameuse ruse pour dérober l'arc magique de Philoctète. Mais ce stratagème est ici considéré comme déshonorant par Néoptolème, fils d'Achille. Sophocle met sciemment en scène l'affrontement de deux normes incompatibles. Il faudra l'intervention d'un dieu pour tirer les personnages de cette impasse. Dans *Antigone*, ce sont les valeurs de la famille qui s'opposent aux valeurs nouvelles de la cité démocratique.

> « Dans le vocabulaire grec du V^{ème} siècle, il existe donc un ensemble de termes hérités pour désigner les vertus, et en ce sens, un ensemble de vertus héritées : amitié, courage, maîtrise de soi, sagesse, justice, et d'autres encore. Mais il n'y a plus de consensus sur leurs exigences et leur droit au nom de vertu ».[2]

Les conflits moraux mis en scène dans la tragédie seraient l'expression des conflits qui minaient la mentalité de cette période du fait de la coexistence de valeurs d'époques différentes.

La stratégie de Platon dans la *République* consistera à chasser les valeurs héroïques de la cité pour chasser toute incohérence. La vertu ne peut entrer en conflit avec la vertu[3]. Cette thèse supposerait à chaque fois l'existence d'un ordre cosmique déterminant la place de chaque vertu dans le schéma harmonieux de la vie humaine[4]. Elle s'oppose radicalement à une certaine tradition moderne que représentent Max Weber ou Isaiah Berlin. Selon cette tradition, « la variété et l'hétérogénéité des biens humains sont telles que leur recherche ne peut être réconciliée dans aucun ordre moral unique »[5]. Pour MacIntyre, l'intérêt de Sophocle est qu'il s'oppose à la fois au schéma platonicien et au schéma wébérien :

> « Il existe bien des conflits cruciaux où différentes vertus semblent avoir sur nous des exigences rivales et incompatibles. Mais notre situation est tragique parce que nous devons reconnaître

[1] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] *Ibid.*, p. 139.
[4] *Ibid.*, p. 140.
[5] *Ibid.*

> leur autorité à toutes. […] Le choix ne me soustrait pas à l'autorité de l'exigence à l'encontre de laquelle je décide d'aller ».[1]

Dans la tragédie, le héros n'est déchiré que parce que les valeurs diverses continuent à valoir pour lui. En particulier, si le héros sophocléen doit, comme le héros épique, assumer son rôle social, il doit également être capable de dépasser la place particulière qui lui est assignée dans l'ordre social.

Comment MacIntyre situe-t-il alors Aristote par rapport à la tradition tragique ? Selon lui, la conception aristotélicienne de l'unité des vertus lui viendrait directement de Platon :

> « Les vertus sont toutes en harmonie entre elles et l'harmonie de l'individu est reproduite dans l'harmonie de l'État. […] La vie bonne pour l'homme est simple et unitaire, composée d'une hiérarchie de biens ».[2]

Ainsi le conflit ne peut-il être que le résultat d'un défaut chez les individus :

> « […] le héros tragique échoue à cause de son défaut propre, non parce que la situation humaine est parfois irrémédiablement tragique »[3]. « Dans un univers où chacun serait suffisamment bon, il n'y aurait donc aucun héros tragique à dépeindre ».[4]

MacIntyre estime que la psychologie morale d'Aristote l'a conduit à mésinterpréter Sophocle. Il aurait dû comprendre que le conflit tragique illustre le conflit entre des biens rivaux existant « indépendamment de toute caractéristique individuelle »[5] :

> « Privé de cette vision du rôle central du conflit dans la vie humaine, Aristote ne perçoit pas l'une des sources de l'éducation morale et l'un des milieux où l'homme pratique les vertus ».[6]

C'est en effet à travers le conflit « que nous apprenons ce que sont nos buts et nos intentions ».[7]

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, Chap. 12, p. 153.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 158.
[5] *Ibid.*, p. 159.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

Curieusement, cette critique de l'éthique aristotélicienne ne conduit pas à un examen critique de la conception aristotélicienne de la rationalité pratique telle qu'elle s'exprime à travers la théorie du syllogisme pratique :

> « Pour l'essentiel, estime MacIntyre, la conception aristotélicienne de la raison pratique doit être correcte ».[1]

Que faut-il donc retenir de la tragédie ? Les philosophes contemporains posent l'alternative suivante :

> « […] *soit* nous pouvons admettre l'existence de biens rivaux et incompatibles qui prétendent les uns et les autres à notre allégeance pratique, *soit* nous croyons possible de concevoir *la* bonne vie pour l'homme, mais les deux s'excluent mutuellement ».[2]

La tragédie nous enseigne qu'il s'agit là d'une fausse alternative. Le « choix tragique » est irréductible au « choix moderne » entre prémisses morales incommensurables :

> « […] les actions entre lesquelles l'individu hésite doivent être toutes deux reconnues comme menant à un bien authentique et substantiel. En choisissant l'une, je ne fais rien pour réduire les exigences de l'autre ; quoi que je fasse, je laisserai de côté ce que je dois faire ».[3]

Le « doit » tragique a donc un sens différent du « doit » moderne. Non seulement le protagoniste tragique ne choisit pas arbitrairement les principes moraux – comme chez Sartre ou Hare – mais encore, pour lui, « devoir » n'implique pas « pouvoir » – contrairement à ce que pose le principe kantien, « le protagoniste tragique ne *peut* faire tout ce qu'il *doit* faire »[4].

Pourtant, bien qu'il n'existe pas à proprement parler de « *bon* choix », le protagoniste tragique peut affronter plus ou moins bien le conflit qui lui est imposé par les circonstances : il peut se comporter « héroïquement ou non, élégamment ou non, prudemment ou non »[5]. La pensée tragique ne nie donc pas la possibilité de toute morale. C'est dans la manière dont il fait face à l'adversité davantage que dans son action elle-même que se manifeste la moralité de l'agent et de ce qu'il fait.

---

[1] *Ibid.*, p. 156.
[2] *Ibid.*, Chap. 15 p. 217.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 217-218. Nous soulignons.
[5] *Ibid.*, p. 218.

Cependant, dès la Préface de *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988)[1], MacIntyre dénonce l'erreur qui était la sienne dans *Après la vertu*. Il confesse avoir commis une erreur en critiquant la thèse thomasienne de l'unité des vertus – dont nous avons vu qu'il l'attribuait également à Aristote[2]. Dans son développement, MacIntyre adopte effectivement la position qu'il attribue à Thomas d'Aquin concernant les dilemmes moraux : ceux-ci sont imputables à la faillibilité de la conscience morale. La loi naturelle édictée par Dieu ne peut être en elle-même contradictoire. L'homme ne peut donc être soumis à des devoirs contradictoires que « par accident », c'est-à-dire si sa conscience – qui est effectivement contraignante – lui présente comme un devoir ce qui en réalité n'en est pas un. Un conflit tragique est toujours une « erreur tragique »[3].

MacIntyre fait explicitement référence à l'interprétation de Nussbaum[4]. Non seulement Martha Nussbaum a eu tort d'opposer Aristote à Thomas d'Aquin – lui-même ne commettait pas cette « erreur » dans *Après la vertu* –, mais encore il estime maintenant qu'elle se trompe en critiquant l'interprétation thomasienne de la rationalité pratique aristotélicienne. Il reconnaît implicitement l'incohérence qu'il y avait, dans *Après la vertu*, à admettre à la fois la réalité des dilemmes tragiques et la valeur de la théorie aristotélicienne du syllogisme pratique telle qu'il la concevait. Si l'action à accomplir peut être déduite rationnellement, une situation dans laquelle des actions incompatibles pourraient être ainsi commandées n'est pas envisageable. En ce sens, la rationalité de l'action exclut la possibilité des dilemmes. Mais la certitude quant à cette rationalité repose elle-même sur la foi. Nussbaum, comme certains thomistes eux-mêmes – il cite John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (1980)[5] –, refuse de voir que la foi est une vertu morale et que par conséquent il faut croire en Dieu pour être juste. Pour MacIntyre, la conception thomasienne du raisonnement pratique – et notamment l'exclusion de la possibilité des dilemmes « *per se* » – suppose la croyance en Dieu[6]. Seule la croyance en la providence divine peut nous assurer de la fiabilité de la prudence humaine[7].

MacIntyre reprend de manière plus détaillée cette question dans un article de 1990, « Les dilemmes moraux »[8]. Les dilemmes moraux sont-ils bien des *faits bruts* dont il faudrait

[1] MacIntyre (A.), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, Préface, p. VI.
[3] Cf. *Ibid.*, Chap. XI, p. 203.
[4] *Ibid.*
[5] Finnis (J.), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
[6] Cf. MacIntyre (A.), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, *op. cit.*, p. 204.
[7] Le thomisme de MacIntyre lui fait rejoindre certaines des positions exprimées par Peter Geach concernant la vertu. Voir plus loin, 4ème Partie, I, 1.
[8] MacIntyre (A.), « Moral Dilemmas », *Philosophy and Phenomenological Research, Supplement to vol. L*, Automne 1990, p. 369-382; repris in MacIntyre (A.), *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, Chap. 5, p. 85-100.

par conséquent nécessairement rendre compte ou bien l'affirmation de leur existence ne suppose-t-elle pas toujours au contraire un certain *point de vue* théorique qui les fait apparaître sous ce jour ? De manière générale, c'est une erreur de croire qu'il existe des « faits moraux » totalement indépendants des théories morales qui les décrivent et MacIntyre va chercher à montrer que l'on peut rendre compte de l'expérience subjective du conflit moral intérieur sans supposer que l'expérience corresponde à la réalité[1]. Si on se place du point de vue d'une théorie selon laquelle les jugements moraux véridiques exprimeraient des préceptes de la raison, alors il n'est pas envisageable qu'existent de véritables dilemmes moraux. Cela impliquerait en effet contradiction. L'incohérence ne peut être qu'un signe d'erreur, le signe d'un échec dans l'usage de la rationalité pratique[2]. Cette théorie est compatible avec l'expérience dans la mesure où, même si pour un agent rationnel idéal connaissant tous les faits pertinents pour agir, le dilemme est impossible, la perplexité peut être vécue par les agents humains réels imparfaitement rationnels qui la plupart du temps ignorent certains de ces faits[3]. Ainsi,

> « […] ce qui fait que le sentiment de culpabilité convient à une telle situation [un tel sentiment compte parmi les "faits" sur lesquels prétendent se fonder les théoriciens qui croient aux dilemmes] est la croyance justifiée qu'il y a, en dépit des apparences du contraire, une action correcte à accomplir qu'il est de la responsabilité de l'agent d'identifier ».[4]

C'est parce que l'on sait qu'il existe une solution rationnelle mais que l'on ne parvient pas à la découvrir que l'on se sent coupable.

Comme on peut le voir, MacIntyre se place lui-même finalement dans ce qu'il dénonçait précédemment comme une fausse alternative de la philosophie contemporaine : ou bien nous admettons la réalité des dilemmes moraux, ou bien nous pouvons fonder rationnellement une conception de la vie bonne pour l'homme. En faisant d'Aristote le fer de lance de la critique des philosophies morales modernes et en l'interprétant comme il le faisait dès le départ, MacIntyre devait, pour assurer la cohérence et la stabilité de son système, rejeter la réalité des dilemmes. La vie n'aurait pas de sens sans le système strictement hiérarchisé de valeurs que proposent aussi bien Aristote que Thomas d'Aquin à la suite de Platon.

---

[1] Cf. *Ibid.*, p. 89.
[2] *Ibid.*, p. 92.
[3] *Ibid.*, p. 93.
[4] *Ibid.*, p. 94.

b) Les dilemmes moraux selon Martha Nussbaum

Parce qu'elle interprète différemment dès le départ la pensée d'Aristote, Martha Nussbaum évite cet écueil. Comme MacIntyre dans *Après la vertu*, Nussbaum rend hommage à l'éthique que dessinent les tragiques grecs – les grandes lignes du chapitre consacré à Eschyle[1] auraient été tracées dès 1973[2]. Mais contrairement à lui, elle considère que l'éthique aristotélicienne y puise son inspiration davantage que chez Platon. Cela implique qu'elle se démarque de l'interprétation thomiste d'Aristote – à laquelle adhère au contraire MacIntyre avant d'adhérer au thomisme lui-même.

Que nous apprennent les tragiques ? L'analyse de Nussbaum est sur ce point très proche de celle du MacIntyre d'*Après la vertu*, mais elle s'enrichit davantage de l'apport des réflexions de Bernard Williams. Dans *The Fragility of Goodness*[3], Nussbaum situe d'emblée ses analyses d'Eschyle et de Sophocle dans la perspective des débats philosophiques contemporains concernant les dilemmes moraux. Depuis Socrate et Platon – Nussbaum cite l'*Euthyphron* –, le conflit moral est assimilé à une incohérence incompatible avec la rationalité pratique qui, pour cette raison, devrait être éliminée[4]. Le choix fait, il serait irrationnel de continuer à prendre en compte, à travers le regret ou le remords, l'autre possibilité abandonnée. A leur manière, des philosophes comme Kant, Sartre ou Hare ont suivi cette voie qui a influencé en retour l'interprétation qu'on pouvait donner de l'éthique tragique comme d'une éthique archaïque et incohérente. Cette position philosophique continue cependant à heurter l'intuition – le regret voire le remords semblent parfois être une réponse adéquate à ce type de situation[5]. Nussbaum prétend montrer qu'Eschyle permet de fonder cette intuition en montrant notamment que celle-ci est liée à des aspects essentiels de la vie humaine.

Dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, le chœur considère la mort d'Iphigénie comme une nécessité mais en blâme malgré tout Agamemnon. Bien que le meilleur choix à faire soit celui du sacrifice, Agamemnon est coupable aux yeux du chœur de ne pas regretter d'avoir à le faire. Une fois sa décision prise en effet, il coopère avec la nécessité « en disposant ses sentiments pour qu'ils s'accordent avec son sort »[6]. Sous prétexte que le choix qu'il a fait est le meilleur, il prétend se disculper de la faute que ce choix implique. Cette attitude résulte de la confusion dénoncée par Bernard Williams entre les exigences pratiques et les croyances :

---

[1] Cf. *The Fragility of Goodness*, Chap. 2, p. 25-50.
[2] Cf. *Ibid.*, note p. 32.
[3] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*
[4] *Ibid.*, p. 30.
[5] *Ibid.*, p. 32.
[6] *Ibid.*, p. 35.

> « Si nous acceptons l'assimilation du conflit pratique au désaccord et l'assimilation des exigences pratiques aux croyances, nous devons nous-mêmes suivre cette voie avec lui : car une seule des deux obligations pourrait être légitime ou valide ».[1]

Williams remarquait en effet que, parce qu'entre deux opinions contradictoires, l'une des deux seulement peut être vraie, le fait d'adopter l'une des deux opinions nous fait automatiquement renoncer à l'autre sans regret. Au contraire, dans le cas d'un choix pratique, le fait de devoir choisir entre deux actions incompatibles n'implique pas qu'il n'y ait eu rien de bon dans celle à laquelle nous avons dû renoncer[2]. En cela, les conflits moraux ressemblent davantage à des conflits de désirs qu'à des conflits de croyances. Le regret éventuel se voit donc justifié par la différence qu'il y a entre les croyances et les actions. Agamemnon est coupable d'avoir changé son état d'esprit et ses sentiments en se fondant sur cette confusion entre le raisonnement pratique et le raisonnement théorique. A aucun moment en effet le Roi n'exprime les regrets qu'il devrait éprouver. Ainsi, la punition divine d'Agamemnon n'a rien d'arbitraire. Elle correspond à nos intuitions éthiques[3] : Agamemnon a commis une faute irréparable sans avoir la réponse émotionnelle adéquate.

Dans cette situation, le bon agent moral ne se félicitera pas d'avoir fait le meilleur choix possible et, l'action accomplie, il se remémorera, regrettera et, si possible, réparera sa faute[4]. En cela, le conflit moral est « un test de caractère » aussi bien qu'une occasion d'apprendre sur soi-même et sur le monde[5]. Il y a donc finalement « une certaine logique dans le monde illogique d'Eschyle »[6]. Il resterait à nous expliquer pourquoi nous pouvons être responsables de notre sensibilité, de notre désir ou de nos passions, mais l'analyse aristotélicienne des vertus nous l'apprendra. Eschyle lui-même nous enseigne qu'une prétendue solution du conflit tragique impliquerait que l'on perde de vue des éléments essentiels de la moralité : « la force de l'exigence à laquelle on a renoncé, l'exigence de remords et de reconnaissance de la part du bon caractère »[7]. Bernard Williams remarquait déjà que les conflits de désirs se distinguaient des conflits moraux en ce

[1] *Ibid.*, p. 37.
[2] Cf. Williams (B.), « La cohérence éthique », *op. cit.*
[3] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 41.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 43.
[5] *Ibid.*, p. 44-45.
[6] *Ibid.*, p. 46.
[7] *Ibid.*, p. 49.

> « […] qu'on aurait toujours la liberté [pour les premiers] de choisir une conduite qui tente d'éviter qu'ils se produisent ».[1]

Nous n'avons pas la même liberté vis-à-vis des conflits moraux. Nussbaum elle-même précise :

> « Si nous étions tels que, dans une crise, nous puissions nous détacher nous-mêmes d'une exigence parce qu'elle entre en conflit avec une autre, nous serions moins bons ».[2]

Nous serions en effet moins intègres, moins fidèles à nos propres principes, moins sensibles.

C'est encore ce qu'illustre l'*Antigone* de Sophocle :

> « Car cette pièce examine deux tentatives différentes de fermer (*to close off*) toute perspective de conflit et de tension par la simplification de la structure des obligations et des attachements affectifs de l'agent ».[3]

Créon et Antigone ont volontairement rendu leur vision du monde plus étroite en la subordonnant entièrement aux intérêts de la cité pour l'un ou à ceux de la famille pour l'autre. Créon supprime les conflits et les tensions en réarrangeant toutes ses évaluations de manière unilatérale autour du seul bien de la cité. Il se rend volontairement sourd à toute autre exigence :

> « Ainsi, Créon s'est fabriqué à lui-même un monde délibératif dans lequel la tragédie ne peut pas entrer ».[4]

Il en va de même pour Antigone :

> « Ce que l'on doit au mort de sa famille est la loi suprême et la passion suprême. Et Antigone structure entièrement sa vie et sa vision du monde selon ce système de devoirs simple et autonome ». [5]

L'un et l'autre tendent à s'aveugler eux-mêmes sur « la variété et la pluralité des valeurs humaines »[6].

---

[1] Williams (B.), « La cohérence éthique », *op. cit.*,p. 115.
[2] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 50.
[3] *Ibid.*, chap 3, p. 51.
[4] *Ibid.*, p. 58.
[5] *Ibid.*, p. 64.
[6] *Ibid.*, p. 73-74.

Peut-on dire que, comme MacIntyre accuse Aristote de l'avoir fait, Nussbaum rende finalement « le protagoniste tragique » seul responsable du mal qu'il subit ? Elle insiste sur le fait que les discours d'Hémon et Tirésias dessinent une attitude plus souple que celle, rigide, qu'ont choisi d'adopter les principaux protagonistes. Mais il s'agit de s'ouvrir au conflit plutôt que de le résoudre. Hémon demande « de rester ouvert aux exigences et aux sollicitations venant de l'extérieur, de cultiver une sensibilité flexible plutôt qu'une dureté rigide »[1]. L'irréductible diversité des valeurs et la contingence des choses humaines sont des réalités persistantes et l'action elle-même n'est possible qu'en effectuant des choix douloureux[2]. La sensibilité et l'ouverture ne peuvent prétendre atténuer les conflits.

En quoi peut-on dire qu'Aristote se situe dans le prolongement de la pensée tragique du conflit moral tel qu'il est conçu ici ? C'est déjà ce que cherche à expliquer Nussbaum dans un des essais publiés avec son édition critique du *De Motu Animalium*, son premier livre (1978) – « Essay 4 : Practical Syllogisms and Practical Science »[3]. C'est la thèse soutenue dans cet article qui est critiquée par MacIntyre dans *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* Nussbaum y critique en effet l'interprétation qu'elle qualifie de « déductiviste » de l'éthique aristotélicienne. Selon cette interprétation, Aristote porterait à son terme le projet socratique d'une véritable science morale. Aristote, inventeur de la méthode déductive, importerait cette méthode dans le domaine pratique à travers sa théorie du syllogisme pratique. Sa conception de l'essence de l'homme et de sa fonction propre fournirait un premier principe *a priori* à cette science. De ce principe pourrait être déduit un système clos et hiérarchisé de règles vouées à régir la vie pratique indépendamment des désirs des agents[4]. Or l'exemple le plus frappant d'un tel déductivisme est donné par l'aristotélisme de Thomas d'Aquin[5]. C'est le thomisme qui sera défendu par MacIntyre en 1988 qui est critiqué par avance. Mais c'est alors la pensée de Jacques Maritain qui, aux yeux de Nussbaum, semble bien représenter le courant thomiste. Selon une analogie frappante de ce dernier, nous serions comme des pianos qui ne pourraient produire les bons sons qu'en étant accordés à une tonalité extérieure objective[6]:

[1] *Ibid.*, p. 80.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 81.
[3] Nussbaum (M.C.), *Aristotle's* De Motu Animalium, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 165-220.
[4] *Ibid.*, p. 166-167.
[5] *Ibid.*, p. 168.
[6] *Ibid.*, p. 169. Cf. Maritain (J.), *Les Droits de l'Homme et la loi Naturelle,* New York, Edition de la Maison Française, 1943, p. 79.

> « Le but d'un plan de vie rationnel serait de s'accorder soi-même selon ces normes existant de manière indépendante, de telle sorte que dans l'action nous produisions la musique harmonieuse correcte ».[1]

Cette conception a des conséquences pratiques, notamment parce qu'elle implique une assimilation des exigences pratiques à des croyances – c'est déjà la distinction de Bernard Williams qui est sollicitée. Dans cette perspective, la théorie du syllogisme pratique devrait nous sauver du tourment des regrets et des remords.

Pour réfuter cette interprétation, Nussbaum examine d'abord les limites de l'analogie qu'on trouve chez Aristote entre la déduction scientifique et le raisonnement pratique. Cette analogie n'a pas pour ambition

> « […] de construire une science déductive de l'éthique, mais d'élucider certaines notions impliquées dans l'explication ou la justification de l'action : vouloir une fin, comprendre une nécessité naturelle, se préparer à agir ».[2]

L'objectif serait donc avant tout « psychologique » au sens où Anscombe utilise ce terme. Il faut reconnaître qu'Aristote peut admettre des règles universelles à titre de prémisses majeures[3] :

> « […] parfois, la volonté qui entre dans la meilleure explication de nos actions est un désir général qui peut être exprimé sous une forme ressemblant à une règle (*in rule-like form*) ».[4]

Mais ces règles pratiques n'ont pas le même statut que des principes scientifiques. Elles ne sont pas « des normes valides objectivement, inscrites dans la nature des choses, auxquelles nous devrions nous-mêmes nous « accorder » »[5]. Au contraire, ce ne sont que

> « […] des guides, des règles empiriques générales, des résumés de décisions particulières ».[6]

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 184 et p. 207.
[3] Cf. *Ibid*., p. 198.
[4] *Ibid*., p. 201.
[5] *Ibid*., p. 199.
[6] *Ibid*.

Il s'agit donc d'adapter ces règles aux cas particuliers et non d'accorder les actions particulières à ces règles. On comprend dès lors que des règles qui ne sont que des résumés imparfaits puissent entrer en conflit dans des cas particuliers :

> « Les deux principes pratiques d'Agamemnon : "Ne tue pas un membre de ta famille", et "Obéis aux dieux" ne le sauvent pas de la tragédie. Ces conflits ont une origine contingente ; les valeurs des règles elles-mêmes ne sont pas intrinsèquement en conflit ».[1]

Les conflits tragiques ne sont pas imputables aux valeurs elles-mêmes mais seulement aux circonstances singulières contingentes auxquelles nous sommes confrontées. Mais le fait que l'origine en soit contingente ne fait pas pour autant du conflit un accident tant cette vulnérabilité est essentielle à l'homme. Cela vaut pour toutes les vertus qui peuvent entrer en conflit à l'occasion de circonstances particulières. Par conséquent, si les principes de la raison pratique sont tels, ce n'est pas faire preuve de « rationalité » que de considérer, comme Agamemnon, qu'une action est « juste » du simple fait que le choix qui y a présidé se fonde sur les meilleurs principes rationnels disponibles[2]. Ainsi,

> « […] l'agent rationnel justifiera ses actions en montrant comment elles s'accordent à un système de fins qu'il a élaboré et qu'il continue à élaborer pour lui-même. Avoir un tel réseau [de règles] et agir en conséquence est nécessaire à la rationalité. […] [Mais Aristote] ne caractérise pas le système de fins comme clos et cohérent ou comme une trame déductive découlant de premiers principes *a priori* ».[3]

Aux yeux de Nussbaum, l'agent moral aristotélicien devrait davantage être comparé à un artiste créatif qu'à un accordeur de pianos[4].

On comprend finalement la virulence des critiques adressées à *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* dans le compte-rendu que Nussbaum lui consacre en 89[5]. MacIntyre en effet ajoute à ses yeux l'erreur philosophique à l'erreur historique en prêtant allégeance au modèle thomiste déductiviste sans présenter d'arguments qui puissent convenir à « l'aristotélicien laïque (*the secular aristotelian*) »[6]. Sur la question du syllogisme pratique – MacIntyre critique

[1] *Ibid.*, p. 200.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 209-210.
[3] *Ibid.*, p. 220.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 216.
[5] Nussbaum (M.C.), « Recoiling from Reason », *op. cit.*, p. 64.
[6] *Ibid.*

nommément l'interprétation qu'elle en donne –, Nussbaum se contente de renvoyer à son étude de 78[1]. MacIntyre conteste la distinction de Williams sur laquelle elle se fonde. Mais si, comme y insiste MacIntyre, les principes sur lesquels se fondent les syllogismes pratiques sont bien des vérités, l'analyse de Nussbaum montre qu'il s'agit de vérités qui ne peuvent pas être conçues indépendamment du désir et qu'elles sont en cela, comme le veut la thèse de Williams, irréductibles à des vérités théoriques.

MacIntyre croit qu'en choisissant l'aristotélisme contre le pluralisme relativiste contemporain, il doit opter pour une conception déductiviste de la rationalité pratique. Voilà pourquoi sans doute, par souci de cohérence, il en vient à nier la possibilité de réels dilemmes moraux. La rationalité pratique se ferme ainsi à la pluralité des valeurs en même temps qu'à la complexité de la vie morale concrète. Elle se ferme à la contingence des choses humaines. Cette conception de la rationalité débouche paradoxalement sur une forme de relativisme : chaque forme de rationalité est caractérisée par son propre système de justification incommensurable aux autres. Martha Nussbaum estime au contraire que la rationalité pratique aristotélicienne correspond à une voie médiane entre le relativisme des sophistes et l'intellectualisme socratique – de même que pour MacIntyre, dans *Après la vertu*, la pensée de Sophocle pouvait être conçue comme une voie intermédiaire entre le pluralisme moderne et le platonisme. En définissant le statut épistémologique particulier de l'éthique, Aristote nous oblige en effet à donner un statut particulier à la rationalité pratique elle-même. Si les principes de l'éthique ne peuvent être que des principes généraux, il faut concevoir que la vertu soit vulnérable aux circonstances singulières contingentes et qu'il n'y ait de vertu possible que dans cette ouverture et cette sensibilité aux choses singulières contingentes. Parce qu'il n'est pas possible, dans l'action, de dissocier les principes rationnels du désir, il n'est pas possible de dissocier la rationalité morale de sa composante affective. La réponse affective de l'agent peut contribuer à la moralité ou à l'immoralité de son action. Ainsi, pour que la moralité de l'action puisse être conçue comme rationnelle, il est indispensable de ne pas chercher à réduire la rationalité pratique à la rationalité théorique mais au contraire il faut y intégrer comme authentiquement rationnels des éléments spécifiques : désirs, émotions, ouverture à la contingence et à la singularité, conflit.

On retrouve chez Martha Nussbaum le refus de tout dualisme dans la philosophie de l'action que nous avons déjà rencontré chez Philippa Foot. Mais Nussbaum met l'accent sur la composante émotionnelle des réactions de l'agent aux situations qu'il traverse là où Foot se

[1] *Ibid.*, note 4, p. 67.

préoccupe des « raisons d'agir ». Mais elle semble surtout s'éloigner du cognitivisme propre à la position néo-aristotélicienne depuis la fin des années 50. Tout cela n'implique-t-il pas finalement un retour subreptice au subjectivisme ?

2°) Les dilemmes moraux : Foot critique de Williams

L'essentiel de l'argumentation de Nussbaum dans son article de 1978 comme dans son livre de 1986 se fonde sur la distinction proposée par Bernard Williams et contestée par MacIntyre. Mais affirmer, comme Williams, que les prémisses des syllogismes pratiques ne sont pas des « vérités » comparables aux vérités théoriques, n'est-ce pas céder au subjectivisme moral contemporain ? Alors que l'argumentation de Williams est explicitement dirigée contre le « cognitivisme », Nussbaum fait sienne cette argumentation sans en assumer les conséquences antiréalistes. Elle s'en explique dans *The Fragility of Goodness*. A propos du cas d'Agamemnon, elle affirme :

> « Le cas nous a montré que deux engagements guidant notre vie (*life-guiding commitements*) pouvaient entrer en conflit dans des circonstances particulières contingentes ; il ne nous a certainement pas montré qu'il y a quelque contradiction logique que ce soit entre les deux, ou plus précisément, qu'ils étaient de mauvais guides dans l'immense majorité des situations délibératives ».[1]

L'existence de dilemmes moraux ne remet pas en cause la valeur des principes de conduite pourvu que l'on veuille bien considérer ces principes pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire comme des règles générales résumant des expériences diverses inévitablement non exhaustives. Elle précise dans une note qu'elle s'accorde avec Philippa Foot pour estimer que le fait d'admettre – comme Williams et Foot elle-même – l'existence des dilemmes n'implique pas que l'on renonce au réalisme moral :

> « Je suis totalement en accord, sur ce point, avec Foot [elle renvoie à « Moral Realism and Moral Dilemma » (1983)[2]], qui soutient que l'existence et le caractère irréductible de ces dilemmes ne remet pas en cause en quoi que ce soit le réalisme moral ».[3]

[1] Nussbaum (M. C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 47
[2] Foot (Ph.), « Moral Realism and Moral Dilemma » (1983) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, *op. cit.*, p. 37-58.
[3] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, note 63, p. 434.

Non seulement l'existence de dilemmes moraux serait compatible avec un certain rationalisme, mais encore il serait compatible avec le réalisme ou cognitivisme moral.

Pourtant, dans l'article auquel Nussbaum fait allusion, Foot s'efforce de réfuter l'argumentation de Williams qui tend essentiellement à remettre en cause le cognitivisme moral en montrant comment celui-ci est impliqué dans le refus des dilemmes. Comment dissocier ce qui semble être intimement uni dans l'argumentation de Williams, à savoir, la critique du refus des dilemmes moraux et la critique du présupposé cognitiviste qui fonde ce refus ? Comment Nussbaum peut-elle prétendre à la fois reprendre à son compte l'argumentation de Williams et se déclarer « totalement en accord » avec la position de Foot qui la réfute ?

Il nous faut d'abord revenir sur le lien que prétend établir Williams entre reconnaissance des dilemmes moraux et anti-cognitivisme dans « La cohérence éthique »[1]. Nous verrons ensuite ce que Foot réfute dans cette argumentation. Nous pourrons alors comparer la position de Foot à celle de Nussbaum. Dans quelle mesure la valorisation du désir dans la psychologie morale néo-aristotélicienne est-elle compatible avec son réalisme congénital ?

a) La thèse de Bernard Williams

En quoi la réflexion de Williams sur les conflits moraux implique-t-elle la remise en cause du « cognitivisme » moral ? Dans « La cohérence éthique »[2], Williams cherche à déterminer la nature du conflit moral en le comparant au conflit de croyances et au conflit de désirs. Son analyse, comme nous l'avons vu à travers ce qu'en retient Nussbaum, vise de manière générale à montrer que les émotions ressenties par les agents comptent pour beaucoup dans la valeur qu'on leur attribue[3]. En assimilant ainsi implicitement le désir à l'émotion, Williams se situe d'emblée dans le cadre de la distinction générale entre le « cognitif » et le « conatif » qui caractérise la psychologie morale d'inspiration humienne et qui est au principe du subjectivisme contemporain. Il part cependant d'un point commun aux conflits de croyances et aux conflits de désirs. Les uns et les autres s'expliquent davantage par un certain état contingent du monde que par une incohérence proprement logique :

[1] Williams (B.), « La cohérence éthique », *op. cit.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 97-98.

> « […] de la même façon que, pour les croyances en conflit, c'est le monde et non la logique qui les empêche d'être vraies ensemble, de même, pour la plupart des désirs en conflit, c'est le monde et non la logique qui interdit qu'ils soient satisfaits ensemble ».[1]

Ce n'est pas sous cet aspect qu'il y aurait une spécificité des conflits de désirs par rapport aux conflits de croyances. Williams insiste toutefois sur deux différences qu'il y a entre les deux types de conflits. D'une part, si la satisfaction est au désir ce que la vérité est à la croyance, le lien qu'a la croyance au désir se distingue du lien qu'entretient la croyance à la vérité elle-même. Je peux plus facilement continuer à désirer ce dont je crois que je ne pourrai pas l'avoir que je ne peux continuer à croire ce dont je sais que c'est faux. D'autre part, de même, si je *décide* de ne pas accomplir un désir incompatible avec un autre, cela ne le fait pas pour autant disparaître immédiatement. Soit il demeure comme désir, soit il peut réapparaître « sous la forme du *regret* »[2]. Qu'en est-il des conflits « moraux » c'est-à-dire des conflits de « devoirs » ? Notons que Williams pose cette question sans chercher à les définir précisément comme tels.

Comme nous l'avons vu, Bernard Williams remarque que, par certains aspects importants, les conflits moraux ressemblent davantage à des conflits de désirs qu'à des conflits de croyances. D'une part, dans le cas d'un conflit moral, il s'agit de savoir quelle est la meilleure chose à faire. Cela implique que l'on reconnaisse l'existence des deux devoirs. Dans le cas d'un conflit de croyances au contraire, il s'agit de déterminer où se trouve la vérité et par conséquent d'éliminer la croyance fausse[3]. D'autre part, il est tout à fait possible qu'un choix offre prise au regret, c'est-à-dire que cela ne serait pas « illogique » d'éprouver un tel sentiment. Pour le justifier, Williams explique qu'une telle réaction ne serait pas nécessairement tenue pour une mauvaise chose de la part d'un agent supposément rationnel : « il n'y a rien d'incompatible avec la nature de la moralité qu'il en soit ainsi »[4]. Le regret pourrait affecter un agent moral « digne d'admiration » dans la mesure où l'on admet que ce sentiment puisse affecter « un homme de bien ordinaire »[5]. C'est notamment le cas dans un conflit tragique comme celui que rencontre Agamemnon – vis-à-vis duquel Williams se montre moins sévère que Nussbaum. Considérer que le regret pourrait être « irrationnel », ce serait disjoindre paradoxalement la rationalité pratique et la moralité : « il nous faudrait donc admettre qu'un agent moral digne d'admiration est quelqu'un qui, à l'occasion, est irrationnel »[6]. Williams assume un usage

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 102. Souligné par l'auteur.
[3] *Ibid.*, p. 106.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 107.
[6] *Ibid.*, p. 108.

normatif de la notion de « rationalité » dans la mesure où cet usage est conforme à la conception largement partagée selon laquelle la morale est par définition ce qui « guide l'action ». Il serait alors effectivement paradoxal de déterminer ce que je « dois faire » indépendamment de toute considération morale – portant sur ce qu'un homme de bien ferait en de telles circonstances. C'est dans ce contexte qu'il dénonce comme relevant « d'une perception purement cognitive de la question » l'idée selon laquelle le choix d'une action ferait disparaître le devoir qui n'a pas été retenu. On fait alors comme si le jugement moral était seulement vrai ou faux – et qu'il ne constituait pas plutôt un guide pour l'action. On transpose le modèle du conflit de croyances – où la rationalité consiste à trouver la vérité et à écarter l'erreur – sur le conflit moral. Alors que l'on pourrait imaginer que l'exigence de vérité me conduise à éviter toute erreur par la suspension de mon jugement, l'exigence morale me contraint à agir. Les conflits sont alors inévitables.

Par cela, les conflits moraux se distinguent également des conflits de désirs qui pourraient se résoudre par l'ataraxie parce qu'ils n'impliquent pas cette exigence. Par conséquent :

> « On ne peut dire des conflits moraux qu'ils puissent être entièrement résolus sans laisser de traces ».[1]

Autrement dit, il serait d'un agent raisonnable d'éprouver des regrets le cas échéant.

Dans ce premier article, Williams ne dit pas finalement de manière explicite ce qui, dans le fait que puissent exister des dilemmes moraux, pourrait remettre en cause le « cognitivisme ». N'est-ce pas plutôt une forme d'intellectualisme qui est remis en question ? Williams prétend avoir montré que certaines émotions – le regret – ont un rôle légitime à jouer dans l'action plutôt qu'il ne prétend montrer que la considération des faits n'entre pas en jeu dans l'évaluation morale de nos actions ou que la valeur des choses n'a aucun réalité objective – ce qui définit le « réalisme » ou le « cognitivisme » revendiqués par Anscombe et Foot à la fin des années 50. En examinant la manière dont Foot réfute la thèse de Williams, il nous faudra déterminer en quoi précisément cette thèse pourrait constituer une critique du réalisme moral.

b) Foot réfute Williams

Selon Williams, une conséquence d'une conception cognitiviste de l'éthique serait de considérer que, dans un conflit moral, il faudrait finalement complètement rejeter la pertinence

[1] *Ibid.*, p. 115.

d'un des deux « doit »[1]. Foot conteste d'abord la valeur de l'argumentation qui conduit Williams à passer du sentiment de regret éprouvé à la réalité du fait d'avoir mal agi. Certes, le sentiment de regret implique bien une certaine affirmation concernant l'action accomplie – elle est « propositionnelle » en ce sens – mais le fait que l'on ne puisse s'empêcher d'éprouver un sentiment de regret n'implique pas que ce sentiment soit fondé :

> « Il est impossible de passer de l'existence du sentiment à la vérité de la proposition qui lui est conceptuellement liée, ou même à l'acceptation de la proposition par le sujet ».[2]

Un sentiment de culpabilité peut ne pas être condamnable sans pour autant être fondé. Puisque le sentiment ne peut par lui-même fonder la culpabilité, il s'agit de savoir s'il est effectivement regrettable que l'obligation n'ait pas été remplie. Or, selon Foot, on ne peut pas affirmer que cela soit toujours le cas. Par exemple, si je renonce à aider un proche parce qu'il me faudrait pour cela commettre un assassinat, je ne pourrais pas dire alors qu'il me faudrait regretter de ne pas avoir commis cet assassinat[3].

De plus, certaines affirmations portant sur ce que nous devons faire impliquent que cela soit *la meilleure* chose à faire – d'un point de vue moral ou d'un autre point de vue. Il y a alors dans tous les cas une contradiction entre « devoir faire *a* » et « ne pas devoir faire *a* ». Foot admet que dans un conflit entre ce que l'on doit faire au premier sens du terme et ce qui est la *meilleure* chose à faire, la proposition portant sur ce que l'on doit faire au sens le plus général du terme reste vraie. Cela n'implique pas cependant, pour Foot, que le sentiment de regret doive alors être considéré comme rationnel. Le sentiment de culpabilité ou de honte n'impliquent en aucun cas que celui qui les éprouve soit réellement coupable ou qu'il doive avoir honte[4]. Ainsi, il serait irrationnel de présenter des excuses pour ne pas nous être rendu à un rendez-vous auquel il nous était impossible de nous rendre – « que la nécessité de rompre la promesse ait été physique, mentale, ou morale »[5] :

> « Ce que j'essaie de montrer est que *si ~a* est pire que *a*, alors c'est une sorte de faute qui ne peut pas être imputée à un agent qui fait *a* ».[6]

---

[1] Foot (Ph.), « Moral Realism and Moral Dilemma », *op. cit.*, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 43.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 47-48.
[5] *Ibid.*, p. 48.
[6] *Ibid.*, p. 49.

Il ressort donc de cette analyse que l'affirmation « Je dois faire *a* » est dans bien des cas compatible avec « Je ne dois pas faire *a* » parce qu'il ne s'agit pas toujours de « devoirs » de mêmes types.

Qu'est-ce que cela implique par rapport à la thèse de Williams selon laquelle l'existence de conflits moraux remettrait en cause le « réalisme » ou le « cognitivisme » ? Le cognitivisme moral serait faux en ce que la structure des jugements moraux serait essentiellement différente de la structure des jugements exprimant des croyances, ce que révèlerait la parenté qu'entretiendraient les conflits moraux avec les conflits de désirs[1]. C'est cet argument que Foot s'efforce de réfuter. Le fait que l'on puisse désirer ou devoir faire *a* et désirer ou devoir faire ~*a* n'a « rien à voir », s'insurge Foot, avec le cognitivisme ou le non cognitivisme. En effet, le fait qu'il y ait une différence en matière de « reste » entre les conflits de croyances et les conflits d'obligations n'implique pas qu'on ne puisse pas en général prouver par des faits qu'on ait ou non une obligation morale à remplir. De ce point de vue, « les propositions portant sur des obligations morales (*engagements*) expriment indubitablement des croyances »[2].

Or le cognitivisme de Foot ne consiste pas en autre chose. Il affirme seulement que le passage de « est » à « doit » peut être légitime sans pour autant nier la différence qu'il y a entre les deux. De même, les jugements portant sur ce qui est « dangereux » et les jugements portant sur ce qui est « prudent » sont également « cognitifs » bien qu'ils n'aient pas les mêmes propriétés. Foot a en effet montré que l'affirmation selon laquelle il serait *dangereux* de faire *a* pouvait être cohérente avec l'affirmation selon laquelle il serait dangereux de ne pas faire *a* alors que s'il est *imprudent* de faire *a* il ne peut pas être imprudent de faire non *a* – « imprudent » n'apparaît que dans les propositions « de type 2 ». Il y a donc des différences à l'intérieur de la classe des propositions portant sur le monde tel qu'il est. Cela n'implique pas que certaines de ces propositions sortent de la classe des propositions « cognitives ».

Cependant, le cognitiviste n'est-il pas tenu de considérer que lorsque deux propositions portant sur ce que nous devons faire sont en conflit, l'une des deux est nécessairement fausse ? Cela n'exclut-il pas la possibilité de tout « reste » et cela n'implique-t-il pas par conséquent l'irrationalité des regrets ? A cela, Foot répond que les propositions qui sont en conflit à propos de ce qui est désirable comme à propos de ce que l'on doit faire ne sont en conflit que dans la mesure où elles guident l'action. Cela n'implique pas qu'elles ne puissent pas toutes les deux être vraies. Je peux devoir faire *a* pour une raison et devoir faire ~*a* pour une *autre* raison. Ces deux propositions sont vraies sans se contredire. Mais elles sont en conflit dans la mesure où je

[1] *Ibid.*, p. 50.
[2] *Ibid.*, p. 51.

ne peux pas *faire* l'une et l'autre chose. Le cognitiviste considère que les propositions « Je dois faire *a* » et « Je dois faire *~a* » peuvent être fondées sur des faits. Le « Parce que… » qui les justifie se rapporte à un état du monde et, puisqu'elles ne sont pas contradictoires, la description du monde sur laquelle elles se fondent est cohérente. Mais le cognitiviste n'assume pas pour autant, comme le prétend Williams, l'assimilation du conflit moral à un conflit de croyances dans la mesure où il sait que le conflit moral porte sur une action à faire et non pas seulement sur les raisons que nous aurions de la faire ou de ne pas la faire.

Les croyances se rapportant aux raisons qu'il y a de faire *a* ne contredisent pas les raisons qu'il y a à préférer faire *~a* plutôt que *a*. Les deux ne se placent pas sur le même plan, elles n'envisagent pas les choses sous le même rapport. Ainsi,

> « Ce qui est étrange à propos de ce qu'a écrit Williams dans "La cohérence éthique", c'est qu'une grande partie semble faite pour montrer exactement cela : que le conflit moral n'implique pas "contradiction". C'est comme s'il montrait lui-même au cognitiviste comment éviter l'erreur même dont il croit que le cognitiviste doit la commettre ».[1]

Paradoxalement, l'analyse de Williams permet de renforcer la position du cognitiviste en montrant que sa conception du jugement moral est compatible avec la reconnaissance de l'existence des conflits moraux. En effet, ces derniers ne sont pas des conflits entre des croyances relatives au monde. Le fait qu'ils existent ne contraint pas le cognitiviste à admettre de telles contradictions. Foot reconnaît cependant que l'analyse de Williams a le mérite de montrer au cognitiviste comment éviter cet écueil. Il lui faut distinguer les raisons qu'il y aurait à faire une chose – compatibles avec les raisons tout aussi objectives de ne pas la faire – des raisons de préférer faire une chose plutôt qu'une autre – parce qu'il serait impossible de faire *a* et *~a*. Ainsi,

> « Le cognitiviste peut rendre justice aux faits relatifs aux "restes" et au "regret moral" ou à "l'angoisse morale" (*moral distress*) aussi bien que n'importe qui d'autre ».[2]

Il sait en effet que, même si, « tout bien considéré », il doit faire *a* – par exemple –, les raisons qu'il y avait de faire *~a* demeurent et peuvent légitimement donner lieu à des sentiments de regret – sinon de culpabilité. Il l'admet d'autant plus volontiers qu'il voit que cela n'implique

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 52.

aucune contradiction dans les jugements se rapportant au monde qui fondent l'une et l'autre affirmation – il a des raisons de faire *a* mais il est préférable de faire *~a*.

Bernard Williams consacre l'année suivante un nouvel article à la question des dilemmes moraux qui se rapporte cette fois directement à la question du réalisme moral : « Consistency and Realism » (1966)[1]. Selon Williams, le « réalisme éthique » et le « non-réalisme » impliqueraient deux conceptions différentes de l'incohérence :

> « […] d'un point de vue réaliste, la signification de la cohérence et son explication comme but reviennent à considérer simplement que, les jugements moraux n'étant ni plus ni moins que des assertions, deux jugements moraux incohérents ne peuvent pas être tous les deux vrais et par conséquent – la vérité étant le but des assertions – ne peuvent pas tous les deux être acceptables : l'un des deux doit être rejeté ; les raisons qui le justifient doivent comporter un défaut, quelque chose doit être faux ».[2]

Les jugements moraux n'étant pas essentiellement différents de n'importe quelles assertions, entre deux jugements moraux contradictoires, l'un des deux seulement pourrait être vrai. Le point de vue non-réaliste donnera à l'incohérence une toute autre signification :

> « En particulier, la conception non-réaliste peut bien admettre la possibilité que quelqu'un puisse formuler deux jugements moraux incohérents à propos de la même situation, chacun d'entre eux s'appuyant sur les meilleures raisons possibles, et chacun d'entre eux exigeant fermement d'être accepté, et alors que l'action ou le conseil exigent que l'on choisisse entre elles, ils n'exigent pas – ou ne permettent pas – que l'on décide que l'un d'entre eux était faux, ou qu'il n'était qu'en apparence ce que réclamait la situation ».[3]

Williams maintient donc que, puisque pour le réaliste les jugements moraux sont des vérités, aucune incohérence entre eux n'est concevable. Alors que pour le non-réaliste, même si la cohérence est en général souhaitable pour des raisons pragmatiques, l'incohérence est possible puisqu'elle n'implique pas nécessairement la fausseté d'un des deux jugements.

En dépit de la continuité des thèses soutenues dans les deux articles, Foot prend soin d'examiner les nuances apportées par Williams dans son argumentation. Dans « Consistency

[1] Williams (B.), « Consistency and realism » (1966) in Williams (B.), *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 187 sq. [1ère publ. Williams (B.), « Consistency and realism » in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 40, 1966].
[2] *Ibid.*, p. 204.
[3] *Ibid.*, p. 205.

and Realism », l'argumentation passe essentiellement par l'examen des différences qu'il y a entre la manière dont on exige des croyances qu'elles soient cohérentes et la manière dont on exige des impératifs qu'ils le soient. Parce que les impératifs ne prétendent pas être des représentations du monde – ils ne sont pas « à propos du monde » (*about the world*) –, il ne serait pas nécessaire d'exiger d'eux qu'ils soient cohérents. Si deux croyances contradictoires ne peuvent être également vraies parce que cela impliquerait qu'une au moins de ces propositions ne s'accorde pas avec la réalité, il n'y a pas de raison que cette règle s'applique à des impératifs qui, comme tels, ne visent pas à représenter la réalité telle qu'elle est. Le propos essentiel de Williams est de montrer que deux jugements moraux incohérents peuvent être également acceptables tout comme deux impératifs peuvent être acceptables bien qu'étant incohérents. Son argumentation repose sur l'assimilation des jugements moraux à des impératifs et sur le contraste qu'il y a entre les impératifs et de simples assertions.

Foot se demande cependant quelle signification Williams donne à l'expression « jugements moraux incohérents »[1]. Toute l'argumentation semble en effet reposer sur l'interprétation que l'on en donne. Selon la première interprétation que l'on peut en donner, les jugements moraux sont incohérents à la manière dont des assertions pures et simples peuvent être incohérentes. Selon la seconde interprétation, ils sont incohérents sous leur aspect pratique, « à la manière dont " Faites *a* " et " Ne faites pas *a* " sont incohérents »[2]. Ils sont alors incohérents en tant qu'ils demandent de faire advenir des états de choses incompatibles. Selon cette dernière interprétation, on aurait davantage affaire à un « conflit » qu'à une « contradiction ».

Williams ne se place plus cette fois du point de vue d'un conflit qui pourrait être résolu comme c'était le cas dans le premier article mais il envisage désormais les cas particuliers, illustrés par le dilemme d'Agamemnon, dans lesquels aucune solution pleinement satisfaisante n'apparaît. Ces cas sont ceux dans lesquels, en quelque sorte, on fait toujours le mauvais choix bien qu'il n'y ait pas à proprement parler de bon choix. Foot reconnait la nouveauté de l'argument et admet que de telles situations peuvent exister. Il peut y avoir un conflit entre ce que l'on doit faire pour une certaine raison et ce que l'on doit faire pour une autre raison sans que ces raisons soient commensurables. Foot ajoute même que ce cas ne se limite pas aux situations les plus funestes. L'indécidabilité se rencontre tout autant dans les questions morales les plus ordinaires, y compris lorsque ce sont deux biens qui sont en balance. Mais pourquoi Williams peut-il en conclure que le cognitivisme serait par là invalidé ? Il parvient à cette

[1] Foot (Ph.), « Moral Realism and Moral Dilemma », *op. cit.*, p. 53.
[2] *Ibid.*

conclusion parce qu'il suppose que dans le cas d'un dilemme insoluble deux jugements contradictoires devraient être simultanément affirmés : qu'il y a de meilleures raisons moralement parlant de faire *a* et qu'il y a de meilleures raisons moralement parlant de faire *b* – sachant que *a* et *b* sont incompatibles.

C'est donc ce présupposé qu'il s'agirait d'examiner :

> « Ce qu'il nous faut demander, par conséquent, est si dans les cas de conflits moraux insolubles, nous devons maintenir à la fois le jugement en faveur de *a* et le jugement en faveur de *b*, bien que faire *b* implique de ne pas faire *a* ».[1]

Foot suggère au contraire que l'on considère les mérites de *a* et les mérites de *b* comme incommensurables, soit au sens où nous ne parviendrions pas à mesurer les mérites respectifs de l'un et de l'autre, soit parce qu'il n'y aurait de toute façon aucune *vérité* sur ces matières et par conséquent rien à dire les concernant. Elle note qu'on considère cette incommensurabilité comme allant de soi dans le cas où il est question de savoir, par exemple, si une personne est plus heureuse qu'une autre. Dans le cas d'un conflit moral insoluble, nous ne ferions donc pas face à deux affirmations contradictoires mais nous serions plutôt confrontés à l'impossibilité de déterminer, entre deux affirmations contradictoires, laquelle correspondrait à la réalité – a est la meilleure solution ou b est la meilleure solution. L'indécidabilité ne porterait pas seulement sur l'action à accomplir mais d'abord sur le jugement à porter sur la valeur respective des états de choses à faire advenir. Il n'y aurait donc pas là de « contradiction » à éviter pour le cognitivisme en dehors de l'interprétation tout à fait particulière que Williams proposerait du conflit moral.

c) « Cognitivisme » et « réalisme »

Cet argument nous donne des indications précieuses concernant le « réalisme » tel que l'entend Foot. Si les jugements moraux reposent sur des faits, cela n'implique pas que nous ayons toujours la capacité de mesurer ces faits ni même qu'ils soient en droit mesurables. Si cela tempère cet aspect du cognitivisme qui devait répondre au défi du scepticisme moral en permettant de fonder nos jugements moraux sur des faits, cela semble en revanche tout à fait compatible avec la critique du subjectivisme moral qui est l'adversaire principal de Foot. C'est précisément parce que les jugements moraux ne reposent pas sur des éléments subjectifs qu'ils peuvent être impossibles à connaître ou en tout cas à mesurer – je peux savoir que deux personnes sont heureuses sans parvenir à déterminer, parce que cela est peut-être impossible,

[1] *Ibid.*, p. 56.

laquelle est la plus heureuse. Si le jugement moral était essentiellement subjectif, il me serait toujours possible de savoir – en me consultant moi-même – où se trouve la meilleure solution. Mais parce qu'il n'en est pas ainsi, il est possible que le meilleur échappe à notre appréhension. C'est pourquoi Anscombe pourra elle-même reconnaître l'existence d'irréductibles « cas limites ».

Dans ce qu'elle présente comme un « postscriptum », Foot propose d'introduire une nuance dans l'usage des termes « cognitivisme » et « réalisme » qu'elle ne distinguait pas au départ. Ce sont les implications de ses remarques sur l'incommensurabilité de la valeur des choses qui l'incitent à faire cette distinction. Une théorie éthique *cognitiviste* est une théorie qui considère de manière générale que « les jugements moraux portent sur le monde comme d'autres genres d'assertions »[1]. Une théorie *réaliste* de l'éthique serait celle qui, plus précisément, dissocierait la question de la vérité de nos assertions concernant le monde de la question de notre capacité à établir cette vérité. Ainsi, ceux qui disent que la question de savoir s'il y a une solution à un conflit moral – que Dieu, par exemple, pourrait trouver – doit être distinguée de la question de savoir si *nous avons la capacité* de la trouver sont des réalistes. Si l'on tient compte de cette nuance, il faudra considérer que toute la discussion porte sur le cognitivisme davantage que sur le réalisme. Williams en effet donne implicitement au « réalisme » le sens du cognitivisme. Il s'agit pour lui de savoir quel est le statut des jugements moraux par rapports aux autres assertions. Foot elle-même de son côté n'éprouve pas le besoin de trancher la question spécifique du réalisme – l'incommensurabilité peut être absolue ou relative à nos capacités d'appréhender la réalité[2].

d) « Reste » et raisons d'agir

Foot reprend cette discussion concernant les dilemmes moraux dix ans plus tard – dans « Moral Dilemmas Revisited »[3] (1983) – et place sa réflexion dans le prolongement de l'article de 1983. C'est cette fois la thèse soutenue par Ruth Barcan Marcus dans « Moral Dilemmas and Consistency »[4] que Foot se propose de réfuter. Selon Marcus, il serait possible de se trouver dans des circonstances dans lesquelles on serait coupable quoi qu'on fasse. Foot avait déjà rejeté cette thèse dans son premier article sur Williams[5] et c'est encore lui qui sera critiqué après

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 56.
[3] Foot (Ph.), « Moral Dilemmas Revisited » in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, *op. cit.*, p. 175-188 [1ère publ. in Sinnott-Armstrong (W.), Raffman (D.), et Asher (N.) (éd.), *Modality, and Belief: Essays in Honour of Ruth Barcan Marcus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995].
[4] Marcus (R. B.), « Moral Dilemmas and Consistency » (1980) in Gowans (Ch. W.) (éd.), *Moral Dilemmas*, New York, Oxford University press, 1987, p. 188-204 [Marcus (R. B.), « Moral Dilemmas and Consistency », *Journal of Philosophy*, 77/3, Mars 1980, p. 121-136].
[5] Cf. « Moral realism and Moral Dilemmas », *op. cit.*, p. 47 sq.

Marcus. Ces deux auteurs ont en commun de chercher à fonder sur la prise en compte du *sentiment* de culpabilité l'idée selon laquelle nous pourrions être confrontés à ce genre de situation dans laquelle faire le mal serait inévitable. Foot admet une nouvelle fois qu'un dilemme moral, que l'on puisse ou non le résoudre, implique un « reste ». Mais « la question est qu'est-ce qu'il "reste" des obligations, des raisons, etc., de l'autre côté »[1]. D'un point de vue linguistique, si l'on peut dire que le fait de ne pas avoir pu remplir une *obligation* sous prétexte que l'on devait en remplir une autre n'annule pas la première, il semble plus difficile de considérer que cela puisse valoir pour les *raisons d'agir*. Lorsque *b* a été accompli, à supposer que *b* soit incompatible avec *a*, il ne semble pas que l'on puisse encore avoir *une raison* de faire *a* :

> « Cela en partie parce l'autre action n'est plus possible et qu'il n'est pas clair qu'il puisse y avoir une raison pour un agent de faire ce qu'il ne peut pas faire, et en partie parce que le fait d'avoir accompli une action peut avoir détruit la désirabilité de faire l'autre ».[2]

Il peut exister des raisons de faire chacune de deux choses séparément sans qu'il y ait de raison de faire les deux ensemble – c'est le cas par exemple pour le mariage, d'après un exemple donné par Williams.

Il y a cependant d'autres raisons plus solides d'admettre un tel « reste ». De manière générale, lorsque deux actions sont incompatibles, il peut y avoir de bonnes raisons de faire l'une et de bonnes raisons de faire l'autre et l'on ne voit pas pourquoi les « pour » et « contre » disparaîtraient lorsque le dilemme serait résolu. Mais, encore une fois, que peut devenir ce « reste » ? Non seulement il ne peut pas toujours être converti en excuses et en propositions de réparation du tort subi, mais encore il ne va pas de soi que nous devions quoi que ce soit aux autres – sinon des explications, concède Foot – lorsque, par exemple, nous avons légitimement rompu une promesse que nous leur avons faite.

> « Tout cela montre que les demandes supposées d'excuses et de compensations ne serviront pas à remplir l'idée de "reste" pour le dilemme moral comme tel ».[3]

[1] Foot (Ph.), « Moral Dilemmas Revisited », *op. cit.*, p. 179.
[2] *Ibid.*, p. 180.
[3] *Ibid.*, p. 183.

Foot accepte néanmoins l'idée selon laquelle l'action pourrait avoir un « coût moral » et pourrait par conséquent impliquer une « perte morale ». Il arrive que nous devions sacrifier une valeur au nom d'une autre. Cette idée ne justifie cependant pas à ses yeux la thèse selon laquelle il y aurait des actions mauvaises inévitables ou l'idée d'une culpabilité inévitable[1]. Pour l'expliquer, Foot propose une analogie musicale. Que veut-on dire lorsque l'on affirme qu'un musicien « a mal interprété un morceau » (*played in the wrong way)*[2] ? On ne veut pas seulement dire que sa manière de jouer ait provoqué chez nous de la tristesse – puisque cela peut être un effet qu'il a recherché – ni qu'il ait sacrifié certaines valeurs musicales puisque cela peut avoir été la meilleure manière de jouer le morceau. Par cette analogie, Foot semble vouloir montrer qu'il n'est pas possible, même si l'on reconnaît une « perte », de « regretter » d'avoir agi de la meilleure manière possible, de la manière la mieux adaptée compte tenu des possibilités offertes par les circonstances. On parle de « regret » dans le cas où une certaine action a été choisie. On peut « regretter » d'avoir divorcé mais on ne peut pas « regretter » d'avoir été cambriolé par exemple. Ainsi, peut-on éprouver de la tristesse pour avoir dû faire un certain choix même s'il était le meilleur choix toutes choses bien considérées mais on ne peut pas à proprement parler éprouver des « regrets ». Cela impliquerait que l'on reconnaisse ne pas avoir fait le meilleur choix.

> « Par conséquent, agir au mieux dans un dilemme moral, alors que cela peut entraîner la tristesse, et même dans les cas graves de l'horreur, ne laisse aucune place au regret si nous n'avons aucun doute à propos du caractère correct (*the rightness*) de l'action ».[3]

Ce n'est qu'en cas d'incertitude quant à l'action accomplie – « était-ce le mieux qu'il y avait à faire ? » – que nous pouvons osciller entre des sentiments contradictoires impliquant des regrets. C'est la raison pour laquelle il est essentiel pour Williams de se montrer particulièrement attentif aux « choix tragiques ». Cependant, aux yeux de Foot, si l'on peut estimer qu'on « se salit les mains » en jouant « un sale tour » à son ennemi à la guerre par exemple, on ne peut pas estimer que ceux qui ont agi de cette manière alors que c'était pour eux la meilleure chose à faire ont « mal agi » – de la mauvaise manière (*wrongly*). L'action ainsi accomplie – si elle est justifiée – ne cause même pas du tort à qui que ce soit à proprement parler.

[1] *Ibid*., p. 184-185.
[2] *Ibid*., p. 185.
[3] *Ibid*.

Dans les cas de dilemmes insolubles, il faudrait considérer que nous disposons d'une certaine latitude morale (*moral leeway*) dans notre choix au lieu de considérer que chacun des choix serait mauvais. Dire, comme Williams, qu'une « exigence » morale (*requirement*) subsiste, ne serait-ce pas revenir à la conception légaliste de l'éthique dont Anscombe a montré qu'elle faisait écho à une éthique fondée sur la « loi divine » ?[1]

Foot soupçonne alors que certains philosophes contemporains puissent faire preuve d'une certaine schizophrénie dans ces questions. D'une part ils se refusent à admettre que certaines actions puissent être mauvaises quelles que soient les circonstances, mais d'autre part ils ont le sentiment que certaines actions – comme la torture par exemple – ne peuvent jamais être justifiées. Foot retrouve donc la question des prohibitions absolues[2]. Si comme elle le pense elle-même, Aristote, Thomas d'Aquin et Anscombe ont raison de considérer que de telles prohibitions existent et si la torture en fait partie, alors la torture est *toujours* une mauvaise action[3]. Or, on ne peut pas concevoir un dilemme impliquant deux prohibitions absolues, ce qui supposerait un dilemme entre deux actions *intentionnelles*. Il ne peut pas être absolument interdit de faire quelque chose et de ne pas le faire. Tout au plus pourrait-on être confronté par exemple au choix entre torturer X et *ne pas empêcher* quelqu'un d'autre de torturer Y par exemple. Mais ces choix, comme nous le verrons, ne sont pas strictement équivalents d'un point de vue moral. Il y a une différence essentielle entre *faire le mal* et *laisser le mal advenir*[4]. Au cas où cet absolutisme ne serait pas accepté, il faudrait alors admettre que la torture pourrait éventuellement être une bonne chose dans certains cas. Il n'y aurait alors aucun regret à avoir dans ces circonstances.

Les analyses de Bernard Williams ne parviennent pas à remettre en cause le réalisme moral. Son argumentation repose sur l'idée selon laquelle les dilemmes moraux montreraient la coexistence d'exigences qui, si le cognitivisme avait raison, devraient s'exclure mutuellement. La réalité de tels dilemmes serait attestée par le sentiment d'un « reste » après que nous ayons accompli le meilleur choix possible. Philippa Foot récuse le témoignage du « regret » ou du « remords » pour attester de la réalité d'une culpabilité. Dans le cas d'un dilemme, ce sont *les actions à accomplir « toutes choses bien considérées »* qui sont incompatibles et non les jugements moraux sur lesquels se fondent les bonnes raisons d'agir.

[1] *Ibid.*, p. 187.
[2] Foot renvoie explicitement à Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 21 sq.
[3] *Ibid.*, p. 188.
[4] Voir plus loin, 2ème Partie, III.

Dans la mesure où les actions étaient incompatibles, il n'y a pas lieu de regretter de ne pas avoir fait ce que nous n'avons pas pu faire même si les bonnes raisons que nous aurions eues de le faire persistent. L'existence de dilemmes moraux est compatible avec le fait que les jugements moraux décrivent bien l'état réel du monde.

3°) Dilemmes moraux et moralité chez Martha Nussbaum

Dans quelle mesure les positions de Martha Nussbaum sont-elles compatibles avec les nuances subtiles apportées à la thèse de Bernard Williams par Philippa Foot ? Nussbaum disait être totalement d'accord avec les critiques apportées par Foot à l'idée de Williams selon laquelle l'existence de dilemmes moraux remettrait en cause le réalisme moral. On voit cependant que la critique de Foot va de pair avec une nouvelle définition de la portée des dilemmes. Le réalisme défendu par Nussbaum est-il bien le même que celui de Foot ?

Nussbaum admet, à la suite de Williams, que certains choix moraux impliquent un « reste » et que ce reste justifie le « regret ». Alors qu'Agamemnon fait comme si la décision qu'il avait prise annulait les raisons qu'il aurait eu d'agir autrement, il aurait avant tout dû reconnaître que le dilemme qu'il rencontrait allait le contraindre à « mal agir » (*to do wrong*)[1].

> « Et après l'action, il se souviendra, regrettera et, où cela sera possible, proposera réparation ».[2]

Or c'est sous cet aspect que, le conflit moral se rapprochant du conflit de désirs plutôt que du conflit de croyances, le cognitivisme pouvait être remis en cause. Pour Foot, une contradiction entre les jugements « *a* est une bonne action » et « *a* est une mauvaise action » ne peut donc pas se rencontrer puisque la bonne action est toujours « la meilleure action possible » dans telles circonstances données.

Nussbaum maintiendra sa position dans les œuvres postérieures à *The Fragility of Goodness* dans lesquelles elle s'efforcera de l'appliquer à l'action publique. Dans « The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis » (2000)[3], elle explique qu'il convient non seulement de se poser la question de savoir ce que nous devons faire – « la question

[1] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 42.
[2] *Ibid.*, p. 43.
[3] Nussbaum (M.C.), « The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis », *Journal of Legal Studies*, Vol. XXIX, Juin 2000, p. 1005-1036.

évidente » –, mais encore la question de savoir si aucune des branches de l'alternative qui nous est offerte n'est exempte du risque de mal agir – ce qu'elle nomme « la question tragique »[1].

> « La question tragique ne se contente pas de prendre acte de la difficulté qu'il y a à résoudre la question évidente mais elle envisage une question différente : le fait que toutes les réponses possibles à la question évidente, la meilleure réponse y compris, soient mauvaises, impliquant le fait de gravement mal agir. En ce sens, il n'y a pas de " bonne réponse " (*right answer*) ».[2]

La « question tragique » porte sur le « reste » inévitable de nos actions dans des contextes complexes. Elle cherche à déterminer le mal qui sera malgré tout commis quand nous aurons pris la meilleure décision possible. C'est non seulement la thèse de Williams concernant le regret mais encore celle de Marcus concernant la culpabilité qui est adoptée :

> « Nous devons insister sur le fait qu'une émotion adéquate n'absout pas l'agent : c'est pourquoi, même quand le meilleur choix a été fait entre des alternatives tragiques, la personne qui a un sens de la tragédie devrait apporter réparation et pas seulement exprimer son sentiment de culpabilité et de tristesse ».[3]

Bien que le sentiment de remords ou de regret – il est ici justifié –, soit à mettre au crédit de celui qui l'éprouve, ce sentiment ne suffit pas à lui seul à excuser ou à expier la faute commise. La faute devra par conséquent être réparée. Si Nussbaum développe les implications politiques de cette thèse, elle ne la justifie pas vis-à-vis des objections de Foot. Si Williams et Marcus figurent toujours parmi les auteurs dont Nussbaum revendique l'influence sur cette question, la référence à Foot a en revanche disparu[4].

a) Le réalisme moral de Martha Nussbaum

Peut-on considérer pour autant que la conception qu'a Nussbaum des dilemmes moraux soit incompatible avec son réalisme ? En réalité, si Nussbaum et Foot n'ont pas exactement la même conception des dilemmes moraux, elles n'ont pas non plus exactement la même conception du réalisme moral.

[1] *Ibid.*, p. 1005.
[2] *Ibid.*, p. 1007.
[3] *Ibid.*, p. 1011.
[4] *Ibid.*, note 1, p. 1005.

Rappelons que Bernard Williams présente sa thèse concernant les dilemmes moraux comme intervenant dans le cadre de la nécessaire réhabilitation du rôle des émotions dans l'éthique après que l'émotivisme ait été critiqué comme théorie du jugement moral :

> « […] pour avoir récusé l'émotivisme comme théorie du jugement moral, les philosophes ont peut-être eu tendance à mettre les émotions de côté comme étant au mieux contingentes, et, partant, philosophiquement sans intérêt, simples accessoires d'autres données considérées seules comme essentielles ».[1]

Il ne s'agit pas de revenir au subjectivisme de l'émotivisme mais de redonner la place qu'elles méritent aux émotions malgré tout dans l'évaluation morale de nos actions. Le projet de Williams entre dans un projet plus général visant à « reconnaître l'imbrication des émotions et du jugement moral »[2]. Dans « La morale et les émotions » (1965)[3], il notait déjà que « les sentiments de remords ou de culpabilité » constituaient des cas capitaux pour illustrer sa thèse[4], la sincérité morale ne pouvant être évaluée qu'à l'aune de ces sentiments éprouvés par les agents. Mais pour redonner une place légitime à l'émotion dans nos jugements, il faut redéfinir l'émotion de telle sorte qu'elle puisse se combiner avec la raison. C'est ce que fait Williams en attirant notre attention sur le fait que l'émotion implique ordinairement un objet et que cet objet doit être *pensé* pour que naisse et persiste l'émotion[5]. La possibilité d'une action de la raison sur l'émotion devient dès lors compréhensible[6].

C'est cette thèse qui est reprise et développée par Nussbaum dans *The Fragility of Goodness* dans le cadre de son aristotélisme. Mais alors qu'il semble qu'elle implique pour Williams une remise en cause du réalisme moral, elle fonde au contraire pour Nussbaum une nouvelle forme de réalisme. Les émotions, inséparables de la pensée, sont en effet elles-mêmes la source d'une *connaissance* morale aux yeux de Nussbaum. C'est déjà une des leçons à tirer de la tragédie. On agit mieux lorsque l'on fait preuve de *sensibilité* à l'égard des circonstances complexes que l'on rencontre :

---

[1] Williams (B.), « La cohérence éthique », *op. cit.*, p. 97.
[2] Williams (B.), « La morale et les émotions » (1965) in Williams (B.), *La fortune morale*, *op. cit.*, p. 135 [« Morality and the Emotions », Inaugural Lecture at Bedford College, London, 1965, repris in Williams (B.), *Problems of the Self*, *op. cit.*, p. 250-265].
[3] Williams (B.), « La morale et les émotions », *op. cit.*
[4] *Ibid.*, p. 145.
[5] *Ibid.*, p. 147.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 148-149.

> « Nous voyons la pensée et les sensations travailler de conserve, de telle sorte qu'il soit difficile de les distinguer l'une de l'autre […] »[1]

Notre vulnérabilité émotionnelle est source de rationalité pratique alors que l'irrationalité découle d'une fermeture au monde qui passe par une fermeture émotionnelle, une insensibilisation.

Il faut voir dans la conception aristotélicienne de l'action une élaboration philosophique de cette leçon de la tragédie. Aristote en effet « fait de la passivité adéquate et de la sensibilité passionnelle une part importante et nécessaire de la bonne délibération »[2]. La perception intuitive qui constitue l'essence de la sagesse pratique

> « […] n'est pas une capacité de l'intellect détachée des autres facultés. Le choix (*prohairesis*) est décrit comme une capacité qui se trouve à la limite entre le passionnel et l'intellectuel, participant des deux natures : il peut être décrit soit comme une délibération désirante, soit comme un désir délibératif ».[3]

Au cœur de la rationalité pratique, le choix délibéré est indissociablement rationnel et émotionnel, cognitif et conatif.

Cette conception de la rationalité pratique découle de l' « anthropocentrisme »[4] de l'éthique d'Aristote, anthropocentrisme lui-même fondé sur une épistémologie qu'on pourrait dire anthropocentrique. A la suite de Parménide et contre le relativisme de Protagoras, Platon prétend que la vérité n'est accessible qu'en se haussant au « point de vue de l'œil-de-Dieu parfait »[5].

> « Aristote fait la promesse de réhabiliter la mesure ou la norme discréditée du tragique et l'anthropocentrisme protagoréen ».[6]

D'où ses efforts pour réhabiliter les « phénomènes » et avec eux « l'opinion »[7]. Aristote n'est pourtant pas relativiste – pas plus, d'ailleurs, selon Nussbaum, que ne le serait le Protagoras de

[1] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness, op. cit.*, p. 47.
[2] *Ibid.*, p. 307.
[3] *Ibid.*, p. 307-308.
[4] *Ibid.*, p. 291.
[5] *Ibid.*, p. 242.
[6] *Ibid.*
[7] Cf. *Ibid.*, p. 243 sq.

Platon ou même le Protagoras historique[1] – « puisqu'il insiste sur le fait que la vérité est une pour tous les êtres pensants utilisant le langage »[2]. En cela, on doit le considérer comme un « réaliste ».

> « C'est un réalisme, cependant, qui détermine très soigneusement les limites à l'intérieur desquelles n'importe quel réalisme doit se tenir ».[3]

Il s'agit d'un « réalisme interne » au sens où Hilary Putnam entend ce terme en le distinguant d'un « réalisme métaphysique »[4]. Il ne s'agit pas, notamment, de chercher à saisir intellectuellement le Bien en soi mais le bien « relatif à nous » qui n'en est pas moins un bien réel pour nous. C'est cette réalité interne que l'émotion alliée à la raison nous permet de saisir.

> « La philosophie répond à une demande humaine, et la demande est telle que nous sommes aisément conduits par notre recherche de réponse à revenir aux croyances qui fondent nos vies quotidiennes. Aristote […] croit que la plupart d'entre nous, à un degré ou à un autre, sous l'emprise de l'hédonisme, du matérialisme, du mécanisme, ou d'une autre représentation simple, sont devenus étrangers à un certain aspect de la vie que nous vivons, du langage que nous utilisons. Nous avons besoin que la philosophie nous montre la manière de revenir à l'ordinaire et d'en faire un objet d'intérêt et de plaisir, plutôt que de mépris justifiant un désir d'évasion ».[5]

La connaissance du réel est bien assumée par la philosophie. Mais cela n'implique pas qu'elle se détache du rapport ordinaire que les hommes ont au monde et par conséquent des émotions à travers lesquelles ils en éprouvent la réalité. Celles-ci sont au contraire un moyen pour lui de connaître le réel.

Toutefois, si, comme Williams, Nussbaum entend réhabiliter l'émotion en mettant en valeur ses capacités cognitives, elle insiste également sur la nécessaire critique rationnelle de l'émotion. L'émotion peut être trompeuse. Elle ne peut donc nous instruire qu'à la condition d'être elle-même éduquée[6]. Ainsi, par exemple, le sentiment de culpabilité d'Œdipe, celui-ci ayant agi par ignorance, ne serait pas justifié et la punition qu'il s'inflige serait par conséquent

[1] *Ibid.*, note † p. 242.
[2] *Ibid.*, p. 257.
[3] *Ibid.*
[4] Cf. Putnam (H.), *Raison, vérité et histoire*, trad. Gerschenfeld (A.), Paris, Editions de Minuit, 1984. Cette notion est solidaire, chez Putnam lui-même, de la remise en cause de la dichotomie fait/valeur.
[5] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 260.
[6] Cf. Goldstein (P.), *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, *op. cit.*, p. 36 sq.

déraisonnable[1]. Nussbaum ne rejoint-elle pas finalement en cela les réserves de Foot concernant la véracité du regret ou du remords ? L'analyse de Philippa Foot a bien montré en quoi le sentiment de culpabilité résultant de l'accomplissement d'une action dans le cadre d'un dilemme moral pouvait être mal fondé puisqu'il résultait d'une confusion entre deux types de raisons d'agir. Les représentations morales véhiculées par la tragédie peuvent elles-mêmes brouiller ce qui est inscrit dans l'usage ordinaire du langage et celui-ci, soigneusement analysé, ne va pas exactement dans le sens des thèses soutenues par Nussbaum. On « regrette » d'avoir dû divorcer mais on ne « regrette » pas nécessairement pour cela de l'avoir *fait*. *A fortiori*, on n'a pas alors à en éprouver du remords quel que soit le sentiment de culpabilité que l'on peut ressentir.

b) Tragédie et moralité

Or Martha Nussbaum, non sans une certaine ambiguïté, donne une importance considérable à sa conception du dilemme tragique dans la définition – au moins implicite – de la moralité elle-même. D'une part, elle proclame, à la suite d'Anscombe, la non pertinence de la distinction entre le « moral » et le « non moral ». Après avoir dénoncé l'erreur funeste qu'il y aurait dans le fait de vouloir projeter sur les Grecs les concepts kantiens, au premier rang desquels figure la distinction entre valeur morale et non-morale[2], Nussbaum précise :

> « En fait, j'essaierai d'éviter non seulement la distinction kantienne entre le moral et le non-moral, mais encore toutes les autres versions de cette distinction et des distinctions en rapport avec celle-ci entre le raisonnement pratique moral et non-moral, le conflit pratique moral et non-moral. Les textes grecs ne font pas une telle distinction. Ils partent de la question "Comment devrais-je vivre ?" et considèrent les prétentions de toutes les valeurs humaines à être des parties constitutives de la vie bonne ; ils ne supposent pas que quelque groupe que ce soit ait ne serait-ce qu'une prétention *prima facie* à être la prétention suprême. Je crois que leur approche est fidèle à la manière dont procède notre raisonnement pratique intuitif, et qu'elle permet de ressaisir des aspects de notre vie pratique qui tendent à être obscurcis dans les travaux qui partent de cette distinction, quelle que soit la manière dont on la comprend ».[3]

Il ne s'agit pas seulement de rejeter la « moralité » telle qu'elle est conçue par Kant et le légalisme moral. Nussbaum est consciente que d'autres versions de la distinction entre le « moral » et le « non-moral » – peut-être songe-t-elle aux propositions de Mill sur cette question

[1] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 334-335.
[2] *Ibid.*, p. 5.
[3] *Ibid.*, note *

– sont possibles. Mais elle rejette *a priori* toute distinction de ce type et en particulier celles qui feraient des impératifs moraux les impératifs toujours « dominants » par rapport aux autres. Ce refus de la distinction entre le moral et le non-moral qui s'inspire manifestement des remarques anscombiennes de Williams[1] concernant la spécificité de l'éthique ancienne se heurte cependant au fait que la recherche de Nussbaum et les analyses de Williams sur lesquelles elle s'appuie impliquent nous semble-t-il cette distinction. D'où, sans doute, ses explications sinueuses à propos des dilemmes qu'il faut bien se résoudre à appeler « moraux » :

> « Nous voulons au fond demander si, parmi ces cas [de dilemmes] il y en a dans lesquels non seulement le contentement mais encore la bonté éthique elle-même est affectée : s'il y a parfois non pas seulement la perte de quelque chose de désiré, mais une réelle mauvaise action blâmable – et, pour cela, occasion non seulement de regret mais encore d'une émotion qui ressemble davantage au remords ».[2]

En distinguant le « contentement » de la « bonté éthique », la « perte de quelque chose de désiré » d'une « réelle mauvaise action blâmable », et, pour finir, le « regret » du « remords », Nussbaum nous invite bien à considérer que les dilemmes contraignent parfois à « mal agir » au sens « moral » du terme et pas seulement en un sens qui pourrait ne pas être moral. Même s'il ne s'agit pas nécessairement ici de retrouver la distinction kantienne entre ces catégories, il s'agit bien de reconnaître une spécificité de certains maux qui correspondent à ce que nous appelons habituellement mal « moral ». Ce qui semble ici caractériser ce mal est qu'il implique la culpabilité d'un agent jugé au préalable responsable de la faute qu'il a commise. Nussbaum refuse pourtant toujours de faire usage de cette distinction jugeant, par conséquent, que certaines actions mauvaises éthiquement, dignes de blâme et donnant lieu à des remords justifiés n'entreraient pas dans la catégorie des actions « moralement mauvaises ». C'est pourquoi elle préfère ne pas parler de conflit « moral », ne croyant pas en la pertinence de « la distinction moral/non-moral »[3].

> « On a proposé de rendre compte de la distinction moral/non-moral de tant de manières différentes que le mot, par lui-même, n'est pas explicatif. Si ce que l'on veut dire est que le cas implique des valeurs se rapportant à autrui ou les préoccupations et les exigences les plus

[1] Elizabeth Anscombe elle-même n'est jamais citée dans *The Fragility of Goodness*. Nussbaum citait en revanche à plusieurs reprises *L'intention* de Anscombe dans les notes de l' « Essay 4 » de Nussbaum (M.C.), *Aristotle's* De Motu Animalium, *op. cit.*, p. 165-220.
[2] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit*, p. 27.
[3] *Ibid*., p. 28.

> importantes pour l'agent (ou pour nous-mêmes), cela peut être plus clairement apporté en le disant directement. Ces distinctions sont présentes dans notre vision intuitive (*intuitive sketch*), bien qu'aucune ne semble par elle-même rendre compte de manière complète des facteurs ayant une pertinence éthique. Si, toutefois, ce que l'on veut dire est que cela concerne des exigences qui n'entrent pas dans le domaine des contingences naturelles et ne peuvent pas être affectées par "les accidents d'une nature marâtre", cela ferait de cette distinction un mauvais point de départ pour nous, puisque notre dessein est précisément de nous demander s'il existe une quelconque exigence ou préoccupation importante qui ne puisse être affectée ».[1]

Nussbaum reproche donc à la distinction sa trop grande équivocité compte tenu de la diversité des significations qu'elle a pu prendre. Elle reproche par ailleurs aux différents éléments que l'on qualifie de « moraux » de ne pas rendre compte de la diversité des facteurs « ayant une pertinence éthique » (*of ethical relevance*). Ainsi ne rendrait-on pas compte adéquatement de l'ensemble de ces facteurs en considérant, par exemple, que n'est « moral » que ce qui concerne le rapport à autrui.

Ces deux premiers arguments paraissent insuffisants. D'une part, il serait toujours possible, s'il n'était question que de cela, de lever les inévitables ambiguïtés que recèle une expression très couramment usitée. D'autre part, l'argument de l'incomplétude des critères du « moral » se heurte au fait que Nussbaum juge qu'il serait envisageable de chercher à déterminer l'ensemble des éléments susceptibles d'avoir une « pertinence éthique ». Cette dernière expression suppose bien l'existence d'un tel domaine. La formulation même de l'objection enveloppe donc une contradiction. Nussbaum prétend en somme qu'aucun élément constitutif du « moral » ne peut prétendre rendre compte de l'ensemble des choses qui pourraient à bon droit être qualifiées de telles. Elle suppose donc qu'un tel ensemble existe et qu'elle pourrait en tracer les contours. Elle lui donne d'ailleurs un nom : l'ensemble des facteurs qui ont une pertinence « d'un point de vue éthique » (*the factors of ethical relevance*). En prétendant refuser d'accorder une quelconque valeur à la distinction, Nussbaum ne peut éviter de supposer une nouvelle distinction entre l' « éthique » et le « non éthique ».

Le dernier argument est plus clair et plus révélateur. Nussbaum n'exclut pas, finalement, que l'on puisse vouloir chercher à distinguer le « moral » du « non-moral ». Mais elle met à cela une condition. Il ne faut pas que cette distinction fasse passer pour non pertinent d'un point de vue éthique ce qui relèverait des « contingences naturelles ». La thèse essentielle de *The Fragility of Goodness* en effet est que la bonté d'une vie n'est pas indifférente aux conditions

[1] *Ibid.*, p. 28-29.

extérieures, qu'elles soient naturelles ou sociales. Nussbaum conteste la « scission kantienne » préparée par Platon et les Stoïciens et sur laquelle se fonde une définition étroite de la moralité comme autonomie en en excluant notamment tout ce qui relève de l'affectivité et du désir[1]. La bonté est au contraire essentiellement « fragile », « vulnérable ». C'est donc bien essentiellement la moralité de type kantien que récuse Nussbaum en récusant la distinction moral/non-moral. C'est à cause de la prégnance de cette distinction dans la tradition philosophique moderne qu'il est préférable de ne pas y avoir recours. Mais, encore une fois, pour reconnaître la possible incidence des événements contingents sur les agents « d'un point de vue éthique », ne faut-il pas reconnaître l'existence d'un bien « éthique » ? Nussbaum ajoute pour finir qu'elle craint qu'aucune « taxinomie dichotomique »[2] ne soit en mesure de saisir la complexité des configurations offertes par la vie de tous les jours. Elles nous sont représentées intuitivement comme enchevêtrées et imbriquées. Mais là encore, c'est une certaine conception de la distinction, la conception kantienne qui ferait apparaître toute imbrication comme une impureté du point de vue de la moralité. Un autre modèle serait-il nécessairement affecté par cette critique ?

Pourtant, bien que les dilemmes soient une des marques essentielles de la fragilité de la bonté qui motive le refus de la distinction, c'est à leur propos qu'elle ressurgit aussitôt. Juste après avoir semblé vouloir exclure toute tentative de distinction, Nussbaum rend hommage à la manière dont Williams l'introduit dans son appréhension des dilemmes dans « La cohérence éthique »[3]. Souvenons-nous en effet que Williams comparait dans cet article les conflits de désirs aux « conflits moraux », supposant par là même que cette catégorie pouvait avoir un sens. Si les conflits moraux ont une certaine parenté avec les conflits de désirs, ils se distinguent néanmoins par des caractéristiques spécifiques. Ce n'est d'ailleurs pas sans quelque embarras que Williams cherchait à justifier l'usage de cette notion. Williams déclare en effet assimiler les « conflits moraux » à des « conflits de devoirs » tout en ajoutant aussitôt que tous les conflits moraux ne sont pas des conflits de devoirs. Mais il prévient que c'est de manière « abusive » que les conflits de devoirs dont il va parler sont traditionnellement appelés tels :

> « […] autrement dit, j'examinerai ici ce qui est traditionnellement, quoiqu'abusivement, appelé "conflit de devoirs", et je ne traiterai pas, par exemple, des conflits entre un jugement moral et

[1] Cf. Goldstein (P.), *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum, op. cit.*, p. 79 sq.
[2] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness, op. cit.*, p. 29.
[3] Williams (B.), « La cohérence éthique », *op. cit.*

> un désir non-moral, encore que ces conflits puissent, assez normalement, être appelés “conflits moraux” ».[1]

On comprend juste que Williams n’est pas hostile à une définition « impure » de la moralité – par rapport, par conséquent, à la définition kantienne de la moralité – ce à quoi souscrit tout à fait Nussbaum. Mais quant à savoir ce qui est « moral », nous devrons nous fier à la représentation intuitive que nous avons de ce qui relève respectivement du désir et de la moralité. Nussbaum voit dans ces difficultés une raison supplémentaire d’éviter la distinction[2]. Mais comment comprendre alors les remarques de Williams comparant conflits moraux et conflits de désirs ?

Si Williams rechigne à partir d’une définition trop exclusive de la moralité, il aboutit cependant, nous l’avons vu, à une définition assez précise de cette dernière qui semble renouer avec la définition traditionnelle dont il prétendait vouloir s’écarter[3]. Foot ne s’y est pas trompée qui voit dans cette caractérisation du conflit moral un retour subreptice à la moralité légaliste moderne[4]. Nussbaum note que les œuvres ultérieures de Williams clarifieront cette question en tendant plus nettement à éliminer la dichotomie. Mais elle juge encore que la définition que donne Williams de la moralité – « les conflits « moraux », soutient-il, diffèrent des autres conflits de désirs en ce que nous sentons que l’exigence morale (*the moral claim*) est une exigence qui ne peut être éliminée en éliminant le désir »[5] – met l’accent sur « un point important » bien qu’elle reconnaisse que le sens que l’on doive donner ici à la notion de « moral » soit problématique[6].

La conclusion du passage qui fixe l’objectif que se donne Nussbaum dans l’ensemble de son livre maintient la même difficulté. Tout en contestant la distinction, Nussbaum prétend démontrer la fragilité de la bonté même pour ceux qui assumeraient cette distinction :

> « Afin cependant que ces conclusions aient de la force pour ceux qui distinguent les cas selon la manière dichotomique usuelle, je sélectionnerai dans la tragédie les cas de conflits dont ces gens concèderaient qu’ils sont des cas centraux de conflits *moraux* : des cas impliquant des actes qui causent un tort irréparable (*irreparable harm*) à une autre personne en violation d’un

[1] Williams (B.), « La cohérence éthique », *op. cit.*, p. 103.
[2] Cf. Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 30.
[3] « La notion d’exigence morale est quelque chose que je ne puis me permettre d’ignorer […] » (Williams (B.), « La cohérence éthique », *op. cit.*, p. 113).
[4] Cf. Foot (Ph.), « Moral Dilemmas Revisited », *op. cit.*, p. 187.
[5] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 29.
[6] Cf. *Ibid.*, note 11, p. 427.

> engagement antérieur important impliquant des valeurs majeures. Ainsi, si nous montrons la force de la vision tragique à propos de ces cas, nous aurons montré la fragilité non seulement d'une partie périphérique de l'excellence (selon la conception traditionnelle) par rapport à la véritable bonté *morale*, mais, plutôt, d'une partie de (ce qui est considéré habituellement comme étant) la bonté morale elle-même, telle qu'elle s'exprime dans l'action et le choix ».[1]

L'argumentation *a fortiori* suppose d'une part que l'on soit capable de circonscrire précisément le domaine de la moralité selon la dichotomie traditionnelle. Si ce n'était pas le cas, on ne serait jamais assuré qu'il n'existe pas un autre cas d'action « moralement bonne » qui échappe à la « fragilité » dont parle Nussbaum. Pour que cet argument soit valable, il faut par ailleurs faire sienne l'idée selon laquelle les cas traditionnellement considérés comme des cas de bonté « morale » soient des cas *centraux*. Si tel n'était pas le cas, la démonstration de la fragilité à propos de ces cas ne montrerait rien à propos des autres cas. Cela suppose que Nussbaum, comme Williams dans son article de 1965, définisse la bonté *par rapport à* la moralité *stricto sensu* même si elle admet que la bonté proprement dite s'étende à la périphérie. Sans quoi il ne faudrait pas supposer que l'argumentation développée dans *The Fragility of Goodness* vaudrait « y compris pour ceux qui acceptent la dichotomie traditionnelle », mais qu'elle ne vaudrait que pour eux et qu'ainsi, paradoxalement, l'ouvrage leur serait intégralement destiné.

Mais cela soulèverait encore une difficulté. En effet, Nussbaum a affirmé que son refus de la dichotomie était essentiellement motivé par le fait que cette dernière supposait que la moralité impliquait des exigences indifférentes aux accidents liés aux contingences naturelles. N'est-il pas vain de chercher à montrer que ce qui serait *par définition* indifférent aux contingences naturelles pourrait y être vulnérable ? C'est le reproche que l'on pourrait adresser à la sorte de contre-épreuve de son hypothèse que Nussbaum propose dans l'Epilogue de *The Fragility of Goodness*[2]. L'histoire d'Hécube racontée dans la pièce d'Euripide serait la parfaite illustration de la fragilité de la bonté. Hécube, très sûre de la maîtrise qu'elle croit avoir d'elle-même au début de la pièce, est conduite par les terribles revers de fortune qu'elle subit à devenir aussi méchante qu'un chien enragé[3]. Le meilleur « caractère » pourrait donc être affecté par les événements extérieurs contingents. Même la « bonne volonté » des tenants de la moralité kantienne ne résisterait pas aux circonstances tragiques auxquelles nous confronterait une nature marâtre. Même la bonté « morale » ainsi définie serait susceptible de « fragilité ». En

[1] *Ibid.*, p. 30. Souligné par l'auteure. Voir aussi *Ibid.*, fin de la note * p. 5.
[2] *Ibid.*, « Epilogue : tragédie », p. 397 sq.
[3] *Ibid.*, p. 417.

réalité, cette analyse présuppose la vulnérabilité qu'elle prétend illustrer. La faiblesse toute humaine d'Hécube ne surprendra ni le sage stoïcien ni le kantien. Si Hécube est effectivement devenue « méchante », cela dépend pour eux *par définition* de sa volonté. Elle en est donc pleinement responsable quelles que soient les passions qui ont pu l'assaillir. Le cas montre à leurs yeux combien il est vraiment difficile de vivre parfaitement moralement. Il ne peut pas démontrer la vulnérabilité de la moralité elle-même qui est invulnérable ou n'est pas. La stratégie argumentative contre l'autonomie de la morale semble vouée à l'échec si elle s'appuie sur la définition de la moralité qu'elle prétend dépasser. Cela semble être la conséquence paradoxale du refus de définir la moralité qui a sa source dans la crainte d'un retour aux errements de la « morale moderne ».

Il faudrait donc proposer une définition rigoureuse de la moralité qui englobe, lorsque cela paraît justifié, d'autres aspects de la moralité au lieu de refouler cette distinction prétendument inessentielle.

La réflexion de Nussbaum sur la valeur cognitive des émotions lui permet d'espérer concilier la prise en compte des émotions des agents dans l'évaluation morale de leurs actions avec un certain réalisme moral. Les exigences de Williams et celle de Foot pourraient, à certaines conditions, ne pas être inconciliables. Sa conception des dilemmes tragiques demeure cependant fragile dans la mesure où ne sont pas prises en compte les distinctions relevées par Foot. Cette indétermination affecte la démonstration que prétend produire Martha Nussbaum de la vulnérabilité essentielle de la moralité elle-même. Certes, les circonstances contingentes peuvent me contraindre, pour bien agir, à renoncer à un bien réel qui aurait pu, comme tel, valoir comme raison d'agir autrement. Ce « reste » se manifeste parfois à travers le sentiment du « regret ». Mais, pourrait-on dire à la lumière de Foot, si j'ai bien fait le meilleur choix « toutes choses bien considérées », ce « reste » n'affecte pas la bonté de mon action au sens où je ne pourrais pas en être tenu pour coupable.

Le « déductivisme » auquel donne lieu le refus des dilemmes chez le dernier MacIntyre semble bien être intenable. Les critiques que lui adresse Nussbaum sont à cet égard justifiées. Il ne tient d'ailleurs pas compte des remarques d'Anscombe dans *L'intention* concernant l'impossibilité des impératifs universels absolus positifs. La position de Nussbaum sur cette question aurait le mérite de concilier la reconnaissance de l'existence de ces situations tragiques avec les exigences de la rationalité. Elle impliquerait la reconnaissance du rôle du désir et des émotions dans la rationalité pratique elle-même. La relative indétermination de la définition

qu'elle propose du dilemme moral – au regard des analyses de Philippa Foot – fragilise cependant aussi bien le modèle de la rationalité pratique sur lequel elle se fonde que la conception de la moralité qu'elle entend promouvoir – en dépit de son refus persistant de reconnaître la notion même de « moralité ».

Ces échecs ne résultent-ils pas de l'oubli de la théorie anscombienne de l'intention ? On comprend que Martha Nussbaum rejette la notion d' « intention » associée au kantiens et plus généralement aux penseurs d'une morale de l'autonomie invulnérable. Mais Anscombe en offre précisément une autre analyse. Cette analyse est investie dans l'examen des conflits moraux à travers la « doctrine du double effet ».

III- Les conflits moraux à la lumière de la doctrine du double effet

L'échec que nous avons cru pouvoir déceler dans les thèses de Martha Nussbaum concernant le « moral » et le « non-moral » suggère qu'une conception précise de la moralité aristotélicienne ne pourra pas être élaborée en dehors d'une prise en compte rigoureuse de l'intentionnalité de l'action. La question de l'intention est liée de manière essentielle à la question de la rationalité de l'action puisque, comme nous l'avons vu, l'action intentionnelle est par définition une action qui peut être décrite à travers ce qu'on appelle chez Aristote un syllogisme pratique. La détermination de l'intention de l'action implique que l'on saisisse la manière dont celle-ci ordonne certains moyens à certaines fins. Mais le rapport de l'intentionnalité de l'action à sa rationalité réside également dans le fait qu'on ne pourra trancher certains cas difficiles sur le plan moral où la raison pratique semble être aux prises avec des contradictions insolubles, qu'en prenant en compte la dimension intentionnelle – ou non intentionnelle – de l'action. C'est précisément l'objet de la « doctrine du double effet » que d'essayer de faire ce départ. La méditation sur ce principe menée par Elizabeth Anscombe et par Philippa Foot permet-elle d'avancer dans la compréhension de la rationalité pratique et dans la définition conjointe de la moralité ? Le fait que ce principe soit emprunté à la théologie morale compromet-il la pertinence de son usage philosophique ? Anscombe insiste elle-même sur la nécessité de distinguer ses interventions selon qu'elles s'adressent à un public de philosophes ou à un public de catholiques assumant d'emblée un certain « arrière-plan » de prémisses du fait de leur foi[1].

Nous découvrirons d'abord comment Anscombe, dans ses premiers textes, définit la moralité de l'action par son intentionnalité. Puis nous examinerons dans quelle mesure la doctrine du double effet reste par la suite un moyen d'évaluer nos actes. Enfin, nous verrons quelle solution est proposée par Anscombe au problème de la distinction du « moral » et du « non-moral ».

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, Introduction, p. VII.

1°) L'intention comme fondement de la responsabilité chez Anscombe

Nous avons vu que chez Anscombe, la référence à la « doctrine du double effet » avait d'abord pour fonction d'écarter de nos jugements moraux et de nos choix le conséquentialisme caractéristique de la morale moderne[1]. Le principe a donc d'abord une fonction négative dans la détermination des règles de la rationalité pratique : on ne peut pas toujours juger de la valeur d'une action ou se déterminer à agir en se fondant sur un calcul des conséquences prévisibles de son action. Nous avons vu en quoi cette règle permettait de préserver la possibilité de prohibitions absolues. La réflexion d'Anscombe à partir de ce principe débouche-t-elle cependant sur une description positive de la bonne action et des critères permettant de la reconnaître ?

a) La moralité dans la « doctrine de l'intention des actes humains »

Avant sa critique de la notion de devoir « moral », Anscombe n'hésite pas à s'interroger sur la « moralité » – au sens de « conformité aux exigences de la morale » – de certaines actions. C'est ce qu'elle fait dans l'article qu'elle consacre aux actions de guerre menées par son pays en 1939[2]. Or nous avons vu qu'il y avait, dans une large mesure, continuité entre les thèmes, les thèses et les instruments conceptuels de cette première intervention dans le domaine moral et ceux qui, en 1958, seront l'occasion de la critique de la notion même de moralité. Si la critique du conséquentialisme est un fil conducteur essentiel de sa réflexion, sur quelle définition positive de la moralité cette critique s'appuie-t-elle ? Que reste-t-il, dans les textes où le terme est écarté, de la « moralité » telle qu'elle est visée antérieurement ?

Dans « The Justice of the Present War Examined » (1939), Anscombe motive son intervention en expliquant craindre que « l'émotion » suscitée dans le public par l'entrée en guerre du pays n'occulte le « devoir » d'examiner avec attention la justice des actions menées par les autorités[3]. Le fait que des choses réellement mauvaises soient effectivement combattues ne justifie pas que l'on s'abstienne de réfléchir au caractère « juste » ou « injustes » des actions entreprises. Le titre donné à l'article, lors de sa première publication, était « La guerre et la loi morale » (« The War and the Moral Law »)[4]. La moralité de l'action est une condition préalable – les Britanniques doivent examiner la justice de leur action « avant qu'ils n'agissent »[5]. On

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, II.
[2] Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War Examined», *op. cit.*, p. 78.
[3] *Ibid*., p. 72.
[4] *Ibid*., note.
[5] *Ibid*.

peut donc supposer que l'exigence morale est « dominante » – « *overriding* ». Elle implique que l'on doive dépasser l'émotion – « il est de notre devoir de résister à la passion »[1]. Elle suppose que la légitimité de la fin poursuivie – lutter contre « des choses mauvaises »[2] – ne justifie pas à elle seule les moyens mis en œuvre pour l'atteindre. Elle consiste donc finalement en un devoir de justice qui doit prévaloir quels que soient nos sentiments et la réalité du mal contre lequel nous entendons agir. Elle se confond alors, aux yeux d'Anscombe, avec une exigence légaliste – au sens où elle s'appuie sur la loi divine. Si les Britanniques n'examinent pas la justice de la guerre que leurs autorités leur demandent de mener, ils risquent « de pécher contre la loi naturelle » en y participant. D'ailleurs, tout en regrettant que « les hommes modernes » aient perdu cette notion de « Loi Morale Naturelle »[3], Anscombe affirme que la stricte observance de cette loi – « sans aucune déviation » – est nécessaire et qu'elle est la condition, tout à la fois, « de l'amour de Dieu » et du « bonheur de l'humanité »[4]. Il n'est donc pas le moins du monde question de chercher à fonder la morale en dehors d'un cadre strictement théologique. Au contraire, Anscombe affirme la coïncidence de l'exigence morale de justice et de l'obéissance la plus stricte à la « loi de Dieu »[5].

Mais en quoi consiste la soumission la plus stricte à cette loi – puisque, aussi bien, pourrait-on considérer qu'une lutte sans merci contre le mal y satisferait pleinement ? Anscombe se fonde sur Thomas d'Aquin et sur les manuels de théologie morale[6] pour dresser la liste des sept règles qu'il faudrait respecter pour que la guerre puisse être considérée comme « juste ». Si l'on peut juger que, parmi ces règles, quatre sont satisfaites, il reste que les trois autres soulèvent des difficultés. 1°) « L'État en guerre doit avoir une intention droite (*an upright intention*) en faisant la guerre : il ne doit pas déclarer la guerre afin d'obtenir ou d'infliger quoi que ce soit d'injuste ». 2°) Seuls des moyen justes (*right means*) doivent être employés dans la conduite de la guerre ». 3°) « Les bons effets probables de la guerre doivent l'emporter sur ses mauvais effets probables »[7]. Anscombe réduit ses exigences à deux :

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 73.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, note 1. Nous reviendrons plus loin (2ème Partie, III, 3) sur l'usage qui est fait de la « doctrine du double effet » dans ce texte.
[7] *Ibid.*, p. 73.

> « […] les intentions de notre gouvernement doivent être droites (*upright*), aussi bien (1) quant aux moyens, que (2) quant aux fins, et (3) les bons effets probables de la guerre doivent l'emporter sur ses mauvais effets probables ».[1]

Anscombe insiste sur la culpabilité individuelle des citoyens qui prendraient sciemment part à une guerre injuste. Certes, la guerre est une relation entre Etats et ce sont par conséquent les intentions du gouvernement qui seraient vicieuses, mais si un particulier se joint à la guerre, il fait siennes, par là, les intentions de son gouvernement :

> « […] s'il se joint à la guerre, il s'y joint en tant qu'elle est justifiée ou en tant qu'elle est viciée (*vitiated*) par l'intention juste ou injuste du gouvernement sous lequel il se bat ».[2]

L'argument suppose, quoi qu'il en soit, que c'est « l'intention » de l'agent qui fait la moralité ou l'immoralité de l'action, selon que celle-ci tend ou non vers des fins justes en utilisant de justes moyens. Anscombe ne dit pas, en revanche, que la moralité de l'action supposerait que l'agent veuille se soumettre à travers elle à la loi édictée par Dieu. Il ne s'agit pas nécessairement d'agir par la seule représentation de la loi divine ou par respect pour la loi divine. Lorsque les fins visées et les moyens mis en œuvre pour les atteindre sont justes – et à condition que toutes les autres conditions de la guerre juste soient remplies – l'action est conforme à la loi divine et cela semble suffire à sa moralité. En cela, même dans sa version la plus ouvertement théologique, la morale vue par Anscombe n'est pas « légaliste » de la même manière que la morale telle qu'elle est conçue par Kant.

Anscombe examine ensuite la justice des fins poursuivies dans la guerre qui est alors menée[3], puis « la moralité des moyens » qui y sont mis en œuvre[4], avant de se demander si la guerre apportera finalement davantage de biens que de maux[5].

Pour que la guerre soit juste, il faut que la seule fin poursuivie soit de corriger (*to set right*) certaines injustices. Ainsi, la correction du tort causé (*the righting of wrong done*) devra être la seule condition pour faire la paix. On comprend en effet qu'il soit essentiel à la moralité de l'action qu'elle ne soit pas accomplie pour une autre fin *sous couvert de* justice. Ce serait changer la fin véritable de l'action et par conséquent son intention. On peut conclure de cette

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 74.
[3] « The Justice of the Present War Examined », *op. cit.*, p. 74-75.
[4] *Ibid.* p. 75-80.
[5] *Ibid.*, p. 80-81.

remarque que, si la moralité de l'action n'exige pas qu'elle soit accomplie par la seule considération de la loi divine, elle suppose néanmoins qu'elle le soit exclusivement *parce qu'elle est juste*. La rectitude de l'intention est conditionnée par le fait que la justice de la fin – ici, rectifier un tort – soit tenue pour une raison suffisante d'agir. En l'occurrence, l'injustice commise à l'égard de la Pologne n'étant qu'un prétexte à l'intervention britannique, la justice de la fin n'est pas ce qui motive l'action, le gouvernement n'est pas « sincère » et par conséquent l'action entreprise l'est injustement quelle que soit par ailleurs l'injustice de l'attaque allemande[1]. Le seul fait que les fins poursuivies paraissent indéterminées suffit à penser qu'elles ne peuvent pas être considérées comme positivement justes, ce qui serait indispensable pour justifier l'action[2].

C'est à propos des *moyens* qu'Anscombe utilise le mot « moralité ». On peut supposer que c'est parce que ce terme suggère une certaine *manière* de faire quelque chose. A supposer que nous poursuivions des fins justes, encore faut-il que nous le fassions de la bonne manière pour que notre action soit accomplie « moralement ». La moralité implique précisément que nous ne puissions pas utiliser n'importe quels moyens pour atteindre nos fins, fussent-elles elles-mêmes moralement bonnes.

Mais la réflexion sur la moralité de l'action relève-t-elle encore, alors, d'une réflexion sur l'intention ? Si la fin poursuivie se confond avec l'intention, les moyens qui sont mis en œuvre pour l'atteindre n'en sont-ils pas relativement indépendants ? Là encore, il s'agit de montrer que la moralité de l'action repose sur l'intention qui y est à l'œuvre en montrant qu'on ne peut pas séparer, dans l'intention, les moyens de la fin. Il faut pour cela élaborer ce qu'Anscombe appelle « la doctrine de l'intention dans les actions humaines »[3]. En quoi consiste cette « doctrine » ? Il convient, dans l'action, de distinguer trois « fins » : 1°) le ou les motifs de l'agent, par exemple, « gagner la guerre » ; 2°) l'effet de l'acte comme tel, par exemple, des destructions ; 3°) l'acte achevé lui-même, par exemple, le fait de lancer une bombe et de la faire exploser au bon endroit. D'un point de vue moral, pour qu'un acte soit « légitime » (*lawfull*), il faut d'une part que l'acte lui-même ne soit pas « intrinsèquement mauvais » – c'est-à-dire mauvais quelles que soient les circonstances –, et d'autre part que ses effets soient tout au moins « permis ». Attaquer des êtres humains n'est pas intrinsèquement mauvais puisque cela peut être justifié dans certaines circonstances bien que cela soit interdit dans d'autres. C'est la justice de la fin poursuivie qui permet de le déterminer. Mais quant aux effets de l'action – la

[1] *Ibid.*, p. 74.
[2] *Ibid.*, p. 75.
[3] *Ibid.*

destruction de personnes – il faut que les personnes détruites soient telles qu'il soit légitime de les détruire[1]. Autrement dit, la fin juste que l'on poursuit justifie que l'on mène des bombardements. Mais cela ne suffit pas à justifier que l'on tue les personnes qui seront tuées dans ces bombardements – les « effets » de l'action accomplie. Il s'agit donc de savoir dans quelle mesure cela peut être moralement acceptable.

De même que ce n'est pas pécher que de tuer un homme alors qu'on se défend soi-même ou qu'on défend ses droits alors qu'aucune autorité légitime n'est en mesure de le faire – c'est alors qu'il y a *légitime* défense –, de même, il est légitime de la part d'un Etat de tuer des hommes à la condition que ces hommes attaquent injustement des droits (*wrongfully attacking rights*)[2]. L'Etat, comme la personne qui se défend elle-même, se substitue alors à une autorité supérieure inexistante. En revanche, la justice de la fin poursuivie ne retirant rien à l'injustice éventuelle des moyens qui seraient mis en œuvre pour l'atteindre, et tuer intentionnellement un innocent étant toujours injuste, il n'est jamais légitime de s'attaquer à des civils même pour remporter une guerre dont les objectifs seraient justes.

Le mal qu'entraîne *accidentellement* une action n'est pas imputable à l'agent comme une faute *morale*, un *péché*. Cela n'implique pas nécessairement qu'il n'en soit pas responsable. On peut même estimer que ce qui a ainsi été produit accidentellement n'a pas été produit involontairement si cela a été produit sciemment. Mais il faut distinguer l'effet produit de manière *prévisible* de ce qui constitue l'action elle-même. La faute inhérente à l'action – non *accidentelle* – doit être définie par rapport à l'*essence* de l'action. Or c'est l'intention qui constitue l'action comme telle. Non seulement il n'y a pas d'action sans intention mais encore l'intention qui préside à l'accomplissement de telle ou telle action permet de définir celle-ci. On ne sait ce que l'on fait qu'en énonçant ce que l'on a l'intention de faire. Dans cette perspective, ce n'est pas le fait que notre action soit la cause de certains biens ou de certains maux qui en fait la valeur morale mais plutôt le fait qu'elle *soit* l'accomplissement *intentionnel* de ces biens ou de ces maux justement ou injustement infligés.

En quoi cela permet-il de débrouiller les cas épineux rencontrés au cours d'une guerre ?

> « Si, par exemple, une cible militaire est attaquée et qu'au cours de l'attaque des civils sont également détruits, alors leur destruction n'est pas une faute morale (*is not wicked*), car elle est accidentelle ».[3]

[1] *Ibid.*, p. 76.
[2] *Ibid.*, p. 77.
[3] *Ibid.*, p. 78.

C'est l'action elle-même qu'il s'agit de juger moralement. Or la mort des civils n'en fait ici partie qu'accidentellement. Bien que des innocents soient tués, il ne s'agit pas d'un meurtre. Il faudrait pour qu'il y ait meurtre que la mort des innocents soit un élément constitutif de l'action, c'est-à-dire qu'elle soit intentionnelle. Mais, pour cette raison, le cas dans lequel on est amené à tuer accidentellement un groupe de personnes – des civils par exemple – alors qu'on en visait légitimement un autre – des militaires –, doit être soigneusement distingué du cas dans lequel on détruirait un groupe de personnes composé de civils et de militaires *afin* d'éliminer les militaires qu'il comporte. Dans le second cas, c'est l'ensemble du groupe, y compris les civils innocents, qui est pris pour cible. L'action consiste à les détruire – même si le but recherché à travers cet objectif est la destruction de militaires.

Anscombe envisage un autre cas. Est-ce une faute morale que d'affamer une population du fait de la mise en place d'un blocus visant à couper l'approvisionnement de l'armée ? Ici, il semble que l'on puisse considérer le fait que la population soit affamée comme un effet accidentel du blocus visant intentionnellement le ravitaillement des seuls militaires. Pour que l'on puisse évaluer l'action de cette manière, il faudrait cependant, selon Anscombe, qu'il soit établi qu'il n'y a pas de lien causal entre le fait que la population soit affamée et la démoralisation de l'armée – qui semble seule être visée par le blocus. Il faut supposer que ce lien causal impliquerait que l'on puisse considérer le mal causé à la population comme un *moyen* permettant d'atteindre la fin visée – la démoralisation de l'armée[1]. Or, non seulement la « punition » des civils est illégitime, mais encore le fait que le mal causé au civil soit un *moyen* suffit à en faire un élément constitutif de l'action elle-même à titre essentiel c'est-à-dire une partie de ce qui est intentionnellement effectué par elle.

Notons que l'introduction ici de l'idée de « causalité » comme, de manière générale, son introduction dans la « doctrine de l'intention dans les actes humains », est problématique. Le lien qui relie un moyen à une fin n'est-il qu'un lien de causalité ? Comment se distinguerait-il alors d'un lien accidentel ? En cas d'auto-défense, la mort de l'assaillant n'est acceptable que si elle peut être considérée comme accidentelle par rapport à l'action de se défendre qui seule est licite. Ne peut-elle pas être clairement, dans certains cas, la cause de la préservation de la vie de la personne attaquée – le fait que les « coups et blessures volontaires » aient « entraîné la mort » étant la cause de la mise hors d'état de nuire de l'assaillant ? Ces questions justifieraient à elles seules le remaniement de la théorie de l'action intentionnelle entreprise une

[1] Cf. *Ibid.*, p. 79.

vingtaine d'années plus tard. Quoi qu'il en soit, il est toujours « immoral »[1] de faire d'un groupe de civils une cible militaire.

b) La mauvaise intention du Président Truman

Dans « Mr Truman's Degree »[2], c'est encore ce lien essentiel entre la moralité de l'action et son intention qui est à la source de la plupart des reproches d'Anscombe. C'est parce que les buts de guerre n'ont jamais été clairement définis que la demande d'une reddition inconditionnelle a pu se faire jour. Or,

> « Ce fut l'insistance sur la reddition inconditionnelle qui fut la racine de tout le mal. Le lien entre une telle demande et le besoin d'utiliser les méthodes de guerre les plus féroces sera évident. Et la proposition d'un objectif illimité dans la guerre est en lui-même stupide et barbare ».[3]

Une confusion funeste a également été entretenue concernant la « responsabilité collective » des civils dans la guerre à l'âge démocratique.

> « Il en résulta qu'il était dépourvu de sens de tracer quelque ligne que ce soit entre les objets d'attaque légitimes ou illégitimes ».[4]

Cette doctrine permettait de justifier le passage du bombardement ciblé au bombardement d'une zone entière – « *area bombing* ». A partir de là, il devenait possible d'envisager l'usage d'un nouveau type d'arme, ce qui déboucha sur la décision de Truman de larguer les bombes d'Hiroshima et Nagasaki.

En quoi s'agit-il de meurtres ? Parce que :

> « Dans le bombardement de ces villes, il fut sans aucun doute décidé de tuer l'innocent comme moyen d'atteindre une fin (*as a means to an end*) ».[5]

Un nouveau pas était franchi par rapport aux « bombardements de zone » des villes allemandes dans la mesure où il n'y avait plus alors aucun moyen pour les civils d'y échapper.

---

[1] *Ibid.*
[2] Anscombe (G.E.M.), « Mr Truman's Degree », *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 62.
[4] *Ibid.*, p. 63.
[5] *Ibid.*, p. 64.

Comme en 1939, ce n'est pas la mort des civils en elle-même qui est condamnée[1]– puisque celle-ci peut réellement être accidentelle –, mais la violation du principe : « Vous ne pouvez pas faire le mal afin qu'il en advienne un bien »[2]. Même « le fait qu'un être humain en tue délibérément un autre n'est pas nécessairement mal (*wrong*) »[3]. Le *meurtre*, c'est-à-dire le fait de tuer intentionnellement un innocent, est en revanche toujours condamnable. Le pacifisme, dans sa condamnation globale des tueries auxquelles les guerres donnent inévitablement lieu, brouille ces distinctions indispensables. Anscombe estime pour cela qu'il est, paradoxalement, en partie responsable de la banalisation du meurtre qui caractérise la seconde guerre mondiale[4]. Il peut être juste de se battre contre l'injustice – comme on le fait dans une guerre juste – et par conséquent de tuer des gens, mais cela n'implique pas que, dans ce combat, on ait le droit de commettre des meurtres[5].

En 1939, c'est de manière explicite une définition rigoureuse de la *moralité* que recherchait Anscombe. Cette définition était solidaire d'une conception de *l'intention* puisque la moralité de l'action était déterminée par la moralité de *l'intention* qui y était à l'œuvre, compte tenu des circonstances. Mais Anscombe, outre qu'elle se plaçait dans un cadre légaliste, fondait alors ces caractérisations de la moralité sur une « doctrine de l'intention dans les actes humains » qui ne permettait pas de rendre compte parfaitement de la définition qu'elle en donnait. La psychologie élaborée dans *L'intention* vient combler cette lacune. Il s'agit toujours, nous semble-t-il, de fonder une définition rigoureuse de la moralité. Nous avons vu en effet en quoi la psychologie de *L'intention* avait sa place dans la fondation de l'intentionalisme moral d'Anscombe[6]. En quoi, plus précisément, cette nouvelle théorie permet-elle de corriger la « doctrine de l'intention » précédente ? Cette dernière était invoquée alors qu'Anscombe n'hésitait pas à fonder la moralité sur « la loi de Dieu ». Le fait qu'en 1958 Anscombe cherche à fonder une morale non légaliste indépendante de la théologie modifie-t-il sa conception de la moralité de l'intention ?

C'est à travers une reformulation de la doctrine du double effet qu'elle cherche à résoudre ces difficultés.

[1] *Ibid.*, p. 66.
[2] *Ibid.*, p. 64-65.
[3] *Ibid.*, p. 68.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 67 sq.
[5] *Ibid.*, p. 70.
[6] Voir plus haut, 1ère Partie, II.

2°) De la « doctrine du double effet » au « principe des effets collatéraux »

Il est pourtant paradoxal qu'Anscombe ait cherché à défendre un certain absolutisme contre le conséquentialisme dans le cadre de la doctrine du double effet. Comme nous l'avons vu, ce principe peut être perverti par une psychologie morale erronée[1]. Mais, même si l'on écarte la psychologie « cartésienne », le principe demeure ambivalent. D'une part il peut être vu comme une manière de légitimer une mauvaise action « *prima facie* »[2] – alors que c'est précisément ce qui est reproché à la philosophie morale moderne. D'autre part il comporte lui-même un volet conséquentialiste au sens où il fait de l'évaluation des conséquences de l'action un des critères de son évaluation. Quant au premier point, P.A. Woodward peut déclarer, dans l'introduction d'un recueil de textes philosophiques contemporains consacrés à cette question :

> « Il y a de nombreuses versions de la DDE[3], mais elle est peut-être interprétée le plus clairement comme limitant l'application de certaines prohibitions. Selon la DDE, un agent peut ne pas entrer en conflit avec, par exemple, l'interdiction de tuer des civils si, en agissant, l'agent tue les civils de manière non intentionnelle, même quand ces morts sont prévues ».[4]

En insistant sur la différence qu'il y a entre l'intention et la prévision, le principe rend acceptable le fait que l'on donne volontairement la mort à des innocents. L'application pratique du principe le confirme. On estime que les « dommages collatéraux », effets prévus d'un bombardement, n'étant pas intentionnels, ne relèvent pas à proprement parler du meurtre[5]. La sévère condamnation du pacifisme à laquelle se livre Anscombe irait d'ailleurs dans ce sens[6]. De plus, comme le montre Joseph M. Boyle, la doctrine du double effet doit bien être comprise comme un principe de « *justification* » de l'action et pas seulement comme un principe fournissant des « *excuses* » à un agent dont on reconnaitrait qu'il s'est rendu coupable d'une mauvaise action :

---

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, II.
[2] Cette expression est utilisée par David Ross pour désigner l'action telle qu'elle apparaît « au premier abord ». Cela lui permet, selon Anscombe, de qualifier de « bonnes moralement » des actions en elles-mêmes vicieuses. Cf. Ross (D.), *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.
[3] Doctrine du double effet.
[4] Woodward (P.A.), « Introduction » in Woodward (P.A.) (éd.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 2001, p. 2.
[5] Cf. Walzer (M.), « Double Effect » (1977) in Woodward (P.A.) (éd.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, *op. cit.* p. 261-269 [trad. fr. in Walzer (M.), *Guerres justes et injustes*, trad. Chambon (S.) et Wicke (A.), Paris, Belin, 1999].
[6] Cf. Anscombe (G.E.M.), « War and Murder », *op. cit.*

> « Dans sa forme la plus brève, il peut être formulé de la manière suivante : il est moralement permis à quelqu'un d'entreprendre une action quand il sait que le fait de l'entreprendre entrainera au moins un état de choses tel que, si cet état de choses faisait intrinsèquement partie de l'action entreprise, cela rendrait l'action moralement inacceptable, si et seulement si l'état de choses ne fait pas intrinsèquement partie de l'action entreprise – c'est-à-dire , qu'elle n'est pas accomplie intentionnellement – et qu'il y a une raison sérieuse d'entreprendre cette action ».[1]

Bref, le principe rend licites, à certaines conditions, des actions qui, indépendamment de ces conditions, seraient en elles-mêmes illicites. Tuer volontairement des innocents est illicite, sauf si, alors que je ne visais pas essentiellement cette fin, j'accomplis quelque chose que j'ai une raison « sérieuse » d'accomplir.

D'autre part, parmi les conditions traditionnellement posées par les théologiens, figure un élément conséquentialiste : pour que l'action soit légitime, il faut que ses effets bénéfiques soient supérieurs à ses effets néfastes prévus. L'action doit obéir à un « principe de raison proportionnée »[2]. Si ce principe limite la possibilité de considérer comme des « dommages collatéraux » acceptables des effets néfastes « disproportionnés » par rapport au bien que l'action serait censée apporter, il implique également qu'une action néfaste quant à ses effets non visés intentionellement – tuer des innocents – puisse être estimée légitime *compte tenu* de ses effets positifs prévus dont le poids surpasserait les conséquences négatives. Ce principe de proportionnalité s'applique également aux conditions de la « guerre juste » posées par Thomas d'Aquin, comme le rappelle Anscombe elle-même :

> « Le poids du bien probable doit l'emporter sur celui des mauvais effets probables de la guerre ».[3]

Certes, une guerre peut être jugée illégitime compte tenu de ses conséquences prévisibles alors qu'elle pourrait paraître juste indépendamment de cela – cette condition restreint les possibilités

[1] Boyle (J. M. Jr.), « Toward Understanding the Principle of Double Effect » in Woodward (P.A.) (éd.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, *op. cit.*, p. 12. Boyle se fonde sur l'analyse de la doctrine telle qu'elle est traditionnellement présentée dans les manuels catholiques de théologie morale en prenant pour exemple l'ouvrage « largement utilisé » du Jésuite Jean-Pierre Gury (1801-1866), *Compendium theologiae moralis* (2ème éd. Rome et Turin, 1889).

[2] C'est ce qui est présenté traditionnellement comme la quatrième condition de la légitimité d'une action posée par la doctrine du double effet : « Qu'il y ait une raison proportionnée d'agir ainsi, malgré l'effet mauvais ». (Pinckaers (S. Th.), « Annexe 1 », p. 1, in Saint Thomas D'Aquin, *Les Actes humains, I*, trad. Gardeil (D.-H.), Paris, Editions du Cerf, 1997 [1ère éd. 1962]).

[3] Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War Examined», *op. cit.*, p. 73. Anscombe renvoie aux textes de Thomas d'Aquin et à « n'importe quel traité de théologie morale » (*Ibid.*, note 1).

de déclarer une guerre « juste ». Mais on peut également dire que d'après ce principe une guerre peut être considérée comme légitime en considérant ses conséquences prévisibles – bien que cela ne soit pas la seule condition.

Nous allons voir comment Anscombe tente d'abord d'interpréter ce principe de manière restrictive pour en extirper tout conséquentialisme. Puis nous verrons comment elle finit par proposer de renoncer à cette doctrine face aux dérives du « proportionnalisme » de certains théologiens. Nous étudierons enfin la manière dont Philippa Foot interprète la doctrine dans un cadre entièrement laïque.

a) Une interprétation non conséquentialiste de la doctrine du double effet

Dans « The Justice of the Present War Examined » (1939)[1] que nous avons commencé à analyser plus haut[2], c'est à propos des « moyens » qu'est convoquée la doctrine du double effet. Elle est invoquée non pour justifier les pertes civiles mais au contraire pour réfuter ceux qui voudraient justifier leur mort en invoquant ce principe. Ce principe, en effet, doit être invoqué

> « […] quand une action destinée à produire un effet en produit également un autre par accident ».[3]

Il ne s'applique donc pas lorsque l'on attaque un groupe de personnes alors que seulement certains membres de ce groupe constitueraient des cibles légitimes. Tuer des innocents n'est pas alors un *effet accidentel* d'une action légitime mais un *moyen*, par définition intentionnel, d'atteindre la cible. Cette remarque s'applique également à l'organisation d'un blocus qui affamerait les populations civiles en vue de démoraliser l'armée. Les deux cas sont également « immoraux » [4] selon les critères de n'importe quel traité de théologie morale. Anscombe reconnaît la valeur du principe de proportionnalité mais en rappelle les conditions restrictives. On doit tenir compte de l'équilibre des mauvais et des bons effets de la guerre mais en aucun cas les bons effets supposés de la guerre n'autorisent par exemple à tuer intentionnellement des innocents :

[1] Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War Examined », *op. cit.*
[2] Voir plus haut, 2ème Partie, III, 1.
[3] *Ibid.*, p. 78.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 79.

> « Il est tout à fait vrai qu'un tel équilibre [entre les bons et les mauvais effets] doit être recherché ; mais nous ne pouvons nous proposer de pécher au motif que ce mal serait contrebalancé par les bons effets de la guerre. Cela reviendrait à commettre le mal afin qu'en arrive un bien ; et nous ne pouvons commettre aucun péché, aussi petit soit-il, en vue de quelque bien que ce soit, aussi grand soit-il, et s'il faut choisir entre notre totale destruction et le fait de commettre un péché, alors nous devons choisir d'être détruits ».[1]

Le principe de proportionnalité ne s'applique qu'au mal causé *accidentellement*. Il vient alors restreindre la possibilité de provoquer des maux non intentionnels. Ceux-ci doivent être dans tous les cas inférieurs au bien produit intentionnellement. Mais le plus petit mal produit intentionnellement est un « péché » qui ne peut être contrebalancé par aucun bien, aussi grand soit-il. Le meurtre, mais également le mensonge[2], sont absolument prohibés et ne peuvent en aucun cas être considérés comme des moyens légitimes d'atteindre quelque fin que ce soit. S'il faut utiliser de tels moyens pour remporter la guerre alors mieux vaudrait être détruit.

Le gouvernement britannique agissant avec de telles intentions, la guerre qu'il mène est également illégitime du point de vue des moyens. Mais puisque le principe de proportionnalité n'est pas totalement rejeté, il reste à déterminer si la guerre est légitime au moins sous ce rapport c'est-à-dire si les bons effets probables de la guerre ne l'emportent pas sur ses mauvais effets probables[3]. Or si Anscombe accepte d'adopter ce point de vue, c'est pour insister sur les effets de la guerre sur la moralité elle-même. Non seulement la préservation d'idéaux tels que la démocratie ou la liberté d'expression, toutes choses qui ne valent que comme moyens, ne peuvent contrebalancer des considérations qui touchent à « l'essence de la loi morale »[4], mais encore la mise en œuvre de mauvais moyens abaisse la morale (*morals*) et corrompt « la théorie même de la morale »[5]. Au lieu de mettre un terme à l'injustice faite aux Allemands par le traité de Versailles, la guerre n'aura probablement pour effet que d'y ajouter d'autres injustices. Nous constatons qu'Anscombe entend déjà donner l'interprétation la plus restrictive possible du principe de proportionnalité au profit de la considération de la rectitude de l'intention. La pire *conséquence* de la guerre serait la corruption morale de celui dont l'entrée en guerre est pourtant à certains égards légitime, sa contamination, en quelque sorte, par la perversité de son ennemi.

L'invocation de la doctrine du double effet n'a donc pour but que de contrecarrer l'immoralité conséquentialiste. Le principe de proportionnalité qu'il comporte n'est pas à

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 80.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 80-81.
[4] *Ibid.*, p. 81.
[5] *Ibid.*

craindre lorsqu'il s'applique aux actions mal intentionnées que l'on entend condamner. Ce principe peut-il cependant soutenir les actions bien intentionnées ? En expliquant la signification du « double effet », Anscombe affirme :

> « Aucune action ne peut être excusée dont les conséquences impliquent un plus grand mal que le bien de l'action elle-même, que ces conséquences soient ou non accidentelles ».[1]

En toute rigueur, cette phrase impliquerait qu'une action bonne en elle-même puisse être considérée comme mauvaise au regard de ses conséquences. Anscombe renvoie au texte de Saint Thomas déjà cité concernant la légitime défense et la nécessaire proportionnalité de la défense par rapport à l'attaque. Cela contraste avec l'idée selon laquelle il serait préférable de se laisser détruire plutôt que de pécher. Cette maladresse d'expression n'est-elle pas révélatrice d'une réelle difficulté liée à l'introduction du principe de proportionnalité dans le principe du double effet ? Dès lors que l'agent est appelé à calculer les effets de son action avant d'agir, n'est-il pas appelé, le cas échéant, à s'abstenir de bien agir compte tenu des conséquences exagérément graves que cela pourrait avoir ?

Comme nous l'avons vu, c'est encore au nom du principe paulinien – « Ne faites pas le mal afin qu'il en arrive du bien »[2] – que sont condamnés en 1957 le largage des bombes atomiques sur Hiroshima et Nagasaki et celui qui en a donné l'ordre. Mais l'examen de la doctrine du double effet n'est explicitement repris que dans « Ware and Murder »[3] en 1961. Plus clairement encore qu'en 39, le « Principe du Double Effet » est présenté comme un rempart contre la remise en cause des prohibitions absolues du christianisme. Anscombe s'appuie alors pour cela sur les récents acquis de sa psychologie dans la définition même du principe :

> « La distinction entre les effets intentionnels et les effets seulement prévus d'une action volontaire est vraiment absolument essentielle à l'éthique chrétienne. Car le christianisme interdit un certain nombre de choses comme étant mauvaises en elles-mêmes. Mais si je dois répondre (*if I am answerable*) des conséquences prévues d'une action ou d'un refus d'agir autant que de l'action elle-même, alors ces prohibitions seront brisées. Si quelqu'un d'innocent doit mourir à moins que je ne fasse une chose mauvaise, alors, selon ce point de vue, je suis son meurtrier en refusant de le faire : ainsi, tout ce qui me reste à faire, c'est de soupeser les maux ».[4]

[1] *Ibid.*, p. 78.
[2] Anscombe (G.E.M.), « Mr Truman's Degree », *op. cit.*, p. 64-65.
[3] Anscombe (G.E.M.), « Ware and Murder », *op. cit.*
[4] *Ibid.*, p. 58.

Dans le texte de 1939, comme encore dans celui de 1957, il s'agissait de dénoncer des meurtres et des meurtriers là où une morale corrompue ne parvenait plus à les identifier. Il s'agit maintenant, au nom du même principe, de défendre les bons chrétiens contre les accusations de meurtre qui seraient portées contre eux. En effet, le fait d'obéir à certains interdits peut avoir des conséquences mauvaises. On pourrait alors accuser le bon chrétien des conséquences de ces actions. A travers le principe du double effet, « le théologien » assure au chrétien qu'il n'est pas un meurtrier en lui disant qu'il n'est pas responsable, comme certains voudraient le lui faire croire, des conséquences prévisibles de ses actions quand, ce qu'il a fait, il l'a fait pour ne pas déroger à un interdit absolu. Anscombe précise que si ces prohibitions absolues n'épuisent pas l'éthique chrétienne, elles n'en constituent pas moins l'assise fondamentale (*bedrock*)[1]. La question des conséquences néfastes des bonnes actions est maintenant directement abordée.

Le principe asymétrique posé dans « La philosophie morale moderne »[2], selon lequel on ne serait pas responsable des conséquences mauvaises de ses bonnes actions, est réaffirmé dans toute sa pureté[3]. Mais le principe de proportionnalité n'est plus du tout évoqué. On peut donc supposer qu'on n'est pas responsable des mauvaises conséquences de ses bonnes actions *quelle qu'en soit la « gravité »*. Comme nous l'avons vu, le principe de proportionnalité qui complète traditionnellement l'énoncé du principe comme une des conditions de la légitimité de l'action compte tenu de ses effets, serait susceptible de remettre en cause indirectement l'assurance du bon chrétien. Le silence d'Anscombe sur cette question semble indiquer qu'elle l'a désormais aperçu.

En 1982, à l'occasion de la réception de la « Aquinas Medal » qui lui est décernée par l' « American Catholic Philosophical Association », Anscombe prend position sur la doctrine « conséquentialiste » ou « proportionnaliste » défendue par certains théologiens américains[4].

---

[1] *Ibid.*

[2] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*

[3] Anscombe (G.E.M.), *op. cit.*, p. 23 : « […] je soutiendrai qu'un homme est responsable des mauvaises conséquences de ses mauvaises actions mais n'a pas le mérite des bonnes conséquences et qu'en revanche *il n'est pas responsable des mauvaises conséquences de ses bonnes actions* ». Nous soulignons. Voir plus haut 2ème Partie, I.

[4] « Parmi les défenseurs les plus influents de cette opinion on compte Louis Janssens, Joseph Fuchs, Bruno Schuller, Franz Scholz, et Richard A. McCormick. Au début des années 70, les défenseurs de ce courant de la pensée catholique se réfèrent eux-mêmes à leur position en la qualifiant de "conséquentialiste". Cependant, quand d'autres théologiens les accusèrent de conséquentialisme, ils protestèrent en insistant sur le fait que pour estimer si un acte servait vraiment un "bien proportionné", il était absolument nécessaire de prendre en compte non seulement les conséquences mais aussi la "nature" de l'acte. Cela aussi devait être pris en compte dans le calcul. En conséquence, depuis 74, la position a été connue sous le nom de "proportionalisme" » (May (W. E.), *The Homiletic & Pastoral Review*, n°86, Décembre 1994). L'origine de ce débat est la publication aux États-Unis en 1967 d'un rapport de la commission papale sur le contrôle des naissances – le « Majority Papal Commission Report ». Les théologiens qui signent ce texte s'appuient sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin pour légitimer,

Anscombe, dont l'objectif est manifestement de réfuter cette thèse, adopte alors explicitement une définition très restrictive du principe du « double effet ». Elle refuse cette dénomination et conteste même l'authenticité de sa source thomasienne. La « doctrine du double effet » intervient pour concilier l'idée selon laquelle il serait absolument interdit de tuer délibérément avec l'idée selon laquelle, dans certaines situations, les actions qui conduisent à donner la mort de manière non intentionnelle ne sont pas toujours des meurtres. Il n'est pas possible de dire qu'*aucune* action dont on peut prévoir qu'elle apportera la mort n'est légitime[1]. Anscombe cite l'exemple classique de l'administration d'un antalgique qui pourrait également entraîner la mort du patient. Mais elle refuse d'utiliser le « latinisme malheureux » de « double effet » et préfère parler dans ces cas de la mort comme d'un « effet collatéral » (*side effect*). L'expression « double effet » semble en effet mettre sur le même plan les effets seulement prévus de l'action et ce qu'il y a en elle d'intentionnel alors que le principe vise précisément à établir cette distinction – on pourrait traduire ici « *side-effect* » par « effet non intentionnel ». On pourrait dire de manière plus générale que cette formule suggère qu'il faudrait concevoir l'action intentionnelle elle-même comme un « effet » produit. Anscombe parlera désormais de « principe des effets collatéraux » et en parlera même comme d'une « Doctrine » distincte de la « Doctrine du Double Effet »[2]. Ce nouveau principe est « modeste » :

> « […] il dit : "où vous ne devez pas avoir pour but la mort de quelqu'un, la causer ne vous rend pas *nécessairement* coupable" ».[3]

Il y a une différence essentielle, par exemple, entre tuer intentionnellement un innocent – ce qui est absolument interdit – et être la cause de sa mort. Autrement dit, le principe n'autorise que dans certains cas à accomplir une action dont on aurait prévu qu'elle entrainerait la mort. C'est le cas par exemple dans certaines opérations chirurgicales dangereuses, ou quand il faut fermer des portes pour contenir l'eau ou le feu. Nous sommes aidés par le fait que les effets sont alors « éloignés ou incertains ». Mais ce n'est pas toujours le cas. Les conséquences prévues peuvent

---

notamment, à certaines conditions, la contraception pour les couples mariés. Le débat est clos par le Pape Jean-Paul II dont l'Encyclique *Veritatis Splendor*, rappelant l'absolutisme de la morale chrétienne, condamne le « conséquentialisme » et le « proportionnalisme ». On ne peut ignorer que les interventions d'Anscombe se situent dans ces combats. En l'occurrence, Anscombe l'aura emporté. Cf. également Pinckaers (S. Th.), *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg et Paris, Editions Univesitaires Fribourg et Editions du Cerf, 1986, Chap. 3, « La question des actes intrinsèquement mauvais et le proportionnalisme », p. 67 sq.

[1] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" » (1982) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics*, *op. cit.*, p. 219-220.

[2] *Ibid.*, p. 224.

[3] *Ibid.*, p. 220. Souligné par l'auteure.

être immédiates et certaines, et ce sont ces cas qui font que les gens doutent de la valeur de la distinction entre les effets prévus et les effets intentionnels.

Anscombe cite l'exemple du spéléologue coincé dans une galerie. Son corps empêche ses compagnons d'échapper à la noyade. Pour les délivrer, il faudrait déplacer un rocher mais ce déplacement écraserait sa tête. Cet exemple, inventé pour montrer l'injustice de l'avortement, explique-t-elle, a été retourné contre ses inventeurs compte tenu du caractère extrêmement ténu de la différence entre l'effet intentionnel – le déplacement du rocher – et son effet prévu immédiatement – l'écrasement de la tête du spéléologue. Si l'on admet qu'il serait légitime de déplacer le rocher pour sauver les compagnons du spéléologue – au motif que la tête de ce dernier ne serait pas alors écrasée intentionnellement –, pourquoi ne pas admettre qu'il serait légitime de le tuer pour les délivrer compte tenu de la « gravité » de la situation ? Mais cette critique suppose elle-même que la « doctrine du double effet » devrait impliquer cela. Pour Anscombe, ce n'est pas le cas dans sa version la plus « modeste », « le principe des effets collatéraux ».

> « […] si l'objection porte sur ce qui est *permis,* il faut noter que le principe des effets collatéraux ni ne stipule ni n'implique qu'ils peuvent déplacer le rocher. Il ne dit pas *quand* vous pouvez causer la mort de manière prévisible ».[1]

Il faut même plutôt dire que le principe devrait prohiber l'action envisagée dans ce cas, le fait d'écraser la tête du spéléologue n'étant qu'une autre « description » de l'action de déplacer le rocher plutôt qu'un simple « effet prévu » ou une « conséquence prévisible » de cette action[2].

Anscombe reproche donc maintenant de manière plus explicite à la « Doctrine du Double Effet » telle qu'elle a traditionnellement été énoncée de comporter un principe de proportionnalité qui ruine ce qu'il devrait viser essentiellement, à savoir la prohibition absolue de certaines actions. Dans le principe qu'on a appelé ainsi, il y a comme un « contrat global » (*package deal*) qui permettrait dans tous les cas de savoir à la fois ce que l'on ne doit pas faire intentionnellement et ce qu'il serait excusable de causer de manière non intentionnelle[3]. C'est là effectivement ce que prétendait fournir le principe de proportionnalité :

[1] *Ibid*., p. 222.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 223-224.
[3] *Ibid*., p. 222 et 224.

> « La Doctrine du Double Effet est supposée vous permettre de déplacer le rocher si le poids des bons résultats l'emporte sur celui des mauvais ».[1]

Or, si nous adoptons un tel principe qui nous enjoint de mesurer le poids respectif du bien et du mal dans les conséquences de nos actions,

> « […] alors la raison pour laquelle nous ne pourrions pas le faire là où la mort est causée de manière parfaitement intentionnelle devient obscure ».[2]

Une telle interprétation de la doctrine du double effet donnerait raison à ceux qui en critiquent l'hypocrisie.

Anscombe conteste pour finir l'attribution de la Doctrine du Double Effet à Thomas d'Aquin. Le texte que, fidèle à la tradition des « traités de théologie », elle citait à l'appui du principe de proportionnalité dans son « tract » de 1939[3] est analysé pour montrer qu'il n'implique pas un tel principe. Il s'agit d'une « fausse interprétation »[4]. L'exigence de proportionnalité dans les moyens utilisés pour se défendre ne semble pas concerner la proportionnalité dans les effets prévus de l'action. En ce qui concerne les conséquences mauvaises d'une action, Anscombe nous demande de nous référer à un autre texte de Saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, Ia IIae, Q.20 art. 5) dont elle ne propose malheureusement pas d'explication. En effet, si ce texte précise ce qu'il en est de notre responsabilité vis-à-vis des conséquences mauvaises *non prévues* de nos actions – les conséquences produites par accident et dans des cas peu nombreux n'auraient pas d'influence sur la bonté ou sur la méchanceté de l'action –, il ne dit rien en revanche de la manière dont on pourrait tenir compte des conséquences *prévues* de l'action. En cela, il confirme le caractère « modeste » du principe anscombien. Mais il précise aussi que lorsque les conséquences sont prévues, « elles ajoutent manifestement » à la bonté ou à la méchanceté de l'action :

> « Car lorsque quelqu'un considère tout ce qui peut suivre de mauvais de ce qu'il fait, et n'y renonce pas à cause de cela, cela montre que sa volonté est des plus désordonnées ».[5]

[1] *Ibid.*, p. 224.
[2] *Ibid.*
[3] Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War Examined », *op. cit.*, note 5, p. 78.
[4] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 226.
[5] *Ibid.*, note 5. Nous traduisons d'après la traduction anglaise qu'Anscombe propose du texte latin de Thomas d'Aquin.

Il serait donc déraisonnable de ne pas tenir compte des conséquences mauvaises prévues de nos actions. Cela ne semble pas pouvoir s'appliquer à ce que l'on refuse de faire pour obéir à une prohibition absolue.

b) L'interprétation de Philippa Foot

C'est déjà à cette version minimale que Philippa Foot réduisait la doctrine du double effet dans « The Problem of Abortion » en 1967 :

> « […] personne ne suggère que les résultats de votre action n'ont aucune importance pourvu que vous prévoyiez seulement ce qui en suit sans avoir l'intention de le faire ».[1]

La doctrine n'exclut pas totalement du raisonnement pratique la pertinence du calcul des conséquences de nos actes au profit de la seule prise en compte de l'intention. Ceux qui soutiennent la doctrine du double effet assument seulement la thèse selon laquelle :

> « […] le fait qu'une action causant un dommage aux autres ne fasse pas partie de l'intention directe de l'agent bien que cela ait été prévu, fait *parfois* toute la différence ».[2]

Bien que Foot rejette également la doctrine du double effet dans cette version – la différence entre ce que l'on *fait* et ce que l'on *permet* serait plus déterminante que la différence entre ce que l'on a l'*intention* de faire et ce que l'on *prévoit* [3]–, elle partage avec ses défenseurs l'idée selon laquelle une action ne pourrait pas être évaluée seulement par le poids respectif de ses conséquences bonnes ou mauvaises :

> « J'ai seulement voulu montrer que même si nous rejetons la doctrine du double effet, nous ne sommes pas contraints à la conclusion selon laquelle la grandeur du mal devait toujours être notre guide ».[4]

Il y aurait en effet une dissymétrie essentielle entre ce que l'on fait directement et ce que l'on permet indirectement à travers nos actions, dissymétrie qui justifierait qu'on ne réduise pas l'évaluation de nos actions au calcul de ses conséquences prévisibles.

---

[1] Foot (Ph.), « The Problem of Abortion » (1967) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 22.
[2] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[3] *Ibid.*, p. 25.
[4] *Ibid.*, p. 30.

Le problème du « conséquentialisme » est cependant affronté plus directement en 1985 dans « Morality, Action, and Outcome »[1]. Foot reconnaît cette fois[2] la pertinence, quant au jugement que l'on porte sur l'action, non seulement de la différence « entre ce que nous faisons et ce que nous laissons arriver », mais également « entre ce que nous poursuivons intentionnellement et ce que nous prévoyons comme résultat de ce que nous faisons »[3]. Le motif de cette évolution est que la première distinction ne permet pas à elle seule de rendre compte de « toutes nos intuitions morales anti-utilitaristes »[4]. Bien qu'il soit parfois malheureusement nécessaire de laisser mourir certains pour en soigner d'autres – par exemple quand les ressources médicales manquent lors d'un accident de la route –, il ne paraîtrait pas acceptable de laisser délibérément quelqu'un sans secours « parce que sa mort nous permettrait d'en sauver d'autres »[5]. Non seulement il faut faire la différence entre achever la personne accidentée et la laisser mourir faute de soin parce qu'on en soigne d'autres, mais encore il faut faire la différence entre laisser mourir intentionnellement une personne pour en sauver d'autres et sauver des personnes en sachant – en ayant « prévu » – que cela impliquait qu'on en laisse mourir d'autres. Faire de la mort de personnes innocentes le moyen du salut d'autres personnes, c'est par définition, selon l'analyse d'Anscombe, tuer les premiers intentionnellement c'est-à-dire commettre un meurtre. Il n'en va pas de même si la mort des innocents n'est que la conséquence inévitable et prévisible d'une bonne action – sauver la vie de certaines personnes. On ne peut donc pas faire l'économie de l'examen de « l'intention » dans l'évaluation morale des actions.

Si l'utilitarisme n'est pas amendable, ce n'est pas tant parce qu'il repose sur l'idée selon laquelle la valeur de l'action serait conditionnée par la poursuite du bien-être général, que parce qu'il a plus généralement une structure conséquentialiste. Remplacer le « bien-être » par autre chose ne changerait rien. Foot fait notamment référence à la manière dont Amartya Sen[6] tente de concevoir un système dans lequel les droits eux-mêmes seraient considérés comme des fins à atteindre – un « système de droits que l'on prend pour buts » (*goal right system*) – de telle sorte que l'on ne sacrifie pas les droits des individus au « bonheur du plus grand nombre »[7]. La quantité de droits et les devoirs respectés ou violés pourraient être intégrés dans le calcul de « l'utilité » d'une action. En dépit de ses avantages par rapport à l'utilitarisme, cette théorie ne

[1] Foot (Ph.), « Morality, Action, and Outcome » (1985) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
[2] *Ibid.*, note 6, p. 91. Foot reconnaît dans cette note son erreur d'alors.
[3] *Ibid.*, p. 88.
[4] *Ibid.*, p. 92.
[5] *Ibid.*, p. 91.
[6] Sen (A.), « Right and Agency », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, n°1, Hiver 1982, p. 3-39 [trad. fr. « Les droits et la question de l'agent » in Sen (A.), *Éthique et Économie*, *op. cit.*, p. 117-158].
[7] Foot (Ph.), « Morality, Action, and Outcome », *op. cit.*, p. 93.

parvient pas à s'accorder avec « la morale commune » dans certains types de cas[1]. En effet, supposons par exemple que vous menaciez de tuer ou de torturer plusieurs personnes si je n'en torture ou n'en tue pas une. Je pourrais donc diminuer la quantité globale de droits violés en acceptant de torturer ou de tuer une personne. Il se pourrait donc dans ce type de théorie que quel que soit le poids du mal que comporte ce genre d'action, il puisse être de mon devoir de l'accomplir :

> « Nous pouvons par conséquent voir qu'aucun amendement de l'utilitarisme qui conserve son conséquentialisme ne peut échapper à l'implication suivante : qu'il n'y a rien d'aussi mauvais qu'il ne puisse être fait pour empêcher les autres de faire plus de choses du même genre ».[2]

Rien, pas même la torture ou le meurtre, ne peuvent être *a priori* interdits, et ce quelle qu'en soit l'échelle, puisqu'on peut toujours concevoir un mal plus grand qui serait susceptible d'être fait par d'autres si on ne l'empêchait pas. La structure conséquentialiste reposant sur l'évaluation des « états de choses », aucune distinction ne peut être faite entre ce qu'un agent fait lui-même et ce qu'il laisse faire par d'autres. Ainsi :

> « […] dans le cadre d'un système conséquentialiste, même du genre "droits que l'on prend pour buts", une violation des droits telle que le meurtre ou la torture seront justifiables si la solution offerte par l'autre branche de l'alternative est plus de meurtre ou de torture […] »[3]

Le seul moyen d'échapper à cette objection serait d'introduire comme une des variables « quelque chose de relatif à l'agent » (*agent-relativity*) dans l'évaluation des états de choses. C'est ce que propose Sen. Mais Foot juge que cette solution n'est pas recevable. Je ne refuse pas de tuer ou de torturer moi-même parce que cette action serait pire si je l'accomplissais que si les autres le faisaient. Dire que cela serait moralement pire « de son point de vue » ne semble pas avoir de sens. On ne voit pas ce qui, dans ce qui fait qu'une action est juste ou injuste, correspondrait à ce qui pourrait être aperçu « d'un certain point de vue » comme cela peut être le cas dans la beauté d'un objet par exemple qui peut dépendre de l'angle sous lequel on le contemple[4]. En définitive, toute tentative de réduire les exigences de la morale à la promotion de certains « états de choses » est vouée à l'échec[5].

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 95.
[5] *Ibid.*, p. 104.

Les critiques adressées à Sen sont significatives. Sen, à sa manière, recherche, comme certains théologiens catholiques, un principe de proportionnalité. De même que la doctrine du double effet autoriserait celui qui y souscrirait à produire de manière non intentionnelle ce qu'il ne serait pas autorisé à produire intentionnellement, de même, « la morale mixte buts-et-règles »[1] proposée par Sen autoriserait l'agent à violer certaines règles contraignantes du point de vue d'une morale purement déontologique dans certaines circonstances. Les uns et les autres ont besoin d'un principe de proportionnalité qui limite les effets de cette permissivité. Sen l'envisage ainsi :

> « Par exemple, on peut préciser que si la mauvaise qualité de la situation résultant du respect des contraintes dépasse un certain seuil, on peut alors passer outre la contrainte. Un tel système de "contrainte" doté d'un seuil doit reposer, en définitive, sur une analyse conséquentielle qui compare un ensemble de conséquences (le caractère mauvais de la situation résultant de la contrainte) avec un autre (le caractère mauvais de la situation résultant de la violation de la contrainte elle-même, donnée par le seuil) […] »[2]

Nous ne confondons pas cette position avec celle de la doctrine traditionnelle du double effet. Sen, notamment, ne pose pas comme condition que l'action soit en elle-même licite – l'exemple qu'il propose est celui d'une violation de la vie privée destinée à éviter un lynchage[3]. Mais ce n'est pas la possibilité de violer certaines règles morales que Foot conteste ici. C'est plutôt la réalité d'un tel principe de proportionnalité, inévitablement conséquentialiste, à l'œuvre dans l'évaluation morale de nos actions.

Certes, il serait possible d'évaluer ainsi nos actions. Mais rien ne nous autorise à penser que nous jugeons effectivement ainsi de leur légitimité (*rightness*)[4]. Foot l'explique à l'aide d'une analogie avec le respect des règles de « l'étiquette ». De même que le respect de l'étiquette ne repose pas seulement sur l'existence de tel ou tel état de chose mais surtout sur le respect de certaines règles et donc sur la *manière* dont certaines fins sont poursuivies, de même, en ce qui concerne la morale, c'est la *manière* dont les agents poursuivent certaines fins qui importe. L'état de chose qui serait recherché selon un utilitarisme qui voudrait intégrer des exigences déontologiques serait donc en réalité par définition irréductible à un « état de choses »

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] Sen (A.), « Right and Agency », *op. cit.*, note 8 p. 6-7, cité par Foot (Ph.), « Morality, Action, and Outcome », *op. cit.* p. 100 [trad. Sen (A.), « Les droits et la question de l'agent », *op. cit.*, note 1, p. 121].
[3] Cf. Sen (A.), « Les droits et la question de l'agent », *op.cit.* p. 122-123.
[4] Foot (Ph.), « Morality, Action, and Outcome », *op. cit.*, p.101.

puisqu'il comporterait à titre essentiel une certaine attitude des agents censés le produire[1]. Encore une fois, l'intention des agents ne peut pas ne pas être prise en compte quand il s'agit d'évaluer moralement nos actions.

La doctrine du double effet a bien une composante conséquentialiste qui la rend instable et finalement inopérante. La discussion de ce principe chez nos néo-aristotéliciens a toujours pour enjeu la critique de ce conséquentialisme. Quand Anscombe s'y réfère en 1939, c'est pour tirer profit de ses vertus anti-conséquentialistes. Quand elle le conteste en 1982, c'est au nom des risques que le proportionnalisme qu'elle comporte fait peser sur certaines prohibitions absolues. Quand Philippa Foot l'adopte finalement dans sa version minimale en 85, c'est pour mieux neutraliser le conséquentialisme structurel de l'utilitarisme qui se niche jusque dans l'espèce de proportionnalisme qui continue de hanter certaines critiques de l'utilitarisme – chez Amartya Sen notamment.

Le type de rationalité caractéristique du calcul conséquentialiste est incompatible avec nos intuitions morales. La rationalité propre à la description des actions intentionnelles s'avère en revanche indispensable pour en rendre compte. Mais nous ne disposons toujours pas d'une définition explicite de la moralité permettant d'établir son lien avec l'intentionnalité. Anscombe s'efforce cependant de remédier à cette lacune.

3°) La moralité des « actions humaines » selon Anscombe

Une définition explicite de la moralité est enfin proposée à travers la notion d' « action humaine » empruntée à Thomas d'Aquin. Dans « Action, Intention and "Double Effect" » (1982)[2], Anscombe conteste la définition de l'action proposée par Donald Davidson[3]. Celui-ci estime qu'il y a action à proprement parler si ce qui est fait est intentionnel sous *une certaine* description. En effet, la définir comme intentionnelle ne suffit pas puisqu'une action intentionnelle sous une description ne l'est pas toujours sous une autre. Anscombe fait cependant remarquer que cette définition ferait passer « se prendre les pieds dans le tapis » pour

[1] *Ibid*.
[2] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*
[3] Anscombe se réfère vraisemblablement au texte de Davidson (D.), « L'agir » (1968) in Davidson (D.), *Action et événements*, *op. cit.*, p. 67 sq. [Présenté au IV[e] Colloque de philosophie de l'Université de Western Ontario en novembre 1968, publié dans sous le titre « Agency » in Brinkley (R.), Bronaugh (R.) et Marras (A.) (dir.), *Agent, Action, and Reason*, Toronto, University of Toronto Press, 1971, p. 3-25].

une action sous prétexte que le geste serait intentionnel sous au moins une description : marcher à travers la pièce. Pourtant, Davidson n'admet pas cette conséquence[1]. Sa définition inclut ce qu'elle était censée exclure. La source de son erreur réside selon Anscombe, dans le fait qu'il ait voulu définir l'action comme une sous-classe d'événements. Cette méthode ne lui permet pas d'atteindre l'objectif qu'il se donnait en voulant donner une définition restrictive de l'action. Comment atteindre ce but ?

a) « Action humaine » et « action d'un homme »

C'est celui que se proposaient certains scolastiques en définissant « l'action humaine » (*actus humanus*) en la distinguant de « l'acte d'un être humain » (*actus homini*). Si « se gratter négligemment la barbe », par exemple, est bien « l'acte *d'un être humain* », ce n'est pas à proprement parler « une action *humaine* ». Ainsi, « se prendre les pieds dans un tapis » entre plutôt dans la catégorie des « actes *d'un être humain* » plutôt que dans la catégorie des « actions *humaines* ». Si toutes les actions humaines sont des actes d'un être humain, inversement, tous les actes d'un être humain ne sont pas des actions humaines[2]. Ce qui distingue essentiellement ces dernières des précédentes est

> « […] que les actions humaines *se font sous le commandement de la raison* (*are under the command of reason*) ».[3]

On pourrait considérer que cela revient à les identifier aux actions volontaires – « l'action humaine = l'action volontaire » – à condition cependant d'écarter plusieurs sens du « volontaire ». L'action humaine n'est pas l'action volontaire au sens où, par exemple, se gratter négligemment la barbe serait un geste volontaire. Anscombe qualifie ce sens de « physiologique »[4]. Il ne s'agit pas non plus du « volontaire » au sens où il traduit le grec *hekousion* chez Aristote. En ce sens en effet les bêtes et les enfants seraient doués de volonté alors que ce dont il est question est propre aux hommes. Certes, Aristote réserve le mot « *praxis* » aux seuls humains. Mais, contrairement à la « *praxis* », l' « action humaine » telle que la conçoit Anscombe englobe également les omissions ou les actions produites par une impulsion soudaine bien que ni l'une ni l'autre – contrairement à la « *praxis* » – n'impliquent aucun calcul. L'action « volontaire » ne suppose pas non plus un « acte de la volonté » :

---

[1] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 208.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[4] *Ibid.*

> « Le volontaire ne requiert pas qu'il y ait quelque acte de la volonté que ce soit, quelque formation d'intention, quelque choix de ce qui est fait volontairement ; ni même quelque acte volontaire positif ».[1]

En effet, sauf conditions particulières – le fait d'avoir été drogué sans son consentement par exemple – l'omission de ce que l'on aurait dû faire est volontaire. Le consentement à l'action peut simplement consister dans le fait qu'on n'ait pas été suffisamment attentif au moment où on aurait pu et dû l'être.

Cette définition est conforme à la définition thomasienne du volontaire telle qu'elle est expliquée par Anscombe dans « Sin »[2] (1989), définition qui fonde la responsabilité de l'agent. Le péché ou le fait de mal agir (*wrong doing*) est nécessairement volontaire puisque, de manière générale, on ne peut pas être coupable de ce qui n'est pas volontaire[3]. Mais cela implique que l'on considère comme volontaire ce dont on est responsable plutôt qu'on ne considère qu'on ne soit responsable que de ce qui découlerait d'un acte positif de la volonté :

> « […] si c'était à quelqu'un de faire ce qu'il n'a pas réussi à faire (*what one failed to do*), et qu'il aurait pu le faire, alors, à coup sûr, les conséquences mauvaises peuvent lui être imputées ».[4]

Celui qui n'a pas agi est responsable du mal qui a résulté de son inaction s'il était tenu de le faire et s'il avait la possibilité de le faire. Ainsi, de manière générale, l'ignorance peut être volontaire et nous en sommes alors pleinement responsables :

> « Si quelqu'un ne sait pas ce qu'un adulte doit savoir (*need to know*) afin de conduire sa vie correctement, ou s'il ne sait ce que quelqu'un dans l'occupation qui est la sienne ou dans la tâche qu'il est censé accomplir a besoin de savoir, alors, s'il aurait pu savoir ces choses, l'ignorance est coupable ».[5]

[1] *Ibid.*, p. 209.
[2] Anscombe (G.E.M.), « Sin » (1989) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Faith in a Hard Ground*, *op. cit.*, p. 117-156.
[3] *Ibid.*, p. 127.
[4] *Ibid.*, p. 136.
[5] *Ibid.*

Doit être considéré comme « volontaire » tout ce dont nous pouvons être tenus pour responsables. Le fait que nous puissions être tenus pour responsables de notre ignorance dans les actions faites « par ignorance » illustre bien le fait que le caractère « volontaire » n'implique pas un quelconque « acte de la volonté » – pas plus que « l'intention » n'exige un quelconque « acte intérieur d'intention »[1]. Cela implique, comme l'expliquait Anscombe dans *L'intention*, que « le résultat concomitant prévu d'une action intentionnelle »[2] soit tenu pour volontaire bien qu'il ne soit pas lui-même intentionnel.

b) Toute action humaine est une action morale

Dans la conférence de 1982, après avoir défini l'action humaine comme celle qui est « sous le commandement de la raison » c'est-à-dire « volontaire » au sens où ce terme vient d'être défini, Anscombe pose que :

> « Toute action humaine est une action morale. Elle est soit bonne soit mauvaise. (Cela peut être les deux à la fois) ».[3]

La thèse et l'utilisation du mot « moral » ont de quoi nous étonner. Ainsi, après avoir voulu séparer radicalement la théorie de l'action de la morale – dans *L'intention* – et après avoir semblé vouloir bannir l'usage du qualificatif « moral » de l'éthique elle-même – dans « La philosophie morale moderne » – Anscombe en viendrait à renier ses deux positions essentielles. Non seulement il y aurait un sens à parler de la moralité d'une action, mais encore toute action humaine serait, comme telle, « morale ». Notons que le mot « moral » est ici employé exactement dans le sens qui nous préoccupe depuis le début : être « moral », ce n'est pas seulement être conforme aux règles ou aux valeurs de la morale mais être tel que l'on puisse toujours être qualifié en bien ou en mal sous ce rapport. Il est donc précisément question de la « moralité » telle que nous l'avons définie. Anscombe ne se réfère-t-elle à la « moralité » que parce qu'elle se trouverait ici, comme dans son texte de 1939, dans un contexte de légalisme assumé – elle s'adresse à une assemblée de philosophes catholiques ? L'analyse de cette nouvelle thèse devra donc nous donner l'occasion de mesurer la cohérence de sa position concernant la moralité.

Anscombe commence par pointer les difficultés apparemment insurmontables que soulève sa thèse. Celle-ci implique que la moralité ne soit pas un élément séparable de l'action

[1] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, § 27, p. 95 sq.
[2] *Ibid.*, § 49, p. 152.
[3] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 209.

humaine de telle sorte que certaines de ces actions comporteraient cet élément alors que d'autres en seraient exempts. Anscombe précise que, s'il en est ainsi, c'est qu'il y a bien un lien essentiel entre les deux. L'équivalence n'est pas une coïncidence accidentelle – il ne s'agit pas seulement d'une « équivalence extensionnelle ». Autrement dit, « les descriptions » de l'un et de l'autre « ont un contenu équivalent »[1]. Pourtant, il faut admettre que toutes les descriptions d'actions humaines ne sont pas des descriptions d'actions morales. « Marcher » ou « cueillir une fleur » sont des descriptions « *indifférentes* » de l'action. Elles n'impliquent pas que l'action ainsi décrite soit, sous cette description, bonne ou mauvaise. Toutefois, cela n'implique pas qu'il y ait des actions humaines qui soient elles-mêmes indifférentes :

> « C'est l'action *particulière* qui est toujours bonne ou mauvaise ».[2]

Autrement dit, si les descriptions générales et abstraites des actions – « marcher » – peuvent ne pas tenir compte de ce qu'il y a en elles de bon ou de mauvais, les actions concrètes auxquelles on les applique n'ont-elles pas toujours, sous au moins une description, un caractère moral ? Par « une description-d'action (*action-description*) *morale* »[3], il faut entendre :

> « […] une [description] au moins *suggérant* quelque bien ou quelque mal *spécifiques* à propos d'une action qui tombe sous elle ».[4]

« Marcher », pris de manière générale, ne comporte dans sa description aucun élément spécifiquement bon ou mauvais. Sa « description-d'action » n'est donc pas « morale ». Mais elle peut le devenir lorsqu'on s'attache à la description de telle action de marcher particulière. Anscombe reconnaît cependant que ce n'est pas nécessairement le cas.

De plus, toutes les descriptions d'action qui habituellement portent sur des actions humaines ne se rapportent pas toujours nécessairement à des actions humaines. Anscombe prend l'exemple de « Tuer quelqu'un ». Bien que cette description porte le plus souvent sur une action humaine – c'est-à-dire une action *volontaire* au sens très extensif qu'il faut donner à cette notion – elle peut aussi être appliquée correctement à des situations, il est vrai exceptionnelles, dans lesquelles un individu pourrait causer la mort d'un autre individu sans qu'à aucun degré sa responsabilité ne soit engagée.

---

[1] *Ibid.*, p. 210.
[2] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[3] *Ibid.* Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 210-211.

Comme l'a noté Anscombe, une action humaine particulière peut être à la fois bonne et mauvaise compte tenu de ses différents aspects. Par conséquent, une description-d'action *morale*, même appliquée adéquatement, ne permet pas à elle seule de déterminer la nature – bonne ou mauvaise – d'une action particulière. Dans de nombreux cas, même si on parvient à qualifier une action de « bonne », il faudra admettre qu'elle ne l'est qu'à certaines conditions, de même qu'elle ne pourra être qualifiée de « mauvaise » qu'à la condition qu'aucune justification supplémentaire ne puisse en être donnée. Certaines actions humaines qui paraissent mauvaises en première analyse – par exemple « tuer un homme » – peuvent dans certains cas être totalement excusées. Elles ne peuvent plus alors, en tant qu'actions humaines, être qualifiées de « mauvaises ». Pourtant, il paraît difficile de les considérer comme « bonnes ». Ne faut-il pas se résoudre à juger que ces actions ne sont ni bonnes ni mauvaises ?

Anscombe déroule à partir de là les apories que soulève le principe qu'elle a posé. Un homicide dont on ne serait pas coupable, ayant par exemple causé fortuitement la mort d'un homme par notre action, devrait-il être considéré comme une bonne action ? Faut-il considérer que les bonnes excuses que l'on donnerait alors compenseraient le mauvais effet de notre action de telle sorte que l'on puisse considérer que, cette action n'étant pas mauvaise, elle est nécessairement bonne ? En effet, à supposer que l'agent ne soit en rien responsable de la mort de cette personne, l'action serait au moins bonne *en tant qu'action* – « juste comme quoi que ce soit qui a une existence positive est bon *en tant qu*'il est (*qua being*) »[1].

Anscombe s'efforce de résoudre ces apories en appliquant subtilement le principe de théologie morale : « Bonum ex integra causa ; malum ex quocunque defectu »[2]. Une chose ne peut être dite bonne que si elle l'est sous tous les aspects. Il suffit qu'elle soit mauvaise sous un aspect pour qu'elle doive être jugée mauvaise. Mais, note Anscombe, ce principe doit s'appliquer à la chose « sous la description sous laquelle elle est décrite comme bonne ou mauvaise »[3], c'est-à-dire bonne ou mauvaise *moralement* – puisqu'il est désormais permis d'utiliser ce terme. Autrement dit, il ne peut valoir que pour « l'action humaine » *comme telle* et non pour ce qui serait produit de manière purement accidentelle par « l'action d'un être humain ». Certes, « l'action de l'être humain » ne pourra pas alors être jugée bonne « tout court »[4]. Mais puisque c'est, par hypothèse, de manière involontaire qu'elle a été la cause d'un mal, cet aspect mauvais de l'action ne concerne pas « l'action humaine ». Si l'action est

[1] *Ibid.*, p. 211.
[2] *Ibid.* Cf. par exemple Fox (J.), « Good » in Herbermann (Ch. G.) *et al.* (éd.), *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company & Encyclopedia Press, 1913.
[3] *Ibid.*, p. 212.
[4] *Ibid.* En Français dans le texte.

mauvaise sous un certain aspect, ce n'est pas à proprement parler « moralement » puisque son caractère « mauvais » ne se rapporte pas à ce en quoi elle est susceptible de *moralité* – son caractère « volontaire ».

L'action qui est la cause accidentelle d'un mal n'est pas pour autant neutre moralement. En effet, *en tant qu'« action humaine »* elle est bonne ou mauvaise en fonction de la fin poursuivie. On voit dès lors en quel sens très restrictif une « action humaine » – en excluant, par conséquent, le cas des effets involontaires de l'action – peut être à la fois bonne et mauvaise : seulement en tant qu'elle peut être bonne *sous certains aspects* et mauvaise *sous d'autres aspects*, mais non en tant qu'elle pourrait être bonne et mauvaise *tout court*. Car, en tant qu'actions humaines, toutes les actions sont génériquement bonnes quoique, bien sûr, nombreuses soient celles qui sont mauvaises *tout court*[1].

Anscombe doit cependant apporter une dernière précision pour dissiper les difficultés qu'elle a elle-même soulevées. Dans quelle mesure peut-on dire que celui qui a des excuses pour avoir agi comme il l'a fait n'a pas mal agi bien que son action ait eu des conséquences mauvaises ? Le mal ne concerne-t-il alors que « l'action de l'être humain » et non « l'action humaine » de telle sorte qu'il n'y aurait là aucun mal *moral* ? Il faudrait soigneusement distinguer les cas où l'agent doit être « excusé » des cas où il est « exonéré » de toute responsabilité. Dans l'action de celui que l'on peut « exonérer », il n'y a aucun mal moral puisqu'il faut supposer qu'elle n'a produit ce mal qu'en tant qu'action d'un homme et non en tant qu'action humaine. Sous ce dernier aspect, elle est génériquement bonne « tout court ».

En revanche, l'action qui mérite des excuses et qui, par conséquent, appelle le pardon, est une action « mélangée » c'est-à-dire une action mauvaise. Anscombe suppose qu'on ne peut « pardonner », de manière pertinente, qu'une action volontaire. Le pardon suppose la qualification *morale* de l'acte – on pardonne des *péchés* – qui doit par conséquent être considéré comme « action humaine » – « s'il avait fait davantage attention, il aurait évité le résultat »[2]. En revanche, on n'a même pas à *pardonner* celui qu'on a *exonéré* de toute faute morale – « il n'aurait pas pu éviter [le résultat mauvais de son action], c'était de la pure malchance »[3]. Si l'action peut bien avoir été la cause d'un mal, l'agent n'en est pourtant en rien *coupable*.

> « En considérant le bien et le mal, nous voyons que l'extension de "l'action humaine" est plus large que celle de "l'action humaine intentionnelle". Autrement dit : quelque chose peut être une

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 213.
[3] *Ibid.*

> action humaine sous une description sous laquelle ce n'est pas une action intentionnelle. Les actes d'inattention, de négligence et d'omission peuvent avoir ce caractère ». [1]

Si toutes les actions intentionnelles des hommes sont nécessairement pour cela des « actions humaines », en revanche, toutes les actions humaines ne sont pas nécessairement intentionnelles. Les actions humaines comprennent également les actions non intentionnelles *volontaires* et, puisque les actions intentionnelles sont nécessairement volontaires – comme l'expliquait déjà Anscombe dans *L'intention* : « Toute action intentionnelle est aussi volontaire […] »[2] – on peut considérer qu'une action humaine est par définition une action volontaire et qu'une action volontaire est *ipso facto* une action humaine.

On peut ainsi conclure à la *moralité* de toute « action humaine ». Une action est « humaine » dans l'exacte mesure où elle est volontaire et dans la mesure où elle est volontaire l'agent est *responsable* du bien ou du mal que son action a occasionné – il a *bien* agi ou *mal* agi. Son action est toujours soit bonne soit mauvaise, puisqu'elle est mauvaise lorsqu'elle est « mélangée » et bonne lorsqu'elle ne produit aucun mal. Il n'y a par conséquent aucun cas possible d' « action humaine » moralement neutre. Ce qui fait la moralité d'une action est donc le fait que l'agent soit *responsable* du bien ou du mal qu'elle implique. C'est en tant qu'un homme est *responsable* du bien ou du mal qu'il fait que son action est douée de *moralité*, c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'une description-d'action « morale ».

c) La « bonté morale »

Si Anscombe redonne ainsi une légitimité à l'usage du qualificatif « moral » et même à la distinction du « moral » et du « non moral » – bien que cette dernière expression ne soit pas employée –, elle persiste dans sa contestation de la pertinence des expressions « *moralement* bon ou mauvais ». Puisque toute « action humaine » est une « action morale »[3], dire qu'une action est bonne ou mauvaise « moralement » n'ajoute rien aux qualificatifs « bonne » ou « mauvaise ». Si on les envisageait sous leur aspect « neutre » et, en ce sens « non moral », il faudrait dire alors qu'elles ne sont ni bonnes ni mauvaises :

> « Le terme "moral" n'ajoute aucune signification à la phrase, parce que nous parlons d'actions humaines, et que la bonté "morale" d'une action n'est rien d'autre que sa bonté en tant qu'action humaine ».[4]

---

[1] *Ibid.*
[2] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, p. 152.
[3] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 214.
[4] *Ibid.*

Lorsque nous parlons d'actions humaines, c'est-à-dire d'actions accomplies volontairement, nous parlons nécessairement d'actions ayant un caractère moral bon ou mauvais. Dès lors, préciser qu'elles sont *moralement* telles n'ajouterait rien de nouveau. Anscombe semble rejeter l'expression « moralement bon ou mauvais » comme elle le faisait dans « La philosophie morale moderne ». Mais la perspective est ici radicalement différente de celle dans laquelle elle préconisait l'abandon de ces qualificatifs en 1958[1]. Il s'agissait alors de retirer – au moins provisoirement – toute pertinence à l'emploi de « moral » compte tenu des confusions qui entouraient ce terme. Il s'agit maintenant de montrer au contraire que puisque toute « action humaine » est bien « morale » – en un sens que l'on peut définir désormais très précisément –, il serait vain de vouloir qualifier de « moral » le bien ou le mal qu'une action humaine comporte par définition. C'est parce que toute action humaine est réellement empreinte de moralité qu'il serait redondant de la qualifier de « morale ».

Mais y a-t-il un sens à parler par exemple de « bonté morale », compte tenu du fait que la « bonté » concerne nécessairement « l'action humaine » – et que celle-ci est par définition « morale » ? Anscombe admet que « moral » peut avoir ici un sens « distinctif » (*distinguishing*)[2] et par conséquent un usage pertinent. En effet, la bonté morale désigne la « bonté spécifique », c'est-à-dire la bonté de l'action comme action particulière susceptible d'être bonne ou mauvaise « tout court ». Elle peut être distinguée de la bonté générique qu'elle possède par le simple fait d'être une action humaine abstraction faite de son objet, de ses fins ou de ses circonstances particuliers. Cela renforce encore le poids de ce terme puisqu'il concerne spécifiquement la bonté de l'action concrète particulière, c'est-à-dire le bien réel :

> « La bonté "morale" est : la bonté des actions, des passions et des habitudes d'action et de sentiment ».[3]

C'est-à-dire que les actions, les passions et les habitudes sont bonnes « moralement » lorsqu'elles sont meilleures qu'elles pourraient être ou bonnes alors qu'elles pourraient être mauvaises. On est donc renvoyé au caractère volontaire de l'action humaine. C'est en tant que leur bonté doit quelque chose à la volonté – et on sait que cela peut être le cas même des passions et des habitudes pour un aristotélicien – qu'on peut considérer cette bonté comme « morale ».

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*
[2] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit., Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bien qu'Anscombe ne l'évoque pas, qualifier biens ou maux de « moraux » ajouterait quelque chose de significatif en ce que cela supposerait qu'on ait affaire à des biens relatifs à l'action humaine plutôt qu'à des biens et à des maux pouvant exister indépendamment de toute action humaine – la vie, la mort, la santé, la maladie, ce que Nussbaum appelle les « contingences naturelles ». Il y aurait ainsi un sens, par exemple, à considérer que la santé est un bien mais que ce n'est pas un bien *moral*. Il y aurait donc, de même, une différence de nature entre une souffrance subie du fait d'une maladie – à supposer que personne n'y puisse rien – et une souffrance infligée volontairement par un être humain. Dans ce dernier cas, il faudrait dire qu'au mal « non moral » de la douleur s'ajoute le mal *moral* impliqué dans le fait de faire souffrir ou de laisser souffrir « volontairement ». Mais Anscombe se préoccupe ici essentiellement de la qualification de nos actions et n'aborde cette question qu'à travers l'examen du statut qu'il faudrait donner au mal (*evil*) provoqué involontairement par « l'action d'un être humain ».

Comme nous l'avons vu, cette conférence vise essentiellement à remettre en cause les arguments des théologiens « proportionalistes »[1]. C'est à travers la critique de la notion de « mal pré-moral » (*pre-moral evil*) élaborée par ces théoriciens pour désigner ce qu'ils refusent de considérer comme des maux intrinsèques qu'Anscombe examine notre question. Ainsi, la mort provoquée par un autre homme serait bien toujours un mal parce que la mort est un mal (*an evil*) mais ce mal ne pourrait être qualifié de « moral » tant qu'on ne saurait pas dans quelles circonstances et éventuellement à quelles fins il aurait été provoqué – c'est la question de la contraception qui est au cœur des préoccupations de ces théologiens. Il faudrait donc en ce sens le considérer comme « pré-moral ». Pour Anscombe, cette conclusion n'est valable que pour autant que l'on puisse considérer que « tuer quelqu'un » décrit ici « l'action d'un être humain » plutôt qu'une « action humaine ». Dans le cas de « l'action d'un être humain », on ne pourra effectivement pas tenir l'homme qui a agi pour responsable *moralement* – serions-nous tentés d'ajouter – de cette mort. Mais cela n'implique pas que l'action de tuer quelqu'un *intentionnellement* « n'ait pas un caractère définitif de mal moral (*moral evil*) » ou, se reprend Anscombe, « n'ait pas un caractère définitif de mal »[2]. De manière significative, elle reconnaît être tentée par l'expression « mal moral », en dépit de son caractère redondant, pour bien marquer son opposition à la relativisation du mal que suppose la doctrine de ses adversaires. Le mal « moral » est au contraire ce qui est *absolument* mauvais. Puisque nous avons les moyens de déterminer objectivement, indépendamment du seul témoignage subjectif de l'agent,

[1] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 2.
[2] *Ibid.*, p. 215.

l'intention de son action, qui ne doit pas être confondue avec les fins éloignées qu'il poursuit en agissant, il est également possible de déterminer si ce qui est fait est bien ou mal.

d) Bonté morale et action intentionnelle

Paradoxalement, pourtant, Anscombe semble éprouver davantage de difficultés à fonder la responsabilité du mal dans l'action intentionnelle que dans « l'action humaine » en général considérée comme action volontaire au sens le plus large du terme. En effet, alors qu'un homicide a toutes les chances d'impliquer d'une manière ou d'une autre la responsabilité de l'agent et par conséquent sa culpabilité – il faut imaginer des situations tout à fait exceptionnelles pour qu'il en soit autrement –, l'action intentionnelle, bien qu'on ne puisse jamais douter de son caractère volontaire, peut en revanche recevoir l'exonération d'une « bonne intention », de motifs et de buts non pas indifférents mais louables. La psychologie de l'intention visait à réduire cette difficulté en fournissant une méthode de description des actions intentionnelles. Si Anscombe ne renonce pas à sa méthode, elle en reconnaît également volontiers les limites. L'exemple de l'amputation pourrait sembler justifier la notion de « mal pré-moral ». Bien que cela paraisse en soi mauvais, la méchanceté de l'action ne peut être établie qu'en fonction des circonstances et des fins poursuivies. La description-d'action est « morale » mais indéterminée[1]. Or Anscombe reconnaît que, dans ce cas, c'est bien la question de savoir « à quelle fin » l'amputation est faite qui détermine la valeur de l'action – il faut que l'amélioration de l'état de santé d'un patient soit visée. C'est donc, de manière tout à fait justifiée, « un mal intrinsèque » qui est infligé *afin d'*en obtenir un bien. Anscombe est obligée de reconnaître que l'exemple de l'amputation est une « exception »[2] à la règle générale qui voudrait que la bonne fin ne justifie que des moyens qui pourraient être considérés comme bons « en eux-mêmes » ou neutres[3]. Mais, pourrions-nous lui objecter, n'est-ce pas presque toute la médecine qu'il faudrait alors considérer comme une « exception » à cette règle générale ?

Le fait que le mauvais moyen ait été utilisé *intentionnellement* n'est pas non plus une condition nécessaire pour que l'action soit intrinsèquement mauvaise. Ainsi, par exemple, si « le noyau dur du concept de meurtre » ne contient rien d'autre que ce qui relève de l'homicide intentionnel, on peut concevoir des cas particuliers de meurtre où il n'en est rien. Ainsi, l'incendiaire qui brûle une maison sans se demander s'il y a des gens à l'intérieur et qui tue les personnes qui s'y trouvaient n'est pas moins un meurtrier, aux yeux d'Anscombe, que celui qui aurait eu l'intention de les tuer. Cela soulève un « problème » dans la mesure où cela semble

[1] *Ibid.*, p. 217.
[2] *Ibid.*, p. 219.
[3] *Ibid.*, p. 218.

remettre en cause la distinction soigneusement établie dans *L'intention* entre intention et prévision[1]. Anscombe insiste donc elle-même ici sur un point qu'elle n'a jamais nié, à savoir le fait qu' « il y a des cas limites »[2]. Elle insistait seulement dans ses premiers articles – comme elle y insiste encore ici – sur le fait qu'il y avait aussi des cas qui n'étaient pas des cas limites[3]. Nous avons vu que la remise en question de la « Doctrine du Double Effet », si elle permettait d'éviter certaines difficultés liées à sa composante conséquentialiste et au proportionnalisme qui s'en est nourri, ne débouchait que sur une version plus « modeste » de son principe et non sur sa définition plus précise et plus opératoire[4].

e) Agir « sous le commandement de la raison »

Au début de la conférence, en définissant les actions humaines comme étant accomplies « sous le commandement de la raison »[5], Anscombe déclarait qu'elle espérait que le sens de cette expression « émergerait » dans la suite de son propos. Que peut-on dire finalement sur ce point ? Anscombe prend soin de préciser immédiatement que cela ne signifie pas que les actions accomplies « sous le commandement de la raison » sont des actions dans lesquelles la raison a le pouvoir d'intervenir pour les interdire, « car, dit-elle, cela vaudrait pour l'inaction (*idle actions*) également »[6]. Elle suggère donc que les actions humaines seraient positivement régies selon des principes rationnels. Mais les « actions humaines » ne sont pas non plus rationnelles au sens où elles seraient « délibérées » puisque, à la différence de la « *praxis* » aristotélicienne, elles comportent également les actions « impulsives » ne découlant d'aucun « calcul »[7]. Ce ne sont pas non plus les actions pouvant être décrites comme intentionnelles ni, plus généralement encore, les actions dont la description pourrait répondre à la question « Pourquoi ? » « donneuse de raison » – puisque la faute d'inattention ne semble pas pouvoir répondre à ce critère. Il reste que l'action humaine soit « sous le commandement de la raison » au sens où elle est susceptible d'être jugée « moralement » – c'est-à-dire comme bonne ou mauvaise – en vertu des principes moraux qu'elle respecte ou qu'elle enfreint. La « raison » dont il est question est celle qui est capable de discerner, indépendamment de la foi, la « loi morale »[8] et de s'y soumettre de telle sorte que tout être humain doué de raison soit responsable du bien ou du mal qu'il commet – en agissant conformément à cette loi ou en l'enfreignant. Le fait qu'il soit difficile de discerner et

[1] Voir plus haut 1ère Partie, II.
[2] *Ibid.*, p. 219.
[3] *Ibid.*
[4] Voir plus haut, 2ème Partie, III, 2.
[5] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 208.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 209.
[8] Anscombe (G.E.M.), « Murder and Morality of Euthanasia », *op. cit.*, p. 265.

de formuler les principes qui la régissent – puisque même les manuels de théologie catholique ont pu y échouer – n'implique pas que de tels principes n'existent pas réellement et que leur formulation générale ne permette pas d'éviter de mal agir dans les cas les plus centraux.

Moralité et rationalité pratique sont désormais strictement équivalentes en un double sens. D'une part, « bien agir » – agir « moralement » au sens de « conformément aux exigences de la morale » – c'est agir *conformément* aux commandements de la raison. D'autre part, de manière plus générale, le fait d'agir « sous le commandement de la raison » signifie que nos actions soient toujours bonnes ou mauvaises c'est-à-dire « morales ». C'est en tant que les actions humaines sont rationnelles qu'elles sont susceptibles d'être évaluées moralement parce que c'est en cela que nous en sommes responsables, c'est-à-dire que nous pouvons répondre de manière pertinente à la question « Pourquoi ? ». Mais la « rationalité » est bien définie comme une forme de « légalité ».

La doctrine du double effet sert de point de départ à l'élaboration d'une conception de la rationalité pratique conforme aux exigences de la morale et notamment à l'absolutisme qu'elle implique. C'est encore pour cela que Philippa Foot peut finalement s'en réclamer après avoir cru pouvoir le remplacer. Ce principe lui-même s'avère cependant instable et dangereux. De manière générale, les analyses d'Anscombe manifestent toujours davantage sa perplexité quant à la possibilité de ressaisir l'ensemble des conditions de la bonne action à travers un principe comme celui que prétend définir la « doctrine du double effet ». Ces analyses lui permettent néanmoins de proposer une représentation convaincante de la moralité de l'action. En tant qu'action humaine, c'est-à-dire en tant qu'action volontaire, toute action intentionnelle a une certaine moralité. Les instruments de description de l'intention élaborés dans *L'intention* sont donc les instruments permettant d'en déterminer la valeur morale même si la singularité et la complexité des actions humaines ne permet pas toujours d'en évaluer la moralité avec certitude.

Conclusion 2ème Partie

La question de la rationalité pratique et la question de ses rapports avec l'éthique recouvrent, nous venons de le voir, des problématiques assez différentes. On peut cependant y déceler une certaine unité et tenter d'en faire le bilan.

Avec *L'intention*[1] d'Anscombe, le néo-aristotélisme hérite d'une situation dans laquelle éthique et rationalité semblent devoir être radicalement disjoints au sens où l'une et l'autre correspondraient à des exigences radicalement différentes. Les premières étapes de la réflexion menée par Philippa Foot confirment cette séparation. Dans un article qui va devenir pour un temps emblématique de sa pensée, « Morality as a System of Hypothetical Imperatives » (1972)[2], Foot confirme finalement ce divorce en croyant pouvoir établir que les actions justes ne sont pas nécessairement rationnelles. En cherchant à montrer que la rationalité des actions vertueuses ne diverge pas essentiellement de l'action visant à la poursuite de son avantage, Foot exclut certaines actions imposées par l'éthique. C'est encore cette ligne que suit à sa manière Candace Vogler en affirmant qu'il peut être rationnel d'agir de manière immorale[3]. Le refus de Martha Nussbaum de voir un lien rigoureux entre la philosophie de l'action d'Anscombe et les convictions morales qu'elle exprime par ailleurs en est une autre illustration[4]. Grâce aux travaux de John McDowell et de Warren Quinn, Foot parvient néanmoins à trouver le moyen de comprendre la morale comme une des composantes de la rationalité pratique proprement dite[5]. *L'intention* comporte cependant un aspect plus souterrain. A travers la « psychologie » de l'intention, Anscombe entend donner les moyens à une éthique non légaliste de préserver des prohibitions absolues. Cette psychologie devrait fournir une méthode de description de nos actions nous permettant de résoudre certaines difficultés morales quand elles se présentent.

Chez certains successeurs d'Anscombe, ce souci a son pendant dans la réflexion menée sur les dilemmes tragiques. C'est l'occasion pour Alasdair MacIntyre et Martha Nussbaum notamment de penser les rapports entre éthique et rationalité. Nussbaum, en élucidant la dimension cognitive des émotions, contribue à enrichir le réalisme moral. Mais, d'une part, son

[1] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*
[2] Foot (Ph.), « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *op. cit.*
[3] Cf. Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*
[4] Cf. Nussbaum (M.C.), «Virtue Ethics: A Misleading Category? », *op. cit.*, p. 175, note 19.
[5] Cf. Foot (Ph.), « Rationality and Virtue » (1994), *op. cit.* et Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? » (1995), *op. cit.*

analyse des dilemmes moraux pâtit des lacunes que Philippa Foot avait su identifier chez Bernard Williams. Et d'autre part elle néglige la dimension intentionnelle des actions dans leur évaluation. Sa volonté de rompre avec le dualisme kantien dans l'ordre de la rationalité pratique conduit Nussbaum à éluder, comme, pour la même raison, Foot persiste à le faire, la question de la spécificité du « moral »[1].

L'attitude d'Anscombe vis-à-vis de la notion du bien « moral » et vis-à-vis de la distinction du « moral » et du « non moral » pourrait s'avérer plus prometteuse que celle suivie par Nussbaum ou Foot qui cherchent à refouler la distinction sans pour autant parvenir à s'en passer tout à fait. Au lieu d'écarter la question de la moralité du champ de l'investigation éthique, Anscombe la met au cœur du dispositif : toute action humaine est morale. Les différents dualismes que le refus de la notion de moralité avait pour fonction d'éliminer – séparation du « pratique » et du « pragmatique », distinction des devoirs que nous avons vis-à-vis des autres des désirs que nous avons pour nous-mêmes notamment – sont neutralisés dès le départ. Les contorsions auxquelles étaient réduits les théoriciens de la non distinction du moral et du non-moral sont évitées. Cette extension du domaine de la moralité va de pair, chez Anscombe, avec une extension du domaine de la rationalité. Alors que la rationalité semblait être radicalement distinguée de l'éthique dans *L'intention*, Anscombe en vient à reconnaître qu'il n'y a d'action rationnelle – conforme aux commandements de la raison – qu'ordonnée à une fin réellement bonne et qu'ainsi bien agir et agir sous le commandement de la raison conformément à la loi – sont une seule et même chose.

Cependant, la convergence du rationnel et du moral est affirmée, dans la conférence de 1982, comme déjà dans son intervention de 1939, dans un contexte très clairement *légaliste*. Le fait qu'Elizabeth Anscombe s'y adresse en tant que catholique à des philosophes catholiques l'y autorise. Mais cela implique que la rationalité finisse par s'y confondre avec la soumission à des *lois*, fussent-elles « naturelles ». On pourrait par conséquent craindre que ce ne soit qu'à cette seule condition que nous puissions de nouveau parler de « moralité ». Un fondement naturaliste de la moralité permettrait-il de surmonter cette difficulté ?

[1] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 3.

3ème Partie : Une éthique naturaliste

La philosophie contemporaine présente des formes très diverses de « naturalisme »[1] et des formes non moins diverses et contradictoires de « naturalisme éthique »[2] ou « naturalisme moral »[3] dont le « naturalisme éthique néo-aristotélicien »[4] n'est qu'une des versions. Avant de pouvoir déterminer davantage les caractéristiques du naturalisme néo-aristotélicien, j'entendrai ici par « naturalisme » l'idée selon laquelle il serait possible de déterminer les valeurs et les normes éthiques à partir d'une réflexion sur la *nature* spécifique de l'homme. L'idée que nous envisageons maintenant a sa source dans la manière dont Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque*, prétend définir le Souverain Bien de l'homme en partant d'une analyse de sa « fonction propre » (*ergon*)[5]. C'est en effet à partir de cette notion que peuvent être définis le bonheur et les vertus. Ce sont ces notions que le néo-aristotélisme prétendra privilégier par rapport à la notion moderne de « devoir moral ». Cette éthique repose donc essentiellement sur ce naturalisme.

Le « naturalisme » tel que nous allons maintenant l'envisager ne doit donc pas être confondu avec celui qui est revendiqué par les philosophes néo-aristotéliciens dans leur critique de l' « anti-naturalisme » hérité de Moore[6]. On pressent pourtant que ce « naturalisme » de la « fonction propre » de l'homme a malgré tout partie liée avec le « réalisme » soutenu par les auteurs de ce courant. La critique du « subjectivisme » moral et celle de la dichotomie « est/doit » prépare la réhabilitation de l'argument de la « fonction propre ». Contrairement à ce que la dénonciation du « sophisme naturaliste » (*naturalistic fallacy*) par Moore prétendait avoir établi, il serait tout à fait légitime de passer de ce qu'*est* l'être humain à ce qu'il *devrait* faire.

Cependant, le naturalisme éthique se heurte à d'autres obstacles. Plus que toute autre chose, c'est l'aspect archaïque de cette idée qui rend cette éthique vulnérable aux critiques des philosophes modernes. L'idée même d'une « nature humaine » semble être remise en cause tant

[1] Cf. par exemple Laugier (S.), « Présentation : Deux ou trois naturalismes » in *Naturalisme(s) : Héritages contemporains de Hume, Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, Avril-Juin 2003, p. 117-125
[2] Cf. Dowell (J. L.), « Naturalism, Ethical » in LaFollette (H.) (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell, 2013.
[3] Cf. Lenman (J.) « Moral Naturalism » (2014) in Zalta (E.N.) (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/naturalism-moral/ [1ère éd. 2006].
[4] Hursthouse (R.), « Neo-Aristotelian Ethical Naturalism » in LaFollette (H.) (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics, op. cit.*
[5] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre I, chap. 6.
[6] Voir plus haut, 1ère Partie, III.

par les avancées des sciences de la nature que par celles des sciences humaines[1]. Comme cherchent à le montrer les analyses de Bernard Williams, le naturalisme éthique des Anciens se fonderait sur une conception de la « nature » incompatible avec la nôtre. La « nature » des Anciens est ordonnée, hiérarchisée. Il s'agit d'un « cosmos » au sein duquel chaque élément a effectivement sa « fonction propre ». Il serait donc illusoire de vouloir aujourd'hui fonder l'éthique sur une nature en laquelle nous ne pouvons même plus croire[2]. La pertinence de ce type de critique semble être confirmée par le fait que des représentants essentiels de ce courant revendiquent leur affiliation au thomisme dont on peut soutenir qu'il implique une représentation de la nature plus proche du cosmos antique que de la nature telle que la conçoivent les Modernes[3]. A cette inquiétude se joint un dernier soupçon : la naturalisation du réel peut avoir idéologiquement partie liée avec un certain conservatisme moral et politique. Les positions prises par Anscombe en matière de morale sexuelle notamment – condamnation absolue non seulement de toute forme d'avortement mais encore de la contraception, de la masturbation, de la « sodomie »[4] – peuvent légitimement laisser penser que le naturalisme éthique est par essence l'expression d'une idéologie conservatrice. Les polémiques d'Anscombe avec Williams à propos de la contraception semblent confirmer cette hypothèse[5]. On pourrait opposer à cela le libéralisme débridé, en matière de mœurs, de Martha Nussbaum[6]. La crédibilité du naturalisme ne risquerait pas moins d'en être affectée : comment une doctrine prétendant fonder rigoureusement l'éthique sur une même « nature humaine » pourrait-elle aboutir à des conclusions si diamétralement opposées ? Cela ne justifierait-il pas, de nouveau, les remarques de Williams selon lequel « il n'y a pas de passage direct entre des considérations touchant la nature humaine et une morale unique ou un idéal moral unique »[7] ?

[1] Cf. par exemple Morin (E.), *La nature humaine : Le paradigme perdu*, Paris, Editions du Seuil, 1973 ; Sahlins (M.), *La nature humaine : une illusion occidentale*, tr. Renaut (O.), Paris, Editions de l'Éclat, 2009 [Sahlins (M.), *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008].

[2] Cf. notamment Williams (B.), « Les critères de la morale et la marque distinctive de l'homme » in Williams (B.), *La fortune morale*, *op. cit.*, p. 47-59 [Williams (B.), « Moral Standards and The Distinguishing Mark of Man » in Williams (B.), *Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 69-76]; Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, chap. III, p. 38-62.

[3] Cf. Brague (R.), *La loi de Dieu*, *op. cit.*, p. 369 sq.

[4] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Contraception and Chastity » (1972) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Inprint Academic, p. 170-191.

[5] Cf. Lettres de Peter Winch et de Michael Tanner et Bernard Williams publiées dans *The Human World* (Vol. 9, 1972, p. 41-48), en réponse à « Contraception and Chastity » (*op. cit.*), et « Réponse » d'Anscombe dans le même volume (p. 48-51).

[6] Cf. par exemple Nussbaum (M. C.), *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999, Part II, p. 211 sq.

[7] Williams (B.), « Les critères de la morale et la marque distinctive de l'homme », *op. cit.*, p. 59.

Enfin, la notion de « moralité » renvoie d'abord à une morale supposant que le « moral » soit dissocié du « naturel » – c'est le cas de la morale selon Kant. Le naturalisme éthique ne suppose-t-il pas par conséquent nécessairement que l'on renonce à définir la spécificité du « moral » et ainsi que l'on abandonne la notion de « moralité » ? On pourrait vouloir attribuer cette qualité à la nature elle-même. Mais ne risque-t-on pas de le faire au prix d'une nouvelle illusion si la « nature » dont il est question ici est animée par des fins providentiellement bonnes ?

I- Le naturalisme d'Elizabeth Anscombe et Peter Geach

On comprend qu'Elizabeth Anscombe ait vu dans le naturalisme antique le moyen d'échapper, dans le domaine de l'éthique, au légalisme des modernes. Une fois établi que le seul légalisme cohérent serait celui qui se fonderait sur la loi de Dieu, échapper à ce légalisme devait impliquer que l'on cherche à fonder l'éthique sur la nature et sur l'homme. Pourtant, l'adoption d'un naturalisme ne garantit pas qu'on échappe à la théologie. Souvenons-nous qu'Alasdair MacIntyre, en dénonçant l'origine théologique non assumée des morales modernes, prenait soin d'englober dans sa critique les morales naturalistes comme celle de Thomas d'Aquin[1]. Ces morales ne sont possibles que parce que la « nature » y est l'expression de la Providence divine. Cette ambiguïté de la notion de « nature » se retrouve dans l'usage que fait Anscombe elle-même de la notion de « loi naturelle »[2]. Dès lors, ne serait-il pas tout aussi illusoire de chercher à échapper à la théologie par le naturalisme que de prétendre l'éviter par l'invocation de la « loi morale » ? Le naturalisme est-il lui-même séparable d'une conception théologico-légaliste de la morale ?

1°) L'hypothèse naturaliste chez Anscombe

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, I, 2.
[2] Voir plus haut, 2ème Partie, III, 1.

a) La morale de la « loi naturelle »

Avant de présenter l'argument naturaliste comme solution éventuelle de remplacement à la fondation légaliste de la morale, Anscombe l'expose comme une des composantes de la morale fondée sur la loi divine. Cet exposé a l'intérêt de révéler l'arrière-plan théologique *permanent* de la pensée d'Anscombe en tant que « croyante en des lois divines »[1]. Dans « The Justice of the Present War Examined »[2], l' « idée de loi morale naturelle » est présentée comme une idée perdue par « les hommes modernes » mais qui ne leur en est pas moins indispensable pour vivre en paix les uns avec les autres[3]. Ce sont les hommes comme tels qui en ont besoin pour vivre.

> « Car la loi naturelle est la loi de la propre nature de l'homme, lui montrant comment il doit (*must*) choisir d'agir dans les questions où sa volonté est libre, pour que sa nature soit (*is to be*) correctement suivie. C'est l'usage propre de ses fonctions ; leur mésusage ou leur perversion est péché ».[4]

Il n'y a ici aucun écart entre le respect de la loi et le naturalisme tel que nous l'avons défini. Respecter la « loi morale naturelle », c'est, pour l'homme, agir conformément à sa propre nature c'est-à-dire selon l'exercice normal de ses fonctions spécifiques. Mal agir, c'est déroger à cette loi *c'est-à-dire* faire un usage de nos forces naturelles contraire à ce à quoi les destine notre nature. Si c'est une manière, pour Anscombe, de montrer que la loi de Dieu que reflète la loi naturelle concerne intimement tout homme, c'est aussi une manière de suggérer que le respect de la loi naturelle est une exigence qui concerne non seulement « ceux qui croient en Dieu » mais encore tous les hommes soucieux tout simplement de vivre en paix les uns avec les autres et en accord avec ce qu'ils sont. Faire un usage de ses organes qui ne serait pas conforme à leur fonction, ce serait certes « pécher » – ce qui suggère que la faute engagerait non seulement les rapports de l'homme à l'homme mais encore le rapport de l'homme à Dieu –, mais encore ce serait compromettre la vie sociale des hommes. Par exemple, si le mensonge est condamnable, c'est parce qu'il est un mésusage de la parole, un usage qui n'est pas conforme à sa fonction : dire ce qui est. Mais, indépendamment du fait qu'il aille à l'encontre d'un commandement divin en allant à l'encontre de la loi naturelle, le mensonge manifeste sa méchanceté dans le fait qu'il représente un obstacle à la vie sociale des hommes :

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 31. Traduction modifiée.
[2] Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War Examined », *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 72.
[4] *Ibid.*

> « Ainsi, la justice est le fonctionnement approprié (*the proper working out*) des relations d'homme à homme et de société à société, chacun ayant son dû ».[1]

En fonctionnant selon sa nature propre, chacun remplit également la fonction qui est la sienne vis-à-vis des autres hommes, au sein d'une société ou vis-à-vis des autres sociétés. On pourrait dire que la justice résulte d'une juste répartition des rôles et du respect par chacun du rôle qui lui est assigné par *la* nature à travers *sa* nature. C'est en tant qu'elle est « la loi de sa nature »[2] que la loi naturelle, reflet dans la Création de la loi éternelle divine, l' « oblige » (*it binds*). C'est en suivant sa nature que l'homme peut respecter la loi naturelle et la loi éternelle qui la fonde et c'est par la raison qu'il peut découvrir en quoi elle consiste[3].

Cependant, dans « La philosophie morale moderne »[4], pour envisager la manière dont on pourrait purger la philosophie morale de toute référence théologique, Anscombe va s'efforcer de considérer à part ce qui, dans l'éthique, pourrait relever d'une enquête purement philosophique. L'idée d'une contrainte *légale* est difficilement compréhensible sans supposer un Dieu législateur. Mais Anscombe juge malgré tout que cette hypothèse « a en elle-même quelque intérêt »[5]. Elle envisage trois manières de concevoir, en quelque sorte, une loi ou une obligation morales sans Dieu[6]. Il y a d'abord l'hypothèse selon laquelle la législation pourrait être « pour soi-même ». Mais nous avons déjà vu pourquoi elle était jugée « absurde »[7]. Anscombe semble rattacher à cette première hypothèse la possibilité qu'on se contente de suivre la coutume – « je suivrai les coutumes de mes ancêtres »[8]– mais il n'en restera pas moins qu'il faudra être en mesure de juger de la valeur de chacune de ces coutumes elles-mêmes avant de pouvoir légitimement s'y soumettre. Anscombe envisagera pour finir l'hypothèse contractualiste. On pourrait concevoir l'obligation morale sur le modèle de l'obligation contractuelle. Il faudrait alors déterminer les signes par lesquels les contractants sont entrés dans le contrat[9]. A supposer que l'on puisse trouver ces signes dans l'usage ordinaire du langage, Anscombe estime qu'il serait impossible à partir de telles règles générales de fonder

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 73.
[3] *Ibid.*
[4] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*
[5] *Ibid.*, p. 25.
[6] *Ibid.*, p. 25-26.
[7] Voir plus haut, 1ère Partie, I.
[8] *Ibid.*, p. 25.
[9] *Ibid.*, p. 26.

des obligations particulières[1]. Plus généralement, l'idée même d'un contrat qui nous obligerait sans que nous en connaissions les termes paraît contradictoire[2].

Mais, entre ces deux hypothèses, Anscombe en rejette une troisième de manière plus étonnante :

> « La recherche des "normes" pourrait conduire quelqu'un à chercher des lois de la nature, comme si la nature était un législateur ; mais aujourd'hui ce n'est pas susceptible de conduire à de bons résultats : cela pourrait conduire à dévorer le plus faible en accord avec les lois de la nature, mais cela conduirait difficilement quiconque aujourd'hui à des notions de justice ; le sentiment présocratique de justice comme comparable à l'équilibre ou à l'harmonie qui a fait fonctionner les choses est très éloigné de nous ».[3]

Certes, une loi suppose un législateur. Mais on pourrait concevoir que ce législateur soit la nature elle-même. N'y a-t-il pas des « lois de la nature » ? Anscombe envisage bien ici une éthique *naturaliste* au sens où elle verrait dans les « lois de la nature » les normes devant régir nos actions. Mais cette possibilité est écartée. Cette éthique naturaliste pourrait se rattacher à deux conceptions distinctes de la nature. L'idée ancienne d'une nature harmonieuse et d'une justice pouvant être conçue comme accord avec une telle nature – on peut songer à la définition qui en est proposée dans le *Gorgias*[4] – est trop éloignée de la conception moderne de la nature et de la justice. Anscombe est donc bien consciente qu'il est impossible « aujourd'hui » de fonder la morale sur une conception de la nature qui n'est plus la nôtre. Elle envisage ainsi par avance les objections qui seront celles de Williams à un retour à une éthique ancienne et admet, comme lui, qu'une morale fondée sur la conception archaïque de la nature n'aurait pas de sens « aujourd'hui ».

Mais on ne peut pas davantage fonder la morale sur la conception moderne de la nature et de ses lois. La nature darwinienne prise comme modèle normatif ne pourrait que fonder des normes manifestement immorales – on peut songer au darwinisme social de Spencer[5]. Or, la conception de la nature qu'elle juge ici trop archaïque a une certaine parenté avec la nature réfléchissant la loi éternelle de son Créateur. L'ordonnancement providentiel de la nature qui fonde la théologie morale a à voir avec l' « harmonie » du cosmos des philosophes païens de la

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 25.
[4] Cf. Platon, *Gorgias*, 507d sq.
[5] Cf. Spencer (H.), *The Principles of Ethics* (1879–93), 2 vol., Indianapolis, Liberty Classics, 1978.

morale. Il semble donc qu'aux yeux d'Anscombe, il ne suffira pas d'écarter la loi divine en conservant la nature qui la réfléchit pour fonder une morale véritablement débarrassée de tout présupposé archaïque. Il faudra par conséquent veiller à ce que le naturalisme néo-aristotélicien évite cet écueil. Anscombe elle-même nous en avertit dès le départ.

b) La nature comme modèle analogique.

De fait, l'idée selon laquelle on pourrait « chercher des « normes » dans les vertus humaines »[1] est présentée comme une *autre* hypothèse que celle qui verrait des normes dans les « lois de la nature » :

> « Mais en *ce* sens, remarque Anscombe, "norme" a cessé d'être en gros l'équivalent de "loi". Dans *ce* sens la notion de "norme" nous rapproche plus d'une conception aristotélicienne que d'une conception légaliste de l'éthique ».[2]

Anscombe distingue donc la conception « aristotélicienne » non seulement d'une conception selon laquelle Dieu donne des lois mais également d'une conception selon laquelle *la nature* donne des lois au sens où cela a été défini. La « nature » de l'éthique nouvelle – à supposer qu'une telle éthique soit possible – ne pourra pas être celle de la « loi naturelle » de la foi catholique. Plus exactement – puisque c'est bien en une telle nature que *croit* Anscombe elle-même –, il ne faudra pas que l'éthique nouvelle soit *philosophiquement* fondée, de manière implicite, sur une nature dont il faudrait supposer qu'elle reflète la loi éternelle et la providence divine.

Une des difficultés résidera sans doute dans le fait que l'éthique d'Aristote lui-même, avant celle de Thomas d'Aquin, repose sur une représentation de la nature sinon ordonnée à des lois, du moins « harmonieuse » au sens où chaque partie y aurait sa fin définie par rapport au tout. Cette condition n'est sans doute pas indifférente au scepticisme qui préside à la présentation de ce que pourrait être une éthique de type aristotélicien. Ce scepticisme pourrait en effet surprendre tant il contraste avec l'assurance dont Anscombe faisait preuve dans son texte de 1939. Or, rien n'indique qu'elle ait perdu cette foi en la loi naturelle. C'est donc sur la possibilité de fonder *philosophiquement* l'éthique sur une nature en quelque sorte désacralisée que plane le doute.

Comment faudrait-il alors concevoir le fondement naturaliste de l'éthique ? Anscombe, de manière significative, en trace d'abord une esquisse après avoir envisagé les hypothèses

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, *Ibid.*, p. 26.
[2] *Ibid.* Souligné par l'auteure.

légalistes non théologiques. Puis elle reprend sa recherche après avoir examiné les incohérences d'un « *doit* moralement » prétendument débarrassé de son arrière-plan théologique. Comment ce naturalisme pourrait-il se présenter ?

> « Il pourrait rester à chercher des "normes" dans les vertus humaines : de même que l'homme a tant de dents, ce qui n'est certainement pas le nombre moyen de dents que les hommes ont, mais est le nombre de dents pour l'espèce, de même peut-être pour l'espèce *homme*, pas seulement considéré biologiquement mais du point de vue de l'activité de la pensée et du choix en ce qui concerne les différents aspects de la vie – les pouvoirs, les facultés et l'usage des choses dont on a besoin – "a" telles et telles vertus et cet "homme" avec l'ensemble complet des vertus est la "norme", de même que, par exemple, l'homme avec un ensemble complet de dents, est une norme ».[1]

Cette phrase comporte plusieurs éléments qui nourriront les réflexions ultérieures des théoriciens du naturalisme néo-aristotélicien.

D'une part, les êtres vivants sont des individus qui appartiennent à des espèces. On les désigne en désignant l'espèce à laquelle ils appartiennent – « c'est un homme ». Or, ce faisant, on ne se contente pas de décrire un ensemble de caractéristiques individuelles empiriquement constatables – même statistiquement – mais une « norme ». Les hommes ont « normalement » trente-deux dents, c'est-à-dire que le fait qu'un individu humain ait trente-deux dents s'expliquera par son appartenance à l'espèce humaine – on pourra alors chercher à expliquer pourquoi l'espèce humaine a cette caractéristique et cela suffira à rendre compte du fait que tel individu la possède –, et inversement le fait qu'un individu humain ne possède pas cette caractéristique devra recevoir des explications spéciales – âge, accident, maladie, intervention chirurgicale, anomalie génétique. L'appartenance des êtres vivants à une espèce est pour eux immédiatement normative parce que cela définit pour eux un ensemble de caractéristiques typiques par rapport auxquelles on peut déterminer l'état de plein épanouissement c'est-à-dire de perfection d'un individu.

D'autre part, bien qu'en ce sens on puisse dire que le biologique soit immédiatement normatif, la biologie ne semble servir ici que de modèle analogique. En effet, Anscombe ne dit pas que la délibération rationnelle est une caractéristique biologique de l'espèce humaine au même titre que le fait d'avoir trente-deux dents. Par ce biais, on pourrait pourtant tenter d'établir *directement* que l'homme doit bien délibérer pour être un être humain parfait. C'est ce que

[1] *Ibid.* Souligné par l'auteure.

semble faire Aristote lui-même en fondant son raisonnement sur le concept biologique – si cette notion peut recevoir un sens distinct chez Aristote – d'âme (*psuchè*)[1]. Ici, il s'agit de considérer plus indirectement que « de même » que *d'un point de vue biologique* l'homme a normalement trente-deux dents, « de même », quand il n'est « pas seulement considéré biologiquement », l'homme est normalement doté de certaines vertus. On peut penser la perfection morale d'un être humain sur le modèle de la perfection biologique d'un individu par rapport à la norme que représente son appartenance à une espèce. S'il y a bien un naturalisme – la perfection morale peut être pensée sur le modèle de la perfection naturelle –, il n'y a aucun réductionnisme ou biologisme.

Anscombe ne se démarque pas tant du naturalisme éthique biologisant par sa conception de la « nature » que par la manière dont elle propose de se rapporter au modèle naturel. « L'espèce *homme* » peut être considérée soit d'un point de vue biologique – c'est ce que l'on fait lorsque l'on détermine le nombre de dents de l'homme – soit d'un *autre* point de vue : « du point de vue de l'activité de la pensée et du choix en ce qui concerne les différents aspects de la vie ». Caractériser l'espèce humaine d'un point de vue éthique, c'est la caractériser du point de vue de sa rationalité pratique, c'est-à-dire du point de vue de sa capacité à délibérer et à choisir. Il semble aller de soi pour Anscombe que, sous cet aspect, l'humain ne peut se réduire au biologique. C'est pourquoi la raison principale qui empêche que nous nous préoccupions de philosophie morale de manière « avantageuse »[2] n'est pas le manque d'une biologie ou d'une philosophie de la nature suffisantes mais les carences de notre « philosophie de la psychologie »[3]. Les notions qui nous manquent – « "l'action", "l'intention" , "le plaisir" , "le fait de vouloir" »[4] – ne pourront pas être élucidées par les sciences de la nature ni même par la psychologie expérimentale qui s'inspire de leurs méthodes, mais par une analyse conceptuelle dont Wittgenstein et Ryle ont donné des exemples.

c) Ethique et besoin.

Enfin, Anscombe rapporte l'éthique au « besoin ». L'espèce humaine considérée « du point de vue de l'activité de la pensée et du choix en ce qui concerne les différents aspects de

[1] On pourrait fonder cette hypothèse sur la fait qu'Aristote semble s'appuyer sur les discussions du *De l'âme* au moment où il présente, dans l'*Ethique à Nicomaque*, les différents types de vertus (Cf. Aristote, *De l'âme*, III, 9, 432a22 sq. et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 13, 1102a25 sq.) et au moment où il aborde la question de la définition du bonheur humain (Cf. Aristote, *De l'âme*, II, 2, 413b1 sq. et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1097b35 sq.). Nous verrons comment cette interprétation est contestée par Martha Nussbaum (voir plus loin, 3ème Partie, II).

[2] Voir la « première thèse » présentée au début de « La philosophie morale moderne » (Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 12).

[3] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 15, p. 26.

[4] *Ibid.*, p. 26-27.

la vie », c'est l'espèce humaine considérée du point de vue de ses « pouvoirs », de ses « facultés » et de « l'usage des choses » dont elle a « besoin ». Il ne s'agit pas non plus ici de chercher à réduire l'éthique au biologique en réduisant la fin de la délibération rationnelle à la satisfaction des besoins biologiques. Il faut rapporter cette référence au « besoin » à la manière dont Anscombe, un peu plus haut, examinait un des éléments qui permettrait d'envisager la transition de « est » à « doit »[1].

> « Il serait possible d'aborder la question sous un aspect différent en enquêtant sur la transition de "est" à "a besoin" ; celle, par exemple, allant des caractéristiques d'un organisme à l'environnement dont il a besoin ».[2]

On pourrait en effet déduire l'environnement dont un être vivant a besoin de l'observation de ses organes – on peut penser par exemple aux différences observables entre un organisme ayant besoin d'un milieu aquatique pour vivre et un organisme ayant besoin d'un milieu aérien. On pourrait objecter à la manière de Hume qu'un « besoin » n'est pas une réalité objective absolue mais qu'il n'existe que par rapport à une volonté de le satisfaire. La plante n'aurait *besoin* d'eau que pour autant que nous *voudrions* qu'elle vive. Ainsi, la question décisive pour savoir si la plante « devrait » être arrosée serait celle de savoir si le fait qu'elle ait besoin d'eau pour vivre devrait avoir une influence sur mon action, c'est-à-dire que cela dépendrait du jugement que je porte sur cette question. Ce ne serait donc pas le *fait* que la plante soit tel ou tel type d'organisme qui permettrait d'inférer directement un « doit être » ou un « a besoin » mais ce serait ce que nous jugeons *vouloir* faire qui permettrait cette inférence.

A cette objection, Anscombe répond sur deux plans. D'une part, elle affirme, de manière elliptique :

> « Mais dans le cas d'une plante, disons, l'inférence de "est" à "a besoin" n'est certainement pas le moins du monde douteuse ».[3]

La question de savoir si je dois arroser la plante porte effectivement davantage sur l'action que je dois accomplir que sur le besoin de la plante. « La plante a-t-elle besoin d'être arrosée ?» peut effectivement signifier : « Faut-il que j'arrose la plante ? ». La réponse à cette question

[1] *Ibid.*, p. 18. Voir plus haut, 1ère Partie, III, 1, c.
[2] *Ibid.* Traduction modifiée.
[3] *Ibid.*

reposera en dernière analyse sur ma volonté. Je pourrais vouloir que la plante meure et dans ce cas je n'aurais pas besoin de l'arroser. Mais, comme on le voit, la question porte alors davantage sur le besoin *que j'ai* d'arroser la plante plutôt que sur les besoins de la plante elle-même. *De fait,* celle-ci a besoin d'eau pour vivre – pour « s'épanouir » – et la preuve en est que je devrai prendre en compte ce fait dans ma délibération pour décider si je dois l'arroser ou non même s'il ne rendra pas par lui-même logiquement nécessaire la décision à prendre.

d) Une éthique de la vertu et du bonheur

D'après cette première ébauche du naturalisme éthique dans le cadre d'une enquête sur la manière dont on pourrait rendre compte du caractère normatif de l'éthique sans se référer à une loi divine, trouver cette norme dans les caractéristiques de « l'espèce *homme* » reviendrait à renoncer à toute idée de « loi » morale. Adopter une telle conception de l'éthique impliquerait que l'on renonce à des expressions comme « l'obligation morale », le « doit moral », « le devoir »[1].

Cette hypothèse réapparaît à la fin de l'article après qu'Anscombe ait montré quels « avantages » l'abandon de « doit moralement » pourrait avoir[2]. Il s'agit alors d'envisager d'une manière plus positive ce que pourrait être une éthique débarrassée de cette notion confuse mais qui justifie que l'on ne commette pas l'injustice. Une des façons d'envisager ce retour à l'usage ordinaire de « doit » serait de le concevoir comme l'ont fait certains philosophes de l'antiquité – Anscombe cite Platon et Aristote. Le naturalisme se présente alors comme ce qui pourrait fonder *philosophiquement* une éthique articulant vertus et bonheur. Il sert de prémisse à un raisonnement qu'Anscombe présente de la manière suivante :

> « […] pour l'essentiel, l'épanouissement d'un homme en tant qu'homme consiste pour lui dans le fait d'être bon (c'est-à-dire dans le fait d'avoir des vertus) ; mais pour tout X auquel on peut appliquer de tels termes, X a besoin de ce qui le fait s'épanouir, et donc un homme a besoin d'accomplir ou doit accomplir, seulement les actions vertueuses […] »[3]

Si l'on peut dire qu'un homme doit agir de manière juste – ou qu'il a « besoin » de le faire au sens où « il a à le faire » –, c'est parce qu'agir justement est nécessaire pour être juste c'est-à-dire être un homme bon. Anscombe s'appuie sur la thèse aristotélicienne selon laquelle on ne deviendrait vertueux qu'en agissant vertueusement. Mais pourquoi un homme aurait-il à être bon ? Parce que c'est en cela que consiste le fait de s'épanouir en tant qu'homme. Il serait vain

[1] *Ibid.*, p. 26.
[2] *Ibid.*, p. 30.
[3] *Ibid.* Traduction modifiée.

de se demander quel besoin l'homme aurait de s'épanouir puisque c'est l'épanouissement qui donne un sens à la notion de besoin elle-même. La recherche de son épanouissement pourrait être une raison suffisante pour ne pas commettre d'injustice. Un homme doit agir justement comme une plante a besoin d'eau.

On pourrait donc envisager de fonder une éthique digne de ce nom – c'est-à-dire qui proscrive l'injustice – sur le modèle naturaliste d'un organisme vivant s'efforçant de satisfaire ses besoins pour s'épanouir.

e) Le bien et le mal selon Geach

Cette conception du bien s'est vue validée dès 1956 par l'analyse de Geach concernant les notions de bien et de mal[1]. Geach propose en effet de distinguer logiquement deux sortes d'adjectifs : les « adjectifs *attributifs* » et les « adjectifs *prédicatifs* ».

> « Je dirai que dans une phrase "un A B" ("A" étant un adjectif et "B" étant un nom), "A" est un adjectif (logiquement) prédicatif si la prédication "est un A B" se scinde logiquement en une paire de prédications "est un B" et "est A" ; sinon, je dirai que "A" est un adjectif (logiquement) attributif ».[2]

Par exemple, il est possible d'analyser l'expression « un livre rouge » en « x est un livre » et « x est rouge ». On dira que « rouge » est un adjectif *prédicatif*. En revanche l'expression « x est une grande mouche » ne peut pas être analysée en « x est une mouche » et « x est grande ». L'adjectif « grand » n'a de sens, ici, que *par rapport* à ce à quoi on l'attribue – « mouche ». Il s'agit donc d'un adjectif que l'on considérera, d'un point de vue logique, comme *attributif*.

Geach va chercher à montrer que « bon » et « mauvais » sont toujours des adjectifs *attributifs* c'est-à-dire qu'ils ne se comprennent que relativement à ce à quoi ils sont attribués. Cela apparaît clairement pour « mauvais ». Ce qui vaut pour A ne vaut pas nécessairement également pour un « mauvais » A. Par exemple, si la nourriture permet de vivre, on ne peut pas en dire autant de la « mauvaise » nourriture[3]. En revanche, ce qui vaut pour « A » semble devoir valoir pour un « bon » A. Cependant, « bon » n'a pas le même statut dans « bonne voiture » que « rouge » dans « voiture rouge ». On peut considérer à part ce qui fait que x est une voiture et ce qui fait que x est rouge alors qu'on ne peut pas déterminer le contenu de « bon » indépendamment de ce à quoi cet adjectif est attribué – « voiture ». D'un point de

[1] Geach (P.T.), « Good and Evil » (1956) in Foot (Ph.) (éd.), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 64-73 [Geach (P.T.), « Good and Evil », *Analysis*, Vol. 17, 1956, p. 33-42].
[2] *Ibid.*, p. 64.
[3] *Ibid.*, p. 65.

vue logique, « bien » et « mal » sont donc des adjectifs attributifs – quel que soit leur statut grammatical – et ainsi

> « […] il n'y a rien de tel que juste "être bien" ou "être mauvais", il y a seulement "être un bon ou un mauvais ceci ou cela" ».[1]

La thèse de Geach est directement liée à la critique anscombienne du « doit moralement » des philosophes britanniques de la première moitié du XX^{ème} siècle. Elle vise en effet à réfuter la thèse selon laquelle l'usage légitime de « bien » impliquerait que l'on prête aux choses « un attribut *non*-naturel simple et indéfinissable »[2]. Cette position est non seulement celle de Moore dans sa dénonciation du « sophisme naturaliste » mais c'est encore celle de Prichard ou Ross dans leur invocation « emphatique » du « devoir *moral* »[3]. Geach estime qu'aucun de ces théoriciens n'a été en mesure d'expliquer de manière cohérente ce que pouvait signifier être « non-naturel » pour un attribut. Ils auraient en effet poursuivi deux objectifs opposés : montrer que « bien » pouvait être un attribut comme les autres – pour fonder leur « objectivisme » – mais aussi montrer que cet attribut était irréductible aux attributs ordinaires – pour échapper aux conséquences qu'ils jugeaient indésirables de la première thèse[4]. Cet anti-naturalisme est donc une mystification visant à masquer un impensé. Mais faut-il pour autant adopter la position des philosophes les plus récents qui, critiquant l'objectivisme, estiment que « bien » à une signification essentiellement « prescriptive » (*commendatory*) plutôt que « descriptive » – Geach vise ici le « prescriptivisme » de Hare ? Geach rejette également cette idée selon laquelle « bon » n'aurait pas une force d'abord « descriptive ». Dire que quelqu'un, par exemple, est un « bon cambrioleur » n'implique pas que l'on « prescrive » quoi que ce soit[5]. La fonction prescriptive que peut avoir ce type d'expression dans certaines circonstances particulières ne permet pas de considérer que cette fonction en fournirait la signification première. Cela ne suppose pas non plus que la chose, pour être ainsi qualifiée, doive être rapportée à l'appréciation subjective de juges reconnus :

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 66. Souligné par l'auteur.
[3] Cf. Moore (G.H.), *Principia Ethica*, *op. cit.*; Prichard, *Moral Obligation*, *op. cit.*; Ross (D.), *The Right and the Good*, *op. cit.*
[4] *Ibid*., p. 67.
[5] *Ibid*., p. 68.

> « […] si je dis qu'un homme a un bon œil ou un bon estomac, ma remarque a une force descriptive très claire et ne se réfère en rien à un ensemble représentatif d'amateurs d'œil ou d'estomac ». [1]

L'argument implicite est ici que le fait qu'un organe remplisse efficacement sa fonction propre ou qu'il ne la remplisse pas peut être déduit de la description de ce qu'il fait compte tenu de la fonction qu'il a dans l'organisme – les différents organes et leur fonction pouvant eux-mêmes faire l'objet d'une simple « description ».

On sait que c'est sur ce modèle qu'il faudra concevoir les qualités morales d'un homme, par rapport à son « épanouissement » moral « en tant qu'homme ». L'équivocité qui semble alors être celle de « bien » contredit-elle le caractère descriptif de la notion ? Cette objection serait sophistique selon Geach. L'adjectif « bien » n'est pas plus équivoque que ne le serait, en mathématiques, la notion de « être le carré de » sous prétexte qu'on ne pourrait pas trouver un nombre unique par lequel il faudrait multiplier x pour trouver le « carré de x ». De même que, suggère Geach, la connaissance d'un nombre permet d'obtenir sans équivoque son carré, de même,

> « […] étant donné la force descriptive de "A", la force descriptive de "un bon A" ne dépend pas du goût des gens ».[2]

En sachant par exemple ce qu'est un « hygromètre », je peux parfaitement savoir ce qu'est un « bon hygromètre ». Celui qui ne saurait pas à quoi sert un hygromètre ne saurait pas vraiment ce qu'*est* un hygromètre. Or, connaître cette fonction, c'est savoir ce qu'est un « bon hygromètre » – à savoir celui qui s'acquitte le plus efficacement possible de sa fonction.

L'argumentation de Geach dévoile plusieurs aspects du « naturalisme » d'Anscombe. D'une part, sa manière d'aborder l'éthique vise à s'opposer à l'anti-naturalisme issu de Moore. Il s'agit de démystifier l'éthique en démentant l'idée selon laquelle le bien serait une qualité simple et indéfinissable des choses. Mais son naturalisme s'efforce aussi de répondre aux réactions subjectivistes à l' « objectivisme » anti-naturaliste de Moore et de ses successeurs intuitionnistes. Cet aspect du naturalisme se confond avec le réalisme ou cognitivisme : l'éthique peut se fonder sur des jugements descriptifs. Dans le « naturalisme », le modèle organiciste a au moins cette double fonction.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 69

f) Les difficultés qui demeurent

Si Geach reconnaît en 56 ne pas être totalement au clair avec le fondement naturaliste de l'éthique, Anscombe, en 58, explique pourquoi il n'est pas encore possible de fonder philosophiquement une morale sur ce principe :

> « C'est à peu près la manière dont s'expriment Platon et Aristote ; mais on peut voir que, philosophiquement, il y a une gigantesque lacune, qui ne peut pas pour l'instant être comblée en l'état actuel de nos moyens, et qui doit l'être par l'explication de la nature humaine, de l'action humaine, du type de caractéristique qu'est une vertu et par-dessus tout de ce qu'est "l'épanouissement" humain ».[1]

Une éthique naturaliste suppose une anthropologie et une psychologie qui n'existent pas encore. Il est à noter que l'inventaire fait ici des lacunes de la philosophie ne correspond pas exactement à l'inventaire des notions que devrait élucider une « philosophie de la psychologie » avant qu'une philosophie morale rigoureuse ne soit envisageable[2]. Il y a donc un travail spécifique à accomplir concernant la définition de la nature humaine. Mais la difficulté réside surtout dans l'établissement du lien que suppose le naturalisme entre la description de la nature humaine et la moralité. A supposer que l'on puisse décrire ce que devrait être l'épanouissement de l'être humain en tant qu'être humain, comment cela pourrait-il coïncider avec la « bonne action » telle que nous l'entendons habituellement qui semble supposer au contraire, bien souvent, que nous nous montrions capables de nous faire violence ?

Geach ne nie pas, dans « Good and Evil »[3], la « difficulté » que le type de raisonnement valable à propos d'un hygromètre soulèverait à propos de « l'homme » et des « actions humaines ». Mais il juge que ces difficultés devraient être surmontables. Ainsi, les « Moralistes d'Oxford » pourraient estimer que le fait d'admettre que l'adultère, par exemple, ne corresponde pas à la description d'une bonne action en vertu de la définition que nous venons d'en donner, n'implique pas que je ne « doive pas » le commettre. Le passage de « l'adultère est un mauvais acte humain » à « vous ne devez pas commettre l'adultère » ne va pas de soi. Une fois écartée l'invocation du « devoir » – qui est en réalité, selon lui, une manière de refuser de répondre à la question –, Geach envisage une réponse aristotélicienne. La bonne action telle qu'il l'a définie a bien un certain rapport au désir et par conséquent, semble-t-il vouloir dire, à ce qui pourrait constituer une raison d'agir. Certes, la bonté de l'action ne se rapporte pas aux

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 30. Traduction modifiée.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 26.
[3] Geach (P.T.), « Good and Evil », *op. cit.*

désirs de l'agent au sens où elle lui permettrait d'atteindre les objets de ses désirs particuliers – ce qui motiverait la question « Pourquoi devrais-je ne pas commettre l'adultère ? ». Mais elle devrait néanmoins être conforme aux désirs attendus d'un homme en tant qu'homme. C'est une certaine « manière » d'agir manifestant une certaine orientation des choix qui fait qu'une action humaine est bonne ou mauvaise.

> « Comme le dit Aristote, bien agir (*acting well*), *eupraxia*, est la fin d'un homme *simpliciter*, *aplos*, et en tant qu'homme ; les autres objets de choix sont tels seulement relativement, *pros ti*, ou sont les objets d'un homme particulier, *tinos* ; mais *tout* homme a à choisir comment agir, alors appeler une action bonne ou mauvaise ne dépend pas de son effet sur la satisfaction d'aucune particularité individuelle du désir ».[1]

C'est parce que ce serait la manière *humaine* de désirer et d'agir que je devrais agir ainsi. Parce qu'il ne s'agirait pas d'une activité technique particulière, le désir n'aurait pas le caractère contingent qu'il a dans de telles activités. Un désir *humain* aurait en revanche un caractère universel le rendant en quelque sorte obligatoire. L'action *humaine* serait celle qu'un homme « doit vouloir » (*must be wanting*) »[2]. Mais Geach avouera finalement qu'il ne voit pas très clair dans cette question du rapport entre le désir et le bien[3].

Dans *L'intention*[4], Anscombe semble se montrer ouvertement sceptique à propos de ce type de solution. A propos du « raisonnement du nazi » elle disait :

> « Un argument éthique (formel) pourrait peut-être opposer la notion de "ce qu'un *homme* devrait faire" à la prémisse originelle du nazi ».[5]

Or, comme nous l'avons vu[6], il suffit qu'un homme perçoive une chose comme *apparemment* bonne pour qu'il puisse la désirer – « *Bonum est multiplex* »[7]. Il n'y a aucune raison de penser que les « caractéristiques de désirabilité » se rapportant « au bien humain comme tel »[8] soient plus contraignantes que les autres. Anscombe reproche à Aristote d'avoir adopté une anthropologie trop optimiste en supposant qu'un être humain ne pourrait pas être dépourvu du

[1] *Ibid.*, 71. Geach renvoie en note à Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139b 2-4.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 73.
[4] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*
[5] *Ibid.*, § 39, p. 132. Souligné par l'auteure.
[6] Voir plus haut, 2ème Partie, I.
[7] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, p. 133.
[8] *Ibid.*, p. 132.

souci de faire « ce qui convient à un homme » à moins d'en être détourné par une passion ou par sa « grossièreté » ou son « insensibilité »[1]. Mais Anscombe s'efforce alors de séparer éthique et rationalité pratique. Le fait qu'elle soutienne à ce moment que l'idée de « ce qu'un *homme* devrait faire » ne soit pas une raison d'agir qui prévale nécessairement n'implique pas qu'elle ne considère pas déjà que *d'un point de vue éthique* on ne puisse pas affirmer que bien agir consiste à agir conformément à sa nature d'homme.

Le naturalisme est considéré comme un élément essentiel pour que soit crédible un retour à une éthique de type aristotélicien. Anscombe a bien conscience que, pour cela, la « nature » à laquelle devront se référer les philosophes modernes ne pourra plus être la nature harmonieuse et ordonnée des Anciens qui sera encore celle des Médiévaux. Anscombe a donc dès le départ le souci de répondre aux inquiétudes qui seront celles de MacIntyre ou de Williams concernant l'archaïsme du naturalisme néo-aristotélicien. Mais dès le départ également, Anscombe évite l'écueil du réductionnisme en faisant du processus vital le modèle analogique des actions humaines. Ce naturalisme ne consisterait pas à prétendre montrer que les actions humaines sont des processus naturels comme les autres mais plutôt à montrer que les actions des êtres humains, même sous leur aspect moral, peuvent être comprises selon ce modèle. Peter Geach présente la structure logique de cette conception du bien et du mal. Toutefois, aussi bien Anscombe que Geach se montrent sceptiques, à la fin des années 50, sur la possibilité de mener ce projet à son terme.

2°) La moralité naturaliste selon Anscombe

Anscombe semble toutefois à d'autres moments avoir levé ses doutes concernant la possibilité de relier rigoureusement l'éthique à l'anthropologie puisqu'elle en vient à proposer une définition naturaliste de la *moralité*. C'est ce qu'elle fait dans « Good and Bad Human Action »[2], le texte d'un cours malheureusement non daté édité par sa fille. Comment le naturalisme peut-il désormais apparaître comme compatible avec l'idée de moralité et même la fonder alors que, dans « La philosophie morale moderne » Anscombe présentait le naturalisme

[1] *Ibid.*, note 1.
[2] Anscombe (G.E.M.), « Good and Bad Human Action », *op. cit.*

comme une manière d'éviter les pièges de l'usage d'une telle notion ? Y a-t-il un revirement ou une incohérence d'Anscombe sur ce point ?

a) Ethique aristotélicienne et moralité moderne

Le cours porte directement sur la question de la moralité. Ce sont les notions de « *moralement* bon », « *moralement* mauvais » ou « *moralement* neutre » impliquées dans l'usage ordinaire aussi bien que dans la philosophie morale depuis la fin du XVIII[ème] siècle qui font l'objet d'une analyse[1]. C'est ici à travers l'examen de l'influence de Kant – plutôt que celle de Hume – qu'est expliquée cette notion. Kant a participé à la promotion de cette notion en insistant sur le devoir comme *motif* d'action. Pour l'expliquer, Anscombe distingue ce type de devoir du devoir lié à l'emploi ou à la fonction mais aussi du devoir tel que l'entend Saint Anselme lorsque celui-ci parle de *ce pour quoi* les choses sont faites compte tenu de ce qu'elles sont. Pour une chose, faire *ce pour quoi* elle est faite compte tenu de ce qu'elle est, c'est faire ce qu'elle *doit* faire[2]. Mais ce n'est pas la signification du « devoir » kantien puisque, pour Kant, ce que l'on doit faire ne découle pas de ce que l'on est mais de « l'impératif catégorique ». L'idée de devoir est ainsi rapportée à la « *volonté rationnelle* » – qui, pour Kant, ne se confond pas avec la volonté de Dieu.

Cette définition restrictive du « devoir » implique qu'on le comprenne par contraste avec d'autres motifs. On définit ainsi, d'une part, ce qui est fait « par devoir » en le distinguant radicalement de ce qui est fait avec plaisir (*with enjoyment*). Ainsi, de manière générale, « […] plus vous aimez faire quelque chose, moins vous êtes un agent purement *moral* […] »[3]. Mais d'autre part, on le définit en le distinguant de ce que l'on fait parce qu'il nous incombe de le faire compte tenu de ce qui caractérise le type de créature que nous sommes. La thèse de Kant conduit également à opposer le devoir à l'intérêt et le *moral* au *prudentiel*. Les motifs prudentiels sont par définition soit « non moraux », soit « moralement mauvais »[4]. Comme dans l'article de 58, Anscombe écarte l'idée selon laquelle la notion de moralité telle que l'entendent les Modernes pourrait avoir sa source chez Aristote, à travers l'usage que celui-ci ferait de l'adjectif « *ethike* » pour désigner certaines vertus. Il n'y a pas moins d' « obligation *morale* » – au sens moderne du terme – à avoir des vertus « intellectuelles » qu'à avoir des vertus « éthiques » – au sens aristotélicien du terme du point de vue de la conception aristotélicienne de la morale et des vertus puisque les vertus intellectuelles ne sont pas moins indispensables

[1] *Ibid.*, p. 195.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[4] *Ibid.*

aux bonnes actions que les vertus « morales ». Mais l'application, ici, de la notion moderne d'obligation « morale » ne serait de toute façon pas pertinente pour désigner la bonté des vertus morales ou intellectuelles :

> « On peut dire qu'un être humain *a besoin* (*needs*) d'avoir la vertu intellectuelle de bon sens pour posséder quelque vertu morale que ce soit ; et le Grec que l'on traduit par "a besoin" pourrait aussi bien être traduit par "doit". Mais si vous l'aviez traduit par "doit", disant : un être humain doit posséder la vertu intellectuelle de bon sens afin de posséder une bonté morale *quelle qu'elle soit*, vous n'utiliseriez pas notre mot "doit" d'une manière qui susciterait ou autoriserait même la question : "Voulez-vous dire doit *moralement* ?" »[1]

Anscombe rappelle que le mot « doit » peut prendre un sens très proche du sens de l'expression « a besoin ». Parler des vertus comme de ce qu'un être humain « doit » posséder pour bien agir n'implique donc pas un sens spécial – dit « moral » – du mot « doit ». La question elle-même ne paraîtrait même pas pertinente.

Anscombe envisage cependant l'objection selon laquelle le fait que le manque de bon sens, par exemple, soit « blâmable » suffirait à fonder le jugement selon lequel on aurait bien affaire ici à du *moralement* mauvais. Pourvu qu'un défaut puisse être considéré comme volontaire, il serait légitime de le blâmer. Or il semble bien que cela soit ce en quoi consiste le blâme *moral* :

> « Le blâme *moral* est le blâme de quelque défaut qui est volontaire ou dont on suppose qu'il l'est ; les louanges morales, de la même manière, sont les louanges pour quelque chose de bien et d'avantageux qui est volontaire ou dont on suppose qu'il l'est ».[2]

Parce que les louanges et le blâme peuvent s'appliquer parfaitement aux vertus et aux vices il paraîtrait tout à fait légitime d'appliquer « bon *moralement* » et « mauvais *moralement* » à ces catégories aristotéliciennes bien qu'Aristote lui-même n'utilise pas le mot « moral » en ce sens. L'idée de *moralité* serait déjà présente dans l'idée de qualités *louables* ou *blâmables* et dans le lien à la *volonté* que ces notions impliquent. Cette définition d'une moralité aristotélicienne n'est cependant pas encore suffisante. Si elle convenait tout à fait, elle devrait pouvoir s'appliquer au blâme adressé aux actions manifestant un manque d'habileté. Or on peut dans

[1] *Ibid.*, p. 197. Souligné par l'auteure.
[2] *Ibid.*, p. 198. Souligné par l'auteure.

ces domaines louer et blâmer sans que l'objet des louanges ou du blâme soit à proprement parler de l'ordre de la moralité.

Anscombe envisage donc une nouvelle hypothèse. Il y aurait dans l'éthique aristotélicienne une analogie avec la conception kantienne du devoir dans le fait que, selon Aristote, l'action vertueuse devrait, comme le devoir kantien, être accomplie « pour elle-même ». Pour être « juste », par exemple, l'action doit être choisie *parce que juste*[1]. Or ce serait oublier les autres conditions, d'esprit très « anti-kantien » (*unKantian*), de l'action vertueuse selon Aristote. D'une part il ne faut pas seulement vouloir que l'action soit juste mais il faut également être suffisamment intelligent pour qu'elle le soit effectivement. D'autre part, il faut que l'action manifeste une *disposition* à agir justement – il n'y a pas d'action vertueuse sans vertu. Enfin, le signe de la vertu est le fait qu'on prenne plaisir à agir vertueusement. Anscombe ironise sur la « hauteur du vue » (*loftiness of thought*) de Kant sur ces questions qu'elle compare à l'attitude du Platon de la fresque de Raphaël[2]. Tout ce qui rattache l'éthique aristotélicienne au réel – la mise en œuvre effective de l'action, les qualités de l'agent qui la permettent et son désir – est rejeté par Kant comme non moral. Kant lui-même reconnaît cependant que la volonté pratique pure doit se compromettre avec le monde des sens pour que le « doit » moral devienne effectif[3]. Mais cet aveu, juge Anscombe, révèle d'autant mieux que sa construction théorique est « un hideux phantasme ». L'idée aristotélicienne selon laquelle l'action vertueuse serait celle dans laquelle la vertu serait prise comme fin en soi ne peut donc pas avoir le même sens que l'idée selon laquelle la bonne action serait celle que l'on accomplirait seulement « par devoir ». On ne peut donc pas, par ce biais, y voir à l'œuvre une même « moralité ».

b) Une définition aristotélicienne de la moralité

Mais il reste une possibilité : s'il est vrai qu'il ne suffit pas qu'une action soit blâmable pour qu'elle soit moralement mauvaise – puisqu'un geste technique peut échouer volontairement sans être à proprement parler moralement blâmable –, ne suffit-il pas en revanche qu'elle soit blâmable « *en tant qu'action humaine* »[4] pour qu'elle puisse être dite *moralement* mauvaise ? Ainsi, par exemple, si le fait de mal enseigner volontairement pour un professeur ou de mal soigner volontairement pour un médecin peut être légitimement blâmé, c'est, semble-t-il,

[1] Anscombe revoie à Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1105a33.
[2] *Ibid*., p. 199.
[3] *Ibid*., p. 200.
[4] *Ibid*., p. 201. Souligné par l'auteure.

> « “Parce que vous nuisez à des êtres humains par votre usage de compétences *dont le but* est qu’elles bénéficient aux êtres humains” ».[1]

Les activités techniques de l’enseignant ou du médecin seraient susceptibles d’être blâmées moralement non pas en tant qu’activités techniques particulières manifestant un savoir-faire particulier mais en tant qu’actions humaines injustement néfastes aux autres. Il s’agit de commettre directement une injustice et par conséquent une mauvaise action.

> « Qu’est-il advenu, maintenant, des notions de *moralement* bon ou de *moralement* mauvais telles qu’on les applique aux actions humaines ? Elles sont devenues équivalentes à “bon et mauvais” telles qu’on les applique aux actions humaines en tant que telles. Je veux dire que “C’était une action moralement bonne” est équivalent à “En tant qu’action humaine, c’était bon” ou “C’était une bonne action humaine”, et “C’était une action humaine moralement mauvaise” est équivalent à “En tant qu’action humaine, c’était mauvais” ou “C’était une mauvaise action humaine” ».[2]

Comme dans sa conférence de 1982 – « Action, Intention and “Double Effect” »[3]–Anscombe semble s’appuyer sur la notion d’*actus humanus* pour fonder une définition de la moralité. Mais ici, elle utilise l’expression pour reprendre le thème aristotélicien de la différence entre ce qui relève des compétences particulières qu’exerce un homme dans ses fonctions spécifiques – en tant que médecin, stratège ou flûtiste – et les dispositions qu’il doit manifester en tant qu’homme en général, pour remplir sa fonction d’être humain[4]. C’est en ce double sens, semble-t-il, qu’il faut concevoir les actions humaines pour comprendre en quel sens elles peuvent être jugées « moralement » de manière pertinente. Si Anscombe a rappelé qu’une action devait être *volontaire* pour être blâmable ou louable et par conséquent pour être jugée moralement, elle montre que cette condition ne suffit pas à faire la moralité d’une action et elle insiste sur la différence qu’il y a entre une action manifestant des compétences particulières et une action manifestant des dispositions propres à l’être humain *en général* :

[1] *Ibid.*, p. 202.
[2] *Ibid.*, p. 203.
[3] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and “Double Effect” », *op. cit.* Voir plus haut, 2ème partie, III, 3.
[4] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VI.

> « Quelque chose peut être une bonne action humaine, par conséquent, en dépit du fait qu'elle comporte un peu de mauvaise prononciation ou un peu de mauvaise cuisine. Et c'est là la distinction que fournit la notion du *moralement* bon avec le contenu qu'il a ».[1]

Si cette différence n'existait pas, la moindre chose mauvaise impliquée dans une action humaine en tant que telle rendrait l'ensemble de l'action mauvaise[2]. Du fait de cette différence, ce n'est pas toujours le cas. Inversement, il est possible de concevoir qu'une action techniquement bonne soit pourtant une action mauvaise :

> « "- Ils ont très bien joué ce Quatuor Razumovsky. - Ils ont très bien joué, mais ce n'était pas bien de leur part de jouer – ou peut-être de *le* jouer – dans ces circonstances". C'est-à-dire que c'était un bon jeu mais un mauvais comportement. Ici, il serait redondant de dire : "Vous voulez dire, c'était *moralement* mauvais" ».[3]

En quoi cette différence donne-t-elle précisément le « contenu » de ce en quoi consiste la moralité ? En quoi consiste ce contenu ? Il faudrait comprendre que ce qui, dans une action humaine, pourrait être dit *moralement* mauvais – bien que cela apparaisse suffisamment clairement dans un certain contexte d'énonciation et que cela devienne alors « redondant » – serait ce qui serait mauvais au-delà des qualités techniques particulières qui ont permis de l'exécuter. Mais l'exemple ne permet pas de dégager un contenu positif du « moral ». Il ne permettrait pas, par exemple, de distinguer la morale des règles de « l'étiquette » ou même d'autres règles techniques particulières.

De plus, la question se pose de la cohérence de ce texte avec celui de 1982 que nous avons évoqué. D'une part, dans « Action, Intention and "Double Effect" », Anscombe affirme qu'il suffit qu'une action soit mauvaise sous un aspect quelconque pour que cela soit une mauvaise action. Dans « Good and Bad Human Action », elle affirme qu'une action peut être techniquement mauvaise tout en étant humainement et par conséquent, en ce sens, « moralement » bonne. D'autre part, elle cherche à montrer dans « Action, Intention and "Double Effect" » que toutes les « actions humaines » proprement dites, c'est-à-dire toutes les actions volontaires, sont « morales » au sens où elles sont nécessairement soit bonnes soit mauvaises. En distinguant les actions envisagées « en tant qu'actions humaines » des gestes

[1] *Ibid.*, p. 204.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 202-203.
[3] *Ibid.*, p. 204.

techniques, elle suggère au contraire dans « Good and Bad Human Action » que certaines actions – les gestes techniques qui, contrairement à l'acte d'enseigner ou de soigner n'auraient aucune portée « humaine » – pourraient n'avoir aucune valeur morale déterminée. De manière générale, la distinction entre « action d'un homme » et « action humaine » qui est essentielle dans la définition de la moralité dans la conférence de 1982 ne coïncide pas du tout avec la distinction entre « action technique » et « action humaine » du cours publié par Marie Geach. On ne peut pas exclure que la conférence de 82 soit l'expression d'un état plus avancé de la pensée d'Anscombe. Le statut et les conditions de la publication de l'autre texte suffiraient d'ailleurs à justifier qu'on privilégie la conférence. A la fin de « Good and Bad Human Action », Anscombe manifeste le souci de résoudre le problème de la neutralité éventuelle de certaines actions qui découlerait de la thèse qu'elle avance. Elle le résout en distinguant les « *descriptions-d'action neutres* »[1] des actions concrètes que l'on pourra toujours évaluer en les référant aux vertus ou aux vices exercés, à la fin poursuivie[2] ou même aux désirs et aux inclinations manifestés[3]. Dans un cadre favorable, les actions décrites comme neutres pourront être considérées comme « innocentes ». Or, précise Anscombe, « l'innocence de la vie » doit être tenue pour une vertu[4]. La question de savoir dans quelle mesure une action défectueuse techniquement – mal prononcer, mal faire la cuisine ou faire des fausses notes – rendrait l'action globalement mauvaise et par conséquent mauvaise moralement n'est cependant pas explicitement abordée. La cohérence des deux thèses, du point de vue de la définition de la moralité, demeure donc problématique.

Les deux textes manifestent néanmoins le souci de rendre compte, dans le cadre d'une éthique de type aristotélicien, de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler « moral » ou « moralement bon ou mauvais » c'est-à-dire de la moralité comme telle. Dans les deux cas, Anscombe cherche à maintenir d'une manière ou d'une autre la thèse selon laquelle ces expressions seraient finalement peu utiles parce que « redondantes ». Mais dire qu'elles sont redondantes, c'est avouer qu'elles disent une deuxième fois *ce qui a déjà été dit* autrement avant – lorsque l'on affirme qu'une action est bonne ou mauvaise dans un certain contexte. Il ne s'agit plus, semble-t-il, de dénoncer la vacuité ou l'incohérence de ce que prétendrait désigner ce terme. De plus, dans les deux cas, Anscombe rapporte le « moral » à l' « humain » – même si c'est sous deux aspects différents. C'est donc bien dans une définition de l' « humain » comme tel, c'est-à-dire

[1] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[2] *Ibid.*, p. 205.
[3] *Ibid.*, p. 206.
[4] *Ibid.*

dans une perspective naturaliste, qu'il faudra éventuellement rechercher une définition néo-aristotélicienne de la moralité. Mais c'est encore sur cette définition de l' « humain » qu'achoppe la réflexion d'Anscombe.

c) Moralité et forme de vie

Au début du texte, Anscombe évoquait cependant une piste susceptible de se révéler féconde pour déterminer le contenu d'une éthique fondée sur la considération de ce qui est « humain » en tant que tel. Pour montrer la spécificité de la moralité kantienne, Anscombe expliquait que cette dernière distinguait :

> « […] entre faire quelque chose par le motif du devoir et le faire parce que vous êtes un type de créature dont la forme de vie comporte le fait de faire ceci de cette manière […] »[1]

Elle donnait l'exemple de la fidélité dans le mariage :

> « […] n'avoir de relations sexuelles que dans le cadre du mariage, ceci étant, non pas la forme nécessairement la plus *courante*, mais la forme bonne, saine et avantageuse pour être la forme de vie humaine quant à l'activité sexuelle ».[2]

Avoir une vie « humaine », ce serait avoir une vie conforme à la « forme de vie » propre aux hommes. Cette forme de vie impliquerait par exemple, dans le domaine de la sexualité, que les êtres humains n'aient de relations sexuelles que dans le cadre du mariage. Ainsi, le devoir de fidélité des époux – ou le devoir d'abstinence des personnes non mariées – ne serait pas fondés sur une loi morale abstraite et désincarnée mais sur la « forme de vie » qui caractérise l'espèce humaine comme telle. L'expression « forme de vie » empruntée à Wittgenstein semble donner un contenu conceptuel plus précis au naturalisme non réductionniste que prétend promouvoir Anscombe.

La notion de « vie », telle qu'elle apparait ici ne renvoie sans doute que de manière indirecte – analogique – à une réalité biologique. L'expression « forme de vie » a en revanche immédiatement une signification *normative* : la forme de vie humaine n'est pas nécessairement la manière de vivre des hommes telle qu'on peut l'observer le plus « couramment » mais la manière de se comporter qui est pour eux « bonne », « saine » et « avantageuse » – ce qui n'est pas non plus indifférent, on le sait, à ce que l'on peut observer d'eux. Bien agir, c'est encore

[1] *Ibid.*, p. 196.
[2] *Ibid.*

faire ce que l'on « doit » faire, mais en un sens qui se confond avec ce qui est bon pour moi, ce qui m'est avantageux compte tenu du type d'être que je suis. Cela n'est pas sans soulever de nombreuses questions. Quel sens Anscombe donne-t-elle à la notion de « forme de vie » ? On pourrait en effet considérer que l'usage qu'en fait Wittgenstein exclut toute référence à une « essence »[1] alors qu'elle semble avoir précisément cette fonction dans l'usage qu'en fait Anscombe. Par ailleurs, peut-on réduire la bonne action à l'action « avantageuse » ? En quel sens acceptable l'immoralité de l'adultère, par exemple, pourrait-elle se réduire au fait qu'il serait « désavantageux » pour des êtres humains de le commettre ? Le naturalisme d'Anscombe ne confine-t-il pas, paradoxalement, à une forme d'utilitarisme ? Pour tenter de répondre à ces questions, il nous faut examiner deux textes dans lesquels Anscombe semble suivre la piste de la « forme de vie humaine ».

d) Le jeu de langage de la promesse

Dans « On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected *in Foro Interno* » (1969)[2], Anscombe se demande ce qui rend possible une promesse. L'enjeu de cette question est ici de savoir si les promesses sont des événements physiques indépendants de ce que pensent les agents ou si au contraire elles font partie des exemples qui permettent d'établir la fausseté d'une telle conception de l'action[3]. L'analyse devrait permettre finalement de déterminer ce qui fonde « la nécessité qu'on appelle habituellement obligation »[4] de tenir ses promesses. Cet article illustre donc la manière dont la clarification de questions psychologiques pourrait aider à résoudre des questions éthiques.

Ce sont des questions de Hume qui sont reprises : « En quoi consiste l'action de contracter ? » et « Comment cela crée-t-il une obligation pour les contractants ? »[5] On pourrait

[1] Cf. Cometti (J.P.), « Formes de vie », Journal de Laboratoires, Mai-Août 2011, http://www.leslaboratoires.org/article/formes-de-vie-par-j-p-cometti : « Une forme de vie, considérée sous ce rapport, désigne un ensemble de pratiques de nature variée, qui donnent à la vie commune des caractères propres, pour ainsi dire diffus, explicitement ou implicitement présents dans les croyances, la langue, les institutions, au sens anthropologique du terme, les modes d'action, les valeurs, etc., qui donnent à une culture son visage familier et ses traits propres. Une forme de vie est toujours, en ce sens, particulière, et c'est pourquoi il existe des formes de vie, plus qu'une forme de vie, sauf à considérer qu'à côté des formes également spécifiques de la vie "animale", il existe une forme de vie "humaine", commune à tous les hommes. Pourtant, ce serait une erreur de croire qu'elle en est comme l'essence, et que dans leur variété, les cultures dont la vie humaine est solidaire en constituent la traduction ou les variantes. La "nature humaine" est faite, bien au contraire, de cette diversité, et cette diversité lui est aussi essentielle que les différences constitutives de la vie ». D'après ce texte, on pourrait penser que l'usage que semble vouloir faire Anscombe de la notion de « forme de vie » constitue en soi un contresens sur cette notion telle qu'elle est comprise par Wittgenstein lui-même. Il ne pourrait pas y avoir, selon Jean-Pierre Cometti, de « forme de vie humaine » au sens où celle-ci serait propre à tous les êtres humains.

[2] Anscombe (G.E.M.), « On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected *in Foro Interno* » (1969), in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 10-21.

[3] *Ibid.*, p. 10-11.

[4] *Ibid.*, p. 14.

[5] Cf. *Ibid.*, p. 13.

dire qu'un contrat est « un signe dont la signification est un contrat ou un engagement, volontairement donné comme tel »[1]. Il contient une description d'actions futures. Le contrat n'est pas rempli lorsque les actions futures qui y sont décrites ne sont pas accomplies. Il faut pour qu'il soit compris comme tel que cette description soit faite d'une certaine manière qui en fasse conventionnellement un contrat ou un engagement et non une expression d'intention quelconque. Mais en quoi peut bien consister ce qui donne à ce signe la force de produire un engagement ?

Selon Hume, celui qui a utilisé ces signes dans ces circonstances est alors susceptible d'être davantage restreint dans ses possibilités. Si l'on imagine que ce signe est « écrire en vert », alors :

> « Cela veut dire que l'écriture à l'encre verte tend à produire un certain degré ou un certain genre de nécessité de faire quelque chose qu'il n'était peut-être pas nécessaire qu'il fasse avant ».[2]

C'est cette « nécessité » qui, pour Anscombe, fondera ce que l'on appelle habituellement « l'obligation ». Il ne s'agit pas de la nécessité au sens où celle-ci exclurait toute autre possibilité. Hume veut dire que « l'homme doit (*must*) faire comme il a dit *sous peine de* ne plus être cru de nouveau »[3]. Il s'agit en réalité plutôt d'un *risque* de ne pas être cru de nouveau. Mais l'essentiel est qu'on ait affaire à de la « nécessité » au sens où Aristote la définit comme « ce sans quoi *le bien* ne peut pas être ou advenir »[4], comme dans la question : « Est-ce que votre voyage est vraiment nécessaire ? ». On ne cherche pas à savoir si rien ne pourrait empêcher ce voyage puisque la question posée suppose au contraire qu'elle repose sur un choix. Celui qui s'engage, en s'imposant ce type de « nécessité », restreindrait donc sa « possibilité de bien agir ». La question humienne devient alors :

> « […] comment un signe peut-il *signifier* une telle restriction, par le seul fait d'être donné, et comment quelqu'un peut-il ainsi utiliser un simple signe pour restreindre ses propres possibilités de bien agir ? »[5]

[1] *Ibid.*, p. 14.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[4] *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.
[5] *Ibid.*

Ainsi posée, la question fait apparaître le caractère finalement assez mystérieux de la pratique familière de la promesse.

Mais il est possible de dissiper ce mystère. La promesse exige qu'un certain nombre de conditions précises soient remplies qui en font ce que Wittgenstein a appelé un « jeu de langage » :

> « Car il est clair que ce que vous faites n'est pas un mouvement dans un jeu sans que le jeu soit joué et sans que vous soyez l'un des joueurs, agissant en tant que tel en faisant les mouvements. Cela implique un arrière-plan approprié, et aussi des *attentes* et des *calculs* appropriés qui y soient liés, par exemple, en déplaçant cette pièce du point A au point B. Avoir ces choses-là signifie jouer le jeu ».[1]

De même qu'un jeu ne peut être joué comme tel que dans un certain contexte général impliquant un certain « arrière-plan », de même, une promesse ne peut être accomplie que dans des conditions spécifiques. Anscombe a en effet expliqué qu'il ne suffisait pas, pour faire une promesse, d'inventer arbitrairement un signe – « Bump ! » – et de décréter que ce signe associé à une certaine affirmation concernant mes actions futures signifiait la restriction de mes possibilités de bien agir[2]. Un engagement suppose qu'il soit fait vis-à-vis de quelqu'un d'autre, il doit être accepté par cet autre qui doit vouloir que l'action soit accomplie, il « *tend* à imposer une nécessité » sans l'imposer absolument, ce qui fait par exemple que l'engagement à commettre une mauvaise action est possible mais n'impose aucune nécessité. Par conséquent, s'il y a nécessairement une « pensée » impliquée dans tout engagement – et pas seulement un événement physique –, celle-ci ne doit pas être conçue comme un événement mental ayant lieu dans l'esprit de l'agent et qui s'ajouterait à ses gestes physiques, mais plutôt comme l'ensemble des règles du jeu de langage dans lequel s'insère l'action pour y prendre sens. Ce n'est pas ce qui est contenu dans la pensée de l'agent qui fait qu'il promet.

Mais s'il est possible de comprendre de cette manière comment une promesse est *possible*, cela ne permet pas de savoir en quoi l'agent est effectivement engagé par elle c'est-à-dire que non seulement il encourrait le risque de se le voir reproché s'il ne la tenait pas – conformément à ce qu'implique le jeu de langage de la promesse – mais encore qu'il *mériterait*

[1] *Ibid.*
[2] Cf. *Ibid.*, p. 15-16.

qu'on le lui reproche. Il s'agit alors de savoir « comment la restriction sur les possibilités de *bien* agir peut naître du fait que l'on donne son engagement »[1].

Anscombe insiste sur le fait que la notion de « jeu de langage » ne permet plus alors de rendre compte de cet aspect – que nous serions tentés de qualifier de proprement « moral » – de l'engagement. Pour rendre compte de ce que « mériterait » l'agent et de la restriction de ses possibilités de « bien » agir, il faut imaginer une autre procédure que celle de l'analyse d'un jeu de langage. Cette remarque mérite qu'on s'y arrête. En effet, la notion de « forme de vie » est intimement liée à la notion de « jeu de langage ». On pourrait dire que la « forme de vie » constitue précisément « l'arrière-plan » des pratiques qui rendent possible certains jeux de langage. Limiter la portée de l'analyse des jeux de langage en considérant qu'une telle analyse ne peut rendre compte de la réalité d'un engagement – sous son aspect moral – n'est-ce pas du même coup limiter la portée de la notion de « forme de vie » pour rendre compte de la dimension morale de la vie humaine ?

Pour le savoir, il faut examiner la manière dont Anscombe propose d'en rendre compte. Il faut envisager la promesse comme un moyen de faire agir les autres d'une certaine manière[2]. A défaut de pouvoir utiliser la force physique ou l'autorité, nous pouvons en effet, si nous voulons faire agir les autres d'une certaine manière, utiliser ce moyen relativement faible.

> « Or, se faire faire mutuellement certaines choses sans exercer une force physique est une nécessité pour la vie humaine, et cela bien au-delà de ce qui pourrait être assuré par ces autres moyens ».[3]

La valeur de la promesse provient de sa « nécessité pour la vie humaine » c'est-à-dire du bien qu'elle représente pour les hommes. Le jeu de langage de la promesse est un outil dont l'usage constitue une partie de l'activité humaine « et par conséquent du *bien* humain »[4]. La notion de « jeu de langage » en elle-même ne permettrait pas de rendre compte de cette orientation de l'action humaine vers le bien. Mais un jeu de langage pourrait être conçu, en tant qu'instrument de l'action humaine, comme un instrument de la poursuite du bien. Il y a alors une « nécessité » – au sens qui a été défini plus haut d'après Aristote comme ce sans quoi le bien ne pourrait être atteint – à tenir ses engagements puisque cela correspond à un « besoin » pour toute société humaine. Les hommes ont en ce sens « avantage » à ce qu'un tel jeu de langage existe et

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 18.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* Nous soulignons.

subsiste. De cette manière, on peut concevoir que je puisse effectivement « restreindre mes possibilités de *bien* agir » par un simple signe volontaire[1].

Si un homme estime que le fait qu'agir injustement soit un mal n'implique pas qu'il lui soit pour autant *nécessaire* d'agir justement, c'est qu'il considère que le bien réside dans son bien propre plutôt que dans le bien commun. Cela ne remet pas en cause le lien essentiel qu'il y a entre le bien et la « nécessité ». De celui qui considérerait qu'il suffit qu'une chose soit bonne pour qu'il ait à la faire, il n'est pas nécessaire de supposer qu'il devrait se donner une autre prémisse – du type « Tout homme a le devoir de faire ce qui est bien ». De son attitude, on peut simplement conclure « qu'il *a un dessein* » particulier qui ne peut être servi qu'en agissant bien. La notion de « devoir » ici n'ajoute rien à l'idée de nécessité. Anscombe l'explique en proposant une analogie. Il suffit qu'un médecin ait pour fin la santé de son patient pour qu'il considère le fait qu'un certain traitement soit nécessaire au soin de son patient comme une justification suffisante de son utilisation. A l'inverse, le médecin qui aurait un autre objectif devrait trouver une prémisse supplémentaire pour justifier qu'il applique ce traitement.

> « Ainsi, "il est nécessaire de faire ce qui est bien et d'éviter ce qui est mal" n'est requis à titre de prémisse que par quelqu'un ayant un dessein pouvant être servi en agissant mal ».[2]

Ce que Thomas d'Aquin présente comme le principe de toute morale apparaît comme un axiome en toute rigueur indémontrable pour celui qui poursuivrait prioritairement d'autres fins que le bien. Ce qu'implique ce principe peut cependant être prouvé :

> « Ce qu'il soutient de manière générale est sans surprise, puisqu'il est prouvé que certaines actions sont, par leur genre, bonnes ou mauvaises du fait du rôle qu'elles jouent, pour promouvoir ou pour entraver de manière générale le bien des gens ». [3]

La « nécessité » de bien agir ainsi comprise, dans la mesure où elle est suspendue à la poursuite du bien, n'empêchera pas certains hommes de mal agir. Certains pourront toujours dire : « C'est mal. Et alors ? ». Ou bien ils pourront chercher des moyens de montrer que ce n'est pas si mal que cela, après tout. Mais il leur faudrait considérer la proposition thomasienne comme un

[1] *Ibid*., p. 19.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 20.

axiome seulement parce qu'ils n'apercevraient pas ce en quoi consiste le bien. Ils ne verraient pas que c'est ce qui est nécessaire, c'est-à-dire avantageux aux hommes.

Anscombe renverse donc explicitement la perspective kantienne sur la moralité. Ajouter un élément « tabou » ou « sacré »[1] à la « nécessité » de bien agir pour en faire une « obligation », un « devoir *moral* » inconditionné revient à en faire un axiome indémontrable. Celui qui n'agirait que pour être « moral » ignorerait en réalité en quoi consiste le bien et serait dans l'incapacité de justifier ce qu'il fait. La moralité authentique consiste au contraire à faire ce qui est bien en sachant pourquoi c'est bien c'est-à-dire en quoi c'est avantageux. Certes, la nécessité de tenir ses promesses ne prouve pas que cela soit toujours mon intérêt maintenant si mon but dans la vie n'est pas le bien. Mais l'impératif catégorique kantien semble tout autant faible face au « Et alors ? » de l'immoraliste. Il l'est d'autant plus qu'il ne laisse aucune place à l'argument de « l'avantage » de l'agent.

Le bien peut donc être compris par rapport à la « forme de vie » des hommes parce qu'il peut être très concrètement défini comme ce qui est favorable à leur vie sociale. Les hommes étant des animaux sociaux, ils ont besoin d'un certain nombre de « jeux de langage » indispensables à l'épanouissement de leur existence collective. C'est la raison pour laquelle ils doivent être respectés.

e) La forme de vie politique de l'homme

Cette perspective est également celle de « On the Source of the Authority of the State » (1978)[2]. Dans ce texte, Anscombe se demande ce qui fonde l'autorité d'un gouvernement. Sa tâche consiste essentiellement à veiller à ce que les citoyens ne portent pas mutuellement atteinte à leurs droits. Pour cela, il peut user de la violence et même aller jusqu'à tuer ceux qui enfreindraient la loi de manière violente. Mais de quel *droit* ? En quoi un gouvernement se distingue-t-il essentiellement d'une organisation maffieuse ? Telle est, selon Anscombe, « la question fondamentale de la théorie politique ».[3]

Afin de répondre à cette question, il est nécessaire d'éclaircir la notion même de « droit » à l'attention de ceux qui seraient persuadés que, cette question étant une question « morale » et la morale étant par définition un domaine relatif, il ne serait pas possible d'y apporter une réponse philosophique satisfaisante[4]. La suite montre que la définition de la notion de « droit » intéresse au contraire tout philosophe puisqu'en tant que philosophe, il ne se contentera pas de

[1] *Ibid.*, p. 19.
[2] Anscombe (G.E.M.), « On the Source of the Authority of the State », in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics, op. cit.*, p. 130-155.
[3] *Ibid.*, p. 136.
[4] *Ibid.*, p. 137-138.

l'intuition selon laquelle la « nécessité » ou le « besoin » d'accomplir une tâche peuvent à eux seuls fonder certains droits[1]. Les hommes ont *besoin* d'être gouvernés. Ils ont besoin de lois défendues par la force et il est *nécessaire* que des personnes exercent ce pouvoir. Comment peut-on en conclure que ces personnes auraient alors le *droit* de l'exercer ?

Comme dans son analyse de la « promesse » – à laquelle elle fait allusion – Anscombe va d'abord décrire le jeu de langage caractéristique de l'usage du mot « droit » – même si cette fois l'expression « jeu de langage » n'apparaît pas – pour ensuite en montrer l'insuffisance pour rendre compte complètement de ce dont il s'agit. Mais l'analyse fait apparaître des notions nouvelles.

Les définitions habituelles du « droit » ne permettent pas de rendre compte du type de réalité auquel le droit appartient. Il en va de ce point de vue du droit comme d'une « règle » ou d'une « promesse ». La notion de « droit » partage avec ces dernières la même « inintelligibilité naturelle » bien identifiée par Hume : il s'agit à chaque fois de la création d'une sorte de « nécessité » rendue possible par l'usage de signes[2]. C'est cette énigme qu'il s'agit d'élucider dans le « droit ». Pour décrire les usages de ce terme, Anscombe va cette fois recourir au concept d' « élément modal » (*modal*) : « peut, ne peut pas, a besoin de, n'a pas besoin de, a à, n'a pas à, est libre de, n'est pas libre de, doit (*must*), ne doit pas (*must not*), a le devoir de (*ought*), n'a pas besoin de (*need not*), nécessaire, possible »[3]. Parmi ces éléments, Anscombe propose d'appeler « éléments modaux d'arrêt » (*stopping modals*) ceux qui visent à empêcher quelqu'un de faire quelque chose. Par exemple : « Tu ne peux pas déplacer ton roi ». C'est à partir de ce genre de proposition qu'un jeune enfant apprend les règles d'un jeu. Ces éléments participent à la « construction » des concepts de « règle », d' « étiquette », de « promesse », de « sacrilège » etc.. Seules les circonstances dans lesquelles on les utilise changent.

> « Il est caractéristique de l'intelligence humaine qu'elle soit capable d'apprendre à répondre à un élément modal d'arrêt, sans quoi il ne pourrait pas exister comme forme linguistique ».[4]

On peut donc en conclure que ces termes ne sont pas purement linguistiques et par conséquent conventionnels. Leur usage est l'expression d'une forme de vie qui leur est propre. Si l'usage de ces expressions fondait la notion de droit, on pourrait dire que cette dernière a sa source dans la nature humaine.

---

[1] Cf. *Ibid.*, p. 145.
[2] *Ibid.*, p. 138.
[3] *Ibid.*, p. 139
[4] *Ibid.*

Anscombe remarque que les modaux d'arrêt sont souvent utilisés, « dans la pratique du langage humain et de la vie humaine »[1], rapportés en particulier à des personnes. Par exemple : « Tu ne peux pas manger cela, c'est pour N » ; ou bien « C'est à N de le faire ». Le problème réside dans le fait que, comme dans le cas de la promesse, il semble impossible d'établir un lien entre l'arrêt et la raison qui est invoquée pour le justifier. Ce lien semble être fabriqué de toutes pièces *linguistiquement*. C'est pourtant là qu'il faut chercher l'origine mystérieuse de la notion de « droit ». Ce lien paraît clair parce que nous avons appris à répondre à ces expressions d'arrêt. Mais il est en réalité « inexplicable » parce que nous ne pouvons pas lui donner une « interprétation », c'est-à-dire une signification précise – autre que purement pragmatique. Le droit est l'objet d'une « croyance » lorsque ces expressions sont prononcées avec conviction. Mais nous ne saurions pas dire alors au juste en *quoi* nous croyons[2].

Il s'agit donc de savoir si cette conviction est fondée sur une « illusion »[3]. L'illusion consisterait à prêter une vérité intangible à ce qui ne serait qu'une convention – règle du jeu ou « coutume de la tribu »[4]. L'enjeu de la question est considérable, puisque si les « droits » ne sont fondés que sur un ensemble de pratiques particulières propres à un ensemble de personnes, il semble qu'il ne puisse plus être question des « *droits de l'homme* »[5]. Il n'y aurait donc de « vérité » concernant le droit, en dehors des connaissances de type scientifique – sociologiques ou anthropologiques –, qu' « *à l'intérieur* d'une pratique et d'une loi propres à une certaine société »[6]. L'idée selon laquelle on pourrait mesurer la valeur de coutumes particulières à l'aune de droits universels relèverait de la simple « superstition »[7]. Cela vaudrait bien sûr pour le « droit » attribué à une autorité politique.

C'est précisément ce qu'Anscombe entreprend de réfuter. Mais cela exige que l'on sorte de l'analyse du jeu de langage caractéristique d'une coutume particulière. Anscombe analyse d'abord le type de raison ou « *logos* » impliqué dans une formule telle que : « C'est à N de… » lorsque celle-ci implique « Tu ne peux pas… ». Elle appelle ce type de raison un « *logos* particulier »[8]. Le « type général » de *logos* dont ce « *logos* particulier » est un exemple est précisément ce que l'on appelle un « droit ». Ce type général peut lui-même être distingué d'autres types généraux comme celui que constitue le *logos* d'une règle du jeu par exemple.

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 140.
[3] *Ibid.*, p. 141.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p.142.

Ainsi, « Il serait en échec » constitue le *logos* particulier de « Tu ne peux pas déplacer le Roi » par exemple[1]. Or, puisqu'un « logos » ainsi défini est une certaine manière de « penser », il peut être remis en cause et discuté : on peut proposer des raisons pour et contre. On peut par exemple discuter la proposition : « Tu ne peux pas le détruire, c'est à N de prendre un message qui lui a été envoyé »[2]. On pourra dire : « Non : N est un prisonnier » ou « N est une femme », ou bien « N a de mauvaises intentions et ce message l'aiderait à les réaliser ». Ces raisons peuvent constituer de simples exceptions à une règle implicitement reconnue. Mais elles peuvent également amener à remettre en cause, de manière argumentée, la règle elle-même.

Il faut néanmoins concéder qu'on ne pourra pas ainsi produire une « *preuve* » de la non validité d'une règle définissant un droit tant que l'on considère que cette règle est de l'ordre de la coutume et que par conséquent son autorité est « prescriptive »[3]. En effet, Anscombe a plus haut défini trois sources possibles de droits : « la prescription, le contrat et la tâche »[4]. Un droit « prescriptif » est celui qui n'est établi que par la coutume. Ce n'est qu'en ce sens, par exemple, qu'un propriétaire d'esclave peut être dit avoir un « droit » à l'obéissance de son esclave. Mais ce terme s'applique aussi à certaines interdictions particulières, par exemple, si je dis à un invité : « S'il vous plaît, n'entrez pas dans mon bureau ». L'autorité reposant sur un contrat est quant à elle volontaire et s'achève avec le contrat lui-même. Enfin, l'autorité ayant pour source la « tâche » est, par exemple, celle qu'on accorde aux parents sur leurs enfants :

> « L'autorité naît de la nécessité d'une tâche dont l'accomplissement requiert une certaine sorte et un certain degré d'obéissance de la part de ceux pour qui la tâche est supposée être accomplie ».[5]

Il faut que les parents soient obéis de leurs enfants pour être en mesure d'accomplir leur tâche de soin et d'éducation. Mais, plus largement, puisque les enfants ne sont pas d'abord en état d' « obéir » à proprement parler, leur autorité consiste à avoir « le droit de décider dans un certain domaine ». Son corrélat n'est pas alors l' « obéissance » mais « le respect ». On n'a pas le droit d'interférer dans l'accomplissement de sa tâche[6].

C'est en considérant que l'autorité politique pourrait avoir ce type de source – et non pas seulement une source purement « prescriptive » ou « contractuelle » – que l'on pourrait

[1] *Ibid.*, p.143.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 144.
[4] *Ibid.*, p. 134.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 135.

trouver un moyen de résoudre notre problème. Ce type d'autorité permet en effet de passer d'un élément modal à un autre. On peut le formuler de la manière suivante :

> « Si quelqu'un a un rôle ou une fonction dont il "doit" (*must*) s'acquitter, ou "a" quoi que ce soit à faire, alors vous ne pouvez pas (*cannot*) l'en empêcher ».[1]

Ce dont notre fonction exige que nous le fassions – « Tu *dois* (*must*) le faire » –, nous devons *pouvoir* le faire. La nécessité implique la possibilité. On passe donc de « devoir » à « pouvoir » mais en un sens plus riche de ces termes que lorsque l'on invoque le principe : « Devoir implique pouvoir ». Celui-ci ne vaut, pour Anscombe, que si l'on envisage l'*impossibilité physique* de faire quelque chose. Il est faux au contraire si on le comprend comme signifiant que je suis toujours capable – suffisamment libre – de faire ce que je dois faire[2]. Dans la nouvelle formule, le « nécessaire » est ce qui est défini par Aristote comme « *ce sans quoi un bien ne sera pas obtenu ou un mal ne sera pas évité* »[3] et le possible est « ce que l'on a le droit de faire ». Pour justifier un droit, il suffirait donc de montrer qu'il est nécessaire d'accomplir une certaine action, c'est-à-dire que sans cette action, on sera empêché d'atteindre un bien. Pour contester un droit coutumier, il suffira de montrer au contraire qu'il ne permet pas d'obtenir un bien ou d'empêcher un mal. Comment, par conséquent, indépendamment de la coutume, du droit positif ou des contrats, déterminer ce que quelqu'un a le droit de faire ?

> « Si quelque chose est nécessaire, si c'est par exemple une tâche nécessaire dans la vie humaine, alors un droit apparaît pour ceux dont c'est la tâche, d'avoir ce que comporte l'accomplissement de cette tâche ».[4]

Anscombe montrera par exemple que, puisqu'il est nécessaire d'user de la force contre les individus qui ne respecteraient pas les droits des autres, il faut que ceux qui ont pour tâche d'assurer la sécurité aient le droit d'user de la violence et même de tuer si nécessaire. L'autorité du gouvernement et de ses agents est fondée sur les besoins d'une société humaine et la tâche qui doit être confiée à certains de ses membres compte tenu de ces besoins. Les agents de l'Etat apparaissent comme des organes qui, remplissant chacun leur fonction propre, satisfont les besoins de l'ensemble de la société. La notion de « tâche » joue sous ce double rapport :

[1] *Ibid.*, p. 144.
[2] *Ibid.*, note 2.
[3] *Ibid.*, p. 139
[4] *Ibid.*, p. 145

l'autorité de l'agent de l'Etat se fonde sur sa fonction propre – ce qui implique que sa tâche ne puisse pas être remplie par n'importe qui d'autre – à la condition pour autant que l'accomplissement de cette tâche corresponde à un besoin de la société humaine, « un besoin humain »[1].

Cette définition de l'autorité du gouvernement permet d'ailleurs d'en circonscrire les limites. Puisque la tâche du gouvernement est de protéger les citoyens contre les violations de leurs droits, la violation de ces droits par le gouvernement serait par là même tout à fait injustifiable[2].

L'autorité du gouvernement et de ses agents, comme différentes modalités de la promesse – mariage et autres contrats – sont des institutions. Comme telles, elles sont des conventions qui s'incarnent dans certains jeux de langage. On peut cependant fonder l'obéissance que nous leur devons sans avoir recours à l'idée confuse d' « obligation morale ». Il faut respecter ses promesses et respecter le gouvernement parce que ces institutions sont nécessaires à la vie des hommes en société. Elles sont nécessaires non pas au sens où elles ne pourraient absolument pas ne pas être mais au sens où, sans elles, les hommes ne pourraient pas bien vivre en société.

Faut-il parler d'un retour à une forme d'utilitarisme ? Il n'y a pas à proprement parler d'utilitarisme ici. D'une part, la fin n'est pas le plus grand bonheur du plus grand nombre. La bonne vie n'est certainement pas pour Anscombe une vie de plaisir. D'autre part, l'idée de « nécessité » n'implique pas essentiellement la considération des conséquences prévisibles de mon action. Puisque je suis un être humain, c'est immédiatement contre ma propre nature que j'agis en n'accomplissant pas ce qui est nécessaire aux hommes. Le fait qu'il s'agisse de prendre en compte le bénéfice social de mes actions n'y change rien puisque, en étant un homme, *je suis* un être social. Aller à l'encontre de ce qui m'est nécessaire en tant qu'homme, ce serait porter atteinte à mon humanité. On est proche, il est vrai, d'un « utilitarisme de la règle »[3]. Mais il y a ici en quelque sorte une utilité intrinsèque de la tâche qu'il me faut accomplir en tant qu'être humain qui se distingue essentiellement de « l'utilité » extrinsèque utilitariste. La promesse ou l'autorité politique ne sont pas seulement bonnes instrumentalement. Elles sont utiles comme les organes sont indispensables au fonctionnement du tout dont ils font partie.

[1] *Ibid*.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 153-155.
[3] Voir plus haut, 1ère Partie, II, 2.

Elizabeth Anscombe ne nous dit pas clairement en quoi pourrait consister la moralité dans le cadre d'un naturalisme moral néo-aristotélicien. Elle demeure très réservée sur la pertinence de la notion d'un « bien moral » qui lui paraît au mieux « redondante ». Elle commence cependant elle-même à explorer les voies qui pourraient conduire à une définition naturaliste de la moralité. D'une part, plutôt que de chercher à isoler, dans les actions humaines, un élément moral, il faudrait considérer toutes les actions humaines comme telles comme étant en un sens « morales ». Resterait cependant à définir ce « comme telles » puisque l' « humain » peut être considéré sous des aspects différents. D'autre part, on pourrait chercher à donner un contenu à « l'action humaine » en cherchant à déterminer la « forme de vie » propre aux hommes. L'analyse des « jeux de langage » nécessaires à la vie des hommes pourrait ainsi fournir une méthode permettant de définir leurs droits et leurs devoirs en tant qu'hommes.

Le naturalisme d'Anscombe échappe à toute accusation de réductionnisme dans la mesure où il se présente d'emblée comme un naturalisme que l'on pourrait appeler « analogique ». De même qu'un « bon » organe n'est tel que par rapport à la fonction qu'il remplit pour l'organisme et qu'un « bon » spécimen d'une espèce n'est tel que par rapport aux caractéristiques de son espèce, de même, ne sont « bons » des actes ou des êtres humains que par rapport aux caractéristiques spécifiques de l'espèce humaine que ces actes ou ces êtres humains particuliers manifestent. Ces caractéristiques propres à l'être humain ne se réduisent pas à ses caractéristiques biologiques. Au contraire, les actions spécifiquement humaines ne peuvent pas être comprises, à la différence des mouvements des membres des autres espèces, sans considérer la volonté libre ou la faculté de délibérer des hommes. Si une moralité néo-aristotélicienne peut être définie, elle ne pourra l'être que par rapport à ces actions que les êtres humains accomplissent en tant qu'êtres humains c'est-à-dire en tant qu'êtres doués de volonté ou de raison.

Si Anscombe ne parvient pas elle-même à proposer une théorie complète du naturalisme intégrant une définition cohérente de la moralité qui lui est propre, elle ouvre des pistes que ne manqueront pas de suivre, nous allons le voir, ceux qui revendiqueront son héritage. Mais la perspective naturaliste doit d'abord affronter une objection fondée sur l'observation des faits historiques. N'est-il pas naïf de considérer que la morale pourrait reposer sur l'examen de la nature humaine alors que les valeurs morales ne cessent d'évoluer au cours de l'histoire ?

II- Naturalisme et historicisme

Le naturalisme n'est pas toujours revendiqué par les néo-aristotéliciens. MacIntyre et Nussbaum, en particulier, accordent chacun à leur manière, à un moment ou à un autre de l'évolution de leur pensée, une place plus importante à la dimension historique des questions éthiques. Qu'est-il alors reproché au naturalisme et comment faudrait-il l'amender pour tenir compte, si nécessaire, de l'historicité humaine ? La notion de « nature » pouvant elle-même être comprise de diverses manières, il nous faudra chercher à déterminer sur quelle conception de la nature le naturalisme néo-aristotélicien pourrait se fonder. Nous devrons pour cela déterminer précisément comment il conviendrait de concevoir les rapports entre le naturel et l'humain dans le cadre d'un tel naturalisme.

Nous allons d'abord examiner comment MacIntyre se voit contraint de revenir à un certain naturalisme après l'avoir longtemps contesté. Nous verrons ensuite si Martha Nussbaum parvient à forger un concept de la « nature humaine » capable d'échapper aux critiques formulées par Bernard Williams à l'endroit de cet aspect de l'aristotélisme.

1°) MacIntyre : de l'historicisme au naturalisme

L'œuvre de MacIntyre présente l'intérêt de proposer une critique historiciste de la moralité moderne. Elle présente aussi celui de voir MacIntyre lui-même mener une critique de son propre historicisme, critique qui le conduira à adopter finalement à son tour une forme de naturalisme. Pour comprendre le sens du naturalisme éthique néo-aristotélicien, nous gagnerons par conséquent à suivre ce parcours singulier.

a) MacIntyre critique du naturalisme

Nous avons vu qu'Alasdair MacIntyre approfondissait particulièrement la dimension historique de la critique anscombienne du légalisme moderne. Nous avons déjà pu remarquer

comment il se démarquait sur certains points des explications d'Ancombe[1]. Mais il s'en sépare plus nettement encore d'Anscombe sur le plan méthodologique et dans son rapport au naturalisme. Rappelons que ce n'est pas seulement le légalisme théologique qui, selon lui, continue de hanter la morale moderne, mais c'est aussi la téléologie naturaliste. Ce thème apparaît dès ses articles des années 60 et 70.

Dans « Imperatives, reasons for action, and morals » (1965)[2], MacIntyre cherche de nouveau à réfuter la thèse – défendue par Hare notamment[3] – selon laquelle les énoncés moraux seraient toujours essentiellement liés à des impératifs. Après avoir montré qu'on ne pouvait pas définir ces énoncés d'une manière purement grammaticale, il explique comment la philosophie morale moderne a pu en venir, pour des raisons historiques, à définir ainsi les énoncés moraux[4]. L'idée selon laquelle les énoncés moraux seraient essentiellement liés à la forme impérative – impératifs hypothétiques ou catégoriques –, et donc au verbe « devoir », serait liée à la survivance dans les sociétés modernes de formes de moralité ayant perdu leur fondement. Le « doit » catégorique suppose une morale légaliste – celle des stoïciens ou de la Torah. Mais il existe également un « doit » prudentiel supposant une morale téléologique – comme celle d'Aristote – dans laquelle le bonheur est le critère de ce que je « dois » faire. Dans les sociétés modernes, l'usage de ces expressions perdure alors que les croyances sur lesquelles elles se fondaient – l'idée d'un législateur divin mais également celle d'un bonheur spécifiquement humain – n'ont plus cours. Le « doit » moral n'a plus effectivement qu'une force émotive. Les théories émotivistes et prescriptivistes sont le reflet de cette survivance. Sous cet aspect, elles ne sont donc pas inexactes : elles décrivent le rôle que certaines expressions assument « quand elles sont coupées de l'arrière-plan de croyances nécessaire à la compréhension du sens qu'elles avaient dans le passé »[5]. C'est du moins une « hypothèse plausible ».

D'une part, on peut dire que MacIntyre cherche déjà à montrer les limites d'une approche purement grammaticale des problèmes de philosophie morale. Le formalisme de la philosophie analytique est le symptôme de l'incohérence de la philosophie morale moderne. Il faut promouvoir une approche plus historique de la philosophie morale. Anscombe acceptait globalement le cadre de la méthode analytique telle que la lui avait enseignée le dernier Wittgenstein et elle contestait la position de ses contemporains au nom de cette méthode même. Pour MacIntyre, il est absurde de séparer la morale de son *histoire* et par conséquent d'étudier

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, I, 2.
[2] MacIntyre (A.), « Imperatives, reasons for action, and morals », *op. cit.*
[3] Cf. Hare (R. M.), *The Language of Morals*, *op. cit.*
[4] Cf. *Ibid.*, p. 134-135.
[5] *Ibid.*, p. 35.

« le langage de la morale » indépendamment de son ancrage socio-historique pour la comprendre. D'autre part, MacIntyre soutient dès ce moment que la moralité moderne ne résulte pas seulement de la survivance d'éléments d'une morale légaliste non assumée comme telle, mais encore, comme nous le disions, il prétend montrer qu'elle s'explique par la survivance d'éléments d'une morale « téléologique ». Le « doit » moderne est parfois prudentiel. La moralité moderne paraît d'autant plus incohérente. Mais surtout, l'incohérence qui affectait le « doit » légaliste dans la philosophie morale moderne affecte également pour MacIntyre le « doit » prudentiel. En dehors d'une conception téléologique de l'existence humaine – et la modernité y a renoncé autant qu'elle a renoncé à la théologie – l'idée d'un devoir lié à l'épanouissement des dispositions propres de l'homme perd tout sens. L'historicisme conduit à considérer l'éthique téléologique comme aussi anachronique que l'éthique légaliste. Le retour proposé par Anscombe à une éthique naturaliste des vertus paraît donc illusoire à ce stade de l'évolution de la pensée de MacIntyre.

C'est encore ce qui apparaît comme essentiel dans « Ought » (1971)[1]. MacIntyre y renvoie dos à dos prescriptivistes et naturalistes – c'est Philippa Foot qui semble ici être visée. Leur querelle est indécidable dans la mesure où ni les uns ni les autres ne prennent en compte la dimension historique de la moralité. Il présente de nouveau la genèse de l'usage spécifiquement moderne du « doit » moral empruntée à Anscombe dont il va seulement préciser les données historiques :

> « […] des théories comme l'intuitionnisme, l'émotivisme et le prescriptivisme peuvent toutes être considérées comme des tentatives pour rendre compte philosophiquement d'un usage du langage qui s'explique mieux comme une survivance d'une époque théiste ».[2]

MacIntyre inclut cependant la téléologie naturaliste dans le « schéma moral théiste » primitif[3]. Il reprend pour cela exactement les étapes de l'autonomisation de la morale qu'il décrivait en 58[4]. Ce schéma montre que, paradoxalement, le « doit » du théisme survit à travers la contestation du théisme – comme « le fantôme des commandements divins assis couronnés sur

[1] MacIntyre (A.), « Ought » (1971) in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, *op. cit.*, p. 136-156.
[2] *Ibid.*, p. 150.
[3] *Ibid.*, p. 149.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 150-155. Pour l'article de 1958, nous faisons référence à MacIntyre (A.), « Notes from the Moral Wilderness I et II », *The New Reasoner*, Hiver 1958-59, n° 7, p. 90-100 et Printemps 1959, n° 8, p. 89-97. Voir plus haut, 1ère Partie, I, 2.

(*sitting crowned upon*) sa tombe »[1]. Quant au « doit » du naturalisme, non seulement il ne peut lui-même être compris que comme une « survivance », mais encore il faut que le naturalisme reconnaisse la pertinence de la couche de la moralité – la dernière – dont rend compte le prescriptivisme. MacIntyre souligne cependant que ce dernier usage du « doit », reflet d'une société pluraliste, semble retirer tout sens à la morale. Celle-ci ne saurait se réduire, en effet, à un choix arbitraire sur la base d'une préférence individuelle, le « doit » renvoyant toujours, de manière incohérente, à un critère impersonnel[2].

Dans « Some more about "ought" » (1971)[3], MacIntyre s'interroge cette fois directement sur le « devoir » moral tel que Prichard prétendait le définir. Il s'efforce de nouveau d'en montrer l'historicité. Cet usage de « devoir » n'apparaît qu'à la fin du XVIII^{ème} siècle[4]. « Comme le chemin de fer et la Polka », la « moralité » ainsi définie ne serait donc qu' « une innovation du XIX^{ème} siècle » dont la « survivance » devrait s'expliquer par un certain arrière-plan culturel. La disparition du naturalisme téléologique est une des composantes de cet arrière-plan. Le naturalisme chrétien précédemment présupposé fut détruit par le protestantisme. Le « doit » moral

> « […] apparaît précisément dans une période durant laquelle le jugement selon lequel les hommes doivent faire ceci et cela n'est plus soutenu par l'appel à la nature que Dieu a créée ni par les buts vers lesquels les commandements de Dieu sont dirigés ».[5]

Détaché de son arrière-plan émotionnel et théologique mais toujours présent dans les normes et le vocabulaire des relations quotidiennes, le « doit » conserve sa force locutionnaire et illocutionnaire mais ne peut plus être justifié[6]. Continuer à l'utiliser relèverait de la superstition. Le « devoir » moral prichardien doit être considéré comme un fantôme à exorciser dans la mesure où une telle notion ne peut qu'engendrer le cynisme. Le subjectivisme émotiviste exprime donc la vérité de l'intuitionnisme. La moralité moderne, coupée non seulement de ses racines théologiques mais encore, avec cela, de ses racines « naturelles », est condamnée au relativisme individualiste et finalement à l'immoralisme.

---

[1] *Ibid.*, p. 155. Référence à Hobbes (Th.), *Léviathan*, chap. XLVII, trad. Tricaud (F.), Paris, Dalloz, p. 707. Hobbes décrit ainsi la situation de la papauté vis-à-vis de l'Empire romain.
[2] *Ibid.*, p. 56.
[3] MacIntyre (A.), « Some more about "ought" » (1971) in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age, op. cit.*, p.157-172.
[4] *Ibid.*, p. 165.
[5] *Ibid.* p. 168.
[6] *Ibid.* p. 169.

MacIntyre analyse donc les thèses philosophiques de ses contemporains comme autant de symptômes des contradictions qui affectent la morale moderne du fait de la survivance des morales d'époques antérieures. Mais sa position concernant le naturalisme paraît déjà ambivalente. Le naturalisme moral qui « survit » en dépit de sa remise en cause par la Réforme protestante participe d'une part à la cacophonie contemporaine. La téléologie naturaliste ne paraît pas plus légitime que le légalisme dont il est une des expressions. Mais MacIntyre semble également y voir le dernier rempart contre le relativisme ou le scepticisme modernes, rempart malheureusement balayé par la Réforme. La critique historiciste des incohérences des modernes semble déjà assise sur la conviction selon laquelle la morale exclut par définition tout relativisme. En revendiquant une méthode historiciste en philosophie morale, MacIntyre prétend d'ailleurs ne rien céder au relativisme[1]. Cette tension semble cependant expliquer qu'il ait dû finalement renouer avec le naturalisme.

b) La conversion au naturalisme

Dans le Prologue de la Troisième édition de *After Virtues* en 2007, MacIntyre explique en quoi sa position a évolué[2] depuis le début des années 80. Il devint alors un « thomiste » après s'être aperçu que Thomas d'Aquin était « en quelque sorte un meilleur Aristotélicien qu'Aristote », ayant approfondi aussi bien sa métaphysique que ses investigations morales. Alors qu'il rejetait le naturalisme d'Aristote dans sa définition des vertus et ce qu'il appelait sa « biologie métaphysique », il se rend compte maintenant du fait suivant :

> « C'est seulement parce que les êtres humains ont une fin vers laquelle ils sont dirigés du fait de leur nature spécifique, que les pratiques, les traditions et autres choses semblables sont capables de fonctionner comme elles le font ». [3]

Il s'agit donc de reconnaître les fondements métaphysiques de la destinée humaine pour définir les vertus qui favorisent son accomplissement. Mais il jugera également nécessaire de se préoccuper des fondements *biologiques* de cette vocation spécifique et des qualités morales qui l'accompagnent. C'est ce qu'il s'efforcera de faire dans *Dependent Rational Animals* (1999)[4] :

[1] Cf. MacIntyre (A.), *After Virtue*, Postface à la seconde édition (1984), p. 265 sq.
[2] MacIntyre (A.), *After Virtue*, Third Edition, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, Prologue, p. x-xi.
[3] *Ibid*., p. xi.
[4] MacIntyre (A.), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago & La Salle, Ill., Open Court, 1999.

> « Dans *Après la vertu* j'ai essayé de rendre compte de la place des vertus, comprises comme Aristote les avait comprises, à l'intérieur des pratiques sociales, dans la vie des individus et dans la vie des communautés, tout en faisant en sorte que cette explication soit indépendante de ce que j'appelais la "biologie métaphysique" d'Aristote. Bien qu'il y ait effectivement de bonnes raisons de rejeter des éléments importants de la biologie d'Aristote, je juge maintenant que je me trompais en supposant qu'une éthique indépendante de la biologie serait possible […] »[1]

La « téléologie » aristotélicienne, au même titre que la théologie, était tenue pour une des sources oubliées et inavouables de la morale moderne. Il s'agirait désormais de la réhabiliter pour fonder la morale. Cette téléologie étant attribuée à la « biologie » d'Aristote, c'est d'abord à travers la biologie qu'il faudrait chercher à refonder l'éthique, étant entendu que la biologie d'Aristote lui-même serait pour une part dépassée.

C'est notamment la « vulnérabilité » et « l'infirmité » humaines que l'examen des conditions biologiques de son existence permettrait de comprendre. Il s'agit de prendre en compte tout à la fois la condition humaine d'animal dépendant et sa condition d'être capable de raisonnement pratique indépendant pour identifier les vertus spécifiques qui correspondent à cette double nature et lui permettent de s'épanouir dans des communautés conçues selon ces exigences[2].

La forme de naturalisme qu'adopte alors MacIntyre résultant d'un dépassement des critiques qui lui sont adressées par la philosophie contemporaine, on pourrait espérer qu'il en présente une version plus solide et davantage conforme aux acquis de la science moderne. Qu'en est-il en réalité ? Comment ce naturalisme peut-il échapper aux critiques que MacIntyre lui-même lui adressait dans ses écrits antérieurs et notamment dans *Après la vertu* ? [3]

c) Les racines biologiques de l'éthique

Pourquoi est-il impossible de constituer une éthique sans se préoccuper de ce que nous sommes biologiquement ? MacIntyre soutient maintenant que la « forme de vie » propre à l'homme que constitue la « vie morale » – vie définie par « des biens, des règles et des vertus » – n'est possible que parce que nous sommes « biologiquement constitués comme nous le sommes »[4]. Il s'agit précisément de savoir *comment* notre constitution biologique rend possible cette « forme de vie ». La biologie humaine ne pose pas seulement des limites à une vie morale qui pourrait se définir d'abord indépendamment d'elle. Le manque d'intérêt pour ces questions

[1] *Ibid.*, Preface, p. x.
[2] MacIntyre (A.), *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, p. 155 sq.
[3] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 145.
[4] MacIntyre (A.), *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, Preface, p. x.

a eu pour conséquence qu'on néglige des aspects « centraux » de la vie morale – « la vulnérabilité et l'invalidité humaines »[1]. La « constitution biologique » de l'homme semble donc avoir un rôle positivement déterminant dans leur éthique. MacIntyre ajoute qu'il a plus récemment encore – après *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*[2] et *Three Rival Versions of Moral Enquiry*[3] en 1988 – découvert que l'éthique thomasienne se distinguait plus radicalement qu'il ne le pensait auparavant de l'éthique aristotélicienne en reconnaissant bien davantage la « dépendance » de l'homme[4]. Il y a manifestement un lien entre ces deux points.

Un examen plus attentif de la constitution biologique de l'homme permettrait de fonder biologiquement l'éthique thomasienne. Comme Martha Nussbaum l'avait fait dans *The Fragility of Goodness*[5], MacIntyre remarque que la philosophie occidentale a surtout mis en valeur des êtres humains « continuellement rationnels, en pleine santé et sereins »[6]. Le fait que notre dépendance vis-à-vis des autres fonde notre vulnérabilité et nos afflictions a rarement été mis en avant. Il s'agit de remettre au centre ce qui avait été jusqu'ici considéré comme périphérique. Or cela passe par une meilleure prise en compte de la dimension corporelle (*bodily dimension*) et de notre proximité avec les autres animaux[7]. MacIntyre va pour cela entreprendre un examen critique des arguments de ceux qui ont prétendu que les animaux non humains ne pouvaient pas « avoir des pensées, des croyances ou des raisons d'agir »[8]. Ces arguments ont pu en effet donner l'illusion que notre propre rationalité était indépendante de notre animalité et de notre corps. Il s'agit au contraire de prendre conscience du fait que notre manière de penser est « la manière de penser (*thinking*) d'une certaine espèce animale »[9].

La voie choisie par MacIntyre pour son retour au naturalisme semble être celle d'un rapprochement de l'espèce humaine des autres espèces animales par le biais de l'identification de propriétés communes. Il ne s'agit pas, comme le suggérait Anscombe, de reconnaître une analogie entre le bien humain et le bien des autres espèces vivantes. Le naturalisme semble correspondre ici à l'ambition d'expliquer – au moins en partie – la « vie morale » par la vie biologique et pas seulement de voir entre les deux une identité de structure.

---

[1] *Ibid.*
[2] MacIntyre (A.), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, *op. cit.*
[3] MacIntyre (A.), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, *op. cit.*
[4] MacIntyre (A.), Dependent Rational Animals, *op. cit.*, Preface, p. xi.
[5] Nusssbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.* MacIntire ne cite pourtant jamais Nussbaum dans ce texte.
[6] MacIntyre (A.), *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, p. 2.
[7] *Ibid.*, p. 4.
[8] *Ibid.*, p. 5.
[9] *Ibid.*

Il importe pour cela de revenir à Aristote parce qu'aucun philosophe davantage que lui n'a pris plus au sérieux « l'animalité humaine »[1]. La rationalité prêtée à l'homme doit elle-même être interprétée comme « une propriété animale » plutôt que comme une caractéristique qui séparerait l'homme des autres animaux[2], c'est pourquoi Aristote et Thomas d'Aquin n'hésitent pas à accorder la *phronesis* à certains animaux non humains[3]. De même, pour ces auteurs comme pour d'autres – Ibn Rushd, Saint Paul mais également Merleau-Ponty sont convoqués –, le corps doit être considéré comme constitutif de l'identité personnelle[4].

Encore faut-il tenir compte de ces faits pour concevoir l'éthique, et il est vrai qu'Aristote lui-même n'en a pas toujours tiré les conséquences. MacIntyre s'appuie notamment sur les critiques féministes de cette éthique qui privilégierait le plus souvent les vertus considérées comme « masculines », celles qui marquent un idéal d' « auto-suffisance »[5]. La philosophie moderne fera de même en promouvant l'idéal d' « autonomie »[6]. L'objectif avoué de MacIntyre est de montrer que, pour cela, ni l'Etat moderne ni la famille moderne ne peuvent satisfaire pleinement les besoins des hommes[7]. Il ne s'agira cependant pas pour lui de renoncer aux « vertus de l'activité rationnelle indépendante » mais plutôt de montrer que celles-ci ne peuvent correctement s'exercer que dans la reconnaissance de la « dépendance »[8]. Nous ne nous intéresserons ici qu'à la manière dont MacIntyre entend fonder « biologiquement » cette idée.

Est d'abord critiquée l'attribution exclusive du langage à l'homme. Ce privilège a en effet selon MacIntyre une place centrale dans l'argumentation qui tend à exclure les animaux non humains de la possession d'autres facultés :

> « On fait d'une capacité humaine particulière l'objet d'une enquête : la capacité d'avoir des pensées, ou des croyances, ou la faculté d'agir d'après des raisons, ou le pouvoir de forger et d'utiliser des concepts. Et on montre comment, contrairement aux vues de certains philosophes précédents, l'exercice humain de cette capacité particulière implique la possession et l'usage du langage. On conclut ensuite pour finir que, parce que les animaux non humains ne possédant pas le langage, ou au moins le genre de langage requis, il doit aussi leur manquer la capacité, la faculté ou le pouvoir en question ».[9]

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 6.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 3 et 7.
[6] *Ibid.*, p. 8.
[7] *Ibid.*, p. 9.
[8] *Ibid.*, p. 8.
[9] *Ibid.*, p. 12.

Le refus d'accorder le langage aux animaux permettrait de leur refuser toute forme de pensée. Descartes irait même plus loin en refusant aux animaux non humains la capacité de percevoir et de sentir.

d) Pensée humaine et pensée animale

MacIntyre s'efforce de réfuter ce type d'argumentation en s'appuyant d'abord sur les faits récemment mis en évidence expérimentalement[1]. Ces études tendent à montrer que, de même que les êtres humains se portent vers un but parce qu'ils y reconnaissent un bien – selon la formule de Thomas d'Aquin[2] –, de même les dauphins poursuivent les buts qu'ils poursuivent parce qu'ils y voient un bien. Il y a d'ailleurs, comme pour les hommes, un rapport direct entre l'identification par chaque dauphin de ses biens et son épanouissement[3]. Or, si l'on admet que les dauphins visent un bien, il faut admettre qu'ils ont des *raisons* de faire la plupart des choses qu'ils font[4]. C'est en effet le bien que j'entends atteindre par mon action qui me fournit une « raison » d'agir. En leur attribuant ces capacités, nous ne pouvons pas refuser de leur attribuer la pensée[5]. Or, si nous leur attribuons la pensée, nous ne pouvons pas non plus leur refuser la faculté de former des concepts et de savoir comment les appliquer[6]. Comment, dès lors, pourrait-on leur refuser le langage ? Les expériences réalisées par Louis M. Herman montreraient que les dauphins sont capables non seulement de percevoir des différences syntaxiques entre des phrases mais encore de repérer des fautes de syntaxe dans un langage acoustique artificiel qu'on leur a appris[7].

Le langage humain implique un vocabulaire, une syntaxe, des expressions permettant d'organiser logiquement ses différents éléments, mais également l'aptitude des locuteurs à utiliser ces formes linguistiques à dessein dans des « actes de langage »[8]. MacIntyre semble admettre que les systèmes de communication des autres animaux ne possèdent pas toutes ces caractéristiques. Mais il insiste sur le fait que l'usage du langage est toujours impliqué dans « certaines formes de pratique sociale » qu'il faut connaître pour en saisir le sens. Or c'est

[1] MacIntyre se fonde notamment sur les travaux réunis dans Pryor (K.) et Norris (K.S.) (éd.), *Dolphin Societies : Discoveries and Puzzles*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1991.
[2] *Ibid.*, p. 23. MacIntyre se réfère à Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia 5, 3-5.
[3] *Ibid.*, p. 24.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 27.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 27-28. MacIntyre se réfère à Herman (L. M.), « What the Dolphin Knows, or Might Know, in Its Natural World » in Pryor (K.) et Norris (K.S.) (Ed.), *Dolphin Societies: Discoveries and Puzzles*, *op. cit.*, p. 349 sq.
[8] *Ibid.*, p. 29-30.

précisément ce qui caractérise également « la communication des croyances et des intentions » chez les dauphins ou les chimpanzés notamment[1].

MacIntyre répertorie des arguments de philosophes contemporains – Donald Davidson, Stephen Stich et John Searl[2] – tendant à montrer qu'on ne peut pas attribuer la pensée aux animaux non humains parce qu'on ne peut pas leur attribuer le langage. Il soutient qu'aucun de ces arguments ne permet d'établir qu'on ne peut concevoir de croyance sans langage – même si on supposait que cette faculté est propre aux êtres humains. Contre les arguments de Davidson notamment, il affirme que la distinction entre le vrai et le faux ne suppose pas le langage mais qu'il existe déjà chez l'être humain « une distinction élémentaire pré-linguistique entre la vérité et l'erreur » qui transparaît à travers le comportement[3]. Il concède que :

> « L'acquisition du langage nous permet de caractériser les distinctions non-linguistiques ou pré-linguitiques que nous faisons et de réfléchir dessus d'une manière nouvelle […] »[4]

La spécificité du langage humain résiderait dans cette capacité réflexive. Pourtant, maintient-il,

> « […] il y a une grande continuité entre les capacités pré-linguistiques et les capacités linguistiques ».[5]

La réflexion elle-même n'est possible qu'à partir de pensées préexistantes et sur lesquelles porte la réflexion. Or c'est de cette manière – comme doués de cette capacité pré-linguistique de distinguer le vrai du faux et donc d'avoir des croyances – qu'il faut concevoir les membres d'autres espèces animales. Ces croyances peuvent être « indéterminées », il n'en demeure pas moins qu'elles sont des croyances qui permettent de distinguer et de classer les objets[6].

Que veut montrer MacIntyre ?

---

[1] *Ibid.*, p. 31.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 33-35. MacIntyre cite Davidson (D.), « Thought and Talk » in *Truth and Interpretation*, chap. 11, Oxford, Clarendon Press, 1984; Stich (S.), « Animal Belief » in *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, Cambridge, Mass., Massachusetts Institute of Technology Press, 1983; Searl (J.), « Animal Minds » in French (P.A.), Uehling (T.E. Jr.) et Wettstein (H.K.) (éd.), *Philosophical Naturalism, Midwest Studies in Philosophy XIX*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
[3] *Ibid.*, p. 36.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 39.

> « Une grande partie de ce qui est un animal intelligent en nous n'est pas spécialement humain ».[1]

L'intelligence n'est pas seulement humaine et celle qui réside dans l'être humain est en partie commune aux autres animaux. Autrement dit,

> « […] l'activité et les croyances des humains adultes sont mieux comprises comme étant le développement de modes de croyance et d'activité que nous partageons avec d'autres espèces d'animaux intelligents tels que les dauphins et comme étant en partie dépendantes de ces modes d'activité et de croyances, et […] les activités et les croyances des membres de ces espèces ont besoin d'être compris sous des aspects importants comme approchant la condition d'utilisateurs de langage ».[2]

Il s'agit de rapprocher les hommes des autres animaux en montrant que leur intelligence est une capacité qu'ils partagent avec des animaux non humains et il s'agit de rapprocher les animaux non humains des humains en montrant que leurs capacités sont proches des capacités linguistiques des humains. Par ce double mouvement, MacIntyre affirme la parfaite continuité qu'il y a dans la condition de tous les animaux intelligents, humains et non humains. C'est dans ce que les êtres humains et les animaux ont en commun – y compris une certaine pensée – qu'il faudrait trouver la source de l'éthique humaine.

Pour ces raisons, la thèse heideggérienne selon laquelle l'animal serait « pauvre en monde »[3] est également sujette à caution. D'une part, Heidegger fait comme s'il n'existait aucune différence entre les animaux eux-mêmes. Tous les animaux manqueraient de la capacité à appréhender les étants « *comme étant tels et tels* » (*as such and such*) à travers le *logos*[4]. MacIntyre concède que notre appréhension du monde est différente de celle que peuvent avoir les autres animaux les plus intelligents. Ils ne peuvent notamment pas « saisir le monde comme un tout » ou avoir le rapport que nous avons au passé et à l'avenir[5]. Mais il faut reconnaître que certains animaux non humains ont un rapport actif au monde, que leur attention est « sélective » et qu'ils participent ainsi à la « constitution » du monde qui les environne[6].

D'autre part, parce qu'il méconnaît les animaux non humains, Heidegger est amené à méconnaître l'homme lui-même. En effet,

---

[1] *Ibid.*, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 44-45.
[4] *Ibid.*, p. 45.
[5] *Ibid.*, p. 46.
[6] *Ibid.*

> « Notre seconde nature d'utilisateur du langage formée par la culture est constituée par un ensemble de transformations partielles, mais seulement partielles de notre première nature animale ».[1]

Il n'y a ni fracture globale ni fracture nette entre le monde animal non humain et le monde animal humain. Encore faut-il noter que MacIntyre concède au passage que l'homme est doté d'une « seconde nature » formée par la « culture » et que c'est aussi cette « seconde nature » qui informe notre rapport au monde. Mais la nature ne transforme que « partiellement » notre première nature.

e) Conséquences pour l'éthique

En quoi tout ceci concerne-t-il l'éthique ? Cela a d'abord des conséquences sur l'idée que nous nous faisons de ce qu'est « agir d'après des raisons ». Les pouvoirs mis en œuvre dans l'action – croyances, intentions, concertation – sont plutôt pré-linguistiques que linguistiques. Il n'y a donc pas lieu d'introduire une différence tranchée entre l'homme et les autres animaux sur ce point[2]. C'est pourtant ce que suppose traditionnellement la philosophie de l'action. MacIntyre cite d'abord sur ce point Antony Kenny à propos de l'animal non humain :

> « Parce qu'il lui manque un langage, il ne peut pas donner une raison ; et seuls ces êtres qui peuvent donner des raisons peuvent agir d'après des raisons. Les humains sont des animaux rationnels, des animaux qui donnent des raisons ; les chats et les chiens ne le sont pas, et pour cela ils ne peuvent agir d'après des raisons ».[3]

Kenny explique cela pour montrer ce qui justifie à ses propres yeux la thèse de Thomas d'Aquin selon laquelle les actes des animaux non humains ne peuvent pas être considérés comme « volontaires » au sens où les actes humains peuvent l'être. Mais il prétend que pour Thomas d'Aquin lui-même, seule la capacité de prendre du recul par rapport à ses propres jugements pour en juger réflexivement caractérise la rationalité humaine dans ce domaine et fait de l'action « volontaire » en ce sens une action réservée à l'homme. Or, selon Kenny, cette action réfléchie suppose l'usage du langage et même l'usage d'un langage particulièrement complexe comme l'est celui de l'être humain[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 49.
[2] *Ibid.*, p. 51.
[3] Kenny (A.), *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993, p. 82; cité par MacIntyre, *Ibid.*, p. 53.
[4] MacIntyre, *Ibid.*, p. 54.

Pour MacIntyre, il ne s'agit pas là de la thèse soutenue par Thomas d'Aquin lui-même. Pour Aristote, il existerait une sorte de *phronesis* animale[1]. Thomas d'Aquin reprend cette thèse. Les animaux manifestent selon lui « un semblant de raison » et sont doués d'une « prudence naturelle »[2] bien qu'ils ne possèdent pas la raison. Il y a donc une différence entre les raisons d'agir d'un animal non humain et celles d'un être capable de langage et de réflexion tel que l'homme. Mais on peut dans les deux cas parler de raisons d'agir[3].

Selon MacIntyre, ce point est important dans la mesure où

> « […] tout pouvoir de réfléchir sur nos raisons d'agir présuppose que nous ayons déjà de telles raisons sur lesquelles nous puissions réfléchir, antérieures à notre réflexion ».[4]

L'enfant devient progressivement un animal raisonnable en devenant capable de réflexion critique sur ce que sa « nature animale » lui présente comme bon pour tenir d'autres raisons d'agir pour meilleures[5]. MacIntyre admet donc que les êtres humains accèdent à un mode d'action spécifique et supérieur par la spécificité des raisons d'agir qu'ils sont capables de se donner. Mais il prétend que cet accès à la réflexion pratique serait inconcevable si on ne supposait pas d'abord l'existence de raisons d'agir préréflexives, tant du point de vue du développement de l'individu humain que du point de vue de l'émergence de l'espèce humaine au sein du monde animal.

Mais en quoi tout cela nous permettrait-il de mieux concevoir le bien humain ? Nous disons que les dauphins et les gorilles « s'épanouissent » (*flourish*) *en tant* que dauphins ou *en tant* que gorilles *exactement dans le même sens* où nous disons des êtres humains qu'ils s'épanouissent *en tant* qu'êtres humains. Pour s'épanouir, chacun doit être en mesure de satisfaire ses propres besoins et de développer ses divers « pouvoirs » spécifiques[6]. Ainsi, c'est par rapport à l'idée que nous nous faisons de cet « épanouissement » spécifique que nous pouvons déterminer ce qui pourrait être nuisible ou dangereux pour chacun c'est-à-dire ce qui pourrait constituer sa « vulnérabilité » spécifique[7]. Le concept « d'épanouissement » se rapporte au concept de « bien » – « s'épanouir » c'est « bien vivre » – dans la mesure où il

[1] *Ibid.*, p. 55. MacIntyre renvoie à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 1141a 22-28 et à l'analyse de Jean-Louis Labarrière dans « De la Phonèsis Animale » in Devereux (D.) et Pellegrin (P.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Séminaire CNRS-N.S., 1987, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 417.
[2] *Ibid*. MacIntyre cite Thomas d'Aquin, *De Veritate*, *Question* 24, art. 2, Réponse à la Septième Objection.
[3] *Ibid*., p. 56.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*., p. 64.
[7] *Ibid*., p. 63.

implique la possession d'un ensemble de caractéristiques « *en vertu desquels* » un individu s'épanouit[1]. Or, de même que l'épanouissement des dauphins est, de manière essentielle, déterminée par la forme coopérative de leur vie sociale, de même :

> « Un bon être humain est un être humain qui est bénéfique à soi-même et aux autres […] à la fois *en tant qu*'être humain et aussi, de manière caractéristique, *en tant qu'*exemplaire (*exemplary*) chargé d'un rôle ou d'une fonction particulière dans le contexte d'un genre particulier de pratique, comme quelqu'un peut être bénéfique à soi-même et aux autres aussi bien *en tant qu*'être humain consciencieux et enjoué et en tant que berger ou infirmière ».[2]

Le fait que les conditions de leur épanouissement soient essentiellement sociales pour les êtres humains, dont l'organisation de la vie collective passe par le fait que chacun y joue bien son « rôle », se traduit par le fait que leur bien doive être défini sous un double point de vue. Ils doivent êtres bons *en tant qu*'exerçant une fonction particulière dans la société et *à la fois en tant que* membres de leur espèce indépendamment du rôle particulier qu'ils jouent dans cette société. Il y a ainsi une différence essentielle entre un « bon berger » et un « bon voleur ». Etre un « bon voleur » implique que l'on soit « un mauvais être humain ». Pour cette raison, le voleur ne peut pas être dit réellement « bon » quelles que soient les qualités techniques qu'il déploie en tant que voleur. En revanche, les qualités du berger sont des biens authentiques. MacIntyre admet qu'un « bon berger » n'est pas nécessairement un « bon être humain ». Il faut supposer que pour lui non seulement le fait d'être un bon berger est compatible avec le fait d'être un bon être humain mais encore que le bon berger est au moins toujours instrumentalement bon pour l'humanité – contrairement au « bon voleur » qui n'est ni l'un ni l'autre.

La prise en compte de la bonté d'un être humain « en tant qu'être humain » permet à MacIntyre de dépasser la difficulté rencontrée, nous le verrons, dans *Après la vertu*[3]. Pour rendre compte de la « bonté » d'un être humain, il faut non seulement distinguer ce qui n'est bon qu'extrinsèquement « à titre de moyen » de ce qui est bon intrinsèquement dans le cadre d'une « pratique » particulière – « l'excellence » spécifique qu'on y poursuit [4] –, mais encore il faut considérer les qualités qui font qu'un être humain est bon *en tant qu'être humain*. Le bien est irréductible au bien interne à une pratique et seul le naturalisme permet d'en rendre compte.

[1] *Ibid.*, p. 65.
[2] *Ibid.*
[3] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.* Voir plus loin, 4ème Partie, I.
[4] MacIntyre (A.), *Dependent Rational Animal*, *op. cit.*, p. 66.

Il ne s'agit pas de choisir entre ces biens – qui peuvent être tout à fait complémentaires – mais plutôt de les hiérarchiser correctement :

> « Et nos jugements sur la question de savoir quelle est la meilleure manière, pour un individu ou pour une communauté, d'ordonner les biens dans leur vie, fournissent un exemple de ce troisième type d'attribution, un type d'attribution par lequel nous jugeons inconditionnellement de ce qu'il vaut mieux être, faire ou avoir, non seulement *en tant qu*'agents engagés dans telle ou telle forme d'activité dans tel ou tel rôle ou tels ou tels rôles, mais aussi *en tant qu*'êtres humains. Ce sont ces jugements qui sont des jugements sur l'épanouissement humain ».[1]

Les jugements que nous portons sur la manière de hiérarchiser les biens dans la conduite de notre vie *révèlent*, semble nous dire MacIntyre, l'idée que nous nous faisons de l'épanouissement humain c'est-à-dire du bien de l'homme *en tant que tel*. Ce dernier bien occupe sans doute pour lui toujours la première place. Il le suggère en précisant que par ce type d'attribution du bien, nous jugeons « inconditionnellement » de la meilleure manière de vivre. Nous y reconnaissons deux caractères souvent attribués aux jugements que nous appelons « moraux ». D'une part ceux-ci seraient dominants par rapport aux autres c'est-à-dire qu'une raison « morale » d'agir devrait toujours être plus déterminante qu'une autre[2]. D'autre part, les jugements moraux détermineraient ce qu'il faut « être, faire ou avoir » de manière « *inconditionnée* » alors que les jugements portant sur les autres biens seraient toujours au contraire *conditionnés* – par ce à quoi les biens attribués seraient « utiles » ou par les biens internes particuliers visés dans le cadre des pratiques et des rôles particuliers que nous avons au sein d'une société. La seconde caractéristique pourrait fonder ici la première. Sans qualifier ces jugements et ces biens de « moraux », MacIntyre semble assumer ces caractérisations. Serait alors « moral » ce qui nous concernerait en tant qu'être humain et ce qui par conséquent importerait toujours le plus pour nous, inconditionnellement.

Si la notion d' « épanouissement » permet de penser les biens des êtres humains et le bien des animaux selon le même schéma général, MacIntyre reconnaît néanmoins que ce qui est caractéristique des êtres humains est que ceux-ci doivent sans cesse se poser la question :

---

[1] *Ibid.*, p. 67.

[2] Cette thèse, fermement contestée par Philippa Foot (voir plus haut, 2ème Partie, I), était admise par Kurt Baier (Cf. Baier (K.), *The Moral Point of View*, Cornell, Cornelle University Press, 1958) et soutenue par Richard M. Hare (Cf., Hare (R.M.), *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963, Chap. 9) mais également par Neil Cooper par exemple (Cf. Cooper (N.), « Morality and Importance » (1968) in Wallace (G.) & Walker (A.D.M.), *The definition of Morality*, *op. cit.*, p. 91 sq.).

« Pourquoi devrais-je faire ceci plutôt que cela ? »[1]. Les êtres humains doivent apprendre ce qu'ils ont à faire par leur propre réflexion sur leurs actions :

> « Sans apprendre cela, les êtres humains ne peuvent pas s'épanouir et sous cet aspect bien sûr ils diffèrent des dauphins, de telle sorte que leur vulnérabilité est aussi d'un ordre différent ».[2]

En effet, les êtres humains ne peuvent s'épanouir sans discuter avec les autres et apprendre des autres en quoi consiste leur épanouissement, ce que les dauphins par exemple n'ont pas à faire. Les êtres humains ne peuvent s'épanouir qu'en devenant ainsi capables de « raisonnement pratique »[3]. Mais cela les fait accéder à « un autre genre de bien » que les autres animaux parce qu'ils doivent délibérer sur la question de savoir s'ils doivent, à telle ou telle occasion, se *détacher de leurs désirs* spontanés – difficulté dont les autres animaux sont épargnés[4]. Cette aptitude à se mettre à distance de ses désirs pour les évaluer nous est propre « *en tant* que capables de raisonnement pratique »[5]. La faculté du langage ne permet pas en elle-même d'en rendre compte.

Notre vulnérabilité tient donc au fait que notre épanouissement réclame une longue éducation et une aide constante de la part des autres pour faire naître, affermir et développer notre raison pratique dans toutes ses dimensions. C'est à partir de l'analyse de cette vulnérabilité spécifique que nous pouvons comprendre la nécessité d'une théorie des vertus du même type que celle qu'Aristote a proposée[6]. Les derniers chapitres du livre seront consacrés à la présentation des vertus de cet animal raisonnable vulnérable mais aspirant à une délibération indépendante.

Qu'aura finalement apporté le point de vue naturaliste sur les questions éthiques ?

> « Puisque j'ai considéré la question de savoir en quoi consiste s'épanouir pour les membres de telle ou telle espèce particulière comme une question de fait, quoique comme un sujet parfois discuté sous certains aspects, je suis tenu de donner ce qui est en un sens une définition *naturaliste* du bien et de "bien", parce que pour autant qu'un animal ou une plante s'épanouissent, c'est en vertu du fait qu'ils possèdent un ensemble approprié de caractéristiques naturelles. Mais dire cela n'est pas bien sûr dire que la signification de "bien" peut être donnée

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 68.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 69.
[6] *Ibid.*, p. 77.

> en construisant une quelconque liste de caractéristiques naturelles, même par une longue liste disjonctive. Dire que le bien est une propriété qui survient (*supervenes*) sur un ensemble de caractéristiques naturelles revient à donner un nom au problème de savoir comment comprendre la relation entre la bonté et de telles caractéristiques, non le résoudre ».[1]

Le « naturalisme » de MacIntyre consiste d'abord pour lui à examiner une question éthique comme une question « de fait ». Il reste fidèle en cela à l'esprit de la critique de l'anti-naturalisme de Moore, de l'expressionisme ou de l'émotivisme menée par les pionniers du néo-aristotélisme[2]. Il semble toutefois reconnaître la fragilité de ce parti pris méthodologique. La question des différences qu'il y a entre l'espèce humaine et les autres espèces animales demeure une question ouverte dans le champ des sciences de la nature comme dans celui des sciences humaines. C'est notamment le cas sur la question du langage. Mais sa perspective relève du « naturalisme » aussi au sens où celui-ci consiste à prétendre déterminer le bien et le mal de l'être humain à partir d'une réflexion sur ce à quoi le destine sa « nature ». Ce naturalisme se manifeste ici dans le fait de chercher à définir le bien à partir de la notion d' « épanouissement » conçu comme développement des caractéristiques « naturelles » d'une plante ou d'un animal. MacIntyre semble pourtant embarrassé au moment d'assumer – dans le texte que nous venons de citer – les conséquences logiques de ce qui sous-tend sa démarche depuis le début. Il serait impossible de dire ce que signifie « bon » – et par conséquent, on peut le supposer, ce que sont les choses « bonnes » pour l'homme – en le déduisant d'une liste de caractéristiques naturelles de l'espèce humaine. L'usage du terme de « survenance » pour désigner le rapport qu'il y aurait entre les caractéristiques spécifiques de l'homme et le « bon » va dans le sens de l'indétermination revendiquée par MacIntyre compte tenu de l'indétermination de cette notion. Elle est en effet empruntée à Richard M. Hare pour désigner le rapport des valeurs aux faits dans un contexte où il s'agit surtout de montrer l'irréductibilité des valeurs morales aux faits en dépit du lien indissoluble qu'ils peuvent avoir[3]. Mais la notion est aussi utilisée dans un contexte réaliste pour désigner le rapport des propriétés morales aux choses qui les possèdent objectivement[4].

Il nous semble que cette indétermination finale du « naturalisme » de MacIntyre découle d'une faiblesse qui affecte antérieurement sa démarche. D'une part, l'argumentation de MacIntyre part d'une interprétation très contestée d'une thèse de Thomas d'Aquin. Non

[1] *Ibid.*, p. 78. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 79. Voir plus haut, 1ère Partie, III.
[3] Cf. Hare (R.M.), *The Language of Morals*, *op. cit.*, p. 80-81.
[4] Cf. Ogien (R.), « Survenance » in Canto-Sperber (M.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op. cit.*

seulement Anthony Kenny mais encore Anscombe, Foot ou Vogler contestent radicalement cette interprétation et voient dans la capacité des êtres humains à poursuivre un bien « *en tant que bien* », à la suite de Thomas d'Aquin selon l'interprétation qu'ils en donnent, une différence essentielle avec les autres animaux[1]. De plus, la thèse qu'il soutient sur ce point semble mal articulée à ce qui est reconnu ensuite de la spécificité du raisonnement pratique humain. L'idée généralement admise – y compris par MacIntyre – selon laquelle les êtres humains, contrairement aux autres animaux, peuvent délibérer sur leur action semble être inséparable de la thèse selon laquelle ils poursuivent le bien « *en tant que bien* » contrairement aux autres animaux. C'est en effet en cela qu'ils sont capables de « recul » par rapport à leurs propres actions et qu'ils deviennent par là même libres et responsables – contrairement aux autres animaux même si e*n un sens* ces derniers peuvent être dits poursuivre un *bien*. Plus généralement, il semble vain de chercher à montrer qu'il y a quelque chose d' « animal » en l'homme en cherchant à montrer d'abord que certains animaux, comme les dauphins, sont en quelque sorte plus « humains » qu'on ne le croit habituellement – parce qu'ils seraient capables de rationalité pratique. On ne montre pas que les êtres humains sont eux aussi « vulnérables » en montant qu'ils sont comme des dauphins si on a montré que les dauphins étaient aussi « autonomes » que les êtres humains. La volonté de mettre en valeur l'animalité vulnérable des êtres humains suppose une distinction entre l'homme et l'animal qu'on prétend par ailleurs contester. L' « animalité » de l'homme réside-t-elle dans le fait qu'il ait un corps – comme le suggère MacIntyre ? Cette supposition paraît bien peu aristotélicienne. La « vulnérabilité » des délibérations humaines semble être d'une nature bien différente de la « vulnérabilité » des dauphins dépendants de leur vie sociale. N'est-ce pas ce qu'il reconnaît finalement en insistant sur les caractères spécifiques des délibérations humaines ? Enfin, MacIntyre reconnaît que l'être humain a une « seconde nature » « culturelle », à la différence de tous les autres animaux. Or, n'est-ce pas par ce biais que les êtres humains sont, encore plus évidemment que les autres animaux, dépendants dans leur pensée même de la société dans laquelle ils vivent ? Là encore, vouloir montrer que les hommes sont comme les autres animaux pour montrer qu'ils sont vulnérables paraît maladroit.

MacIntyre revient, par-delà son « historicisme », à une forme de naturalisme comparable sur certains points à celui que semblait envisager Anscombe. Cela apparaît notamment à travers l'idée selon laquelle la moralité correspondrait à ce qui importe pour l'être

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), «Action, Intention, and "Double Effect" », *op. cit.*; Foot (Ph.), *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 114-115; Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*, p. 32-33.

humain *comme tel*, MacIntyre cherchant à l'articuler à ce qui vaut pour l'être humain dans ses différentes activités particulières. Ce retour ne s'effectue cependant pas avec les précautions méthodologiques nécessaires. Nous avons vu qu'Anscombe ou Geach concevaient d'emblée leur naturalisme comme une manière de penser le bien et le mal de l'homme *par analogie* avec le bon et mauvais des plantes ou des animaux. Il ne s'agissait pas de chercher dans l'homme des éléments manifestant sa parenté avec les autres animaux ni de chercher dans ces derniers des facultés comparables à celles des êtres humains. Il s'agissait, pourrait-on dire, d'un naturalisme « grammatical » qui consistait à proposer de concevoir la « grammaire » – en un sens dérivé de l'usage Wittgensteinien de ce terme – de l'éthique humaine sur le modèle de la grammaire de la description des phénomènes vitaux. La stratégie argumentative de MacIntyre emprunte davantage au réductionnisme et semble échouer à cause de cela.

2°) Nature humaine et histoire. Dialogue entre Nussbaum et Williams.

Avant MacIntyre, Martha Nussbaum propose une autre manière de dépasser l'historicisme. Elle le fait paradoxalement contre MacIntyre lui-même dont la pensée demeure marquée, sous certains aspects, par cet historicisme. Cette critique lui permettra d'avancer une conception de la « nature humaine » qui cherchera à donner une place plus importante à sa dimension irréductiblement culturelle tout en préservant un rationalisme universaliste.

a) Nussbaum critique de MacIntyre

Dans le compte rendu qu'elle propose de son livre *Whose Justice? Which Rationality?* (1988)[1], Nussbaum porte un jugement sévère sur le travail d'Alasdair MacIntyre. C'est l'occasion pour elle de se prononcer sur le tournant thomiste de sa pensée. Elle part d'une citation d'Aristote tendant à montrer que, si la philosophie doit s'appuyer sur la tradition en matière de législation, la réflexion rationnelle est néanmoins capable de critiquer et d'améliorer les législations existantes. Ce sont ces « tensions entre tradition et raisonnement critique qui apparaissent au sein d'une même société » qui seraient au cœur du livre de MacIntyre qu'elle commente[2].

[1] MacIntyre (A.), *Whose Justice? Which Rationality?*, *op. cit.* ; Nussbaum (M.C.), *Philosophical Interventions*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 53-68 [Nussbaum (M.), « Recoiling from Reason », The New York Review of Books, December 7, 1989].
[2] *Ibid.*, p. 54.

De manière plus générale, elle situe le projet de MacIntyre dans le cadre d'un « renouveau d'intérêt pour l'approche aristotélicienne en éthique »[1] qui serait motivé par une insatisfaction vis-à-vis du caractère trop abstrait des théories morales modernes – elle cite à ce propos Philippa Foot et Bernard Williams –, trop peu soucieuses de « l'expérience humaine concrète ». Dans *After Virtue* (1981), MacIntyre opposait « la cacophonie contemporaine en matière » d'éthique au consensus qui régnait sur ces questions dans l'Athènes ancienne, situation ne nécessitant aucun « questionnement éthique »[2]. Cette position semblait manifester « une forme de relativisme culturel », aucune norme supérieure ne semblant être en mesure de dépasser les pratiques locales[3]. Dans son nouveau livre, MacIntyre s'oppose au contraire vigoureusement à un tel relativisme. C'est la pensée de St Thomas d'Aquin et les normes du catholicisme thomiste qui, par leur capacité à se maintenir à travers les âges en résistant à l'examen dialectique, prouve sa supériorité par rapport aux autres grands systèmes de pensée morale de la tradition occidentale. Le premier système, la pensée grecque ancienne des vertus, a été dépassé par le système aristotélicien. Mais les Grecs classiques partagent avec les Grecs archaïques l'idée selon laquelle l'univers a un ordre – la *dikè* – qui structure aussi bien la nature que la société. La société, comme l'ensemble de l'univers, est soumise à des « règles sociales hiérarchiquement ordonnées » de telle sorte que savoir ce que l'on doit faire revient à savoir quelle place on occupe dans cette structure et quel rôle on doit par conséquent y jouer[4]. Comme nous l'avons vu, c'est ce qui permettrait à Aristote, selon MacIntyre, de faire du syllogisme pratique une méthode sûre pour résoudre tous les problèmes dans la vie de la cité[5]. En incorporant des éléments aristotéliciens à la pensée augustinienne, St. Thomas d'Aquin attribuerait à la Grâce divine le soin de fournir à la raison les principes qui lui sont indispensables et dont manquait la raison aristotélicienne tout comme elle manque à la raison libérale moderne[6]. MacIntyre romprait radicalement avec *After Vitue* en insistant ainsi sur le rôle prépondérant de la Grâce et des « premiers principes évidents par eux-mêmes » là où il mettait en évidence les vertus du « récit »[7].

Whose Justice? Which Rationality? est, pour Nussbaum, un livre « confus (*muddy*) et trop long ». Elle en pointe les nombreuses incohérences et juge arbitraire l'idée selon laquelle

[1] *Ibid.*, p. 55.
[2] Sur ce point, Nussbaum semble caricaturer la position de MacIntyre dans *Après la vertu* qui est plus nuancée. Voir plus haut, 2ème Partie, II, 1 et plus loin, 4ème Partie, I, 2.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 57.
[5] *Ibid.* Voir plus haut, 2ème Partie, II, 1.
[6] *Ibid.*, p. 58.
[7] *Ibid.*, p. 59. Nussbaum fait allusion à MacIntyre (A.), *After Virtue, op. cit.*, Chap. 15, p. 199 sq. Voir plus loin, 4ème Partie, I, 2.

l'augustinisme puis le thomisme se seraient imposés par leur meilleure résistance à l'examen dialectique. A cet égard, une des thèses de MacIntyre lui paraît particulièrement significative – et sans doute scandaleuse. C'est l'opinion selon laquelle il aurait été légitime, au XVIII^{ème} siècle, d'imposer une certaine orthodoxie religieuse aux professeurs d'université écossais[1]. C'est bien la preuve que, pour lui, la raison ne suffit pas mais qu'elle doit être soutenue par les principes religieux communs pour aboutir à une vision cohérente. Il y a là « un pessimisme à l'égard de la raison »[2], c'est-à-dire, pour Nussbaum, à l'égard de son universalité :

> « Dans le cas de Thomas d'Aquin, MacIntyre attaque les interprètes qui défendent la thèse selon laquelle la loi naturelle peut être connue par la raison seule ».[3]

MacIntyre ne se montrerait même pas fidèle à l'universalisme thomiste qui se manifeste dans l'idée d'une « loi naturelle » appréhendable par la raison. Corrélativement, il juge, à propos de la conception chrétienne du péché originel, que

> « […] la manière dont St Augustin montre que la conception d'Aristote est "radicalement défectueuse", apparaît dans le fait qu'il pointe "une défectuosité radicale dans l'ordre humain naturel" ».[4]

De cette tradition, MacIntyre préfère donc retenir ce qui rompt avec la rationalité et l'ordre naturel communs.

Par contraste, Nussbaum présente la pensée d'Aristote comme rendant possible un rapprochement des points de vue entre des personnes de traditions différentes, à travers un débat rationnel laïque. Elle souligne à cet égard que la « piété » ne fait pas partie, comme on pourrait s'y attendre en son temps, de sa liste des vertus[5]. Mais, dès l'époque d'Aristote, ce débat ne pouvait pas partir de principes unanimement reconnus :

> « L'unanimité imaginée par MacIntyre n'a jamais existé […] ».[6]

[1] *Ibid.*, p. 58, p. 62.
[2] *Ibid.*, p. 64.
[3] *Ibid.*, p. 62.
[4] *Ibid.*, p. 64.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 65. Encore une fois, ce n'est pas exactement ce que MacIntyre lui-même prétend non plus.

En témoigne la diversité des opinions morales de ses contemporains dont Aristote lui-même fait état dans ses œuvres. Pour autant, Aristote envisage de pouvoir dépasser cette diversité par la discussion rationnelle :

> « […] il n'est pas idiot de supposer qu'il y a un fondement commun d'où pourrait commencer l'enquête rationnelle laïque à propos du bien humain ».[1]

Sans chercher à nier la diversité des cultures et leur historicité, il serait possible de définir rationnellement des valeurs communes.

Comme on le voit ici, la question de « la nature humaine » est essentiellement liée chez Nussbaum à la question de la possibilité de déterminer des principes moraux ou juridiques valables pour tous, universellement. Elle va donc de pair avec une réflexion sur la rationalité susceptible de parvenir à un tel résultat. Nussbaum affronte toujours plus ou moins directement le relativisme culturel et le relativisme moral qu'on pourrait vouloir en déduire. Mais à supposer que l'on puisse établir les caractéristiques universelles de la « nature humaine », comment pouvons-nous prétendre en déduire des normes ? Pour MacIntyre, Aristote fonde son éthique sur une vision du monde selon laquelle chacun a un rôle bien défini dans la société comme chaque chose a sa place dans l'univers. Seule une telle conception de la nature peut fonder cette éthique qui nous dise ce que nous devons faire en se fondant sur ce que nous sommes. Comment pourrions-nous aujourd'hui défendre le même type d'éthique sans assumer la même conception de la nature ? Nussbaum ne peut pas souscrire à cette vision de la nature. Elle la dénonce même chez le St Thomas de MacIntyre, véritable source de son interprétation d'Aristote[2]. C'est donc cette interprétation de la thèse d'Aristote dont elle va contester la pertinence.

b) Bernard Williams et le naturalisme

L'idée que se fait MacIntyre de la conception aristotélicienne de la nature humaine est partagée par d'autres. Dans « Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics » (1995), Nussbaum rapproche l'analyse de MacIntyre de celle qu'en donne Bernard Williams, à laquelle elle accorde davantage d'attention[3]. C'est cette conception qu'elle va s'efforcer de réfuter méthodiquement pour présenter sa propre interprétation. Elle se fonde pour cela sur l'examen de deux textes de Williams qui comportent quelques nuances sur cette question. Dans le

[1] *Ibid.*, p. 66.
[2] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 1.
[3] Nussbaum (M.C.), « Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics » in Altham (J.E.J.) et Harrison (R.) (éd.), *World, Mind, and Ethics: Essays on Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 86-131, p. 87 et note 2, p. 124.

premier, « Hylomorphism » (1986)[1], Williams semble encore considérer le naturalisme d'Aristote comme une position prometteuse du point de vue de l'éthique. Il conclut son article en expliquant que l'hylémorphisme avait pour avantage de faire de « *l'être humain* » « un concept de base de la philosophie de l'esprit et par conséquent de l'éthique »[2]. Il évoque en particulier des discussions contemporaines concernant le statut éthique des enfants et des vieillards. Les êtres vivants ne possédant pas les capacités supérieures caractéristiques des êtres humains ne sont pas considérés comme des « personnes ». Dès lors, pourquoi les jeunes enfants qui ne les possèdent pas encore et les vieillards qui ne les possèdent plus devraient-ils être respectés comme des personnes ?[3] Pour les enfants, Aristote les considérerait comme en « puissance première » de la personnalité. Mais pour les vieillards ou les individus souffrant de handicaps mentaux, Aristote pourrait résoudre la difficulté autrement :

> « L'approche aristotélicienne évite cette pente glissante en prenant les catégories morales (ou ces catégories fondamentales là, au moins) comme s'appliquant en première instance – bien qu'elles puissent s'étendre plus largement – à un *genre*, auquel les individus séniles appartiennent indubitablement ».[4]

Les catégories morales étant essentiellement génériques, elles ne peuvent s'appliquer qu'à l'être humain en général. Les jeunes enfants, les vieillards séniles et les handicapés mentaux doivent donc être considérés sous les catégories morales se rapportant à l'humanité. C'est dans ce cadre que le droit qu'on pourrait prétendre avoir de les tuer devrait être examiné. Dans le type d'argumentation évoqué, la « *personne* » apparaît comme un « faux genre naturel ». Son usage est trompeur dans la mesure où son application à tel ou tel individu paraît arbitraire, le *degré* de personnalité – c'est-à-dire de possession de certaines caractéristiques – à partir duquel on pourrait considérer qu'un individu est une « personne » étant indéterminé. Selon Williams, la notion d' « être humain » n'implique pas ces difficultés et pourrait constituer le fondement d'une éthique « humaine »[5]. Nussbaum elle-même se souviendra de ces remarques lorsqu'elle

[1] Williams (B.), « Hylomorphism » (1986) in Burnyeat (M.) (éd.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy. Bernard Williams*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 218-230 [1ère publ. Williams (B.), « Hylomorphism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. IV, 1986, p. 189-199]. Ce texte serait issu d'une conférence presque identique prononcée à Princeton en 1978 selon Nussbaum (Nussbaum (M.), « Aristotle on human nature and the foundations of ethics », note 3 p. 124).
[2] *Ibid*., p. 226.
[3] Williams cite un article de Michael Tooley défendant l'idée selon laquelle l'interdiction de tuer des *personnes* ne s'appliquerait pas à tous les êtres humains (Cf. Tooley (M.), « Abortion and Infanticide », *Philosophy and Public Affairs*, II, n°1, 1972, p. 37-65).
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*., p. 227.

abordera le problème du statut éthique des enfants affectés de graves handicaps mentaux[1]. Williams précise cependant déjà que, pour constituer une telle éthique, il faudra faire abstraction de certains aspects trompeurs de « la métaphysique de l'hylémorphisme ».

Dans *L'éthique et les limites de la philosophie*[2], Williams aborde le naturalisme aristotélicien dans le cadre d'une réflexion sur la pertinence de la notion d' « intérêt réel » d'un individu. En effet, dans la perspective aristotélicienne, « l'homme mauvais » « manque de certaines des caractéristiques des êtres humains qui leur sont nécessaires pour vivre une vie typique d'être humain » et il a, par conséquent, « une mauvaise conception de ses intérêts »[3]. En empêchant une adolescente désespérée de se suicider par exemple, il semble que nous agissions dans son « intérêt réel ». Mais il faut supposer pour cela qu'elle souffre alors d'une « *incapacité générale* » à évaluer son propre intérêt. Cela suppose que l'être humain ait « normalement » cette capacité quelles que soient les circonstances culturelles. Pour que la tentative de suicide puisse être considérée comme un « symptôme », il faut « une conception normative du fonctionnement humain »[4].

> « Aristote lui-même défendait une très puissante théorie de téléologie générale : chaque sorte de chose avait une forme idéale de fonctionnement adaptée à celle des autres choses ».[5]

Williams réfère d'emblée la normativité de l'appartenance à une espèce à une conception téléologique de la nature. Dans cet « univers téléologique », Aristote peut prêter aux hommes une « inclination à la vie vertueuse ». Malgré cela, il n'explique pas en quoi, lorsqu'un homme a subi une mauvaise éducation, il serait encore « dans son intérêt » de bien agir, c'est-à-dire « d'être autrement qu'il n'est »[6]. La difficulté affecte la cohérence de la position d'Aristote lui-même. Celui qui a reçu une certaine éducation n'est plus celui qu'il était – l'idée de « seconde nature » pourrait jouer ici contre le naturalisme. En quoi conserverait-il les mêmes finalités ? Or, notre « biologie évolutionniste » semble encore moins apte que la sienne à le justifier. C'est « l'efficience adaptative » d'un individu, c'est-à-dire « la probabilité selon laquelle cet individu peut laisser une descendance »[7] qui préoccupe la biologie actuelle plutôt que sa capacité au

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), *Frontiers of Justice*, *op. cit.*, 4, x, p. 179 sq.
[2] Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 49.
[4] *Ibid.*, p. 52.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 53.
[7] *Ibid.*, 54.

« bien-être » (*well being*) – Williams choisissant de traduire ainsi le Grec « *eudaimonia* »[1]. De manière générale, Williams prétend que « nulle conception moderne ne peut partager les perspectives d'un auteur ancien »[2]. L'agent moderne est porté par sa conception de la nature comme réalité objective distincte des intérêts et des désirs du sujet, à distinguer un point de vue « intérieur » d'un point de vue « extérieur » sur le monde. D'un point de vue « intérieur », certaines choses ont réellement de la valeur. Mais si l'on adopte un point de vue extérieur sur les autres sujets, on s'aperçoit que les valeurs reposent sur « les dispositions des gens »[3].

> « Pour Aristote, l'agent vertueux ne rencontrait jamais un conflit de ce genre. Il pouvait comprendre que les dispositions dont il tirait son regard éthique sur le monde représentaient un développement normal ou complet des potentialités humaines ».[4]

Certes, Aristote est conscient que le point de vue de l'agent vertueux sur le monde repose sur ses vertus et diffère en cela d'autres points de vue possibles. Mais il est persuadé que ce point de vue vertueux est le bon puisqu'il est l'expression d'un degré de perfection réellement supérieur de l'individu par rapport à sa nature d'être humain.

> « La théorie d'Aristote signifie que lorsque l'agent réfléchit, même de l'extérieur, à tous ses besoins et toutes ses capacités, il n'entre jamais en conflit avec ses dispositions éthiques ».[5]

La biologie d'Aristote peut fonder son éthique sans jamais l'inquiéter alors que notre biologie, notre psychologie et notre sociologie ne peuvent nous être d'aucun secours pour cela – quand elles ne cherchent pas à remettre en cause la pertinence même du point de vue éthique.

> « Notre entendement contemporain ne nous donne aucune raison de croire que les dispositions éthiques puissent être pleinement harmonisées avec d'autre aspirations culturelles et personnelles qui peuvent tout aussi bien prétendre représenter l'accomplissement de l'homme ».[6]

[1] Cf. *Ibid.*, p. 42.
[2] *Ibid.*, p. 58.
[3] *Ibid.*, p. 61. Mis entre guillemets par l'auteur.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 61-62.
[6] *Ibid.*, p. 62.

L'harmonie de « l'univers téléologique d'Aristote » qui assurait l'accord entre l'ordre de l'univers, l'ordre de la cité, et les aspirations fondamentales de l'individu a disparu de la représentation du monde contemporaine. Il serait donc vain de vouloir restaurer une conception de l'éthique qui en dépend essentiellement. Aucune conception de la « nature humaine » ne pourrait aujourd'hui fonder un genre de vie plutôt qu'un autre, à moins que cette conception de l'être humain ne soit déjà en réalité une éthique. La pensée contemporaine peut admettre la conception ancienne du « moi éthique » comme « support ultime » de la valeur. Mais elle ne peut accepter son fondement téléologique. Elle serait donc condamnée pour cela à un certain scepticisme[1].

c) Nussbaum critique de Williams

C'est cette malédiction que Nussbaum va s'efforcer de conjurer. Dans « Aristotle, Nature, and the Foundation of Ethics »[2], elle discerne deux sortes d'objections émises par Williams à l'encontre d'Aristote. D'une part, Williams suggère que la conception « extérieure » de la nature humaine qu'avait Aristote ne serait plus valable pour nous. De plus, nous ne pourrions plus trouver de lien entre notre propre conception extérieure de la nature humaine et nos convictions éthiques. D'autre part, Williams suggère qu'il ne serait pas possible de fonder nos convictions éthiques et nos choix sur des faits extérieurs concernant la nature[3]. Les objections portent tantôt sur la spécificité de la représentation aristotélicienne de la nature comparée à la nôtre, tantôt sur la possibilité même de fonder l'éthique sur des faits objectifs de la nature. Il y aurait une « tension », selon Nussbaum, dans la pensée de Williams, entre son attirance pour un fondement de l'éthique dans la nature humaine d'une part, et d'autre part ses doutes quant à la possibilité d'un tel fondement dans « un point de vue absolu sur la nature »[4]. Nussbaum se propose de montrer qu'en réalité Aristote ne cherche pas à nous donner une perspective « extérieure » sur la nature pour fonder l'éthique. Selon elle, une telle perspective ne permettrait pas, effectivement, de s'acquitter de cette tâche. Elle prétend en revanche trouver chez Williams lui-même les moyens de comprendre comment on pourrait le faire[5].

Pour décrire la « stratégie » d'Aristote dans la définition de la nature humaine, Nussbaum s'appuie d'abord sur l'analyse de plusieurs passages dans lesquels celui-ci s'interroge sur les changements qui pourraient faire que la vie d'un être humain ne soit plus à proprement parler « humaine »[6]. Aristote distingue souvent pour cela la vie proprement

[1] *Ibid*.
[2] Nussbaum (M.C.), « Aristotle on Human Nature and The Foundations of Ethics », *op. cit.*
[3] Cf. *Ibid*., p. 89.
[4] *Ibid*., p. 89-90.
[5] Cf. *Ibid*., p. 90.
[6] Cf. *Ibid*., p. 90-92.

humaine de la vie d'un dieu ou d'une bête. Nussbaum remarque que ce sont souvent les arguments de Platon qui sont visés par ces distinctions. Ainsi, par exemple, aux yeux d'Aristote, il serait contradictoire de la part de Socrate, dans le *Phédon*, de souhaiter avoir une autre existence que la sienne à travers la mort puisqu'il s'agirait de l'existence d'une « substance intellectuelle »[1]. Affirmer cela suppose « une *évaluation* des éléments constitutifs des vies »[2] permettant de déterminer lesquels sont les plus importants dans la vie de Socrate. Nussbaum attire notre attention sur le fait que cela serait impossible d'un point de vue « totalement externe ». La question de savoir ce qui ferait que Socrate est encore Socrate est « une question évaluative »[3] :

> « [la réponse] ne peut venir que d'une des parties montrant à l'autre (par exemple) que la représentation interne qu'il a réellement, celle sur laquelle il s'appuie dans la vie et l'action, est, dans l'ensemble, incompatible avec ses positions théoriques concernant le fait que la survie de l'intellect suffise à la survie d'un être humain ».[4]

L'argumentation métaphysique sur cette question ne peut en ce sens qu'être « interne » et « évaluative ». C'est par rapport à ce à quoi l'agent accorde de la valeur dans sa vie que l'on pourra juger de la continuité de son existence.

Les positions d'Aristote sur la question reposent elles-mêmes sur une certaine « tradition », sur certaines « croyances » que véhiculent notamment certains mythes. L'immortalité des dieux que ces mythes mettent en scène met en évidence l'importance qu'a pour nous la perspective de la mort dans l'estimation de ce qui nous importe. Aristote se demande encore s'il serait possible d'attribuer aux dieux les mêmes vertus qu'aux hommes[5]. La brutalité et l'indifférence au sort d'autrui des êtres « bestiaux » met en évidence l'importance de la conscience éthique dans une vie vraiment humaine[6]. Là encore, il paraîtrait contradictoire de se montrer soucieux de la vie de la cité dans sa propre vie tout en reconnaissant au cyclope une certaine humanité :

[1] *Ibid.*, p. 93. Nussbaum cite Platon, *Phédon*, 115c-e et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livres VIII à IX.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 94.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 95-96. Nussbaum renvoie à Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre X.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 97-98.

> « [les mythes] nous invitent à *évaluer* le rôle de la promesse, de la sensibilité aux autres, de la confiance et de la sociabilité, dans le sentiment que nous avons de notre identité ».[1]

Nussbaum se propose d'examiner un passage du *Philèbe* qu'elle considère comme « l'ancêtre direct » de l'argument de la fonction propre d'Aristote afin de comprendre « quel type de fondement de l'éthique » ce type d'argument propose[2]. L'argumentation de Socrate repose sur une expérience de pensée qu'il demande à Protarque de faire « en lui-même »[3]. La vie de plaisir qu'il prétend désirer serait davantage la vie d'une méduse que celle d'un être humain. Pour cette raison, elle ne serait pas digne d'être choisie par nous. Il n'est jamais demandé à Protarque de sortir de son propre système de croyances. Socrate en appelle à la manière dont il *évaluerait* telle ou telle vie davantage qu'à des « constats de fait » (*statements of fact*)[4] :

> « L'énoncé : "Ce n'est pas une vie pour un être humain", est un jugement évaluatif ».[5]

Les arguments platoniciens visant à déterminer les caractéristiques essentielles d'une vie humaine ne reposent donc pas sur un point de vue « extérieur » des « faits scientifiques » mais sur des « croyances évaluatives » et « éthiques » au sens où ces croyances « portent sur ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas, ce qui est vivable et ce qui ne l'est pas »[6]. Nous avons vu que cela n'impliquait pas pour Nussbaum que ces valeurs soient purement subjectives[7]. Il s'agit néanmoins de valeurs dont seul l'être humain peut être la mesure.

Nussbaum va plus loin en cherchant à montrer contre Williams que, non seulement l'argumentation d'Aristote, dans les questions éthiques, ne repose pas sur un point de vue « extérieur », mais encore que, de manière générale, « la métaphysique de la nature d'Aristote et sa biologie ne sont ni dénuées de jugements de valeur (*value-free*) ni externes ».[8] En effet, la distinction moderne entre faits et valeurs est étrangère à la pensée d'Aristote et sa conception de la science implique que cette dernière soit elle-même « interne » au sens où elle viserait à

[1] *Ibid.*, p. 98.
[2] *Ibid.* Nussbaum analyse Platon, *Philèbe*, 21a-d. Elle renvoie également à 11d5 et 19c pour la référence à la nature spécifiquement *humaine*.
[3] *Ibid.*, p. 99.
[4] *Ibid.*, p. 99.
[5] *Ibid.*, p. 100.
[6] *Ibid.*, p. 101.
[7] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 3, a.
[8] *Ibid.*, p. 102.

nous donner « une représentation intelligente de l'expérience humaine du monde »[1]. *A fortiori,* il n'y a pas lieu de séparer la science de l'évaluation lorsqu'il s'agit de fonder l'éthique sur une représentation de la nature humaine. La connaissance de la nature humaine sur laquelle se fonde l'éthique serait déjà « interne » et, en cela, non dénuée de jugement de valeur.

Après avoir montré que la démonstration de l'essence « politique » de l'être humain ne pouvait se comprendre que de cette manière[2], Nussbaum aborde « l'argument de la fonction humaine » de l'*Ethique à Nicomaque*[3]. Comme dans le *Philèbe* de Platon, l'argument d'Aristote se trouve dans le contexte d'une réflexion sur la bonne forme de vie pour l'être humain. Comme Socrate, Aristote suggère qu'il y aurait quelque chose d' « incohérent » dans le fait d'user d'une faculté spécifiquement humaine de « choix » pour vivre la vie d'un ruminant stupide[4]. Comme Protarque, l'auditeur ou le lecteur d'Aristote pourrait changer d'avis à l'intérieur de son propre système de croyances. L'expression « la vie de… », quand Aristote parle de « la vie de nutrition et de croissance » et de « la vie de perception », doit être comprise comme désignant une vie organisée autour de ces activités et dominée par elles[5]. La vie « selon la raison » n'exclut d'ailleurs pas les autres activités, mais elle exige que ces dernières soient informées par la raison[6]. Cela confirme que le principe de l'argumentation est bien le même que celui du *Philèbe*. Il s'agit d'écarter un mode de vie dominé par la recherche effrénée du plaisir, c'est-à-dire une vie qui ne serait pas informée par l'activité organisatrice de la raison. Ceux qui prétendent désirer une vie de plaisir ne peuvent pas ne pas croire qu' « une vie qui ne serait pas guidée par la raison ne serait pas une vie humaine »[7]. En acceptant d'entrer dans l'enquête d'Aristote, son interlocuteur reconnaît l'importance de la raison pratique dans la vie humaine. Ce n'est donc pas parce qu'Aristote se fonderait sur « des faits extérieurs de la nature » que son argumentation pourrait écarter la vie dominée par le plaisir[8]. Cette dernière n'est d'ailleurs pas véritablement exclue :

> « […] ce qui est établi est le coût de ce choix, et combien il est profondément contraire à certaines de nos plus fermes convictions concernant qui nous sommes ».[9]

[1] *Ibid.*
[2] Cf. *Ibid.*, p. 102-110.
[3] *Ibid.*, p. 110 sq.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[5] *Ibid.*, p. 113. Nussbaum cite Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1097b33-1098a6.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 113-116.
[7] *Ibid.*, p. 116.
[8] *Ibid.*, p. 117.
[9] *Ibid.*

Le choix d'une telle vie aurait un « coût » trop important. Nous y perdrions notre identité. L'argument implique également qu'un « anthropomorphe » qui ne jouirait pas de la faculté de délibérer ne pourrait pas vivre une vie « réellement humaine »[1]. Tout cela s'écarte de l'idée d'une caractérisation scientifique objective des membres de l'espèce humaine. Il s'agit de fonder une politique qui préserve et promeuve la capacité des gens à « choisir » et de rejeter les systèmes politiques qui ne la reconnaissent pas ou pas suffisamment – qu'ils soient trop autoritaires ou trop focalisés sur la recherche des biens matériels.

Ce que Nussbaum appelle « le projet nature humaine d'Aristote »[2] comporte également d'autres dimensions que celles qui sont impliquées dans ces arguments. C'est en particulier dans ce cadre qu'elle situe sa propre réflexion sur le caractère « non relatif » des vertus et sur l'usage qui pourrait être fait de la liste aristotélicienne des vertus dans la perspective d'une réflexion sur les droits humains[3]. Le « projet nature humaine » pourrait ainsi avoir une application très large.

> « La nature intervient dans l'entreprise éthique, là encore, non pas comme un point fixe externe, mais comme un contexte expérimenté humainement par des vies humaines, évolutif au cours de l'histoire, quoique relativement constant, présentant certaines possibilités et en excluant d'autres, notre sphère d'espoir et de finitude ».[4]

Il faudrait donc concevoir la « nature humaine », non pas comme une réalité essentiellement distincte de l'histoire et de la culture – et en ce sens également « extérieure » – mais plutôt comme une constante culturelle aux contours mouvants. On pourrait la définir à travers les mythes fondateurs assumés par les civilisations humaines, ces mythes reflétant l'expérience humaine. Cette définition n'exclut pas, dans l'esprit Nussbaum, la réflexion rationnelle critique. Mais une telle réflexion ne devra pas être conçue comme un effort pour *sortir* de l'expérience humaine afin de se tenir à l'*extérieur* de celle-ci.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 120.
[3] Nussbaum renvoie elle-même à son article « Non-relative Virtues » (Nussbaum (M.), « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach », WIDER Working Paper, WP, 32, Helsinki, World Institute for Development Economic Research, Décembre 1987, 37 p. ; repris in « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach » in French (A.), Uehling (Th.E), Wettstein (H.K.) (éd.), *Midwest Studies in Philosophy*, XIII, *Ethical Theory : Character and Virtue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Presse, 1988, p. 32-53). Voir plus loin 4ème Partie, I.
[4] *Ibid.*, p. 120-121.

Avant de conclure, Nussbaum s'efforce de répondre à trois objections que pourrait lui faire Williams[1]. D'une part, celui-ci pourrait se demander si le fait d'abandonner l'idée d'un fondement de l'éthique dans une nature « extérieure » ne ferait pas échouer le projet même d'un *fondement* de l'éthique. La prétention « fondationnaliste » est un des éléments du « système de la moralité » dont Bernard Williams dénonce les échecs[2]. Nussbaum répondrait que c'est au contraire le caractère *interne* de la notion qui permettrait de parvenir à ce résultat. C'est ce que nous pensons de nous-mêmes qui importe et non ce que l'on pourrait penser de nous « de l'extérieur » :

> « […] la nature humaine *est* juste une perspective intérieure, pas du tout une *chose* […] »[3]

On ne peut chercher à fonder les valeurs que du point de vue de cette source des valeurs qu'est l'expérience que nous avons de nous-même qui fait de nous ce que nous sommes. La « nature humaine » telle que nous en faisons ainsi l'expérience est bien une *réalité* sans pour autant être une *chose* au sens où elle serait entièrement objectivable.

Mais se pose ensuite la question de l'applicabilité de cette notion à des êtres ne correspondant pas au modèle qu'il propose. Pour Aristote lui-même, le problème se pose pour les « esclaves par nature » ou pour les femmes. Il se pose pour nous pour les personnes atteintes de graves handicaps mentaux. La prise en compte de faits relatifs à la nature « extérieure » permettait à Williams, dans « Hylomorphism »[4], de résoudre le problème. Nussbaum répond que les jugements infondés d'Aristote concernant les femmes ou les « barbares » ne remettent pas en cause son approche dans son ensemble. Seules « des raisons éthiques » – et non des faits découverts par des scientifiques – peuvent nous permettre de déterminer quels êtres sont pleinement humains et lesquels il serait éthiquement inadmissible d'exclure ou de tuer[5]. Enfin, Williams pourrait pointer le caractère trop général et par conséquent peu efficace pour la résolution de problèmes précis de cette approche. Nussbaum reconnaît que les recherches concernant la « nature humaine » sont infinies puisqu'elles concernent :

> « […] parmi nos jugements évaluatifs, ceux qui sont les plus profonds et les plus indispensables, ceux qui résident au cœur des manières dont les êtres humains se sont définis eux-mêmes à

[1] Cf. *Ibid.*, p. 121-124.
[2] Cf., Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, chap. II, p. 29 sq.
[3] Nussbaum (M.C.), « Aristotle on Human Nature and The Foundations of Ethics », *op. cit.*, *Ibid.*, p. 121.
[4] Williams (B.), « Hylomorphism », *op. cit.*
[5] *Ibid.*, p. 122-123.

travers le temps, à travers le jeu de l'imagination inventant des histoires et dans d'autres innombrables activités d'expression de soi et de perpétuation de soi ».[1]

C'est donc la plupart des productions des cultures humaines qu'il s'agit d'explorer et de critiquer avant de pouvoir espérer saisir « l'être humain » dans sa dimension éthique. Une telle quête ne peut qu'être infinie. Si la recherche d'un fondement est la recherche d'une solution définitive et bien délimitée, alors la notion de nature humaine – telle que la comprend Nussbaum – ne permettra pas de parvenir à un tel « fondement ». Pourtant, répète-t-elle, nous ne pouvons espérer comprendre « l'âme humaine » qu'à partir de nous-mêmes[2].

Martha Nussbaum semble vouloir effacer les aspects les plus embarrassants du naturalisme du « projet nature humaine ». Ce « projet » – jamais achevé – ne sera en rien réductionniste puisqu'il donnera une place essentielle à la culture, recueil de l'expérience que les êtres humains ont d'eux-mêmes. Il ne devra rien à la biologie entendue comme connaissance purement objective du vivant. Il ne s'agira pas non plus d'enfermer l'espère humaine dans une essence de type naturel mais il faudra au contraire prendre en compte les variations historiques et les évolutions des êtres humains. Nussbaum n'hésitait pas à défendre en ce sens un certain « essentialisme » qu'elle attribue à Aristote et qu'elle définit comme l'idée selon laquelle « la vie humaine possède certaines caractéristiques centrales qui permettent de la définir »[3]. Il s'agit d'un « essentialisme internaliste »[4] au sens où il se fonde sur l'expérience des êtres humains.

d) La réponse de Williams aux objections de Nussbaum.

Quelles sont maintenant les objections faites par Bernard Williams lui-même, dans le même volume consacré à sa philosophie, aux considérations de Nussbaum[5] ? Williams concède qu'Aristote n'avait pas la même conception que nous de la nature et de la connaissance de la nature. A propos de la « nature humaine », il pensait pouvoir se fonder sur l'« *endoxa* », « les opinions partagées par les penseurs sensés et expérimentés »[6]. Mais Williams fait remarquer que cette méthode qui s'étend pour Aristote à toutes les connaissances se rapportant à la nature a été définitivement dépassée par les « sciences de la nature » telles qu'on les distingue aujourd'hui des « sciences humaines ». Il serait inacceptable aujourd'hui de vouloir fonder les

[1] *Ibid.*, p. 123.
[2] *Ibid.*, p. 124.
[3] Nussbaum (M.C.), « Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism », *Political Theory*, Vol. 20, N° 2, Mai 1992, p. 205. Nussbaum avoue que la revendication de ce terme est « polémique » (*Ibid.*, note 6, p. 243). Il s'agit de lutter contre le relativisme culturel et ses conséquences juridiques.
[4] *Ibid.*, p. 207.
[5] Cf. Williams (B.), « Replies » in Altham (J. E. J.) and Harrison (R.) (éd.), *World, Mind, and Ethics: Essays on Ethical Philosophy of Bernard Williams*, *op. cit.*, p. 194 sq.
[6] *Ibid.*, p. 194.

sciences de la nature sur de simples « opinions ». Or, comment restaurer, comme le voudrait Nussbaum, une conception aristotélicienne de la nature humaine sans assumer sa conception générale de la physique et de la cosmologie ?

Williams reproche à Nussbaum de ne pas bien définir « les limites entre la nature humaine et le reste de la nature »[1]. Or, maintient-il, la théorie de l'évolution des « sciences de la nature » contemporaines est incompatible avec la conception aristotélicienne de l'éthique. Il faudrait donc pouvoir tracer une limite claire et précise entre ce qui relèverait des « sciences de la nature » d'une part et ce qui concernerait la « nature humaine » telle que Nussbaum voudrait la définir d'après Aristote d'autre part. Mais Williams remarque à ce propos une incohérence dans la thèse avancée par Nussbaum selon laquelle la représentation que donnerait Aristote de la nature humaine serait « *évaluative* »[2]. En effet, alors qu'elle critique la vision positiviste de la nature humaine et la distinction entre « faits » et « valeurs » qui l'accompagne, Nussbaum utilise elle-même cette notion typiquement positiviste pour qualifier l'idée de « nature humaine ». Williams admet partiellement la thèse selon laquelle la question de savoir si un être humain est bien « le même être humain » serait une question « évaluative »[3]. Mais cette affirmation ne pourrait avoir de sens qu'à la condition qu'on ait reconnu une différence entre l' « évaluatif » et le « non-évaluatif » qui ne va de soi que dans un cadre théorique dont on prétend réfuter la pertinence[4].

Il rappelle par ailleurs à Martha Nussbaum – l'argument est manifestement *ad hominem* – qu'il ne dépend pas toujours de moi d'être celui que je voudrais être comme elle semble le supposer en affirmant que mon identité se confond avec mes valeurs. C'est le propre de « la mauvaise fortune radicale » que de me contraindre à avoir une vie qui ne correspond pas au type de vie auquel j'accorde de la valeur[5]. Ainsi, le fait qu'une vie soit mienne ou non ne peut résulter entièrement, sous cet aspect, de ce que je valorise moi-même :

> « Nombre de nos valeurs elles-mêmes, par-dessus tout un sens de ce qui compterait comme une perte, réclament une reconnaissance réaliste qu'une certaine vie est inévitablement la nôtre, qu'on ne peut y échapper autrement qu'en mourant ».[6]

[1] *Ibid.*, p. 195.
[2] *Ibid.*, p. 196.
[3] *Ibid.*, p. 196.
[4] Nous avons remarqué le même type de difficulté dans la critique que propose Nussbaum de la distinction du « moral » et du « non moral ». Voir plus haut, 2ème Partie, II, 3.
[5] *Ibid.*, p. 197-198.
[6] *Ibid.*, p. 198.

Williams fait référence à ce qu'il expliquait lui-même dans *La honte et la nécessité* à propos d'Œdipe. Celui-ci doit bien reconnaître les actes qu'il a commis bien qu'il n'ait pas eu l'intention de les commettre[1].

A partir de là, que peut-on dire de la manière dont des considérations sur la nature humaine pourraient déterminer les critères de la bonne ou de la mauvaise manière de vivre ? Williams accepte l'idée selon laquelle « une *vie de* raison » serait « une vie *structurée par* la raison »[2]. Mais il reproche à Nussbaum d'avoir une conception trop indéterminée de « la vie structurée par la raison ». Selon elle en effet, la vie du méchant serait en un sens tout aussi « structurée par la raison » qu'une vie vertueuse – sans quoi cette définition ne pourrait valoir pour l'homme en général. Mais son argumentation ne permet pas de le montrer. Il semble au contraire que le fait que l'homme soit un animal politique exige de lui certaines vertus. Williams explique la position spécifique d'Aristote concernant la rationalité et la sociabilité de l'homme en la distinguant des positions exprimées par Glaucon et Adimante. D'après ces derniers, la rationalité de l'homme n'implique pas qu'elle s'exprime au maximum de ses capacités dans la soumission aux contraintes de la société. Pour Aristote au contraire, il va de soi qu'il y a une « harmonie » entre les différentes capacités des êtres humains[3]:

> « Ce présupposé, je dois le confesser, me semblerait plus plausible si vous pouviez vous aider de la cosmologie d'Aristote, au lieu de considérer comme une question ouverte la question de savoir si le succès évolutif de l'humanité, durant la période extrêmement brève de son existence, peut reposer sur un *bricolage*[4] de pouvoirs et d'instincts plutôt mal assortis ».[5]

La seule chose qui puisse justifier le présupposé selon lequel il y aurait une harmonie entre la rationalité et les vertus civiques, c'est la cosmologie aristotélicienne qui voit dans l'ensemble de la nature un ordre cohérent. Si le fait que les hommes possèdent le *logos* peut impliquer qu'ils soient voués à une vie politique, c'est uniquement parce qu'il est inconcevable que la nature ait donné le *logos* aux hommes en vain. Or la science moderne nous apprendrait qu'un tel ordre global n'existe pas mais que les êtres vivants eux-mêmes sont le produit d'un bricolage évolutif contingent. Le fait que l'espèce humaine ait survécu selon la loi de la sélection naturelle n'implique pas que les capacités des êtres humains soient intrinsèquement en harmonie les unes

[1] Cf. Williams (B.), *La honte et la nécessité, op. cit.*, p. 95-96.
[2] Williams (B.), « Replies », *op. cit.*, *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 199.
[4] En Français dans le texte.
[5] *Ibid.*

avec les autres et qu'ils soient voués à vivre entre eux harmonieusement en exerçant leur rationalité naturelle.

Williams rapproche par ailleurs la thèse de Nussbaum de celle de John McDowell selon laquelle notre conception de la vie « humaine » impliquerait une conception éthique comprise dans nos propres vertus. C'est la perspective de l'être humain vertueux qui permettrait d'établir les caractéristiques de la vie humaine bonne[1]. Williams fait remarquer que le naturalisme aristotélicien a pu servir à justifier des systèmes sociaux très divers, souvent très opposés à la vision très libérale de Nussbaum elle-même par exemple. Il faudrait donc disposer d'une théorie permettant d'expliquer les erreurs commises par Aristote et ses successeurs conservateurs. Nussbaum et McDowell pourraient répondre, anticipe Williams, que l'on ne doit pas chercher à fonder l'éthique de l'extérieur en déduisant le meilleur genre de vie à mener d'une conception scientifiquement objective de la nature humaine. Il faudrait au contraire partir de « notre compréhension éthique » au point auquel elle est parvenue aujourd'hui avec, notamment, le souci de l' « autonomie individuelle » qui caractérise notre époque[2]. Ce naturalisme risquerait alors d'être « vide » puisque n'importe quel système social pourrait se prévaloir d'être conforme à l'idée qu'il se ferait de ce que devrait être une vie humaine. Si la seule exigence est que les agents délibèrent individuellement et collectivement sur ces questions, alors quasiment tous les individus et toutes les sociétés pourraient revendiquer cette qualité. C'est ce qu'implique inévitablement l'idée selon laquelle une conception de la nature humaine devrait être « évaluative ».

Par conséquent,

> « […] en laissant tomber la cosmologie d'Aristote, le monde moderne a abandonné des éléments nécessaires pour rendre plausible son style de théorie éthique dans son ensemble […] »[3]

Le « style » naturaliste est devenu impossible pour l'éthique parce que la nature darwinienne ne présente aucun ordre téléologique sur lequel elle pourrait se fonder.

Williams fait cependant une concession importante à la position de Nussbaum. Il admet que l'entreprise aristotélicienne n'exige pas que l'on déduise – « en allant de haut en bas » (*top-down*) – des conceptions éthiques d'une définition « scientifique » de la nature humaine[4]. Elle

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2.
[2] *Ibid*., p. 200.
[3] *Ibid*., p. 201.
[4] *Ibid*., p. 200.

pourrait être comprise en termes « cohérentistes » ou « herméneutiques »[1]. On peut penser que Williams veut dire ici que la théorie éthique consiste, dans une perspective aristotélicienne, soit à chercher un « équilibre réfléchi » entre nos croyances éthiques, à la manière de John Rawls[2], soit à chercher dans l'interprétation des mythes et des récits le sens que les êtres humains ont donné de leur propre existence en tant qu'êtres humains. On pourrait d'ailleurs concevoir la combinaison de ces deux démarches. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre aujourd'hui les « *endoxai* ». Mais Williams ne nous dit pas *comment* cette approche pourrait ne pas rencontrer les écueils qu'il vient lui-même de dénoncer.

C'est essentiellement l'affirmation du caractère « évaluatif » de l'idée que nous pourrions nous faire de la « nature humaine » qui semble conduire à un cercle révélant la faiblesse de la démarche. Cette objection nous paraît d'autant plus pertinente qu'elle touche à un point essentiel dans la genèse du néo-aristotélisme. Son réalisme s'efforce de dépasser la distinction entre les faits et les valeurs. En récusant les « faits » établis par les sciences de la nature en faveur des « évaluations », Nussbaum rompt avec la discipline qu'impose cette ligne de pensée. Le naturalisme apparaît donc comme une impasse. Soit, comme Nussbaum, nous distinguons le caractère « évaluatif » de la notion de « nature humaine » et nous nous enfermons dans le cercle que nous venons de décrire, soit nous prenons en compte ce que nous apprennent les sciences de la nature de l'espèce humaine et alors il devient impossible de fonder l'éthique sur l'idée de la « nature humaine » que l'on pourrait en retirer aujourd'hui. Pour surmonter cette difficulté, le naturalisme aristotélicien devra y être attentif.

Alasdair MacIntyre et Martha Nussbaum partagent le souci de prendre en compte l'objection des variations historiques et de la diversité culturelle à la thèse du naturalisme éthique. MacIntyre réagit à l'instabilité de son propre historicisme en explorant la voie d'une compréhension de l'éthique humaine à partir des caractéristiques que les êtres humains partagent avec d'autres espèces animales. Nussbaum au contraire cherche à répondre au défi du relativisme culturel en interprétant le naturalisme aristotélicien comme un « essentialisme interne » permettant de ressaisir les caractéristiques essentielles de l'être humain à partir de l'expérience que les hommes ont d'eux-mêmes et de la manière dont ils se représentent leur nature à travers leurs mythes. Alors que MacIntyre cherche à ancrer de nouveau l'éthique dans l'histoire naturelle, Nussbaum cherche à l'en détacher autant que possible, au risque de perdre

[1] *Ibid.*, p. 201.
[2] Cf. Rawls (J.), *Théorie de la justice* (1971), trad. Audard (C.), Paris, Flammarion, 1997, p. 47-48.

de vue l'exigence réaliste originelle. La « nature » du naturalisme auquel revient MacIntyre est celle du zoologiste et de l'éthologue – nature objective « extérieure » aux yeux de Nussbaum – alors que la « nature » de la « nature humaine » que défend Nussbaum est la notion que les êtres humains forgent à partir de l'expérience « intérieure » qu'ils ont d'eux-mêmes. Nous avons jugé que l'un et l'autre échouaient à fonder un naturalisme crédible. Il y a une analogie entre ces échecs. Comme Nussbaum, MacIntyre fondait son argumentation sur la distinction qu'il prétendait dépasser. Nussbaum conservait implicitement la distinction positiviste entre « faits » – extérieurs – et « valeurs » – intérieures. MacIntyre conserve au fond la distinction entre l'animal et l'homme.

Dans *On Virtue Ethics*[1], Rosalind Hursthouse prendra position pour Williams dans le débat qui l'oppose à Nussbaum sur le caractère « évaluatif » de la notion de « nature humaine ». Selon elle, c'est « à juste titre » (*rightly*) que Williams reproche à Nussbaum d'avoir fait dire à Aristote que sa notion de nature humaine était « évaluative »[2]. Pourtant, Hursthouse place la position de Nussbaum sur la même ligne que celle de McDowell dont elle adopte elle-même, pour l'essentiel, la conception du « naturalisme » d'Aristote[3]. Il s'agira donc de savoir comment Hursthouse prétend éviter aussi bien le Charybde d'une conception de la nature comme « externe et scientifique au sens moderne »[4] que le Scylla d'une conception « évaluative » de cette notion[5] pour savoir comment il serait possible d'éviter ces écueils.

[1] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, note 1, p. 245.
[3] *Ibid.*, note 1, p. 195.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, note 1, p. 245.

III- Foot et Hursthouse lectrices de Thompson

Dans le Préambule de la dernière partie de *On Virtue Ethics*, Rosalind Hursthouse présente le problème de « l'objectivité de la morale » tel qu'il se pose dans « l'approche de l'éthique de la vertu néo-aristotélicienne » [1]. Elle entend montrer par là que cette approche contribue à l'examen de cette question de manière originale et féconde. Elle se réclame pour cela des travaux de Philippa Foot et de John McDowell tout en avouant aussitôt que ces derniers ne se reconnaitraient vraisemblablement pas entièrement dans les thèses qu'elle avance[2]. Comme les théories déontologiques de la morale, les théories arétiques sont confrontées aux objections du « relativisme culturel » voire du « scepticisme moral » dans leurs efforts respectifs pour définir les critères objectifs permettant d'établir qu'une règle morale est une bonne règle ou qu'un trait de caractère est une vertu[3]. Pour l'éthique de la vertu, le problème consiste à se demander dans quelle mesure la justification de la réponse à cette question pourra être faite « de quelque point de vue "neutre" externe » ou bien si cette justification devra être donnée « de l'intérieur d'un point de vue éthique acquis »[4].

Hursthouse renvoie pour l'examen de ce problème à travers l'interprétation de l'éthique d'Aristote au dialogue entre John McDowell et David Wiggins[5]. McDowell estime que l'idée d'une « validation externe » de l'éthique est « une invention des modernes »[6]. L'idée selon laquelle Aristote aurait envisagé un fondement biologique de l'éthique est un anachronisme, qu'on veuille l'en louer ou qu'on prétende, comme Bernard Williams, montrer les limites de cette démarche pour la philosophie d'aujourd'hui. De manière générale, selon McDowell, Aristote ne chercherait pas essentiellement à « valider » ou à « justifier » l'éthique. David Wiggins estime de son côté qu'il serait possible d'envisager une justification naturaliste de l'éthique à condition de trouver un moyen d' « éthiciser » (*to ethicize*) la *phusis* aristotélicienne[7]. Cela permettrait une véritable « validation » tout en évitant les difficultés de l'idée d'un fondement de l'éthique extérieur à l'éthique. Il faudrait donc savoir dans quelle

[1] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 163 sq.
[2] *Ibid.*, note 1.
[3] *Ibid.*, p. 164.
[4] *Ibid.*, p. 165.
[5] *Ibid.*, note 1 p. 164. Hursthouse renvoie à un recueil important auquel elle a elle-même contribué : Heinaman (R.) (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, Boulder, Col., Westview Press, 1995.
[6] McDowell (J.), « Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics » in Heinaman (R.) (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, *op. cit.*, p. 203.
[7] Wiggins (D.), « Eudaimonism and realism in Aristotle's ethics: a reply to John McDowell » in Heinaman (R.) (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, *op. cit.*, p. 230.

mesure cette « éthicisation » de la nature est envisageable. Mais aussitôt surgit le problème de la circularité d'une telle justification. Il s'agirait en somme de fonder l'éthique sur une « nature » préalablement rendue conforme aux exigences de l'éthique[1].

Tel est le problème qu'aussi bien Rosalind Husthouse que Philippa Foot vont devoir s'efforcer de résoudre dans leur compréhension du naturalisme. Or, le problème – celui du caractère « extérieur » ou « intérieur » à l'éthique du fondement de l'éthique – s'appuie sur une distinction implicite de l' « éthique » et du « non éthique ». La question de la moralité sera donc de nouveau abordée sous ce nouveau jour.

C'est à la théorie de Michael Thompson[2] qu'aussi bien Foot que Hursthouse se réfèrent quand il s'agit de fonder rigoureusement leur naturalisme éthique. Nous examinerons d'abord sa théorie avant de voir comment Hursthouse et Foot s'en inspirent pour nourrir leur propre démarche.

1°) Les fondements du naturalisme de Michael Thompson

Dans *Le Bien naturel*, Foot revendique sa dette à l'égard des suggestions de Michael Thompson concernant les rapports entre les jugements relatifs au vivant et les jugements normatifs : « Pour l'essentiel, je pense que Thompson a raison »[3]. Elle se réfère à l'article édité en 1995 dans *Virtues and Reasons* sous le titre « The Representation of Life »[4]. Cet article formera la première partie du livre de Michael Thompson intitulé *Life and Action*[5].

a) Le projet de Thompson

Dans l'introduction de son livre, Thompson situe explicitement son analyse des notions de « vie » et de « forme de vie » dans le programme d'une éthique « néo-aristotélicienne » post-anscombienne dont il contribue grandement, à cette occasion, à définir les contours[6]. Ses

[1] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, *Ibid.*
[2] Cf. Thompson (M.), « The Representation of Life » in Hursthouse (R.), Gavin Laurence (G.) and Quinn (ed.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, *op. cit.*, p. 247-296; Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, Harvard University Press, MA, 2008.
[3] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 74 : « […] je lui suis particulièrement redevable sur ce sujet […]», précisait-elle un peu plus haut (*Ibid.*, note 15 p. 52). Chez Hursthouse, Cf. Hursthouse (R.), *On virtue Ethics*, p. 203 et p. 223; Hursthouse (R.), « Neo-Aristotelian Ethical Naturalism » in LaFollette (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.
[4] Thompson (M.), « The Representation of Life », *op. cit.*
[5] Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, *op. cit.*, p. 25-82.
[6] Voir plus haut notre Introduction générale.

réflexions portent essentiellement sur des questions « métaphysiques »[1] – dans les parties II et III, il sera question de « l'action ». Mais sa visée relève de l'éthique :

> « Nous pourrions caractériser ceci par provision comme une réflexion sur les questions relatives à *ce qu'il faut faire (what is to be done)*, *comment vivre*, *comment vivre ensemble*, et ainsi de suite, ces questions étant prises avec la plus grande généralité qu'elles puissent admettre ».[2]

Sans vouloir fournir un concept de l' « éthique », Thompson assume la visée non seulement métaphysique mais encore morale et politique de son analyse. Plus précisément, il se situe dans le sillage de « La philosophie morale moderne » d'Anscombe :

> « […] le programme particulier à la lumière duquel j'ai examiné ces questions était une reconstitution de quelque chose comme une théorie éthique spécifiquement aristotélicienne : un "néo-aristotélisme" du genre de celui qui avait été esquissé à la fin de "La philosophie morale moderne" d'Anscombe et qui avait été défendu plus tard dans la monographie de Philippa Foot, *Natural Goodness* et dans la dernière partie de *On Virtue Ethics* de Rosalind Hursthouse ».[3]

Après avoir nourri la réflexion des auteures qu'il cite, Thompson s'inscrit donc lui-même dans leur sillage dans ses travaux suivants pour poursuivre la réalisation du projet esquissé par Anscombe. Il s'agit de contribuer à combler des lacunes conceptuelles qui interdisent encore, selon Anscombe, la constitution d'une éthique aristotélicienne :

> « […] en entrevoyant la possibilité d'une philosophie pratique aristotélicienne, elle nota que l'espoir d'atteindre une telle chose devait être confronté au fait que "philosophiquement il y a une gigantesque lacune, qui ne peut pas à présent être comblée dans l'état actuel de nos moyens, qui doit l'être par une explication de la nature humaine, de l'action humaine, du type de caractéristique qu'est une vertu et par-dessus tout de ce qu'est « l'épanouissement » humain". Bien que je n'aie pas eu l'intention d'agir en obéissant à ce conseil, ce n'est pas un accident si, des quatre questions que mentionne Anscombe, les trois premières sont abordées selon une succession strictement identique, dans les trois parties de cet ouvrage ».[4]

[1] *Ibid.*, Introduction, p. 5.
[2] *Ibid*.
[3] Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, *op. cit.*, p. 6-7.
[4] *Ibid.*, p. 7.

Si, comme il l'affirme, Thompson suit strictement l'ordre suggéré par ce texte[1], cela implique que dans la partie qu'il consacre à la notion de « vie » – « The Representation of Life » –, il soit en réalité essentiellement question de définir le statut de la notion de « nature humaine », notion indispensable au fondement d'une éthique de type néo-aristotélicien – dont il rappelle qu'elle privilégie cette notion par rapport à celle, plus abstraite, de « personne » :

> « Ainsi, un but implicite de la discussion du concept de forme de vie dans la première enquête est de faire d'un concept d'une forme de vie particulière, c'est-à-dire la forme *humaine* – le concept, si vous voulez, de *la forme de vie que je porte* – un concept sûr pour la philosophie pratique, et de dire quelque chose de la manière dont on pourrait travailler avec ».[2]

Il est effectivement question de la « vie » en général et la notion de « forme de vie » est élaborée à cette occasion. Mais ce concept est forgé pour rendre compte de la vie spécifique des êtres humains. C'est donc ce concept « sûr » qu'il s'agit de rechercher à travers la minutieuse enquête menée par Thompson dans « The Representation of Life ».

***b) La vie comme concept* a priori**

Cette analyse commence par l'invocation du statut hégélien de la notion de « vie ». Dans la *Science de la logique*, Hegel revendique en effet le fait de traiter la « vie » comme une catégorie *logique* en dépit de son caractère « concret »[3]. De même, Thompson se propose de considérer la « vie » comme un concept *a priori* :

> « Je propose […] de faire un point de départ de ce qui relève d'un traitement logique de l'idée de vie et de celles qui lui sont proches, et de leur expression dans le langage. Je pense que Hegel avait raison en cela. La pensée, *comme pensée*, prend un tour assez particulier quand elle est la pensée du vivant – un tour *du même genre* que celui qui est noté par Frege dans la transition de la pensée d'un objet à la pensée d'un concept, de *Aristote est sage* à *Les sages sont peu nombreux* ».[4]

Thompson emprunte à Frege, par analogie, les moyens de concevoir le dépassement de sa conception sur la question qui nous intéresse. D'un point de vue frégéen il faudrait considérer

[1] Ces parties portent respectivement les titres suivants: « PART ONE The Representation of Life », « PART TWO Naive Action Theory», «PART THREE Practical Generality».
[2] *Ibid.*
[3] Cf. Hegel (G.-W.-F), *Science de la logique. Deuxième tome. La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. Labarrière (P.-J.) et Jarczyc (G.), Paris, Aubier Montaigne, 1981, p. 283.
[4] *Ibid.*, p. 27.

les êtres vivants comme des « objets » aux propriétés spécifiques et par conséquent la définition de la « vie » devrait relever d'une enquête empirique plutôt que d'une appréhension logique. Thompson se propose de montrer qu'au contraire « vie » ou « organisme » sont des catégories *logiques* au même titre que les notions plus abstraites d' « individus », de « relations » ou de « propriété ».

Or les notions de « vie », d' « organisme » ou de « forme de vie » sont implicitement présentes dans les notions éthiques. L'action est un processus vital spécifique et c'est donc dans ce cadre qu'il faudra étudier l'action intentionnelle qui constitue le thème principal de la théorie éthique. Mais s'il fallait se placer pour cela d'un point de vue empirique, alors, selon Thompson, cette réflexion sur l'action n'aurait plus rien d' « éthique » à proprement parler. En effet, il ne serait pas possible dans ce cadre de dire ce qui fait qu'une action est bonne ni de prétendre que nous avons des raisons de l'accomplir. Au contraire, des concepts comme ceux de « vie » ou de « forme de vie » entrent inévitablement dans l'appréhension de l'aspect spécifiquement éthique de l'action[1].

Kant lui-même est obligé de prendre en compte ces concepts quand il en vient à considérer, dans la *Métaphysique des mœurs*, l'application du principe de la moralité à des êtres humains[2]. Mais l'éthique néo-aristotélicienne pose ces concepts au principe même de l'éthique. C'est notamment le cas pour celui de « forme de vie ou espèce », ces deux termes étant utilisés par Thompson de manière « plus ou moins équivalente »[3]. Thompson en retient deux idées significatives à cet égard. D'une part, l'idée selon laquelle :

> « […] la volonté et la raison pratique sont seulement [vis-à-vis de cette forme de vie] deux facultés ou pouvoirs supplémentaires qu'un être vivant peut avoir, au même titre que les pouvoirs de la vue, de l'ouïe et de la mémoire ».[4]

D'un point de vue aristotélicien, les facultés spécifiquement humaines ne sont que des facultés vitales parmi d'autres. D'autre part, la deuxième idée « cruciale » selon laquelle :

> « […] une occurrence individuelle d'un quelconque de ces pouvoirs – vue, ouïe, mémoire – doit, intuitivement, être jugée comme défectueuse ou saine, bonne ou mauvaise, en bon état de

[1] Cf. *Ibid.*, p. 28
[2] On peut songer au tout début de l' « Introduction à la métaphysique des mœurs » : « La faculté d'un être d'agir selon ses représentations est la *vie* ». (Kant (E.), *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, Introduction générale, p. 85).
[3] *Ibid.*, note 5
[4] *Ibid.*, p. 29

> fonctionnement ou en mauvais état de fonctionnement, par référence à la forme de vie, le genre ou l'espèce de celui qui le possède ».[1]

Thompson rappelle ici les principes du naturalisme néo-aristotélicien tels qu'ils ont été posés par Anscombe[2]. D'une part, les facultés proprement humaines – la volonté et la raison pratique –, qui fondent la possibilité d'une éthique parce qu'elles fondent la possibilité d'une action volontaire et délibérée, doivent être mises sur le même plan que les autres facultés de l'âme humaine. D'autre part, on ne peut mesurer les qualités et les défauts des facultés d'un individu que par rapport à l'espèce à laquelle il appartient. Ainsi, si l'on conjugue ces deux idées, de même que l'on peut en général évaluer les facultés d'un individu – ses défauts et ses qualités – par rapport à l'espèce à laquelle il appartient, de même on peut juger moralement un être humain par rapport aux qualités et aux défauts de ses facultés pratiques – volonté et raison pratique :

> « L'idée néo-aristotélicienne que je considère propose de rassembler ces deux idées afin de fournir une interprétation des concepts "normatifs" fondamentaux avec lesquels la pensée humaine pratique opère inévitablement ».[3]

En combinant l'idée d'une analogie entre toutes les facultés humaines d'une part et l'idée d'un nécessaire passage par l'espèce pour définir les qualités et les défauts de ces facultés chez les individus, on parviendrait à fonder le naturalisme néo-aristotélicien.

Le raisonnement sous-jacent de Thompson semble être le suivant dans ces dernières pages. Une éthique, c'est-à-dire un ensemble de concepts normatifs, ne peut reposer sur des notions empiriques. Or, l'éthique repose sur une certaine idée de l'espèce humaine conçue comme une forme de vie particulière. Il faut donc, pour qu'une éthique soit possible, que la notion de vie elle-même soit un concept *a priori*. Il s'agit d'écarter l'objection selon laquelle, en s'appuyant sur les notions de « forme de vie » ou d' « espèce », on aurait recours à des notions essentiellement étrangères à l'éthique. Ce serait le cas de considérations relevant de la biologie, que ce soit dans le cadre d'une « éthique évolutionniste », ou que ce soit dans celui d'une éthique fondée en réalité sur une biologie finaliste dépassée. Thompson semble se situer d'emblée dans le cadre d'une conception « externaliste » de la rationalité pratique pour laquelle les raisons que nous aurions d'agir moralement ne peuvent pas se réduire à des dispositions

[1] *Ibid.*
[2] Thompson cite de nouveau Anscombe, Hursthouse et Foot Cf. note 6, p. 29
[3] *Ibid.*, p. 29

conatives particulières[1]. Seul un concept *a priori* de la vie, semble nous dire Thompson, est susceptible de fonder une telle éthique.

> « Mais supposez que les concepts de *vie*, d'*organisme* et de *forme de vie* soient réellement des déterminations logiques, et qu'un concept pratique primitif tel que, disons, *action*, appartienne à la sphère qu'ils gouvernent, et qu'il n'ait pas lui-même à être fustigé comme une nouveauté ou un corps étranger, quelque chose qui soit étranger au point de vue de la pensée pratique. Alors l'emploi de tels concepts à l'intérieur de la théorie éthique ferait simplement s'articuler quelque chose de déjà implicite dans la *pensée sauvage*[2] *pratique* – et il pourrait sembler que ce que l'on appelle un néo-aristotélicien se préoccupe de choses centrales et non de choses marginales ».[3]

Pour montrer que le naturalisme néo-aristotélicien n'implique pas que l'on fonde l'éthique sur des notions qui lui sont totalement étrangères, il s'agit de mettre en évidence le fait que l'éthique elle-même s'appuie essentiellement, de manière spontanée, sur des concepts tels que « vie », « organisme » ou « forme de vie ». On pourra le faire lorsque l'on aura compris que la notion d' « action » qui est au cœur de l'éthique est elle-même une notion « vitale ». Après avoir effacé la séparation de la vie et de l'éthique en faisant de la vie un concept *a priori*, on montrera comment l'éthique s'intègre dans la vie en montrant que les concepts fondamentaux de l'éthique sont eux-mêmes des concepts vitaux. Mais pour le justifier, il faut commencer par analyser ces notions.

c) L'échec de la définition du vivant

Thompson revient d'abord sur l'idée selon laquelle les êtres vivants seraient des objets individuels parmi d'autres, seulement caractérisés par certaines propriétés particulières. La « vie » désignerait alors seulement ces caractéristiques particulières plutôt que la « catégorie logique » à laquelle ils appartiennent[4]. Pour explorer cette hypothèse, Thompson examine la définition de la vie telle qu'on peut la trouver dans un manuel d'initiation à la biologie. Ainsi, par exemple, pour la Professeure Helena Curtis[5], les êtres vivants possèdent sept propriétés caractéristiques. Ils sont « *hautement organisés* » et « *homéostatiques* ». Ils « *croissent et se développent* ». Ils « *tirent de l'énergie de l'environnement et la transforment d'une forme en*

[1] Voir plus haut, 2ème Partie, I.
[2] En Français dans le texte.
[3] *Ibid*. p. 32
[4] *Ibid*., p. 33.
[5] Curtis (H.), *Biology*, 3ème éd., New York, Worth, 1979.

une autre ». Ils « *répondent à des stimuli* ». Et enfin « *ils se reproduisent eux-mêmes* »[1]. De manière générale, Thompson estime que cette forme de jugement – « les êtres vivants sont F » – est ici trop indéterminée. Mais pour montrer l'obscurité de ces propositions, il va examiner successivement certaines de ces « propriétés ».

Que veut-on dire par exemple en affirmant que les êtres vivants sont « hautement organisés » ? La notion d' « organisation » semble être trop abstraite – elle s'applique à des réalités trop diverses – pour que l'on puisse comprendre précisément en quoi consisterait un « haut degré » d'organisation. Ne peut-on pas la définir, cependant, de manière purement physique ? Le Professeur Ernst Mayr[2], par exemple, met en avant la spécificité des macromolécules organiques. Mais même s'il était exact que tous les êtres vivants contiennent de l'ADN, cela ne suffirait pas à définir le *concept* de *vie*. C'est en réalité *ce concept* que nous avons en vue lorsque nous cherchons à constituer la liste des êtres organisés vivants ou doués d'une « organisation vitale ». Définir le vivant par son « organisation » devient dès lors « tautologique »[3] :

> « Ma suggestion sera que *chaque* candidat à figurer dans la liste devra se heurter soit au Scylla infra-métaphysique de l' "ADN", soit, autrement, il devra se noyer dans le Charybde tautologique des "organes". Toute liste de ce type pourrait tout aussi bien être remplacée par une liste vide ».[4]

Le point de vue strictement physico-chimique sur les processus vitaux – la photosynthèse ou la réplication de l'ADN par exemple – ne prend pas en compte le fait que, pour les êtres vivants, ces phénomènes représentent des phases d'un processus plus général. Dans ce contexte, la description d'une réaction chimique justifie la question ; « Qu'arrive-t-il ensuite ? »[5]. S'il fallait s'en tenir à la description physico-chimique, il faudrait dire que tout dépend des circonstances dont aucune ne peut être considérée comme plus « accidentelle » que les autres :

[1] Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, *op. cit.*, p. 34.
[2] Thompson cite Mayr (E.), *The Growth of Biological Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
[3] *Ibid.*, p. 38.
[4] *Ibid.*, p. 39.
[5] *Ibid.*, p. 41.

> « La physique et la chimie, adéquatement développées, peuvent vous dire ce qui arrive dans chacune de ces circonstances – *quelle qu'elle soit* – mais il semble qu'elles ne puissent attacher aucun sens à la question : "Qu'est-ce qui arrive après ?" *sans phrase*[1] ».[2]

Les êtres vivants ne sont pas seulement sujets à des processus particuliers, ils sont sujets à « un type ou une catégorie spéciale » de processus, les « processus vitaux »[3] (*life-processes*). Certes, le « *contenu* » de la description de ces processus relève entièrement de la physique et de la chimie. Mais ces descriptions en diffèrent par la « *forme* », une « *forme d'unité d'événements* »[4] propre à ce type de processus.

C'est ce que révèle encore l'emploi du préfixe « auto- »[5] pour caractériser les êtres vivants – « auto-reproduction », « auto-organisation » ou « auto-régulation ». Il s'agit de nouveau d'affirmer, de manière tautologique, que les actions des êtres vivants sont des processus vitaux[6].

> « Nombre des catégories abstraites – celle d'individu concret, celle d'une chose étant la partie de quelque chose, celle d'une chose faisant quelque chose – sont toutes ensemble déterminées ou spécifiées ou portés à un niveau supérieur pour atteindre les concepts : *organisme*, *organe*, "partie" ou "membre", *ordre vital* ou *organ-isation*, *processus vital*. […]
>
> Ces concepts, les catégories vitales, forment ensemble un bloc solide, et nous entrons dans une sorte de cercle en tentant d'élucider l'un quelconque d'entre eux […] »[7]

En cherchant à caractériser les processus vitaux, on présuppose toujours une certaine idée de la vie qui les unit. Chercher à saisir la vie à travers ces caractérisations qui en présupposent le concept, c'est s'enfermer dans un cercle.

Comme on le voit, de manière générale, Thompson s'inspire de la façon dont Anscombe s'efforce de cerner l'action intentionnelle. Il s'agit de s'interroger sur la manière dont les êtres vivants sont « décrits » comme il s'agissait pour Anscombe, dans *L'intention*[8], d'enquêter sur la manière dont les actions intentionnelles étaient « décrites ». Mais plus précisément, Thompson explique qu'il se heurte à la même difficulté que celle à laquelle se heurtait

[1] En Français dans le texte.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 42.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*., p. 45.
[6] Cf. *Ibid*., p. 45.
[7] *Ibid*., p. 47.
[8] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*

Anscombe au début de son enquête. Après avoir établi qu'une « action » supposait que l'on puisse en rendre compte en répondant à la question « Pourquoi ? », Anscombe avoue qu'il faudrait préciser « Pourquoi ? » « au sens où cette question demande une raison d'agir », de telle sorte que l'on tomberait dans une sorte de tautologie[1]. Pour sortir de ce cercle, Anscombe doit abandonner l'approche métaphysique qui viserait à « définir » l'action intentionnelle pour analyser « la *représentation* »[2] des raisons quand celles-ci sont décrites comme des raisons d'agir. De même ici, parce que la « définition » du vivant débouche sur une série de tautologies, il faudra adopter la méthode qui consiste à se demander comment on se représente les êtres vivants à travers ce que l'on en « dit », les jugements que l'on porte sur eux.

d) La notion de « forme de vie »

Or, pour cela, il faut, comme l'a suggéré Thompson dès le départ, considérer la notion d' « espèce » ou de « forme de vie ». En effet :

> « Une espèce ou forme de vie est seulement un certain genre de genre – la sorte de chose qui doit être le sujet d'un jugement général ou d'une affirmation générale. C'est la sorte de chose qui est dite de quelque chose et à propos de laquelle quelque chose peut être dit, au sens des *Catégories* d'Aristote. Notre problème sera alors réduit à celui d'isoler une forme particulière de jugement général ou d'affirmation – *un jugement d'histoire-naturelle* (*a natural-historical jugement*), comme je l'appellerai. Ce qui peut être sujet d'une telle chose, nous pourrons l'appeler un concept d'espèce (*a species-concept*) ou un terme-de-forme-de-vie (*a life-form-word*) ».[3]

Ainsi, la question de l'essence du vivant est déplacée vers la question de la *logique* ou, devrait-on dire, compte tenu de l'arrière-plan de cette démarche, de la *grammaire* du vivant. Il s'agit de savoir dans quelles catégories les êtres vivants sont décrits. C'est en ce sens que « les catégories vitales sont des catégories logiques »[4]. Avant de rapprocher l'analyse de l'action humaine de l'analyse du vivant comme tel, Thompson unifie les *méthodes* d'investigation de l'un et l'autre domaines en s'inspirant du travail d'Anscombe sur l'action intentionnelle. S'il découvre des analogies significatives entre les deux, c'est sur la base de principes d'investigation identiques.

[1] Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought, op. cit.*, p. 47.
[2] *Ibid*., p. 48.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

Pour déterminer ces « catégories vitales », Thompson part de remarques d'Anscombe dans une discussion concernant la contraception[1] :

> « Les actes qui sont très clairement des événements biologiques définis, disait-elle, comme manger ou copuler, peuvent être dits être par nature des actes d'un certain genre […] Manger est intrinsèquement un acte de nutrition ; cela serait une marque essentielle du fait de manger si nous pouvions espérer l'identifier dans une espèce animale différant beaucoup de nous de par sa structure ». « De la même manière, ajoutait Anscombe, nous pouvons dire que […] l'œil est comme tel un organe de vue […] Et c'est en ce sens que la copulation est intrinsèquement générative – bien qu'il y ait de nombreuses copulations qui, en fait, n'aboutissent pas à la génération ».[2]

Anscombe cherche à montrer que l'acte de copuler est en lui-même « génératif » bien que le plus souvent il n'aboutisse à aucune génération. Pour cela, elle montre d'abord qu'une des caractéristiques des phénomènes biologiques est que ceux-ci ne peuvent être décrits comme tels, dans un événement particulier chez un individu particulier, qu'en étant rapportés à des fonctions vitales générales à travers des termes génériques – « manger », par exemple, pour un événement particulier correspondant à remplir une fonction générale consistant à se nourrir. De même, on ne peut décrire un acte particulier de copulation, dans n'importe quelle espèce et quel qu'en soit le résultat, qu'en le référant à la catégorie générale de copulation qui implique l'idée de génération. Mais Thompson s'attache surtout à l'expression « un plus large contexte » dans la suite du texte :

> « Quand nous appelons quelque chose un gland, nous prenons en compte *un plus large contexte*[3] que ce qui peut être vu dans le gland lui-même. Les chênes viennent des glands, les glands viennent des chênes ; et le gland est ainsi *comme tel* génératif (d'un chêne) qu'il génère ou non un chêne ».[4]

Bien que Thompson juge « excentrique »[5] la classification des actes sexuels sur laquelle débouchent finalement les considérations d'Anscombe, il entend développer l'idée selon

[1] Anscombe (G.E.M.), « You Can Have Sex Whithout Children: Christianity and the New Offer » (1968) in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 82-96.
[2] Cité par Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, *op. cit.*, p. 53.
[3] Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 53-54.
[5] *Ibid.*, p. 54.

laquelle la description des êtres vivants supposerait toujours la prise en compte d'éléments qui ne se trouvent pas dans l'individu qu'on a sous les yeux. D'une part le gland a un lien spécifique avec le chêne. Il nous faut donc regarder au-delà de l'objet individuel pour le considérer *comme gland*. Mais il faut également élargir la perspective pour considérer le gland comme graine comme il faut le faire pour considérer l'œil comme organe de la vue. Or, ce « contexte plus large » n'est pas autre chose que la *forme de vie* elle-même.

Pour expliquer cette notion, Thompson se réfère à un article de John Rawls inspiré de Wittgenstein. Dans « Two Concepts of Rules » (1955)[1], Rawls montre que certaines actions ne peuvent être décrites comme telles qu'à la condition qu'existe une « pratique réglée » (*rule-like practice*) à laquelle on puisse les rapporter. Ainsi, par exemple, on peut bien « lancer une balle » ou « courir » indépendamment du jeu de baseball, mais on ne peut accomplir les gestes constitutifs de ce jeu et qui par conséquent en présupposent l'ensemble des règles – « se retirer sur prises », « marquer un but sur balles » par exemple.

> « La pratique est antérieure aux cas particuliers, conclut Rawls : sans la pratique, les termes se référant aux actions spécifiées par elle manquent de sens ».[2]

C'est ici la « pratique réglée », et non l'espèce, qui constitue le « contexte plus large » dont parlait Anscombe. Mais ce que dit Rawls permet de comprendre comment certaines réalités individuelles ne peuvent être décrites qu'en supposant un cadre conceptuel plus général. C'est le cas des êtres vivants singuliers dans leurs activités vitales par rapport aux « formes de vie » qu'ils manifestent :

> « La description vitale d'organismes individuels est elle-même l'expression primitive d'une conception des choses en termes de "forme de vie" ou d' "espèce" […] »[3]

Il serait vain, par conséquent, de chercher à faire de la « forme » le produit d'une abstraction à partir de la représentation qu'on pourrait avoir des individus indépendamment d'elle.

[1] Rawls (J.), « Two Concepts of Rules », *Philosophical Review*, n° 64, 1955, p. 25.
[2] *Ibid.* Texte cité par Thompson (Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, *op. cit.*, p. 58).
[3] Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, *op. cit.*, p. 59.

e) La notion d' « histoire naturelle »

A partir de là, la question ne doit pas tant être « Qu'est-ce qu'une forme de vie ? », mais plutôt « Comment une telle chose est-elle décrite ? »[1]. C'est à cette question que prétend répondre la notion d' « histoire naturelle ». Les « jugements d'histoire naturelle »[2] sont ceux que l'on trouve dans les descriptions que proposent les guides nature et les documentaires animaliers. « Quand vient le printemps, peut-on par exemple y entendre, et que la neige commence à fondre, la femelle lynx donne naissance à deux ou quatre petits. La mère les nourrit pendant plusieurs semaines »[3]. Les jugements dont sont constitués ces descriptions – « Le S est (ou a ou fait) F » –, Thompson propose de les appeler « jugements catégoriques aristotéliciens » (*Aristotelian categoricals*)[4].

Or ces jugements ont des propriétés particulières. Ils sont au présent même s'ils ne décrivent pas des réalités présentes. Cela montre bien qu'ils ne portent pas sur des individus singuliers. Pourtant, ils n'ont pas les propriétés logiques « frégéennes » des propositions universelles. En effet, si « S est F » est un jugement d'histoire naturelle, alors ce jugement n'implique pas que quel que soit x, si x est S alors x est F. Toutes les femelles lynx ne donnent pas naissance à deux ou quatre petits au printemps, pas plus que tous les chats n'ont quatre pattes. Il ne s'agit pas non plus de la description d'un fait « statistique ». Thompson se souvient ici du « l'*homme* a tant de dents » d'Anscombe[5]. Mais il cite également « L'éphémère se reproduit rapidement avant de mourir » en faisant remarquer que la plupart des éphémères meurent bien avant de se reproduire :

> « Le jugement d'histoire naturelle peut être vrai bien que les individus qui tombent à la fois sous les concepts du sujet et du prédicat soient aussi rares qu'on voudra, statistiquement parlant ».[6]

Ces jugements définissent ce qui se passe pour une espèce dans des conditions « normales » ou « ordinaires ». Alors que dans le jugement « Dans des conditions normales, l'eau est un liquide » fait référence à des conditions normales *par rapport à moi et non par rapport à l'eau elle-même* – il s'agit de la température de la pièce dans laquelle j'ai l'habitude de me trouver –, le même type de jugement relatif au lynx par exemple définit ce qui arrive dans des conditions

[1] *Ibid.*, p. 65.
[2] *Ibid.*, p. 64.
[3] *Ibid.*, p. 63.
[4] *Ibid.*, p. 65.
[5] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 26.
[6] Thompson M.), *Life and Action*, *op. cit.*, p. 68.

normales *par rapport à l'environnement et aux conditions de vie du lynx lui-même*. Ces conditions sont ainsi « présupposées » par la forme de vie elle-même[1].

Ainsi, étant donné un genre quelconque S, on appellera « *l'histoire naturelle de S* » le système des jugements d'histoire naturelle vrais de S. La thèse de Thompson peut alors s'énoncer de la manière suivante :

> « Les jugements individuels doivent être compris comme des parties prélevées (*out-takes*) d'un tel ensemble ; l'idée d'un tel jugement est, par conséquent, intrinsèquement relative à l'idée d'une telle totalité ; chacun est une contribution à la description d'un "contexte plus large" […] »[2]

Les jugements d'histoire naturelle proposent « une *interprétation* ou *compréhension* »[3] de la forme de vie partagée par les membres de la classe sur laquelle ils portent.

Peut-on dire pour cette raison que le jugement d'histoire naturelle soit un jugement « normatif » ? Frege considérait que le jugement « Le cheval est un animal à quatre pattes » devait être compris comme exprimant le jugement « Tous les chevaux *bien constitués* sont des animaux à quatre pattes »[4]. Du point de vue de Thompson, l'expression « bien constitué » n'ajoute rien au sujet si on prend soin de considérer le jugement comme un jugement d'histoire naturelle. Cette expression ne fait que révéler ce caractère du jugement. L'introduction d'un terme exprimant la normativité reviendrait à tenter vainement de réduire cette spécificité du jugement d'histoire naturelle qui a bien essentiellement le caractère « factuel » ou « positif » des jugements que l'on trouve dans les guides nature ou dans les documentaires[5]. C'est ici ce que l'on pourrait appeler « le rasoir d'Anscombe » – le principe qui tend à éliminer les termes normatifs inutiles tel qu'il est souvent utilisé par Anscombe – qui joue son rôle.

Avoir « la capacité de faire l'expérience des choses comme vivantes »[6] suppose donc la capacité intellectuelle de comprendre une certaine « grammaire ». C'est en effet par la « grammaire » des jugements d'histoire naturelle que l'on peut saisir le vivant comme tel. Un nom commun a la « grammaire » d'un *mot-de-forme-de-vie* (*a life-form-word*) s'il a la capacité d'exprimer des jugements d'histoire naturelle. De même, un concept est un *concept-de-forme-*

[1] Cf. *Ibid.*, p. 70-71.
[2] *Ibid.*, p. 72.
[3] *Ibid.*, p. 73.
[4] *Ibid.* Nous soulignons. Cf. Frege (G.), « On Concept and Object », trad. Geach (P.), Oxford, Blakwell, 1984, p. 185.
[5] *Ibid.*, p. 75.
[6] *Ibid.*, p. 77.

de-vie (*a life-form-concept*) s'il fournit le sujet possible pour ce type de jugement. On aboutit ainsi à ces définitions de la « forme de vie » et de l'être vivant :

> « Une *forme de vie* ou e*spèce* (au sens général) est une chose quelconque qui est ou pourrait être immédiatement désignée par un concept-de-forme-de-vie ou par un mot-de-forme-de-vie […] Un *organisme* ou *être vivant individuel*, finalement, est tout être qui tombe sous une espèce ou "porte" une forme de vie ».[1]

Un être vivant peut être défini par l'espèce à laquelle il appartient qui n'est rien d'autre que l'ensemble des descriptions qui peuvent en être faites à travers des concepts ou des mots de forme de vie et qui constitue son histoire naturelle.

Ces jugements peuvent se combiner entre eux pour former des combinaisons « téléologiques »[2]. Thompson cite par exemple : « Elles ont des fleurs de tel et tel type *afin que* tels ou tels insectes puissent être attirés et qu'ainsi ils diffusent leur pollen ».[3] Le finalisme qu'implique cette grammaire spécifique ne signe-t-il pas la survivance d'un arrière-plan théologique de ces jugements ? S'il s'agit bien de répondre, en un sens, à la question « Pourquoi ? », il ne s'agit pas exactement du même sens que celui que présuppose la question lorsqu'elle porte sur ce qu'Anscombe appelle « des événements dans l'histoire d'un homme »[4]. Il ne s'agit pas de supposer une « intention » donnant un sens à une action particulière. Quand on explique les battements du cœur par la nécessité de faire circuler le sang, ce n'est pas une activité individuelle, ici et maintenant, que l'on explique. Le jugement porte bien sur la forme générale elle-même, même si c'est à l'occasion d'une observation faite sur un individu singulier. Il n'en va pas de même pour les raisons que l'on donne à une action intentionnelle individuelle :

> « Les jugements représentant la téléologie naturelle (*natural teleological jugements*) peuvent ainsi être dits organiser les éléments de l'histoire naturelle ; ils articulent les relations de dépendance parmi les éléments et aspects variés et les phases d'un genre de vie donné ».[5]

[1] *Ibid.*, 76-77.
[2] *Ibid.*, p. 77.
[3] *Ibid.* Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 78. Thompson cite Anscombe (G.E.M.), *Intention*, *op. cit.*, p. 24.
[5] *Ibid.*

La relation téléologique est l'expression du fait qu'un être vivant ne puisse être décrit comme tel que par rapport à « un contexte plus large ».

Si les processus vitaux sont essentiellement distincts des actions rationnelles et si les « jugements d'histoire naturelle » ne supposent pas l'intervention d'un élément normatif, que faire de ces considérations sur la grammaire du vivant pour la fondation d'une éthique ? Le lien annoncé dans l'introduction du livre apparaît plus explicitement à la fin de la première partie. Celle-ci s'achève en effet sur quelques remarques sur « le concept de bien ». Dans la version de l'article de 1995 publié dans le livre de 2012, Thompson devra d'ailleurs introduire la référence au livre de Philippa Foot, *Le Bien naturel*, publié en 2001[1].

D'où pourrait venir l'application de catégories normatives aux individus appartenant à la nature infra-rationnelle ? Le système des jugements d'histoire naturelle le permet en ce qu'il définit implicitement la catégorie de « défaut naturel ». C'est donc en ce sens, c'est-à-dire de manière indirecte, que les jugements d'histoire naturelle sont normatifs. Si S est F et que *ce* S n'est pas F alors on peut en conclure que *ce* S est défectueux. Le jugement qui porte sur les défauts de l'individu va en un sens au-delà de ce que l'on constate ici et maintenant dans l'individu lui-même. Mais il se rapporte en cela à d'autres « faits », ceux qui définissent « l'histoire naturelle » de cette espèce – « des faits concernant son genre ou espèce ou forme de vie » :

> « Ce qui simplement "doit être" dans l'individu, nous pouvons dire qu'il "est" réellement dans l'espèce ».[2]

L'analyse de Thompson rejoint la critique du dualisme des faits et des valeurs et le réalisme qui y est lié. Si le jugement d'histoire naturelle n'était qu'un constat statistique, le fait que tel S ne soit pas F alors que la plupart des S sont F n'aurait aucune incidence sur la qualité de tel ou tel individu S. En revanche, si ce jugement porte essentiellement sur une forme qui est constitutive de l'individu lui-même – puisqu'on ne peut pas le décrire indépendamment de ce « contexte plus large » –, alors on peut concevoir qu'un manque par rapport à cette forme générale soit aussi un défaut dans l'individu lui-même. Ainsi, plus concrètement, la maladie, le besoin, le manque, la difformité et même plus précisément le fait de boiter, le fait d'être aveugle, de ne pas percevoir les couleurs, etc., sont des concepts qui expriment des « *formes* de défauts

[1] *Ibid.*, p. 81.
[2] *Ibid.*

naturels » et qui sont tous « relatifs à une forme de vie » (*life-form-relative*). Or Philippa Foot défend l'idée ancienne selon laquelle « *l'irrationalité et le vice sont des formes de défauts naturels* »[1]. Thompson en 2012, après la publication des livres de Hursthouse (1999) et Foot (2001), attribuera cette thèse à « un certain type d'aristotélisme contemporain en philosophie pratique »[2]. On pourrait donc penser le vice sur le modèle du défaut d'un individu par rapport à sa forme de vie.

Mais comme il va de soi que « *la stupidité d'une action humaine individuelle* » est quelque chose de beaucoup plus complexe que « *l'étiolement d'un géranium donné* »[3], tout le problème sera de mesurer les différences introduites par l'apparition de la rationalité. Thompson a déjà montré que l'action intentionnelle était irréductible à un processus vital « infra-rationnel ». Mais il s'agira encore, malgré tout, dans une appréciation morale des actions humaines à partir de ses différences spécifiques avec d'autres êtres, de faire appel à la « forme de vie » propre à l'homme. L'analogie est ici rigoureusement fondée sur l'identité de structure entre les jugements d'histoire naturelle se rapportant à tous les êtres vivants comme tels et « les événements de l'histoire d'un homme », selon l'expression d'Anscombe reprise par Thompson[4].

Avant de voir comment cette transposition des « défauts » du vivant à ceux des animaux doués de raison est conçue par Hursthouse, Foot, puis par Thompson lui-même[5], il nous faut examiner la manière dont Hursthouse et Foot interprètent ou corrigent les thèses de Thompson concernant le vivant.

2°) Hursthouse et Foot interprètes de Thompson.

La publication du livre de Rosalind Hursthouse précède celle du livre de Philippa Foot. Toutes deux se réfèrent à l'article de Thompson même si Foot lui rend un hommage plus appuyé. C'est dans le Chapitre 9 de *On Virtue Ethics*[6] que Rosalind Hursthouse aborde directement la question du naturalisme. Elle y définit d'abord le « naturalisme éthique » :

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid.*, p. 81; à comparer au texte de 1995, «The Representation of Life » in *Virtues and reasons*, *op. cit.*, p. 296.
[3] *Ibid.*, p. 82.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 78.
[5] Voir plus loin, 3ème Partie, III, 3.
[6] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 192-216.

> « […] de manière générale, l'entreprise qui consiste à fonder l'éthique d'une certaine manière sur des considérations concernant la nature humaine, sur ce qui est impliqué dans le fait d'être bon *en tant qu'*être humain […] »[1]

Mais comment établir objectivement qu'être un gangster est incompatible avec le fait d'être un bon être humain ? Pour Gary Watson, dont Hursthouse cite l'objection, le problème que soulève une telle entreprise se fonde sur le fait que « notre conception de la moralité résiste à l'analogie avec la santé, à la réduction du mal au défaut »[2]. Pour lui, c'est sans doute notre conception de la « liberté de la volonté » qui nous empêche d'y adhérer. Hursthouse reconnaît que le naturalisme éthique semble nous placer devant une aporie :

> « Car soit nous parlons du point de vue neutre, en nous fondant sur une description scientifique de la nature humaine – auquel cas nous n'irons pas bien loin – soit nous parlons en nous situant à l'intérieur d'une conception éthique acquise – auquel cas nous ne validerons pas nos croyances éthiques, mais nous ne ferons que les exprimer de nouveau ».[3]

Si nous cherchons à nous fonder sur la description scientifique objective de la nature, nous ne parviendrons pas à en déduire des évaluations éthiques. Si nous partons de ces évaluations au contraire, nous risquons de nous enfermer dans des pétitions de principe.

a) Le naturalisme selon McDowell

Pour dépasser cette difficulté, Hursthouse s'appuie sur la manière dont elle a été abordée par John McDowell dans « Two Sorts of Naturalism » (1995)[4]. Celui-ci montre en effet que, pour que le naturalisme éthique soit acceptable, il est essentiel d'examiner le concept de « nature » sur lequel il pourrait s'appuyer. McDowell se propose d'abord d'écarter une mauvaise lecture d'Aristote. Selon cette interprétation trompeuse, les vertus seraient « nécessaires » aux hommes au sens où la « nécessité » pourrait être définie comme « ce sans quoi le bien ne pourrait être atteint »[5]. Ce terme n'apparaît d'ailleurs pas dans le contexte de l'éthique. Il n'y est pas question de fonder la poursuite du bien sur la nécessité naturelle :

---

[1] *Ibid.*, p. 192.
[2] *Ibid.* Cf. Watson (G.), « On the Primacy of Character » in Flanagan (O.) et Rorty (A.O.) (éd.), *Identity, Character and Morality*, Cambridge, Mass., Massachusetts Institute of Technology Press, 1990.
[3] *Ibid.*, p. 193.
[4] McDowell (J.), « Two Sorts of Naturalism » in Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn W.) (éd.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, *op. cit.*, p. 149 sq.
[5] *Ibid.*, p. 149. Cf. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 5, 1015a22-6.

> « Dire “Nous avons besoin des vertus”, c’est seulement dire que les considérations éthiques constituent d’authentiques raisons d’agir […] »[1]

Selon la thèse qu’entend rejeter McDowell, l’idée selon laquelle il serait bon d’avoir une vie vertueuse ne pourrait être aperçue que de manière dérivée. Or, par exemple, l’idée qu’une action doive être accomplie « parce qu’elle est noble » n’implique pas que l’on passe par la supposition d’un bien à atteindre qui serait extérieur à l’action vertueuse elle-même. L’évaluation qui donne la raison d’agir – « noble » – est « interne au point de vue de quelqu’un qui accepte déjà que les exigences de la vertu vis-à-vis de la raison sont réelles »[2]. McDowell suit en cela sa conception des raisons morales d’agir[3].

De plus, même si on estimait que les hommes ont besoin des vertus comme les loups, par exemple, ont besoin de coopérer pour chasser, le fait de posséder la raison implique que l’on puisse délibérer entre plusieurs options possibles et prendre du recul par rapport à ses penchants immédiats. Supposons qu’un loup acquière la raison[4]. Le fait qu’on en appelle à ses « besoins » en tant que loup n’aura sans doute aucun effet sur sa conduite. McDowell utilise la notion de « proposition catégorique aristotélicienne » proposée par Thompson pour montrer que les propriétés logiques de ces propositions ne peuvent impliquer la nécessité pour un sujet donné d’agir selon son « histoire naturelle »[5]. Ainsi,

> « La raison n’ouvre pas seulement nos yeux sur notre nature, en tant que membres d’une espèce animale à laquelle nous appartenons ; mais aussi elle nous rend capable et même nous oblige à nous en détourner […] »[6]

On ne peut pas seulement considérer la raison comme une faculté nous permettant de connaître théoriquement notre nature. Elle est aussi une faculté par laquelle nous pouvons estimer que nous ne devons pas suivre ce qui serait conforme à notre nature, au moins dans certaines circonstances. En fait, le concept de « nature » peut être invoqué de manière ambivalente. Il s’agit soit de la « simple » nature, soit de la nature conçue « comme quelque chose dont la réalisation implique qu’on la transcende »[7]. Selon le concept de la nature auquel il se réfère, le

[1] McDowell (J.), « Two Sorts of Naturalism », *op. cit.*, p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 151.
[3] Cf. McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives », *op. cit.* Voir 1ère Partie, III, 2.
[4] McDowell (J.), « Two Sorts of Naturalism », *op. cit.*, p. 150, sq.
[5] Ibid, p. 153.
[6] *Ibid.*, p. 154.
[7] *Ibid.*, p. 155.

loup pourra justifier au nom de la « nature » tous ses comportements aussi contradictoires qu'ils puissent être.

McDowell considère qu'Aristote ne prête pas le flanc à ces critiques dans la mesure où son naturalisme ne prétend pas *fonder* de cette manière les exigences rationnelles de l'éthique. Ce qui le montre est le fait qu'il adresse ses cours concernant la morale à des gens qu'il suppose déjà correctement élevés[1]. La rationalité de la vertu n'a pas besoin d'être fondée « en dehors de la perspective évaluative formée d'une personne vertueuse »[2]. En fait, le besoin de *fonder* l'éthique sur la nature ne se fait jour qu'à partir du moment où la nature « désenchantée » de la science apparaît comme la seule réalité objective à laquelle on puisse se référer. Les raisons d'agir ne pourraient cesser d'être subjectives – comme le prétend Hume – qu'à la condition de s'appuyer sur cette « nature » extérieure objective[3]. C'est précisément cette conception de la nature comme distincte et séparée du sujet que conteste McDowell – comme il le fait la même année dans « Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics »[4]. Cette conception de la nature est sans doute une nécessité méthodologique pour la science. Mais cela n'implique pas que cette conception induite par ce mode particulier d'accès au réel nous pousse à définir ainsi ultimement la réalité objective[5]. Selon cette conception, tout se passe comme si la signification de l'action était « injectée » dans la nature de l'extérieur, le « *logos* » qui s'y exprime ne pouvant faire partie de la nature[6]. Or, s'il est vrai que l'action donne sens au réel en y réalisant le *logos*, « nous n'avons plus besoin de penser le *logos* pratique comme *extérieur* à la nature »[7] :

> « Ainsi nous faisons revenir la raison pratique dans la nature ; mais il s'agit de la raison pratique conçue, d'une certaine façon, comme kantienne, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'a pas besoin d'être certifié de l'extérieur de soi-même ».[8]

Pour expliquer ce point de vue, McDowell nous demande de considérer la notion de « seconde nature » telle qu'elle apparaît dans l'éthique d'Aristote. Ici, il ne s'agit pas pour l'intellect pratique de commander le caractère déjà formé *de l'extérieur.* L'intellect est lui-même un aspect

[1] *Ibid*., p. 155-156. Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1095a4-6.
[2] *Ibid*., p. 156.
[3] Cf. *Ibid*., p. 156-158.
[4] McDowell (J.), « Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics », *op. cit.* Voir plus haut, 3ème Partie, III, 1.
[5] Cf. *Ibid*., p. 164.
[6] *Ibid*., p. 165.
[7] *Ibid*., p. 166. Nous soulignons.
[8] *Ibid*.

de la nature de quelqu'un – tel qu'il est devenu – et s'exprime à travers son comportement même[1] :

> « En acquérant sa seconde nature – c'est-à-dire en acquérant le *logos* – quelqu'un a appris à prendre un plaisir particulier en agissant d'une certaine manière, et a acquis l'équipement conceptuel adapté pour caractériser la valeur (*worthwhileness*) qu'il a appris à voir dans le fait d'agir de ces manières ».[2]

La raison ne brime pas despotiquement les aspirations de l'individu éduqué moralement. Cette rationalité fait désormais partie de lui-même et c'est, de son point de vue, défendre ses propres intérêts que de lui obéir. La « première nature » ne disparaît pas pour autant. D'une part, elle met des limites aux transformations possibles de la raison. D'autre part, elle comporte des éléments qui doivent être pris en compte dans les délibérations rationnelles. Mais, en ce qui concerne une action courageuse par exemple, ce qui importe n'est pas tant le fait qu'il soit utile aux êtres humains en général d'être courageux, mais « le fait que cette action compte comme digne d'intérêt (*worthwhile*) en elle-même, à la lumière d'un schème conceptuel qui est une seconde nature pour une personne courageuse ».[3]

Comme on le voit, ce « naturalisme » ne se fonde pas sur ce que la science peut nous dire de la « nature » :

> « La nature, selon cette conception plus riche, est jusqu'à un certain point autonome par rapport à la nature selon la conception scientifique ».[4]

La justesse du jugement concernant cette « nature » ne repose pas essentiellement sur le fait qu'il s'appuie sur des faits concernant la première nature. La première nature est celle qui apparaît « du point de vue de nulle part », pour reprendre l'expression de Thomas Nagel[5], ou du point de vue de Dieu. Un certain naturalisme – celui des néo-humiens – prétend se fonder sur une telle conception de la nature. L'être humain n'est alors qu'un cas particulier parmi les autres espèces vivantes. Le naturalisme que défend McDowell se fonde au contraire sur la deuxième conception de la nature. Or, de ce point de vue, « toute seconde nature actuelle est un

[1] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[2] *Ibid.*, p. 170.
[3] *Ibid.*, p. 174.
[4] *Ibid.*
[5] Cf. Nagel (Th.), *Le point de vue de nulle part*, trad. Kronlund (S.), Combas, Editions de l'Eclat, 1993 [Nagel (Th.), The View From Nowhere, Oxford, Oxford University Press, 1986].

produit de la culture »[1]. Voilà pourquoi Aristote, conscient de cette fragilité des valeurs, prétend ne s'adresser dans son éthique qu'à ceux qui ont été correctement éduqués.

Bernard Williams a donc raison, en un sens, de considérer que l'idée selon laquelle la morale pourrait reposer sur ce à quoi nous destinerait la nature n'est plus acceptable aujourd'hui. Mais le naturalisme d'Aristote ne se fonde pas sur cette nature « vue de nulle part ». Pour McDowell, la position d'Aristote reflète au contraire le fait qu'il ne soit pas du tout sujet à cette perte de confiance dans la « seconde nature » qui caractérise la position moderne. La lecture de Williams serait donc en ce sens une « monstruosité »[2] :

> « [cette lecture] attribue à Aristote un besoin ressenti de fondements, et une conception de la nature comme ce en quoi devraient se trouver ces fondements, qui fait sens uniquement comme un produit de la philosophie moderne, et alors le représente comme cherchant à satisfaire ce besoin avec une représentation archaïque de la nature ».[3]

Aristote ne peut être accusé d'avoir échoué dans un projet typiquement moderne de fondement d'une éthique qu'il n'a jamais cherché à réaliser : fonder une morale qui n'irait pas de soi pour ceux auxquels elle s'adresserait.

b) Hursthouse à la recherche de critères d'évaluation des êtres vivants

Comme McDowell, Hursthouse estime qu'un naturalisme éthique de type aristotélicien n'est ni « scientifique », ni « fondationnaliste » :

> « Il ne cherche pas à établir ses conclusions "d'un point de vue neutre" ».[4]

Il ne prétend pas convaincre celui qui n'aurait aucune préoccupation éthique mais seulement « fournir des assurances rationnelles » à nos croyances relatives aux traits de caractère qui peuvent être considérés comme des vertus[5]. Il ne s'agit donc pas non plus seulement de les « exprimer de nouveau », de manière tautologique. La solution suggérée par McDowell doit encore être mise à l'épreuve sous cet aspect. Car dans le cadre de l'interprétation qu'il propose du naturalisme d'Aristote, il ne nous dit pas ce qui pourrait justifier sa liste de vertus. L'enjeu est de savoir ce qui permettrait d'écarter rationnellement par exemple la version

[1] *Ibid.*, p. 176.
[2] *Ibid.*, p. 177.
[3] *Ibid.*
[4] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 193.
[5] *Ibid.*

« darwinienne » de cette liste que propose la « sociobiologie »[1]. Aux yeux de Hursthouse, on peut au moins attendre d'une théorie éthique qu'elle permette d'écarter certaines options morales.

Hursthouse reconnaît sa dette à l'égard des travaux de Philippa Foot – « J'ai emprunté de nombreux éléments parmi les détails qui suivent, et l'idée du naturalisme éthique dans son ensemble à Philippa foot […] »[2]. Mais, compte tenu des évolutions de la pensée de Foot, elle est amenée à choisir certaines de ses positions contre d'autres. Le point de départ est l'affirmation, conforme aux analyses de Peter Geach, du caractère « attributif » de l'adjectif « bon »[3]. Ce caractère n'est pas modifié par le contexte « éthique » dans lequel cet adjectif est utilisé, conformément aux analyses qu'en propose Anscombe. Des interventions plus récentes de cette dernières, Hursthouse retient l'approfondissement de l'analogie entre les vertus humaines et les qualités spécifiques des autres êtres vivants. Elle cite, à ce propos, son entrée en matière pour une conférence non publiée :

> « En philosophie morale, il est utile, je crois, de penser aux plantes ».[4]

De même qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans un loup solitaire ou dans une abeille qui ne danse pas, de même, il y a quelque chose qui ne va pas, un « défaut », dans un être humain dépourvu de charité ou de justice[5]. Hursthouse retient qu'on retrouve la même « structure » et préfère, pour la mettre en évidence, l'analogie végétale[6]. Une plante individuelle est un « bon » spécimen de son espèce selon les parties dont elle est constituée d'une part et, d'autre part, selon ses « opérations », la manière dont elle assure ses fonctions[7]. Ses parties et ses opérations sont « bonnes » si elles permettent (1) d'assurer la survie de l'individu dans le cadre défini par son espèce et si elles permettent (2) d'assurer la continuation de l'espèce elle-même. Ainsi, un « bon » arbre devra-t-il par exemple avoir certaines racines lui permettant de survivre et certaines graines permettant à son espèce de se reproduire. Avec les animaux – en continuant à gravir « l'échelle naturelle »[8] – apparaissent deux nouveaux aspects et deux nouvelles fins selon

[1] *Ibid.*, p. 195.
[2] *Ibid.*
[3] Voir plus haut, 3ème Partie, I, 1.
[4] Conférence publique délivrée à l'American Philosophical Association, Pacific Division Conference, en 1989. Cité par Hursthouse dans Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, note 6, p. 196.
[5] Hursthouse se réfère aux thèses soutenues par Foot dans « Rationality and Virtue », *op. cit.* et « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake », *op. cit.*
[6] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 197.
[7] *Ibid.*, p. 198.
[8] *Ibid.*

les distinctions introduites par Hursthouse. D'une part les opérations se complexifient et les individus doivent être capables non seulement de réagir mais encore d'*agir*. C'est le troisième aspect sous lequel les individus peuvent être évalués. D'autre part, parce qu'apparaissent la douleur et le plaisir, les individus peuvent être évalués par rapport à leurs dispositions émotionnelles – « des émotions et des désirs »[1]. A cela correspondent deux nouvelles fins : (3) éprouver un certain plaisir et être libéré de la douleur d'une part et d'autre part, pour les animaux sociaux, (4) « le bon fonctionnement du groupe social » – « un singe qui n'épouille pas les autres est déficient » sous ce dernier rapport [2]. On a donc quatre « aspects » et quatre « fins » par rapport auxquels les individus peuvent être évalués. Chez les animaux sociaux, tous ces éléments sont en relation les uns avec les autres.

> « Ainsi, en résumant, un bon animal social (parmi les espèces les plus sophistiquées) est un animal qui est bien équipé ou doté sous le rapport (i) de ses parties, (ii) de ses opérations, (iii) de ses actions, et (iv) de ses désirs et émotions ; le fait qu'il soit ainsi bien équipé ou doté est déterminé par le fait que ces quatre aspects servent bien (1) sa survie individuelle, (2) la perpétuation de l'espèce, (3) sa non soumission à une souffrance caractéristique et la possibilité d'éprouver un plaisir caractéristique, et (4) le bon fonctionnement de son groupe social – selon les manières caractéristiques de l'espèce ».[3]

Tous les êtres vivants peuvent bien être décrits selon la même structure téléologique qui permet éventuellement d'en mesurer les défauts par rapport à l'accomplissement de certaines fonctions qui leur sont propres. En ce sens, c'est bien en « pensant aux plantes » que Rosalind Hursthouse aborde la philosophie morale. Mais le modèle végétal permet de comprendre que tous les êtres vivants ne sont pas identiques sous ce rapport. Selon la place qu'ils occupent sur l'échelle naturelle, ils ont des fonctions et des fins différentes. Ces différences induiront différents critères d'évaluation de leurs défauts. Le fait d'avoir posé une structure générale commune, loin de conduire à un réductionnisme, permet d'établir rigoureusement des différences et même des hiérarchies.

Avant de passer à l'examen de la manière dont les êtres humains pourraient s'évaluer, Hursthouse juge utile de souligner cinq points à propos de la systématisation qu'elle vient de proposer. Ces points visent manifestement à préparer la réflexion sur l'évaluation des animaux doués de raison. 1°) Il faut considérer que la vérité de ces évaluations est parfaitement

[1] *Ibid.*, p. 200.
[2] *Ibid.*, p. 201.
[3] *Ibid.*, p. 202.

« objective »[1] et même « scientifique ». Hursthouse semble donc refuser ici la distinction tranchée proposée par McDowell entre ce qui relèverait de l'objectivité scientifique d'une part et ce qui relèverait de l'objectivité qui pourrait caractériser nos évaluations éthiques d'autre part. Ces évaluations se fondent en effet directement sur les données des sciences du vivant – « botanique, zoologie, éthologie, etc. […] »[2]. En invoquant les documentaires télévisés dont les énoncés servent de modèles aux analyses de Thompson[3], Hursthouse nous oblige cependant à nuancer sa position. En effet, comme nous l'avons vu, « l'histoire naturelle » dont parle Thompson n'a pas exactement le type d'objectivité des sciences du vivant citées par Hursthouse. Le sens du propos de Michael Thompson est précisément de montrer le caractère inévitablement et salutairement spécifique de la grammaire de ce type de jugements comparée à la logique « fregéenne » des sciences proprement dites. Le statut de « l'objectivité » des évaluations éthiques restera donc à préciser pour Hursthouse. Mais c'est ce qui semble déjà être visé dans le second point. En effet, Hursthouse précise que 2°) ces évaluations, en dépit de leur caractère « scientifique », ne valent que « dans la plupart des cas » et impliquent une certaine « imprécision »[4]. Il semble donc que, si les faits sur lesquels se fonde l'évaluation des êtres vivants sont ceux que les sciences nous donnent à connaître, les évaluations elles-mêmes soient plus imprécises. Mais ce point demanderait encore à être clarifié. Les évaluations peuvent être relatives aux circonstances ou à l'âge, par exemple, du spécimen considéré. Un même individu peut être « parfait » sous certains aspects mais avoir par ailleurs des défauts. Les différentes « fins » d'après lesquelles on évalue les individus peuvent entrer en conflit – par exemple « se conserver » et « perpétuer l'espèce ». C'est pourquoi, dans certains cas, il sera impossible de dire si x est « un bon x » ou non[5]. C'est le problème de l'unité des vertus qui est ainsi suggéré. 3°) Les individus d'une même espèce peuvent avoir des fonctions biologiques ou sociales distinctes. Ils ne relèvent donc pas tous des mêmes critères de jugement[6]. Cela pourrait ouvrir la voie à une individualisation des critères du jugement moral dans le cadre d'un naturalisme qui semblerait *a priori* devoir l'exclure. 4°) Bien qu'en général dire que « x est un bon x » implique que cet x vive bien et s'épanouisse, cela n'est pas nécessairement le cas. Des circonstances accidentelles peuvent survenir qui feront que ses qualités même s'opposeront à son épanouissement. Cela n'empêcherait pas cet x d'être « un bon x ». Hursthouse prépare

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] Cf. *Ibid*., p. 203.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*., p. 204.
[6] *Ibid*., p. 205.

manifestement ici sa réflexion sur l'articulation entre vertu et bonheur – « être un bon X » et « s'épanouir ». Enfin, 5°) quoiqu'objective, la vérité de l'évaluation d'un individu repose bien *en partie* sur « les besoins », « les désirs » et « les intérêts » de l'espèce à laquelle il appartient. Cela ouvrirait la voie à une évaluation des spécimens d'êtres humains par la prise en compte de leurs désirs et de leur « caractère ».

Le naturalisme de Hursthouse apparaît avant tout comme un moyen de penser les *différences* qu'il y a entre les êtres vivants en les replaçant sur une échelle naturelle. Cette hiérarchisation prépare un naturalisme éthique particulièrement soucieux d'accorder toute leur place aux spécificités de l'évaluation des êtres humains. La conception d'une structure générale commune à tous les êtres vivants n'est pas destinée à abolir les difficultés liées à l'évaluation proprement éthique mais elle offre au contraire un cadre pour les penser. La référence aux travaux de Michael Thompson ne permet malheureusement pas, comme on aurait pu l'espérer, de clarifier le statut des jugements portant sur les « défauts » des êtres vivants. Hursthouse devra élucider la question du caractère « scientifique » des faits sur lesquels peuvent se fonder de telles évaluations.

c) Les fondements du naturalisme selon Foot

Qu'apporte de nouveau *Le Bien naturel*[1] publié par Philippa Foot deux ans plus tard ? Le naturalisme de Foot se distingue-t-il de celui de Hursthouse qui en revendique l'influence ? Le chapitre 2[2] de l'unique livre de Philippa Foot fait pendant au chapitre 9 de l'ouvrage de Hursthouse. Foot y affirme d'abord que le naturalisme est « la caractéristique centrale » de sa conception.

Elle le définit d'emblée par un de ses aspects les plus problématiques, à savoir le lien que prétend établir cette approche entre l'évaluation des actions humaines et l'évaluation des autres animaux :

> « La caractéristique centrale de ma conception est la suivante : elle inscrira l'évaluation de l'action humaine dans un contexte plus large, comprenant non seulement les autres aspects de la vie humaine, mais aussi les jugements de valeur portant sur les caractéristiques et les opérations des autres êtres vivants ».[3]

Foot parle, elle, de l'évaluation des *actions* humaines et non des « traits de caractère ». Si elle distingue « l'évaluation des actions humaines » des « autres aspects de la vie humaine », elle

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 67-85.
[3] *Ibid.*, p. 67.

ne parle pas d'emblée à ce propos d'évaluation « éthique » comme n'hésite pas à le faire Hursthouse.

L'argument déjà rejeté par Anscombe selon lequel l'évaluation des caractéristiques d'une plante ou d'un animal non humain impliquerait un « choix » subjectif de notre part est écarté de la même manière :

> « Mais les caractéristiques des plantes et des animaux possèdent ce que l'on peut nommer une excellence *[goodness]* (ou une défectuosité) "autonome", "intrinsèque" ou – c'est ainsi que je l'appellerai – "naturelle" ».[1]

Foot donne ainsi un sens précis au « naturalisme » et à la « nature » sur laquelle celui-ci se fonde. Sans surprise, elle reprend la définition aristotélicienne de la « nature » – ce qui existe « par soi ». Une caractéristique « naturelle » est celle que possède un être indépendamment du rapport que celui-ci entretient avec un autre qui voudrait l'évaluer et le jugerait par rapport à ses propres besoins, désirs ou volontés. Le « naturalisme » affirme que les êtres vivants possèdent réellement de telles propriétés et qu'on peut les évaluer par rapport à ces caractéristiques « intrinsèques », qu'il ne faut pas confondre avec des qualités relatives à d'autres êtres vivants que Foot nomme « excellences secondaires » [2]. Le « naturalisme » est donc ici le prolongement direct de la critique des différentes versions contemporaines du « subjectivisme moral ». Il se confond avec le *réalisme* que lui opposent Anscombe et Foot depuis la fin des années 50[3]. Les deux sens de la notion de « naturalisme » – le « naturalisme » comme réalisme et le « naturalisme » comme fondement de l'éthique sur l'idée de nature humaine – convergent maintenant plus explicitement.

Il y a une « grammaire »[4] spécifique des jugements d'évaluation des êtres vivants et cette grammaire est la même pour tous, végétaux, animaux non humains, animaux humains. Le « bien naturel » qui est ainsi défini est tel parce qu'il « dépend directement de la relation d'un individu à la "forme de vie" de son espèce »[5]. Est repris le vocabulaire wittgensteinien utilisé par Michael Thompson dans l'explication de son naturalisme. L'usage qui en est fait a-t-il le même sens que celui qu'en propose Thompson ?

Foot tient à souligner que l'enjeu de cette question est essentiellement « moral » :

---

[1] *Ibid.*, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 69.
[3] Voir plus 1ère Partie, III.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 70.

> « Ma conviction est qu'en dépit de toutes les différences qui existent, comme nous le verrons, entre l'évaluation des plantes et des animaux, de leurs parties et de leurs caractéristiques, d'un côté, et l'évaluation morale des humains, de l'autre côté, nous découvrirons que ces évaluations partagent une structure logique fondamentale et un statut commun ».[1]

Apparaît clairement le caractère fondamentalement analogique du naturalisme qu'il s'agit d'établir. Bien que l'objectif affiché soit de montrer l'analogie – l'identité de « grammaire » ou de « structure logique » – qu'il y a, en réalité, entre les « bontés » prêtées aux êtres humains et celles qui sont prêtées aux autres êtres vivants, Foot semble être contrainte d'utiliser l'adjectif « moral » pour qualifier la bonté qui fait l'objet de l'évaluation des êtres humains. Son propos demeure ambigu à cet égard :

> « Je veux suggérer qu'un défaut moral est une forme de défaut naturel qui n'est pas aussi différente qu'on le suppose d'un défaut des êtres vivants subrationnels ».[2]

D'une part, si un défaut « moral » est une forme de défaut « naturel » – et qu'on ne peut par conséquent opposer les deux notions –, que faut-il entendre par « moral » ? Un défaut « moral » est-il un défaut « naturel » d'un animal doué de raison en tant que tel comme le suggère cette phrase ? D'autre part, si un tel défaut est moins différent des défauts des autres animaux que certains ne l'affirment, où cette différence réside-t-elle malgré tout – puisqu'il y en a une ? S'agit-il d'une différence spécifique quelconque au sein du genre des défauts naturels ou bien s'agit-il d'une différence qui sépare les animaux rationnels des animaux « subrationnels » comme deux sous-genres au sein du genre « vivant » de telle sorte que l'homme serait unique en son genre ? La bonté « morale » ne serait-elle pas alors aussi unique ?

Mais, comme Hursthouse, Foot examine d'abord pour elle-même la « structure logique » des plantes puis des animaux non humains en se fondant largement sur l'article de Thompson[3] dont elle résume les principaux points[4]. Elle termine sur l'analyse proposée par Thompson des jugements normatifs. Les « catégoriques aristotéliciens » impliquent un jugement normatif. Dire qu'un individu n'a pas les propriétés caractéristiques de son espèce, c'est dire « qu'il n'est pas comme il devrait être, mais est faible, malade ou déficient d'une

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 71. Cf. Thompson (M.), « The Representation of Life », *op. cit.*
[4] Cf. *Ibid.*, p. 71- 74.

manière ou d'une autre »[1]. « Pour l'essentiel je pense que Thompson a raison », déclare-t-elle pour clore son résumé.

Elle estime cependant que sa conception des « catégoriques aristotéliciens » souffre d'une « lacune » qu'elle cherche à combler. C'est sur le rapport qu'ont les jugements d' « histoire naturelle » à la téléologie que portent ses réserves. L'enjeu de cette question est manifestement le statut de l'aspect normatif de ces jugements. La théorie de Thompson

> « […] ne distingue pas explicitement ce que j'appellerais un lien téléologique rattachant un prédicat (F) au nom d'une espèce occupant la place de sujet (S) d'un lien dépourvu de ce caractère téléologique ».[2]

Selon Foot, tous les jugements se rapportant à telle ou telle espèce de manière générale n'ont pas exactement le même statut. Certaines caractéristiques d'une espèce jouent un rôle essentiel dans leur vie alors que d'autres sont secondaires. Foot cite l'exemple de la couleur sur la tête des mésanges bleues comparée aux couleurs de la queue des paons. Le premier attribut appartient bien à l'espèce de manière caractéristique mais ne joue aucun rôle essentiel dans la vie de ces mésanges alors que le second « joue un rôle dans la vie »[3] de cette espèce parce qu'il a une fonction essentielle dans sa reproduction. Les « catégoriques aristotéliciens » ont donc un rapport essentiel avec « la téléologie des êtres vivants »[4].

Foot semble vouloir dire que ce qui caractérise les espèces n'a de valeur normative que dans la mesure où ces caractéristiques « jouent un rôle dans la vie » de ces espèces c'est-à-dire permettent de remplir des fonctions vitales. C'est dans la mesure où elles contribuent à cette « fin » que leur absence chez un individu constituerait pour lui « une déficience d'une manière ou d'une autre ». Il faut donc compléter la pensée de Thompson en définissant ces « fins » par rapport auxquelles certaines caractéristiques spécifiques sont des « normes ». Or, sous ce rapport, la « vie » consiste, pour les plantes et les animaux non humains, soit à se conserver, soit à se reproduire[5]. Telle est la « base » sur laquelle on peut se fonder pour définir les « catégoriques aristotéliciens » proprement dits :

[1] *Ibid.*, p. 74.
[2] *Ibid.*, p. 74-75.
[3] *Ibid.*, p. 75.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 76.

> « Pour toutes les propositions téléologiques, ce qui est crucial, c'est qu'on attend une réponse à la question : "Quel rôle cela joue-t-il dans le cycle de la vie des êtres de l'espèce S ?" En d'autres mots : "Quelle est sa fonction ?" ou "quel est le bien que cela apporte ?" ».[1]

C'est l'idée de « fin » qui permet de passer de la description de l'histoire naturelle d'une espèce à l'idée de son « bien ». Est ainsi explicitée la raison pour laquelle Hursthouse déjà s'efforçait de compléter la thèse de Thompson par une réflexion sur les « fins » des différentes catégories d'êtres vivants. L'enjeu est bien sûr celui de savoir quelles sont les caractéristiques naturelles des êtres humains qui comptent vraiment parmi toutes celles qu'il possède.

Foot précise que le fait que chaque espèce puisse être considérée comme ayant une « fin » n'implique pas qu'il faille comprendre que chaque individu ait ce but. Par exemple, bien que la migration de telle ou telle espèce d'oiseau ait une fonction vitale, il ne faudrait pas comprendre que chaque oiseau de cette espèce ait ce but en s'envolant[2]. Toutefois, on ne peut pas non plus comprendre ici l'idée de « fonction » comme on pourrait le faire dans une perspective évolutionniste, comme un avantage adaptatif. Une caractéristique peut dans ce contexte être dite « bonne à quelque chose » au sens où elle serait favorable au développement de l'espèce au cours de l'évolution – Foot cite sur ce point le biologiste Richard Dawkins[3]. Au contraire, dire qu'une propriété « a une fonction », dans la perspective proposée par Foot,

> « […] c'est dire qu'elle occupe une certaine place dans la vie d'individus appartenant à cette espèce à un moment donné ».[4]

Dans l'idée de « catégorique aristotélicien », est essentiel le lien entre l'individu et l'espèce, le fait qu'un individu, en tant que membre d'une espèce, soit voué à une certaine « forme de vie ». Ce n'est pas ce qui importe dans l'idée d'avantage adaptatif – l' « adaptation » dans le vocabulaire de Dawkins.

Plus que Hursthouse, semble-il, Foot est attentive à la différence qu'il y a entre les « jugements d'histoire naturelle » dont parle Thompson et les propositions « scientifiques » concernant le vivant. La prise en compte de cette différence est cruciale si l'on veut établir qu'il est possible de passer de la description de l' « histoire naturelle » d'une espèce à des jugements normatifs concernant ce qui est « bon » ou « mauvais » pour cette espèce. C'est ce qui distingue

[1] *Ibid.*, p. 77.
[2] Cf. *Ibid.*
[3] Dawkins (R.), *The Extended Phenotype*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 290
[4] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *Ibid.*, note 10, p. 78.

essentiellement un « catégorique aristotélicien » aux propriétés normatives pour l'individu de la simple « normalité statistique »[1]. Il faut même pour cela compléter la théorie de Thompson qui n'élucide pas suffisamment le lien qu'il y a entre les « catégoriques aristotéliciens » et les jugements impliquant une causalité finale. Il faut assumer ce que l'on pourrait appeler un certain « finalisme » dans sa compréhension de la nature pour fonder un naturalisme éthique. Cela n'implique bien sûr pas davantage aux yeux de Foot que pour Thompson que l'on voie dans la nature l'expression de la volonté divine[2].

Ces principes ayant été posés, Foot fait un certain nombre de remarques dont on entrevoit qu'elles auront une importance dans la définition des normes morales portées par les êtres humains. D'une part, le fait, par exemple, que la rapidité du cerf le rende en général « *apte* à survivre » n'implique pas que cela soit le cas dans toutes les occasions particulières qu'il rencontrera[3]. On devine qu'il s'agit pour Foot, comme c'était le cas pour Hursthouse, de préparer l'idée selon laquelle la vertu d'un être humain ne lui réussirait pas toujours, sans que cela remette en cause la valeur de cette vertu. Songeons au courage par exemple. D'autre part, ces normes valent « dans l'habitat naturel » de l'espèce. Ne pas courir vite pour un cerf peut, dans certaines circonstances inhabituelles, n'avoir aucune incidence sur sa survie[4]. On devine ici qu'il s'agit de préparer l'objection selon laquelle le vice ne serait pas toujours un handicap dans la réussite – en un sens qu'il faudra préciser – de la vie d'un être humain. Cet enjeu est également prégnant dans l'idée selon laquelle certaines déficiences seraient irréductiblement « relatives à autrui »[5]. Certaines abeilles ne dansent pas. Cela ne nuit pas directement à leur survie. On peut pourtant dire d'une abeille à laquelle manquerait cette caractéristique « qu'il y a quelque chose qui ne va pas chez elle (*there is something wrong whith it*) »[6]. Pour préciser la formule de Peter Geach, on peut dire que :

> « […] les vertus jouent un rôle nécessaire dans la vie des êtres humains de la même façon que les dards jouent un rôle nécessaire dans la vie des abeilles ».[7]

Bien que certaines caractéristiques n'aient de valeur que du fait de leur utilité sociale, leur absence chez un individu n'en constitue pas moins un défaut intrinsèque » – « naturel » – pour

[1] *Ibid.*, p. 79.
[2] *Ibid.*, p. 78. Foot cite Thompson (M.), « The Representation of Life », *op. cit.*, p. 293-294.
[3] *Ibid.*, p. 81.
[4] Cf. *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.* Nous modifions la traduction.
[7] *Ibid.*, p. 82.

cet individu. De même, si la justice n'a de valeur que « relativement à autrui », cela n'implique pas que l'absence de cette vertu chez un individu humain ne constitue pas une déficience intrinsèque pour cet individu. Le naturalisme consiste encore une fois clairement à établir un rapport analogique entre les caractéristiques des plantes et des animaux non humains d'une part et les animaux humains d'autres part, dont Foot reconnaît dès ce chapitre que « le caractère, l'action et la volonté » sont des propriétés « exclusives »[1].

Plus généralement, de même qu'il n'est pas nécessaire de porter des jugements normatifs sur les plantes et les animaux non humains en employant un langage différent de celui que l'on utilise pour décrire « des *faits* concernant le monde naturel »[2], de même « les propositions concernant l'excellence et la défectuosité des êtres humains » « ne doivent pas être comprises *en termes psychologiques* »[3]. Foot présente cette dernière affirmation comme « la thèse principale de ce livre »[4]. La « bonté » comme la « défectuosité » humaines sont donc « naturelles ». La « psychologie » dont il est question ici n'est pas la « philosophie de la psychologie » telle que la concevait Anscombe d'après Wittgenstein et Ryle. L'exclusion de l'approche psychologique est d'abord l'exclusion des notions auxquelles ont recours les différentes formes de subjectivisme – « prescriptions » ou « émotions ». Mais cela ne vaut-il pas également pour les vertus conçues comme simples « traits de caractère » à la manière de Hursthouse ? Foot ne critique-t-elle pas déjà à travers cette remarque l' « éthique de la vertu » de son amie Rosalind Hursthouse ? Il faudra le préciser.

Tout en rendant hommage au travail de Thompson, Foot le remet en question sur un point important. Toutes les « propositions d'histoire naturelle » n'ont pas le même intérêt pour l'évaluation des êtres vivants. Foot semble vouloir conserver l'expression de « catégorique aristotélicien » pour désigner les propositions qui, parmi les « propositions d'histoire naturelle », rendent possibles une évaluation pertinente. Mais il faut alors ajouter aux « propositions d'histoire naturelle » un élément relatif à la finalité des êtres vivants que ces propositions décrivent. De plus, cette finalité étant double, il faudra parvenir à les articuler de manière cohérente pour appliquer ces critères à l'évaluation d'individus particuliers. Autant de difficultés qui devront être résolues pour que l'évaluation morale puisse être faite selon des critères naturalistes.

[1] *Ibid.*, p. 84. Cf. Geach (P.T.), *The Virtues*, *op. cit.*, p.17. Voir plus haut, 3ème Partie, I.
[2] *Ibid.* Souligné par l'auteur.
[3] *Ibid.* Nous soulignons.
[4] *Ibid.*

Les théories de l'évaluation des individus vivants que présentent Thompson, Hursthouse et Foot visent à préparer une évaluation des individus humains dans le cadre d'une éthique naturaliste. Elles cherchent à mettre en évidence une identité de structure entre l'évaluation des individus vivants en général et l'évaluation morale des êtres humains. Avant même de passer à l'évaluation des êtres doués de raison, Hursthouse et Foot mettent en évidence la complexité de telles évaluations, même pour des êtres dont les finalités – chacun pouvant en avoir plusieurs – peuvent être clairement assignées. Ces analyses suggèrent toutes les difficultés rencontrées dans l'évaluation des êtres humains plutôt qu'elle ne prétendent les résoudre par avance.

De plus, les critiques adressées par Philippa Foot à Michael Thompson pourraient fragiliser la position du naturalisme au-delà de la théorie de Thompson lui-même. La logique des propositions d'histoire naturelle ne suffit pas à elle seule à fonder les évaluations. Or, pour Thompson, les « propositions d'histoire naturelle » devaient permettre de décrire les « formes de vie » des individus compte tenu de l'espèce à laquelle ils appartiennent. Dès lors, dans quelle mesure la « forme de vie » – notion également utilisée par Foot – pourra-t-elle rendre possible l'évaluation des individus qui la portent ?

3°) « Le naturalisme pour les animaux doués de raison »[1]

C'est dans son application aux cas auxquels le naturalisme est destiné – l'évaluation des individus humains – que l'on pourra le mieux mettre à l'épreuve sa pertinence. Foot consacre aux animaux raisonnables le chapitre 3 de *Le Bien naturel*[2] tandis que Hursthouse y consacre le chapitre 10 de *On Virtue Ethics*[3]. Comme on l'aura compris, le naturalisme ne consistera pas, pour ces néo-aristotéliciennes, à nier la spécificité des êtres humains pour les réduire à d'autres êtres vivants. Mais la prise en compte de la rationalité humaine ne montrera-t-elle pas les limites de l'analogie naturaliste ? Cela n'apparaîtra-t-il pas d'autant plus dans le domaine pratique où l'action délibérée d'un être humain semble se démarquer radicalement du comportement des autres animaux et *a fortiori* du métabolisme d'une plante ? Or, n'est-ce pas précisément sur cet aspect de la vie humaine que portent nos jugements moraux ?

[1] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 217.
[2] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, p. 87 sq.
[3] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 217 sq.

a) Hursthouse écarte quelques hypothèses et répond à quelques objections

Avant d'aborder directement le problème délicat de l'évaluation des « animaux rationnels » *en tant que tels*, Hursthouse essaie de pousser aussi loin que possible l'application des résultats auxquels elle est parvenue à propos de tout individu vivant à l'évaluation d'un individu membre de l'espèce humaine – « nous-mêmes ». Elle répondra ensuite à quelques objections qu'on pourrait opposer à ce naturalisme.

Les êtres humains ne sont pas seulement des « personnes » ou des « êtres rationnels ». Ils doivent d'abord être considérés comme des « *animaux* rationnels et sociaux »[1] c'est-à-dire comme faisant partie d'une espèce vivante. C'est la même « grammaire » du bien qui doit s'appliquer aux êtres humains comme à tous les autres animaux. Ce projet se heurte cependant à une première difficulté. A propos des êtres vivants non humains, l'évaluation se ramène à un jugement porté sur ce qui se rapporte à leur *santé*. Il s'agit de savoir si tel ou tel spécimen est *sain*[2]. Or, quand il s'agit d'êtres humains, nous avons pris l'habitude de distinguer les jugements relatifs à la santé de « ces évaluations que nous appelons "éthiques" »[3]. Tout en reconnaissant que cette distinction n'allait sans doute pas de soi pour les Grecs anciens, Hursthouse en prend acte et résout d'écarter les évaluations physiques pour s'intéresser uniquement à ces évaluations dites « éthiques ».

La question est la suivante : que reste-t-il alors, dans nos jugements portant sur les êtres humains, de la « structure » des évaluations des êtres vivants non humains ? De manière générale, ce sont nos actions accomplies « d'après la raison » (*from reason*) qui sont, de ce point de vue, susceptibles d'être jugées bonnes ou mauvaises. Hursthouse semble se souvenir, à travers cette hypothèse, de la distinction thomiste entre « action d'un homme » et « action humaine » ou peut-être retrouve-t-elle l'interprétation qui en est donnée par Anscombe[4]. Mais il est plus précisément « plausible » que nous soyons des êtres humains « éthiquement bons (ou mauvais) » en fonction de notre dotation quant aux moyens que nous avons de réagir – plus ou moins bien – à nos inclinations, nos émotions ou nos désirs à travers les actions que nous accomplissons :

> « […] il s'agit d'une liste qui comporte juste ces aspects de nous qui manifestent notre caractère éthique, en bon ou en mauvais ».[5]

[1] *Ibid.*, p. 206. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 206.
[3] *Ibid.*, p. 207.
[4] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.* Voir plus haut, 2ème Partie, III, 3.
[5] *Ibid.*

Etre vertueux, c'est posséder ces qualités. Reste à montrer si, effectivement, la tempérance, le courage, la générosité, l'honnêteté, la justice etc. peuvent bien être considérés comme des vertus en ce sens. Pour valider le modèle proposé par le naturalisme éthique, il faudrait montrer que ces vertus servent les fins de l'homme en tant qu'animal social telles qu'elles viennent d'être identifiées – survie individuelle, continuation de l'espèce, évitement de la douleur et bon fonctionnement du groupe social. Or on peut effectivement montrer que le courage par exemple répond de manière satisfaisante à ces fins. L'être humain courageux se comporte de manière analogue au loup dans une meute lorsque celui-ci coopère avec les autres en risquant éventuellement sa vie. La charité s'exerce au profit de la survie de l'espèce. De même que l'honnêteté ou la justice permettent non seulement la cohésion du groupe mais encore toutes les joies liées à des relations sociales harmonieuses. Ces propositions sont admises non seulement par les philosophes de l'antiquité mais encore par Hume ou les utilitaristes[1]. Hursthouse ne prétend pas que ces considérations superficielles permettent d'établir la validité du naturalisme. Mais elle estime qu'elles permettent du moins de montrer que cette position n'aurait aucune conséquence étrange au regard de nos convictions éthiques les plus communes.

Pourtant, pour Hursthouse elle-même, d'autres considérations seraient susceptibles de nous faire douter de la viabilité du projet naturaliste. D'une part, on peut s'inquiéter du fait que ce projet donne une définition « bien trop déterminée » de ce qu'est « un bon être humain ». Tous les hommes sont-ils voués à vivre indéfiniment la même vie, comme les autres animaux, en quelque sorte ?[2] Pour dissiper cette inquiétude, Hursthouse entend préciser la nature de ce projet. Le naturalisme éthique ne prétend pas fournir un critère de la bonne ou de la mauvaise action. Il s'agit seulement pour lui de déterminer les critères permettant d'établir qu'un trait de caractère constitue bien une vertu. En cela, cette approche théorique se distingue d'une « théorie de la "loi naturelle" »[3]. A supposer, par exemple, qu'on établisse que la tempérance soit une vertu, on aura montré qu'une action qui, dans telles ou telles circonstances, correspond à ce qu'un homme tempérant ferait, serait une bonne action. Mais le naturalisme ne prétend pas découvrir une loi naturelle d'après laquelle tout être humain bon devrait toujours agir de telle ou telle manière – s'interdire de trop manger par exemple. Le naturalisme ne nous exempte pas d'un indispensable « examen réflexif » personnel pour savoir comment, dans des circonstances

[1] Cf. *Ibid.*, p. 210.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 211.
[3] *Ibid.* Cette idée n'implique pas que Hursthouse s'oppose à tout absolutisme moral (Cf. Hursthouse (R.), *On Vitue Ethics*, p. 6, p. 58, p.72 et p. 83-87).

particulières, manifester ce dont on s'est assuré qu'il s'agissait bien d'une vertu de manière générale :

> « Des êtres humains tempérants pourraient bien se comporter de manières très différentes dans des circonstances différentes ».[1]

Le risque que ferait courir le naturalisme éthique à la liberté individuelle – l'espèce de paternalisme moral, sinon politique, qu'il semble contenir en germe – est conjuré par la conception de la vertu qu'il implique. S'il n'y a pas d'action vertueuse sans délibération personnelle, sans « examen réflexif », alors la vertu exclut toute loi générale imposée de l'extérieur. Ainsi, paradoxalement, une éthique de la vertu bien comprise exclurait toute forme de paternalisme. Il suffirait pour cela de la distinguer d'une « théorie de la "loi naturelle" », jugée plus dangereuse à cet égard par Hursthouse.

De même, il ne faut pas craindre que le naturalisme impose la même vie à tous les hommes. Non seulement les animaux non humains d'une même espèce peuvent avoir des vies différenciées avec les qualités et les défauts qui y sont attachées, mais encore les hommes présentent une diversité de rôles encore plus grande que dans n'importe quelle autre espèce. Mais c'est précisément parce que « *c'est ainsi* que nous sommes »[2]. Autrement dit, cette diversité est inscrite dans notre *nature* même. Il serait donc absurde de vouloir la contrarier au nom du naturalisme. On s'aperçoit à l'occasion de cette réflexion de Hursthouse que, plus généralement, c'est vraisemblablement au nom d'une certaine conception de *ce qu'est* l'homme que l'on cherchera à contester le naturalisme, mais c'est alors au nom d'un argument naturaliste mal assumé qu'on le fera. Cette voie de la critique du naturalisme paraît donc être sans issue.

Pour la même raison, il n'y a pas lieu de craindre que le naturalisme éthique nous impose d'être parent – même s'il requiert que nous soyons de bons parents quand nous endossons ce rôle – ou qu'il condamne les pratiques homosexuelles. Ce qui importe, explique encore Hursthouse, ce n'est pas une forme particulière d'activité ou d'orientation sexuelle mais les vertus et les vices qui peuvent s'y manifester. Or on ne peut supposer qu'un homosexuel serait du fait même qu'il est homosexuel, licencieux plutôt que tempérant dans sa sexualité. Il n'est pas possible non plus de condamner l'homosexualité au nom de la perpétuation de l'espèce.

[1] *Ibid.*, p. 212.
[2] *Ibid.*

Sans quoi il faudrait admettre qu'être célibataire ou se vouer à la vie monacale seraient incompatibles avec la vertu[1]. La vie vertueuse peut prendre des formes diverses[2].

b) Hursthouse : une reconnaissance naturaliste de la moralité

Le chapitre 10 de *On Virtue Ethics* est entièrement consacré à la poursuite de la discussion concernant le naturalisme appliqué aux animaux doués de raison (*Rational Animals*). Hursthouse rappelle que bien que les êtres humains ne doivent pas être considérés seulement comme des « personnes » ou des « êtres rationnels » mais comme des « animaux », c'est bien en tant qu'ils agissent « par la raison » (*from reason*) que leurs actions sont susceptibles d'être évaluées « éthiquement » :

> « […] c'est d'abord en vertu de nos actions accomplies d'après la raison (*our actions from reason*) que nous sommes des êtres humains éthiquement bons ou mauvais ».[3]

L'évaluation proprement éthique concerne les êtres humains comme tels c'est-à-dire en tant qu'êtres doués de raison. Le « naturalisme éthique » concerne donc les êtres humains de manière essentielle. La question de savoir « de quelles manières notre rationalité fait la différence » est en même temps la question de savoir ce qui fait la moralité – le caractère « éthique » – de nos actions. La référence à la spécificité de la dimension *éthique* est ici totalement assumée par Hursthouse, tout comme l'attribution exclusive de la rationalité à l'être humain. Pour répondre dans ce cadre à la question, on pourrait supposer que la rationalité fait apparaître une nouvelle « fin » d'après laquelle on devrait évaluer les êtres humains. De même que la capacité à ressentir la douleur et le plaisir ou à avoir une vie sociale font émerger de nouvelles « fins » pour les animaux qui en sont pourvus, de même, l'apparition de la raison permettrait de déterminer un nouveau critère spécifique d'évaluation. C'est l'identité de « structure » proclamée par le naturalisme éthique qui semble nous imposer cette voie. Pourtant, se demande Hursthouse, que pourrait être cette « quatrième fin »[4] ?

Les fins traditionnellement assignées à la raison – la recherche du salut ou la contemplation intellectuelle – sont écartées sans examen. La première relèverait d'un « surnaturalisme » incompatible avec le projet poursuivi. Néanmoins, il faut reconnaître que la rationalité nous éloigne considérablement des autres espèces animales :

---

[1] Nous verrons que Peter Geach lui-même a pu prendre en compte ce type d'argument (Voir plus loin, 4ème Partie, I, 1).
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 217.
[4] *Ibid.*, p. 218.

> « […] l'effet authentiquement transformateur de notre rationalité sur la structure de base révèle l' "immense fossé" qui existe entre nous et les autres animaux ».[1]

Une identité de structure n'exclut pas que puisse exister un véritable fossé séparant les êtres humains des autres animaux. Le naturalisme n'implique pas que l'on cherche à tout prix à préserver dans tous les domaines une continuité entre les deux. Hursthouse est, parmi nos philosophes néo-aristotéliciens, celle qui insiste le plus sur l'aspect non réductionniste du naturalisme éthique.

Cela va de pair chez elle avec le souci constant d'affirmer la spécificité du point de vue « éthique » sur le bon et le mauvais. Par là, la réalité de la « moralité » est pleinement reconnue. En effet, alors que l'on peut « caractériser » la vie de chaque espèce animale, il semble impossible, de manière analogue, de « caractériser » une vie humaine. Par exemple, si l'on peut dire que notre espèce doit s'occuper de ses petits, on ne peut pas dire comment nous nous en occupons comme on peut le décrire chez l'ours polaire ou le pingouin royal. De même, s'il est vrai que, comme d'autres animaux, nous apprécions la nourriture, la compagnie ou le jeu, « ce que nous pensons »[2] de tout cela tient un rôle essentiel qu'il n'a pas pour les autres animaux. Il paraît difficile également de définir un plaisir spécifiquement humain compte tenu de la diversité des activités dans lesquelles des êtres humains peuvent trouver du plaisir. Nous n'avons pas non plus d'organisation sociale spécifique. Par conséquent, si le projet naturaliste appliqué à l'homme devait consister à définir ses activités spécifiques, il risquerait d'être voué à l'échec.

La variété des comportements humains n'est pas accidentelle. Elle repose sur la rationalité – qu'Hursthouse n'hésite pas à assimiler au passage au « libre arbitre » (*free will*)[3] – propre aux êtres humains :

> « Les autres animaux vivent "de la manière" dont ils vivent parce qu'il est *dans leur nature* de le faire ; nous non ».[4]

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 219. Hursthouse rappelle la formule thomiste invoquée par Foot : « […] les êtres humains recherchent ce qu'ils *se représentent comme* bien ». (*Ibid.*, note 1).
[3] *Ibid.*, p. 221.
[4] *Ibid.*, p. 220. Nous soulignons.

Non seulement il y a une grande variabilité des manières de vivre des êtres humains, mais c'est l'idée même selon laquelle la nature pourrait commander ce que nous devons faire que nous n'acceptons pas à juste titre. Nous ne pouvons pas dire ce que nous *pouvons* faire sur la base de ce que nous *faisons* effectivement « parce que nous pouvons évaluer ce que nous faisons effectivement et au moins essayer de le changer »[1]. C'est en ce sens que, par exemple, les féministes peuvent à bon droit dénoncer « l'essentialisme » qui confinerait les femmes dans certaines tâches spécifiques aux dépens de leur épanouissement. Notre rationalité implique que nous puissions envisager d'améliorer notre condition au lieu de rester enfermés dans un rôle spécifique.

Tout cela ne remet-il pas en question la structure générale mise en lumière par le naturalisme ? Tous les arguments précédents sont ceux qu'on a coutume d'opposer à toutes les formes de naturalisme. Hursthouse soutient la thèse selon laquelle nous aurions bien une manière caractéristique de nous comporter mais que celle-ci ne pourrait pas être envisagée sur le modèle de celle que nous prêtons aux autres espèces animales :

> « Notre manière caractéristique d'être et d'agir (*way of going on*), qui nous distingue de toutes les autres espèces d'animaux, est une manière rationnelle. Une "manière rationnelle" (*rational way*) est toute manière que nous pouvons considérer à juste titre (*rightly*) comme bonne, comme quelque chose que nous avons raison de faire. De manière correspondante, nos joies caractéristiques sont toutes joies que nous pouvons considérer à juste titre comme bonnes, comme quelque chose que nous apprécions de fait *et* que la raison peut assumer à juste titre ».[2]

Il faut donc considérer la « rationalité » qui, sous certains aspects, rend vaine et même dangereuse l'approche « essentialiste » de l'être humain, comme étant elle-même une caractéristique essentielle, la description la plus adéquate de la « nature de l'homme ». C'est la raison pour laquelle les critiques du naturalisme au nom de cette rationalité ou liberté sont contradictoires. Or la rationalité consiste précisément, pour l'être humain, à être capable d'agir d'après des raisons. Dans ses délibérations rationnelles, plusieurs possibilités s'offrent à lui parmi lesquelles il doit choisir. Vivre « de manière rationnelle », c'est vivre d'après les raisons dont nous avons pu déterminer qu'elles étaient les meilleures. La manière de vivre des hommes est celle qui découle d'un tel examen réflexif.

[1] *Ibid.*, p. 221.
[2] *Ibid.*, p. 222.

Dans cette mesure, la vie humaine comme telle comporte nécessairement une dimension éthique. Agir d'après une raison, c'est aussitôt prétendre que cette raison est une bonne raison d'agir et qu'on s'y conforme « à juste titre ». Hursthouse s'efforce de se placer entre le subjectivisme – « la bonne manière de vivre est celle dont j'ai décidé qu'elle était la meilleure pour moi » – et l'objectivisme d'une conception de la « loi naturelle » qui s'imposerait de la même manière à tous en tous lieux et en tout temps. Comme Hursthouse l'a montré dans le chapitre précédent[1], s'il y a bien de *bonnes* et de *mauvaises* raisons d'agir, celles-ci ne peuvent être déterminées comme telles avec assurance que pour des individus donnés dans des circonstances données. Il y a ainsi de multiples manières pour un homme de bien vivre. Les individus, en tant que membres de l'espèce humaine, ne sont pas condamnés à un seul rôle. C'est là un effet de leur « rationalité ».

Cela permet de répondre à la question de la « joie » qui serait spécifiquement celle de l'être humain. Sa joie spécifique est celle qu'il se donne *à juste titre* c'est-à-dire avec de bonnes raisons de les considérer comme sa joie. Hursthouse notait que, chez les animaux non humains, le bien vivre était totalement déterminé par la manière dont ils étaient amenés à vivre du fait de leur appartenance à telle ou telle espèce. Le passage du « est » à « doit », en quelque sorte, s'effectuait chez eux de cette manière[2]. Pour les hommes, c'est la réflexion rationnelle qui, déterminant des « raisons » d'agir, fonde la normativité. Et c'est en cela que leur nature peut être pour eux normative. On peut en effet à partir de là juger que certains êtres humains ne vivent pas d'une manière conforme aux caractéristiques de l'espèce – ils ne s'appuient pas sur de bonnes raisons d'agir – et que, pour cela, « ils sont des êtres humains défectueux », ou des « spécimens » « plutôt pauvres » sur le plan éthique [3]. La structure du naturalisme semble ainsi pouvoir être maintenue en dépit du « gouffre » qui sépare les êtres humains des autres animaux.

Parce que cette structure est respectée, le fait qu'Hursthouse reconnaisse la spécificité du bien « éthique » n'implique pas un retour vers le sens obscur du « bien moralement » dénoncé par Anscombe :

> « Le naturalisme éthique, dans le contexte de l'éthique de la vertu, cherche à saisir l'idée d'Anscombe et de Foot selon laquelle, quand nous parlons d'êtres humains éthiquement bons, nous n'avons pas soudainement commencé à utiliser le mot "bon" d'une manière "morale" ou "évaluative" totalement nouvelle ».[4]

[1] *Ibid.*, chap. 9, p. 192 sq.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 220-221.
[3] *Ibid.*, p. 223.
[4] *Ibid.*, p. 226.

Hursthouse n'envisage pas qu'aussi bien Anscombe que Foot puissent vouloir gommer toute différence entre l' « éthiquement bon » et le « bon » sous d'autres rapports ou qu'elles veuillent supprimer autant que possible l'usage – qui serait alors nécessairement non rigoureux – d'une telle expression. Les évaluations « éthiques » – celles qui portent sur les êtres humains comme tels – et les évaluations « non éthiques » – celles qui portent sur les autres animaux ou sur l'homme indépendamment de sa rationalité – doivent seulement être conçues aux yeux de Hursthouse comme « analogues ».

Encore cette analogie n'est-elle pas parfaite. D'une part, pour Hursthouse, l'évaluation éthique doit porter sur des « traits de caractère » et non directement sur des actions ou des modes de vie. Ce n'est pas l'homosexualité ou le végétarisme qui sont jugés éthiquement mais plutôt la tempérance relativement à l'activité sexuelle ou à la nourriture. C'est par rapport aux vertus qu'elles manifestent que ces activités pourront éventuellement être jugées. De même, c'est la considération des vices inhérents au mode de vie du gangster qui permettrait de le juger « mauvais » – plutôt que, directement, cette vie elle-même. D'autre part, comme nous venons de le rappeler, nous n'avons pas un mode de vie caractéristique totalement déterminé par notre nature comme l'est celui des autres animaux. Ainsi, de manière générale,

> « […] pour nous la question de savoir s'il existe un seul être humain qui soit bon, ou qui vive bien, étant donné ce que nous pourrions être, est une question ouverte, non quelque chose qui a déjà été déterminé par la nature ».[1]

Le mode de vie des êtres humains demeure tellement indéterminé qu'il est difficile de savoir dans quelle mesure tels ou tels hommes vivant actuellement accomplissent pleinement leur nature d'être humain.

De plus, conformément à la thèse de McDowell qu'Hursthouse reprend ici quasiment mot pour mot, l'évaluation éthique s'effectue « de l'intérieur d'une représentation éthique » des choses[2]. Les « traits de caractères » ne peuvent être décrits du point de vue strictement neutre des sciences de la nature.

Enfin, Hursthouse avoue son embarras à propos de l'analogie ou de l'absence d'analogie qu'il y aurait entre les « évaluations éthiques » d'une part et les « évaluations non éthiques » d'autre part. D'abord, les évaluations éthiques ne sont pas « scientifiques » comme peuvent

[1] *Ibid.*, p. 228-229.
[2] *Ibid.*, p. 229. Cf. McDowell (J.), « Two Sorts of Naturalism », *op. cit.*, p. 175.

l'être les évaluations des individus appartenant à des espèces non humaines. Nous avons déjà montré en quoi la conception des évaluations des individus non humains comme pouvant relever les sciences du vivant devait être nuancée au regard des analyses de Michael Thompson à ce propos[1]. Les évaluations éthiques n'en sont pas moins « objectives ». Elles ne reposent pas sur des préférences individuelles arbitraires. Elles supposent cependant que soient pris en compte les intérêts et les désirs des individus parce qu'elles ont pour objet les êtres humains et que les êtres humains sont « des animaux qui *ont* des intérêts et des désirs »[2]. Ensuite, les évaluations éthiques semblent devoir être nécessairement « pratiques ». Les jugements éthiques sont essentiellement liés à la pratique dans la mesure où, si notre manière de vivre spécifique est celle que nous avons de bonnes raisons de vouloir avoir, alors ces jugements, « dans notre propre bouche », se rapportent à « notre propre représentation de ce dont il y a une raison de le faire »[3]. L'évaluation morale est inséparable des raisons que nous avons d'agir. Par conséquent :

> « Reconnaître un trait de caractère comme une vertu, en se fondant sur le naturalisme éthique, c'est reconnaître les raisons d'agir X que les gens pourvus de ce trait de caractère ont caractéristiquement *comme* des raisons, c'est les reconnaître comme raisons pour soi-même ».[4]

Par exemple, reconnaître que la piété soit une vertu serait incompatible avec l'athéisme parce que cela reviendrait à considérer qu'il est bon de croire et que par conséquent nous avons de bonnes raisons de croire.

Toutefois, Hursthouse estime que, quel que soit l'impact que peut parfois avoir l'argumentation naturaliste sur le comportement des individus, dans le domaine de l'éducation notamment, la fonction de cette approche est essentiellement théorique. Son propos est de « découvrir la vérité »[5] concernant l'évaluation éthique plutôt que de modifier les comportements.

Hursthouse a donc répondu aux principales objections concernant son naturalisme éthique. En insistant comme elle le fait sur la spécificité des caractères de la nature humaine et sur le gouffre qui sépare les animaux doués de raison des autres, elle met elle-même en danger l'analogie constitutive du projet naturaliste. Mais elle se donne également les moyens de donner

[1] Voir plus haut, 3ème Partie, III, 2, b.
[2] *Ibid.*, p. 230.
[3] *Ibid.*, p. 232.
[4] *Ibid.*, p. 234.
[5] *Ibid.*, p. 237.

une définition rigoureuse et précise du bien « éthique ». Si celui-ci répond bien à la même structure que tout autre bien – une abeille sans dard n'est pas une bonne abeille – il s'en distingue cependant radicalement. Parce que l'être humain est un animal qui agit d'après des raisons, c'est par rapport aux raisons d'après lesquelles il agit qu'il pourra être qualifié de « bon » ou « mauvais ». C'est ce en quoi consistent le bien et le mal « éthiques » que l'on peut distinguer de l'évaluation physique des autres animaux. Il y a donc une *moralité* essentielle de l'action humaine comme telle – comme action accomplie d'après des raisons, ce dont seuls les animaux doués de raison sont capables – si on la considère du point de vue de ce naturalisme.

c) Foot : un naturalisme sans moralité ?

Comme Hursthouse, Philippa Foot aperçoit parfaitement les difficultés que soulève le passage de l'évaluation des plantes et des animaux « subrationnels » à l'évaluation des êtres humains. Il semble en effet impossible de définir pour chaque homme la vie qu'il devrait avoir à partir de la « forme de vie » supposée de l'être humain en général :

> « On élèvera sûrement des objections à l'idée qu'une forme de vie naturelle caractéristique de l'humanité puisse déterminer ce que nous *devrions* faire, vous et moi. Que m'importe *l'espèce* à laquelle j'appartiens ? »[1]

L'idée dont Foot reconnaît le caractère apparemment inacceptable n'est pas tant celle selon laquelle les *faits* pourraient commander ce que nous *devrions* faire, ni celle selon laquelle la connaissance de ce fait pourrait avoir un pouvoir motivationnel, mais l'idée selon laquelle les individus humains – « vous et moi » – devraient se plier à des normes communes liées à leur appartenance à une même espèce. En tant que membre de cette espèce douée de raison, ils ont précisément la capacité de se conduire d'après leurs propres délibérations :

> « Ne devrions-nous pas protester au nom de l'individualité et de la créativité contre l'introduction de l'espèce humaine lorsque nous nous demandons ce que moi-même – cette personne particulière – je devrais faire ? »[2]

L'individualité qui est suggérée ici est celle de la norme de la conduite, compte tenu du fait que celle-ci réside, pour les êtres humains, dans la raison c'est-à-dire dans les délibérations inévitablement singulières d'un agent singulier dans des circonstances singulières. La

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 85.
[2] *Ibid*. Traduction modifiée.

préoccupation semble être la même que celle qui est exprimée par Hursthouse. Comme cette dernière, Foot se donne pour tâche de répondre à cette inquiétude en s'efforçant d'abord de pousser aussi loin que possible l'application du schéma de Thompson au cas particulier de l'animal humain.

C'est l'objet du chapitre 3, intitulé « Transition vers les êtres humains »[1]. Les « modèles de normativité naturelle »[2] peuvent-ils être appliqués à l'être humain en général d'une part et « au problème particulier de l'évaluation de la volonté »[3] d'autre part ? Foot fait manifestement allusion à travers cette dernière expression, avec toujours la même réticence, aux jugements portant sur la *moralité* de nos actions, en les distinguant des jugements évaluatifs portant sur d'autres aspects des êtres humains et de leur comportement. Les jugements moraux seraient donc ceux qui portent sur la « volonté » des individus, qui ne se distingue sans doute pas ici de la raison dans son usage pratique, conformément aux explications de Hursthouse. Les « "évaluations morales" » – Foot met elle-même cette expression entre guillemets – sont-elles semblables aux évaluations « "purement biologiques" » des êtres humains ?[4]

Alors que Hursthouse évoque tout de suite « l'immense fossé » qui sépare des êtres humains des autres animaux, Foot s'efforce d'apporter une réponse plus nuancée. A ceux qui pensent que les questions de « philosophie morale » exigent un « nouveau départ », Foot répond que cela « n'est vrai qu'en partie ». Si elle concède une différence de degré dans l'échelle des êtres naturels avec l'apparition de l'être humain, elle se refuse manifestement à supposer qu'il y aurait une différence de nature entre l'espèce vivante rationnelle et les espèces vivantes non rationnelles. Les « préjugés »[5] qu'elle vise sont encore une fois ceux des tenants du subjectivisme qui, d'une manière ou d'une autre, supposent que les jugements moraux sont d'une nature radicalement différente des jugements de fait. Contre ces doctrines, Foot prétend soutenir la thèse paradoxale selon laquelle :

> « […] *il n'y a pas de changement dans le sens de "bon" quand il est utilisé dans "les bonnes racines" et dans "les bonnes dispositions de la volonté humaine"* ».[6]

[1] *Ibid.*, p. 87-107.
[2] *Ibid.*, p. 87.
[3] *Ibid.*, p. 88.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p.89.
[6] *Ibid.*, p. 88.

Les vertus et les vices, conçus ici comme « dispositions de la volonté », répondent exactement à la même « grammaire » que les qualités attribuées aux plantes à travers des jugements évaluatifs. La spécificité de la « moralité », si on décide d'appliquer ce terme à ce qui concerne les vices et les vertus comme semble nous y autoriser Foot elle-même, ne justifie pas un traitement radicalement distinct – un « nouveau départ ».

Est toutefois concédé « un changement de contexte et de finalité entre l'évaluation des racines des plantes et l'évaluation des actions et des désirs des êtres humains »[1]. Il faut donc déterminer les « différences » et les « similitudes » que l'on trouve entre les deux selon les « contextes »[2]. D'une part, ce changement implique bien « une forte augmentation du nombre de perspectives d'évaluation »[3]. Les activités des êtres humains sont plus complexes que celle des plantes. Mais Foot insiste sur le fait qu'il s'agit de s'interroger sur le changement éventuel dans « *la structure conceptuelle* »[4] des évaluations avec la spécificité de la forme de vie des hommes. Or, les notions de « *fonction* » et de « *finalité* » apparaissent dans la description de toutes ces formes de vie. L'explication « téléologique » – répondant à la question « Pourquoi ? » – s'applique aussi bien aux plantes qu'aux êtres humains dans leurs activités spécifiques[5]. Certes, la réponse à cette question ne peut pas être la même quand elle est posée à propos des opérations d'une plante, des opérations d'un animal ou des actions d'un être humain. Mais de même que les différences qu'il y a entre les plantes et les animaux – la notion d' « appétit » est pertinente seulement pour ces derniers par exemple – ne justifie pas que l'on estime que le sens de la question change du tout au tout, de même les différences d'explication qu'il y a entre les actions des êtres humains et les opérations des autres animaux ne justifient pas que l'on considère que la question change radicalement de sens quand elle est posée à propos des êtres humains.

Mais ne serait-il pas réducteur de concevoir « les forces et les faiblesses humaines, et même les vertus et les vices » – Foot suggère là aussi un changement de degré – sur le modèle du cycle d'un être vivant « subrationnel » qui ne se rapporte qu'à « son développement, son autoconservation et sa reproduction » [6] ? Foot admet, comme Hursthouse, que :

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 89.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[5] *Ibid.*, p. 90.
[6] *Ibid.*, p. 92.

> « Concevoir l'histoire naturelle des êtres humains dans les termes d'une vie purement animale est certes une position erronée […] »[1]

Mais cela pourrait sembler contredire directement ce qui vient d'être affirmé sur l'usage commun aux différents règnes de « la même structure terminologique »[2]. Il faut donc essayer de clarifier cette position.

Foot elle-même s'y efforce en distinguant ce qu'on peut considérer comme « utile » pour une plante ou un animal de ce qui est pour eux une « excellence naturelle *[natural goodness]* » – au sens où cette notion a été définie plus haut –, c'est-à-dire un « bien ». Pour eux, « l'excellence » n'est un « avantage » c'est-à-dire ne leur est « utile » que dans la mesure où les circonstances la rendent telle. En effet, leur « bonté » se mesure à la survie, l'autoconservation et la reproduction que leur constitution rend possible. Mais il peut arriver que ces qualités n'aient pas pour eux cet avantage. Le dard de l'abeille peut non seulement tuer l'individu mais encore mettre en péril la survie de l'ensemble de la ruche – si le jardinier piqué veut pour cela détruire la ruche par exemple. Ainsi, parce que leur excellence est relative aux fins vitales énoncées, celle-ci ne peut pas être définie de manière purement intrinsèque, indépendamment de l'atteinte de ces fins :

> « Qu'une plante ou qu'un animal individuel parvienne à vivre conformément à ce qui est bon pour elle *[its good]* dépend du hasard autant que de ses qualités propres ».[3]

Autrement dit, il n'est pas toujours avantageux à une abeille d'être vertueuse – comme en témoigne le sort du malheureux spécimen qui vient d'être évoqué[4].

Foot semble encore une fois chercher à comprendre ses propres erreurs passées en même temps qu'elle les corrige. Si elle avait pu autrefois voir comme un problème le fait que certaines vertus humaines et notamment la « justice » puissent ne pas être avantageuses à ceux qui en étaient pourvues, c'est qu'au fond elle confondait les vertus des êtres humains et les « excellences » des autres êtres vivants[5]. Pour rectifier cette erreur, il faut tenir compte des fins spécifiques des êtres humains qui se distinguent des fins qui sont communes aux plantes et aux animaux. Pour faire cela, Foot part du rapport particulier qu'entretiennent les vertus humaines

[1] *Ibid.*
[2] Cf. *Ibid.*, p. 91.
[3] *Ibid.*, p. 93.
[4] Nous verrons plus loin si c'est en ce sens qu'il faut comprendre la thèse de Peter Geach – thèse à laquelle Foot fait allusion ici à travers cet exemple – selon laquelle les vertus sont « utiles » (4ème Partie, I, 1).
[5] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2 et 2ème Partie, I, 1.

avec les exigences vitales. Ainsi, peut-il être « bon » pour un être humain de renoncer à une vie de famille pour se consacrer à son travail. Même le fait d'avoir des enfants peut être tenu pour un bien pour eux au-delà de sa simple fonction reproductrice[1]. De même, le désir de vivre ne se réduit pas chez eux à l'expression d'un instinct animal mais il implique leur rapport spécifique à la durée de leur vie, leur capacité à se projeter dans l'avenir notamment.

Mais ce n'est pas seulement le caractère irréductible du bien humain aux fins vitales de tous les autres animaux qui semble remettre en cause le naturalisme. Non seulement les êtres humains se distinguent des autres animaux mais encore il semble impossible de définir positivement ce qui pourrait constituer leur bien propre. En effet, la diversité des êtres humains et de leurs cultures semble remettre en cause la possibilité même de définir de manière générale un « bien vivre » et un « bonheur » qui vaudraient pour l'ensemble des membres de l'espèce humaine selon une « normativité naturelle »[2].

Il faut maintenir malgré tout qu'il est possible de déterminer « une conception générale des nécessités humaines, c'est-à-dire de ce qui est en général requis pour le bien humain »[3]. Il ne suffit pas que les hommes puissent survivre et se reproduire pour qu'on puisse considérer qu'ils ne sont « privés » de rien. Puisqu'une vie humaine privée de la possibilité physique et mentale de parler, d'imaginer, de raconter des histoires et de rire à des blagues pourrait être considérée comme une vie humaine « défectueuse », alors, en ce sens, une telle vie pour un être humain souffrirait des mêmes « défectuosités *naturelles* »[4] qu'une plante ou un animal privés de leurs moyens propres de survivre, de se conserver et se reproduire. Foot va plus loin en cherchant à montrer que l'on peut maintenir l'analogie entre certains aspects de l'organisation des sociétés humaines et certains aspects des sociétés animales. Comme chez les animaux, certaines « privations » affectent essentiellement le rapport aux autres individus du groupe. Ce serait le cas par exemple du refus de donner « le meilleur de soi-même » alors que cela bénéficie à la collectivité.

Philippa Foot pense pouvoir conclure que :

> « […] le concept d'une vie humaine bonne peut donc jouer le même rôle pour déterminer l'excellence *[goodness]* des caractéristiques et des opérations humaines que celui que joue le concept de croissance ou d'épanouissement pour déterminer l'excellence des animaux ou des plantes. La structure conceptuelle reste intacte. Rien n'invite à penser qu'elle n'aurait pas sa

[1] Cf. *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 95. Nous soulignons.

> place jusque dans les évaluations qu'on attribue aujourd'hui au domaine spécifique de la morale ».[1]

L'enchaînement des propositions dans ce texte confirme que l'enjeu essentiel de cette discussion est de savoir si on doit accorder un statut « spécial » aux évaluations dites « morales ». Mais la difficulté de la position de Foot demeure. Elle reconnaît que les jugements moraux font l'enjeu de la question du naturalisme mais refuse pour cette raison de donner un statut particulier à ces jugements. Elle a néanmoins elle-même dû définir ces jugements – ils évaluent « la volonté », « les désirs », « l'action » comme telle – mais elle refuse d'endosser pleinement cette définition pour l'approfondir ou la justifier au motif que le « domaine spécifique de la morale » n'aurait pas d'existence réelle.

d) La spécificité du bien humain

Comme l'a montré Anscombe dans son article de 1958, la notion de « vertu » permet de contourner au moins provisoirement la question de la moralité. Le naturalisme consiste donc à montrer que le statut de « vertu » conféré à « certaines dispositions » peut être « déterminé par des faits généraux concernant les êtres humains »[2]. Pour le justifier, Foot analyse la thèse d'Anscombe concernant le fondement de la promesse dans « On Promissing and its Justice »[3]. Dans cet article, Anscombe montre que trahir sa promesse est « mal agir »[4] en se fondant sur l'examen de ce dont les hommes sont capables ou non et de leurs besoins dans leur vie sociale.

L'articulation de la description de la forme de vie des hommes avec la détermination de ce qu'il est bon de faire pour eux est permise par le rapprochement, proposé par Anscombe, entre la notion de « nécessité aristotélicienne » et le concept de « catégorique aristotélicien » de Thompson. Est « nécessaire », au sens de la « nécessité aristotélicienne », ce qui est la condition indispensable du bien. En ce sens, il est nécessaire qu'il y ait des promesses. Mais cela même dépend des capacités dont disposent les êtres humains ou dont ils ne disposent pas, capacités décrites par ce que Thompson appelle « l'histoire naturelle des hommes ». Foot déclare « suivre » Thompson[5] et peut conclure :

---

[1] *Ibid.*, p. 96. Nous modifions la traduction.
[2] *Ibid.*, p. 97.
[3] Anscombe (G.E.M.), « On Promissing and its Justice », *op. cit.* Voir plus haut notre analyse de ce texte, 3ème Partie, I, 2, d.
[4] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 99.
[5] *Ibid.*

> « Le sens des mots “bon” et “mauvais” n’est pas différent quand on les utilise à propos des caractéristiques des plantes ou des humains […] »[1]

Mais, revenant sur la question particulière de la « promesse », Foot revient également sur la différence qu’elle notait plus haut entre la manière dont les excellences des êtres vivants « subrationnels » se rapportaient aux « avantages » qu’ils en retiraient et la manière dont les vertus humaines se rapportaient à ces avantages. Comme nous avons déjà eu l’occasion de le remarquer[2], il ne faut pas comprendre l’argumentation d’Anscombe comme « une déduction de type utilitariste »[3] :

> « Dans ce cas, on pourrait objecter que, dans les rares cas où une promesse pourrait être trahie sans causer le moindre mal ou le moindre désagrément pour quiconque, cette promesse serait dépourvue de *poids moral* ».[4]

D’un point de vue utilitariste, le fait de trahir sa promesse ne serait condamnable que dans la mesure où cela causerait un désagrément pour quelqu’un. Ainsi, dans des circonstances particulières où cela ne serait finalement pas le cas, la promesse perdrait toute valeur morale. La promesse, dans cette perspective, n’aurait aucune valeur en elle-même. Au contraire, pour Anscombe, dire que la promesse répond à un « besoin » humain, à une « nécessité aristotélicienne » n’implique pas qu’elle n’ait pas de valeur *intrinsèque*. Il s’agit d’un besoin et d’une nécessité *pour la nature humaine*. Ne pas respecter sa promesse reviendrait à ne pas respecter un être – l’être humain – qui, *par sa nature*, est voué à respecter ses promesses s’il tend naturellement vers son bien. Alors que la valeur des « excellences » des êtres vivants non humains tient en partie aux « circonstances » particulières auxquelles ils sont confrontés, il semble au contraire que les vertus humaines – ici la loyauté – conservent une valeur en soi quel que soit le contexte.

Ici résiderait par conséquent la spécificité de la « moralité » humaine, le « poids moral » des vertus humaines demeurant toujours le même alors que les qualités des animaux devraient toujours être mesurées à l’aune d’un « contexte » contingent. On pourrait cependant considérer, en restant dans le cadre de l’utilitarisme – un « utilitarisme de la règle » en l’occurrence – que l’institution de la promesse est plus « utile » que l’institution d’une règle qui tolérerait sa

[1] *Ibid.*, p. 100.
[2] Voir plus haut, 3ème Partie, I, 2, d.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* Nous soulignons.

trahison. Foot juge cependant que cela ne permettrait pas de rendre compte de la valeur que nous accordons à la loyauté. Pour le montrer, elle analyse un exemple qui lui est fourni par le récit d'une anecdote rapportée par Pierre Kropotkine dans ses *Mémoires d'un Révolutionnaire*[1]. A la fin du XIXème siècle, un indigène accepte d'assister un anthropologue à la condition que ce dernier ne le photographie pas. Celui-ci le lui promet. Bien que cette interdiction repose aux yeux de l'anthropologue sur une croyance qu'il ne partage pas, bien qu'il aurait été utile de rapporter ce témoignage intéressant scientifiquement, bien que l'indigène en question n'en aurait jamais rien su et que, par conséquent, aux yeux de l'anthropologue, personne n'en aurait souffert, pas même « l'institution de la promesse », il renonce à photographier l'indigène par la seule considération de la promesse qu'il lui a faite[2]. Il a eu raison selon Foot :

> « Et néanmoins Maklaï [l'anthropologue] aurait sûrement mal agi en prenant la photo ».[3]

En quel sens peut-on dire que l'anthropologue aurait « mal agi » s'il avait pris cette photo ? Comme nous l'avons vu, cela ne signifie pas pour Foot que les considérations morales l'emportent nécessairement sur toute autre considération[4]. Le « poids moral » de la promesse aurait pu être contrebalancé par d'autres considérations concernant le bien sous d'autres aspects. Il faut néanmoins expliquer ce qui justifie que l'on tienne sa promesse dans des circonstances analogues à celle évoquées par Kropotkine :

> « Comment le *bien* et le *mal* entrent-ils en jeu ici ? »[5]

Pour le comprendre, il faut d'abord référer l'action aux vertus qu'elle manifeste.

> « Ce qui importe, ce n'est pas seulement ce que font les gens mais ce qu'ils sont ».[6]

Tromper son serviteur aurait été une marque d'irrespect à son égard. Or l'irrespect est « une mauvaise disposition humaine »[7], et ce, indépendamment des « conséquences » de cette

[1] Cf. Kropotkine (P.), *Mémoires d'un Révolutionnaire*, trad. de l'anglais par Leray (F.) et Martin (A.), Paris, Editions Scala, 1989.
[2] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 101.
[3] *Ibid.*
[4] Voir plus haut, 2ème Partie, I, 1, e.
[5] *Ibid.*, p. 102.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

disposition, mais par la seule considération du bien humain tel qu'on peut le déterminer par l'examen de la nature humaine.

Il faut cependant pousser plus loin l'analyse pour comprendre et justifier l'attitude de l'anthropologue. Foot emprunte cette fois pour cela à Anscombe la notion de « modaux d'arrêt » (*stopping modals*)[1]. La promesse est un de ces dispositifs linguistiques utiles qui permettent de justifier son action sans avoir à invoquer de raison supplémentaire[2]. Alors que certains comportements sont préconisés uniquement par les *conséquences* qu'aurait le fait de ne pas les adopter – Foot donne l'exemple de « faire ce que les autres attendent de nous » –, d'autres – comme « tenir ses promesses » – n'ont pas à être justifiés. Le fait de promettre contient en soi l' « obligation »[3] de tenir sa promesse indépendamment de toute autre considération. C'est pourquoi le fait que cela n'ait pas de conséquences néfastes suffira à faire cesser l'obligation de « faire ce que les autres attendent de nous » alors que dans le cas de la promesse, l'absence de ces conséquences ne fera pas cesser l'obligation :

> « Cet instrument [le "modal d'arrêt"] crée une obligation qui, sans être absolue, contient dans sa nature une contrainte qui n'est pas annulée par l'absence d'effets négatifs ».[4]

La promesse n'a certes pas une valeur *absolue*. Elle peut légitimement être mise en balance avec d'autres biens. Mais elle a une valeur *intrinsèque*. C'est pourquoi l'obligation qui y est attachée ne disparaît pas lorsqu'aucun effet négatif attaché au fait qu'on s'en abstienne ne semble plus justifier qu'on ne le fasse pas. Tout en insistant sur la valeur intrinsèque – « naturelle » – de la promesse, Foot suppose donc, contre l'idée du caractère toujours « dominant » (*overriding*) des raisons morales, que les conséquences négatives de la loyauté pourraient être prises en compte au moment où on déciderait de tenir ou de ne pas tenir sa promesse. Sous cet aspect, il n'est pas sûr que l'analyse de Foot permette de justifier la décision de l'anthropologue. Comme elle le fait remarquer elle-même, la persévérance du savant dans la recherche de la vérité est également une vertu. Faire avancer la science anthropologique est une bonne action. On pourrait donc considérer que Maklaï, confronté à un dilemme, n'a pas forcément fait le bon choix en décidant de tenir la promesse faite à son compagnon. Il est vrai

[1] *Ibid.*, p. 105.
[2] Cf. Anscombe (G.M.E.), « Rules, Rights and Promises », *op. cit.* p. 100-102 et Anscombe (G.E.M.), « Source of the Authority of the State », *op. cit.*, p. 142-145.
[3] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 106.
[4] *Ibid.*

cependant que, même dans ce cas, on pourrait soutenir que la promesse conserve son « poids moral ».

Foot peut enfin revenir sur ce qu'elle avançait plus haut à propos du rapport aux « avantages » des « excellences » chez les êtres humains et chez les autres êtres vivants :

> « Le bien humain est *sui generis* ».[1]

L'homme, pourrait-on dire, est « un animal qui tient ses promesses », c'est-à-dire qu'il peut faire de la considération de la valeur intrinsèque d'une action vertueuse, par le biais de dispositifs linguistiques qui lui sont propres, la raison suffisante de ses actions. Non seulement cette réflexivité n'existe pas chez les autres êtres vivants – Foot ne prend pas explicitement en compte cet élément dans son argumentation – mais encore, bien que l'on puisse parler à leur propos d'excellences « intrinsèques », celles-ci peuvent toujours être relativisées par des circonstances extérieures particulières. Pour les hommes au contraire, « certaines actions comme la torture sont toujours et partout inadmissibles »[2]. C'est pourquoi, si le « jugement moral » répond à une grammaire semblable à la grammaire des autres jugements évaluatifs portant sur d'autres aspects du bien humain et d'autres êtres vivants, il n'en est pas moins, de l'aveu même de Foot, « unique en son genre ». On notera que si ces considérations permettent de comprendre que la torture, par exemple, soit « intrinsèquement mauvaise », elles ne suffisent pas par elles-mêmes à montrer que la torture doive être prohibée de manière absolue – « toujours et partout ». Il faudra encore montrer comment certains maux intrinsèques sont tels qu'ils ne peuvent être qu'absolument prohibés.

L'éthique peut bénéficier de la mise en œuvre du projet naturaliste dans la mesure où c'est dans ce cadre que l'on peut comprendre ce que sont les vertus humaines, en déterminant ce qu'est « le bien humain » et « la manière dont vivent les êtres humains »[3]. Mais, ce faisant, on ne peut que constater que l'histoire naturelle des hommes, tout en se fondant sur les mêmes concepts que l'histoire naturelle des plantes et des animaux non humains, comporte des faits qui distinguent les êtres humains de tous les autres êtres vivants.

e) La bonté humaine sans la moralité

Dans le chapitre 6 de *Le bien naturel* – « L'excellence humaine »[4] – Foot aborde directement pour elle-même la question de la moralité – de « l'excellence morale » (*moral*

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p.104.
[3] *Ibid.*, p. 107.
[4] *Ibid.*, p. 129-149.

goodness)[1]. Cela lui donne l'occasion de clarifier sa conception de la spécificité de la nature humaine. Mais parvient-elle pour autant à lever les difficultés liées à sa vision du statut du bien « moral » ? La traduction de « *human goodness* » et de « *moral goodness* »[2] par « excellence humaine » et « excellence morale » dans la version française de John E. Jackson et Jean-Marc Tétaz nous semble être symptomatique de la persistance de cette difficulté. La « bonté » est en effet immédiatement associée en français à la bonté morale entendue comme propension à prodiguer ses bienfaits à autrui. Dans le commentaire de ce chapitre, nous nous permettrons de modifier cette traduction pour rendre systématiquement « *goodness* » par « bonté ».

Deux thèses qui pourraient paraître contradictoires sont d'emblée posées. D'une part, Foot remarque que « nous avons une manière de parler de la bonté des êtres humains qui ne correspond à rien dans les autres cas ». Il n'existe « aucun équivalent » à des formules comme « un bon être humain » ou « une bonne personne » – nous dirions plus volontiers en français « un homme bon » ou « une femme bonne » – « dans le langage par lequel nous évaluons les plantes ou les animaux »[3]. On dirait plutôt pour les autres êtres vivants « un bon spécimen » et on l'évaluerait alors « comme un tout » alors que les êtres humains ainsi qualifiés sont évalués « d'un seul point de vue », du point de vue de « sa volonté rationnelle »[4]:

> « […] une évaluation de ce genre ne peut porter *que sur des êtres humains* ».[5]

Foot prétend ainsi tirer les leçons de sa réflexion sur la rationalité de l'action vertueuse[6]. Dans le chapitre précédent de son livre, elle expliquait en quoi consistait la rationalité pratique des êtres humains. Elle se fondait sur Thomas d'Aquin pour affirmer que « les êtres humains sont des créatures rationnelles parce qu'ils peuvent fonder leur action sur des raisons »[7]. Un être humain peut « *voir des raisons* » et lorsqu'on lui demande de faire quelque chose, « il peut demander *pourquoi* »[8]. Cette rationalité implique que les êtres humains soient capables de « choisir » au sens où ils peuvent sciemment ordonner des moyens à des fins dans ce qu'ils font[9]. En cela, « c'est le langage qui joue un rôle décisif pour faire la différence entre les

[1] *Ibid.*, p. 129.
[2] Foot (Ph.), *Natural Goodness, op. cit.*, p. 66.
[3] Foot (Ph.), *Le Bien naturel, op. cit.*, p. 129. Traduction modifiée. Nous ne le préciserons plus à l'avenir pour ce chapitre.
[4] *Ibid.*, p. 130.
[5] *Ibid.* Nous soulignons.
[6] Voir plus haut, 2ème Partie, I, 1.
[7] Foot (Ph.), *Le Bien naturel, op. cit.*, p. 111.
[8] *Ibid.*, p. 115.
[9] *Ibid.*, p. 112.

animaux et les êtres humains »[1]. Pour l'expliquer, Foot se réfère comme Hursthouse ou Vogler à la formule de Thomas d'Aquin selon laquelle « les animaux cherchent ce qui est bon (ou la bonne chose) *qu'ils voient* ; les êtres humains cherchent en revanche *ce qu'ils voient* (ou ce qu'ils considèrent) *comme bon* ».[2] Tout cela paraît contraster avec l'orientation générale du chapitre 3 justifiant le « naturalisme ». Pourtant, Foot maintient fermement dans le chapitre 5 la thèse selon laquelle il n'y aurait pas de spécificité réelle de la bonté « morale » :

> « J'aimerais montrer que les jugements que l'on considère d'habitude être du ressort spécifique de la philosophie *morale* devraient plutôt être considérés comme des jugements appartenant à une classe plus large d'évaluations de la conduite, une classe dont ils partagent la structure conceptuelle ».[3]

Il n'y a donc pas lieu de distinguer dans une action humaine ce qui serait « *moralement* bon » de ce qui serait bon d'un autre point de vue.

Foot a bien conscience que la juxtaposition des deux thèses pourrait paraître contradictoire. Après avoir rappelé l'irréductible rationalité des êtres humains, elle avoue comprendre que l'on s'attende à ce qu'elle fasse droit à l'examen de la spécificité de « l'évaluation morale »[4]. Le problème était déjà identifié *comme tel* dans le chapitre précédent. Le naturalisme impliquant l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de différence entre la « bonté » des êtres humains et la « bonté » des autres êtres vivants semblait incompatible avec l'idée selon laquelle l'être humain serait un être « qui demande des raisons » et qui, par conséquent, pourrait remettre en cause ce que sa prétendue « bonté naturelle » devrait lui imposer[5]. La difficulté est redoublée par la thèse soutenue par Foot concernant les rapports entre la rationalité et la vertu. S'il est raisonnable d'agir vertueusement – « il existe un lien conceptuel entre le fait d'agir bien et le fait d'agir rationnellement »[6] – comment à la spécificité rationnelle des êtres humains ne serait pas attachée une moralité spécifique ?

Pour le comprendre, il faut dissocier complètement la question de la spécificité de la nature humaine de la question de la spécificité de la bonté « morale ». C'est essentiellement en cela que la position de Foot sur la moralité se démarque de celle de Hursthouse. Pour Foot, les êtres humains sont bien uniques en leur genre. C'est pourquoi la bonté de leurs actions est

[1] *Ibid.*, p. 113.
[2] *Ibid.*, p. 114-115. Voir plus haut sur ces points les critiques d'Alasdair MacIntyre, 3ème Partie, II, 1.
[3] *Ibid.*, p. 130. Nous soulignons.
[4] *Ibid.* Foot met elle-même l'expression entre guillemets.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 116.
[6] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 127.

spécifique – on les dit « bonnes » ou « mauvaises » en un sens spécifique. Mais il n'y a pas pour autant une spécificité du bien « moral ». Le fait que ce qualificatif soit appliqué aux actions des hommes dans ce qu'elles ont de réellement spécifique – la rationalité – n'empêche pas que cette notion d'un bien « moral » soit illusoire. La bonté spécifiquement « humaine » ne se confond pas avec la moralité.

Pour le montrer, Foot doit montrer en quoi la notion de moralité n'est pas pertinente pour distinguer certaines actions spécifiquement humaines d'autres actions spécifiquement humaines susceptibles d'être qualifiées de « bonnes » ou « mauvaises ». Puisque Anscombe nous a montré dans ses textes des années 50 que l'usage de « devrait » (*should*) n'implique pas nécessairement « l'importance » que l'on prête habituellement au devoir « moral », il faut se demander ce qui a pu justifier que les philosophes modernes réservent un sort particulier à certaines évaluations qualifiées par eux de « morales ». Foot reconnaît que c'est dans des contextes particuliers qu'apparait ce type d'évaluation : il s'agit alors « d'exprimer sa désapprobation à propos des actes d'autrui, spécialement s'ils concernent le bien public ou les droits des tiers »[1]. Il s'agira de montrer que, cependant, ce « contexte » particulier n'implique pas une grammaire particulière de la bonté. Si l'on peut parler de bonté dans les contextes particuliers, et si le qualificatif « moral » est appliqué à la bonté dans ces contextes, on ne peut pas pour autant parler alors de bonté « morale » puisque ces bontés demeureraient ontologiquement semblables.

Les philosophes modernes ont considéré que la « morale » ne concernait que les relations des individus entre eux ou les relations des individus avec la société dans son ensemble. D'où leur focalisation sur les notions d'« obligation », de « devoir » ou « d'acte charitable ». Tout se passe comme s'ils avaient limité le champ de l'enquête morale à celui de la « justice », en opposant les questions morales aux questions relatives à la prudence, considérant ces dernières comme « en dehors de la morale ». Une distinction est instaurée là où les Anciens ne voyaient que des « vertus » relevant de la même « éthique ». La pensée de J.S. Mill représenterait bien cet aspect de la philosophie morale moderne. Mill en effet estime que certaines « fautes » dont on estime traditionnellement qu'elles relèvent du vice, « ne sont pas à proprement parler de l'immoralité » quand elles ne s'accompagnent pas du « mépris des devoirs envers les autres »[2]. La moralité, l'évaluation *morale* proprement dite, concerne les devoirs que nous avons envers les autres et exclut ce qui ne concernerait que l'agent lui-même.

[1] *Ibid*., p. 132.
[2] *Ibid*., p. 132-133. Foot cite Mill (J.S.), *On Liberty*, chap. IV, p. 134-135 [trad fr.: *De la Liberté*, *op. cit.*, p. 181-182].

Foot reconnaît une certaine homogénéité au champ sémantique de la moralité entendue en ce sens. Le climat de la « censure morale » qui l'accompagne n'est pas celui des jugements qui portent sur toutes les qualités qu'on attend d'un agent. Cependant,

> « […] il existe des caractéristiques communes à toutes les évaluations qu'on peut qualifier d' "évaluations de la volonté humaine rationnelle" ».[1]

Le fait d'avoir identifié un domaine spécifiquement humain de l'action – celui où s'exerce « la volonté humaine rationnelle » – pourrait servir à fonder l'attribution d'une bonté spécifique, la bonté « morale », aux êtres humains. Au contraire ici, cela permet à Foot de contester la pertinence de la conception moderne d'une bonté morale distincte. Parce que les actions humaines sont spécifiques, elles peuvent sans surprise relever d'évaluations impliquant la même grammaire, au-delà des différences « de contexte » qui permettent d'expliquer le statut particulier que certains ont cru bon de leur donner.

S'il ne faut pas parler d'actions « moralement » bonnes ou mauvaises, il ne faudra pas dire non plus dire que certaines de nos actions sont bonnes ou mauvaises alors que d'autres sont neutres – ni bonnes ni mauvaises. Foot reprend à son tour – après Anscombe – la thèse thomasienne selon laquelle « toute action singulière » « *est bonne si elle n'est pas mauvaise d'aucune manière* »[2]. Mais cela n'implique pas pour elle que toute action soit « morale ». Ce principe vaut d'ailleurs pour tous les êtres vivants :

> « Une plante croît bien si rien ne s'oppose à son développement. Et nous jugerions de la même façon, par exemple, les mouvements de la main humaine. Si une main est faible ou spastique, ses mouvements seront dits défectueux. En l'absence de tout défaut, on dira au contraire qu'elle est bonne dans ses opérations, tout comme un enfant normal et sain va acquérir ce que nous nommons un bon équilibre, une bonne démarche, un bon langage et de bonnes relations avec les autres enfants ».[3]

Ce qui paraît « évident » pour une plante ou un enfant est vrai de l'action volontaire rationnelle – d'un adulte par conséquent. Mais il n'y a même pas lieu de distinguer, sous le rapport du

[1] *Ibid.*, p. 134.
[2] *Ibid.*, p. 143. Foot cite Anscombe (G.E.M.), « Practical Inference » in Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, *op. cit.*, p. 34. A comparer avec Anscombe (G.EM.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 209. Voir plus haut, 2ème Partie, III, 3.
[3] *Ibid.*, p. 144.

« bon » et du « mauvais », la croissance d'une plante et celle d'un enfant, y compris dans son acquisition du langage et ses relations avec les autres.

Il y a donc tout un pan de l'activité des êtres humains eux-mêmes – celui qui ne dépend pas de la volonté rationnelle – qui relève strictement de la même « bonté » que celle des autres êtres vivants. On peut en effet parler de comportement « normal et sain » pour un adulte comme pour un enfant à condition de supposer que celui-ci ne relève pas vraiment de la volonté rationnelle. Là aussi, la différence entre ce qui est volontaire et ce qui ne l'est pas semble être plus fondamentale pour la « grammaire » du mot « bon » que celle qu'on voudrait introduire entre ce qui serait « moral » et ce qui ne le serait pas.

Le naturalisme de Rosalind Hursthouse et de Philippa Foot n'implique pas davantage pour l'une que pour l'autre que la spécificité des êtres humains soit en quoi que ce soit remise en question. L'une et l'autre – au-delà des nuances par lesquelles elles se distinguent sur cette question – insistent au contraire sur le caractère irréductiblement rationnel et volontaire des actions humaines et par conséquent sur le fossé qui sépare les êtres humains des autres animaux. Il y a même de ce fait pour Philippa Foot des caractères propres à la « bonté » humaine.

Leurs attitudes divergent en revanche sur la question de la moralité. Chez Hursthouse, « l'immense fossé » qui sépare les animaux doués de raison des autres êtres vivants coïncide avec la séparation entre l' « éthique » et le « non éthique ». L'action humaine, volontaire et rationnelle, est par ce fait même « éthique ». Hursthouse suit en cela la ligne dessinée par certains textes d'Anscombe d'inspiration thomasienne. Pour Foot, la différence considérable qu'il y a entre les animaux doués de raison et les autres n'a pas à être rapportée à la différence entre le « moral » et le « non moral ». Le champ des qualités et des défauts que l'on peut prêter aux actions des êtres humains en tant qu'êtres rationnels est beaucoup plus vaste que celui que la philosophie moderne dessine pour la « moralité ».

Pourtant, là encore, il est difficile de ne pas voir derrière la bonté ou la méchanceté « intrinsèque » que Foot reconnaît à certaine actions humaines la trace de l'idée de moralité. Nous devrons voir dans notre dernière partie si Foot, dans l'examen de la notion de vertu, parvient à maintenir sa position ou si Hursthouse a raison de franchir ce pas en analysant la « moralité » des vertus.

La manière dont Michael Thompson envisage le naturalisme lui permet d'éviter les écueils que nous avions rencontrés en examinant les propositions de MacIntyre et de Nussbaum. Le naturalisme éthique n'est possible que par une certaine « éthicisation » de la nature – pour

reprendre l'expression de David Wiggins[1]. Mais le rapprochement du naturel et de l'éthique passe essentiellement, pour Thompson, par l'homogénéisation des méthodes d'investigation de l'une et de l'autre. La méthode de description de l'action humaine utilisée par Anscombe dans *L'intention* peut être mise au service d'une description des « formes de vie » des êtres naturels. Les êtres humains peuvent alors relever du même type d' « histoire naturelle » que tous les autres êtres vivants. Ce modèle est mis à profit par Hursthouse et surtout par Foot pour mener une analyse de la « grammaire » du bien qui montre que le bien humain a la même structure que le bien de tous les autres êtres vivants. L'évaluation des êtres humains et de leurs actions obéit à la même logique que l'évaluation des individus appartenant aux autres espèces.

[1] Voir plus haut 3ème Partie, III, Introduction.

Conclusion 3ème Partie

Nous pouvons maintenant répondre aux objections de principe opposées au naturalisme néo-aristotélicien que nous évoquions dans l'introduction de cette partie. Certaines réponses sont apportées par Anscombe au moment où elle en forme le projet. Un naturalisme néo-aristotélicien devra d'une part, pour répondre aux exigences essentielles formulées dès « La philosophie morale moderne », se distinguer d'une théorie théologique de la « loi naturelle ». Quel que soit le crédit qu'Anscombe lui accorde en tant que croyante, une théorie de ce type ne saurait répondre à son idée d'une éthique non « légaliste ». Les critiques adressées très tôt par MacIntyre à cet aspect du naturalisme ne concernent donc pas directement le naturalisme envisagé par Anscombe. C'est pourquoi le ralliement final de MacIntyre à l'éthique de la loi naturelle ne satisfait pas non plus les exigences du projet initial. Ce n'est pas la nature « harmonieuse » des Anciens qu'il s'agit de chercher à réhabiliter. Mais le naturalisme tel que le conçoit Anscombe n'est pas non plus un réductionnisme. Il s'agit pour elle, déjà, de considérer le vivant comme une structure d'après laquelle concevoir analogiquement les qualités et les défauts des êtres humains. La spécificité des êtres humains n'est jamais remise en cause. Il n'y a donc pas lieu de craindre de ce naturalisme – en tant que tel – la remise en cause radicale de la spécificité et même de la pertinence des questions éthiques que nous pourrions à juste titre redouter de la part d'un réductionnisme.

Mais il faut malgré tout affronter l'objection de Williams qui dénonce également par avance toute tentative de fonder l'éthique sur la « nature » telle que nous la font connaître les sciences de la nature contemporaines. La réponse apportée à plusieurs reprises à cette question par John McDowell révèle la pertinence de la question. La « nature » sur laquelle pourra être fondée l'éthique devra être, d'une manière ou d'une autre, rapprochée du champ de l'éthique. La solution de Thompson rappelle la manière dont Anscombe elle-même parvenait à résoudre le problème du passage de « est » à « doit » à travers son « descriptivisme »[1]. Cette méthode lui permettait d'éviter le cercle vicieux consistant à supposer la séparation entre les « faits » et les « valeurs » qu'il s'agissait précisément de remettre en cause. De même ici, la description des « formes de vie » permettrait d'éviter le cercle que l'on pouvait déceler dans les démarches de MacIntyre ou de Nussbaum.

Enfin, Hursthouse et Foot insistent l'une et l'autre sur l'individualité des actions humaines compte tenu de la rationalité de la « forme de vie » des êtres humains. Le caractère

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 1, c.

essentiellement rationnel de la vie des êtres humains permet d'envisager que des modes de vie très différents puissent être légitimement pour bons. Nous avons vu comment Hursthouse, notamment, poussait pour cela la logique du naturalisme à son extrême limite, au risque, peut-être, de le fragiliser.

Nous avons vu cependant que, sur ce point, la notion d' « histoire naturelle », étroitement liée à la notion de « forme de vie », paraissait encore trop indéterminée pour rendre compte de la finalité des êtres vivants et par conséquent de la valeur des individus et des modes de vie. Ce n'est que par l'examen de la réflexion menée pas ces théoriciens sur les vertus et le bonheur que nous pourrons mettre à l'épreuve leur projet.

4ème Partie : La vertu et le bonheur

Il nous reste à expliquer les notions proprement éthiques que le naturalisme a pour ambition de fonder. Anscombe a ouvert la voie à une critique radicale de « la philosophie morale moderne ». Elle a élaboré une psychologie de l'intention susceptible d'éclairer la rationalité pratique. Elle a enfin défini les contours de ce que pourrait être un naturalisme éthique néo-aristotélicien. En revanche, elle n'a jamais proposé une analyse de la notion de vertu. C'est pourtant par cette notion, on l'a vu[1], que le courant qui s'efforce de réaliser son projet est le plus souvent désigné. Elle y occupe effectivement une place cruciale puisque, empruntée à la philosophie ancienne, elle est censée se substituer à la notion confuse et dangereuse de « devoir moral ». Indissociable, dans l'aristotélisme, d'une réflexion sur les fins naturelles de l'être humain, elle permettrait d'articuler l'éthique à la connaissance de la nature, en en fondant ainsi l'objectivité. De même, Anscombe ne dit quasiment rien du « bonheur » alors même que la notion occupe une place centrale dans l'éthique d'Aristote et qu'elle semble jouer un rôle déterminant dans la définition des vertus humaines.

Ceux qui voudront poursuivre l'œuvre entreprise par Anscombe devront donc construire entièrement par eux-mêmes ces notions fondamentales. Ils seront alors confrontés à plusieurs difficultés. Concernant les vertus, la première sera celle de savoir dans quelle mesure on peut leur accorder une valeur indépendamment d'un cadre théologique. Peut-on concevoir qu'il soit « avantageux » d'être vertueux pour les êtres humains sans supposer une foi en la Providence ?

En cherchant à enraciner les vertus dans une réalité qui ne doive rien au surnaturel, le penseur contemporain sera aussitôt confronté à un autre problème. L'éthique ancienne semble n'accorder aucune place à l'historicité des vertus humaines. Or, la liste des qualités morales dont la valeur est reconnue varie au cours de l'histoire. Toutes les sociétés humaines ne reconnaissent pas les mêmes vertus quand elles s'en préoccupent. Si l'examen sérieux des vertus conduit à une remise en cause du naturalisme posé en principe, ne remet-il pas également en question l'universalité des valeurs et des normes morales ? Par ce biais, cet examen ne mène-t-il pas à une remise en cause de la moralité elle-même ? Enfin, les vertus sont des traits de caractère des agents moraux. Juger de la valeur morale des actions en se fondant sur l'analyse

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *op. cit.*; Chappell (T.), « Virtue ethics in the twentieth century » in Russel (D.C.) (éd.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, *op. cit.*

des dispositions psychologiques – au sens le plus courant de ce terme – des agents, n'est-ce pas courir le risque de revenir à une forme de subjectivisme moral contre lequel le néo-aristotélisme s'était en grande partie constitué ?[1] Nous avons déjà croisé certaines de ces difficultés dans la réflexion que les néo-aristotéliciens mènent sur la rationalité pratique ou le naturalisme. Nous allons maintenant les aborder plus directement à partir de leur travail sur la notion immédiatement éthique de « vertu ».

Le problème que soulève la notion de « bonheur » semble être plus grave encore. On peut en effet se demander si ce que les Grecs appelaient « *eudaimonia* » a quelque chose à voir avec ce que nous appelons « bonheur » ou « *happiness* » tant l'écart semble être grand entre l'usage que les Anciens faisaient de leur notion et l'usage que les modernes font des leurs. L'éthique néo-aristotélicienne doit-elle renoncer à être une éthique du « bonheur » pour mieux être un eudémonisme ou bien lui faut-il au contraire abandonner l'eudémonisme pour faire droit aux caractéristiques nouvelles du « bonheur » moderne ? En cherchant à reprendre le concept ancien, le néo-aristotélisme risquerait de renforcer le caractère résolument archaïque de son éthique. En adoptant le concept moderne, il risquerait de faire perdre à son éthique les bénéfices de son fondement naturaliste.

Nous ferons d'abord l'inventaire de l'héritage légué par Anscombe et Geach sur la question des vertus et nous verrons comment Nussbaum et MacIntyre cherchent à résoudre le problème de l'historicité des vertus. Nous nous demanderons ensuite dans quelle mesure l'éthique néo-aristotélicienne post-anscombienne peut être considérée comme une « éthique des vertus » au sens où les promoteurs de cette approche de la philosophie morale contemporaine la définissent. Nous verrons enfin comment l'éthique néo-aristotélicienne aborde le problème ancien des rapports entre la vertu et le bonheur.

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, III.

I- La vertu entre la Providence et l'histoire

Pour que la notion de « vertu » puisse avantageusement remplacer la notion de « devoir moral » dans une éthique philosophique, il faudrait pouvoir montrer que les vertus ont une valeur sans avoir à supposer l'existence d' « un Dieu qui donne des lois ». Or, de même qu'un certain naturalisme peut être l'expression d'une telle croyance[1], de même la notion de vertu peut très bien être associée à un légalisme théologique. C'est notamment le cas dans la pensée de Thomas d'Aquin dont nous avons pu voir qu'elle était une source importante de la réflexion néo-aristotélicienne. Parler de « vertus » plutôt que de « devoirs » ne nous garantit pas que nous nous affranchissions aussitôt de tout « légalisme ». A quelles conditions, par conséquent, le retour à la vertu ne se traduira pas par un retour, même subreptice, à une forme de légalisme ?

Nussbaum rejette une interprétation thomiste de la philosophie pratique d'Aristote[2]. MacIntyre – dans *Après la vertu*[3] – ancre son analyse de la notion de vertu sur une enquête historique concernant cette notion. Ces néo-aristotéliciens parviennent-ils par leur approche apparemment strictement laïque à échapper à tout légalisme ? Nous avons vu que MacIntyre se rapprochait finalement du thomisme[4]. Mais la pensée de Nussbaum évolue également. Cette dernière prendra ses distances par rapport à « l'éthique de la vertu »[5]. Ces évolutions signent-elles l'échec inévitable d'une éthique fondée sur la notion de vertu ?

1°) La vertu selon Anscombe et selon Geach

Elizabeth Anscombe et Peter Geach sont-ils eux-mêmes d'accord sur le statut qu'il faut donner aux vertus ? Anscombe esquisse une théorie de la vertu destinée à remplacer le légalisme moral. Peter Geach, qui publie une série de conférences consacrées aux vertus – *The Virtues*[6] –

[1] Voir plus haut, 3ème Partie, I, 1.
[2] Cf. Nussbaum (M.C.), *Aristotle's* De Motu Animalium, « Essay 4 », *op. cit.* Voir plus haut, 2ème Partie, II, 1, b.
[3] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*
[4] Voir plus haut, 3ème Partie, II, 1.
[5] Cf. Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *The Journal of Ethics*, 3,1999, p. 163-201.
6 Geach (P.T.), *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-74*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

en 1977, y revendique fermement un « légalisme »[1]. Quel sens peut-on donner à une telle contradiction ?

a) Les questions laissées en suspens par Anscombe

A travers la notion de « vertu », il s'agirait pour Anscombe de constituer une éthique qui permette notamment de concevoir des prohibitions absolues sans avoir recours au « doit *moralement* » des philosophes modernes – « Il pourrait rester à chercher des "normes", propose-t-elle, dans les vertus humaines […] »[2]. Puisqu'une norme « légale » – inscrite dans une loi morale – n'aurait pas de pertinence philosophique, il ne reste qu'à rechercher cette norme dans la notion de vertu, d'origine païenne. La vertu est normative puisqu'elle tend par définition vers le bien. Dire ce qu'il est vertueux de faire, c'est dire ce qu'il est bon de faire et donc ce que l'on doit faire. Mais la vertu est normative sans être nécessairement légale – bien que les exigences de la loi puissent se traduire en termes de vertu. On peut ainsi savoir ce que l'on doit faire sans se référer à une loi[3].

Mais Aristote lui-même n'a pas suffisamment élucidé cette notion. Il n'a pas su expliquer « comment un homme injuste est un homme mauvais » :

> « Car la preuve qu'un homme injuste est un homme mauvais devrait réclamer une prise en compte réelle de la justice en tant que "vertu". Cette partie du thème de l'éthique nous est cependant complètement fermée tant que nous n'avons pas une explication du type de caractéristique qu'est une vertu – problème non pas d'éthique mais d'analyse conceptuelle – et de la manière dont elle est en relation avec les actions dans lesquelles elle est exemplifiée : un point que, selon moi, Aristote n'est pas parvenu à rendre vraiment clair ».[4]

Le reproche adressé à Aristote est le même que celui qui a été adressé auparavant à Kant et à Mill. Faute d'une philosophie de la psychologie suffisante – l' « analyse conceptuelle » dont il est question ici –, Aristote, en définissant la vertu, ne nous donne pas les éléments nous permettant de déterminer que telle ou telle action est juste ou injuste. Il lui manque pour cela une méthode de description de l'action. Cette élucidation devra passer par une analyse conceptuelle de l'intentionnalité de l'action et plus généralement de l'action volontaire :

---

[1] *Ibid.*, p. 88.
[2] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 26.
[3] Voir plus haut, 1ère Partie, I, 3.
[4] *Ibid.*, p. 15-16.

> « Pour cela nous avons certainement besoin d'une explication au moins de ce qu'est au fond une action humaine et de la manière dont sa description en tant que "faisant telle et telle chose" est affectée par son motif et par l'intention ou les intentions qu'elle contient et en vue de cela on a besoin d'une explication de tels concepts ».[1]

Une action ne peut être dite juste ou injuste – vertueuse ou vicieuse – indépendamment de l'intention ou plus généralement des motifs qui y sont à l'œuvre et qui permettent précisément de la décrire comme une « action humaine » et pas seulement comme « l'action d'un homme ». Or Aristote ne prend pas suffisamment en compte cet aspect de l'action vertueuse. Comme nous l'avons vu[2], l'extension du concept d' « action humaine » excède celle du concept d'action intentionnelle. Dans *L'intention*, Anscombe montre déjà que certains « motifs » ne sont pas des « intentions ». C'est le cas des « motifs orientés vers le passé » – lorsque l'on agit « par vengeance » par exemple[3]. Mais, plus généralement, une « action humaine » est toujours bonne ou mauvaise, vertueuse ou vicieuse, dans la mesure où elle est par définition « volontaire ». Une action vertueuse serait donc essentiellement une action humaine témoignant d'une bonne volonté. Cette idée semble être restée étrangère à Aristote. Mais si la « bonne volonté » ne peut pas être définie par sa soumission à la loi morale, comment en définir désormais la « bonté » ? Selon quels critères peut-on dire qu'une action est « vertueuse » en ce sens ?

La tâche à accomplir avant de pouvoir renouer avec une éthique reposant sur la notion de vertu paraît double. Il s'agit d'une part d'expliquer en quoi les actions vertueuses sont bonnes. Souvenons-nous que la philosophie moderne en venait à dissocier moralité et justice, tolérant qu'il puisse être « moralement bon » de commettre une injustice. Il s'agit d'autre part d'analyser le lien que les vertus entretiennent avec les actions humaines en tant que telles c'est-à-dire les actions humaines en tant que « volontaires ».

b) Une réponse de Geach

Peter Geach, dans les années 70, s'efforce de répondre au moins en partie à ces exigences. Nous verrons dans quelle mesure sa réponse permet d'avancer dans la fondation d'un concept de la vertu conforme aux attentes qui était celles d'Anscombe.

Dans une série de conférences de 1973-1974 publiées en 1977[4], Peter Geach cherche à montrer en effet que les vertus sont bonnes parce que les hommes en ont « besoin ». Il suit en

[1] *Ibid.*, p. 16.
[2] Voir plus haut, 2ème Partie, III, 3.
[3] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, §§ 12, 13 et 14, p. 56-63.
[4] Geach (P.T.), *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-74*, *op. cit.*

cela un aspect important de la piste tracée par son épouse en 58[1]. Cela vaut selon lui aussi bien pour les vertus « cardinales » que pour les vertus « théologales ». Mais il se propose de ne le « démontrer » rationnellement que pour les vertus cardinales. Les vertus théologales en effet ne peuvent être considérées comme telles qu'en se fondant sur une position théologique contestable[2]. Geach semble au départ avoir le souci, comme Anscombe, de distinguer les deux ordres tout en considérant que l'éthique pourrait, en droit, relever d'une réflexion philosophique purement rationnelle qui ne saurait contredire les vérités révélées. Il rend d'ailleurs hommage aux premiers travaux de Foot sur ces questions bien que celle-ci ne partage pas sa foi.

Il convient donc de se demander :

> « Pourquoi les hommes ont-ils besoin des vertus ? »[3]

Geach rappelle qu'il a pu antérieurement réfuter l'idée selon laquelle le « Sens du Devoir » pourrait être un critère suffisant de bonté morale. Il a montré, contre Kant, qu'une définition rationnelle du bien devait prendre en compte les « inclinations » de l'agent[4]. Une action, pour être une action humaine bonne ou mauvaise, doit nécessairement avoir un certain rapport avec les désirs de l'agent[5]. Cela n'implique pas pour lui que l'on doive montrer que chaque homme profite des vertus ni même qu'il ait les meilleures chances d'en profiter. Pour l'expliquer, il affirme simplement qu'un être humain, en général, ne veut pas ce qu'il veut « uniquement pour lui-même »[6]. La charge de la preuve du contraire revient donc à l'égoïsme anthropologique. Il juge cependant qu'il n'a pas suffisamment précisé dans ses articles antérieurs la différence qu'il y a entre le « désir » et le « besoin », deux sens possibles de l'« Inclination » ou du vouloir. C'est ce qu'il se propose de faire maintenant.

Si ce que nous « devons » faire se rapporte à un « besoin », il faut l'envisager dans la dimension téléologique de cette notion. Il s'agirait alors de se demander :

---

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 1 et 3ème Partie, I, 1.
[2] *Ibid.*, p. 1.
[3] *Ibid.*, p. 8.
[4] Geach cite (*Ibid.*, p. 8) Geach (P.T.), « Good and Evil » (1956) in Foot (Ph.) (éd.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1967, p. 64-73 [Geach (P.T.), « Good and Evil », *Analysis*, Vol. 17, 1956, p. 33-42] et Geach (P.T.), « The Moral Law and the Law of God » in Geach (P.T.), *God and the Soul*, London, Routledge, 1978 (1ère éd. 1969). Geach critiquait déjà dans son article de 1956 la dissociation moderne du juste (« Right ») et du Bien et déplorait ses conséquences « laxistes » chez David Ross (Geach (P.T.), « Good and Evil », *op. cit.*, p. 72).
[5] Geach (P.T.), « Good and Evil », *op. cit.*, p. 71.
[6] *Ibid.*, p. 9.

« Pour quoi les hommes sont-ils faits ? (“What are men for?”) »[1]

Pourtant, estime Geach, il n’est pas indispensable que les hommes s’accordent sur les fins ultimes qu’ils poursuivent pour qu’ils s’accordent sur les vertus dont ils ont besoin pour les atteindre. Il répond ainsi à l’objection du paternalisme, voire du totalitarisme qu’on oppose déjà au réalisme néo-aristotélicien des vertus[2]. De même qu’un « accord de compromis » peut être trouvé pour la construction d’un hôpital par exemple entre des croyants et des non croyants, de même, dans certaines limites, peut-on s’accorder sur des valeurs communes.

> « Et sur la base de ce consensus nous pouvons voir le besoin qu’ont les hommes des quatre vertus cardinales. Nous avons besoin de prudence ou de sagesse pratique pour tout projet de grande envergure. Nous avons besoin de justice pour rendre sûres la coopération et la confiance mutuelle entre les hommes, sans lesquelles nos vies seraient pénibles (*nasty*), brutales, et brèves (*short*). Nous avons besoin de tempérance afin de pas être distraits de nos objectifs à long terme et de grande envergure par la recherche de satisfactions à court terme. Et nous avons besoin de courage afin de persévérer face aux revers, la lassitude, les difficultés et les dangers ».[3]

Les vertus sont des qualités qui permettent en général aux hommes de poursuivre et d’atteindre les fins qu’ils poursuivent dans leur vie, individuellement ou collectivement. Affirmer que les hommes aient besoin de ces vertus ne revient toutefois pas à soutenir la thèse selon laquelle ces dernières seraient toujours bénéfiques aux individus qui les possèdent. C’est pour expliquer ce point que Geach avance la formule :

> « Les hommes ont besoin des vertus comme les abeilles ont besoin d’un dard ».[4]

De même qu’une abeille peut mourir en piquant sans que cela remette en cause le fait que les abeilles aient besoin d’un dard, de même, le fait qu’un homme courageux puisse périr à cause de son courage ne remet pas en cause le fait que les hommes aient besoin de courage et de justice. Pour reprendre les termes qu’empruntera Michael Thompson à ce propos, ce jugement ne porte ni sur l’universalité des cas ni sur la plus grande proportion mesurée statistiquement ni sur des cas particuliers exceptionnels mais sur « l’histoire naturelle des hommes ». Or,

[1] *Ibid.*, p. 12.
[2] Geach évoque les objections de Hare (Hare (R.M.), *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963), au « naturalisme » c’est-à-dire ici au réalisme moral de Philippa Foot (Cf. *Ibid.*, p. 2-3).
[3] *Ibid.*, p. 16.
[4] *Ibid.*, p. 17.

> « Les hommes sont ainsi faits qu'ils se soucient du sort des autres, totalement indépendamment du respect du devoir ; il en va ainsi des inclinations des hommes ».[1]

Il n'y a donc pas lieu ici d'opposer une vertu qui ne serait recherchée que pour elle-même au simple égoïsme puisque l'homme satisfait ses propres inclinations en se souciant des autres. Notons que le contraste que voudra voir Foot entre l'utilité extrinsèque du dard de l'abeille et la bonté intrinsèque des vertus[2] n'apparaît pas du tout lorsque cette analogie est proposée par Geach. Ce dernier insiste au contraire ici sur la stricte analogie qu'il y aurait entre la satisfaction des besoins de l'abeille par son dard et la satisfaction des inclinations de l'être humain par ses vertus, y compris lorsque l'on prend en compte le fait que l'usage de son dard peut entraîner la mort d'une abeille. Il faudra voir dans quelle mesure cette différence dans l'analyse de cette analogie peut avoir des conséquences sur l'analyse que ces deux philosophes proposent des vertus.

Après avoir examiné les vertus théologales, Geach analyse successivement les vertus cardinales, c'est-à-dire ces vertus sur lesquelles les hommes de bonne volonté peuvent s'accorder dans la pratique sans pour autant nécessairement s'accorder sur les fins ultimes de l'homme. Cela n'implique pas selon lui que la fin ne soit pas en réalité la même pour chacun :

> « Les quatre vertus cardinales peuvent être vues comme étant nécessaires pour l'accomplissement de la fin ultime de l'homme (*man's chief end*), de ce pour quoi les hommes sont faits, sans que nous ayons besoin de déterminer pour quoi sont faits les hommes ».[3]

Il ne s'agit donc pas de reconnaître, dans un esprit libéral, la légitime pluralité des fins, mais il s'agit plutôt de considérer que, même sans le savoir, des hommes peuvent poursuivre la fin des hommes révélée aux croyants – « glorifier Dieu et l'aimer éternellement »[4]. Dans leur coopération, les croyants et les non croyants – bien que ces derniers ne puissent le faire que confusément – pourraient reconnaître la nécessité des vertus cardinales alors qu'il faudrait prendre en compte cette fin ultime surnaturelle pour montrer la nécessité des vertus théologales. C'est pourquoi nous ne nous intéresserons ici qu'aux vertus « cardinales ».

---

[1] *Ibid.*
[2] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 93. Voir plus haut, 3ème Partie, III, 3, c.
[3] *Ibid.*, p. 20.
[4] *Ibid.*, p. 21. Geach cite ici *The Westminster Shorter Catechism* (1647), Quest. 1 et Rép.

c) Les vertus « cardinales »

Après avoir expliqué, dans les limites que nous venons d'indiquer, les vertus théologales – foi, espérance, charité –[1], Geach étudie des vertus cardinales. La question qu'il pose à propos de la prudence – « *phronesis* ou sagesse pratique, celle que les médiévaux appelaient *prudentia* »[2] – est directement liée à la problématique ouverte par Anscombe en 1958 :

> « Dans quelle mesure la vertu de prudence, ou sagesse pratique, est-elle une question d'observance des lois (*is it a matter of observing laws*) ? Et est-ce que les lois sont à comprendre comme des guides approximatifs (*rough guides*) de conduite, ou est-ce qu'elles doivent toujours être suivies, et jamais transgressées ?
>
> Je défendrai la doctrine selon laquelle il existe des préceptes moraux que l'on ne doit jamais enfreindre. Cette doctrine est souvent stigmatisée aujourd'hui comme légalisme : s'il en est ainsi, alors je me compte moi-même parmi les légalistes ».[3]

Cette entrée en matière est surprenante à plus d'un titre. D'une part, le fait de rattacher la définition de la prudence au fait de suivre des lois ne va pas de soi. La question ne paraît pas centrale chez Aristote. On comprend qu'avant de se rapporter aux problèmes plus directement abordés par Thomas d'Aquin, Geach se réfère aux débats en cours dans la philosophie morale. Mais c'est alors la réponse qu'il propose d'apporter à la question qui a de quoi surprendre puisque c'est G.E.M. Anscombe qui a introduit le thème de la critique du « légalisme » dans la philosophie morale. Au début des années 70, ce thème fait déjà partie des lieux communs vis-à-vis desquels il convient de prendre ses distances parce qu'il pourrait être compris comme un refus de l'absolutisme moral.

Mais Geach ne remet pas fondamentalement en cause les analyses de la fin des années 50. Anscombe visait en effet essentiellement à refonder la justification philosophique des prohibitions absolues[4]. Geach confirme que telle est bien leur priorité commune. Si la critique devenue courante du « légalisme » devait revenir à rejeter l'existence de prohibitions absolues, alors il serait préférable de revenir au « légalisme », c'est-à-dire, ici, à une forme d'absolutisme moral. Est-ce à un tel retour à une loi « inconditionnée » que conduit la recherche de Geach ? A-t-il pour sa part renoncé à voir dans une éthique des vertus le substitut crédible – c'est-à-dire capable de rendre compte des prohibitions absolues – à l'éthique légaliste ?

---

[1] Cf. *Ibid.*, p. 20 à 87.
[2] *Ibid.*, p. 88.
[3] *Ibid.*
[4] Voir plus haut, 1ère Partie, I, 3.II, 3, a et 2ème Partie, III, 2, a.

Geach reconnaît d'abord qu'il n'est pas toujours facile de savoir quand une loi a été transgressée. C'est l'application des termes que nous utilisons pour désigner ces transgressions qui ne peut pas toujours être clairement délimitée. Il rappelle sur ce point le problème des règles d'application des notions morales qui motivait l'enquête menée dans *L'intention*. Pourtant, insiste-t-il, on ne peut inférer de cela le fait que l'on ne puisse pas savoir dans certains cas que la loi a été indiscutablement transgressée. Geach suit ici encore la ligne d'Anscombe qui nous invitait à distinguer les cas incertains des cas dénués de toute ambiguïté, les cas marginaux des cas centraux[1]. L'existence des premiers ne doit pas nous empêcher de reconnaître l'existence des seconds.

Geach montre ensuite l'insuffisance de la maxime : « Aime et fais ce que tu veux ». L'amour ne peut pas non plus se substituer à la loi. Ses injonctions ne sont pas plus claires dans leur application et elles peuvent facilement conduire à des actions manifestement mauvaises[2].

Sans surprise, Geach s'attache surtout à réfuter le « conséquentialisme », « un ennemi plus sérieux »[3]. Il analyse pour cela la formule utilitariste : « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Il est indispensable de dépasser la dimension rhétorique de cette formule pour retrouver la logique du double superlatif qu'elle implique. De même qu'un professeur A – « Professeur Pfefferkorn » – ayant lu « un plus grand nombre de livres dans un plus nombre de langues » qu'un autre professeur B – « Professeur Nussbaum »[4] – pourrait finalement avoir lu beaucoup moins de livres que le professeur B, de même, « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » pourrait finalement représenter un très faible niveau de bonheur. On pourrait alors se demander pourquoi il faudrait absolument choisir cette solution[5]. A l'objection selon laquelle il faudrait préférer le bonheur de la masse – fût-il très faible – à la félicité d'une élite, Geach répond que « la révélation judéo-chrétienne » concerne bien des « élus » qui ne constituent pas nécessairement « le plus grand nombre ». Certes, le bonheur est bien la fin de l'être humain. Mais, de la même manière, un gland est destiné à se développer en chêne alors que la plupart des glands ne parviennent pas à leur plein épanouissement :

> « […] *pauciores qui salvantur*, c'est le petit nombre qui est sauvé ». [6]

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, II, 3, a et 2ème Partie, III, 2, a.
[2] *Ibid.*, p. 90-91. Cf. Anscombe (G.E.M.), «War and Murder», *op. cit.*, p. 55 sq.
[3] *Ibid.*, p. 91.
[4] La chronologie exclut que Geach fasse ici allusion à Martha C. Nussbaum.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 92-94.
[6] *Ibid.*, p. 94. Geach fait référence à Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia.23,7, § 3

Compte tenu de l'état actuel du monde, on peut comprendre que Dieu soit « élitiste ». L'analogie naturaliste suggère que le fait que la plupart des hommes ne soient pas vertueux et qu'ils ne parviennent pas au bonheur n'implique pas qu'ils ne soient pas tous « faits pour ça » en tant que membres de l'espèce humaine, de même que les glands sont faits pour que le chêne se reproduise bien que seul un petit nombre d'entre eux produisent un nouveau chêne.

On ne peut pas non plus concevoir que Dieu lui-même se conduise selon un calcul utilitariste en nous imposant des règles qu'il faudrait alors concevoir sur le modèle d'un « utilitarisme de la règle »[1]. En effet, dans cette hypothèse, on ne pourrait pas exclure que la révélation elle-même soit fondée sur un mensonge – mensonge utile à la réalisation des desseins de Dieu –, ce qui dissoudrait la foi chrétienne. Plus généralement, compte tenu de l'imperfection de toute créature, l'idée même d'un monde qui serait « absolument le meilleur » est aussi absurde que l'idée du « plus grand nombre naturel »[2].

Le principe utilitariste ne peut-il pas néanmoins guider l'action des hommes – puisque les objections précédentes ne s'adressent finalement qu'aux croyants ? Dans une perspective « indéterministe » il est impossible à un agent A de savoir avec certitude ce que seront les conséquences de son choix, compte tenu de l'ignorance dans laquelle il est de ce que seront les actions des autres. Mais en adoptant un point de vue déterministe, il faut également se résoudre à considérer que les conséquences de nos actions sont *de fait* imprévisibles[3].

Ce rejet du conséquentialisme n'implique pas que l'on doive apprécier l'acte « sans prendre en compte ce qu'il entraîne. »[4] Geach renvoie aux recherches d'Anscombe sur la délimitation de l'action dans *L'intention*[5] :

> « […] l'homme prudent, pourvu de *phronesis*, appliquera une procédure d'arrêt (*a cut-off procedure*) au-delà laquelle il cessera de considérer les descriptions *supplémentaires* de l'action comme relevant de ses effets. Et le légalisme soutiendra ensuite que si, en établissant la description d'une action nous atteignons certaines descriptions, par exemple qu'il s'agit d'un acte de blasphème, ou d'un acte consistant à tuer un innocent, ou d'une perversion du jugement juste, ou de parjure, ou d'adultère ; alors nous n'avons pas besoin d'en prendre d'autres en considération : il s'agit déjà du point d'arrêt (*the cut-off point*) et l'acte est prohibé (*ruled out*) ».[6]

[1] *Ibid.*, p. 95.
[2] *Ibid.*, p. 98.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 98-106.
[4] *Ibid.*, p. 106.
[5] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*
[6] Geach (P.T.), *The Virtues, op. cit.*, p. 107.

La méthode de description de l'action exposée ici correspond exactement à celle qui est préconisée par Anscombe dans *L'intention*, comme le suggère la référence explicite. La définition de l'attitude « prudente » correspond également tout à fait à la manière dont Anscombe envisage plus généralement l'action vertueuse dans « La philosophie morale moderne »[1] bien qu'elle parle de « justice » et non de « prudence » à propos de cas similaires c'est-à-dire à propos de cas dans lesquels l'action est prohibée du fait de sa description même.

La seule différence entre la position de Geach exposée ici et celle d'Anscombe est que Geach attribue cette thèse au « légalisme » alors que tous les efforts d'Anscombe étaient de montrer qu'il était nécessaire de dépasser un certain légalisme pour fonder la possibilité de ces prohibitions absolues. Alors qu'Anscombe oppose l'éthique légaliste à l'éthique de type aristotélicien des vertus, Geach revendique dans ce texte le droit de qualifier de « légalisme » ce qui, dans l'attitude de l'homme prudent, implique qu'il respecte des prohibitions absolues. Quelle est la « loi » de ce « légalisme » ? S'agit-il de la loi divine, auquel cas Geach semblerait renoncer à fonder une morale des vertus qui puisse être comprise comme une morale laïque ? Ou bien s'agit-il de la loi morale, auquel cas il faudrait reconnaître que la morale, si elle comporte certaines prohibitions absolues, doit nécessairement pour cela impliquer une dimension « légale » ? D'une manière ou d'une autre, Geach se montrerait sceptique vis-à-vis des propositions d'Anscombe.

Pour justifier l'idée selon laquelle l'application d'une procédure d'arrêt pourrait relever de la prudence, Geach précise :

> « […] concernant les points d'arrêt spécifiquement légalistes dans la délibération, il y aura souvent une justification séculière pour ceux-ci, comme celle que Moore donne dans les *Principia Ethica* (bien que ceci conduise à une certaine inconsistance, qu'il ne remarque pas, dans sa vision de ce que nous devons faire). A savoir : il existe certaines règles simples, droites, dont la raison peut montrer qu'elles ne méritent pas seulement qu'on les observe généralement, mais également qu'elles sont telles que nous ne devons même pas songer à les violer ».[2]

Moore reconnaîtrait donc d'un point de vue strictement rationnel et laïque l'existence de règles morales à respecter absolument. C'est pourtant encore dans le contexte d'un conséquentialisme de la règle que se situe la pensée de Moore. C'est notre ignorance de l'avenir qui exige que dans certains cas nous agissions sans chercher à calculer les conséquences. L'argument montre

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 107. Cf. Moore (G.H.), *Principia Ethica*, *op. cit.*, p. 224.

seulement qu'il serait « extrêmement risqué » de ne pas respecter les règles – et que pour cette raison il ne faut jamais le faire. Mais puisque nous savons que la prise de risques peut avoir des conséquences favorables, il paraît difficile que cet argument soit toujours totalement dissuasif. L'idée d'une morale absolutiste athée paraît illusoire.

> « S'il existe une Providence qui embrasse tout, cette pensée peut nous donner une grande confiance aussi bien qu'une grande crainte. Nous pouvons alors avoir confiance dans le fait que les règles de la prudence sont la promulgation pour notre esprit de la Loi de Dieu, une réflexion dans notre esprit de la Providence de Dieu ; et nous n'avons pas besoin d'être inquiets quant à la question de savoir si en gardant la Loi de Dieu nous pourrions par malheur introduire du désordre dans le monde ; "Je n'ai pas créé le monde, et celui qui l'a créé me guidera" ».[1]

Un doute quant à l'ordre du monde pourrait me faire douter que l'action strictement conforme aux règles morales produise toujours le bien escompté. Moore ne peut pas être absolument sûr qu'il ne vaudrait pas mieux, dans certains cas, compte tenu des conséquences, violer les lois morales. Seule la Providence divine peut garantir absolument qu'il soit toujours bon de suivre les règles morales. En croyant que les règles de la prudence sont l'expression dans l'esprit humain de la Loi de Dieu, on a l'assurance que le fait de suivre ces règles s'accorde avec la Providence divine. En suivant sa Loi, on entre nécessairement dans ses desseins. En y dérogeant, c'est en vain qu'on espérerait garantir quelque bien pour nous-mêmes ou pour nos proches. C'est en ce sens, ajoute Geach, que la crainte du Seigneur est « le commencement de la sagesse »[2].

Certains points de sa conception de la vertu sont finalement clarifiés. D'une part, il n'y a pas lieu de dissocier une éthique fondée sur la définition de certaines vertus et le légalisme moral. Les impératifs de la prudence peuvent interdire de manière absolue. Sous cet aspect, les règles de la prudence sont des lois. L' « *orthos logos* » de la *phronesis* aristotélicienne doit bien être comprise comme une règle, et même comme une loi et non, comme le voudra Martha Nussbaum par exemple, comme une règle empirique[3]. C'est cet aspect de la prudence que Geach a jugé bon de mettre en valeur. Seule la Loi divine peut fonder le caractère absolu des règles de la prudence. C'est en effet seulement parce qu'elles sont le reflet de la Providence

[1] *Ibid.*, p. 108.
[2] *Ibid.*
[3] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 1, b.

divine qu'elles peuvent donner à ceux qui s'y soumettent, dans l'ignorance dans laquelle ils sont toujours plus ou moins des conséquences de leurs actes, la certitude de bien agir.

Comme on le voit, en dépit des déclarations de Geach concernant la différence qu'il y aurait entre vertus théologales et vertus cardinales, il semble qu'il soit impossible de fonder une éthique, fût-elle axée sur les vertus, en dehors de la foi en un Dieu qui donne des lois et conduit le monde par sa Providence. Geach ne semble pas partager l'optimisme d'Anscombe quant à la possibilité de fonder une éthique strictement philosophique des vertus.

d) La justice comme vertu et la justice comme attribut divin

Cette conclusion semble devoir être confirmée par l'analyse qui est proposée de la justice, de la tempérance et du courage :

> « La Justice, comme je l'ai dit, est un des attributs de Dieu ; et la justice de l'homme doit être comprise comme une image, aussi déformée soit-elle, de la Justice de Dieu, de la même manière que la prudence de l'homme ou sagesse pratique est une image de la Providence divine ».[1]

La vertu humaine de justice doit donc également être définie théologiquement, comme image de l'attribut divin de Justice. Mais c'est aussi immédiatement à travers la question du « légalisme »[2], c'est-à-dire de l'absolutisme moral que les différents aspects de la justice sont abordés. La véracité est une des « parties » de la justice[3]. Or Geach se propose de montrer que, si l'on peut envisager qu'il soit légitime pour un homme de ne pas toujours tenir ses promesses, en revanche, mentir « est toujours méchant (*wicked*) »[4]. La première raison invoquée se fonde sur la critique du conséquentialisme :

> « Nous ne sommes tout simplement pas en mesure de savoir si dans telles ou telles circonstances un mensonge produira les meilleures conséquences. Nous ne pouvons ni prévoir ni contrôler les conséquences ultimes de nos actions : Dieu le peut et fait effectivement les deux, et nous ne pouvons pas empêcher son plan de se réaliser en ne mentant pas ».[5]

Quel que soit le mal immédiat apparent que le fait de dire la vérité pourrait entraîner, il n'y a aucun risque que cela remette en question la réalisation des desseins divins. L'argument se fonde de nouveau sur la Providence divine. L'interdiction du mensonge fait partie de ces règles

[1] *Ibid.*, p. 110.
[2] *Ibid.*, p. 113.
[3] *Ibid.*, p. 110.
[4] *Ibid.*, p. 111.
[5] *Ibid.*, p. 113.

absolues qu'implique la prudence humaine bien comprise. Sous cet aspect, la vertu de justice est un aspect de la vertu de prudence. On comprend pourquoi il était important de commencer l'examen des vertus cardinales par la prudence. Notons cependant que l'argument ne paraît pas décisif puisqu'il est réversible : on ne voit pas non plus en quoi le menteur pourrait contrarier la Providence divine.

Mais c'est la félicité du menteur qui serait alors compromise. A force de petits mensonges, l'habitude de mentir devient chez nous une seconde nature et nous nous convainquons nous-mêmes de l'innocence de nos mensonges, c'est-à-dire que notre sagesse pratique est corrompue :

> « La question n'est pas de savoir si nous manquons de respect à nos voisins en mentant, comme la théorie du "droit à la vérité" le soutient : la question est de savoir jusqu'à quel point nous abîmons notre âme et la rendons inapte à sa fin dernière : voir et être le reflet de la Vérité Vivante ».[1]

C'est le salut de notre âme qui serait compromis par le mensonge. Mais le salut est conçu ici en termes téléologiques comme accomplissement de nos vertus. Parce que nous sommes destinés par notre nature à contempler éternellement « la Vérité Vivante », le fait de ne pas mentir consiste simplement à exercer les dispositions qui nous permettent d'atteindre cette fin. Reste que cette fin naturelle des hommes – au sens où elle serait constitutive de leur nature d'êtres humains – à partir de laquelle doivent être définies ses vertus et ses vices comporte une dimension surnaturelle évidente à laquelle ne peuvent souscrire que des croyants. De plus, Geach n'échappe pas à une forme de conséquentialisme dans son argumentation – une variante d'un conséquentialisme de la règle. En effet, il explique que c'est parce que les petits mensonges risquent fort, finalement, de corrompre notre jugement qu'il est « conseillé » de s'abstenir totalement de tout mensonge :

> « Nous abstenir totalement de mentir est ce que nous devrions viser ; nous pourrions approcher du but avant notre mort ». [2]

Il s'agit semble-t-il d'abîmer le moins possible notre âme afin de la préparer au mieux à sa félicité. Mais Geach ne nie pas absolument qu'il puisse arriver qu'un petit mensonge puisse être

[1] *Ibid.*, p. 114.
[2] *Ibid.*

bon et il n'affirme pas que tout mensonge quel qu'en soit le motif et l'importance – corromprait définitivement notre âme. Ce n'est pas en lui-même que le mensonge serait condamnable mais plutôt par ses effets corrupteurs à long terme. Geach ne cherche pas semble-t-il à dépasser ce paradoxe d'un absolutisme moral fondé sur l'Espérance du Salut : comment une action qui ne vaut que par rapport à la fin qu'elle poursuit pourrait-elle être *en elle-même* condamnable ? Si c'est de cette manière qu'il faut concevoir toute mauvaise action dans la perspective d'une éthique des vertus – une action étant mauvaise seulement dans la mesure où elle risquerait d' « abîmer » l'agent moral –, alors on voit mal comment une telle éthique pourrait fonder des prohibitions absolues.

Après avoir examiné la justice comme véracité et comme loyauté (*fidelity*) – aptitudes à dire la vérité et à tenir ses promesses –, Geach aborde la question de la justice politique. Le besoin d'une autorité civile naît de la nécessité de renforcer les conventions qui, sans elle, seraient soumises à la perversité et au caractère fluctuant de la volonté humaine[1]. Comme l'a montré « le Professeur Anscombe »[2] interprétant Saint Augustin, l'autorité politique se fonde davantage sur le besoin de justice que sur le besoin de paix. Dès lors,

> « Le simple fait de jouir de la protection d'un gouvernement ne me donne aucune obligation, ne me soumet à aucune allégeance vis-à-vis de lui s'il est grossièrement injuste ».[3]

Il n'y aurait sinon aucune différence entre un gouvernement légitime et une quelconque mafia – ce qui fait d'ailleurs qu'aux yeux de Geach nombre de gouvernements actuels peuvent être regardés comme tels.

Pour définir ce qui fait la justice d'une autorité civile, il suit néanmoins le fil conducteur des « lois de nature » telles qu'elles sont définies par Hobbes. Il est intéressant de voir comment ces lois sont traduites en termes de vices et de vertus. Il ne s'agit pas cette fois de rapporter une vertu à une loi – la prudence ou la justice à la « loi de Dieu » – mais inversement de fonder les « lois de nature » sur les vices qu'elles tendent à exclure. La loi ne doit reconnaître aucune subordination naturelle des hommes les uns aux autres. Geach condamne le « racialisme » ou l'esclavagisme au nom de « l'orgueil » (*Pride*) que ceux-ci manifestent[4]. De même, l'interdiction de s'approprier ce qui serait nécessaire à la vie des autres êtres humains se fonde

[1] *Ibid.*, p. 123.
[2] *Ibid.*, p. 124.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 125-126.

sur le rejet de « l'arrogance » que l'attitude inverse supposerait[1]. L'obligation de trancher les différends par un jugement équitable s'impose par le refus de « l'iniquité »[2]. A la justice s'opposent encore « l'ingratitude »[3], ou l'incapacité à pardonner. Mais c'est finalement encore une fois sur la Loi divine qu'il faudra fonder ces « lois de nature » définies par les vertus ou les vices qu'elle encouragent ou corrigent :

> « Les lois de l'homme, disait Héraclite, se nourrissent toutes de la Loi divine une : la justice de Dieu donne aussi aux lois humaines leur force, et Dieu est juste non seulement en tant que véridique et digne de confiance, mais également en tant qu'il est Celui qui donne la Loi divine, aussi bien naturellement à l'esprit des hommes qu'extérieurement par la Révélation ».[4]

Les lois humaines n'ont de légitimité que par rapport aux vertus qu'elles promeuvent. Mais la valeur des prescriptions émanant de la vertu de justice est finalement fondée sur son origine divine. C'est parce que les règles imposées par la vertu de justice tirent leur légitimité des lois de Dieu qu'elles ont une légitimité. On comprend aussi pourquoi elles peuvent, pour la même raison, valoir de manière absolue.

e) L'insuffisance de la tempérance

Dans le chapitre consacré à la tempérance, Geach s'éloigne plus nettement encore de l'ambition de fonder une éthique des vertus sur des bases strictement philosophiques. Certes, il reconnaît que, contrairement à la prudence et à la justice, la tempérance ne peut pas être un attribut de Dieu et qu'elle ne peut même pas être attribuée aux anges. La tempérance répond par conséquent à un besoin strictement humain. Elle leur permet d'accomplir leurs projets sans être distraits par leurs appétits ou par une abstinence excessive[5]. Mais cette vertu ne permet pas, selon Geach, de rendre compte de ce que la chasteté ou la virginité peuvent avoir de louable. Ces vertus ne relèvent pas à proprement parler de la tempérance. Vouloir en faire des formes de tempérance relèverait d'une distorsion due à une « hellénisation » de ces notions[6].

On peut certes reconnaître que la conduite des Saints répond à l'exigence de tempérance dans la mesure où, comme l'explique Aristote, les règles de la tempérance sont relatives à l'agent. Ce qui relèverait d'un excès pour la plupart des hommes relèverait d'une médiété pour les Saints. Il faut toutefois reconnaître que la sainteté elle-même ne peut être définie qu'en se

[1] *Ibid.*, p. 126-127.
[2] *Ibid.*, p.127.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 129.
[5] *Ibid.*, p. 131.
[6] *Ibid.*

fondant sur la vérité de certains « dogmes » de l'Eglise catholique[1]. La sainteté ne peut être reconnue comme un « besoin » qu'à la condition de partager cette foi. La gloutonnerie, l'alcoolisme ou la consommation de drogue[2] peuvent aisément être compris comme contraires à la tempérance. Non seulement ces pratiques sont souvent contraires à la santé, mais encore elles peuvent parfois troubler l'activité de l'esprit. Mais Geach ne les juge pas très sévèrement. On peut être glouton sans être « gravement vicieux »[3] et la consommation d'alcool ou de cannabis à certains moments n'est pas nécessairement répréhensible.

Il en va tout autrement pour ce qui concerne l'activité sexuelle. Les Grecs considéraient l'appétit sexuel comme un appétit du corps parmi d'autres et, à ce titre, le faisaient dépendre comme les autres de la tempérance. Mais la sexualité a, aux yeux du chrétien, un statut bien spécifique. C'est pourquoi Geach n'hésite pas à affirmer que Thomas d'Aquin a eu tort de vouloir inclure la chasteté dans la vertu de tempérance[4]. Le caractère unique de l'appétit sexuel réside dans sa capacité à « produire de nouveaux individus »[5]. Cette différence de statut est traditionnellement clairement thématisée par la théologie morale. Mais, de manière surprenante, Geach refuse de fonder la morale sexuelle chrétienne sur la téléologie naturelle de l'être humain, comme ont pu chercher à le faire certains théologiens dont il reconnaît qu'ils avaient pu l'influencer dans le passé :

> « Ces différences ont été expliquées chez certains apologistes chrétiens par un argument selon lequel l'appétit sexuel ne pourrait être légitimement satisfait que lorsque cela a lieu selon les voies conformes à la construction de la téléologie des organes procréateurs selon leur structure et leur fonction ».[6]

Pour l'essentiel, la satisfaction de l'appétit sexuel ne serait légitime que lorsqu'il aurait pour but la procréation, conformément à la fonction des organes génitaux de l'espèce humaine. Geach juge désormais cet argument insuffisant. Il ne permettrait pas de rendre compte de tous les éléments de la morale sexuelle défendue traditionnellement par l'Eglise catholique :

> « Il m'est arrivé moi-même de suivre cette ligne de pensée, mais elle m'apparaît maintenant radicalement défectueuse. L'aspect fallacieux de l'appel à la téléologie me frappe ; et de toute

[1] *Ibid.*, p. 132.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 133-137.
[3] *Ibid.*, p. 133.
[4] *Ibid.*, p. 137.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 138.

façon l'argument ne parvient pas à atteindre son but, c'est-à-dire offrir un argument rationnel en faveur de la morale sexuelle chrétienne traditionnelle ».[1]

L'enjeu est considérable. Il s'agit de savoir si la raison peut fonder, sur sa seule connaissance de la nature, des vertus spécifiquement chrétiennes et les interdits absolus qu'elles impliquent. La portée d'une éthique philosophique de la vertu serait considérablement limitée – aux yeux du croyant – s'il était possible de montrer l'impuissance de la raison et les carences du naturalisme philosophique dans ce domaine. Or c'est bien la position assumée par Geach.

Les relations sexuelles avec une femmes enceinte, ménopausée, ou pendant la période menstruelle sont en effet licites selon la tradition chrétienne. La procréation ne peut pourtant pas alors être la fin de la copulation. L'argument se rapportant à la fin reproductive de l'acte sexuel se fonde selon Geach sur la confusion des deux significations de mot « fin » – le sens du processus et son terme. Il faut considérer le processus de génération comme un cycle dont on ne peut isoler les différents éléments constitutifs. L'argument naturaliste sur ce point considère abusivement que la production d'un nouvel individu serait le but manifeste de chaque acte sexuel. Le fait que nous ne devions pas aller à l'encontre du sens global du processus n'implique pas que « nous devions poursuivre comme buts conscients tous les buts dont nous pouvons discerner qu'ils sont inscrits dans la téléologie de notre organisme et seulement ces buts »[2]. Par ailleurs, l'Eglise chrétienne condamne traditionnellement des pratiques sexuelles qui étaient acceptées par les païens. C'est le cas par exemple de la contraception. Geach juge préférable d'admettre qu'il est vain de vouloir systématiquement chercher une justification rationnelle à ces prohibitions :

« […] les chrétiens ont bien davantage raison d'espérer être guidés par l'Esprit Saint à travers l'enseignement moral substantiel de l'Eglise plutôt que par le renfort d'arguments destinés à soutenir cet enseignement ».[3]

Pour le catholique, la foi dans la véracité de l'enseignement moral traditionnel de l'Eglise fait partie de la foi chrétienne.

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 140-141.
[3] *Ibid*., p. 142.

De la même manière, c'est seulement sur la foi que peut reposer la condamnation du suicide[1]. En ce qui concerne la morale sexuelle, celle-ci se fonde en dernière analyse sur l'idée du péché originel. La sexualité est en effet le moyen par lequel se transmet le péché originel :

> « Il suit de cela que dans l'état présent des choses un plongeon dans la sexualité est par sa nature un plongeon dans le courant puissant allant dans la mauvaise direction – allant trop vite pour que nous puissions nager à contre-courant – *à moins que* quelque aide divine spéciale nous soit prodiguée ».[2]

C'est également sur la foi du chrétien qu'est fondée l'idée selon laquelle le seul remède à ce mal résiderait dans l'institution du mariage[3] sans que celui-ci égale toutefois la virginité[4].

Pour le philosophe qui cherche un fondement rationnel à la morale dans une argumentation en un sens « téléologique », tout ce passage est particulièrement instructif. Certes, bien qu'il ait apporté une contribution essentielle au néo-aristotélisme, Geach se montre finalement sceptique sur la possibilité de fonder rationnellement une éthique des vertus qui conserve pourtant sa faveur. Le projet dont Anscombe avouait elle-même la difficulté échoue quand il s'agit de justifier des prohibitions aussi essentielles aux yeux de Geach ou d'Anscombe que celles qui se rapportent à la sexualité. Ces éléments de la morale sexuelle ne peuvent pas entrer, contrairement à ce que Saint Thomas d'Aquin lui-même espérait, dans le cadre général de la théorie aristotélicienne de la « tempérance ».

Mais notons que les vertus chrétiennes de chasteté et de virginité ne sont pas non plus nécessairement retenues par les partisans d'une morale néo-aristotélicienne laïque. L'analyse de Geach justifie indirectement l'attitude des philosophes qui, comme Martha Nussbaum, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse ou Michael Thompson, ne prennent pas en compte les interdits chrétiens relatifs à la morale sexuelle. Il serait même cohérent, du point de vue de ce que Peter Geach lui-même vient d'expliquer, qu'une philosophe comme Rosalind Hursthouse examine une pratique sexuelle du point de vue de la tempérance que cette pratique manifeste. Il serait alors sensé qu'elle juge que, sous ce rapport, l'homosexualité en tant que telle ne soit pas plus condamnable que l'hétérosexualité[5]. Il est légitime, aux yeux du philosophe chrétien lui-même, de considérer que les éléments de la morale sexuelle traditionnelle qui sont

[1] Cf. *Ibid.*, p. 142-143.
[2] *Ibid.*, p. 146.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 146-148.
[4] *Ibid.*, p. 149.
[5] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 215. Voir plus haut, 3ème Partie, III, 3, a.

de fait attachées au naturalisme ou aux arguments « téléologiques » doivent être soigneusement distingués d'une morale rationnelle des vertus. Le scepticisme de Geach sert finalement le projet d'un naturalisme néo-aristotélicien laïque.

f) Le courage

Il semble plus facile de montrer que le courage est utile « dans le cours ordinaire du monde » :

> « Le courage est ce dont nous avons tous besoin à la fin ; nous avons tous à mourir et aucun d'entre nous ne peut exclure la possibilité de mourir désagréablement : dans une grande souffrance, ou au terme d'une maladie invalidante ».[1]

Notre condition mortelle et notre vulnérabilité nous condamnent donc en quelque sorte au courage. La plupart de nos activités comportent des risques et nous ne pourrions plus rien entreprendre si nous devions manquer de tout courage. Le travail sur lequel repose la société suppose le courage des travailleurs[2]. Il ne faut pas le limiter au courage du soldat.

Mais là encore, Geach se voit dans l'obligation d'introduire des considérations théologiques. Il serait en effet blâmable de s'abriter dernière sa vulnérabilité humaine pour justifier une action manifestant un manque de courage. Renoncer à faire preuve d'un courage qu'on jugerait « héroïque » reviendrait à refuser en quelque sorte son origine divine, l'intervention du « doigt de Dieu » dans son existence en tant qu'être doué de raison. C'est en nous considérant nous-mêmes comme « fils de Dieu » que nous pourrons oser de grandes choses. De plus, parce que nous ne pouvons pas croire que Dieu exige de sa créature qu'elle ait à choisir « entre le péché et le péché »[3] – c'est encore une fois la Providence divine qui est sollicitée – alors nous devons croire qu'aussi longtemps qu'un choix nous est laissé, « un choix courageux est possible »[4].

Geach rappelle qu'on ne peut parler de « courage » à propos d'une action qui ne poursuivrait pas une bonne fin :

> « Pas de courage, par conséquent, sans les autres vertus morales : en particulier, pas de morale sans prudence ».[5]

[1] *Ibid.*, p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 152.
[3] *Ibid.*, p. 155.
[4] *Ibid.*, p. 156.
[5] *Ibid.*, p.160.

Mais il faut pour le comprendre se souvenir que la prudence authentique n'est que le reflet de la Providence divine dans l'esprit humain. Inversement, aucune autre vertu n'est possible sans courage[1]. Tout en se montrant réservé sur la thèse thomasienne de l'unité des vertus[2], Geach estime pourtant pour finir que :

> « Toutes les vertus, cependant, sont finalement vaines pour un homme sans les vertus théologales de foi, d'espoir et de charité ».[3]

Seules, en effet, les vertus théologales permettent de donner un sens aux vertus cardinales, en définissant la fin ultime de l'être humain. Geach concède que les vertus cardinales sont des biens même indépendamment de la charité et qu'elles sont même indispensables à l'épanouissement des vertus théologales. Il s'agit néanmoins de biens « limités » [4].

> « La charité, l'amour, est ce pour quoi les hommes sont faits, et s'ils n'ont pas acquis cela, ils ont tout perdu ».[5]

Il n'y a quasiment aucune place dans l'esprit de Geach pour des vertus distinctes des vertus théologales parce que la fin surnaturelle de l'homme est incomparablement meilleure que toutes les fins que l'homme pourrait poursuivre ici-bas. Si les vertus cardinales doivent être conçues comme les qualités qui nous permettraient d'atteindre ces fins mondaines, elles sont de peu de valeur. Elles valent essentiellement comme soutien indispensable des vertus théologales.

Nous avons vu que Candace Vogler se trompait en attribuant à Anscombe la thèse selon laquelle il n'y aurait de fondement possible pour des prohibitions morales absolues que dans la foi en une législation divine[6]. Elle a en revanche tout à fait raison d'attribuer cette thèse à Peter Geach. Nous avons vu cependant que son exigence intellectuelle, en le conduisant à un certain scepticisme, libérait le philosophe néo-aristotélicien du poids de la charge d'avoir à discuter certaines règles traditionnelles relatives à la sexualité. Il serait vain, selon lui, de chercher à fonder certaines prohibitions relatives à la sexualité, essentielles dans son christianisme, sur une

[1] *Ibid.*, p. 161-162
[2] *Ibid.*, p. 165.
[3] *Ibid.*, p. 168.
[4] *Ibid.*, p. 169.
[5] *Ibid.*, p. 170.
[6] Voir plus haut, 1ère Partie, I, 3. Cf. Vogler (C.), « In support of Moral Absolutes », *Villanova Law Review*, Vol. 57, n° 5, 2012, p. 893-894.

réflexion sur les « vertus cardinales » héritées de l'éthique païenne. Ces prohibitions n'ont de sens que dans le cadre de la doctrine du « péché originel » qui ne peut être saisie par la raison seule.

De manière plus générale, la recherche de Geach met en évidence les enjeux essentiels d'une réflexion sur les vertus. Le scepticisme de Vogler à l'égard de la rationalité de la vertu faisait apparaître la nécessité de repenser la rationalité pratique pour fonder l'éthique néo-aristotélicienne. Le modèle de rationalité proposé par Vogler la conduisait à exclure la vertu de la rationalité pratique. Foot proposait de réintroduire la vertu comme motif rationnel[1]. De même, on peut voir dans la problématique de Geach concernant les « avantages » des vertus pour l'homme la source de son relatif échec. Les vertus en effet ne paraissent finalement à coup sûr avantageuses qu'au regard d'une conception des fins ultimes de l'homme d'essence religieuse. Les vertus sont toujours avantageuses en tant qu'elles conduisent au plus grand bien qui se confond avec la félicité suprême – « contempler Dieu et l'honorer éternellement ». Cette problématique s'appuie sur l'analogie de la vertu humaine et du dard de l'abeille. Or Foot propose une autre analyse de cette analogie. Selon elle, comme nous l'avons vu, cette analogie a ses limites. Alors que la bonté du dard de l'abeille reste pour elle une bonté extrinsèque, la vertu doit être conçue comme ayant une valeur intrinsèque. Avoir un dard peut devenir accidentellement une mauvaise chose pour l'abeille alors que la vertu est *en soi* et par conséquent *toujours* une bonne chose pour les hommes. Tout l'enjeu de la réflexion sur les vertus pour une théorie morale qui leur donne une place centrale sera de le montrer.

2°) La vertu dans l'historicisme de MacIntyre

MacIntyre cite Peter Geach parmi ceux dont il a le plus appris et pour lesquels il a le plus grand respect[2]. Nous avons vu comment, dans les œuvres postérieures à *Après la vertu*[3], MacIntyre adoptait les positions d'un « aristotélicien thomiste »[4], se rapprochant par conséquent encore de certaines des positions de Geach. Mais la contribution la plus originale de MacIntyre à la réflexion sur les vertus demeure celle qu'il mène dans *Après la vertu*. Lui-même n'abandonnera pas ensuite les thèses qu'il y développe. Il estime seulement, à la lumière

[1] Voir plus haut, 2ème Partie, I, 1.
[2] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 253. Il cite également Jacques Maritain parmi ses influences plus anciennes.
[3] MacIntyre (A.), *op. cit.*
[4] MacIntyre (A.), *Ethics and Politics*, *Selected Essays*, vol. 2, Preface, p. vii.

de ses recherches ultérieures, qu'elles devront être subordonnées aux principes de son nouveau « thomisme »[1]. Les thèses relatives à la vertu d'*Après la vertu* semblaient pourtant intimement liées à son historicisme encore revendiqué dans la Postface de la Seconde édition de son livre[2]. La théorie qui y est exposée est-elle par conséquent susceptible de procurer un concept rigoureux des vertus qui soit indépendant d'un fondement théologique de l'éthique et capable néanmoins de fournir des éléments d'une morale valant universellement ?

a) Les vertus et les « pratiques »

Comme il le résume lui-même, l'exposé de MacIntyre concernant les vertus « procède en trois étapes » :

> « […] la première concerne les vertus en tant que qualités nécessaires à trouver les biens internes aux pratiques ; la seconde les considère comme des qualités qui contribuent au bien d'une vie entière ; la troisième les relie à la poursuite d'un bien pour les êtres humains dont la conception ne peut être élaborée qu'au sein d'une tradition sociale vivante ».[3]

Ces trois éléments constitutifs des vertus sont essentiellement expliqués dans les chapitres 14 et 15 d'*Après la vertu*[4].

Après avoir insisté sur la disparité des multiples conceptions de la vertu à travers l'histoire – « Homère, Sophocle, Aristote, le Nouveau Testament et les penseurs du Moyen Age »[5] –, MacIntyre prétend néanmoins ressaisir les traits caractéristiques communs des représentants de cette tradition. La « thèse centrale »[6] de son livre sera en effet que celle-ci l'emporte sur les autres traditions éthiques, et notamment sur la tradition moderne. Il faut donc lui supposer une certaine unité malgré tout.

MacIntyre rappelle d'abord l'essentiel des disparités qu'il a pu observer parmi les représentations des vertus. D'une part, chaque époque propose un catalogue des vertus différent et souvent incompatible avec les autres. Ainsi, par exemple, la « force physique »[7] est tenue pour une vertu chez Homère parce que le guerrier est pour lui « le paradigme de l'excellence humaine » alors que cette vertu disparaît de la liste dressée par Aristote parce que pour ce

[1] Cf., MacIntyre (A.), *After Virtue*, Third Edition, *op. cit.*, p. xi.
[2] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, Postface, p. 259 et 269.
[3] *Ibid.*, p. 265.
[4] *Ibid.*, p. 177-218.
[5] *Ibid.*, p. 177.
[6] *Ibid.*, p. 269.
[7] *Ibid.*, p. 177.

dernier « l'honnête homme athénien » sert désormais de modèle[1]. Mais le Nouveau Testament présente à son tour des vertus non seulement inconnues d'Aristote mais encore parfois radicalement contraires aux vertus aristotéliciennes comme « l'humilité » notamment[2]. Jane Austen, qu'il faut considérer comme la dernière grande représentante de cette tradition[3], juge authentiques des vertus qu'Aristote considérait comme des simulacres – comme « l'amabilité » par exemple[4]. Benjamin Franklin voit quant à lui dans la « volonté d'acquérir » une vertu là où l'Antiquité voyait un vice – la « *pleonexia* ».

Non seulement les listes de vertus divergent, mais encore, d'autre part, « chaque liste illustre une théorie différente de ce qu'est une vertu »[5]. Chez Homère, une vertu est la qualité qui permet à un individu d'exercer son « rôle social » particulier[6] alors qu'Aristote en fait une qualité attachée à l'accomplissement du « *télos* » de l'espèce humaine en général[7]. Dans le Nouveau Testament, la fin qui donne un sens aux vertus est cette fois essentiellement « surnaturelle »[8]. Jane Austen combine sans doute des théories antérieures diverses, mais Franklin a une conception purement utilitariste de la vertu qui tranche aussi bien avec la définition aristotélicienne qu'avec la vision chrétienne. Les vertus sont pour lui des moyens en vue d'une fin qui leur est extérieure[9] alors qu'Aristote et le christianisme conçoivent le rapport des moyens à la fin comme un rapport « interne » : la fin ne peut être définie indépendamment du moyen qui permet son accomplissement[10]. Compte tenu de la diversité des définitions de la vertu et des contextes historiques qui les ont produites, ne doit-on pas considérer qu'il n'y a là qu'une unité purement verbale ne correspondant à aucune unité conceptuelle ?

MacIntyre juge au contraire qu'il est possible d'extraire « un concept central unitaire des vertus »[11] de ces conceptions diverses. Mais il semble que son point de vue change à partir de ce moment. Il ne s'agit plus seulement de « faire l'histoire » de la notion de vertu ni même de relever les points communs de ces définitions apparemment disparates. Donner « son unité conceptuelle » à la tradition de la vertu reviendra à « distinguer clairement entre les croyances qui appartiennent bien à la tradition et les autres »[12]. L'enquête historique que nous propose

[1] *Ibid.*, p. 178.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 232.
[4] *Ibid.*, p. 179.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p.180.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 181.
[10] *Ibid.*, p.180.
[11] *Ibid.*, p. 182.
[12] *Ibid.*

MacIntyre n'est plus seulement descriptive mais elle a une portée *normative*. Il s'agit de savoir quelles définitions de la vertu méritent de figurer dans la tradition de la vertu proprement dite. C'est sans doute en cela que cette histoire est « philosophique »[1].

Le premier élément constitutif de ce concept serait le suivant :

> « […] pour appliquer le concept de vertu, celui-ci doit être défini et expliqué en fonction de l'exposé de certains traits de la vie sociale et morale, accepté au préalable ».[2]

Ces traits « exposés » sont par exemple le « *rôle social* » chez Homère, « *la bonne vie pour l'homme* comme *télos* de l'action humaine » pour Aristote ou « l'utilité » selon Franklin. Pour en faire un usage rigoureux, il faudrait donc décrire « l'arrière-plan » social qui, de manière générale, rend possible le concept de vertu. C'est sans doute ainsi que MacIntyre entend tenir ensemble l'aspect « historique » et l'aspect « philosophique » de sa recherche. On ne pourra concevoir la vertu que sur un fond socio-historique déterminé, mais il serait possible de déterminer ce fond social de manière générale, indépendamment d'une période historique réelle particulière. C'est cet arrière-plan qui, d'après MacIntyre, doit comporter les trois aspects que nous avons énoncés et que nous allons examiner successivement.

« Le concept central des vertus » comporte d'abord « l'idée d'une *pratique* particulière comme théâtre des vertus dont elles reçoivent leur définition primaire »[3]. La notion de vertu suppose toujours qu'existe une « pratique » par rapport à laquelle la vertu elle-même peut être définie. Que faut-il entendre par « pratique » ?

> « Par "pratique", j'entends désormais toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées ».[4]

La « pratique » n'est pas n'importe quelle activité sociale. Il s'agit d'une activité pouvant être considérée comme bonne en elle-même, indépendamment des biens qu'elle serait susceptible de produire. Une activité qui ne vaudrait que par son utilité ne pourrait pas prétendre au titre de « pratique ». De plus, une pratique est une activité sociale régie par les « normes d'excellence »

[1] *Ibid.*, p. 263 : « L'histoire philosophique que j'espère écrire n'est donc jamais terminée », écrit MacIntyre pour décrire son projet d'une théorie morale qui serait capable de montrer sa supériorité par rapport aux autres.
[2] *Ibid*., p.182.
[3] *Ibid.* Nous soulignons.
[4] *Ibid*., p. 183.

propre à cette activité. Non seulement elle ne tient pas d'autre chose qu'elle-même sa valeur mais encore, pour cela, son évaluation ne peut se faire que par les normes internes déduites de sa propre nature. C'est, semble-t-il, le fait de faire partie d'un tout ordonné qui lui donne son sens qui fait d'une activité une pratique. Ainsi, MacIntyre précise-il que, si les échecs sont une pratique, le fait de bouger un pion n'en est pas une. On ne peut donc pas donner le nom de « pratique » à une action particulière mais plutôt à certains types d'activités – arts, sciences, jeux, etc. L'idée de « bien interne » à une pratique implique non seulement l'idée selon laquelle ce bien ne serait pas utilitaire et donc extérieur à l'activité elle-même mais également l'idée selon laquelle ce bien ne pourrait être atteint qu'à travers cette activité particulière. C'est de ce double point de vue que le bien n'est pas indifférent à l'activité elle-même.

Pour cette raison, ce bien ne peut être compris que par ceux qui ont « l'expérience » de cette pratique particulière. Les autres sont nécessairement des « juges incompétents » en la matière[1]. C'est là la manifestation immédiate et concrète du caractère *interne* de la « norme d'excellence » de chaque pratique. En analysant la pratique du portrait, on peut distinguer deux types d'excellences internes. C'est d'abord l'excellence des produits[2] mais c'est également l'excellence d' « un certain type de vie ». Le peintre vit au moins une partie de sa vie « *en tant que peintre* » et « entrer dans une pratique, c'est accepter l'autorité » des normes propres à ce type de vie[3]. Cette caractéristique des normes liées aux pratiques contraste avec la compréhension subjectiviste de la norme propre à la modernité[4] :

> « Dans le domaine des pratiques, l'autorité des biens et des normes élimine toute analyse subjectiviste ou émotiviste du jugement ».[5]

Le jugement relatif aux biens et aux normes n'est pas « autonome » au sens où il relèverait de l'autorité du seul individu. Il ne vaut au contraire que par rapport aux normes soutenues par un groupe social donné dans les pratiques qui sont les siennes.

Mais il reste qu'il n'y a de norme envisageable que relative à une pratique et que toute pratique est située historiquement – il s'agit par exemple de « la pratique du portrait dans la peinture occidentale de la fin du Moyen Age au XVIII[ème] siècle »[6]. Il n'est donc pas exagéré de

[1] *Ibid.*, p. 184.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 185.
[4] Cf. *Ibid.*, chap. 2 et 3, p. 11-36.
[5] *Ibid.*, p. 185.
[6] *Ibid.*, p.184.

craindre qu'à un relativisme individualiste – « le subjectivisme et l'émotivisme » – MacIntyre ne substitue un relativisme historique. Si, comme il y insiste, contrairement à ce que suppose l'adage moderne, « des goûts et des couleurs *on discute* »[1], c'est toujours dans le cadre d'une pratique particulière au fond contingente. Non seulement les normes qui s'imposent au portraitiste sont propres à sa pratique particulière à l'époque particulière où elle existe, mais encore elle ne vaut comme règle contraignante que pour celui qui souhaite s'y adonner – ses impératifs pourraient être à cet égard qualifiés d'hypothétiques. Si, contrairement aux biens « externes » – l'argent par exemple –, les biens « internes » à une pratique ne sont pas la propriété exclusive d'un individu donné, ces biens n'en sont pas moins un bien seulement pour « la communauté qui participe à la pratique »[2].

Or c'est bien par rapport à la notion de pratique qu'il faudrait définir, pour commencer, le concept de « vertu » :

> « *Une vertu est une qualité humaine acquise dont la possession et l'exercice tendent à permettre l'accomplissement des biens internes aux pratiques et dont le manque rend impossible cet accomplissement* ».[3]

Comment « *les biens internes aux pratiques* » dont l'accomplissement serait subordonné à l'exercice des vertus ne seraient-ils pas des biens particuliers, historiquement déterminés ? Comment, dès lors, les vertus, qualités définies par rapport à ces biens, pourraient-elles ne pas être conditionnées elles-mêmes par l'époque historique où elles s'exercent ?

Les exemples proposés permettent cependant de dissiper en partie cette inquiétude. Les vertus « de justice, de courage et d'honnêteté » [4] mais aussi de « sincérité »[5] sont les conditions de toute pratique :

> « Toute pratique exige un certain type de relation entre ceux qui y participent ».[6]

Ainsi, la participation à une pratique exige que l'on dépasse « ses positions morales privées »[7]. Mais MacIntyre ajoute que cela impliquerait également que l'on dépasse les « codes

[1] *Ibid.*, p. 185.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 186.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 187.
[6] *Ibid.*, p. 186.
[7] *Ibid.*, p. 187.

particuliers » de sa société sans que l'on comprenne ce que cela peut vouloir dire, d'autant qu'il ajoute aussitôt que « les différentes sociétés ont différents codes de sincérité, de justice et de courage »[1]. Certes, il est intéressant de remarquer que toutes les sociétés humaines ont une certaine idée de ce qu'est la sincérité par exemple et qu'elles valorisent sous ce rapport certains comportements. Mais le fait qu'un comportement jugé sincère dans une communauté puisse être jugé insincère dans une autre, comme le reconnaît MacIntyre, empêche d'y voir le signe de l'existence de valeurs universelles. Un comportement loué au sein d'une société sera blâmé au sein d'une autre parce qu'il ne correspondra pas aux « normes internes » de la pratique en vigueur dans cette société.

L'exemple commenté est à cet égard peu probant : les « piétistes luthériens » qui prohibent absolument tout mensonge et les contemporains qui tolèrent voire encouragent l'hypocrisie sociale ordinaire – « beaucoup d'entre nous ont appris à ne pas dire la vérité à nos grand-tantes qui nous faisaient admirer leurs nouveaux chapeaux »[2] – n'ont pas simplement des conceptions différentes de la sincérité. Les tenants des bienfaits de l'hypocrisie sociale *nient*, nous semble-t-il, qu'il faille toujours être sincère et en cela ils remettent en cause le statut de « vertueux » du sincère.

MacIntyre insiste lui-même sur la dimension historique des pratiques – « le but de chaque pratique n'est jamais fixé définitivement » – et sur le caractère « crucial » de cette dimension quand il s'agit des vertus que ces pratiques supposent[3]. La pratique a « l'autorité d'une tradition »[4]. L'exercice des mêmes vertus est de nouveau nécessaire pour entretenir ce rapport au passé. Les institutions que se donnent les communautés humaines, quand elles ne corrompent pas les pratiques, peuvent supposer l'exercice des vertus. C'est notamment le cas des institutions antiques et médiévales qui, contrairement aux institutions politiques modernes, reposent essentiellement sur la vertu des individus qui composent la société. Mais de manière générale,

> « Une pratique ne garde son intégrité que si les vertus peuvent être et sont exercées pour le maintien des formes institutionnelles, supports sociaux de cette pratique ».[5]

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 188.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 190.

Les pratiques ne peuvent se maintenir que dans un cadre institutionnel adéquat. Et ce cadre institutionnel ne peut à son tour être maintenu que s'il est soutenu par les vertus qui correspondent aux pratiques. Pratiques, vertus et institutions forment système. Elles ne se conçoivent pas les unes sans les autres, se soutiennent mutuellement. Chacune d'entre elles peut avoir à souffrir de l'affaiblissement ou de la corruption des autres. Ainsi, compte tenu de la nature des pratiques et des vertus,

> « Si la recherche des biens externes devenait dominante dans une société, le concept de vertus pourrait souffrir d'une usure menant peut-être à son effacement presque total, malgré l'abondance des simulacres ».[1]

Puisque les vertus supposent des pratiques qui sont définies par le caractère interne des biens qu'elles poursuivent, la domination, dans une société, d'un modèle de l'activité humaine dans lequel ce caractère disparaîtrait, impliquerait la disparition de l'idée même de vertu. Les vertus telles que Franklin pouvait les concevoir à la manière utilitariste – rendant légitime la recherche de biens « externes » – semblent avoir été subrepticement écartées par MacIntyre. Elles apparaissent implicitement comme des simulacres de vertus, ne correspondant à aucune « pratique » authentique.

Le « philosophique » a pris le dessus sur l' « historique » en ce que MacIntyre s'affranchit des réalités historiques contingentes pour forger un concept de la vertu. Mais l'argumentation sur laquelle il se fonde reste pourtant en apparence historique : il s'agit apparemment de décrire les conditions sociales de l'apparition de théories s'inscrivant dans la continuité relative de la tradition des vertus. Mais MacIntyre admet que ce premier aspect – ou « premier stade » – de la conception centrale des vertus exclut également certains traits caractéristiques de la théorie aristotélicienne. D'une part, cette conception n'implique pas nécessairement la vérité de la « biologie métaphysique » [2] d'Aristote – nous l'avons déjà évoqué[3] – et d'autre part, elle n'implique pas que les conflits de valeurs ne soient imputables qu'à un défaut de caractère des individus. Ces conflits s'expliquent plutôt selon MacIntyre à cette époque – puisqu'il rejettera ces deux thèses dans la période ultérieure[4] – par la diversité des pratiques elles-mêmes et par conséquent par la diversité des biens recherchés par les hommes. Sa théorie des « pratiques » permettrait de substituer une « téléologie sociale » –

[1] *Ibid.*, p. 191.
[2] *Ibid.*
[3] Voir plus haut, 3ème Partie, II, 1.
[4] Sur l'évolution de MacIntyre sur la question des conflits tragiques, voir plus haut, 2ème Partie, II, 1.

représentée par le système articulant pratiques, vertus et institutions – à la « téléologie biologique » d'Aristote, trop fragile. Notons que le rappel du « polythéisme des valeurs » adopté par MacIntyre contraste avec les efforts accomplis dans ce chapitre pour montrer l'universalité de certaines vertus. Pourquoi des pratiques ayant des fins radicalement distinctes réclameraient-elles des vertus semblables si l'exercice des vertus était constitutif des biens internes qui caractérisent chaque pratique ?

b) Une théorie aristotélicienne des vertus ?

Bien qu'il se distingue sur ces points importants de la doctrine d'Aristote, MacIntyre juge pourtant que son exposé du concept des vertus est aristotélicien sous trois aspects[1]. D'une part, il estime que sa définition exigera la reprise d'autres notions aristotéliciennes – comme la distinction entre vertus intellectuelles et vertus du caractère ou la structure du raisonnement pratique par exemple. D'autre part, comme il l'a déjà clairement suggéré, ce concept « est inconciliable avec une vision utilitariste et particulièrement avec celle de Franklin » [2]. C'est à travers la différence qu'il y a entre les deux conceptions du plaisir que sont envisagées leurs divergences. Le plaisir tel que le conçoit Aristote est interne à l'activité même de l'homme vertueux alors qu'il en est le résultat extérieur pour l'utilitariste. Les activités purement utilitaires ne sont pas des pratiques au sens où celles-ci viennent d'être définies. Le catalogue des vertus de Franklin n'est conçu qu' « en fonction des biens externes ». En réalité, « nous ne pouvons posséder [les biens qu'elles produisent] qu'en les pratiquant sans tenir compte des biens qu'elles produiront ou non dans certaines circonstances » [3]. Nous avons vu que la construction de la notion de « pratique » est essentiellement liée à cette structure. Enfin, MacIntyre revendique le caractère aristotélicien de son exposé au motif que celui-ci refuse la distinction positiviste, assumée par la sociologie moderne, entre les faits et leur évaluation. La vertu peut être à la fois un principe d'explication et un principe d'évaluation des actions humaines[4].

Dans tout cela, on a peine à comprendre la méthode qui préside à la construction du « concept central des vertus ». S'il s'agit d'identifier les caractéristiques communes des différentes conceptions de la vertu apparues dans l'histoire, pourquoi exclure les théories utilitaristes ? S'il s'agit d'isoler les traits essentiels de la théorie d'Aristote, sur quels arguments fonder l'exclusion de deux caractéristiques jugées majeures de cette théorie ? Encore une fois,

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 192.
[4] Voir sur ce point notre 1ère Partie, III, 1.

l' « histoire philosophique » de MacIntyre semble compromettre la rigueur propre à chacune de ces disciplines.

Il reste cependant que le concept finalement proposé – sous le rapport du premier aspect de la vertu, c'est-à-dire son rapport aux « pratiques » – est assez clair. Il ne rend toutefois pas compte d'un aspect de la vertu qui nous semble essentiel : il fait abstraction de sa bonté et, en ce sens, peut-être, de sa moralité. MacIntyre suggère à travers son argumentation que la moralité de la vertu proprement dite – c'est-à-dire non utilitariste – pourrait tenir au fait qu'elle vise un bien interne. L'action vertueuse n'est telle que parce qu'elle ne vise pas un bien autre que celui qui réside dans l'action vertueuse elle-même. Alors que la morale de Franklin conseille : « N'utilise guère l'acte vénérien que pour ta santé ou pour ta descendance », l'écrivain D. H. Lawrence lui rétorque : « *N'utilise* jamais l'acte vénérien »[1]. Il rappelle ainsi à l'utilitariste que certaines activités doivent être pratiquées pour elles-mêmes parce qu'elles comportent un bien en elles-mêmes de telle sorte que viser un bien extérieur à ce bien à travers elles seraient d'emblée les pervertir. Il semble dire par ailleurs – MacIntyre ne dit rien de cela ici – que c'est à cette condition que la morale peut, comme c'est une de ses caractéristiques de le faire, imposer des prohibitions absolues. Par exemple, parce que rechercher un bien autre que le bien propre à une activité est en soi-même pervers, on ne doit jamais le faire. Comme y insistait Peter Geach à propos de l'utilitarisme, il est beaucoup plus difficile de fonder des prohibitions absolues sur des *conséquences* supposées des actions[2]. Le souci de la moralité n'est donc pas absent de l'analyse que propose MacIntyre du premier aspect de la vertu.

Mais il avoue pourtant pour finir qu'il « *peut* exister » des « pratiques » « qui *sont* tout simplement mauvaises »[3]. Certaines pourraient être mauvaises en elles-mêmes – même si MacIntyre déclare ne pas voir quelles elles pourraient être – et d'autres pourraient être mauvaises par leurs effets. Après avoir établi un lien essentiel entre pratiques et vertus – une vertu est toujours ce qui soutient une pratique – il défend l'idée d'une certaine neutralité axiologique des pratiques comme telles. De plus, sa critique de l'idée thomiste d'une unité des vertus lui permet de concevoir qu'une vertu pourrait avoir des implications mauvaises :

> « J'admets que le courage soutient parfois l'injustice, que la loyauté a parfois enhardi un meurtrier et que la générosité affaiblit parfois la capacité à faire le bien ».[4]

[1] *Ibid.*, p. 192.
[2] Voir plus haut, 4ème Partie, I, 1.
[3] *Ibid.*, p. 194.
[4] *Ibid.*

Non seulement vices et vertus peuvent coexister au sein d'un même individu, non seulement certaines actions peuvent être vertueuses sous un certain aspect et vicieuses sous un autre mais encore certaines vertus peuvent impliquer certains vices ou avoir de mauvais effets. Autrement dit, il ne serait pas toujours bon d'être vertueux. L'éthique des vertus nous ferait ainsi retomber dans les mêmes difficultés que celles qu'Anscombe dénonçait dans « La philosophie morale moderne » quand elle se scandalisait du fait que la question de la bonté de la justice puisse même être posée[1]. Si MacIntyre soutient qu' « il n'y a rien d'incohérent à recourir aux exigences de la vertu pour critiquer une pratique », force est de constater que la définition de la vertu par la pratique ne lui a pas permis de fonder la vertu comme telle c'est-à-dire de fonder sa *bonté*. La « téléologie sociale » ne parvient pas en cela à remplacer la « téléologie biologique »[2] d'Aristote.

Enfin MacIntyre ajoute de manière surprenante :

> « De plus, j'ai fait remarquer au chapitre 12 qu'une morale des vertus (*a morality of virtues*) *exige en contrepartie une conception de la loi morale*. Les exigences de celle-ci doivent également être satisfaites par les pratiques ».[3]

L'éthique des vertus telle que la concevait Anscombe était censée se substituer au légalisme moral caractéristique de la modernité. Ce n'est manifestement pas le cas pour la « morale des vertus » telle que la conçoit ici MacIntyre. Au contraire, cette morale exigerait par ailleurs une certaine conception de « la loi morale ». En effet, dans son examen de la conception aristotélicienne des vertus du chapitre 12, MacIntyre opposait les caractéristiques de l'action vertueuse qui implique que l'on s'adapte aux circonstances particulières – l'exercice des vertus exige « la capacité de juger et de faire ce qu'il faut où il faut quand il faut »[4] – aux « proscriptions absolues » dont Aristote reconnaissait la nécessité dans la cité :

> « Elément capital de la pensée d'Aristote, ces prescriptions et proscriptions absolues sont indépendantes des circonstances ou des conséquences. […] ses exemples de proscriptions absolues ressemblent aux préceptes d'un système moral apparemment tout différent, *la loi juive* ».[5]

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 15-16 , p. 28-29 et p. 31. Voir plus haut, 1ère Partie, I, 3.
[2] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 191.
[3] *Ibid.*, p. 194. Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 147.
[5] *Ibid.* Nous soulignons.

Ces lois répondent certes à un besoin politique, mais elles constituent d'abord « des règles de justice naturelles et universelles »[1] :

> « Il veut probablement dire que *la justice naturelle et universelle proscrit absolument certains actes*, mais que les peines encourues pour chaque crime varient d'une cité à une autre ».[2]

L'élément contextuel de la justice se limite ici aux peines encourues par ceux qui dérogent à ses règles alors que les règles elles-mêmes se présentent comme des impératifs universels et absolus.

MacIntyre prête donc à l'éthique d'Aristote une dualité de principes. Il y a les vertus d'une part – qui nous permettent de nous adapter aux circonstances particulières et qui nous enjoignent de le faire – et il y a la « justice naturelle » d'autre part qui, sur certains points, impose ses exigences inconditionnées, positives ou négatives. Il y a chez Aristote « une morale des vertus » (*a morality of virtues*) mais il y a aussi « une morale des lois » (*a morality of laws*). MacIntyre explique cette dualité d'une part par le fait qu'elle correspond pour les Grecs à deux manières distinctes de faire du tort à la communauté – « faire un mal positif et ne pas être assez bon »[3]. D'autre part, il l'explique par le fait que l'application prudente de la loi implique à la fois l'existence de règles et la capacité de les appliquer en tenant compte des circonstances. Il y a ainsi « un lien crucial entre les vertus et la loi »[4].

Bien qu'il insiste, comme tous les néo-aristotéliciens, sur le caractère spécifique de la *phronesis* et qu'à ce titre il critique la traduction par W. D. Ross de « *kata ton orthon logon* » par « selon la *règle* correcte »[5], MacIntyre reconnaît néanmoins la persistance d'une « morale de la loi » chez Aristote lui-même. Encore une fois, la conception d'une « morale des vertus » n'a pas pour vocation de remplacer la « morale des lois ». L'une et l'autre peuvent non seulement être juxtaposées mais encore elles doivent se compléter mutuellement. Sur ce point, *Après la vertu* nous semble être en contradiction complète avec l'esprit de la réforme proposée par Anscombe qui souhaite que, dans le domaine de la philosophie du moins, l'éthique des vertus *remplace* l'éthique légaliste – sans que cela implique bien sûr de conflit avec « la loi

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.* Nous soulignons.
[3] *Ibid.*, p. 148.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 149. Nous soulignons.

juive ». Cela tend également à relativiser considérablement « la thèse centrale »[1] du livre de MacIntyre lui-même concernant la supériorité de l'éthique aristotélicienne des vertus sur les autres types d'éthiques.

c) Narrativité et tradition

Le rapport aux « pratiques » n'est que le « premier stade » de la définition des vertus. Il faut aussi que la vie de l'individu soit considérée « *dans son ensemble* »[2] du point de vue de son « *télos* »[3] pour qu'il y ait des vertus. Elles sont ce qui permet à un individu de mener tel ou tel genre de vie, « de faire de sa vie un type d'unité plutôt qu'un autre »[4]. De même que le monde moderne voit l'effacement des pratiques, de même il devient difficile aujourd'hui d' « envisager une vie humaine comme un tout »[5]. La modernité tend à envisager séparément les différents aspects de la vie d'un individu – vie publique, vie privée, vie professionnelle etc. – en même temps qu'elle s'efforce de considérer les personnes indépendamment de leurs rôles sociaux. Or la vertu s'exerce par définition dans tous les domaines. Pour penser la vie d'un être humain comme un tout, il faut « penser le soi sur un mode narratif » :

> « […] un soi dont l'unité est celle du récit qui relie la naissance, la vie et la mort comme commencement, milieu et fin ».[6]

MacIntyre rattache implicitement cette thèse à la théorie anscombienne de l'action. Dans cette perspective en effet, on ne peut décrire une action qu'en l'inscrivant dans un contexte qui lui donne son sens :

> « Nous ne pouvons donc pas décrire le comportement indépendamment des intentions, ni les intentions indépendamment du décor qui les rend intelligibles aux agents et à nous ».[7]

Mais alors qu'il s'agit pour Anscombe de se donner les moyens de délimiter rigoureusement chaque action, MacIntyre entend expliquer au contraire la nécessité de replacer chaque action dans le contexte général d'une vie entière pour le rendre « intelligible »[8] :

---

[1] *Ibid.*, p. 269.
[2] *Ibid.*, p. 195.
[3] *Ibid.*, p. 196.
[4] *Ibid.*, p. 197.
[5] *Ibid.*, p. 199.
[6] *Ibid.*, p. 200.
[7] *Ibid.*, p. 201.
[8] *Ibid.*, p. 203.

> « Le comportement n'est adéquatement décrit que si nous connaissons les intentions à long et très long terme et si nous savons comment les intentions à court terme leur sont reliées ».[1]

Il ne semble pas qu'il y ait d'autres « points d'arrêt » pour la délimitation d'une intention que le terme de la vie.

L'idée la plus originale et la plus féconde est sans doute celle d'une vie conçue comme récit et d'une identité comprise comme identité narrative :

> « C'est parce que nous vivons des récits dans notre propre vie et parce que nous comprenons notre propre vie en fonction de ces récits vécus que la forme du récit est appropriée pour comprendre les actions d'autrui ».[2]

Loin d'être réservée à la fiction, la forme du récit est la forme la plus appropriée à la description de la vie des hommes considérée comme tout. Le récit n'est pas alors le produit de l'imagination. Il est la réalité même de la vie et par conséquent le moyen adéquat de la rendre intelligible.

En quoi cela concerne-t-il les vertus ? le fait que l'homme soit « par essence un animal conteur d'histoire »[3] implique qu'il ne puisse répondre à la question « Que dois-je faire ? » que s'il peut situer son action dans le cadre d'une ou plusieurs histoires. Il faut en effet savoir quel rôle nous est échu pour comprendre ce que les autres attendent de nous et agir en fonction de cela. Ce sont les récits traditionnels – mythes et contes notamment – qui, nous apprenant le rôle que nous avons à jouer, nous apprennent les vertus[4]. Le « *télos* » essentiel à la définition des vertus ne serait donc plus celui de notre nature – telle qu'envisagée par la « biologie métaphysique » d'Aristote – mais celui que dessine l'histoire dont nous sommes les sujets responsables. Puisque « l'unité d'une vie humaine est l'unité d'une quête narrative » [5], il faut considérer les vertus comme ces dispositions qui « nous soutiennent dans la quête du bien »[6]. MacIntyre croit donc pouvoir conclure l'examen du deuxième aspect essentiel du concept de vertu :

---

[1] *Ibid.*, p. 202.
[2] *Ibid.*, p. 206. Voir notamment les développements de cette notion chez Paul Ricœur (Cf. Ricœur (P.), *Temps et Récit*, T. III, Paris, Seuil, 1985, p. 355 sq. ; Ricœur (P.), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 186 sq.).
[3] *Ibid.*, p. 210.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 211.
[6] *Ibid.*, p. 213.

> « […] la bonne vie pour l'homme est une vie passée à la recherche du bien pour l'homme, et les vertus nécessaires à cette recherche sont celles qui nous permettent de comprendre tout ce que la bonne vie pour l'homme peut être ».[1]

La notion de bien fait désormais partie de la définition des vertus. Non seulement les vertus participent à l'atteinte d'une excellence interne à une pratique, mais encore elles visent « *le* bien »[2]. Ce bien est cependant tout à fait indéterminé puisqu'il s'agit d'une quête et que, comme le rappelle MacIntyre, le but de la quête ne peut finalement être compris par celui qui la mène qu'au terme de sa confrontation avec tous les périls auxquels elle l'expose et qui sont par nature imprévisibles. Mais s'il y a un nombre indéfini de manières de mener cette quête qui, de plus, est toujours une quête « de ce que nous sommes », en quoi peut-on encore dire qu'il existe un seul et unique « bien » ? La difficulté ne semble pas être totalement levée par l'examen du dernier point.

MacIntyre aborde le troisième élément constitutif du concept des vertus. Celles-ci supposent une *tradition* :

> « L'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité ».[3]

Là encore, MacIntyre prétend articuler l'unicité du bien à la diversité historique des manières de le poursuivre :

> « La façon de vivre la bonne vie varie concrètement avec les circonstances même s'il n'y a qu'une conception de la bonne vie et un ensemble de vertus incarnées dans une vie humaine ».[4]

Il n'y aurait donc qu'un seul bien, une seule conception valable de la « bonne vie » et par conséquent un seul catalogue authentique des vertus mais simplement plusieurs manières de tendre vers ce bien, de mener cette bonne vie et d'exercer ces vertus selon les périodes historiques et les contextes sociaux. Pourtant, les exemples que propose MacIntyre ne contribuent pas à clarifier cette solution. Ils mettent davantage l'accent sur la diversité des traditions que sur l'unité du bien auquel ces traditions se réfèrent. En effet, « un général athénien

[1] *Ibid.*, p. 213.
[2] *Ibid.* Souligné par l'auteur.
[3] *Ibid.*, p. 214.
[4] *Ibid.*, p. 213.

au V^{ème} siècle », « une religieuse au Moyen Age » et « un fermier du XVIIème siècle »[1], parce qu'ils sont tous, comme y insiste MacIntyre, « porteurs d'une identité sociale particulière »[2], n'ont pas la même conception de la « bonne vie » ni la même idée des vertus. Qu'est-ce qui permettrait d'affirmer qu'ils sont en quête du même bien ?

Non seulement l'individu est inévitablement « porteur », de fait, d'une histoire collective particulière, mais encore cette histoire est constitutive de « l'identité morale de l'individu »[3]. MacIntyre l'explique en affirmant que, par exemple, un Américain d'aujourd'hui aurait tort de nier toute responsabilité dans l'esclavage des noirs au motif qu'il n'aurait lui individuellement jamais eu d'esclaves :

> « Du passé de ma famille, de ma ville, de ma tribu, de ma nation, j'hérite diverses dettes, legs, espoirs et obligations légitimes ».[4]

Le « morale » de « l'identité morale » désigne bien ce qui, dans l'agent, est susceptible d'être objet de louange ou de blâme, ce qui fait qu'il peut répondre maintenant de ce qu'il a fait hier. Mais cette identité morale s'étend, selon MacIntyre, aux diverses communautés dont l'héritage est constitutif de ce que je suis aujourd'hui en tant qu'individu. Notre responsabilité ne peut pas être seulement « personnelle » parce que la « personne » est une abstraction qui ne rend pas compte de mon identité narrative globale, compte tenu de l'histoire collective dans laquelle elle m'enchâsse.

MacIntyre considère toutefois que cet élément de mon identité hérité historiquement n'est qu' « un point de départ » inévitable et n'exclut pas l'universalité du bien :

> « […] c'est à s'éloigner de cette particularité que consiste la quête du bien, de l'universel. La particularité ne peut cependant jamais être abandonnée ou oblitérée. L'idée de s'en échapper vers un royaume de maximes entièrement universelles propre à l'homme, sous sa forme kantienne au XVIII^{e} siècle ou dans la présentation de certaines morales analytiques modernes, est une illusion aux conséquences pénibles ».[5]

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 214.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 215.

Il est difficile de donner un sens précis et rigoureux à ce texte. Qu'est-ce qui distingue en effet « l'universel » propre au bien poursuivi par l'homme vertueux de l' « entièrement universelle » des maximes kantiennes ou analytiques ? En quoi « le bien, l'universel » peut-il en même temps porter la marque de son origine particulière – sans cesser de pouvoir prétendre être « *le* bien » ? Les questions relatives à la diversité au moins apparente des « vies bonnes » restent pendantes. Or MacIntyre insiste pour finir sur le fait que cet élément de tradition est selon lui encore plus déterminant que les précédents :

> « Les vertus trouvent leur but et leur intérêt […] surtout dans le maintien des traditions qui donnent aux pratiques et aux vies individuelles leur contexte historique nécessaire ».[1]

Même si l'on conçoit que les traditions soient créatives et vivantes, MacIntyre ne nous explique pas en quoi elles échapperaient à leur particularité. Le fait que la fin du chapitre porte sur les dilemmes tragiques tels qu'ils sont conçus dans les morales des vertus suggère que leur « universalité » réside dans leur souci commun de *cohérence* – ou, dirait Bernard Williams, *d'intégrité*[2]. C'est parce que ces dilemmes menacent l'unité et par conséquent l'intelligibilité du récit d'une vie humaine qu'ils sont périlleux. C'est en effet cette unité qui définit pour chacun ce qui est bien *pour lui* – « bien pour X »[3].

A travers la notion de « pratique », MacIntyre s'efforce bien de rendre compte de la valeur « intrinsèque » que peuvent avoir les vertus. Mais son approche historiciste ne lui permet pas de se préserver d'un certain relativisme moral. Pour fonder une morale universelle et permettant de rendre compte de certaines prohibitions absolues, la théorie MacIntyrienne des vertus devra endosser la « biologie métaphysique » d'Aristote et la conception thomasienne de la fin suprême de l'être humain. Cette évolution ne paraît pas accidentelle. Elle est inscrite dans l'instabilité de la théorie écartelée entre le souci de rendre compte historiquement des conditions de l'existence d'une certaine idée de la vertu d'une part et la volonté de fonder une morale des vertus aristotélicienne d'autre part.

Sur ce dernier point, MacIntyre semble déjà avoir accepté – sans en avoir semble-t-il encore aperçu toutes les implications – l'idée de l'incomplétude d'une éthique des vertus. A une conception de la vertu doit s'ajouter une conception de la loi morale pour que

[1] *Ibid.*, p. 216.
[2] Cf. Williams (B.), « La cohérence éthique » (1965), *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 218.

« les prescriptions et proscriptions » absolues de la morale soient prises en compte. Les fonctions de la morale sont donc déjà assumées par un légalisme qui est prêté à Aristote et qui annonce la morale de la « loi naturelle ».

3°) Nussbaum : la théorie aristotélicienne des vertus au service des droits humains

Contrairement à MacIntyre, Nussbaum n'a jamais cherché à opposer le « naturalisme » de l'éthique aristotélicienne à la prise en compte de la dimension essentiellement historique ou culturelle de la définition de ce qui appartient essentiellement à l'être humain[1]. En revanche, elle oppose toujours fermement son naturalisme au relativisme culturel. Ce relativisme peut en effet représenter une menace pour les droits humains et en particulier les droits des femmes à travers le monde[2].

C'est en effet pour fonder une théorie des droits humains que Nussbaum va puiser dans la théorie aristotélicienne des vertus. C'est par ce biais qu'elle contribue à l'élaboration de la théorie des « capacités » (*capabilities*) d'Amartya Sen. Il s'agira d'une part de savoir dans quelle mesure cette conversion inattendue de l'éthique aristotélicienne en théorie des droits de l'homme permet de fonder une éthique de la vertu pour le monde moderne. Il faudra d'autre part se demander quelle place cette théorie pourrait accorder à la moralité. Le déplacement de la réflexion du terrain de l'éthique à celui du droit et de l'action politique ne conduit-il pas inévitablement à l'effacement de cette notion ?

a) L'éthique des vertus : une éthique universelle

En exergue de son article de 1988 – « Non-Relative Virtues : An Aristotelian Approach »[3] –, Nussbaum place des citations d'Aristote qui suggèrent de la part de ce dernier à la fois une critique de la tradition et l'ébauche d'un humanisme universaliste[4]. Il y aurait donc dans la pensée morale et politique d'Aristote de quoi fonder une théorie des aspirations et des droits fondamentaux des êtres humains au-delà des particularités culturelles de chaque société.

[1] Voir plus haut, 3ème Partie, II, 2.
[2] Cf. Nussbaum (M.C.), « Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism » (1992), *op. cit.*
[3] Nussbaum (M.), « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach » in French (P.A.), Uehling (Th.E. Jr.) et Wettstein (H.K.) (éd.), *Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy* Volume XIII, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988, p. 32-53; repris in Nussbaum (M.C.) et Sen (A.) (dir.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 242-269.
[4] Aristote, *Les politiques*, 1268a39 sq. et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1155a21-22.

Nussbaum commence par noter l'intérêt que suscite dans la philosophie des années 80 la notion de vertu. Cet intérêt proviendrait d'une insatisfaction vis-à-vis de la moralité moderne, qu'elle soit kantienne ou utilitariste, trop éloignée de « l'expérience humaine concrète »[1]. A l'inverse, Aristote, sans négliger la rigueur théorique, serait davantage sensible à la diversité des circonstances et des choix auxquels elle donne lieu[2]. Nussbaum juge cependant que le retour contemporain à une éthique des vertus réputée plus « concrète » s'accompagne trop souvent d'un retour à un certain « relativisme », c'est-à-dire

> « […] la conception selon laquelle les seuls critères appropriés de la bonté éthique sont des critères locaux, internes aux traditions et aux pratiques de chaque société ou groupe qui se pose des questions à propos du bien ».[3]

Nussbaum classe indistinctement Alasdair MacIntyre, Bernard Williams et Philippa Foot parmi les partisans d'un abandon de la perspective d'une norme unique et rationnellement justifiée de vie bonne valable pour l'ensemble des êtres humains[4]. C'est la raison pour laquelle ceux qui recherchent des normes universelles se tournent plutôt vers l'utilitarisme ou le kantisme. Or, d'après Nussbaum, Aristote lui-même défendait une théorie éthique fondée sur « une conception objective unique du bien humain ou de l'épanouissement humain »[5]. Ce fondement est objectif au sens où il peut être justifié par des raisons qui dépassent les traditions locales parce qu'elles s'appuient sur des caractéristiques propres à « l'humanité » en général. La théorie des vertus est chez lui au service d'une définition objective du bien humain. Cela justifie que l'on examine sérieusement cette voie. C'est ce que se propose de faire Nussbaum dans cet article. A l'unicité de la nature humaine doivent correspondre un bien humain un et par conséquent des vertus universelles.

L'attention portée aux vertus pourrait pourtant conduire au relativisme. Les différentes listes de vertus semblent en effet parfois refléter les « formes de vie » des sociétés particulières qui les ont inspirées[6]. Ce ne sont pas seulement les vertus répertoriées qui semblent varier mais encore les domaines de l'activité humaine qu'elles circonscrivent. La liste aristotélicienne, du

[1] *Ibid.*, p. 32.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] *Ibid.*
[4] On comprend ce qui pourrait justifier cette thèse pour MacIntyre et Williams. En ce qui concerne Philippa Foot, Nussbaum s'en tient manifestement à « Foot 2 » et à ce que Foot elle-même considérera comme son « subjectivisme » à cette époque.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 34.

point de vue du relativisme, ne pourrait donc être regardée que comme le reflet des valeurs d'une société particulière. Le « *megalopsuchos* » apparaîtra ainsi, par exemple, comme le portrait idéal de l'aristocrate grec.

Selon Nussbaum, pourtant, à y regarder de plus près, la classification aristotélicienne des vertus ne se contente pas de répertorier les qualités humaines valorisée dans la société particulière dans laquelle il pense. Elle fait d'abord remarquer que les vertus et surtout les vices que comporte sa liste ne recouvre pas exactement le vocabulaire moral ordinaire de la langue grecque. Certains n'ont pas de nom ou se voient attribués des noms arbitraires[1]. En réalité, Aristote s'efforce très consciemment de répertorier les principales aires de l'activité humaine en général :

> « Ce qu'il fait, dans chaque cas, c'est isoler une sphère de l'expérience humaine qui figure dans quasiment toute vie humaine, et dans laquelle quasiment tout être humain aura à faire *un certain* choix plutôt qu'un autre, et à agir *d'une certaine* manière plutôt que d'une autre ».[2]

Dans le texte de l'*Ethique à Nicomaque*, l'examen de chacune des vertus se présente en effet comme l'examen de chacune des sphères de l'existence des hommes dans laquelle leur choix peut s'exercer. A chacune de ces sphères, Aristote fait correspondre une manière vertueuse de choisir. Ainsi, par exemple, le courage correspond-il à la manière vertueuse de choisir dans la sphère de « la peur d'un dommage important, en particulier de la mort ». La modération correspond à la manière vertueuse d'agir relativement aux « appétits du corps et à leur satisfaction ». La justice s'exerce quant à elle dans le domaine de « la distribution de ressources limitées » et ainsi de suite, la « sagesse pratique » s'exerçant finalement quand il s'agit de « la planification de sa vie et de sa conduite » [3].

b) Une éthique fondée sur les « expériences fondamentales » des êtres humains

Si Nussbaum reconnaît que la manière dont Aristote nomme ces vertus et les personnages qu'il choisit pour les illustrer sont liés à une culture particulière, elle tient cependant à insister sur le fait que les sphères de l'activité humaine qu'il dessine ont, elles, une valeur universelle. On ne voit pas comment une société quelconque pourrait ne pas être concernée par ce qui est impliqué dans chacun des domaines :

[1] Nussbaum renvoie à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1108a16-19.
[2] *Ibid.*, p. 35.
[3] *Ibid.*, p. 35-36.

> « Tout le monde a *une certaine* attitude, *quelle qu'elle soit* et *un certain* comportement vis-à-vis de sa propre mort ; vis-à-vis de ses appétits corporels et de leur gestion ; vis-à-vis de sa propriété et de son usage ; vis-à-vis de la distribution des biens sociaux ; vis-à-vis du fait de dire la vérité ; vis-à-vis du fait d'être gentils ou non avec les autres ; vis-à-vis de la question de savoir s'il faut ou non cultiver un sens du jeu et du plaisir ; et ainsi de suite ».[1]

Toutes ces questions sont attachées à la vie humaine en général et non à la vie humaine dans telle ou telle société particulière. Si c'est le cas, alors aucune vie humaine ne tombe en dehors du champ des vertus aristotéliciennes. Il est toujours pertinent de rapporter l'action d'un être humain à l'une ou l'autre de ces catégories éthiques. Cela n'implique pas que tous les hommes s'accordent sur le comportement à adopter dans chaque cas. Ils doivent dans tous les cas argumenter à propos des mêmes types de situations. C'est pourquoi on peut appeler ces sphères de l'expérience humaine des « expériences fondamentales » (*grounding experiences*)[2].

Pour rendre compte rigoureusement de la notion d' « expérience fondamentale », Nussbaum s'appuie sur la théorie aristotélicienne du langage. Pour Aristote en effet, une langue est le reflet du contenu des expériences du groupe. A partir de cette expérience commune superficielle – par exemple celle du « tonnerre » – recueillie dans un mot, il est possible d'approfondir la connaissance de la réalité à laquelle il renvoie. On se demandera alors : « qu'est-ce que le tonnerre ? »[3] Il est ainsi possible de passer de la définition nominale du tonnerre à sa définition essentielle. Mais toutes les explications porteront sur la même expérience en se rapportant au même mot[4].

Dans *The Fragility of Goodness*, cette idée est rattachée à l'idée selon laquelle le but de la science serait de « sauver les apparences ». C'est à l'intérieur des mots eux-mêmes que nous pourrons trouver la vérité. Mais ce retour à Protagoras[5] n'induit aucun relativisme. Les « phénomènes » d'Aristote se confondent avec les « *endoxai* », c'est-à-dire nos croyances et nos interprétations telles que les révèle l'usage courant des termes que nous employons :

> « Les apparences et la vérité ne sont pas opposées, comme le croit Platon. Nous ne pouvons trouver la vérité qu'à *l'intérieur* du cercle des apparences, parce que c'est seulement là que nous pouvons communiquer, et même nous référer à quelque chose, en quelque manière […]

[1] *Ibid.*, p. 36.
[2] *Ibid.*
[3] Nussbaum renvoie pour cet exemple à Aristote, *Seconds Analytiques*, 93a21 sq.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 37.
[5] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 3, a.

> Il ne s'agit pas d'un relativisme, puisqu'on insiste sur le fait que la vérité est la même pour tous les êtres pensants usant-du-langage ».[1]

Le « retour aux apparences »[2] est en même temps un « retour au monde ordinaire »[3], c'est-à-dire au monde tel qu'il est vécu par tous les êtres humains.

C'est dans le cadre de cette conception générale du langage qu'il faut comprendre la terminologie éthique. Héraclite notait déjà que c'était l'expérience de l'injustice qui avait dû rendre possible le mot « justice » et lui donner sa signification[4]. Aristote insiste sur le fait que nos termes éthiques ne pourraient pas être partagés par les autres animaux, parce que ceux-ci n'accèdent pas aux concepts, mais qu'ils ne pourraient pas non plus être utilisés par les dieux parce que ceux-ci ne font pas l'expérience de la finitude et de la vulnérabilité. C'est pourquoi il faut refuser les vertus aux dieux[5].

> « Quand nous aurons compris plus précisément quels problèmes les êtres humains rencontrent dans leur vie les uns avec les autres, à quelles circonstances ils sont confrontés dans lesquelles ils ont telle sorte de choix à accomplir, nous aurons une manière d'évaluer des réponses concurrentes à ces problèmes, et nous comprendrons ce que pourrait être bien agir en y étant confrontés ».[6]

Les croyances diverses des différentes sociétés qui font l'objet d'une enquête dans *Les politiques* ne sont pas des normes arbitraires mais elles doivent être comprises comme des réponses concurrentes aux questions se rapportant à la définition de la justice ou du courage par exemple. Si ces réponses divergent, les problèmes auxquels elles sont censées répondre n'en sont pas moins les mêmes pour toutes les sociétés humaines. L'analyse aristotélicienne des vertus fournit la trame permettant la comparaison et l'évaluation de ces différentes réponses.

Nussbaum insiste sur la différence qu'il y a entre ces deux niveaux d'analyse. Il faut d'abord déterminer « la sphère du choix », c'est-à-dire celle des « expériences fondamentales » auxquelles se rapportent les termes désignant des vertus[7]. C'est seulement après avoir fait cela

---

[1] *Ibid.*, p. 257.
[2] *Ibid.*, p. 259.
[3] *Ibid.*, p. 260.
[4] Cf. Nussbaum (M.), « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach », *op. cit.*, p. 37. Nussbaum cite Héraclite, fragment DK B23.
[5] *Ibid.*, note 12 p. 51. Nussbaum renvoie à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1145a25-7 et 1178b10 sq.
[6] *Ibid.*, p. 37.
[7] *Ibid.*, p. 38.

que l'on peut déterminer ce que sont « les choix appropriés »[1]. S'il subsiste bien des divergences à propos de ce qu'il faut considérer comme un « choix approprié », l'analyse aristotélicienne permet néanmoins de définir universellement les champs dans lesquels ces oppositions peuvent s'exprimer. Est approfondi à ce propos l'exemple de la *megalopsuchia* ou « magnanimité » dont on pourrait penser qu'il permet de justifier un certain relativisme. Elle est analysée en ce sens par Alasdair MacIntyre[2]. Cette vertu semble en effet impliquer un rapport spécifiquement grec à sa propre valeur. Elle s'oppose en particulier à l' « humilité » telle que la conçoivent les premiers penseurs chrétiens. Nussbaum retient cependant de ce débat qu'il a pu avoir lieu dans le cadre général défini par Aristote. Ce sont des positions divergentes concernant l'attitude à avoir vis-à-vis de sa propre valeur qui s'expriment à travers les contestations stoïciennes puis chrétiennes de la vertu des Grecs.

> « Il y a ici, par conséquent, l'esquisse d'une morale humaine objective fondée sur l'idée d'action vertueuse – c'est-à-dire d'un fonctionnement approprié dans chaque sphère humaine ».[3]

Cette représentation générale aurait pour fonction de permettre la critique des morales traditionnelles particulières. On comprend mieux dans le cadre défini par Nussbaum que dans celui que dessinait MacIntyre comment il serait possible, par le biais de la critique rationnelle, de passer des représentations des vertus inscrites dans des pratiques et des traditions particulières, à une théorie des vertus ayant une valeur universelle. Les vertus définies par chaque tradition s'inscrivent en effet d'abord dans un cadre universel d'expériences fondamentales de l'humanité.

c) Objections et réponses

Nussbaum examine longuement pour finir trois objections que l'on pourrait opposer à ce modèle. La première concerne la diversité de réponses possibles aux problèmes posés dans chaque sphère de l'activité humaine. Même si l'on admet l'universalité de ces domaines et des problèmes que les êtres humains y rencontrent, on pourrait contester le caractère universel des solutions que l'on doit y apporter. Aristote peut-il prétendre définir universellement pour chaque domaine en quoi consisterait l'action vertueuse alors que des cultures différentes ont pu apporter des réponses différentes à ces questions communes ?

---

[1] *Ibid*.
[2] Cf. MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 178.
[3] Nussbaum (M.), « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach », *op. cit.*, p. 39.

A supposer que les « expériences » soient partagées, cela n'impliquerait pas nécessairement que les réponses jugées appropriées à ces expériences le soient également.[1] Mais on pourrait également contester l'universalité de ces expériences elles-mêmes – cela constituerait une deuxième objection[2]. Non seulement les conceptions du courage et de la modération pourraient varier mais encore les expériences fondamentales de la peur de la mort ou du désir pourraient elles-mêmes être des constructions culturelles particulières. Si les perceptions des sens sont déjà informées par la culture, alors, à plus forte raison, l'expérience de ce qui a trait au bien humain doit-elle être relative à la culture. Ni l'expérience de la mort ni celle des appétits du corps ne sont identiques pour chaque société et chaque époque. Nussbaum note que cette critique sociale de la naïveté des philosophes a été portée récemment par Michel Foucault. Les Grecs n'avaient pas le même rapport au désir que les occidentaux du XX^{ème} siècle. Ainsi n'y avait-il pas à proprement parler d' « expérience homosexuelle » telle que nous la concevons aujourd'hui pour les Anciens. Même l'existence d'une expérience universelle de la douleur comme étant une chose mauvaise pourrait être contestée. C'est déjà ce que suggéraient les stoïciens en expliquant que la notion même de douleur était un effet de l'habitude.

> « Ces arguments et d'autres du même type, conclut l'objecteur, montrent que l'idée aristotélicienne selon laquelle il y aurait un seul discours non relatif concernant les expériences humaines telles que la mortalité ou le désir est une idée naïve ».[3]

Parce qu'il n'y aurait pas d'expériences fondamentales communes, il n'y aurait pas non plus de sphères de choix dans lesquelles pourraient être définies universellement des vertus.

Nussbaum envisage enfin une troisième objection[4]. Celle-ci se fonderait sur le fait que nous pourrions concevoir une forme de vie humaine indépendamment des sphères définies par Aristote. Ces dernières seraient la marque de sociétés particulières, parfois imparfaites. Les « vertus » correspondant à ces sphères ne seraient alors que des manières de s'adapter à ces circonstances contingentes ne comportant en réalité rien de « bon ». Nussbaum cite l'exemple de ce que dit Aristote de la générosité. Selon Aristote lui-même, celle-ci ne serait possible que dans un régime de possession privée[5]. Non seulement un tel régime est contingent mais encore il peut lui-même faire l'objet d'évaluations diverses. A ce titre, il ne pourrait constituer une

[1] Cf. *Ibid.*, p. 39-40.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 40-42.
[3] *Ibid.*, p. 42.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 42-43.
[5] Nussbaum renvoie à Aristote, *Les politiques*, 1263b11 sq.

« expérience fondamentale » universelle susceptible de fonder notre définition des vertus humaines.

Marx serait le représentant le plus célèbre de cette voie. Selon Marx en effet, les « vertus bourgeoises » fondamentales correspondraient à des rapports de production déficients. Ce sont même les vertus comme telles qui disparaitraient avec la disparition de ces déficiences. L'avènement du communisme laisserait ainsi entrevoir un dépassement de l'éthique[1].

Tout en reconnaissant la pertinence de ces objections, Nussbaum prétend pouvoir y répondre d'un point de vue aristotélicien. A propos de la première objection, il faut admettre que la détermination d'une sphère dans laquelle un débat peut avoir lieu n'implique pas que l'on définisse par là-même en quoi consisterait l'action vertueuse dans ce domaine. Tout d'abord, il ne faut pas exiger pour chaque domaine une définition unique de la vertu correspondante. Sans que toutes les définitions soient acceptables, on peut envisager que plusieurs le soient. D'autre part, une définition générale de la vertu pourrait recevoir des déterminations particulières selon les contextes. Par exemple, les critères aristotéliciens généraux de l'amitié pourraient être maintenus en dépit de la grande variété des formes d'amitiés selon les cultures – amitié ancienne et amitié contemporaine notamment. Ensuite il faut rappeler que la vertu aristotélicienne implique que l'agent soit avant tout sensible aux circonstances singulières de son action. En éthique, les règles générales ne valent que dans la mesure où elles résument les expériences singulières accumulées[2]. Ce souci du contexte particulier de l'action n'implique aucunement un relativisme :

> « Le fait qu'une décision bonne et vertueuse soit sensible au contexte (*context-sensitive*) n'implique pas qu'elle ne soit juste (*right*) que *relativement à* ou *à l'intérieur d'*un contexte limité, pas plus que le fait qu'un bon jugement dans le domaine de la navigation soit sensible aux conditions atmosphériques particulières ne montre que ce jugement ne soit correct qu'en un sens local ou relationnel. Il est juste (*right*) absolument, objectivement, n'importe où dans le monde humain, d'être attentif aux caractères particuliers du contexte dans lequel on se trouve ; et la personne qui y est ainsi attentive et qui choisit en conséquence prend, selon Aristote, la décision humainement correcte, un point c'est tout. Si une autre situation devait advenir avec exactement les mêmes caractéristiques moralement pertinentes, les caractéristiques contextuelles comprises, la même décision serait de nouveau absolument juste (*right*) ».[3]

[1] Nussbaum renvoie à ce propos à Lukes (S.), *Marxism and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
[2] Nussbaum revoie au chapitre 10 de Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 290 sq.
[3] *Ibid*., p. 45.

Pour Nussbaum, le fait que bien agir suppose toujours que l'on tienne compte du contexte particulier dans lequel on agit sans que l'on puisse appliquer aveuglément la même règle à des cas qui se ressemblent n'implique pas que l'on renonce à l'objectivité des jugement moraux. En ce sens, le bien et le mal ne dépendent pas des circonstances. Les seules nuances apportées à certaines formes de réalisme sur ce point résideraient d'une part dans l'humanisme protagoréen de sa position – « de n'importe où *dans le monde humain* », précise-t-elle[1] – et d'autre part dans son insistance sur la « flexibilité » de « la morale fondée sur la vertu » (*the vertue-based morality*)[2]. Comme nous l'avons vu, Nussbaum oppose sa conception de la règle pratique comme « résumé » des expériences passées à la conception thomiste d'une règle éthique qui serait rationnellement déduite de l'idée du Souverain Bien[3]. L'aristotélisme tel qu'elle le comprend pourrait « répondre aux questions du relativiste, sans relativisme »[4].

Mais il faut également faire face à la deuxième objection qui, aux yeux de Nussbaum, représente un danger plus grand. L'aristotélicien contemporain se doit en effet de répondre aux objections qui se fondent sur les travaux des philosophes, des historiens et des anthropologues qui mettent en lumière le fait que « la structure du discours » modèle « la structure de l'expérience elle-même ».[5]

> « Le rejet de l'idée de la vérité éthique comme correspondance à une réalité complètement non-interprétée n'implique pas que l'idée de rechercher la vérité soit dans son ensemble une erreur démodée ».[6]

Les vérités, dans le domaine de l'éthique, n'ont pas l'objectivité des vérités des sciences modernes de la nature. Elles ne se rapportent pas à un réalité extérieure « neutre » mais à un monde interprété éthiquement. Mais cela n'interdit pas qu'il puisse y avoir une certaine objectivité des vérités éthiques. Certaines manières de voir le monde peuvent en effet être critiquées. La critique vient souvent de l'intérieur de la société même qui est porteuse de ces représentations. Ainsi peut-on par exemple critiquer l'esclavage de l'intérieur d'une société esclavagiste. Il ne s'agirait pas de rechercher un fondement rationnel intangible au-delà des conceptions morales propres à sa culture mais plutôt de rechercher, à la manière de John Rawls,

[1] Nous soulignons.
[2] *Ibid.*
[3] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 3.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 46.

un « équilibre réfléchi » entre ses différentes intuitions éthiques afin d'exclure celles qui sont manifestement incohérentes avec l'ensemble :

> « […] le relativiste n'a jusqu'ici donné aucune raison pour laquelle nous ne pourrions pas dire, au bout du compte, que certaines manières de conceptualiser la mort sont plus en accord que d'autres avec la totalité de notre intuition (*evidence*) et la totalité de nos souhaits concernant une vie épanouie, que certaines manières de faire l'expérience du désir (*appetitive desire*) sont pour les mêmes raisons plus prometteuses que d'autres ».[1]

Si les « expériences fondamentales » de l'humanité sont bien semblables, une réflexion rationnelle menée à partir de ces expériences devrait pouvoir conduire à des vérités objectives. La charge de la preuve du contraire revient aux relativistes dont l'historicisme pourrait n'être qu'un préjugé.

De fait, des similitudes apparaissent souvent entre les expériences fondamentales des différentes cultures. Au-delà des différences conceptuelles, il est possible à des individus appartenant à des cultures différentes de discuter des problèmes fondamentaux que rencontrent les êtres humains – la faim, la justice, la qualité de vie. Nussbaum se fonde ici sur son travail au sein des institutions internationales concernant ces questions[2].

C'est pourquoi les travaux qui, comme ceux de Foucault, mettent l'accent sur l'historicité de nos manières de voir le monde, nous portent finalement à remettre en cause les représentations véhiculées par notre propre culture. Ainsi, les recherches de Foucault nous ont alerté sur le caractère non seulement arbitraire mais encore néfaste et contraire aux conditions de l'épanouissement de chacun des conceptions occidentales de la sexualité. Il ne s'agit pas pour lui de nous enfermer dans un schéma de pensée qui serait imposé par notre culture telle qu'il la décrit mais plutôt de « libérer la pensée »[3].

C'est pourquoi Nussbaum n'hésite pas à proposer une liste – certes non exhaustive – de caractéristiques de notre « commune humanité » correspondant à la liste des « sphères de l'expérience » proposée par Aristote pour définir les vertus humaines[4]. Ainsi, le courage est la vertu que les êtres humains déploient dans la sphère de l'expérience de la crainte de divers dommages, au premier rang desquels il faut placer la mort. C'est ici la « mortalité » qui constitue la caractéristique commune des hommes qui appelle la vertu de courage. Au-delà de

[1] *Ibid.*
[2] Cf. Nussbaum (M.C.) et Sen (A.) (éd.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
[3] Nussbaum renvoie à Foucault (M.), *Histoire de la sexualité, Vol. 2*, Introduction, Paris, Gallimard, 1984.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 48-49.

la diversité des expériences du corps que les êtres humains peuvent avoir, tous ont un corps qui les rend pareillement sujets à la faim, la soif, le désir. Les hommes partagent un même métabolisme qui leur impose les mêmes limites. C'est ce qui les porte à voir la modération comme une vertu. Il faut également rejeter la thèse stoïcienne selon laquelle la douleur elle-même serait en quelque sorte une construction culturelle. Les différentes conceptions de la douleur se fondent sur « des expériences universelles et pré-culturelles »[1]. Il en irait de même du désir de connaître, du souci de raisonner sur l'organisation de sa propre vie, du développement psychologique du jeune enfant, du besoin de lien social, et enfin de l'humour.

> « Nous n'avons pas un soubassement de faits "donnés" (*"given" data*) exempts de toute interprétation, mais nous avons bien des noyaux d'expériences dont procèdent les constructions que différentes sociétés s'édifient ».[2]

La position de Nussbaum demanderait cependant ici à être clarifiée. On comprend qu'elle cherche à concilier l'idée selon laquelle « l'expérience » que les êtres humains ont d'eux-mêmes et du monde est toujours informée par leur culture particulière avec l'idée selon laquelle ils ont suffisamment en commun pour partager l'intérêt pour les mêmes vertus et vices. Elle semble cependant hésiter entre deux thèses. La première serait qu'en tant qu'êtres humains ils partagent la même nature caractérisée par un certain nombre de faits objectifs indépendants de toute interprétation culturelle. C'est ce que suggèrent certaines formules de Nussbaum dans cet article. Par exemple,

> « Avant toute formation culturelle concrète, dit-elle, nous sommes nés avec des corps humains, dont les possibilités et les vulnérabilités n'appartiennent pas comme telles à une culture plutôt qu'à une autre ».[3]

La seconde consisterait à poser qu'en deçà de l'*expérience* culturelle que les êtres humains peuvent avoir de la réalité, il existe une *expérience* naturelle commune à tous les hommes. C'est ce que suggère l'expression : « expérience universelle et pré-culturelle » utilisée à propos de la douleur[4]. Dans le premier cas, des expériences culturelles diverses seraient susceptibles de se recouper parce qu'elles seraient fondées sur les faits objectifs identiques. Le recoupement ne

[1] *Ibid.*, p. 48.
[2] *Ibid.*, p. 49.
[3] *Ibid.*, p. 48.
[4] *Ibid.*

serait qu'indirect. Dans l'autre hypothèse, l'expérience pré-culturelle serait d'emblée semblable. Les êtres humains auraient directement la même expérience pré-culturelle de la douleur par exemple. Cette deuxième thèse n'est pas incompatible avec la première et elle semble avoir été retenue dans la phrase qui clôt le passage :

> « Mais dans la vie telle qu'elle est vécue, nous trouvons une famille d'expériences, se regroupant autour de certains foyers, qui peuvent fournir des points de départ raisonnables pour une réflexion inter-culturelle (*cross-cultural reflection*) ».[1]

Non seulement il existe des faits objectifs qui caractérisent universellement des êtres humains mais encore tous partagent une même manière de « vivre leur vie », c'est-à-dire d'en faire l'expérience. Nussbaum s'oppose donc bien à la thèse historiciste radicale selon laquelle un tel noyau naturel de l'expérience humaine serait purement illusoire, « l'expérience humaine » relevant toujours en réalité d'une interprétation culturelle particulière.

Pour répondre à la troisième objection – l'objection marxienne –, Nussbaum juge simplement que nous ne parviendrons pas aussi facilement à aller au-delà des vertus. En effet, il semble que toutes les formes de vie doivent comporter des limites. Dans cette mesure, on peut difficilement concevoir qu'une forme de vie quelconque puisse exclure les vertus qui sont en quelque sorte appelées par ces limitations. Les raisons qui fondent la possibilité d'une théorie universelle des vertus – l'universalité des « expériences fondamentales » de l'humanité – explique qu'on ne puisse pas envisager que ces vertus elles-mêmes disparaisse du monde humain.

d) De l'éthique des vertus à la théorie des « capacités »

Dans les années 80, Nussbaum voit dans certains aspects de la théorie aristotélicienne des vertus un moyen de fonder une théorie universelle des droits humains. Il s'agit plus précisément de donner un fondement philosophique à la théorie des « capacités » (*capabilities*) développée depuis la fin des années 70 par Amartya Sen. La liste des « sphères de l'expérience », fondée sur le tableau aristotélicien des vertus[2], va inspirer la liste des « "capacités" (*capabilities*) humaines fonctionnelles de base »[3]. Pourtant, pour développer cette approche avec Sen, Nussbaum va devoir renoncer rapidement à faire usage de la notion de « vertu ». En effet, après avoir présenté sa théorie « néo-aristotélicienne » comme un moyen de

[1] *Ibid.*, p. 49.
[2] Nussbaum (M.C.), « Non-Relatives Virtues », *op. cit.* p. 35-36.
[3] Nussbaum (M.C.), « Aristotelian Social Democracy » in R. Bruce Douglass (R.B.), Mara (G.M.) et Henry S. Richardson (H.S.) (éd.), *Liberalism and the Good*, pp. 203-252, New York & London, Routledge, 1990, p. 225.

dépasser les théories « libérales », Nussbaum va se rapprocher dans les années 90 de la pensée politique de Rawls. La théorie aristotélicienne, en tant que théorie des vertus, lui apparaîtra trop exposée au reproche de « paternalisme » qu'elle cherchait à éviter depuis le départ. Elle décrit elle-même cette évolution comme un rapprochement avec Kant[1]. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les critiques adressées à la notion « trompeuse » d' « éthique de la vertu »[2]. Cette notion regroupe des penseurs dont les orientations sont très différentes. La volonté de se démarquer des traits qu'elle juge conservateurs de la pensée de MacIntyre semble être ici déterminante. MacIntyre se classe parmi ceux dont le retour aux vertus est motivé par leur insatisfaction vis-à-vis de la morale kantienne. Nussbaum se classe elle-même au contraire, comme nous l'avons vu, parmi ceux qui se fondent sur une critique de l'utilitarisme[3].

En 2000, Nussbaum peut reprocher à ses contradicteurs de ne pas suffisamment prendre en compte « l'influence croissante de Rawls aussi bien que de Kant » sur sa pensée[4]. Elle insiste sur la nécessité de « se démarquer d'Aristote »[5] pour aller dans le sens du « libéralisme »[6]. Elle renvoie à sa discussion avec Bernard Williams pour rappeler que sa propre conception de l'être humain est « plus proche de l'idée Rawlsienne d'un concept de la personne que de ce que Rawls identifie comme la confiance aristotélicienne en un concept de la nature humaine »[7]. Si Nussbaum revendique toujours les thèses de son article de 1988 concernant la théorie aristotélicienne des vertus, elle tient à distinguer nettement sa démarche de celle d'Aristote :

> « […] ce serait une erreur de penser que je considère ma propre théorie comme une théorie du bon fonctionnement humain rigoureusement analogue à une théorie de la vertu morale ».[8]

La théorie des « capacités » cherche à déterminer les conditions minimales qui permettent à tout être humain de vivre dignement. Elle ne prétend pas définir les modalités particulières de leur épanouissement complet qui, dans une perspective libérale, doivent être laissées à l'appréciation de chaque individu :

---

[1] Nussbaum (M.), « The Good As Discipline, The Good As Freedom », *op. cit.*
[2] Nussbaum (M.), « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *op. cit.*
[3] Voir plus haut, 1ère Partie, II, 2, c.
[4] Nussbaum (M.C.), « Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan », *Ethics*, 111, oct. 2000, p. 103.
[5] *Ibid.*, p. 108.
[6] *Ibid.*, p. 109.
[7] *Ibid.*, p. 119. La discussion avec Williams est celle qu'on trouve dans Nussbaum (M.C.), « Aristotle on Human Nature and The Foundations of Ethics», *op. cit.* Voir plus haut, 3ème Partie, II, 2.
[8] *Ibid.*, p. 124.

> « Aristote considère la production du fonctionnement vertueux comme faisant partie des fins légitimes de la politique ; ce n'est pas mon cas (*I do not*) ».[1]

C'est à juste titre que l'on pourrait redouter les conséquences paternalistes du « perfectionnisme » moral d'Aristote[2]. Nussbaum tient pour cela à s'en démarquer.

Dans les textes ultérieurs, le rapprochement avec le kantisme de Rawls se traduira par le rappel constant du principe de « l'égale dignité » des individus. Même si Nussbaum a à cœur de développer une conception « aristotélicienne et non kantienne » de la dignité[3], « l'égale dignité » apparaît pourtant comme essentiellement kantienne en ce qu'elle se présente comme un principe abstrait s'imposant à chacun de manière absolue. Ce principe universel surplombe la théorie des capacités et tend à neutraliser tout ce qui pouvait sembler anti-démocratique dans la notion aristotélicienne de « vertu ».

L'explication que propose Nussbaum de la théorie aristotélicienne des vertus permet de couper court aux interprétations relativistes qui pourrait en être données sur la base des analyses de MacIntyre. Nussbaum peut situer sa définition des vertus dans la continuité de sa conception de la nature humaine alors que MacIntyre, au moment où il écrit *Après la vertu* (1981)[4], refuse encore d'assumer le naturalisme de l'éthique d'Aristote. Toutefois, l'interprétation de la théorie aristotélicienne des vertus visant à la mettre au service d'une théorie universelle des droits humains débouche finalement sur une relativisation de l'éthique. Non seulement le centre d'intérêt se déplace de l'éthique à la politique, mais encore ce déplacement est sous-tendu par l'idée selon laquelle une éthique serait une « conception complète du bien humain » parmi d'autres « conceptions raisonnables » possibles, que l'Etat doit certes respecter comme telle mais qu'il n'a surtout pas à promouvoir[5]. La satisfaction de la rationalité humaine semble s'étendre à tout type de conviction philosophique ou religieuse visant à donner un sens à notre vie. Pour établir l'universalité des *droits* – à partir d'une réflexion sur les « expériences fondamentales » organisant la théorie des vertus – Nussbaum sacrifie l'universalité de la *morale* au-delà du seul principe abstrait de l' « égale dignité » des personnes. La synthèse du « bien »

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid.*, p. 128.
[3] Nussbaum (M.C.), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Mas.), London (En.), The Belknap Press of Harvard University press, 2006, p. 159-160.
[4] MacIntyre, *Après la vertu*, *op. cit.*
[5] Nussbaum (M.C.), « Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan », *op. cit.*, p. 128.

et du « juste » (*right*) que cherche à réaliser Nussbaum[1] sur le plan du droit s'effectue au détriment de la détermination du bien éthique.

Ainsi, paradoxalement, les théories de la vertu de MacIntyre et de Nussbaum partagent le même destin et rejoignent le scepticisme de Peter Geach à l'égard d'une éthique de la vertu dépourvue de tout légalisme. D'une part, l'un et l'autre reconnaissent finalement l'échec de leur effort pour se réapproprier la conception aristotélicienne de la vertu de telle sorte que celle-ci soit en mesure de se substituer au légalisme moral. MacIntyre constate l'impossibilité de fonder l'éthique en dehors du naturalisme et du thomisme qu'il rejetait dans *Après la vertu* et Nussbaum s'aperçoit que le « perfectionnisme » impliqué dans l'éthique aristotélicienne de la vertu est incompatible avec le libéralisme rawlsien. Mais l'un et l'autre sont surtout contraints de combiner une éthique fondée sur la vertu à une forme de légalisme moral. MacIntyre le fait discrètement dans *Après la vertu* en prêtant à Aristote la reconnaissance de lois commandant des prohibitions absolues. Mais Nussbaum le fait également, nous semble-t-il en plaquant le principe kantien de « l'égale dignité » sur la théorie des capacités. Elle subordonne explicitement ainsi la théorie de Sen à celle de Rawls[2]. C'est en effet par la reconnaissance de ce principe absolu que Rawls s'oppose à l'utilitarisme. C'est un élément essentiel de son kantisme. C'est donc en un sens parce qu'ils jugent que la théorie aristotélicienne telle qu'ils l'ont reformulée est incapable de fonder certains aspects essentiels de la moralité légaliste – comme le caractère absolu de certaines prohibitions – qu'ils se voient contraints d'y renoncer ou d'en relativiser la portée. En cela, non seulement MacIntyre mais aussi Nussbaum s'en remettent, comme Peter Geach, à une forme de légalisme. Sans doute ont-ils tous été infidèles sur ce point au projet d'Anscombe. D'autres réussiront-ils mieux là où ils semblent avoir échoué ?

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), *Frontiers of Justice*, *op. cit.*, p. 160 sq.
[2] *Ibid.*, p. 69.

II- Foot et Hursthouse : néo-aristotélisme post-anscombien et « éthique de la vertu »

Nous pourrions nous tourner vers Philippa Foot et Rosalind Hursthouse dans l'espoir de trouver une éthique de la vertu qui soit plus proche de l'inspiration originelle d'Elizabeth Anscombe. Mais, bien qu'il soit d'usage d'utiliser cette expression pour désigner leur doctrine, la notion même d' « éthique de la vertu » ne fait pas l'objet d'un consensus pour ces deux philosophes.

L'éthique néo-aristotélicienne est-elle une éthique de la vertu ? La question peut paraître étrange tant il semble aller de soi que l'aristotélisme doive être classé dans cette catégorie. Il ne s'agit ni d'une « éthique du devoir » ou « déontologie », ni d'un « conséquentialisme ». Philippa Foot, dont des textes figurent toujours dans les recueils consacrés à l'éthique des vertus[1], est citée comme une des chefs de file de cette école philosophique[2]. Pourtant, comme nous le remarquions dans notre introduction, non seulement des néo-aristotéliciens éminents contestent l'opposition entre « éthique des vertus » et « éthique des devoirs », mais encore Foot elle-même refuse explicitement d'être classée parmi les représentants de « l'éthique des vertus ». Elle le précise dans son dernier article, « Rationality and Goodness » (2004)[3] :

> « […] le choix d'un nom de vertu comme "justice" ne m'engage pas dans ce qu'on appelle de nos jours une théorie éthique de la vertu ».[4]

Parler des vertus ne l'engage pas à souscrire aux thèses que partagent des philosophes qu'on range communément sous la bannière de « l'éthique de la vertu ». Elle précise sa position dans une note :

> « Je pense ici au travail indubitablement intéressant de philosophes tels que Rosalind Hursthouse, Christine Swanton et Michael Slot qui insistent sur le fait que les dispositions, les

[1] Statman (D.) (éd.), *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Georgetown, Georgetown University Press, 1997; Crisp (R.) et Slote (M.) (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Darwall (S.) (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2002.
[2] Cf. Billier (J.-C.), *Introduction à l'éthique*, *op. cit.*, p. 241-242; Chappell (T.), « Virtue ethics in the twentieth century » in *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 154-160; Hacker-Wright (J.), *Philippa Foot's Moral Thought*, London, Bloomsbury Academic, 2013, quatrième de couverture.
[3] Foot (Ph.), « Rationality and Goodness », *op. cit.*
[4] Ibid, p. 1-2.

> motifs et autres éléments “internes” sont les sujets principaux (*primary*) et déterminants du bien et du mal moral (*moral goodness and badness*) ».[1]

Le refus d’être considérée comme une des représentantes de ce courant ne tient pas au fait que ces théoriciens ne pourraient pas être considérés comme « aristotéliciens ». Le néo-aristotélisme de Rosalind Hursthouse, en tant qu’ « éthique de la vertu », ne correspond pas à sa conception générale de la morale. Or, il ne s’agit pas non plus pour elle d’un revirement lié aux différents changements intervenus dans sa réflexion morale :

> « Je n’ai moi-même *jamais* été une représentante de “l’éthique de la vertu” (*a “virtue ethicist”*) en ce sens ».[2]

Mais puisqu’ « en un sens », sa pensée a bien une parenté avec cette approche, elle précise le point sur lequel porte son désaccord :

> « Pour moi, c’est *ce qui est fait* qui occupe cette place ».[3]

Ce qui pour elle est primordial dans ce qui détermine le bien et le mal moral, c’est *l’action elle-même* plutôt que « les dispositions, motifs et autres éléments “internes” » appartenant à l’agent qui les accomplit. Laissons de côté pour le moment l’usage qui est fait du mot « moral » sans guillemets. Il est vrai que « l’éthique de la vertu » est souvent décrite comme une éthique « centrée sur l’agent »[4]. C’est donc manifestement sur ce point essentiel que porte le désaccord de Foot. Christine Swanton et Michael Slote ne se rattachant pas au courant néo-aristotélicien, c’est l’opposition à la pensée de Rosalind Hursthouse qui paraît la plus étonnante, Hursthouse se réclamant souvent de la philosophie morale de son ainée Philippa Foot[5]. On sait par ailleurs que toutes deux revendiquent l’héritage de leur amie commune Elizabeth Anscombe.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.* Nous soulignons.
[3] *Ibid.* Souligné par l’auteure.
[4] *Ibid.* Cf. Crisp (R.) et Slote (M.) (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 3. Dans les titres des recueils consacrés à ce courant qui précèdent ceux que nous avons cités, c’est la notion de « caractère » qui est le plus souvent mise en avant (Cf. Kruschwitz (R.) et Roberts (R.) (éd.), *The Virtues : Contemporary Essays on Moral Charactere*, Belmont, Cal., Wadsworth Publishing Company, 1987 ; Flanagan (O.) et Rorty (A.O.) (éd.), *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Mass., Massachusetts Institute of Technology Press, 1990 ; French (P.A.), Uehling (T.E. Jr.) et Wettstein (H.K.) (éd.), *Philosophical Naturalism, Midwest Studies in Philosophy XIX*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994).
[5] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, note 1, p. 163. Hursthouse, qui dédie son livre à Anscombe et à Foot, note avec une certaine amertume que cette dernière est en grande partie en désaccord avec elle alors qu’elle a pour sa part le sentiment que sa pensée se situe dans le prolongement de celle de Foot.

Nous nous demanderons donc si les deux piliers de l'éthique néo-aristotélicienne post-anscombienne, défendent, en dépit de leurs nombreux points de convergence, des théories éthiques en réalité diamétralement opposées – l'une se voulant « centrée sur l'agent » alors que l'autre se voudrait « centrée sur l'action ». Il nous faut comprendre pour cela le sens que donnait Foot à un retour aux vertus, puis nous verrons quelle place cette notion occupe dans la pensée de Rosalind Hursthouse. Nous verrons enfin en quoi précisément Foot s'en démarque et si elle a de bonnes raisons de refuser d'adhérer à « l'éthique de la vertu ».

1°) La signification du retour à la vertu dans la pensée de Philippa Foot

Dans l'introduction de son premier recueil d'articles en 1977, Foot annonce que deux thèmes courent à travers l'ensemble des textes rassemblés – ils couvrent la période allant de 1957 à 1977 – : l' « opposition à l'émotivisme et au prescriptivisme » d'une part, et l'idée selon laquelle « une philosophie morale saine devrait partir d'une théorie des vertus et des vices »[1]. Nous avons eu l'occasion d'examiner le premier aspect dans notre première partie[2]. Mais le deuxième n'est que le versant positif du premier. Il s'agit non seulement de critiquer le subjectivisme de la philosophie morale contemporaine mais il s'agit encore de montrer qu'il est possible de présenter une philosophie morale fondée sur d'autres concepts essentiels. Foot nous révèle que c'est la lecture des textes de Thomas d'Aquin consacrés aux vertus qui l'a fait douter de la pertinence de la pensée de ses contemporains et notamment de leur distinction entre « fait » et « valeur » qui semblait être remise en cause par l'approche thomasienne[3]. La critique du subjectivisme et le réalisme qu'elle oppose à ce dernier sont donc inséparables, dans leur genèse, de sa méditation sur la notion de « vertu ». Cette notion en effet, inscrite dans une réalité anthropologique, permettrait, comme le suggérait Anscombe, d'établir un lien essentiel entre « fait » et « valeur », ce qui « est » et ce qui « devrait être ». Cela permettrait par conséquent de fonder une éthique « naturaliste » au double sens de cette expression. Non seulement « naturaliste » parce qu'elle se fonderait sur des « faits » objectifs – contre toute forme de subjectivisme – mais encore « naturaliste » au sens où ces faits concerneraient la nature humaine et ses « fins ».

[1] Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, Introduction, p. XIII.
[2] Voir plus haut, 1ère Partie, III.
[3] Cf. *Ibid.*

a) Les vertus contre le subjectivisme

C'est effectivement d'abord dans le contexte d'une réfutation du subjectivisme qu'apparait la notion de « vertu ». Dans « Moral Beliefs » (1959)[1], pour donner un sens concret à l'idée d'une « bonne » action, afin de montrer qu'on ne peut pas qualifier ainsi n'importe quel comportement, Foot cite les actions « charitables », « courageuses », « tempérantes ». Ces actions ont en commun de viser quelque bien clairement identifié – sans que l'on cherche nécessairement à qualifier ce bien de « moral »[2] :

> « Il est clair, à coup sûr, que les vertus morales doivent être liées avec ce qui cause un bien ou un dommage aux êtres humains (*human good and harm*), et qu'il est tout à fait impossible d'appeler tout ce que vous voulez un bien ou un dommage ».[3]

Un acte ne peut pas être dit acte de « charité » s'il ne vise pas le bien de qui que ce soit. Il ne peut pas non plus être dit un acte de « courage » s'il n'implique pas que l'on surmonte une peur pour faire un bien. De même, c'est « à cause des choses que le courage et la tempérance *sont* » qu'elles sont considérées comme bonnes, et non en fonction d'une « attitude » qu'on aurait arbitrairement vis-à-vis d'elles :

> « Considérez, par exemple, les vertus cardinales, la prudence, la tempérance, le courage, la justice. Evidemment, tout homme quel qu'il soit a besoin de prudence, mais n'a-t-il pas également besoin de résister à la tentation du plaisir quand cela impliquerait un dommage ? Et comment pourrait-on soutenir qu'il n'aurait pas besoin de faire face à ce qui est effrayant pour un certain bien ? »[4]

Compte tenu de ce que *sont* ces vertus, on ne pourrait même pas comprendre quelqu'un qui dirait que ces qualités ne sont pas « bonnes ». La « prescription » ou la « pro-attitude » n'ajouteraient rien à ces notions qu'elles ne comportent déjà en elles-mêmes.

C'est dans le cadre de cette réflexion que Foot rencontre pour la première fois le problème du statut de la justice et de toutes les vertus altruistes puisque celles-ci ne semblent pas correspondre aussi évidemment au bien de l'agent, représenter pour lui un « avantage ». Conformément aux exigences posées par Platon dans le premier Livre de la *République*, la

[1] Foot (Ph.), « Moral Beliefs » in Foot (Ph.), *Virtues and Vices, op. cit.*, p. 110-131.
[2] *Ibid.*, p. 119.
[3] *Ibid.*, p. 120.
[4] *Ibid.*, p. 124.

justice ne devra plus être considérée comme une vertu s'il n'est pas prouvé qu'elle nous apporte un certain profit, qu'elle nous est utile.

Foot estime encore que la réponse « Parce que c'est injuste » à la question « Pourquoi devrais-je ne pas faire cela ? » n'est pas suffisante. Elle devrait être accompagnée d'une explication qui montrerait en quoi elle permet d'atteindre ce que nous voulons[1]. Heureusement, elle pense encore également qu'il est possible de montrer que la justice est plus avantageuse que l'injustice :

> « […] le besoin de justice qu'a un homme en ayant affaire aux autres hommes dépend du fait qu'ils sont des hommes et non des objets inanimés ou des animaux ».[2]

La vie sociale des hommes suppose une confiance réciproque qui serait compromise par l'injustice de ses membres. Se montrer injuste pour l'un d'entre eux, c'est courir le risque d'être mis au ban de la société presque inévitablement[3].

b) Analyse de la notion de « vertu »

Cependant Foot avoue, comme Anscombe à la même époque, ne pas disposer encore « d'une analyse satisfaisante du concept de vertu »[4]. Dans « Virtues and Vices » (1977)[5], elle entreprend enfin d'y remédier. Elle déplore d'abord que les vices et les vertus n'aient pas davantage intéressé les philosophes analytiques. Mais elle l'explique par la continuation de la tradition moderne, depuis Kant, qui aurait considéré cette question comme relativement secondaire. Parmi les contributions récentes, elle cite cependant, outre l'ouvrage de Peter Geach – *The Virtues*[6] –, celui de G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (1963)[7], dont une partie est consacrée à la notion de vertu. Celui-ci déplore déjà :

> « La vertu est une question négligée dans l'éthique moderne ».[8]

Et il espère un développement fécond de cette approche :

[1] *Ibid.*, p. 127.
[2] *Ibid.*, p. 129.
[3] Voir plus haut, 1ème Partie, III, 2, d.
[4] *Ibid.*, p. 120
[5] Foot (Ph.), « Virtues and Vices » in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, p. 1-18.
[6] Geach (P.), *The Virtues*, *op. cit.*
[7] von Wright (G. H.), *The Varieties of Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 136-154.
[8] *Ibid.*, p. 136.

> « Il serait imprudent de prophétiser une renaissance de l'éthique de la vertu. Mais je pense que le temps est venu où l'impression produite sur le spectateur moderne par la discussion de la vertu dans la philosophie morale traditionnelle, ne devrait plus être celle de quelque chose de dépassé ni d'obsolète, mais plutôt celle d'un sujet attendant un nouveau développement ».[1]

Dans la première partie de l'ouvrage, l'ancien étudiant de Wittgenstein tenait à situer sa propre entreprise analytique par rapport à celle de son amie Elizabeth Anscombe[2].

Foot reviendra sur son travail à propos de la vertu en 1989 dans sa contribution à un livre consacré à la pensée de von Wright[3]. Mais elle y fait peu référence dans l'article de 1977. C'est à Aristote et Thomas d'Aquin[4] qu'elle estime devoir revenir, en dépit des problèmes terminologiques que cela soulève. Parmi les problèmes de traduction, il faut noter, outre celui que soulève l'usage de l'expression « vertus morales » dans ce contexte, déjà discuté par Anscombe[5], celui qui est relatif à la question de la moralité :

> « "Les vertus" pour nous sont les vertus morales alors que *aretē* et *virtus* se réfèrent aux arts et même aux excellences de l'intellect spéculatif dont le domaine est la théorie plutôt que la pratique ».[6]

Les rapports entre le « pratique » et le « technique » devront toujours être examinés pour cerner la nature des vertus. Le fait que Foot emploie ici l'expression « vertus morales » n'indique pas qu'elle ait changé d'opinion au sujet de la notion même de moralité. L'emploi de cette expression tient compte de l'ambiguïté qu'elle vient de noter par rapport à l'usage du Grec et du Latin. Cela manifeste cependant encore une fois la difficulté qu'il y a à nier la réalité du « moral ».

Foot se propose de partir de « quelques remarques » concernant la vertu. (1°) Les vertus sont « d'une manière générale, bénéfiques »[7]. En cela, est repris ce qui était déjà posé dans l'article de 1958, tiré de Platon. Ce principe ambigu – en quel sens faut-il entendre ici « bénéfique » ? – est une des sources des difficultés dans lesquelles Foot se débattra, de son

[1] *Ibid.*
[2] Cf. *Ibid.*, p. 7-8.
[3] Cf. Schilpp (P.A.) et Hahn (L.E.) (éd.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, La Salle, ILL., Library of Living Philosophers, xix, Open Court, 1989.
[4] « Mon opinion est que la *Summa Theologica* est une des meilleures sources pour la philosophie morale, et de plus, je pense que les écrits éthiques de St. Thomas son aussi utiles à un athée qu'à un catholique ou à un autre adepte du christianisme », affirme-t-elle à cette occasion (Foot (Ph.), « *Vices and Virtues* », *op. cit.*, p. 2).
[5] Cf. Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 12.
[6] Foot (Ph.), « Virtues and Vices », *op. cit.*, p. 2.
[7] *Ibid.*

propre aveu, jusqu'à la solution trouvée dans les années 90[1]. Ici, dire que les vertus sont « bénéfiques », c'est dire que « les êtres humains ne peuvent pas bien s'entendre sans elles »[2]. Mais il s'agit de savoir *à qui* elles sont bénéfiques. Sont-elles bénéfiques à ceux qui les possèdent ou bien à ceux qui ont affaire à eux ? Si certaines vertus semblent être évidemment bénéfiques aux uns et aux autres – le courage, la tempérance, la prudence – d'autres au contraire – la charité, la justice – ne semblent pas toujours être bénéfiques à ceux qui les possèdent. Foot pose maintenant que :

> « […] les vertus sont en général des caractéristiques bénéfiques, et des caractéristiques dont un être humain a vraiment besoin, pour lui-même et pour ses semblables ».[3]

Mais le problème est que cela ne permet pas de donner une définition de la vertu, puisque d'autres caractéristiques – comme la santé, la force physique ou la mémoire par exemple – sont bénéfiques bien qu'elles ne relèvent pas des « vertus ». (2°) Ce qui différencie ces qualités, c'est que les vertus sont attribuées à la *volonté* alors que les autres sont attribuées au corps ou à l'esprit. Mais en quel sens les vertus appartiennent-elles à la volonté ? En tout premier lieu, au sens où « c'est d'abord par ses *intentions* que les dispositions morales sont jugées »[4]. Foot s'empresse cependant de préciser que « des défauts d'exécution »[5] (*failures in performance*) peuvent également montrer un manque de vertu s'ils impliquent « une ignorance coupable ». Par exemple, faire preuve de « charité » exige que l'on prenne soin de trouver les moyens d'aider efficacement ceux à qui on prétend porter secours. Foot admet que dans certains cas, « la disposition du cœur »[6] – « l'attitude »[7] – constitue par elle-même une part de la vertu. Cela ne remet pas en cause l'idée selon laquelle la vertu appartiendrait à la volonté mais cela oblige à envisager cette dernière en un sens plus large « pour englober ce qui est *souhaité* aussi bien que ce qui est *recherché* ». Foot fait droit par avance à ce que MacIntyre dans *Après la vertu* et surtout Nussbaum dans les premiers chapitres de *The Fragility of Goodness*[8] tireront de leur analyse de la tragédie. L' « attitude » des agents peut aussi compter en ce qu'elle peut manifester ce que ces agents auraient « souhaité » au-delà de ce qu'ils ont dû faire.

---

[1] Cf. Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, *op. cit.*, Introduction, p. 1-3.
[2] Foot (Ph.), « Virtues and Vices », *op. cit.*, p. 2.
[3] *Ibid.*, p. 3.
[4] *Ibid.*, p. 4. Nous soulignons.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 5.
[8] Cf. Nussbaum (M.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, chap. 2, p. 25 sq.; MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, chap. 11, p. 129 sq. Voir plus haut, 2ème Partie, II.

On pourrait contester cette relation à la volonté dans le cas de la « sagesse pratique » – *phronesis* ou *prudentia* – dans la mesure où celle-ci semble être davantage attribuée à l'intellect. Foot juge cependant qu'elle se rapporte à la volonté sous plusieurs aspects. D'une part « l'homme prudent »[1] connaît les *moyens* permettant d'atteindre certaines bonnes fins. Mais d'autre part, il connaît la *valeur* de certaines *fins* particulières comparée à la valeur d'autres fins. La sagesse – ou prudence –, sous son premier aspect, consiste à savoir bien agir dans les matières qui concernent l'être humain *en général* – l'amitié, le mariage, l'éducation des enfants – plutôt que dans des matières qui exigent des compétences plus spécialisées. Ainsi Aristote et Thomas d'Aquin distinguent-ils la « prudence » de l' « habileté » (*cleverness*). La prudence ne vise que des bonnes fins se rapportant à « la vie humaine en général » alors que l'habileté concerne les fins de tous les « arts » particuliers :

> « Certaines personnes sont prudentes sans être en quoi que ce soit habiles ou bien informées : elles prennent les bonnes décisions et, comme on dit, "elles savent ce qu'elles ont à faire (*what's what*)" ».[2]

La prudence, en ce sens, se rapporte à la volonté parce qu'elle implique que l'on *veuille* le bien et pas seulement que l'on *connaisse* les *moyens* de l'atteindre. De plus, pour cette raison, elle est accessible à qui *veut* être prudent. Devenir prudent est du strict ressort de la volonté.

Mais Foot distingue un autre aspect de la prudence. Sous ce nouvel aspect, la prudence aurait affaire aux *valeurs*. Elle impliquerait chez l'homme prudent la capacité à discerner, parmi les fins que l'on pourrait poursuivre, *celles qui ont le plus de valeur*. Foot regrette que cette question n'ait pas suffisamment été étudiée jusqu'ici. On pourrait dire sous cet aspect que celui qui manque de sagesse « a de fausses valeurs »[3]. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre, par exemple, la vanité ou l'avarice. Pour Foot, ces vices ne sont jamais purement « acratiques ». Ils impliquent bien une *méconnaissance* de ce qui importe vraiment. Il n'en demeure pas moins que, même sous cet aspect, la prudence implique la volonté :

> « […] parce que [la prudence] a à voir avec ce à quoi un homme est attaché (*attachments*), elle caractérise aussi sa volonté ».[4]

[1] Nous traduirons dans tout ce passage « *wise* » par « prudent » et « *wisdom* » par « prudence ».
[2] Foot (Ph.), « Virtues and Vices », op. cit, p. 6.
[3] *Ibid.*, p. 7. Mis entre guillemets par Foot.
[4] *Ibid.*

Foot ne cite pas, comme le ferait Nussbaum, la formule d'Aristote selon laquelle la délibération prudente serait indistinctement « un désir délibératif » et « une délibération désirante ». C'est qu'il n'est pas essentiellement question ici de montrer que « la partie désirante de nous-mêmes » – on pourrait dire la partie « conative » – est impliquée dans la délibération rationnelle, mais plutôt que la « volonté » y est à l'œuvre. C'est Thomas d'Aquin plutôt qu'Aristote qui est à l'arrière-plan de la réflexion de Foot, comme ce sera le cas dans le travail d'Anscombe sur l'action volontaire et l'action intentionnelle en tant qu' « actions humaines »[1].

Foot aura donc montré que même la prudence, vertu « intellectuelle » selon la classification aristotélicienne, se rattache à la volonté. Mais un autre aspect permet d'associer la vertu à la volonté. Aristote et Thomas d'Aquin montrent que la vertu se distingue des arts et des compétences particulières en ce qu'une faute volontaire dans les domaines de ces derniers manifestent encore l'habileté de l'agent alors qu'elle manifeste au contraire une lacune dans le domaine de la vertu. L'erreur involontaire est alors, paradoxalement, préférable à l'erreur volontaire[2]. Mal agir délibérément ne peut jamais être une excuse dans ce domaine :

> « Ainsi, pouvons-nous dire, la vertu n'est pas, comme une compétence particulière (*skill*) ou un art, une simple capacité : elle doit réellement engager la volonté ».[3]

Le sens de cette affirmation qui clôt un paragraphe ne va pas de soi. Si l'on peut parler d'erreurs « volontaires » dans le domaine technique, on doit bien dire que ces erreurs, en un sens, « engagent réellement » la volonté. Il faut donc sans doute comprendre qu'à la différence des actions « habiles », les actions « vertueuses » engagent, en tant que telles, la volonté de l'individu pris comme un tout et non pas seulement dans une de ses fonctions particulières. Il est difficile de ne pas rapprocher ce point, pour l'éclairer, de ce que dit Anscombe à propos des qualificatifs « bonnes et mauvaises » appliquées « aux actions humaines comme telles » dans

[1] Nussbaum et Anscombe seraient sans doute d'accord sur ce qui les sépare sur ce point sur la base d'une interprétation semblable de la thèse d'Aristote. Alors qu'Anscombe tient à se démarquer de la manière dont Aristote étend le « volontaire » (*hekousion*) aux enfants et aux animaux dépourvus de la raison (Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 209), Nussbaum loue au contraire Aristote pour avoir étendu l'action « *hekousion* » aux animaux non humains et surtout aux enfants (Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 283 sq.). Aristote, à travers son concept original du désir (« *orexis* »), aurait selon elle, d'une part mis en lumière « l'intentionnalité du mouvement animal » et d'autre part il aurait par là « démystifié » l'action rationnelle (*Ibid.*, p. 276). Sur le plan historique, Nussbaum critique l'interprétation de T.H. Irwin qu'elle juge « kantienne » (*Ibid.*, p. 285). Dans l'article auquel elle se réfère, Irwin juge que les positions respectives d'Aristote et de Thomas d'Aquin ne sont pas nécessairement contradictoires (Irwin (T.H.), « Reason and Responsability in Aristotle » in Rorty (A.O.) (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, note 22, p. 148-149).
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 8.

« Good and Bad Human Action »[1]. Anscombe y distingue les actions accomplies dans une activité technique particulière des actions accomplies « en tant qu'être humain ». Elle admet alors que l'on pourrait qualifier de « moralement » bonnes ou mauvaises les actions qualifiées sous ce dernier rapport[2]. La remarque de Foot permettrait même de comprendre la cohérence, qui pouvait paraître problématique, entre cette dernière thèse d'Anscombe et sa thèse de « Action, Intention and "Double Effect" », selon laquelle toute action humaine serait morale parce qu'elle serait « volontaire »[3]. On pourrait concevoir en effet que « l'action humaine » soit « volontaire » au sens où elle « engagerait réellement » la volonté, c'est-à-dire au sens où elle l'engagerait « en tant qu'être humain ». Nous aurions alors affaire à une définition complète de la moralité. Mais Foot n'entend définir ici pour sa part que l'action « vertueuse ».

(3°) Après avoir établi ce premier élément de définition, Foot envisage un nouvel aspect des vertus, le fait qu'elles soient « *correctives* »[4]. Il y a vertu là où il faut résister à une tentation ou là où il y a une déficience à laquelle il faut remédier. Aristote a raison de considérer que les vertus se rapportent à « ce qui est difficile pour les hommes ». Mais en quel sens peut-on dire cela ? Les cas du courage et de la tempérance sont d'abord examinés. Selon Aristote et Thomas d'Aquin, le courage se rapporte à la peur et la tempérance se rapporte au désir des plaisirs qu'il s'agit dans les deux cas de modérer. Il n'y a pas d'équivalent pour la vertu de justice qui se rapporte à des « opérations » plutôt qu'à des « passions ». C'est parce que nous sommes parfois spontanément portés à poursuivre ou à fuir ce qu'il ne nous faudrait pas poursuivre ou fuir qu'existent les vertus. Elles permettent de résister à ces tentations. Elles sont donc liées à la nature humaine telle qu'elle est. Cela vaut pour de nombreuses autres vertus. Ainsi, par exemple, l'espoir est une vertu parce que le désespoir est une tentation. De même, bien que la justice ou la charité ne se rapportent pas essentiellement à telle ou telle passion, la justice est une vertu parce que les hommes sont portés à négliger les droits des autres à leur profit[5]. Reste que le tableau des vertus dépend de l'idée que l'on peut avoir des tentations dominantes de la nature humaine. Foot reconnaît que, de ce point de vue, la liste traditionnelle des vertus est lacunaire et donne trop de place à notre inclination au plaisir et trop peu à notre inclination au déplaisir et au refus des bonnes choses de la vie qui peut aussi être une tentation contre laquelle des vertus spécifiques doivent être mobilisées[6].

[1] Anscombe (G.E.M.), « Good and Bad Human Action », *op. cit.*, p. 203.
[2] Voir plus haut, 3ème Partie, I, 2.
[3] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.* Voir plus haut, 2ème Partie, III, 3.
[4] Foot (Ph.), « Virtues and Vices », *op. cit.*, *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 9.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 10.

Ce caractère « correctif » des vertus implique-t-il que plus un homme éprouve de difficultés à agir vertueusement, plus il se montre vertueux quand il le fait ? On sait en particulier que, pour Aristote, le plaisir qu'un individu éprouve à accomplir des actions vertueuses est la marque de sa vertu :

> « Qui montre le plus de courage, celui qui veut fuir mais ne le fait pas, ou celui qui ne veut même pas fuir ? »[1]

Sans chercher à répondre à cette question particulière, Foot note que la difficulté suppose que le caractère correctif de la vertu devrait impliquer que chaque individu le possède. Or il faut plutôt comprendre ce caractère correctif par rapport aux hommes « *en général* ». Ce qu'il peut y avoir de naturel – de spontané, de non « corrigé » – dans les vertus d'un individu peut à bon droit compter comme vertueux dans la mesure où cela contraste avec le cas général. Foot précise cependant que cet aspect naturel ne peut constituer le tout d'une vertu puisque même la vertu naturelle doit être éclairée par la justice et la prudence qui doivent être apprises[2].

Pour trancher la question de savoir si les difficultés rencontrées dans l'accomplissement des actions vertueuses ajoutent à la valeur de l'action ou si au contraire elles lui retirent cette valeur, Foot pose que cela dépend du type de difficulté rencontrée. Les difficultés « intérieures », liées au caractère de l'agent, impliquent un manque de sa part – la tentation de voler quand l'occasion s'en présente par exemple. Les difficultés extérieures – les circonstances particulières – peuvent au contraire donner davantage de valeur à l'action – le fait que celui envers qui on se montre charitable soit un ennemi par exemple. Mais dans les deux cas, celui qui éprouvera le moins de difficulté se montrera le plus vertueux.

Foot reste donc globalement fidèle à la position aristotélicienne. Il n'est pas indispensable d'éprouver de la peur pour se montrer courageux dans l'action et le fait d'avoir à surmonter sa peur ne donne une occasion d'agir courageusement que dans la mesure où la peur peut alors être considérée comme une circonstance extérieure, comme dans les cas de phobie par exemple. Ainsi, le « philanthrope » de l'exemple proposé par Kant au début des *Fondements de la métaphysique des mœurs* peut-il à juste titre être considéré comme plus vertueux que celui qui agirait charitablement « par devoir » seulement[3]. Le seul obstacle qui pourrait cependant donner de la valeur à son action serait le « chagrin » que des circonstances malheureuses lui

[1] *Ibid.*
[2] Cf. *Ibid.*, p. 11.
[3] Cf. Kant (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos (V.) et Alquié (F.) in *Œuvres philosophiques, II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 256-257.

font éprouver. Il montre sa vertu en sachant surmonter cet obstacle en un sens « extérieur »[1]. Hursthouse reviendra sur cet exemple et sur l'analyse qu'en fait Foot mais en proposera elle-même une autre interprétation.

Foot affronte pour finir le problème de l'unité des vertus qui apparaît de ce fait comme l'enjeu essentiel des remarques préliminaires précédentes. Une action manifestant une vertu ne peut-elle pas être contraire à une autre vertu ? Peut-on montrer du courage dans un acte méchant ? Est-ce qu'au contraire seul les bonnes actions peuvent impliquer ces vertus ? Selon Thomas d'Aquin, une vertu ne peut par définition produire qu'une bonne action. Mais G. H. von Wright, faisant écho à une idée couramment admise aujourd'hui, n'hésite pas à parler du courage du méchant[2]. On considère même que les vertus peuvent parfois conduire un homme à mal agir – la charité pouvant conduire à l'injustice par exemple.

Foot concède qu'on ne peut pas dire que l'assassin faisant preuve d' « audace » et d' « intrépidité » soit un lâche. Il pourrait avoir ce défaut supplémentaire. Toutefois, on ne peut pas dire non plus qu'il soit « courageux » :

> « […] il semble faux de considérer le courage comme étant lié de la même manière aux bonnes et aux mauvaises actions ».[3]

On ne peut pas dire que *dans le meurtrier*, le courage ne soit pas une vertu. Puisque son courage peut aussi s'exercer par ailleurs dans de bonnes actions. On peut cependant concevoir autrement que son courage ne le conduise pas toujours à des actes courageux. Foot raisonne de manière analogique. De même que l'arsenic, qui est un poison, peut parfois agir autrement que comme un poison, de même le courage, qui est une vertu, peut parfois agir autrement qu'à travers des actions courageuses :

> « De manière similaire, le courage n'opère pas comme une vertu lorsque le meurtrier oriente son courage, qui est une vertu, vers de mauvaises fins ».[4]

En quelque sorte, le courage n'agit pas, dans ce cas particulier, selon son opération caractéristique, le courage pouvant, dans certains cas, produire des actions qui ne soient pas des actions courageuses. Foot conclut de manière étonnante que, si le mieux est de posséder toutes

[1] Cf. *Ibid.*, p. 112-114.
[2] Cf. von Wright (G.H.), *The Varieties of Goodness*, *op. cit.*, p. 148 sq.
[3] Foot (Ph.), « Virtues and Vices », *op. cit.*, p. 16.
[4] *Ibid.*

les vertus, le plus souvent, ne possédant que certaines d'entre elles, les hommes ne les possèdent pas pour le meilleur. Ainsi, la « prudence » au sens moderne du terme – Foot oppose alors cette « prudence » à la « prudence » (*wisdom*) thomasienne – peut se traduire par des actions manifestant un manque de courage et de générosité, ou bien la tempérance se confond souvent avec une forme de timidité et de refus blâmable des bonnes choses de la vie. Certaines vertus seraient même liées à certains vices de manière habituelle. Foot semble même envisager pour le montrer la possibilité d'un excès dans certaines vertus[1].

Cette solution soulève à son tour de nombreuses difficultés. On se demande notamment comment cela ne conduirait pas à relativiser considérablement la valeur des vertus. On songe aux objections de Kant aux morales antiques, les vertus étant sans doute estimables « à bien des égards » mais non de manière absolue, compte tenu notamment de la possibilité du courage du « scélérat »[2]. Plus généralement, l'idée d'un « mauvais usage » des vertus paraît contradictoire. On pourrait dire qu'on fait un mauvais usage de certaines de ses capacités. Ces capacités pouvant avoir de bons effets ou de mauvais effets, on ne pourrait pas les qualifier en elles-mêmes de « bonnes ». De même, dire, très sommairement, que l'arsenic est un poison violent, consiste seulement à décrire un de ses effets possibles, un de ses usages, parmi les nombreux usages bénéfiques que cet élément chimique peut avoir. L'arsenic n'est pas une mauvaise chose dont on peut faire un bon usage mais une chose dont on peut faire un usage tantôt bon, tantôt mauvais. La « solution » proposée par Foot ici et l'analogie sur laquelle elle prétend la fonder ruineraient la notion même de vertu – il n'y aurait pas, en toute rigueur, de disposition à *bien* agir – et, *a fortiori*, ruinerait la possibilité de faire de cette notion un des piliers d'une éthique non subjectiviste.

Semble donc être acquis à l'époque de « Virtues and Vices » (1977) que les vertus sont *bénéfiques*, qu'elles se rapportent de manière essentielle à la *volonté* et qu'elles sont *correctives*. Ces éléments ne semblent cependant pas suffisants pour fonder une éthique dont la notion de vertu serait le cœur. La conclusion de l'article qui ouvre et donne son titre au recueil de 77 révèle le scepticisme de Foot à cette période – « Foot 2 »[3]. Il ne suffit pas de posséder des vertus pour bien agir. Il faudrait pour cela les posséder toutes. Non seulement certaines vertus peuvent produire de mauvaises actions, mais encore nombre d'entre elles vont souvent de pair avec des vices spécifiques. Sur la question cruciale du « méchant courageux » – appelons ainsi la question de savoir si une vertu peut servir une mauvaise action sans cesser d'être une vertu –

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] Cf. Kant (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 251.
[3] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2, d.

Foot adopte une solution plus proche des analyses de von Wright qui pointe l'insuffisance de cette notion en matière d'éthique[1] que des thèses d'Aristote ou de Thomas d'Aquin dont elle se réclame au départ. Paradoxalement, l'approfondissement d'une notion qui devait servir le projet réaliste paraît conduire à un certain scepticisme. De plus, compte tenu de la fragilité que nous avons cru pouvoir déceler dans certaines analyses de Foot, cette notion ainsi construite ne pouvait que ruiner le projet d'une éthique dont la vertu serait un des piliers.

c) Foot critique de von Wright

Les quelques pages que Foot consacre à la réflexion de von Wright sur la vertu en 1989[2] sont l'occasion pour elle de rectifier ses propres positions de 77 – sans qu'elle n'y fasse jamais explicitement référence. Elle le fait à propos de la question du méchant courageux. Foot note d'abord que la définition que von Wright prétend construire de la vertu comme « contrôle de soi » a pour conséquence « étrange »[3] d'exclure de leur domaine des vertus comme la justice ou la charité. La maîtrise de ses passions est en effet une condition souvent nécessaire mais non suffisante pour être honnête ou généreux. Rappelons-nous que Foot elle-même n'était pas loin de l'envisager dans ses premiers articles[4] compte tenu de l'idée qu'elle se faisait encore du caractère « bénéfique » des vertus. Mais elle avait déjà fait son autocritique sur ce point en 77. La définition que von Wright nous propose convient-elle bien aux vertus pour lesquelles elle a été conçue se demande-t-elle en 89 ? Le « contrôle de soi » ne suffit même pas à définir le courage :

> « Car si nous savons qu'un homme a maîtrisé sa passion de peur, nous ne savons rien de ses fins, excepté qu'il n'est pas un individu peureux, adorant la sécurité. Pour ce qui a déjà été montré, il pourrait être un fanfaron idiot, ou un méchant, et il pourrait montrer son "courage" (la maîtrise de sa peur) dans ses actes idiots ou méchants ».[5]

L'idée selon laquelle un cambrioleur pourrait être courageux ne soulève aucune difficulté aux yeux de von Wright. Nous avons vu que ce n'était pas tout à fait le cas pour Foot en 77, puisqu'elle s'efforçait de résoudre ce problème en tenant compte des positions d'Aristote ou de Thomas d'Aquin. Mais la solution qu'elle propose maintenant est beaucoup plus conforme à celle qu'elle prête à ces derniers : la vertu est quelque chose dont, par définition, on ne peut pas

[1] Cf. von Wright, *Varieties of Goodness*, *op. cit.*, p. 154
[2] Foot (Ph.), « Von Wright on Virtue », *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 113. Cf. von Wright, *op. cit.*, p. 148-149.
[4] Cf. Foot (Ph.), « Moral Beliefs », *op. cit.*, p. 128-130.
[5] Foot (Ph.), « Von Wright on Virtue », *op. cit.*, p. 114.

faire un mauvais usage, le courageux étant précisément celui qui affronte le danger *quand il le faut*. En effet, plaide-t-elle maintenant, même dans les cas où certains admettraient que l'on voie des « actes de courage » dans de mauvaises actions, la possibilité de le faire est en partie déterminée par la présence plus ou moins éloignée de *bonnes fins*, et non pas seulement par la peur surmontée.

Foot cite comme exemple le fait que l'on puisse considérer comme « un acte de courage » le fait de sauver sa propre vie ou celle des autres dans le cadre d'une guerre injuste. Certes, dans cette hypothèse, la guerre est injuste, et il n'est pas sûr que, pour cette raison, l'action soit réellement bonne. Mais il a fallu que l'action puisse être envisagée sous la description « sauver une vie » pour qu'on puisse envisager qu'elle soit « un acte de courage ». Cela implique que la visée du bien fasse partie de la définition même du courage. L'individu courageux doit posséder les capacités identiques à celles de celui qui n'est qu'audacieux. Tous les deux doivent pouvoir affronter des situations effrayantes. C'est pourquoi ces propriétés qui sont communes au courageux et à l'audacieux peuvent se rencontrer dans des actes idiots ou méchants. Mais cette condition nécessaire ne suffit pas à faire le courage, et c'est pourquoi celui qui est capable d'actions audacieuses n'est pas toujours capable d'actions courageuses :

> « Je crois, par conséquent, qu'il y a un lien plus étroit que von Wright ne le permet entre le concept de courage et celui de bonne action ».[1]

Si le courage implique la visée d'une bonne fin et que cela constitue un des éléments d'une bonne action, alors le courage ne peut concourir qu'à l'accomplissement d'une bonne action. Foot précise que cela n'implique pas pour elle que cette « bonté » de l'action se confonde avec des visées altruistes. On peut être courageux au sens propre en agissant en son propre intérêt – pour préserver sa santé par exemple. La « moralité » ne peut donc pas être réintroduite par ce biais, en supposant que les actions courageuses devraient être des actions « morales » au sens où elles devraient viser le bien des autres.

> « Mais je crois qu'il y a un sens de "bonne action" dans lequel une action courageuse ne peut être (*must be*) qu'une bonne action, et un sens qui exclut définitivement le méchant ou le fanfaron idiot ».[2]

[1] *Ibid.*, p. 115.
[2] *Ibid.*

Encore une fois, Foot ne souhaite manifestement pas introduire ici la notion de « moralement bon » pour désigner la bonne fin que doit servir le courageux. Il faut néanmoins distinguer le courage de l'audace. L'autre sens de la notion de « courage » serait celui où le « courage » ne se distinguerait pas, au fond, de l'audace. Mais il y a bien une différence entre les deux. Foot concède que le courage peut exister dans un individu qui a mal agi. Celui-ci peut *par ailleurs* être capable d'actions courageuses. Mais ce n'est pas ce courage qu'il aura montré à l'occasion d'une mauvaise action :

> « […] seuls les bons actes sont des actions courageuses ».[1]

Quelqu'un de courageux peut à l'occasion mal agir. On ne pourra pas conclure de cela que son courage lui a alors servi à accomplir une mauvaise action. Même s'il a alors paru montrer du courage – son courage habituel – il ne pouvait pas s'agir en réalité du *même* courage. Il aura plutôt alors révélé de l'audace, c'est-à-dire du « courage » en ce sens du mot qui n'est pas le « sens propre ».

Tout semble indiquer dans la manière dont Foot conduit son analyse que c'est par définition ou compte tenu de sa « grammaire » spécifique que le courage ne peut pas être mis au service d'une action méchante. Faute d'une définition précise de la moralité, Foot semble cependant éprouver des difficultés à justifier sa définition restrictive de la vertu. Ne faudrait-il pas admettre que c'est sa moralité qui distingue la vertu de l'audace, c'est-à-dire que le bien qu'il vise est le bien moral ?

Dans « Rationality and Virtue »[2] (1993), le lien entre vertu et bonté de l'action apparaîtra comme définitivement scellé :

> « […] les vertus, quelles qu'elles soient, doivent rendre les actions de leur possesseur bonnes ».[3]

Cette caractéristique essentielle de la vertu joue un rôle décisif dans l'établissement d'un lien entre vertu et rationalité[4]. Foot poursuit en effet son effort de définition en montrant que la bonté de l'action réside dans « l'intention » de son agent. Or, compte tenu de la définition anscombienne de l'action intentionnelle, on peut dire que

---

[1] *Ibid.*
[2] Foot, « Rationality and Virtue », *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 161.
[4] Voir plus haut, 2ème Partie, I, 1.

> « […] c'est la caractéristique distinctive des justes [par exemple] que, *pour eux, certaines considérations comptent comme raisons d'agir* […] »[1]

Etre vertueux, c'est donner un certains « poids » à certaines raisons d'agir. Il n'est plus envisageable, dans cette perspective, de séparer les vertus des *bonnes* raisons que nous avons d'agir. La possibilité d'envisager, comme le fait von Wright, qu'un cambrioleur soit courageux dans son cambriolage est définitivement bouchée. La thèse si importante de Foot concernant la rationalité du bien implique la thèse aristotélico-thomasienne de la nécessaire bonté de l'action vertueuse c'est-à-dire de l'impossibilité du méchant courageux. C'est sa capacité à surmonter sa peur par la seule considération *du bien* à accomplir qui caractérise le courageux et non le « contrôle de soi » dont il fait preuve à cette occasion.

La notion de « vertu » était censée permettre d'éviter d'avoir recours à la notion confuse de « moralité ». Il nous semble que Foot, pour échapper aux paradoxes de von Wright et à ceux qu'elle rencontrait aux premières étapes de sa réflexion, s'appuie finalement sur une définition implicite de la moralité pour définir la vertu elle-même. Dans *Le Bien naturel*, elle paraîtra proposer une définition de la moralité en affirmant que l'examen des limites du « volontaire » suffirait à définir

> « […] les limites logiques pour les évaluations portant sur la bonté ou le défaut de l'action humaine comme telle ».[2]

Seraient « morales » les évaluations portant sur les vertus et les vices, c'est-à-dire sur les qualités et les défauts de l'être humain en tant qu'être humain, autrement dit sur les qualités et les défauts que les êtres humains manifestent dans leurs actions volontaires. Mais Foot refuse encore d'user de la notion de « moralité », au motif que ce terme resterait attaché à l'usage très restrictif qu'en faisait J.S. Mill. Pour ce dernier en effet, il y aurait une différence essentielle entre les actions volontaires « autoréférentielles » et celles se rapportant à autrui. Seules ces dernières seraient susceptibles d'être moralement bonnes ou mauvaises selon lui[3]. C'est essentiellement pour s'opposer à cette thèse que Foot semble persister dans son refus de reconnaître la moralité.

[1] *Ibid.*, p. 161.
[2] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 137. Traduction modifiée.
[3] *Ibid.*, p. 138.

Nous allons voir comment Rosalind Hursthouse, au contraire, cherche à établir ce lien entre vertu et moralité.

2°) Rosalind Hursthouse : une éthique de la vertu post-anscombienne

A la fin de « Virtues and Vices », Foot remerciait Rosalind Hursthouse pour ses remarques concernant son travail[1]. En 1999, Hursthouse dédie *On Virtue Ethics* à Anscombe et Foot[2]. Elle contribue à l'approfondissement de la notion de vertu en se réclamant de « l'éthique de la vertu ». En quoi sa définition de la vertu se distingue-t-elle de celle de Foot au point de susciter son opposition ? Cette question nous intéresse d'autant plus qu'Hursthouse assume pleinement, nous l'avons vu, l'idée de moralité – la spécificité du bien *moral* – alors que Foot la rejette. La position de Hursthouse sur cette question s'explique-t-elle par sa mauvaise compréhension du projet anscombien ou bien en est-elle la forme la plus aboutie ? Dans quelle mesure la question de l'appartenance à « l'éthique de la vertu » est-elle liée à la question de l'acceptation de la notion de moralité ? Nous espérons pouvoir déterminer si, au cas où ce qui fait que l'éthique de Hursthouse est une « éthique de la vertu » serait à rejeter, nous devrions logiquement rejeter également la notion de « moralité » telle qu'elle la définit.

a) La vertu est l'attribut d'une « personne »

Dès l'introduction de son livre, Hursthouse situe son travail dans le cadre de l'émergence récente d'une troisième approche des questions morales à côté de la « déontologie » et de l' « utilitarisme ». Alors que ces types de théories normatives mettaient l'accent soit sur le « devoir », soit sur les « conséquences » de l'action, cette nouvelle approche se concentrerait sur les « vertus » ou « le caractère moral »[3], les « motifs »[4] de l'action plutôt que sur ses conséquences. Pour expliquer ce renouveau, Hursthouse évoque les lacunes des deux théories dominantes sur des questions comme « l'éducation morale, la sagesse morale ou discernement, l'amitié et les relations familiales, un concept profond du bonheur, le rôle des émotions dans notre vie morale, et les questions portant sur quelle sorte de personne je devrais

[1] Foot (Ph.), « Virtues and Vices », *op. cit.*, p. 18.
[2] Hursthouse leur rend hommage en ces termes dans ses « remerciements » : « Enfin, aucune note de bas de page, quel qu'en soit le nombre, ni quoi que ce soit d'autre ne pourrait rendre compte adéquatement de ma dette envers Elizabeth Anscombe et Philippa Foot. Mais je leur sais gré de m'avoir donné la permission de leur dédier ce livre, me permettant au moins de la reconnaître » (Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. viii).
[3] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 1.
[4] *Ibid.*, p. 2.

être et de quelle manière nous devrions vivre »[1]. Il n'est pas étonnant que, l'éthique de la vertu ainsi définie, la liste de ses promoteurs les plus influents soit plus étendue que celle des néo-aristotéliciens *stricto sensu*. Irish Murdoch, Bernard Williams et Michael Slote en font partie. Williams en particulier apparaît comme un précurseur sur les questions citées. Le livre présenté comme « le seul » qui traite systématiquement de l'éthique de la vertu, *From Morality to Virtue* de Slote[2] reconnaît un rôle « révolutionnaire » à l'article de Foot, « Moral Beliefs »[3], mais ne cite jamais le nom d'Elizabeth Anscombe. Pourtant la liste de Hursthouse comprend également Anscombe et Foot[4]. Elle présente son propre travail comme présentant « une version particulière d'éthique de la vertu ». Il s'agit de la version « néo-aristotélicienne » – alors que la version de Slote, par exemple, n'est « pas du tout aristotélicienne » [5]. D'Aristote, Hursthouse déclare retenir essentiellement trois ou quatre éléments : (1°) le concept d' « *eudaimonia* »[6] ; (2°) un certain concept de la « vertu »[7] ; (3°) une certaine conception de la rationalité pratique dont elle distingue deux aspects[8]. Nous reviendrons sur le premier point.

Hursthouse consacre la majeure partie de ses explications dans l'introduction au deuxième – la vertu. Elle y oppose notre compréhension habituelle de cette notion au concept aristotélicien. Dans la compréhension habituelle que nous avons de ce terme, les vertus sont « de simples tendances à *agir* de certaines façons, peut-être conformément à une règle »[9] – Hursthouse vient d'ébaucher la description de ce que nous attendons d'une personne « honnête ». D'un point de vue aristotélicien,

> « […] une vertu est généralement tenue pour être un trait de caractère, l'état du caractère de *quelqu'un* ».[10]

Cela implique que les vertus déterminent « la sorte de *personne* que vous êtes ».[11] L'opposition porte essentiellement sur le fait que la vertu aristotélicienne serait d'abord celle d'une « *personne* ». Hursthouse utilise elle-même ce terme auquel les néo-aristotéliciens préfèrent en

[1] *Ibid.*, p. 3.
[2] Slote (M.), *From Morality to Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
[3] *Ibid.*, p. 8.
[4] « […] Anscombe, Foot, Murdoch, Williams, MacIntyre, McDowell, Nussbaum, Slote […] » (Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics, op. cit.*, p. 5).
[5] *Ibid.*, p. 8.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 9-10.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 10-14.
[8] Cf. *Ibid.*, p. 14-16.
[9] *Ibid.*, p.10. Nous soulignons.
[10] *Ibid.*, p. 11. Nous soulignons.
[11] *Ibid.* Nous soulignons.

général celui d' « agent ». La vision habituelle attribue la vertu aux *actions*, l'agent lui-même n'étant déclaré vertueux qu'au regard de ses actions vertueuses. La vertu aristotélicienne ne serait même pas définissable en termes de *disposition à agir* d'une certaine manière, pas même *pour certaines raisons* :

> « […] il y a plus dans la possession d'une vertu qu'être disposé à agir de certaines façons pour certaines sortes de raisons ».[1]

Sans négliger l'agent dans la définition de la vertu, on pourrait néanmoins réduire la vertu de l'agent à ses « raisons d'agir ». Hursthouse rejette cette solution au motif que notre jugement dépendrait encore exagérément de l'action elle-même. L'action accomplie ne fait pas la vertu de l'agent. Ce qui le montre est que l'on peut envisager que l'on donne l'*apparence* d'être vertueux en agissant d'une certaine façon – conformément à ce que serait en apparence l'action d'une personne vertueuse – sans pour autant être vertueux. La personne honnête par exemple doit non seulement *agir* honnêtement, mais elle doit le faire en ayant un certain état d'esprit, une certaine attitude honnête dans l'action. Elle doit non seulement être particulièrement attentive à l'honnêteté de son action, mais elle doit avoir une conviction générale vis-à-vis de ce qui est honnête ou malhonnête.

Cette idée implique aussi qu'elle éprouve certaines *émotions* appropriées aux circonstances qu'elle rencontre – qu'elle soit choquée ou mise en colère par certaines choses par exemple. Une personne authentiquement honnête se montre enfin particulièrement *sensible* à tout ce qui pourrait être honnête ou malhonnête dans son entourage et dans les situations qui se présentent. Ce sont ces éléments qui font que les vertus et les vices peuvent être aussi profondément enracinés, ce qui ne serait pas le cas, suppose Hursthouse, s'ils n'étaient que les « tendances à agir de telle ou telle manière »[2].

Le concept aristotélicien comporte également un élément moins familier encore que celui qui vient d'être rapporté. Les vertus aristotéliciennes ne sont pas seulement des « traits de caractère » mais des « excellences de caractère (*excellences of character*) »[3]. Hursthouse l'explique ainsi :

---

[1] *Ibid.*
[2] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics, op. cit.*, p. 12.
[3] *Ibid.*

> « Chacune des vertus implique de faire les choses correctement (*getting things right*), car chacune implique la *phronesis*, ou sagesse pratique, qui est la capacité de raisonner correctement dans les questions pratiques ».[1]

Par exemple, la générosité implique que l'on donne la quantité qui convient, de la chose qui convient, pour les bonnes raisons, aux personnes qui conviennent, au moment qui convient. Prendre en compte les dispositions affectives de la personne dans l'évaluation de ses « vertus » n'implique pas que l'on néglige la rationalité de l'agent. S'il faut atteindre en toute chose une telle « médiété », cela réclame des qualités intellectuelles spécifiques. Le « caractère » ne se limite pas, pour Hursthouse aux « vertus morales » d'Aristote, mais implique toujours aussi des dispositions intellectuelles. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas être « trop généreux » ou « trop honnête » comme on le dit parfois improprement. L'excès de vertu serait une contradiction dans les termes. Les truismes selon lesquel « la vertu est une bonne manière d'être », « rend bonne celle qui la possède » ou « la rend capable de bien agir » sont finalement bien fondés[2].

b) La « bonne action » de « l'éthique de la vertu »

C'est l'élément de cette conception de la vertu suivant lequel la vertu serait une qualification de la *personne* avant d'être une qualification de l'*action* qui pourrait expliquer que Foot se désolidarise de « l'éthique de la vertu ». Cet aspect de la vertu est surtout développé dans la deuxième partie de *On Virtue Ethics*[3]. Hursthouse est cependant amenée à préciser les principes qu'elle a posés concernant les vertus dès la première partie. Mais c'est d'emblée pour les nuancer. Elle présente en effet alors certaines des caractéristiques de l'éthique de la vertu évoquées dans l'introduction comme des lieux communs à réexaminer. On dit en effet que cette éthique est « centrée sur l'agent » plutôt que sur l'action, s'intéresse à « l'être » plutôt qu'au « faire », se fonde sur des concepts « arétiques » plutôt que « déontiques » ou néglige la question des règles et des principes qui peuvent guider l'action[4]. Hursthouse, sans vouloir renier ces caractéristiques, juge qu'elles sont trompeuses quand elles sont présentées sous cette forme trop simple.

Elle montre d'abord que, bien que l'éthique de la vertu soit en un sens « centrée sur l'agent », elle ne renonce pas cependant à guider l'action, au même titre que ses concurrentes :

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 91-160.
[4] *Ibid.*, p. 15.

> « L'éthique de la vertu a vraiment quelque chose à dire à propos de ce qu'est la bonne action à accomplir (*about right action*) ».[1]

L'expression « right action » évoque précisément l'action telle qu'elle se présente à l'agent comme devant être *accomplie* « toutes choses bien considérées », compte tenu des contraintes particulières d'une situation envisagées raisonnablement[2]. L'éthique de la vertu pose comme prémisse qu'une action est la bonne action à accomplir (*is right*) si et seulement si elle est celle qu'accomplirait un agent vertueux dans les mêmes circonstances. On lui reproche l'indétermination de la notion d' « agent vertueux ». On peut répondre que cette indétermination n'est pas plus grande que celle des « meilleures conséquences » de l'utilitariste ou du « devoir » du déontologiste dont la détermination ne va jamais de soi et qui sont tout aussi fragiles face aux objections relativistes[3]. Il faut en effet dans tous les cas ajouter une prémisse qui détermine ce qu'il faut entendre par « les meilleures conséquences », « une loi morale correcte » ou « les vertus ». Dans le cas de l'éthique de la vertu, il pourra s'agir d'une liste de vertus ou d'une définition générale de la vertu – « une vertu est un trait de caractère d'un être humain nécessaire à son *eudaimonia* », en ce qui concerne sa variété néo-aristotélicienne[4]. Une éthique de la vertu est donc « centrée sur le sujet » dans la mesure où l'agent vertueux apparaît dans sa première prémisse – en lieu et place des « meilleures conséquences » ou du « devoir » – mais cette caractéristique ne s'oppose pas à ce qu'elle puisse guider l'action. Elle n'est pas « centrée sur l'agent *plutôt que* centrée sur l'acte »[5]. Etant centrée sur l'agent, elle permet de guider l'action de cette manière.

c) La vertu ne s'oppose pas à la règle

Pour autant, ne peut-on pas lui reprocher de ne pas proposer de règles pour l'action, règles que je pourrais m'efforcer d'appliquer sans être moi-même déjà vertueux ? Hursthouse soutient que l'éthique de la vertu ne s'oppose pas non plus à l'idée selon laquelle l'action serait guidée par des *règles* :

---

[1] *Ibid.*, p. 29.
[2] Cet aspect de l'expression « right action » est important dans la réflexion conduite par sur les dilemmes moraux (Cf. Foot (Ph.), « Moral Dilemmas Revisited »). Voire plus haut, 2ème Partie, II, 2, d.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 33.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.* Souligné par l'auteure.

> « Non seulement chaque vertu génère une *prescription* – fais ce qui est honnête, charitable, généreux – mais encore chaque vice produit une *prohibition* – ne fais pas ce qui est malhonnête, non charitable, vil ».[1]

Hursthouse franchit ici un pas supplémentaire dans le sens d'un dépassement des oppositions passées. Le néo-aristotélisme, nous l'avons vu, s'est constitué contre le « légalisme » des éthiques déontologiques mais aussi contre des formes de subjectivisme dont le « prescriptivisme », défendu par Hare, était la forme dominante à l'époque des premiers articles d'Anscombe et Foot. Dire que la vertu était « prescriptive » dans ce contexte n'aurait pas contribué à clarifier ce qu'apportait de nouveau l'usage du vocabulaire des vertus. Mais Hursthouse a expliqué dans l'introduction que, l'éthique de la vertu étant désormais reconnue, « l'attitude combative n'est plus nécessaire »[2]. Il est devenu inutile d'opposer les approches – déontologique, conséquentialiste, arétique – les unes aux autres :

> « […] j'espère plutôt que les futures générations de philosophes de la morale, éduqués dans les trois approches, ne porteront plus d'intérêt au fait de se classer eux-mêmes comme suivant une approche ou une autre […] »[3]

Le livre est donc présenté, non pas comme la défense d'une éthique contre une autre mais comme un effort pour combler des lacunes dans certains domaines de l'éthique négligés jusque-là. C'est pourquoi, sans doute, il est permis d'utiliser les notions de « prescription » et de « prohibition » sans perdre de vue la spécificité de la notion de vertu. Il s'agit seulement de reconnaître qu'agir comme le ferait l'agent vertueux, c'est agir selon ce que « commande » telle ou telle vertu. Les vertus « exigent » de la personne vertueuse qu'elle agisse de telle ou telle manière. Les « règles de l'éthique de la vertu » ont ce caractère d'être des règles parce qu'elles permettent clairement de *décider* par référence à « ce que ferait l'agent vertueux ».

Cela ne veut pas dire qu'il consulte son « devoir », comme si celui-ci pouvait être défini de manière générale indépendamment des « traits de caractère » qui l'inspirent dans les circonstances particulières qu'il rencontre :

> « Selon la déontologie, je ne dois pas dire ce mensonge parce que, appliquant la règle (correcte) "Ne mens pas" à ce cas, je trouve que mentir est interdit. Selon l'éthique de la vertu, je ne dois

[1] *Ibid.*, p. 36. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 7.
[3] *Ibid.*

pas dire ce mensonge parce qu'il serait malhonnête de le faire, et que la malhonnêteté est un vice ».[1]

On peut chercher à fonder l'interdiction du mensonge sur la définition d'une règle à laquelle il dérogerait ou sur la définition d'une vertu par rapport à laquelle le menteur faillirait. La prohibition – le caractère impératif du « je ne dois pas » (*I must not*) – demeure dans les deux cas bien qu'elle n'ait pas le même fondement.

Pour la même raison, on aurait tort de considérer que l'éthique de la vertu serait « incodifiable ». On peut en effet faire correspondre à la liste des vertus une liste de principes et de règles – comme le font certains manuels d'éthique biomédicale[2]. Ainsi, par exemple, au principe de « respect de l'autonomie », correspondrait la vertu qui nous porte à être « respectueux » (*respectfulness*) qui nous porte à le suivre[3]. Mais cela signifie que les vertus comportent déjà en elles-mêmes ces principes et ces règles – les vertus n'ont donc pas besoin de règles supplémentaires – alors qu'inversement l'application de règles nécessite des vertus – la *phronesis* notamment – permettant de les appliquer à bon escient[4]. Il ne s'agit donc pas pour Hursthouse, comme nous avons pu le remarquer chez Geach, MacIntyre ou Nussbaum, de considérer qu'une règle doit en quelque sorte *s'ajouter* aux vertus pour satisfaire à toutes les exigences de l'éthique[5]. Il s'agit au contraire de montrer que la notion de vertu suffit par elle-même à rendre compte des aspects les plus prescriptifs – ou prohibitifs – de l'éthique. Hursthouse ne renonce pas à démontrer aux défenseurs d'une autre approche que « l'éthique de la vertu » est en quelque sorte en cela plus puissante – au sens où elle permettrait de rendre compte de davantage d'aspects de la vie morale.

d) L'éthique de la vertu et « les cas difficiles »

Il faut cependant reconnaître que l'usage du mot « règle » demeure ambigu ici chez Hursthouse dans la mesure où, précisément, il ne suffit pas d'appliquer une règle aux cas particuliers pour être honnête du point de vue de l'éthique de la vertu alors que cela devrait suffire du point de vue d'une éthique déontologique fondée sur une telle règle. « Sois honnête ! » ne peut donc exactement être considéré comme une règle, puisque cela signifie aussi : « Fais ce que l'honnêteté commande dans chaque cas parce qu'il n'y a pas de règle générale permettant de savoir ce que tu dois faire dans tous les cas pour te montrer honnête ».

---

[1] *Ibid.*, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 41. Hursthouse cite Beauchamp (T.L.) et Childress (J.F.) (éd.), *Principals of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 4ème éd., 1994, p. 67.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 40.
[5] Voir plus haut, 4ème Partie, I.

Pour cette raison, ne faut-il pas douter des capacités de l'éthique de la vertu à nous guider dans les « cas difficiles » (*hard cases*)[1] ? C'est dans le cadre de cette défense de l'éthique de la vertu qu'est abordée la question des « dilemmes ». La manière dont cette question est abordée justifie que nous l'évoquions dans cette partie plutôt que dans la partie que nous avons consacrée à la rationalité pratique[2]. Hursthouse elle-même aborde les questions ayant trait à la rationalité pratique dans d'autres parties de son livre[3]. C'est en effet le problème de la *cohérence* des exigences des différentes vertus au sein d'un même agent qui est d'emblée discuté. Par exemple, la charité ne peut-elle pas souvent entrer en conflit avec la justice ? Comment prétendre alors qu'une éthique fondée sur la vertu puisse me guider dans l'action ?[4]

Hursthouse commence par remarquer que la question des dilemmes, même quand ceux-ci peuvent être résolus, doit être envisagée, du point de vue de l'éthique de la vertu, en tenant compte du « reste » (*remainder*) qu'ils engendrent. Il est indispensable, à cet égard, de distinguer la « bonne *décision* » de la « bonne *action* »[5]. L'action découlant d'une « bonne décision » au sens où cette décision serait la moins mauvaise des deux n'implique pas pour autant que l'action soit bonne – c'est-à-dire qu'elle soit « un acte qui mérite d'être loué plutôt que blâmé, un acte dont un agent peut tirer fierté en le faisant plutôt que de s'en sentir mécontent, le type d'acte qu'un agent honnête et vertueux accomplit et dont il recherche des occasions de l'accomplir […] »[6]. L'incapacité des autres approches à prendre en compte cet aspect des dilemmes doit être attribuée au fait qu'elles sont « centrées sur l'action » :

> « […] en étant "centrées sur l'action plutôt que centrées sur l'agent", elles étaient désarmées pour rendre justice aux dilemmes comportant des restes […] »[7]

Le fait que certaines approches n'aient pas aperçu que « la bonne décision », c'est-à-dire « l'action à accomplir » dans telles ou telles circonstances n'était pas nécessairement pour cela « bonne » à tous égards est expliqué par le fait que ces approches aient négligé l'agent lui-même. S'il y a un « reste », c'est bien en effet à travers les attitudes et les émotions de l'agent que celui-ci peut être apprécié plutôt que dans l'action qu'il a dû accomplir.

---

[1] *Ibid.*, p. 42.
[2] Voir plus haut, 2ème Partie, II.
[3] Voir notamment le chapitre 6 intitulé « Les raisons d'agir de l'agent vertueux » (*Ibid.* p. 121-140) et le chapitre 8 intitulé « Les vertus sont bénéfiques pour leur possesseur » (*Ibid.*, p. 163-191).
[4] Cf. *Ibid.*, p. 43.
[5] *Ibid.*, p. 46. Nous soulignons.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 48.

Dans toute cette discussion, Hursthouse utilise l'expression « moralement bon » (*morally right*) sans chercher à thématiser la question de la moralité. Il s'agit de « dilemmes *moraux* », de « décision *moralement* bonne » (*morally right*), d' « acte » ou d' « action » « *moralement* bon ou bonne » (*morally right*)[1]. L'usage de « *right* », terme aux résonances plutôt déontologiques, est utilisé ici parce qu'il s'agit de montrer que l'éthique de la vertu est un type d' « éthique normative » qui permet de « guider l'action » et, en ce sens , de lui donner des « règles ». Mais Hursthouse montre également par l'usage qu'elle fait de ce terme qu'elle n'hésite pas à identifier le domaine des vertus et des vices à celui de la moralité, un « acte moralement bon (*right*) » n'étant ni plus ni moins que l'acte recherché par « l'agent vertueux ». Il faut noter qu'elle ne cherche pas à voir une « moralité » particulière dans le « reste » dont il est question. On ne peut pas dire que la moralité *consiste* précisément – comme on pourrait envisager de le soutenir – à avoir ce type d'attitude ou à éprouver ce type de sentiment quand on a été contraint par les circonstances à mal *agir* bien qu'on ait pris la bonne *décision*. L'éthique de la vertu ne revendique pas sur ce point l'accès à une bonté spécifique et supérieure aux autres approches. Elle est supérieure aux autres approches seulement parce qu'elle englobe et prend en compte ce bien que négligent les autres.

Tout cela ne revient-t-il pas à avouer que les vertus sont irréductiblement contradictoires et qu' « agir moralement bien » est de ce fait le plus souvent impossible, une action juste pouvant toujours, par exemple, être entachée d'un « reste » relativement à la charité ? Hursthouse emprunte à Philippa Foot une formule qui suggère l'idée selon laquelle une action ne peut être à proprement parler considérée comme vertueuse selon une vertu si elle contredit une autre vertu puisque, dans ce cas, cette action ne viserait pas le bien :

> « Un homme ne manque pas de charité parce qu'il s'empêche de commettre une injustice qui aurait été bénéfique à quelqu'un ».[2]

On ne peut pas dire que quelqu'un manque de charité quand il refuse d'accomplir une action injuste pour se conformer à des exigences qui, dans d'autres circonstances, seraient exigées par la charité – être « bénéfique à quelqu'un ». Le fait qu'une action soit injuste lui retire par là même toute possibilité d'être charitable. Par définition, une vertu quelconque est incompatible avec l'injustice par exemple. Foot l'affirmait pour montrer que justice et charité n'entraient pas

[1] Nous soulignons nous-même pour chacune de ces expressions.
[2] *Ibid.*, p. 52. Cf. Foot (Ph.), « Euthanasia » in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, *op. cit.*, note 12, p. 60.

en conflit[1]. De manière générale, une action ne pourrait pas être à proprement parler vertueuse sous quelque aspect que cela soit sans être en même temps *prudente*. Cela ne suppose pas que l'on doive envisager d'établir un *ordre de priorité* dans les vertus[2]. Le « savoir moral »[3] sur lequel se fonde la « sagesse morale » – Hursthouse n'hésite pas à appeler ainsi la prudence[4] – ne peut pas seulement être appris dans des cours comme l'explique très bien Aristote lui-même[5]. Elle définit la « sagesse morale ou pratique » comme « le savoir de ce que l'on devrait (*should*) faire ». Il s'agit en effet ici de rapprocher les points de vue arétique et déontologique pour montrer que les deux approches ont finalement les mêmes stratégies pour aborder les dilemmes que l'on peut résoudre.

Certaines formes de déontologie doivent reconnaître une place irréductible au « jugement ». Aucune « règle morale » n'est en réalité facile à appliquer[6]. De même, l'éthique de la vertu doit reconnaître l'importance de la « connaissance morale » – connaissance de ce en quoi *consiste* être honnête, charitable, etc. *pratiquement*. La notion de « connaissance morale » permet cependant de distinguer la déontologie de l'éthique de la vertu. Une déontologie pourrait prétendre vouloir « guider l'action » en déterminant « ce qui doit (*ought*) et ce qui ne doit pas (*ought not*) être fait »[7]. L'éthique de la vertu « reconnait que la connaissance de ce que l'on devrait faire (*should do*) dans un cas particulièrement difficile » ne relève pas de la connaissance de règles telles qu'un adolescent inexpérimenté pourrait les connaitre à travers un apprentissage livresque et les appliquer correctement[8]. La différence entre le « devoir » déontologique et le « devoir » arétique ne repose que sur cette différence épistémologique.

La différence entre « doit (*ought*) » et « devrait (*should*) » n'implique-telle pas cependant que l'éthique des vertus exclue tout *absolutisme*, contrairement à certaines formes de la déontologie ? Ce serait un moyen de réintroduire une nuance dans le type de « moralité » attribuée à l'éthique de la vertu. La question est abordée dans le chapitre consacré aux « dilemmes tragiques insolubles »[9]. Dans le cas de ces dilemmes, on est confronté à un « choix moral » entre une chose et une autre dans lequel il n'y a « aucun fondement moral » à préférer l'une à l'autre[10]. Or,

---

[1] Foot (Ph.), *Ibid.*
[2] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 56-59.
[3] *Ibid.*, p. 59.
[4] Cf., *Ibid.*, p. 54.
[5] Hursthouse renvoie à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1142a12-16.
[6] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 61-62.
[7] *Ibid.*, p. 61.
[8] *Ibid*.
[9] *Ibid.*, chap. 3 p. 63-87.
[10] *Ibid.*, p. 63.

> « […] une éthique normative adéquate – une éthique normative qui saisit adéquatement notre expérience morale – devrait intégrer le fait que nous ne pouvons réellement pas résoudre certains [des dilemmes auxquels nous sommes confrontés] et ne devrait pas se donner pour but de nous montrer comment les résoudre ».[1]

Si Hursthouse estime que l'éthique de la vertu pourrait remplacer avantageusement les autres approches dans tous les domaines de l'éthique appliquée, elle considère néanmoins qu'elle ne doit pas prétendre donner les moyens de résoudre tous les dilemmes. Pour savoir si nous pouvons adopter une éthique normative, nous devrions d'abord, paradoxalement, nous assurer qu'elle ne permet *pas* de résoudre certains dilemmes. En termes d'éthique de la vertu, un dilemme insoluble est un dilemme tel que deux agents également vertueux confrontés au même choix entre deux actions pourraient faire des choix différents[2]. S'il s'agit d'un choix entre deux choses également bonnes, il faudra dire :

> « […] les deux agents font ce qu'il faut faire (*what is right*), en dépit du fait que chacun ne parvienne pas à faire ce que l'autre a fait […] »[3]

Mais Hursthouse nous avertit à partir de ce moment qu'il est nécessaire d'abandonner le vocabulaire déontique – le « *devoir* », l' « *obligation* », de ce qu'il est « *correct* » (*right*) de faire – pour adopter la terminologie proprement arétique de l'*eupraxia* – le « bon » (*good*, *well*), la « vertu ». Si l'on peut adopter, dans un esprit « non combatif »[4], la terminologie habituelle héritée de l'éthique déontologique, il est indispensable d'en changer pour aborder des questions plus techniques pour ne pas prêter à confusion. La notion d' « action correcte » (*right action*) ou d' « action juste (*right*) » a des implications qui ne sont pas souhaitables comme notamment le fait que ce qui n'est pas « l'action juste (*right*) » est forcément « la mauvaise (*wrong*) action ». Il est préférable de dire que chacun agit « bien » (*well*) plutôt que de dire que chacun fait ce qu'il faut faire (*what is right*), ce qui suggérerait, de manière contradictoire, que c'est la seule chose bonne à faire. Hursthouse prend l'exemple d'enfants qui auraient à choisir de continuer ou d'arrêter un traitement médical pour leur mère dans des circonstances où cela serait

[1] *Ibid.*, p. 67.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 68.
[3] *Ibid.*, p. 69.
[4] *Ibid.*, p. 61.

réellement indécidable. Si l'on peut dire que chacun agit *bien*, c'est dans la mesure où chacun a pu agir *vertueusement*, quoiqu'ayant pris des décisions inverses.

Mais qu'en est-il alors des « dilemmes tragiques », ceux dont, selon la formule familière, « il est impossible de sortir les mains propres » ?[1] Il faut d'abord écarter les cas dans lesquels on peut échapper à une mauvaise action par la mort :

> « Il y a, indubitablement, des choses dont un agent vertueux doit préférer mourir plutôt que de les faire ».[2]

Le dilemme trouve ici une solution. Certes, l'agent ne s'en « sort » pas, mais il aura agi vertueusement. Il y a des cas où il est préférable de mourir plutôt que d'avoir à commettre certaines actions[3]. Dans le cas où deux agents également vertueux se trouveraient confrontés à un tel dilemme, il faudrait dire que chacun est contraint d'agir « mal » (*badly*), puisque là encore, dire que chacun ferait « ce qu'il ne faut pas faire » (*wrong action*) suggérerait que l'action inverse serait « ce qu'il faut faire » (*right action*). Hursthouse s'oppose donc exactement, dans sa conception des dilemmes moraux, à la manière dont Foot cherche à résoudre le problème. Dans les deux cas, l'action peut être mauvaise sans que l'agent soit nécessairement à blâmer. Mais pour Foot, c'est la notion d'action à accomplir (« *right action* ») qui devrait permettre de résoudre la difficulté alors que pour Hursthouse, c'est cette même notion qui fait obstacle à sa solution. Alors que Foot insiste sur le fait que l'action accomplie étant la moins mauvaise possible dans des circonstances données (« *right action* »), il n'y a plus rien à reprocher à l'agent[4], Hursthouse juge au contraire que c'est l'attitude de l'agent dans l'action qui importe moralement lorsque l'action est de toute façon « mauvaise ». L'accent est mis sur l'action accomplie chez Foot. Quoique mauvaise, il peut s'agir de l'action à accomplir (« *right action* ») alors qu'il est posé sur l'agent chez Hursthouse. Bien que l'action soit mauvaise, l'agent, lui, peut rester « bon », ce que la confusion entre « mauvais » (« *bad* ») et « incorrect » ou « à ne pas faire » (*wrong*), nous empêche d'abord d'apercevoir. Dans l'éthique de la vertu, la définition de l'agent vertueux n'est pas suspendue à la définition préalable de la bonne action (*right action*). C'est une nouvelle implication de son caractère « centré sur l'agent ». Le fait qu'il y ait des dilemmes tragiques, c'est-à-dire des situations où l'agent est

[1] *Ibid.*, p. 71.
[2] *Ibid.*, p. 72.
[3] C'est de cette manière que MacIntyre caractérisait la moralité. Cf. MacIntyre (A.), « Can Medecine Dispense whith a Theological Perspective on Human Nature? » (1977), *op. cit.*, p. 26-27. Voir plus haut, 1ère Partie, I, 3.
[4] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 2.

condamné à agir mal quoi qu'il fasse, n'implique pas que celui-ci cesse pour autant de posséder les « traits de caractère » – charité, honnêteté, justice etc… – qu'il avait auparavant.

C'est à ce point qu'il est essentiel de faire intervenir la distinction entre la qualification de l'*action* et la qualification de l'*agent* du point de vue de ses vertus ou de ses vices. L'agent qui agit apparemment « malhonnêtement » par exemple, dans le cadre d'un tel dilemme, ne le fait pas nécessairement « de manière malhonnête » c'est-à-dire comme le ferait un agent malhonnête. Or c'est ce qui importe, du point de vue de l'éthique de la vertu, pour que l'agent soit à juste titre dit vertueux ou non :

> « Elle agit avec un immense regret et une immense douleur au lieu d'agir avec indifférence ou joyeusement, comme une personne insensible ou malhonnête le fait. Nous ne sommes donc pas forcés de dire que les agents vertueux confrontés à des dilemmes tragiques agissent mal (*badly*). Ils ne le font pas ; ce sont les méchants qui agissent mal ».[1]

Dans les cas les plus terribles, on ne pourra pas dire que l'agent vertueux a agi bien (*well*). Mais cela ne remet pas en cause radicalement sa vertu et, d'un point de vue théorique, cela ne remet par conséquent pas en cause la pertinence de la notion de vertu. Nous verrons comment Hursthouse complète sa thèse en ayant recours à la notion d'*eudaimonia*[2].

Mais d'ores et déjà, nous pouvons voir que la solution proposée soulève de nombreuses difficultés. En effet, comment dissocier la vertu de l'agent de l'action elle-même ? Y aurait-il un sens à dire qu'une action n'est pas « méchante » à proprement parler, son auteur n'étant pas « méchant » puisqu'il n'a pas agi « avec méchanceté » – bien qu'il ait intentionnellement fait un mal ? Une conception de la vertu « centrée sur l'agent » n'implique-t-elle pas une régression par rapport aux découvertes d'Anscombe dans *L'intention*[3] ? Il nous faudra examiner ce point pour juger de la pertinence des réticences de Foot à être enrôlée par « l'éthique de la vertu ». Quoi qu'il en soit, ces considérations sur les dilemmes tragiques contraignent Hursthouse à compléter sa première définition de « la bonne action » (*right action*). Ce que ferait, de manière caractéristique, l'agent vertueux, ne peut pas toujours être qualifié ainsi puisqu'il agira mal (*badly*) quand il sera confronté à un dilemme tragique. L'agent vertueux ne fait pas toujours ce qu'il faut faire (*right action*)[4].

[1] *Ibid.*, p. 73-74.
[2] Voir plus loin, 4ème Partie, III, 2.
[3] Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*
[4] Cf. *Ibid.*, p. 79.

e) Ethique de la vertu et prohibitions absolues

La réflexion sur les dilemmes tragiques permet également d'écarter l'idée selon laquelle une éthique de la vertu ne devrait pas admettre de « prohibitions *absolues* »[1]. Nous avons déjà vu que la mort pouvait dans certains cas être préférable pour éviter d'avoir à commettre certains actes. Hursthouse juge « dangereuses » les défenses de l'éthique de la vertu fondées sur l'idée selon laquelle, étant « orientée sur la situation », elle serait plus « flexible » que les éthiques déontologiques ou utilitaristes[2]. Elle cite la position de Peter Geach concernant le mensonge pour illustrer le fait qu'un partisan de l'éthique de la vertu peut très bien défendre l'idée de prohibitions absolues[3]. Elle concède cependant que l'arrière-plan théologique de cette interdiction est chez lui manifeste. Sans présupposer que la Providence divine écarte la possibilité que l'agent parfaitement vertueux puisse être confronté à la nécessité de pécher, il faut retenir des réflexions de Geach que le fait d'être trop rapidement prêt à mentir serait la marque d'un manque de vertu :

> « Car l'idée selon laquelle nous trouvons le monde tel qu'il ne soit pas rare que nous soyons forcés de mentir ou de tuer est l'idée de quelqu'un qui n'est pas vertueux mais qui manque sérieusement de vertu ».[4]

A l'appui de sa thèse, Hursthouse cite un argument parallèle d'Anscombe dans « La philosophie morale moderne »[5]. Mais elle le commente surtout à travers une anecdote se rapportant à l'exemple proposé par un de ses étudiants. Il y aurait en effet une « corruption de la pensée » – Anscombe évoquait quant à elle un « esprit corrompu »[6] – dans le fait d'admettre qu'il serait d'un agent vertueux de tuer un conjoint au motif qu'il abuserait sexuellement de ses enfants. Etre trop prêt à admettre qu' « il n'y a pas d'autre solution » qu'une action « terrible » serait la marque d'un caractère vicieux. L'argument semble reposer ici sur l'idée, également soutenue par Foot[7], selon laquelle « l'espérance » serait une vertu. Remarquons toutefois que Hursthouse ne montre pas clairement ici en quoi cette idée pourrait avoir un autre fondement que celui que Geach souhaite lui donner à travers l'analyse de la vertu « théologale » d'espérance[8].

---

[1] *Ibid.*, p. 83. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 85-86. Hursthouse cite Geach (P.T.), *The virtues*, *op. cit.*, p. 113 et 121.
[4] *Ibid.*, p. 87.
[5] *Ibid.* Hursthouse cite Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.* p. 40. Voir plus haut, 1ère Partie, I, 3.
[6] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 29.
[7] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, note 15, p. 141.
[8] Cf. Geach (P.T.), *The Virtues*, *op. cit.*, p. 45-66 et Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 265.

f) Moralité arétique et moralité kantienne

La deuxième partie de *On Virtue Ethics,* intitulée « Emotion et motivation »[1], devrait aborder plus directement encore des questions typiques de l'approche arétique. Le fait que l'éthique de la vertu accorde plus de place que d'autres aux émotions et aux sentiments pourrait apparaître comme une conséquence de son caractère « centré sur l'agent ». Pourtant, de manière surprenante, Hursthouse déclare « ne plus être si sûr » que l'éthique de la vertu soit nécessairement supérieure sur ce point à ses concurrentes. Son rapprochement avec la morale kantienne nous permettra de mieux cerner la manière dont elle conçoit sa propre approche et de mieux comprendre ce qui lui permet d'adopter sans difficulté le vocabulaire de la « moralité ».

La question de la place des émotions dans l'action est abordée à propos des sentiments de l'agent charitable. Dans quelle mesure peut-on dire qu'il y a véritablement une opposition entre les néo-aristotéliciens et Kant sur ce point ? Pour Aristote, celui qui est pleinement vertueux est « moralement supérieur »[2] à celui qui n'est que « continent ». Kant, au contraire, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, prétend que celui qui n'agit que « par devoir » est supérieur à celui qui agirait « par inclination »[3]. Hursthouse entreprend de montrer qu'Aristote et Kant sont bien plus proches l'un de l'autre qu'on a l'habitude de le penser.

Pour cela, elle se rapporte au dialogue que Foot engage avec Kant, comme nous l'avons vu, dans « Virtues and Vices »[4]. Une action difficile réclame plus de vertu de la part de l'agent. Mais d'un autre côté le déplaisir éprouvé par l'agent dans les actions vertueuses serait le signe de son manque de vertu. Foot découvre déjà des points d'accord entre les deux approches. Tout dépend, remarquait Foot, selon les cas, de ce qui « rend difficile » l'action. Lorsque c'est à son « caractère » qu'un agent doit la difficulté, c'est que sa vertu est incomplète, lorsque ce sont les « circonstances » qui expliquent la difficulté, alors celle-ci est au contraire un signe de vertu[5]. Le courage pourrait illustrer le deuxième cas. Il n'est pas question d'y satisfaire un quelconque désir. Les difficultés sont ici extérieures et ne retirent rien à la vertu de l'agent. En revanche, les difficultés que des parents éprouveraient à porter secours à leurs enfants pourraient illustrer le premier cas, plus « néo-aristotélicien » [6]. Les difficultés que ces parents éprouveraient seraient le signe d'un manque de vertu. Nous avons vu en quoi, pour cette raison, il n'y avait pas de véritable opposition, selon Foot, dans l'appréciation que l'on pouvait porter sur le

[1] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics, op. cit.*, p. 89-160.
[2] *Ibid*., p. 93.
[3] Hursthouse cite Kant (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 256-257.
[4] Foot (Ph.), « Virtues and Vices », *op. cit.*, p. 12-14. Voir plus haut, 4ème Partie, I, 1, b. Foot remercie alors Hursthouse pour ses remarques.
[5] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics, op. cit.*, p. 95.
[6] *Ibid*., p. 96.

« philanthrope affligé » entre le point de vue kantien et le point de vue aristotélicien tel qu'elle le redéfinissait[1].

Mais Hursthouse s'efforce de pousser plus loin l'analyse pour montrer que les points d'accord sont encore plus nombreux. En effet, la « charité » consiste-t-elle seulement, comme ceux qui font à Kant le reproche de l'avoir sous-évaluée semblent le supposer, à avoir une certaine propension à éprouver sympathie, compassion et amour et à agir d'après ces émotions ? Si elle n'était que cela, la charité serait susceptible de nous faire bien souvent mal agir. Or, un aristotélicien, soucieux d'intelligence pratique, ne peut que souscrire à une telle remarque. Fondée sur la seule émotion, une telle « charité » peut ne viser qu'un « bien apparent »[2]. Mal comprise, la charité peut conduire à compromettre d'autres vertus.

De plus, comme y insiste Kant dans son analyse, la charité fondée sur l'émotion risque d'être très facilement contrariée par une autre émotion :

> « En bref, les émotions de sympathie, de compassion, et d'amour, considérées simplement comme des phénomènes psychologiques, ne donnent pas la garantie de faire ce qu'il faut (*right action*) ou d'agir bien (*well*) ».[3]

Ces émotions doivent toujours être régulées par la *phronesis* pour prétendre être constitutives de nos vertus. Le philanthrope joyeux de Kant ne peut donc représenter de manière satisfaisante la vertu de charité ou de bienveillance :

> « Kantiens et aristotéliciens s'accordent sur le fait qu'on ne peut pas compter sur ce type d'agent pour agir bien ».[4]

Ce qui semble réunir kantiens et aristotéliciens ici, aux yeux de Hursthouse, c'est l'idée selon laquelle l'action ne peut être moralement bonne qu'à la condition d'être fondée sur l'activité rationnelle de l'agent.

De ce point de vue, même l'idée, si typiquement Kantienne, selon laquelle ce qui n'est pas fait « par devoir » n'a pas de « véritable valeur morale »[5], peut trouver un écho dans la pensée néo-aristotélicienne. D'un point de vue aristotélicien, le joyeux philanthrope n' « agit »

[1] Voir plus haut, 4ème Partie, II, 1, b.
[2] *Ibid.*, p. 101.
[3] *Ibid.*, p. 102.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

pas à proprement parler, pas plus que l'enfant ou la brute n' « agissent », parce que leur mouvement ne résulte pas du « choix » (*prohairesis*) mais de la passion[1] :

> « Et c'est en ce sens qu'un aristotélicien peut s'attacher à la thèse kantienne selon laquelle leurs "actions" (au sens général du terme) manquent d'une véritable valeur morale parce qu'ils agissent par inclination non par devoir ».[2]

Cette dernière remarque est bien sûr très instructive. On peut, nous dit Hursthouse, donner un sens à l'idée selon laquelle « agir *par devoir* » donnerait sa « valeur morale » à l'action en termes aristotéliciens. Il faudrait alors comprendre que seules les actions proprement dites, en tant qu'elles relèvent de la raison, peuvent avoir une valeur morale. En effet, seules ces actions peuvent relever du vice ou de la vertu. « Agir *par devoir* », signifierait donc, en termes aristotéliciens, « agir d'après des raisons manifestant nos vertus ». Seules ces raisons donnent une « valeur morale » parce que seules les actions vertueuses sont bonnes et qu'il n'y a pas de vertu sans raison. Est donc « moral » ce qui relève du vice et de la vertu, étant entendu que ni l'un ni l'autre n'ont de sens sans l'activité de la raison. Le domaine de la « moralité » serait donc celui de la rationalité pratique – délibérante – dans la mesure où l'exercice de cette dernière peut donner lieu à vices et à vertus. C'est précisément le domaine de la « prudence » tel que le définit Aristote.

L'opposition Kantienne entre le « philanthrope affligé » et le « philanthrope joyeux » ne recouvre donc pas la distinction aristotélicienne entre le « continent » et l'agent « pleinement vertueux ». Pour autant, n'est-il pas exact que Kant ne donne pas aux émotions la place qui leur revient dans la vie morale ? Effectivement, considérer que celui qui est « entièrement indifférent » à la souffrance d'autrui puisse être celui dont le caractère ait « la plus haute valeur au-delà de toute comparaison », c'est « *ignorer complètement* »[3] la vertu authentique, le rôle qu'y jouent les émotions et la manière, par conséquent, dont on doit la distinguer de la continence. Sous cet aspect, ajouterons-nous, « bien agir » au sens aristotélicien n'est *pas du tout* « agir par devoir » au sens kantien.

La définition de la moralité telle qu'elle vient d'être proposée, n'implique pas, par conséquent, selon Hursthouse, que seules ses « raisons d'agir » déterminent la valeur morale de

[1] Hursthouse se réfère à Aristote, *Ethique à Eudème*, 1224a25-30.
[2] *Ibid.*, p. 103.
[3] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 104. Nous soulignons.

l'agent, sans quoi le continent et l'homme pleinement vertueux auraient strictement la même valeur :

> « La différence entre eux ne réside pas dans leur "motivation" ou leurs raisons d'agir, mais dans leur condition ; ceux qui sont pleinement vertueux sont mieux disposés relativement à leurs émotions que ceux qui ont le contrôle d'eux-mêmes ».[1]

L'agent pleinement vertueux et le continent pourraient avoir exactement les mêmes motivations. Ce n'est pas par leurs raisons d'agir qu'ils se distingueraient l'un de l'autre mais plutôt par les émotions qu'ils éprouveraient à l'occasion de leurs actions sans que celles-ci constituent leur raison d'agir. Celui qui regrette d'avoir à accomplir une bonne action ne fait pas de ce sentiment la motivation de son action quand il l'accomplit malgré tout. Mais il montre par cela qu'il n'est pas « pleinement vertueux ». Inversement, celui qui éprouverait des regrets à commettre une mauvaise action dans un cas où il n'y aurait pas d'autre solution pourrait rester pleinement vertueux bien que ses bons sentiments ne motivent alors chez lui aucune action.

Hursthouse réaffirme donc, en dépit de toutes les nuances que son détour par Kant lui a permis d'apporter à cette thèse, que le propre d'une éthique de la vertu est d'être « centrée sur l'agent » en un sens qui ne peut se confondre avec le fait de prendre en compte les « raisons d'agir » de celui-ci[2]. Mais, comme on le voit, ce qui lui permet de montrer la proximité que l'éthique de la vertu entretiendrait avec la conception kantienne de la morale n'est pas ce qui lui permettrait de montrer que les vertus ne sont pas essentiellement des raisons d'agir. Au contraire, Hursthouse doit absolument se démarquer de la position kantienne dont une des caractéristiques essentielles est d'insister sur le fait que ce sont les raisons qu'une personne à d'agir qui font la moralité de son action. De même, pour montrer que les émotions éprouvées par la personne sont un élément essentiel du jugement moral que l'on peut porter sur elle, Hursthouse doit refuser d'assumer la psychologie morale qui fonde la conception kantienne de la moralité. Sous certains aspects, la défense de l'idée de « moralité » met en péril la conception de « l'éthique de la vertu » comme « centrée sur l'agent » qu'elle entend promouvoir. Comment Hursthouse prétend-elle néanmoins préserver la cohérence de sa position ? Celle-ci résisterait-elle aux critiques que pourrait lui adresser Philippa Foot ?

---

[1] *Ibid.*, p. 107.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 10.

3°) Foot critique de « l'éthique de la vertu »

Pour apprécier l'argumentation de Rosalind Hursthouse, il nous faut parcourir les trois chapitres qu'elle consacre respectivement aux rapports entre vertus et « émotions » – chapitre 5[1] –, aux « raisons d'agir de l'agent vertueux » – chapitre 6[2] – et à la « motivation morale » – chapitre 7[3]. Nous pourrons ainsi mieux saisir la manière dont sont articulées les questions de la moralité et celle des raisons d'agir. Cela devrait nous permettre de déterminer dans quelle mesure les réserves exprimées par Foot sont justifiées.

a) La valeur morale intrinsèque des émotions

Il s'agit d'abord de définir le rôle que jouent les émotions dans la « vertu entière » (*full virtue*) dont on vient de voir que l'on pouvait la distinguer de la vertu du « continent » qui a seulement de bonnes raisons *d'agir*. Hursthouse résume l'essentiel de la position aristotélicienne :

> « […] le fait de ressentir certaines émotions dans certaines occasions a une valeur *morale* intrinsèque, plutôt qu'une valeur simplement instrumentale ou qu'une autre sorte de valeur intrinsèque ».[4]

Les émotions ont une valeur « morale » parce qu'elles relèvent des vertus et des vices qui sont des dispositions à ressentir certaines émotions. Cela repose sur le principe selon lequel « les vertus (et les vices) sont moralement significatifs »[5]. C'est pourquoi les émotions ne relèvent pas d'une « autre sorte de valeur » que la valeur spécifiquement *morale*. Les vertus auxquelles elles se rapportent leur communiquent en quelque sorte leur caractère « moral ». L'émotion a, de plus, une valeur morale *intrinsèque*, parce que celle-ci n'est pas nécessairement liée à l'*action*. Une personne vertueuse ressentira toujours les émotions appropriées aux circonstances. Ce dernier point implique que les émotions aient nécessairement une dimension cognitive. Eprouver les bonnes émotions au bon moment ne pourrait pas se faire « sans

[1] *Ibid.*, p. 108-120.
[2] *Ibid.*, p. 121-140.
[3] *Ibid.*, p. 141-160.
[4] *Ibid.*, p. 108. Souligné par l'auteur.
[5] *Ibid.*

l'influence de la raison »[1]. Les émotions font partie de la nature rationnelle de l'homme. C'est ce que Kant n'aura pas bien saisi et qui distingue essentiellement sa psychologie de celle d'Aristote[2]. Si « la partie désirante de l'âme » fait en un sens partie de la partie non rationnelle de l'âme, elle participe aussi, en un autre sens, de sa partie rationnelle[3]. D'une manière ou d'une autre, les émotions impliquent une sorte de perception du bien et du mal, de ce qui a de la valeur et de ce qui n'en a pas, voire des « jugements » s'y rapportant[4]. Cela n'implique pas que nous puissions changer nos émotions à volonté. Celles-ci sont en effet le plus souvent enracinées dans notre éducation. Elles conservent pourtant cette « signification morale ». On peut concevoir en cela que notre éducation puisse nous « corrompre » moralement. Ce serait le cas par exemple d'une éducation raciste dont une personne ne parviendrait pas à se défaire des émotions qu'elle induit vis-à-vis des autres *même si cette personne parvenait à surmonter ces émotions dans ses actions.* Le raciste humaniste serait en cela dans la même position que le misanthrope bienfaisant. Ni l'un ni l'autre ne pourraient participer de la vertu « entière »[5]. Hursthouse admet d'ailleurs que la corruption émotionnelle puisse également venir d'une composante naturelle du « tempérament » sans que cela atténue davantage notre responsabilité.

C'est essentiellement sur ce point que les aristotéliciens ont un avantage sur les kantiens ou les humiens[6]. C'est ainsi qu'Hursthouse interprète une des idées principales soutenues par Anscombe dans « La philosophie morale moderne », l'idée selon laquelle il manquait alors « une philosophie adéquate de la psychologie » pour constituer une éthique[7]. Mais cela ne devrait pas interdire aux partisans de l'éthique kantienne de corriger cet aspect de leur doctrine, pas plus que cela ne devrait empêcher les utilitaristes de prendre en compte l'utilité d'une éducation des émotions[8]. Hursthouse maintient l'attitude « non combative » qu'elle a résolu d'adopter. Mais elle ne cherche pas à expliquer comment les kantiens pourraient adapter leur psychologie pour prendre en compte la moralité des émotions.

---

[1] *Ibid.*, p. 109.
[2] En tout cela, Hursthouse semble suivre Nussbaum bien qu'elle n'y fasse jamais explicitement référence à ce propos. Nussbaum ne cite pour sa part jamais Hursthouse dans l'ouvrage principal qu'elle consacre aux émotions (Nussbaum (M.C.), *Upheaveals of Thought, op. cit.*) édité deux ans après celui de Hursthouse. Hursthouse renvoie en revanche à Bernard Williams et à son « admirable article "Morality and the Emotions" » de 1965 (Williams (B.), « Morality and the Emotions » in Williams (B.), *The Problem of the Self, op. cit.*, p. 250-265) (*Ibid.*, p. 112).
[3] *Ibid.*, p. 110. Hursthouse renvoie à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1102b10-1103a1.
[4] *Ibid.*, p. 112-113.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 113-119.
[6] *Ibid.*, p. 119.
[7] *Ibid.* Hursthouse cite Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 26.
[8] *Ibid.*, p. 120.

b) Ethique de la vertu et motivation morale de l'action

Le fait que la moralité des personnes ne soit pas réductible à la moralité de leurs raisons d'agir n'implique pas que l'éthique de la vertu soit incapable de prendre en compte la moralité de ses motivations – dans l'action par conséquent. Hursthouse entreprend de montrer que l'éthique de la vertu peut aussi rendre compte de la moralité de la « motivation » de nos actions, ce dont on pourrait croire que c'est l'apanage des éthiques de type kantien. Cette idée peut être partagée par les adversaires de l'éthique de la vertu, comme par ses partisans. Hursthouse entend par conséquent se démarquer explicitement de ceux qui rejettent la pertinence de la notion même de « motivation morale », « notion viciée (*rotten*) » à leurs yeux[1]. Il s'agira de savoir si ce nouvel aspect de l'éthique de la vertu néo-aristotélicienne telle que la conçoit Hursthouse relève encore du caractère « centré sur l'agent » de cette éthique et si, par conséquent, ce nouvel élément va encore dans le sens d'une convergence entre défense de l'éthique néo-aristotélicienne *comme éthique de la vertu* et acceptation de la notion de *moralité*.

Par « motivation morale » il faut entendre :

> « […] le fait d'agir d'après (un sens du) devoir, selon ou d'après un principe (moral), parce que vous pensez que vous devez (moralement) le faire, ou parce que vous pensez que c'est (moralement) juste (*right*) […] »[2]

Toutes ces phrases seront tenues ici pour équivalentes. Toutes semblent faire référence à ce qui avait été systématiquement critiqué par Anscombe et à ce qu'elle nous demandait par conséquent d'écarter : une conception légaliste de l'éthique, l'idée d'un bien irréductiblement « moral », l'usage emphatique de la notion de « devoir » dans l'expression « devoir *moral* », et même l'idée selon laquelle la bonté de l'action pourrait reposer sur la « conscience » de l'agent. En quel sens, par conséquent, une éthique se réclamant d'Anscombe pourrait de nouveau faire droit à l'usage de ces expressions – Hursthouse cite également Williams ou Foot parmi ceux qui seraient susceptibles de critiquer sa thèse sous ce rapport ?[3]

> « Si ce n'est pas dans Aristote, n'est-ce pas suffisant pour montrer que nous n'en avons pas besoin ? »[4]

[1] *Ibid.*, p. 121.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 121-122.
[4] *Ibid.*, p. 122.

A cela, il faut d'abord répondre, estime Hursthouse, qu'il n'est pas sûr que la notion ne soit pas chez Aristote. Elle se réfère aux recherches historiques de Julia Annas sur l'éthique des Anciens qui remettent en question la thèse de Bernard Williams sur cette question. Selon Julia Annas en effet, nous aurions des raisons de considérer que « l'éthique ancienne de la vertu » cherche bien à rendre compte de la « moralité » telle que la conçoivent les Modernes[1]:

> « L'agent courageux accomplit une action courageuse seulement parce qu'il est courageux de le faire, et non pour une raison ultérieure quelconque ; cela a la même force que l'exigence moderne d'après laquelle l'agent qui agit pour une raison morale devrait agir seulement pour cette raison et non pour une raison ultérieure ».[2]

Le fait que l'action vertueuse soit accomplie *pour elle-même* correspond, dans l'éthique des Anciens, à ce que les Modernes appellent « agir par devoir » et a ce qu'ils considèrent comme la caractéristique principale de la « moralité ». Cela vaut également pour Aristote :

> « Ainsi accomplir une action vertueuse parce que c'est beau (*for the sake of the fine*) n'implique pas que l'agent ait une fin différente de celle qui consiste à accomplir l'action pour elle-même (*for its own sake*). Au contraire, nous pouvons voir que "parce que c'est beau" fonctionne plutôt comme l'idée kantienne de faire son devoir seulement pour faire son devoir ; cela caractérise ce que réclame la morale (*morality*) ».[3]

Du point de vue de l'historienne, le concept aristotélicien de « vertu » ne serait donc pas si éloigné que Bernard Williams le prétend de la moralité moderne[4].

De même il y a, selon Hursthouse, sinon une identité, du moins une grande analogie entre la motivation morale telle qu'elle est conçue par les Modernes et certains traits de l'éthique ancienne. Ce n'est pas l'usage du mot « moral » qui est malheureux chez ces derniers, mais plutôt la manière dont ils comprennent le fait que la moralité agisse « comme un genre spécial de raison ». Il ne faudrait pas comprendre qu'être « motivé moralement », c'est agir d'après un

---

[1] Annas (J.), *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, 1993, note 92, p. 75.
[2] *Ibid.*, p. 75.
[3] *Ibid.*, p. 370. Julia Annas commente ainsi Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1115b11-14 et 17-24 ; 1117b7-9; 1119b15-18; 1122b6-7; 1123a19-25; 1116b2-3; 1104b30-34; 1169a3-6 ; 1105a28-34 ; 1144a13-20 ; 1176b7-9.
[4] Julia Annas reconnaît toutefois, en plein accord avec Bernard Williams cette fois, que les Grecs ne fondent pas leur distinction entre le moral et le non moral sur une différence essentielle qu'il y aurait entre différents types de raisons d'agir. Elle renvoie pour cette thèse à Williams (B.), « Philosophie » (1981), *op. cit.*, p. 201-251. Voir plus loin, 4ème Partie, III, 1. Elle juge néanmoins que les Anciens se donnent une notion de la moralité comparable à celle des Modernes à travers la notion de vertu telle qu'elle l'analyse (Cf. Annas (J.), *Morality and Happiness*, *op. cit.*, p. 121).

genre particulier de raison, mais plutôt que c'est agir en y étant conduit par la vertu c'est-à-dire par un état constant de moralité ou de « bon caractère »[1]. Les formules habituelles signifiant la motivation morale doivent être comprises comme impliquant l'enracinement durable de certaines qualités dans l'agent moral, c'est-à-dire dans « la personne qu'il est ». A cette condition, Hursthouse admet même que cette moralité pourrait être exprimée en termes de « bonne volonté », en un sens assez proche du sens kantien[2]. Il faut partir de l'analyse de ce qu'est une action vertueuse pour le montrer.

Pour qu'une action puisse être dite « bonne », il faut que « l'intention » soit bonne et il faut par conséquent que l'agent « sache ce qu'il fait » en agissant[3]. Il faut que l'agent puisse nous dire *pourquoi* il agit, de manière compréhensible, compte tenu de la situation et *en ce sens* il doit avoir des « raisons d'agir ». Il faut de plus qu'il ait de *bonnes* raisons d'agir. Mais l'action est-elle alors « parfaitement bonne » ? Il faudrait pour cela qu'elle soit *pleinement vertueuse*, à savoir « que l'agent éprouve le ou les sentiments appropriés ou qu'il ait l'attitude ou les attitudes appropriées quand il agit »[4].

En quoi peut-on dire que ces conditions se confondent avec les conditions de la moralité elle-même – comme « motivation morale » ? Hursthouse rapporte ses caractérisations de l'action vertueuse à celles que proposait Aristote[5]. Parmi elles, le fait que l'action vertueuse « doit être faite pour elle-même »[6]. Or, cela équivaut, dans le cadre de l'éthique kantienne, à l'idée selon laquelle l'agent devrait agir « selon ou d'après un principe (moral), parce qu'il pense qu'il devrait (moralement) le faire, ou parce qu'il pense que c'est (moralement) juste (*right*) », c'est-à-dire à l'idée de « moralité »[7]. De la même manière en effet, du point de vue d'Aristote, l'agent vertueux choisit l'action vertueuse *en tant* qu'elle est juste ou courageuse par exemple, et plus généralement *en tant* qu'elle est vertueuse. Cela n'implique pas qu'il ait cette conception réflexive abstraite de sa propre action. Il lui suffit d'avoir les raisons d'agir qui sont typiquement celles qui caractérisent telle ou telle vertu, comme l'a montré Bernard Williams[8].

---

[1] Hursthouse, *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 123. Hursthouse s'inspire encore ici manifestement des analyses historiques de Julia Annas et de Bernard Williams. Voir notre note précédente.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p.124.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*., p. 126-126. Hursthouse renvoie à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre II, chap. 4.
[6] *Ibid*., p.126.
[7] Hursthouse suit, là encore, Julia Annas (Cf. Annas (J.), *Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 370).
[8] *Ibid*., p. 129. Hursthouse cite Williams (B.), « Acting as the Virtuous Person Acts », Heinaman (R.) (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, Boulder, Westview Press, 1995, p. 13-23.

> « Elle n'a pas agi simplement en suivant son désir ou son inclination ; elle n'a pas agi de manière compulsive, elle a agi pour une raison vertueuse, non une raison inadéquate ou ultérieure – que demander de plus en matière de "motivation morale" ? »[1]

Hursthouse juge que l'essentiel des éléments qui font qu'une action est accomplie « par devoir » dans l'éthique kantienne se retrouvent dans ce qui fait qu'une action est accomplie « pour elle-même » dans l'éthique aristotélicienne. On attribue à l'agent quelque chose qui donne à son action une fiabilité et, en quelque sorte, une prévisibilité qui font sa moralité – il n'aurait pas fait autre chose si la même situation exactement s'était présentée à un autre moment. Cet « attachement à certaines valeurs » « informe et gouverne sa vie entière »[2]. Cela correspond à ce que Kant appelle la « bonne volonté » :

> « Chez Kant, tel que je le comprends, c'est pour [l'agent] posséder une bonne volonté, une volonté qui agit directement d'après le motif du respect de la loi morale. Et dans l'éthique aristotélicienne, c'est pour lui posséder la vertu en question ».[3]

L'agent vertueux comme tel est donc bien « moralement motivé » en un sens qui n'est pas très éloigné – si ce n'était la différence profonde de « psychologie » – du sens « moderne ». Hursthouse ne voit finalement pas d'objection à ce que l'on considère qu'il agisse « par (un sens) du devoir »[4].

Elle entend montrer pour finir[5] qu'il est non seulement suffisant mais nécessaire d'agir vertueusement pour pouvoir prétendre avoir une « motivation morale » :

> « Plus le caractère d'un agent ressemble au caractère du vertueux parfait, plus il peut être crédité d'une "motivation morale" quand il fait ce qui est V pour les raisons X ».[6]

Il faut en effet admettre qu'il y a des degrés de motivation morale, ne serait-ce que parce qu'il y a une moralisation progressive des motifs d'action au cours du développement de l'enfant et de son éducation. C'est un point de rupture avec la moralité Kantienne pour laquelle la moralité est une question de « tout ou rien ». Mais à son degré maximal de perfection, l'agent vertueux

[1] *Ibid.*, p.132.
[2] *Ibid.*, p. 135.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 141.
[5] C'est l'objet du chapitre 7, p. 141 sq.
[6] *Ibid.*, p.141.

est le modèle de la « motivation morale » – et non pas seulement une imitation acceptable de la moralité kantienne. Cela n'exclut pas qu'il puisse y avoir des personnes si dépravées qu'elles ne puissent pas être vertueuses en quoi que ce soit[1]. Mais d'autres peuvent ressembler d'assez loin au modèle de l'agent parfaitement vertueux et être crédités pour cela d'un certain degré de vertu[2]. Les gens ne sont pas « d'une seule pièce »[3] et de nombreuses personnes vertueuses à certains égards peuvent avoir des « points aveugles »[4].

Comme on le voit, Hursthouse ne croit pas en la doctrine de « l'unité des vertus » attribuée à Aristote – idée selon laquelle un individu ne pourrait posséder une vertu qu'en les possédant toutes – même si elle reconnaît que les vertus forment « une sorte d'unité » [5]. Cela ne vaut d'ailleurs selon Aristote que pour « une personne qu'on appellerait bonne *sans qualification* »[6]. Ce qui fait l'unité des vertus, c'est la rationalité pratique qui doit toujours y être à l'œuvre[7]. Les vertus ne seraient totalement indépendantes les unes des autres que dans la perspective humienne. Si l'unité n'est cependant pas parfaite au sein des individus, c'est, comme l'explique Williams, parce qu'ils ne sont pas toujours sensibles aux mêmes raisons. Posséder une vertu suppose que l'on possède les autres « à un certain degré » mais pas forcément au plus haut degré ni au même degré[8]. C'est la raison pour laquelle il est difficile d'identifier la personne vertueuse comme telle à partir de ses *actions* qui peuvent, d'une certaine manière, nous tromper. En revanche, si nous pouvions identifier le caractère réel de celui qui agit de manière parfois déconcertante parce qu'incohérente en apparence, alors nous pourrions connaître sa « motivation morale » :

> « Une fois que nous sommes au clair sur le caractère de l'agent, et sur le point de savoir dans quelle mesure ce caractère ressemble à celui du vertueux, nous pouvons voir jusqu'à quel point il peut, ou ne peut pas, être crédité d'une "motivation morale" ».[9]

L'incertitude du jugement par les actions induit par la possible incohérence apparente de nos actions montrerait *a contrario,* les atouts du « caractère » pour fonder l'évaluation de la

[1] Cf. *Ibid.*, p. 146.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 148.
[3] *Ibid.*, p. 150.
[4] *Ibid.*, p. 148-153.
[5] *Ibid.*, p. 153.
[6] *Ibid.* Hursthouse cite Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1144b33-1145a2. Nous traduisons d'après la traduction anglaise proposée par l'auteure.
[7] Cf. *Ibid.*, p.154.
[8] *Ibid.*, p. 156.
[9] *Ibid.*, p. 156-157.

« moralité » des individus. Tel semble être le sens du mouvement de l'argumentation dans tout ce passage. Ainsi, en attribuant une « motivation morale » à un agent, par exemple en affirmant qu'il a agi « parce qu'il pensait que c'était ce qu'il fallait faire », on porte un jugement dont la portée dépasse le moment de l'action :

> « Cela prétend dire quelque chose à propos de la sorte de personne qu'est l'agent – une prétention qui touche au fond (*a claim that goes all the way down*) ».[1]

Pour dire quelque chose de la « motivation morale » de l'action, il est indispensable de dépasser l'action elle-même pour porter son attention sur la moralité de la *personne*. On ne peut juger moralement l'*agent* qu'en évaluant la *personne*.

c) Les limites de « l'éthique de la vertu »

Qu'est-ce qui peut motiver les réserves de Foot à l'égard de l' « éthique de la vertu » de Hursthouse ? Ses réserves sont-elles justifiées ? Si ces critiques étaient justifiées, cela devrait-il entrainer une remise en cause radicale de la manière dont Hursthouse prétend, en quelque sorte, faire assumer la « moralité » moderne à l'éthique néo-aristotélicienne ?

Au regard de la théorie de Foot, celle de Hursthouse pourrait être critiquée sous au moins trois aspects essentiels qui ne sont pas sans lien les uns avec les autres. D'une part, l'éthique « centrée sur l'agent » que propose Hursthouse ressemble à certains égards à l'éthique subjectiviste des « attitudes » contre laquelle Foot a construit sa propre approche. D'autre part, et bien que Hursthouse s'efforce de présenter une thèse très nuancée sur ce point, l'éthique de la vertu distingue l'*agent* de l'*action* d'une manière qui apparaît comme une *régression* par rapport à la théorie anscombienne de l'action intentionnelle. Enfin, Hursthouse distingue la « motivation morale » de l'agent de ses « raisons d'agir » d'une manière qui n'est sans doute plus du tout compatible avec la dernière pensée de Foot – « Foot 3 ».

Rappelons une nouvelle fois que le néo-aristotélisme se fonde sur un rejet de l'idée selon laquelle les évaluations morales ne seraient que l'expression d'attitudes subjectives vis-à-vis des faits[2]. Si Hursthouse déclare chercher à dépasser les querelles passées entre les différents courants de la philosophie morale contemporaine, Foot juge, semble-t-il, encore nécessaire de rappeler en 2001 son opposition au « non-cognitivisme » des années 50 et à y consacrer une bonne partie du premier chapitre de son dernier livre[3]. Hursthouse n'hésite pas à employer de

[1] *Ibid.*, p. 160.
[2] Voir plus haut, 1ère Partie, III.
[3] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 37 sq.

terme d' « attitude », caractéristique des morales d'inspiration positiviste, pour désigner, notamment, la réponse émotive que l'agent « pleinement vertueux » devrait apporter aux situations qu'il rencontre. De plus, nous l'avons vu, cet élément serait une composante essentielle de la « moralité » de la personne vertueuse. Bien qu'il ne s'agisse pas pour Hursthouse de fonder par là une théorie des jugements moraux mais plutôt de cerner les composantes de la vertu et de la moralité vertueuse, cela revient malgré tout à faire de l'émotion ressentie par une personne vis-à-vis d'une action un élément déterminant de sa valeur morale. Mais cela ne peut pas être la raison essentielle du rejet de cette doctrine. On ne peut pas vraiment dire que Hursthouse verse dans le subjectivisme. Ce ne sont pas les émotions de celui qui juge moralement une autre personne qui devraient légitimement déterminer ses jugements. Hursthouse ne se départit pas du réalisme qui accompagne le naturalisme et elle termine son livre par un chapitre conçu pour réaffirmer « l'objectivité » – certes spécifique – du jugement moral[1].

L'accent mis sur les « attitudes » de l'agent est cependant l'indice d'une distinction qu'il faudrait établir, selon Hursthouse, entre « l'action » d'une part, et l'état « intérieur » de l'agent, d'autre part. Sa position est toujours nuancée. Tout est fait pour que l'on ne soit pas tenté d'opposer le jugement porté sur la personne au jugement porté sur son action. Mais s'il y a un sens à maintenir l'idée d'une éthique « centrée sur l'agent », il faut que l'on puisse distinguer celle-ci d'une éthique qui s'intéresserait surtout à l'action. C'est d'ailleurs l'attitude de l'agent *vis-à-vis de* son action qui va faire sa moralité. Cela introduit inévitablement une distance entre les deux. Or, c'était un des acquis majeurs de la philosophie de l'action d'Elizabeth Anscombe qu'il n'y avait pas lieu d'introduire une telle distance entre l'action et l'agent pour rendre compte de l'action humaine. Certes, il y a une différence essentielle entre une action intentionnelle ou même seulement volontaire et un mouvement quelconque d'un individu. Mais cette différence n'est pas à rechercher dans un « état » *intérieur* de l'individu qui conférerait mystérieusement cette caractéristique à son action. On peut dire en un sens que l'intention n'est pas autre chose que l'action elle-même[2]. C'est-à-dire que l'intention de l'action *consiste* en une certaine description de l'action elle-même. Or nous avons vu que la théorie anscombienne de l'action avait aussi un enjeu moral. Il s'agissait, de manière générale, de montrer que l'évaluation morale n'était pas la projection de nos « attitudes » sur des faits. L'évaluation d'une action peut reposer sur une « description » de ce qu'elle *est*. Sous ce rapport, la remise en cause de cette approche remettrait bien en cause la possibilité de l' « objectivité » de la morale. Plus

[1] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, chap. 11, p. 239 sq.
[2] Cf. Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, *op. cit.*, § 25, p. 92 et § 27, p. 95-98.

précisément, il s'agissait pour Anscombe – c'est ce qu'expliquait très bien Peter Geach – de répondre à ceux qui voient dans les morales de l'intention la possibilité de toutes les hypocrisies[1]. La distinction proposée par Hursthouse, dans le cadre de sa réflexion sur les dilemmes moraux, entre les qualités morales de la personne qui transparaissent à travers ses « attitudes » et l'action mauvaise qu'elle a à accomplir, semble particulièrement exposée à ce type de critique. Hursthouse ne répond pas à cette objection, comme tentait de le faire Nussbaum à propos d'une thèse semblable[2]. Ce qui nous apparaît comme une lacune dans l'enquête de Hursthouse est d'autant plus étonnant de sa part qu'elle déclare assumer la dimension Wittgensteinienne de l'éthique de la vertu[3]. Dans l'article qu'elle consacre à *L'intention*, elle affirme qu'elle souscrit à l'approche d'Anscombe[4].

Enfin, Hursthouse insiste sur le fait que la vertu ne consiste pas seulement à agir « pour certaines raisons » mais qu'elle suppose que la personne se comporte « d'une certaine manière » qui manifeste son « trait de caractère ». Cela suppose une distinction entre « raison d'agir » et « trait de caractère » qui ne semble pas tenir compte du travail accompli par Foot, aidé en cela par Warren Quinn, pour rapprocher rationalité et moralité – ou, en termes plus adéquats pour Foot, entre rationalité et vertu. Le propre de l'agent vertueux est en effet de considérer certaines choses – celles qu'il faut prendre en compte – comme des raisons suffisantes d'agir[5]. Foot vise encore à établir, dans *Le Bien naturel*, « un lien intrinsèque » « entre l'excellence morale et *les raisons pour agir* »[6]. Ce n'est pas seulement la distinction entre les qualités intérieures de la personne et celles de son action qui paraît problématique ici. La vertu se manifeste malgré tout pour Hursthouse dans une certaine « manière » d'*agir*. Mais ce qui paraît plus contestable est la séparation qui est supposée entre une partie de l'agent qu'on pourrait considérer comme la « personne » authentique, susceptible de recevoir des qualifications éthiques d'une part, et d'autre part la partie qui lui fournirait ses « raisons d'agir ». Si, comme Hursthouse l'affirme pour finir, les jugements moraux que nous portons sur les *actions* visent toujours également la moralité des *personnes*, n'est-ce pas précisément parce que la distinction entre la *personne* – ce qu'elle est – et l'*agent* – ses raisons d'agir – n'est jamais totalement pertinente ? Certes, la « manière » d'agir peut être un aspect important de la vertu d'une personne. Mais on peut considérer qu'il en est ainsi parce que sa manière d'agir

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, II, c.
[2] Cf. Nussbaum (M.), « The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis », *op. cit.*, p. 1011.
[3] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 15-16.
[4] Hursthouse (R.), « Intention» in *Logic, Cause and Action*, *op. cit.*, p. 83 sq. C'est surtout la dimension non « causaliste» de la description de l'action que propose Anscombe qui retient l'attention de Hursthouse.
[5] Cf. Foot (Ph.), « Rationality and Virtue », *op. cit.*, p. 160-161.
[6] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 126.

révèle ses raisons d'agir ou que ses raisons d'agir expriment ce qu'elle est moralement en tant que personne. Les « vertus » ne sont-elles pas précisément, indissociablement, les qualités d'une personne et les qualités de ses actions – c'est-à-dire de ses raisons d'agir ? Ce serait précisément un des intérêts de cette notion.

Les premières recherches de Foot sont encore prisonnières des présupposés dont elle cherche elle-même à se libérer. C'est également le cas de ses premières considérations sur la « vertu ». Elle ne parviendra à en présenter un concept cohérent que lorsqu'elle prendra pleinement en compte le fait que toutes les vertus sont essentiellement orientées vers le bien. Elle aura besoin pour cela, parallèlement, d'une révolution dans sa représentation de la rationalité pratique dont sa conception de la vertu deviendra inséparable. Peut-on alors parler à son propos d'une « éthique de la vertu » ? C'est bien sur la notion de « vertu » que Foot espère, après Anscombe, constituer une éthique réaliste. Mais il ne s'agit pas d'une « éthique de la vertu » au sens où celle-ci devrait être « centrée sur l'agent ». Cela reviendrait en effet, quelles que soient les nuances apportées par Hursthouse à cette notion, à négliger l'action elle-même en isolant l'agent en tant que « personne » de son action. Cette approche serait ruineuse pour la nouvelle conception de la rationalité pratique et par conséquent pour l'éthique néo-aristotélicienne elle-même. Foot a résolu le problème de la rationalité de l'éthique en admettant que la vertu pouvait être un motif rationnel d'action. Ce serait revenir à son scepticisme antérieur que de couper de nouveau la vertu de la rationalité pratique. Il nous est apparu que « l'éthique de la vertu » ainsi conçue n'était pas non plus compatible avec les premiers efforts d'Anscombe, dans *L'intention*, pour élaborer une « philosophie de la psychologie » qui pourrait servir de cadre à la nouvelle éthique s'appuyant sur la notion de vertu.

Cela n'implique pas que les recherches de Hursthouse n'apportent rien qui puisse nous intéresser. Non seulement les aspects de la vertu qu'elle explore sont pertinents – Nussbaum, s'inspirant elle-même de Williams, en avait déjà fait état dans ses analyses de la tragédie[1] – mais encore ses efforts pour montrer qu'il y a bien une *moralité* de la vertu paraissent convaincants. Foot elle-même nous semble donner une définition de la moralité à travers sa définition de la vertu sans oser lui donner ce nom par crainte que cela n'entretienne des confusions avec la moralité au sens moderne telle qu'elle est définie par Mill[2]. Le travail de

[1] Cf. Nussbaum (M.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, chap.2, p. 25-82. Hursthouse présentant un livre destiné, à ses yeux, à devenir un "manuel" (Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 17) on ne peut pas lui faire le reproche de ne pas toujours faire preuve d'originalité.
[2] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 137 sq.

Foot sur ce point a le mérite de nous contraindre à penser les questions éthiques sans avoir recours à ce terme entouré de tant de confusions et d'illusions. Mais une fois ce travail accompli, il est possible de donner un sens à ce mot qui ne soit pas nécessairement lié aux concepts assurément non aristotéliciens qui y sont le plus souvent attachés. C'est aussi la raison pour laquelle Hursthouse elle-même a sans doute tort de vouloir à toute force légitimer l'usage de ce terme à propos des vertus en montrant les analogies qu'il y a entre l'éthique de la vertu et les éthiques de type kantien. On peut bien parler de la *moralité* des conduites – quand elles sont vertueuses ou vicieuses – sans nécessairement les rapporter à des conduites qui seraient ou non accomplies « par devoir ».

Philippa Foot s'oppose à Hursthouse aussi bien sur la question de « l'éthique de la vertu » que sur la question de l'usage de la notion de « moralité ». Peut-on, pour notre part, émettre des réserves sur une éthique « centrée sur l'agent » sans rejeter en même temps l'usage que fait Hursthouse de la notion de « moralité » ? Il est possible de le faire parce que, dans une large mesure, les deux thèses sont logiquement indépendantes. Hursthouse fonde sa définition de la moralité sur la *rationalité* de l'action humaine d'une part[1] et sur une analogie entre la notion de vertu et l'idée de « bonne volonté » chez Kant d'autre part. Or, sous ces deux aspects, l'idée d'une éthique « centrée sur l'agent » risque d'entrer en conflit avec l'idée de moralité. Dans une telle éthique en effet, les jugements ne porteraient pas essentiellement sur les « raisons d'agir » des agents mais plutôt sur la « condition » des « personnes ». Cela s'ajuste difficilement avec l'idée de moralité telle que Hursthouse cherche à la définir.

S'il faut définir une moralité spécifique à l'éthique néo-aristotélicienne, il faudra tenir compte à la fois des traits caractéristiques de son naturalisme et du rôle qu'elle accorde aux vertus. L'aristotélisme articulait ces deux éléments à travers sa réflexion sur le « bonheur ». La réflexion des néo-aristotéliciens sur cette question leur permet-elle d'avancer dans leur définition d'une moralité spécifique ?

[1] Voir plus haut, 3ème Partie, III, 3.

III- Moralité et bonheur

Le « bonheur » est, parmi les notions dont Anscombe juge qu'elles demandent à être rigoureusement élucidées, celle qui soulève à ses yeux le plus de difficultés. Il paraît en effet peu vraisemblable qu'une bonne action soit toujours une action heureuse :

> « C'est ce dernier concept qui paraît le plus douteux. Car il serait difficile à avaler (*it is a bit much to swalow*) qu'un homme dans la douleur, la faim, la pauvreté et n'ayant aucun ami, "s'épanouisse". Aristote lui-même l'a reconnu. En plus on pourrait dire qu'on a au moins besoin de rester en vie pour s'épanouir ».[1]

Chez Platon et Aristote, la notion de « vertu » est inséparable de la notion de « bonheur ». Bien vivre, c'est pour eux à la fois agir vertueusement et vivre heureux. Pourtant, l'expérience nous montre que les actions vertueuses ne nous mettent pas toujours dans des situations enviables. Or, il paraît difficile d'admettre que toutes les conditions pénibles d'existence auxquelles nous exposent les actions vertueuses soient compatibles avec ce que nous appelons le « bonheur ». Aristote lui-même reconnaissait que la vertu ne conduisait pas toujours au bonheur. Il nous paraît encore plus difficile d'admettre aujourd'hui que l'homme vertueux soit toujours un homme heureux. La morale peut impliquer qu'on sacrifie sa propre existence. On voit mal comment un tel sacrifice serait compatible avec le bonheur de quelqu'un qui, dans cette hypothèse, n'existerait même plus[2].

Nous pouvons ajouter que si l'idée de vertu pouvait paraître désuète, l'idée de « bonheur » comme *eudaimonia* telle que la concevait les Anciens semble quant à elle avoir disparu pour être remplacée par une autre – « *happiness* ». Le « bonheur » des Modernes n'entretient plus de lien essentiel avec la vertu de ceux qui en jouissent. Dans une éthique d'inspiration kantienne, le contraste entre recherche du bonheur et accomplissement du devoir devient même essentiel à la définition de la moralité.

Même en admettant, avec Hursthouse, que ce qui relève des vertus et des vices relève pour cela de la moralité, la coïncidence entre vie bonne *moralement* – vie vertueuse – et vie heureuse demeurerait problématique. Nos aristotéliciens modernes retrouvent, sous une forme

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 30. Traduction modifiée.
[2] On voit encore une fois qu'Anscombe se place dans la perspective d'une philosophie laïque qui ne s'autorise même pas à envisager la survie de l'âme à la manière de Socrate.

plus aiguë compte tenu de l'évolution de la notion de bonheur, le problème traditionnel des relations entre vertu et bonheur : *faut-il* être vertueux pour être heureux et, à supposer qu'il faille l'être, *suffit-il* d'être vertueux pour être heureux ?

On comprend que le sens que l'on donnera ici à la notion de « bonheur » sera primordial. Nussbaum estime que certains textes sont rendus obscurs par la traduction de « *eudaimonia* » par l'Anglais « *happiness* »[1]. En effet, d'une part, aussi bien pour le kantien que pour l'utilitariste, le « bonheur » désigne un sentiment de satisfaction ou de plaisir. D'autre part, le « bonheur » est conçu comme un certain *état* psychologique plutôt que comme une *activité*. Pour les Grecs, « *eudaimonia* » signifie « vivre une bonne vie pour un être humain »[2]. Nussbaum – comme Julia Annas – attribue à John Cooper dans son livre de 1975[3], la suggestion de traduction par « épanouissement humain » (*human flourishing*)[4]. Ce dernier expliquait en effet que la traduction, via le latin *felicitas*, par « *happiness* » (bonheur) ne convenait pas parce qu'elle se référait à « un état psychologique subjectif » souvent « temporaire » et « récurrent »[5]. Ce que dit Aristote à propos de l'*eudaimonia* ne correspond pas à cela, ne serait-ce que parce que seul un être humain adulte peut être pour lui « *eudaimon* ». L'*eudaimonia* ne peut valoir que pour « l'ensemble de la vie adulte d'un certain type de personne »[6]. C'est sous cet aspect que l'expression « épanouissement humain » semble davantage convenir :

> « […] l'épanouissement implique la possession et l'usage de ses pouvoirs mûrs, au cours d'une période de temps pour le moins considérable, durant laquelle, de plus, l'avenir semble prometteur ».[7]

Mais cette expression a également l'avantage de rendre compte du fait que l'*eudaimonia* est « l'accomplissement des capacités naturelles de l'espèce humaine »[8]. Contrairement à « *happiness* », davantage encore que le Français « bonheur », « *flourishing* », comme « épanouissement » rend compte à la fois de la durabilité de l'*eudaimonia* et du naturalisme que cette notion implique. Cooper, reconnaît, pour finir, dans le texte d'Anscombe de 1958 la source de son inspiration :

---

[1] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 6, note †
[2] *Ibid*.
[3] Cf. Cooper (J. M.), *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis et Cambridge, Hackett Publishing Company, 1975.
[4] Cf. aussi Annas (J.), *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 453, note 29.
[5] Cooper (J. M.), *Reason and Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, note 1, p. 89.
[6] *Ibid*.
[7] *Ibid*.
[8] *Ibid*.

> « (Je crois que j'ai tiré cette manière de rendre *eudaimonia* de G.E.M. Anscombe : voir son article, "La philosophie morale moderne", *Philosophy* 33, 1958, 1-19) ».[1]

C'est en effet cette traduction qu'elle adoptait, on l'a vu, pour rendre le terme « *eudaimonia* » tel que l'utilisait Aristote[2].

Nussbaum insiste quant à elle sur l'idée d'*activité* qui est impliquée dans la notion d'*eudaimonia*, mal rendue par conséquent par un terme – « *happiness* » – qui renvoie davantage à un *état* de plaisir. Le plus souvent chez les Grecs, comme c'est le cas pour Aristote lui-même, l'*eudaimonia* « consiste en une activité conforme à une ou à plusieurs excellences »[3].

Le néo-aristotélisme doit-il par conséquent, pour renouer avec l'eudémonisme, revenir au concept ancien de l'*eudaimonia* et rejeter la notion moderne du bonheur comme « *happiness* » ? Les liens qui unissaient le bonheur aux vertus et par conséquent à la moralité pourraient ainsi être tissés de nouveau. Mais cela ne reviendrait-il pas à reconnaître l'inactualité fondamentale de cette conception de la morale ?

Nous examinerons d'abord de manière plus approfondie la question de « l'archaïsme » du concept d' « *eudaimonia* ». Puis nous verrons comment les néo-aristotéliciens abordent la question de savoir si la vertu peut faire notre bonheur.

1°) L'*eudaimonia* antique est-elle une notion anachronique ?

Sous le double aspect dont la traduction par « *flourishing* » est censée rendre compte – elle concerne l'ensemble de la vie d'un adulte et elle est l'expression de la nature de l'être humain –, la notion d'*eudaimonia* n'est-elle pas anachronique ? Si elle ne l'est pas, quels sont les aspects de l'*eudaimonia* dont la philosophie moderne pourrait tirer parti pour penser l'éthique et, éventuellement, la moralité ?

a) Williams et Nussbaum : deux conceptions différentes de la vulnérabilité

On ne peut pas faire le reproche à Bernard Williams de négliger l'importance de la philosophie ancienne pour la philosophie d'aujourd'hui :

---

[1] *Ibid.*
[2] Cf. Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 30 et 31.
[3] Nussbaum (M. C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 6, note †

> « L'héritage légué par la Grèce à la philosophie occidentale n'est autre que la philosophie occidentale ».[1]

Non seulement la philosophie grecque est à l'origine de la philosophie occidentale mais encore elle lui est consubstantielle. La philosophie occidentale ne peut être définie que comme la continuation d'une tradition qui naît à cette époque dans ce monde. Les Grecs sont la source de notre philosophie morale comme ils sont à l'origine de la plupart des parties de notre philosophie.

Pourtant, comme nous avons pu commencer à l'apprécier, Williams se montre très réservé sur les usages que la philosophie moderne pourrait faire des notions morales empruntées aux philosophes de l'Antiquité[2]. La philosophie morale occidentale se démarque de la philosophie grecque du fait de l'influence du christianisme sur le monde moderne[3]. C'est du moins l'idée que suggère le fait que Williams, pour expliquer ce qui distingue essentiellement notre pensée morale de l'éthique grecque, estime nécessaire de préciser en quoi les préoccupations grecques se distinguent « des préoccupations courantes et de l'héritage moral du monde chrétien »[4]. L'éthique grecque en effet se préoccupe de la manière dont la morale se fonde sur la nature humaine et se demande quel est le mode de vie le plus rationnel pour un homme. Contrairement à la morale moderne, l'éthique grecque ne cherche pas à déterminer à quel impératif moral absolu nous serions tenus d'obéir. Ce sont ces deux éléments qui permettent à Williams d'affirmer qu'il n'est pas question à proprement parler de « moralité » pour les Anciens :

> « En fait, bien que nous ayons très souvent employé le terme "moral", par souci de commodité, ce système de pensée n'est, en aucune façon, à l'origine, fondé sur le concept de *moralité*, au sens où il s'agit d'un ensemble de raisons ou d'exigences radicalement différentes d'autres sortes de raisons ou d'exigences ».[5]

En particulier, la séparation établie par Kant entre le « moral » et l' « a-moral » n'existe pas pour les Grecs. Williams parle ici essentiellement de la rationalité pratique. La distinction entre

[1] Williams (B.), « La philosophie », *op. cit.*, p. 201.
[2] Voir plus haut, 3ème Partie, II, 2.
[3] Williams (B.), « La philosophie », *op. cit.*, p. 248 et 249.
[4] *Ibid.*, p. 248.
[5] *Ibid.*

le « pratique » et le « pragmatique », les impératifs catégoriques et les impératifs hypothétiques, n'a pas d'équivalent dans l'éthique ancienne. Julia Annas elle-même en conviendra[1].

En revanche, l'éthique ancienne a recours à une « téléologie objective de la nature humaine », c'est-à-dire qu'elle croit qu'un certain nombre de faits concernant la nature humaine lui donnent une certaine place dans l'univers et le destinent à une certaine vie sociale. Mais si, comme nous l'avons vu[2], cette conception de la nature humaine est, aux yeux de Williams, inacceptable aujourd'hui, que pouvons-nous retenir de l'éthique grecque qui pourrait nous éclairer ? Williams soutient en effet malgré tout que la pensée éthique des Grecs

> « […] représente l'un des très rares systèmes d'idées qui peuvent nous aider maintenant à mettre la pensée morale réellement en contact avec la réalité ».[3]

Williams fait d'abord allusion à la manière dont, précisément, l'éthique grecque évite l'écueil de cette séparation propre au « système de la moralité » moderne entre des principes moraux abstraits, perçus « du point de vue de nulle part », et le réel. Son incapacité à fonder la distinction entre le « moral » et l' « a-moral » représente en quelque sorte pour nous une chance de nous affranchir de cette illusion. Son propre « internalisme » serait une manière de tirer les leçons de la pensée grecque sur ce point[4].

Mais l'éthique ancienne est également « en contact avec la réalité » sous un autre aspect qui va nous permettre de mesurer l'importance de la contribution de Williams à la pensée de MacIntyre et surtout aux thèses de Nussbaum. La pensée grecque développe d'abord un idéal d'autonomie rationnelle et de maîtrise de soi qui vise à neutraliser « les aléas du contingent »[5]. Après Socrate, c'est le cynisme, le stoïcisme ou le scepticisme qui représentent le mieux la persistance de cet idéal. Il se traduit notamment par la thèse selon laquelle la vertu serait la condition suffisante de l'*eudaimonia*. L'homme de bien pourrait être heureux sous la torture[6]. C'est dans la critique qu'ont dû mener certains philosophes anciens de cet idéal d'autonomie que réside leur principal intérêt pour nous aujourd'hui. En effet, suggère Williams, la philosophie morale moderne se fonde en partie sur la résurgence de ce même idéal – à travers la pensée kantienne notamment – et il appartient aux philosophes contemporains de le critiquer

[1] Cf. Annas (J.), *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 121. Voir plus haut, 4ème Partie, II, 3, b.
[2] Voir plus haut, 3ème Partie, II, 2, b.
[3] *Ibid.*, p. 249.
[4] Voir plus haut, 2ème Partie, I, 1, d.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 250.

pour retrouver le « contact avec la réalité » qu'il nous fait perdre. Or c'est Aristote qui représente, dans l'antiquité, cette préoccupation :

> « Aristote discuta expressément la question de savoir jusqu'à quel point l'*eudaimonia*, stade ultime désirable à atteindre, pouvait comporter des risques, et avança la réponse que ce stade impliquait nécessairement un facteur de risque limité mais dont il fallait tenir compte ».[1]

En effet, sans abandonner l'idéal de vertu et de rationalité, Aristote reconnaît que l'homme le plus vertueux aux prises avec la contingence des choses humaines peut ne pas être en mesure d'atteindre le Souverain Bien. Pour Williams, ce sont surtout les conditions sociales dans lesquelles s'exercent toujours les vertus qui rendent l'action vulnérable à la contingence.

Comme Nussbaum, Williams voit également dans la tragédie une marque de la reconnaissance par les Grecs des limites de notre autonomie :

> « Dans ce domaine, les allusions incessantes à la fragilité du bonheur puisent leur force dans la présentation de personnages soumis à des responsabilités, à l'orgueil, à des obsessions ou à des exigences d'une envergure telle qu'ils sont exposés à une catastrophe d'une ampleur correspondante et qu'ils s'avancent vers celle-ci en toute conscience ».[2]

Ce serait essentiellement cette « expérience morale » de la contingence et de la fragilité qui pourrait avoir un sens pour nous aujourd'hui[3].

Ces thèses appellent plusieurs remarques. D'une part, il y a bien pour Williams un lien entre la remise en cause de la distinction entre le « moral » et l' « a-moral » et la volonté de prendre en compte la « fragilité » ou la « vulnérabilité » humaine. Cette distinction est en effet associée, dans la philosophie moderne, à l'affirmation de l'autonomie absolue du sujet de la « pratique » qui caractérise cette morale même si elle a une source plus ancienne. Dans la pensée moderne, cette distinction suppose en effet que la morale pourrait avoir sa rationalité spécifique, indépendante de la prise en compte de la contingence des choses humaines. On voit cependant que si ce lien a sa raison d'être dans l'histoire de la philosophie moderne, il ne semble pas pour autant répondre à une nécessité. Williams ne prétend pas montrer qu'il y aurait une contradiction à vouloir maintenir la distinction du « moral » et du « a-moral » tout en rompant avec la conception kantienne de l'autonomie. Si les deux étaient nécessairement liées, on ne

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 251.

comprendrait pas que l'idéal d'autonomie ait pu se développer en Grèce sans qu'apparaisse cette distinction. La distinction n'implique pas nécessairement une éthique de l'autonomie et, inversement, la pensée de l'autonomie n'exige pas cette distinction.

D'autre part, la position de Williams recèle une difficulté. La pensée de la vulnérabilité implique, du moins chez Aristote, une pensée de l'*eudaimonia*. Si, comme le prétend Williams, l'idée d'*eudaimonia* telle que pouvaient la concevoir les Grecs est radicalement incompatible avec la pensée moderne, comment la pensée de la vulnérabilité pourrait-elle avoir une pertinence pour nous aujourd'hui ? La position de Martha Nussbaum, serait en cela plus cohérente en maintenant, avec un certain naturalisme[1], l'idée centrale d' « épanouissement ».

Une autre différence apparaît entre les positions soutenues par Williams et par Nussbaum. Nussbaum, dans *The Fragility of Goodness*[2], prétend montrer la fragilité de la *vertu*. Sans assumer la distinction du « moral » et du « non moral », elle prétendait d'ailleurs pouvoir démontrer la vulnérabilité de la « moralité » elle-même[3]. Williams pour sa part parle bien de la fragilité du *bonheur*. En effet, selon lui, la reconnaissance de la vulnérabilité humaine passe par la reconnaissance, chez Aristote, d'un écart toujours possible entre la *vertu* et le *bonheur*, écart refusé notamment par les Cyniques. Refuser l'éthique de l'autonomie consiste à refuser l'idée selon laquelle il suffirait d'être vertueux pour être heureux. On sait que le débat se traduira dans la période hellénistique par l'opposition entre les Stoïciens et les « Péripatéticiens »[4]. Nussbaum juge également pertinente cette opposition entre les Stoïciens héritiers et précurseurs de la morale de l' « autosuffisance » et l'aristotélisme, pensée de la vulnérabilité[5]. Mais elle semble négliger ce qui sépare essentiellement les deux conceptions, à savoir leur manière d'envisager les rapports entre la vertu et le bonheur. Cela apparaît déjà dans la définition que Nussbaum nous donne de l'*eudaimonia* au début de *The Fragility of Goodness* citée plus haut. Puisque, pour Aristote, l'*eudaimonia* « consiste » à agir selon les vertus, Nussbaum peut présenter sa thèse générale de la manière suivante :

> « Dans les termes de cette conception, alors, nous explorerons les manières dont la fortune (*luck*) affecte l'*eudaimonia* et les excellences qui en sont la base ».[6]

[1] Voir plus haut, 3ème Partie, II, 2, c.
[2] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*
[3] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 3.
[4] Cf. Cicéron, *Tusculanes*, Livre V, in *Les Stoïciens*, trad. Bréhier (E.), Paris, Gallimard, 1962, p. 361 sq.
[5] Cf. par exemple Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, Edition révisée, 2001, Préface, p. xx-xxiii.
[6] Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 6, note †.

Ce qui affecte l'*eudaimonia* n'est pas distingué de ce qui affecte « les excellences » c'est-à-dire les vertus. La différence qu'il pourrait y avoir entre les deux au regard de la vulnérabilité vis-à-vis de la fortune n'est pas évoquée. Mais si c'est dans cet écart que peut apparaître la « fragilité » humaine, la mise en évidence de la vulnérabilité humaine aura-t-elle démontré la vulnérabilité de la vertu ou bien seulement la vulnérabilité de l'*eudaimonia*, c'est-à-dire seulement l'impuissance de la vertu à nous garantir le bonheur ?

La thèse de *The Fragility of Goodness* porte essentiellement sur la vulnérabilité de la vertu[1]. Sa thèse affecterait également selon elle ce qu'on a traditionnellement attribué à la « moralité »[2]. Toutefois, est-ce la vertu elle-même ou bien le bonheur qui doit être considéré comme affecté par ces situations ? Si les Stoïciens récusent vigoureusement l'existence d'un quelconque hiatus entre les deux, le propre de l'aristotélisme n'est-il pas de reconnaître au contraire cette possibilité ? Les actions vertueuses n'assurent pas toujours le bonheur de ceux qui les accomplissent. C'est ce que nous rappelle Julia Annas, dont nous avons déjà vu que l'interprétation d'Aristote et de la philosophie antique en général avaient une certaine influence sur Rosalind Hursthouse[3].

b) Bonheur et moralité selon Julia Annas

Dans *The Morality of Happiness*[4], Julia Annas se propose de montrer que, quelle que soit la spécificité de leur structure et les différences profondes qu'elles ont avec les éthiques modernes, les éthiques anciennes ont un intérêt pour l'éthique d'aujourd'hui. Il s'agit bien à ses yeux de théories « morales », même si leur conception de la moralité se démarque du sens très restrictif que la philosophie moderne a pu donner à cette notion, réduisant la moralité à son élément « punitif ou correctif »[5].

Qu'est-ce qui caractérise les éthiques anciennes ?

> « L'éthique ancienne est centrée sur les notions de bonheur (*happiness*), de vertu et sur les délibérations de l'agent concernant sa vie considérée dans son ensemble (*as a whole*) ».[6]

L'intérêt de cette description est qu'elle introduit une distinction entre « la notion de bonheur » et « les délibérations de l'agent concernant sa vie considérée dans son ensemble ». Sous le deuxième aspect, elles sont « eudémoniques » parce que les Grecs s'accordent à considérer que

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), *Bulletin de la Société Française de Philosophie* n° 4, 1987, p. 118 et 138.
[2] Voir plus haut, 2ème Partie, II, 3.
[3] Voir plus haut, 4ème Partie, II, 3, b.
[4] Annas (J.), *The Morality of Happiness*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993.
[5] *Ibid.*, p. 4.
[6] *Ibid.*, p. 5.

notre but final est le bonheur (*eudaimonia*)[1]. La théorie éthique – car il s'agit bien de « théorie » même si elle n'a pas la structure « hiérarchique » et déductive des théories modernes – est conçue pour nous permettre de réfléchir au but général implicite que nous poursuivons dans notre vie. Annas consacre la première partie de son ouvrage à examiner cet aspect des théories morales de l'antiquité ainsi qu'à analyser la notion de vertu. Mais une partie spécifique – la dernière – est consacrée à la notion de bonheur elle-même. En effet, à propos de la vertu, Annas se demande jusqu'à quel point, dans les théories anciennes, la vertu occupe le même espace que « ce que nous appelons spécifiquement la valeur *morale* et le point de vue moral »[2].

> « Je montre, contre l'orthodoxie moderne, que dans les théories anciennes, la vertu occupe bien l'espace conceptuel que nous assignons à la morale, en dépit de différences évidentes. Il résulte de cela que l'éthique ancienne est concernée par ce que nous caractérisons comme la place de la moralité dans la vie d'un agent ».[3]

Les vertus des Anciens auraient donc quelque chose à voir avec notre « moralité ». Mais, de la même manière, Annas cherchera à montrer que l'*eudaimonia* des anciens a elle aussi quelque chose à voir avec notre « bonheur » (*happiness*). Dans la dernière partie de son ouvrage, Annas se propose de montrer

> « […] comment les théories eudémoniques (*eudaimonistic*) peuvent réellement être des théories du bonheur (*happiness*) ».[4]

Autrement dit, il s'agit de savoir dans quelle mesure l'*eudaimonia* est non seulement une notion spécifiquement grecque justifiant une traduction particulière – telle qu' « épanouissement » par exemple – la distinguant de notre moderne « *happiness* », mais encore que cette notion a à voir avec ce que nous entendons nous-mêmes par « bonheur » ou « *happiness* ».

Mais l'alliance de ces deux thèses – la vertu peut être rapprochée de notre « moralité » d'une part et l'*eudaimonia* a des points communs avec notre « bonheur » ou « *happiness* » d'autre part – rend particulièrement difficile la compréhension de l'éthique ancienne :

[1] *Ibid.*, p.12.
[2] *Ibid.* Souligné par l'auteure.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 13.

> « L'obstacle principal à l'atteinte d'une compréhension adéquate des théories éthiques anciennes est la difficulté à laquelle nous sommes condamnés de donner le poids qu'ils méritent à la fois au fait qu'elles sont des théories du bonheur (*happiness*), quoique celui-ci soit redéfini, et au fait qu'elles sont des théories de la moralité ».[1]

On se faciliterait la tâche en se cantonnant à insister sur ce qui sépare la « vertu » ancienne de la « moralité » moderne et sur ce qui distingue l'*eudaimonia* des anciens du « bonheur » des modernes. On contournerait alors en effet la difficulté qu'il y a à penser ensemble aujourd'hui le bonheur et la moralité. Mais c'est précisément l'intérêt de la philosophie ancienne de nous contraindre à cela d'une certaine manière. Les éthiques anciennes nous parlent bien de ce qui nous préoccupe et peuvent nous aider à résoudre nos problèmes.

C'est dans la dernière partie du livre, consacrée à l'examen de la manière dont les philosophes anciens ont envisagé la notion d'*eudaimonia*, que Julia Annas se demande dans quelle mesure les théories éthiques de l'antiquité peuvent être considérées comme des théories du « bonheur » (*happiness*)[2]. Il faut comprendre qu'il s'agit de savoir jusqu'à quel point ces théories peuvent nous aider à concevoir ce que nous dénommons ainsi. Cette conception du bonheur est bien sûr à situer dans le cadre général des éthiques anciennes qui partent d'un questionnement sur la vie considérée dans son ensemble (*as a whole*), leur question générale étant : « Comment dois-je vivre ? »[3], et leur réponse consistant – à l'exception des Cyrénaïques – à définir un « but final », un *telos*[4].

> « Le bonheur (*happiness*) intervient comme une spécification mince (*thin*) de ce but final ».[5]

En effet, comme l'explique Aristote, le fait que le bonheur soit notre but final fait l'objet d'un consensus alors même que de profonds désaccords subsistent sur la question de savoir en quoi il consiste.[6] Il s'agit donc en quelque sorte d'une notion indéterminée :

> « Le bonheur est la meilleure chose dans la vie, le plus grand de nos biens. Il est différent des autres biens que nous poursuivons ; il n'est pas seulement une autre fin, mais la manière dont

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 329.
[3] *Ibid.*, p. 27.
[4] *Ibid.*, p. 34.
[5] *Ibid.*, p. 329.
[6] *Ibid.* Annas cite Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1095a17-26.

> nous poursuivons activement ces autres fins, et on peut ainsi s'y référer comme à l'usage que nous faisons de ces fins ».[1]

Le bonheur n'est pas seulement un but déterminé mais c'est une fin qui donne un sens et par conséquent colore en quelque sorte tous les buts particuliers que nous poursuivons. C'est en cela qu'il est inséparable de la considération de notre vie « dans son ensemble ».

Pour atteindre notre fin qui pour les Anciens est « naturelle »[2], il nous faut être vertueux. Or Annas a montré que les vertus ne pouvaient pas être comprises de manière « non-morale » :

> « Au contraire, les vertus sont des dispositions à faire la chose moralement juste (*the morally right thing*), dispositions développées en exerçant nos sentiments et émotions de manières moralement justes (*in morally right ways*) ».[3]

La difficulté réside dans le fait que « l'*eudaimonia* est le bonheur (*happiness*) », c'est-à-dire que le bien suprême auquel sont censées nous conduire les vertus n'est pas seulement la « vie morale » mais la réussite de notre vie, dont les Grecs déjà considèrent communément qu'elle doit être récompensée par « l'argent, le plaisir et l'honneur »[4] :

> « […] *eudaimonia* connote au minimum une vie satisfaisante vis-à-vis de laquelle l'agent a des sentiments positifs ».[5]

Annas reproche aux commentateurs contemporains d'avoir éludé cette difficulté. Loin d'être moralement conservatrices, les théories éthiques sont déjà contre-intuitives pour les publics de non philosophes auxquelles elles s'adressent[6]. Les philosophes anciens eux-mêmes sont donc confrontés à cette difficulté.

Si ces théories sont contre-intuitives, c'est parce qu'elles partent des vertus dont nous avons vu qu'elles n'étaient pas moralement neutres pour donner un contenu précis à la notion relativement vague de « bonheur ». Mais elles prétendent bien montrer, sur la base de cette révision de nos premières intuitions, qu'une vie heureuse est à rechercher dans une vie vertueuse :

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 135 sq.
[3] *Ibid.* Voir aussi plus haut, 4ème Partie, II, 3, b.
[4] *Ibid.*, p. 330.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 331.

> « La réflexion éthique est vouée à nous faire changer de valeurs et de priorités ».[1]

Les théories éthiques de l'antiquité se distinguent essentiellement les unes des autres d'une part par le contenu qu'elles donnent à la notion de bonheur – « le plaisir, la tranquillité, la vertu etc. » –, et d'autre part par l'éloignement qu'elles sont prêtes à assumer par rapport à nos intuitions initiales concernant cette notion.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer la conception aristotélicienne du bonheur. Les Epicuriens, en préservant nos intuitions premières, s'éloigneront des exigences philosophiques. Les Stoïciens au contraire, pour préserver la cohérence philosophique, congédieront nos intuitions premières. Aristote cherche lui à ménager l'une et l'autre exigences : « l'exigence de l'intuition » d'une part, et « l'attraction théorique », ce vers quoi nous tire la réflexion théorique d'autre part[2]. C'est la première exigence qui impose que, puisque le bonheur implique que l'on jouisse de tous les avantages que peut apporter la vie, nous considérions que celui-ci dépende des biens extérieurs et par conséquent de la « fortune ». L' « attraction de la théorie » implique quant à elle d'une part « que le bonheur consiste à avoir ce à quoi nous accordons une valeur en soi-même ». Et d'autre part, cela implique qu'être heureux consiste à être « autosuffisant », indépendant des conditions extérieures[3]. Cette double exigence apparaît à travers sa définition du bonheur comme consistant en « une activité vertueuse tout au long de la vie »[4]. La vertu en acte seule ne serait pas « complète » comme doit l'être le bonheur si elle ne concernait pas la vie entière. Or cela suppose qu'interviennent des biens extérieurs. Ceux-ci « complètent » la vertu, lui permettant ainsi d'accomplir ce qu'elle accomplit :

> « La vie active vertueuse a besoin de biens extérieurs pour être rendue complète, c'est-à-dire pour devenir un candidat acceptable pour être une vie heureuse ».[5]

Si la vie heureuse est par définition « complète », alors la vertu, qui a besoin d'être « complétée », ne peut pas constituer à elle seule notre bonheur.

Julia Annas, s'inspirant vraisemblablement en cela des objections adressées par les Stoïciens aux Péripatéticiens, juge que ce double aspect de la théorie aristotélicienne la rend

[1] *Ibid.*, p. 332.
[2] *Ibid.*, p. 365.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 367.
[5] *Ibid.*

« instable »[1]. L'action vertueuse, par définition, est accomplie pour elle-même, elle n'a pas d'autre fin que la vertu. Mais pour autant elle ne suffit pas toujours au bonheur[2]. En cela elle est « incomplète ». La personne vertueuse a aussi besoin d'avoir de la chance[3]. Non seulement les « biens extérieurs » ont une valeur instrumentale mais encore leur possession est constitutive du bonheur[4]. La personne tempérante, par exemple, recherche-t-elle la santé ou ne recherche-t-elle que la vertu ? Annas estime qu'Aristote ne résout pas la difficulté[5]. De même, il semble que le fait d'admettre que les biens extérieurs puissent participer à notre bonheur implique que celui-ci soit toujours susceptible d'augmentations. Davantage de richesses rend possible davantage de générosité. Or cela contredit manifestement la complétude et l'autosuffisance du bonheur[6]. La prise en compte de nos intuitions morales aboutit paradoxalement à des conséquences contrintuitives[7]. Ces difficultés nourriront les discussions de la période hellénistique comme celles des historiens contemporains[8]. Aristote lui-même ne semble pas avoir pris position entre les différentes interprétations qui peuvent être faites de ses thèses :

> « Aristote a besoin d'une conception satisfaisante de la manière dont, simplement, les biens extérieurs figurent dans la vie heureuse, ce qu'il n'est pas lui-même parvenu à penser ».[9]

En admettant que les biens extérieurs contribuent à notre bonheur, il resterait à déterminer comment ils y participent sans que cela ruine le concept rigoureux du bonheur qu'Aristote lui-même s'est donné.

La présentation que fait Julia Annas des éthiques anciennes a pour effet de rapprocher les problèmes éthiques modernes et contemporains des discussions de l'antiquité. La question de l'articulation entre moralité et bonheur est déjà une préoccupation des Anciens parce que leur « vertu » a certaines des caractéristiques de notre « moralité » et que leur concept d'*eudaimonia* comporte déjà un élément de notre « bonheur » (*happiness*) :

---

[1] *Ibid.*, p. 368. Le chapitre 18 s'intitule : « Aristote : une conception instable (*an instable view*) » (*Ibid.*, p. 364 sq.).
[2] *Ibid.*, p. 372. Annas cite notamment Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1097a30-b6 et 1153b14-25.
[3] *Ibid.*, p. 377.
[4] *Ibid.*, p. 378. Annas cite Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1099b2-7. Elle rejette l'interprétation de Terence Irvin et de Martha Nussbaum selon laquelle les biens extérieurs eux-mêmes – la santé par exemple – pourraient avoir une valeur non seulement « instrumentale » mais encore « intrinsèque » (Cf. *Ibid.*, p. 381).
[5] Cf. *Ibid.*, p. 379-380.
[6] *Ibid.*, p. 381.
[7] *Ibid.*, p. 380-381.
[8] Julia Annas discerne ainsi une position « proto-Stoïcienne » et une position « Péripatéticienne » chez les interprètes contemporains (Cf. *Ibid.*, p. 378, note 50).
[9] *Ibid.*, p. 384.

> « La réflexion éthique procède à la révision et à la remise en ordre des priorités de l'agent. Dans ce processus, la vertu doit se voir attribuer la place qui convient. J'ai montré fréquemment au cours de ce livre que cette tâche n'est pas fondamentalement différente des tentatives modernes d'attribuer la place qui convient à la morale (*morality*) dans la vie de l'agent ».[1]

La pensée antique cherche à articuler la vertu à l'*eudaimonia* au sens où cette notion renvoie à la prise en compte de notre vie « dans son ensemble ». Sa « question fondamentale » rejoint le problème qui est le nôtre aujourd'hui de la place que nous devons accorder à ce que nous appelons « la morale » dans notre vie. De plus, quelles que soient les révisions imposées par la réflexion à notre conception du but final de notre vie, celui-ci doit avoir quelque chose à voir avec le bonheur (*happiness*). Sous ce rapport, l'éthique ancienne ne nous est pas non plus étrangère.

De plus, sur ces questions, nous avons des enseignements à tirer des Anciens. En effet, si leur pensée n'est pas totalement étrangère à la nôtre, il faut néanmoins reconnaître qu'ils avaient moins de difficultés que nous à concevoir qu'une vie vertueuse quoique « désastreuse » puisse être tenue pour « heureuse ». Or, c'est peut-être notre propre concept du bonheur qui est sur ce point déficient :

> « Peut-être que cela constitue pour nous un signal du fait que, pour le moins, nous ratons quelque chose. Peut-être que notre concept rigide est moins utile, simplement parce qu'il rend difficile pour nous le fait d'exprimer l'idée que le critère du succès dans une vie devrait emprunter à la morale aussi bien qu'à d'autres fins, ou que ce qui importe dans une vie est de réviser nos priorités de telle sorte que la morale ait le poids convenable dans sa relation avec les autres fins ».[2]

Alors que notre concept du bonheur implique d'emblée une séparation d'avec la moralité, le concept ancien couvre à la fois l'idée non réfléchie que l'on peut avoir du succès dans la vie et l'idée du succès que l'on forge après avoir révisé nos priorités en donnant toute l'importance qu'elle mérite à la moralité. C'est sans doute la raison pour laquelle nous avons tendance à considérer que la prise en compte de la morale devrait nous donner des raisons de renoncer au bonheur au lieu de considérer que cela nous permettrait de concevoir « un accomplissement du bonheur bien compris »[3].

[1] *Ibid.*, p. 441. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 453.
[3] *Ibid.*, p. 454.

Annas suggère par conséquent que, de ce point de vue, les difficultés que rencontre Aristote ne doivent pas nous inciter à détourner notre attention de sa pensée. Au contraire, ces échecs sont symptomatiques et ils laissent aux philosophes contemporains un chantier considérable pourvu qu'ils veuillent bien en reconnaître la réalité. Mais Aristote peut aussi nous aider à résoudre les problèmes qu'il rencontre dans la mesure ou la notion de bonheur qu'il partage avec ses contemporains est plus riche que la nôtre. C'est pourquoi Annas juge finalement que la traduction d'*eudaimonia* par « épanouissement » (*flourishing*) risque d'être trompeuse et de nous égarer philosophiquement si elle implique le refus de penser ensemble les différents aspects de la notion grecque[1].

La notion d'*eudaimonia* n'est pas anachronique au sens où elle ne permettrait pas d'aborder les problèmes de la philosophie morale tels qu'ils se présentent à nous aujourd'hui. Ce n'est pas, bien sûr, parce que cette notion correspond exactement à notre moderne « bonheur » (« *happiness* »). Mais ce n'est pas non plus parce que, n'ayant aucune parenté avec des éléments contenus dans la notion moderne, elle ne heurterait en rien notre vision de l'opposition entre bonheur et moralité. C'est une idée qui pourrait s'avérer féconde parce que, plus complexe que l'idée moderne de « bonheur », elle pourrait nous aider à penser les liens unissant le bonheur et la moralité. En effet, la notion d' « *eudaimonia* » comporte, en quelque sorte à l'état natif, dans la réflexion philosophique, la tension entre ces deux éléments.

Les analyses de Julia Annas éclairent par ailleurs les limites de l'approche de Martha Nussbaum. Tout se passe en effet comme si Nussbaum mêlait deux interprétations différentes d'Aristote. L'une insiste sur le fait que le bonheur se confond avec l'action vertueuse elle-même – c'est l'interprétation que Julia Annas nomme « proto-Stoïcienne ». L'autre insiste sur l'existence des biens extérieurs et par conséquent sur l'écart qu'il y a entre la vertu et le bonheur – c'est l'interprétation « Péripatéticienne ». En jugeant que c'est la vertu elle-même et non pas seulement le bonheur qui serait « vulnérable », Nussbaum semble assimiler bonheur et vertu – comme les Stoïciens – pour ensuite mettre en avant la vulnérabilité de la vertu – au nom de la vulnérabilité du bonheur défendue par les Péripatéticiens. Or ces interprétations sont bien exclusives l'une de l'autre, comme le montre Julia Annas. Ayant gommé le contraste entre « vertu » et « bonheur », Nussbaum élude d'autant plus facilement la question de la moralité.

[1] *Ibid.*, p. 453.

Il nous semble au contraire que Hursthouse et surtout Foot s'efforcent de relever ce défi. Mais comment penser rigoureusement ce lien entre la vertu et le bonheur ? Il y a entre les deux un lien qui semble essentiel et pourtant ce lien n'est pas nécessaire.

2°) La vertu fait-elle le bonheur ?

La question : « la vertu peut-elle faire notre bonheur ? » peut se traduire par la question de savoir si les vertus nous sont toujours « bénéfiques », si elles sont « avantageuses ». Elle apparaissait dans le contexte de la réflexion de Foot sur la rationalité pratique. Après avoir évité de justesse l'exclusion de la « justice » de l'ensemble des vertus au motif que les vertus altruistes n'étaient pas toujours bénéfiques à l'agent – Foot 1 –, après avoir cru bon de renoncer à l'idée selon laquelle toutes les vertus devraient être « avantageuses » – Foot 2 – Philippa Foot trouvait chez McDowell et surtout Quinn les moyens de dépasser ce problème – Foot 3[1]. En 1977, Foot décrivait son évolution comme un changement d'avis concernant « la relation nécessaire entre la vertu et le bonheur (*happiness*) »[2]. C'est en reprenant à nouveaux frais la question de « l'objectivité (ou rationalité) de la morale »[3] que Hursthouse retrouve cette question. Elle n'hésite pas à la rapporter à la notion d' « épanouissement » (*flourishing*).

a) Les vertus sont-elles toujours bénéfiques à ceux qui les possèdent ?

Dans le cadre de la voie « neurathienne » ouverte par McDowell[4], il faudrait examiner nos croyances éthiques les unes après les autres sans avoir à les remettre en cause dans leur ensemble à la manière « fondationnaliste » ou « cartésienne ». Hursthouse se propose d'examiner de cette manière la « seconde prémisse » de l'éthique de la vertu, à savoir :

> « Une vertu est un trait de caractère dont un être humain a besoin pour l'*eudaimania*, pour s'épanouir (*to flourish*) ou vivre bien (*well*) ».[5]

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2 et 2ème Partie, I, 1.
[2] Foot (Ph.), *Virtues and Vices, op. cit.*, Introduction (1977), p. xvi.
[3] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics, op. cit.*, p. 163. Expression mise entre guillemets par Hursthouse.
[4] *Ibid.*, p. 165-166. McDowell fait allusion à l'analogie proposée par Otto Neurath pour concevoir l'évolution des théories scientifiques selon un modèle non fondationnaliste. Celles-ci seraient comparables au bateau de Thésée. De même, pour McDowell, nous pouvons envisager de réviser progressivement nos conceptions morales sans avoir à les refonder à partir de rien.
[5] *Ibid.*, p. 167. Hursthouse avait présenté cette prémisse, pour distinguer l'éthique de la vertu des autres approches, dès sa première partie p. 29.

Cette affirmation comporte trois éléments qui constituent ce que Hursthouse propose d'appeler « l'exigence platonicienne en ce qui concerne les vertus »[1]. D'une part, « les vertus bénéficient à leur possesseur » au sens où elles lui permettent de s'épanouir c'est-à-dire d'être *eudaimon* en tant qu'individu. D'autre part, « les vertus font de leur possesseur un bon être humain ». Sous cet aspect, il doit « vivre bien » (*well*) et pour cela s'épanouir « *en tant* qu'être humain ». Enfin, ces deux premiers éléments doivent être considérés comme « interdépendants »[2]. Autrement dit, il faut non seulement qu'une vertu donnée soit bonne « *pour moi* » mais encore il faut qu'elle fasse de moi quelqu'un de bien[3]. Hursthouse reconnaît donc l'existence d'un certain écart entre l'*eudaimonia* de l'individu et son *eudaimonia en tant qu'être humain,* entre son bonheur et sa moralité, sans que cela nuise à la pensée de leurs relations mutuelles.

Quant à l' « interdépendance » qu'il y a entre les deux, il faut remarquer que le deuxième point – « vivre bien » –, implique sous certains aspects que puisse être satisfait le premier. Par exemple, pour que l' « honnêteté » puisse être considérée comme un élément d'une vie « bonne », il faudrait supposer qu'elle puisse être considérée comme un élément de mon propre épanouissement en tant qu'individu. Inversement, pour considérer l'honnêteté comme utile à mon propre épanouissement, il faudrait supposer qu'elle est un besoin pour les êtres humains comme tels. L'épanouissement individuel et l'épanouissement en tant qu'être humain ne coïncident pas mais se conditionnent mutuellement. Hursthouse précise que ce qu'elle appelle « l'exigence platonicienne » n'implique pas pour elle que la vertu *suffise* au bonheur comme c'est le cas pour Platon lui-même[4].

Rosalind Hursthouse se propose de montrer que l'éthique néo-aristotélicienne est capable de satisfaire l'une et l'autre exigences dans leurs relations mutuelles. Elle situe son ambition par rapport à la pensée de Foot en rappelant que cette dernière avait renoncé à satisfaire le premier point en critiquant Foot 1 dans les notes ajoutées en 1977 à son article de 1958, « Moral Beliefs »[5]. Foot 3 défendrait le deuxième point mais continuerait à répudier vigoureusement le premier, tout comme McDowell[6]. Il s'agirait donc de montrer que la vertu peut être bénéfique à l'*eudaimonia* sous deux aspects qui ont été selon elle abusivement séparés dans le néo-aristotélisme lui-même. La vertu devrait permettre l'épanouissement individuel aussi bien que l'épanouissement en tant qu'être humain.

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 168.
[4] *Ibid.*, note 12, p. 172.
[5] *Ibid.*, note 2, p. 169. Elle fait référence à Foot (Ph.), « Moral Befiefs », *op. cit.*, p. 130-131.
[6] *Ibid.* Hursthouse cite Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism rest on a Mistake? » (1995), *op. cit.* et McDowell (J.), «Two Sorts of Naturalism », *op. cit.*

On peut cependant se demander si la position de Foot doit être interprétée de cette manière. Foot semble surtout contester, dans sa dernière période, la *distinction* même entre un bien qui ne serait que personnel et un bien qui serait mon bien « en tant qu'être humain ». En se fondant en partie sur McDowell, elle semble plutôt chercher à montrer que pour l'être vertueux, cette distinction n'a pas de sens puisque celui-ci fait de ce qui est bon pour lui comme être humain *son* bien en tant qu'individu. C'est pourquoi il peut ne pas avoir le sentiment d'aller contre ses intérêts et ses désirs quand il se montre juste ou charitable[1]. Cela paraît encore plus clair chez McDowell lui-même[2]. Il faut donc que, d'une manière ou d'une autre, Hursthouse conteste cette assimilation entre les intérêts de l'être humain vertueux *en tant qu'être humain* et ses intérêts *en tant qu'individu* – en dépit de l' « interdépendance » des deux qu'elle reconnaît – pour qu'il lui soit possible de considérer que Foot et McDowell négligent indûment un aspect distinct de l'épanouissement humain. C'est ce que nous allons chercher à comprendre.

C'est dans le chapitre 9 – « Naturalism »[3] – qu'Hursthouse montre la validité de la deuxième condition – il faut être un bon être humain pour être *eudaimon*. Mais celle-ci semble faire l'unanimité parmi les néo-aristotéliciens d'après Hursthouse. C'est le naturalisme qui permettra de la fonder[4]. Il faut en revanche examiner la thèse la plus controversée, celle qui serait rejetée par tous les autres. Qu'est-ce qui permet d'affirmer qu'une vertu est bénéfique à celui qui la possède, *au sens où cela lui permettrait de s'épanouir en tant qu'individu* – et non pas seulement *en tant qu'être humain* – à supposer, par conséquent, que cette distinction ait un sens ? Hursthouse n'entend pas examiner cette question sous l'angle des raisons d'agir que cela pourrait fournir mais plutôt dans le cadre d'une « réflexion critique » sur la liste des vertus que l'on pourrait établir. Parmi les traits de caractère que nous considérons habituellement comme des vertus, lesquels peuvent-ils être considérés comme réellement bénéfiques aux individus qui les possèdent ?

b) Les avantages des vertus : ce que nous apprend l'expérience

Il semble évident qu'agir honnêtement, charitablement ou courageusement dans une occasion particulière ne bénéficie pas toujours à l'agent. Si la question est prise dans ce sens « particulier », il semble que la réponse doive être « non », en tout cas dans le cadre d'une « morale laïque » (*secular morality*)[5]. Mon courage, par exemple, peut me faire perdre la liberté ou même la vie. Mais la question peut aussi être prise au sens « général » où il s'agirait de savoir

[1] Voir plus haut, 2ème Partie, I, 1.
[2] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2.
[3] *Ibid*., p. 192 sq.
[4] Voir plus haut, 3ème Partie.
[5] *Ibid*., p. 171.

si, *en général*, ses vertus sont bénéfiques à celui qui les possède. Or, en ce sens également, on dira d'une part que le fait d'être vertueux ne rend pas les gens heureux et d'autre part qu'il n'est pas nécessaire d'être vertueux pour être heureux[1].

Cependant, de même que l'hygiène de vie conseillée par un médecin ne garantit pas qu'on ne tombe pas malade sans pour autant qu'on puisse la considérer comme sans effet positif sur la santé, de même, le fait que la possession des vertus ne garantisse pas l'épanouissement n'implique pas que l'on puisse dire qu'elle lui soit indifférente. La condition examinée prétend seulement que la vertu est le meilleur « pari » que l'on puisse faire[2]. Cette analogie se heurte cependant à une nouvelle objection. Puisque la vertu ne garantit pas l'épanouissement, pourquoi ne pas essayer d'autres voies et, parmi elles, les voies qu'empruntent les méchants pour y parvenir ?[3] Là encore, il faut poursuivre l'analogie médicale. Le fait que tous les fumeurs ne meurent pas prématurément n'implique pas que leur hygiène de vie soit meilleure que celle que conseille le médecin. L' « exigence platonicienne » prétend seulement que la vertu est le meilleur régime[4]. L'objection du méchant satisfait ne serait pas plus pertinente que celle du fumeur centenaire. Mais il faut précisément s'étonner du fait que, dans ces questions, les cas particuliers soient mis en avant et que s'impose le « modèle » selon lequel le mal l'emporterait en général sur le bien[5]. Hursthouse conjecture que ceux qui émettent ces objections le font parce qu'ils prévoient que les sceptiques ne seront pas convaincus par ces arguments[6].

L'argumentation de Hursthouse nous parait jusqu'ici particulièrement fragile. L'objection du fumeur centenaire pourrait être faite au médecin. Mais celui-ci répondrait en présentant des statistiques, ce que Hursthouse n'envisage bien sûr pas de faire au sujet des bienfaits des vertus. Un lien statistique établi entre les vertus et l'épanouissement individuel pourrait-il même nous satisfaire ? Le médecin ne se scandalisera pas que sa patiente fumeuse soit en bonne santé. Il pourra même s'en réjouir. En revanche, l'idée qu'un méchant puisse être heureux pourra nous paraître aberrante. C'est pourquoi un seul cas pourrait nous causer un certain trouble. Il semble donc que la recherche d'un « lien *conceptuel* » – pour reprendre l'expression de Foot – entre le bonheur et la vertu soit indispensable. Mais cette recherche peut-elle être menée à propos du type d'épanouissement dont il est question ici ?

[1] Cf. *Ibid.*, 172.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. *Ibid.*, p. 173.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 174.
[6] *Ibid.*

Hursthouse ne désespère pourtant pas de pouvoir convaincre même les sceptiques. Mais pour cela, elle estime nécessaire de passer par l'examen de la question « dans un autre contexte »[1]. Elle s'interroge sur les raisons qui nous portent à éduquer nos enfants moralement. Ce n'est pas simplement pour que nos enfants se comportent mieux vis-à-vis de nous-mêmes ou vis-à-vis des autres. Bien que les bons parents n'aient que l'intérêt de leurs enfants en vue, ils ne les éduquent pas pour qu'ils soient égoïstes et s'efforcent même de corriger ces tendances puériles. Pour cela, plus ou moins consciemment, ils cherchent à leur inculquer les vertus. Ce qu'ils font manifeste ce qu'ils croient quant au caractère bénéfique des vertus pour leurs enfants. L'argument paraît de nouveau assez faible. Hursthouse avoue qu'il s'agit d'un argument *ad hominem* destiné aux sceptiques théoriques qui seraient néanmoins des parents vertueux. Cela demanderait toutefois une réflexion sur ce qu'attendent effectivement les parents d'une éducation morale de leurs enfants. De bons parents peuvent vouloir que leurs enfants soient « bien élevés » pour qu'ils s'adaptent à la société dans laquelle ils auront à s'insérer ou bien pour les conformer à un idéal d'humanité. Dans les deux cas, il semble que nous ne soyons pas exactement dans le cadre de ce qu'il faudrait démontrer ici par rapport au premier aspect de l'exigence platonicienne. Hursthouse affronte une difficulté voisine en évoquant la possibilité que des circonstances défavorables fassent que les vertus ne soient plus bénéfiques – un régime politique à la fois injuste et autoritaire par exemple[2]. Elle maintient pourtant que, même s'il faut présumer que des parents adapteraient leur éducation à la situation, ils ne le feraient pas au point d'enseigner le vice[3].

En réfléchissant plus directement aux raisons qui nous poussent nous-mêmes à vouloir être vertueux, Hursthouse remarque à juste titre que nous n'envions pas chez les autres une réussite qui serait associée au vice :

> « […] nous ne les regardons pas comme enviables ou désirables du tout. Il serait agréable de posséder pouvoir et influence, mais pas au prix de vivre comme cela ».[4]

Ce dernier argument confirme la difficulté qu'il y a à tracer une ligne de partage claire entre s'épanouir, être *eudaimon* tout court ou en tant qu'individu et s'épanouir « en tant qu'être humain ». Vertueux et vicieux se distinguent aussi par ce qui les satisfait, ce qui les rend « heureux ». C'est pourquoi le vertueux ne désirerait même pas un pouvoir ou une richesse qu'il

[1] *Ibid.*, p. 175.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 176.
[3] Cf., *Ibid.*, p. 177.
[4] *Ibid.*

devrait au crime. Toutefois, serions-nous tentés d'objecter, son *eudaimonia* est-elle alors son *eudaimonia* en tant qu'individu ou bien l'*eudaimonia* de l'être humain qu'il est ? Comme le montre Michael Thompson en s'appuyant sur Anscombe[1], il y a certaines propriétés que l'on ne peut attribuer à certains types d'individus qu'en les rapportant à l'espèce à laquelle ils appartiennent. Il apparaît que les vertus et les vices attribuées aux êtres humains en font partie. L'idée d'une « vertu » qui serait « bénéfique » par la seule considération d'un intérêt propre à l'individu est contradictoire.

c) En prenant en compte la thèse de McDowell

Hursthouse conclut très modestement que l'idée selon laquelle les vertus bénéficient à ceux qui les possèdent n'est « pas fausse de manière évidente »[2]. Consciente que les remarques qui précèdent sont insuffisantes pour cela, elle se propose de le justifier par des arguments qui ne soient plus seulement « *empiriques* »[3].

Il s'agit pour elle de distinguer sa propre démarche de celle de Hare, par exemple, qui revendique que ses arguments « fournissent des raisons "de type non moral" pour ne pas choisir d'être un amoraliste "du point de vue d'un égoïste" »[4]. En effet, Hare ne se rend pas compte qu'il ne s'exprime pas lui-même « d'un point de vue neutre » mais plutôt du point de vue de quelqu'un qui assume certains principes moraux[5]. Il faut par exemple accorder une certaine valeur à la richesse pour estimer que le risque pris à voler en vaille ou non la peine.

> « Il n'y a aucune possibilité de "justifier la morale de l'extérieur" en en appelant à quoi que ce soit de "non moral", ou en trouvant un point de vue neutre que l'authentique vertueux et le méchant puissent partager ».[6]

Implicitement, lorsque nous jugeons qu'il n'y a aucun intérêt à ne pas se comporter de manière vicieuse, nous supposons qu'aucune vie ne pourrait être *eudaimon* sans être vertueuse.

La difficulté, dès lors, pour nous, est de distinguer la position défendue par Hursthouse ici de la position de McDowell. La thèse de McDowell contestant la possibilité d'un « point de vue neutre » aboutissait en effet au rejet d'une argumentation destinée à montrer que nous pouvions avoir intérêt à être vertueux sans que cela soit pour être *eudaimon* « en tant qu'être

[1] Cf. Thompson (M.), *Life and Action, op. cit.*, p. 53 sq. Voir plus haut, 3ème Partie, III, 1.
[2] *Ibid.*, 178.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 179. Hursthouse cite Hare (R.M.), *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981, chap. 11.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

humain »[1]. Or c'est précisément la thèse dont Hursthouse prétend se démarquer dans ce chapitre. C'est pourquoi elle s'efforce d'expliquer ce qui distingue sa propre thèse de celle de McDowell. A la différence de ce dernier, Hursthouse considère qu'il est possible d'argumenter pour montrer que l'individu a intérêt pour son propre épanouissement, à être vertueux, bien qu'elle pense, contre Hare, que cette défense de la vertu ne puisse se faire qu'en se fondant sur une liste établie par les gens vertueux. Elle reconnaît par ailleurs, et c'est là ce qui distingue sa position de celle de Foot 1, que ces arguments ne peuvent avoir de force « motivationnelle » pour être vertueux[2]. McDowell suppose que, compte tenu de la conception que le vertueux se fait de l'*eudaimonia,* « aucun sacrifice rendu nécessaire par la vertu ne compte comme une perte » [3]. C'est-à-dire qu'il n'y a pas vraiment de « sacrifice » lorsqu'il doit perdre ce que *d'autres* – moins vertueux – considéreraient comme un grand avantage pour agir vertueusement. La question de savoir si une autre attitude ne le rendrait pas plus heureux ne se pose même pas pour lui. McDowell ne tient pas compte de la possibilité de situations tragiques dans lesquelles sa vertu contraint le vertueux à sacrifier quelque chose qui peut légitimement avoir de la valeur à ses yeux – son intégrité physique, sa liberté ou sa vie. On retrouve une nouvelle fois la question qui oppose les Stoïciens aux Péripatéticiens. McDowell semble estimer, avec les Stoïciens, que, pour le vertueux, il n'y a pas d'autres biens que la vertu. Hursthouse reconnait au contraire, avec les Péripatéticiens, que d'autres choses que la vertu peuvent être à juste titre reconnues comme bonnes par le vertueux. Ce dernier estime seulement que ces autres biens ne méritent pas qu'on leur sacrifie la vertu. Or, remarque Hursthouse, c'est bien ainsi que nous éduquons nos enfants. Bien que nous soyons amenés à leur montrer que la vertu peut parfois exiger que nous lui sacrifiions notre vie, « il est essentiel de leur enseigner que s'ils s'exposent à un danger en agissant bien, ils n'encourent pas pour cela une mort ou une catastrophe certaines »[4] :

> « Plus généralement, nous les encourageons à croire que, s'ils agissent bien (*well*), les choses iront bien ».[5]

[1] Cf. McDowell (J.), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics » in Rorty (A.O.), *Essays on Aristotle's Ethics* (éd.), Berkeley, University of California Press, 1980, p. 359-376.
[2] *Ibid.*, p. 180.
[3] *Ibid.*, p. 181.
[4] *Ibid.*, p. 184.
[5] *Ibid.*

Le fait que nous encouragions nos enfants à se conduire vertueusement n'implique pas qu'ils ne doivent pas « raisonnablement espérer » être récompensés pour leurs bonnes actions, comme David Wiggins y insiste contre McDowell et contre l'idée selon laquelle l'action vertueuse ne pourrait être accomplie que « pour elle-même »[1].

Il y aurait par conséquent un sens à parler de ce qui peut être favorable à l'*eudaimonia* de l'individu au-delà de ce qui résulte de sa vertu compte tenu du fait que l'intégrité physique, l'absence de souffrance ou la vie peuvent être considérées comme des éléments du bonheur aussi bien par le vertueux que par l'égoïste :

> « Je crois que nos conceptions de la perte, du dommage, de la catastrophe, les conceptions que nous commençons à former dans notre enfance, quoique clairement différentes de celles de l'immoraliste, recoupent les siennes quand il s'agit de choses comme la mort, la blessure physique, la souffrance et le désarroi ».[2]

Tous les êtres humains, quelles que soient leurs vertus, s'accordent sur ce qui, en général, entraverait leur bonheur. Il serait donc possible de définir à partir de ces expériences fondamentales les conditions extérieures de l'épanouissement individuel de chacun.

Les arguments de Hursthouse demeurent cependant contestables. D'une part, les principes d'éducation qu'elle promeut ne semblent pas devoir nécessairement être adoptés par tous les parents pouvant raisonnablement être considérés comme vertueux. D'autre part, elle ne prend pas en compte le fait qu'il s'agisse d'enfants. On peut envisager que ce qu'il est bon de dire aux enfants ne soit pas une vérité morale définitive. Enfin, la distinction proposée entre deux types d'*eudaimonia* manifeste une nouvelle fois ses limites. Ne suppose-t-on pas implicitement une distinction mal maitrisée entre le *moral* et le *non moral* ? Hursthouse semble supposer que ce qui est relatif à la vertu concernerait les autres alors que ce qui nous concernerait nous-mêmes serait moralement neutre. En effet, si on écarte ce présupposé et qu'on considère, comme y insiste souvent Foot, qu'il est tout aussi vertueux de vouloir conserver sa vie et en écarter la souffrance que de vouloir du bien aux autres[3], alors il faudra considérer que celui qui est méchant avec les autres mais veille à sa propre conservation est du moins à cet égard *vertueux*. L'*eudaimonia* qu'il poursuit n'est pas « neutre ». C'est une bonne chose. Si

[1] *Ibid.* Hursthouse cite Wiggins (D.), « Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: a reply to John McDowell », *op. cit.* Nous verrons plus loin comment Philippa Foot situe sa propre position par rapport à ce texte (4ème Partie, III, 3, e).
[2] *Ibid.*, p. 185.
[3] Cf. par exemple Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 137 sq.

l'on supposait qu'on ne peut attribuer aucune vertu au méchant, au nom d'une certaine conception de la cohérence des vertus, il faudrait alors admettre que l'amour de la vie du méchant n'est pas de même nature que l'amour de la vie du vertueux et que les deux ne jouissent pas de leur existence de la même manière, bref, qu'ils n'ont pas la même *eudaimonia*. On ne pourrait décidément pas concevoir « ce qui nous est bénéfique » indépendamment de notre épanouissement *en tant qu'être humain*.

Hursthouse prétend pourtant aller encore plus loin en montrant précisément que la vie vertueuse heureuse peut être comprise comme telle – c'est-à-dire en tant qu'elle procure du plaisir, de la satisfaction – par celui qui est dépourvu de vertu :

> « […] nous n'avons pas du tout besoin de lui dire que nous prenons du plaisir en quelque sens secret qu'il ne pourrait pas saisir – il peut voir et entendre que c'est le cas, en un sens qu'il saisit parfaitement bien ».[1]

La vie vertueuse, sous peine d'être confondue avec la continence, doit répondre au « facteur sourire »[2]. La satisfaction éprouvée par une personne vertueuse devrait pouvoir être reconnue comme telle par tous. De manière générale, on ne pourrait pas concevoir que les biens appréciés par tous, comme la santé par exemple, accompagnent toujours le vice alors qu'ils seraient systématiquement absents de la vie vertueuse. Le contentement individuel qu'ils procurent doit être considéré comme un élément du bonheur[3]. Pour Hursthouse, cela n'implique pas que l'on tombe sous l'accusation de justifier la morale « de l'extérieur », indépendamment de tout « point de vue éthique »[4]. Avouons que nous ne parvenons pas à saisir comment, dans ce cas, Hursthouse parvient à concilier cette thèse avec ce qu'elle disait un peu plus haut. Comme elle l'explique très bien elle-même, il semble que le méchant puisse toujours décrire les joies du vertueux comme pitoyables, comme le vertueux le fait lui-même à propos des plaisirs du méchant[5]. Le vertueux n'envie pas les biens que le vicieux obtient au prix de sa vertu. Mais inversement, le méchant peut trouver ridicules et stupides les scrupules du vertueux.

Hursthouse semble chercher à restaurer la perspective qui était celle de Foot dans ses premiers articles en prétendant que l'on pourrait montrer qu'il y aurait un avantage à être

[1] *Ibid.*, p. 185.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 187.
[4] *Ibid.*, p. 190.
[5] Cf., *Ibid.*, p. 188.

vertueux indépendamment de la connaissance du bon et du mauvais que la vertu elle-même donne à l'agent vertueux. Non seulement elle cherche à le faire contre les autocritiques de Foot, mais encore elle prétend y parvenir en se situant dans une perspective – celle de McDowell – qui avait été élaborée avec succès pour ébranler cette position[1]. Il n'est pas étonnant qu'Hursthouse éprouve quelque difficulté à nous convaincre. Cet échec provient en grande partie du manque de clarté de la distinction entre deux types d'« *eudaimonia* ». Si l'on prend en compte les critiques que McDowell adresse à Foot 2, on ne peut pas admettre que la distinction entre le bonheur de l'individu comme tel et son bonheur en tant qu'être humain puisse avoir un sens rigoureux. De plus, cette distinction remettrait en cause le naturalisme néo-aristotélicien tel qu'il a été élucidé par Thompson. L'épanouissement d'un individu d'une espèce ne peut être conçu que par rapport à la forme de vie de l'espèce à laquelle il appartient[2]. Enfin, comme nous l'avons suggéré plus haut, la distinction ne se justifie que si l'on suppose confusément que seules seraient à proprement parler « morales » les dispositions qui nous portent à faire le bien des autres. La rationalité pratique implique que l'on choisisse « toutes choses bien considérées ». Cela peut impliquer par exemple que l'on décide très justement de ne pas aller à la banque pour retirer de l'argent quand on a 40°C de fièvre pour préserver sa santé[3]. Cette hiérarchisation des priorités fait partie de ce que l'on attend d'un agent vertueux, cela ne correspond pas à un point de vue neutre que celui-ci partagerait avec tous les autres.

La notion d' « *eudaimonia* » doit par conséquent encore être élucidée. Dans cette élucidation il faudra non seulement considérer l'évolution des thèses de Foot mais il faudra également tenir compte des critiques adressées à la position plus stoïcienne qu'aristotélicienne de McDowell sur les rapports entre la vertu et le bonheur. Comment concilier, d'un point de vue aristotélicien, le fait qu'en un sens la vertu fasse le bonheur de celui qui la possède mais qu'en un autre elle n'y suffise pas ?

3°) La vertu comme condition du bonheur

Il nous est apparu que Hursthouse échouait à donner un concept satisfaisant du bonheur en mettant l'accent sur la composante la plus moderne de l'*eudaimonia*, à savoir le sentiment de satisfaction qu'elle implique pour l'individu. Comment prendre en compte cette dimension

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2.
[2] Voir plus haut, 3ère Partie, III, 1.
[3] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 119. Voir plus haut, 2ème Partie, I, 1, e.

de l'*eudaimonia* sans perdre de vue son rapport essentiel à la vertu ? Après avoir vu comment Hursthouse elle-même ne négligeait pas totalement cette question, nous verrons comment Foot affronte cette difficulté.

a) Hursthouse : la vie heureuse est une vie « sans tache »

Chez Hursthouse elle-même, nous avons vu que le bonheur comme épanouissement strictement individuel n'était qu'un des deux aspects de l'*eudaimonia*. Sous son autre aspect, elle concerne essentiellement l'espèce. C'est de ce point de vue que son rapport à la vertu devient essentiel. Dans *On Virtue Ethics*[1], Hursthouse est confrontée à la nécessité d'introduire la notion d'*eudaimonia* pour résoudre un problème que soulève l'existence de dilemmes tragiques insolubles[2]. La personne qui commet une action mauvaise peut préserver sa vertu[3]. Cela n'implique cependant pas que ce qui est fait dans ces circonstances soit moralement sans conséquence :

> « Ce qui suit de cela n'est pas l'impossibilité de la vertu mais la possibilité de certaines situations dont même un agent vertueux ne peut sortir avec une vie sans tache (*with her life unmarred*) ».[4]

Il faudrait donc distinguer *la personne* même de l'agent – qui pourrait ne pas être entachée moralement par l'accomplissement d'une action dans le contexte d'un dilemme tragique – et *sa vie* comprise comme l'ensemble du déroulement de son existence. La notion de « bonne action » (*good action*) est

> « […] *aussi* conceptuellement liée à la "vie bonne" et à l'*eudaimonia* ».[5]

Sans nier le lien conceptuel qui peut unir la « bonne action » à la « décision moralement correcte » (*right*) ou à l' « action de l'agent vertueux », le problème des dilemmes tragiques insolubles fait apparaître une nouvelle dimension de l'évaluation morale de nos actions. Les actions tragiques – appelons ainsi les actions auxquelles sont contraints les agents vertueux confrontés à des dilemmes tragiques insolubles – peuvent être considérées comme mauvaises eu égard au fait qu'elles entachent (*mar*) ou ruinent ce qui aurait pu être une « vie bonne ».

[1] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 72.
[3] Voir plus haut, 4ème Partie, II, 2, d.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

C'est ainsi qu'il faudrait comprendre, par exemple, le sort de Priam tel qu'il est présenté dans l'*Ethique à Nicomaque*[1]. On pourrait parler à bon droit, pour ce type de situation, d'une « vie tragique ». Ainsi, semble-t-il, au-delà des actions que nous accomplissons et qui peuvent le plus souvent être dites bonnes ou mauvaises et même au-delà de la personne bonne ou mauvaise que nous pouvons être, il y a un horizon ou un arrière-plan qui sont ceux de la moralité de notre vie elle-même dans son ensemble. L'*eudaimonia* serait la bonté recherchée dans cette dimension de notre existence.

Hursthouse s'explique davantage sur cette notion dans le dernier chapitre de son livre[2]. Elle y définit d'abord le fait de « vivre bien » (*living well*), qu'elle identifie à l'épanouissement (*flourishing*) ou *eudaimonia* :

> « Bien vivre, pour un *x*, est seulement vivre le type de vie que les bons *x*s vivent si rien de fâcheux et d'extérieur n'intervient, aussi misérable et viciée qu'une telle vie puisse paraître dans une perspective humaine qui valorise le plaisir (*enjoyment*), la satisfaction et l'absence de douleur ».[3]

C'est sur l'idée d'une forme de vie comportant certaines caractéristiques intrinsèques qu'est fondée l'idée d'*eudaimonia*. Il est cette fois admis que tous les êtres humains ne comprennent pas cette idée. Mais le point de vue de ceux qui, du fait de leur manque de vertu, auraient une représentation faussée de la bonne vie humaine, est maintenant écarté comme non pertinent. C'est sous cet aspect qu'il est possible de distinguer une évaluation « éthique » d'une évaluation « non éthique » de la vie – il s'agit de montrer dans ce passage que le naturalisme néo-aristotélicien ne serait pas affecté par la biologie darwinienne. Du point de vue du naturalisme, vivre *bien* (*well*), est non seulement lié à nos évaluations des êtres humains comme bons ou mauvais (*good or bad*), mais « *aussi* » à l'*eudaimonia* c'est-à-dire à la réussite de notre vie d'être humain prise comme un tout.

L'*eudaimonia* ainsi conçue étant relative à la forme de vie propre à l'espèce humaine, faut-il comprendre qu'elle s'impose à tous les êtres humains indépendamment de leurs choix individuels ? Contrairement aux autres animaux, nous pouvons former notre propre conception de ce qu'est « vivre bien » et faire de la poursuite de cette fin notre « désir profond ». L'évaluation de la vie d'un être humain est inséparable de cet aspect réflexif de

[1] Hursthouse cite Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1101a5-14 (*Ibid.*, note 11, p. 75).
[2] *Ibid.* chap. 11, p. 239 sq.
[3] *Ibid.*, p. 259.

son « épanouissement » naturel. C'est en cela qu'elle est « éthique », à la différence des jugements que l'on peut porter sur les autres animaux. De même qu'il n'y a pas de vertu concevable sans délibération et sans choix[1], de même, il n'y a pas d'*eudaimonia* dont le contenu même n'ait pas été l'objet d'une réflexion de la part de chaque individu. Une *eudaimonia* subie passivement et aveuglément serait incompatible avec la forme de vie d'un être doué de raison.

Hursthouse retrouve bien un des aspects de l'*eudaimonia* des Anciens identifiés par Julia Annas[2]. Définir son contenu répond à la question typique de l'éthique ancienne : « Comment dois-je vivre ? »[3]. Comme le suggérait Bernard Williams, cette question pourrait avantageusement remplacer les questions que la philosophie moderne a cru pouvoir lui substituer[4]. La notion d'*eudaimonia* telle qu'elle est conçue par Hursthouse permettrait de renouer les liens parfois perdus dans la pensée moderne entre la question du sens de notre vie dans son ensemble et les questions morales. Toutefois, Hursthouse n'aborde pas les principaux problèmes que cela soulève. En particulier, si l'*eudaimonia* apparaît comme un des aspects sous lesquels la vie morale des êtres humains peut être évaluée – avec leurs actions ou leur caractère – Hursthouse ne cherche pas elle-même à articuler ces différents aspects. Elle ne se prononce par conséquent pas clairement sur les rapports entre vertus et bonheur. La fin de son livre suggère que l'*eudaimonia* pourrait être considérée comme un horizon jamais atteint dont il faudrait pourtant postuler qu'il nous serait possible de l'atteindre. Le fait que nous croyions en notre capacité à atteindre l'*eudaimonia* serait fondé sur notre croyance en un développement *harmonieux* de notre nature[5]. Cette croyance, elle-même fondée sur la vertu d'espérance, est décrite comme constitutive du souci éthique lui-même. L'espoir, en effet, est « la condition nécessaire de toutes nos pratiques »[6]. La pensée éthique aurait pour condition l'espoir d'une harmonie possible en chaque être humain et entre les êtres humains.

b) Philippa Foot : la vertu est-elle compatible avec le bonheur ?

Philippa Foot, qui rend hommage au travail de Hursthouse sur cette question[7] comme elle le faisait à propos de la vertu, aborde quant à elle directement, dans *Le Bien naturel*[8], le

[1] Voir plus haut, 3ème Partie, III, 3 et 4ème Partie, II, 2.
[2] Cf. Annas (J.), *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 5 et 27-46. Voir plus haut, 4ème Partie, III, 1, b.
[3] Julia Annas propose de traduire ainsi (« *How ought I to live?* ») la question de Socrate dans Platon, *République*, 352d (Annas (J.), *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 27). Bernard Williams faisait également de la question socratique la question éthique par excellence mais estimait qu'il était important de traduire plutôt par « Comment doit-on vivre ? » (« *How should one live?* ») (Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, p. 10-11 et p. 18).
[4] Cf. Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, chap. 1, p. 7-28.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 260-264.
[6] *Ibid.*, p. 265.
[7] Cf. Foot (Ph.), « La vertu et le bonheur », trad. Canto-Sperber (M.) in Canto-Sperber (M.), *La philosophie morale britannique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, note 1, p.146.
[8] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*

problème des rapports entre la vertu et le bonheur. Vouloir fonder une éthique sur l'idée de vertu, n'est-ce pas oublier le bonheur, qui jouait un si grand rôle dans les philosophies de l'antiquité ?[1] L'objection suggère qu'il pourrait y avoir un écart entre la simple poursuite du bonheur, et la recherche de la vertu.

> « Le bonheur, précise Foot, n'est-il pas le bien de l'humanité ? »[2]

Si le bonheur est, pour l'humanité, le bien suprême, à quoi bon se préoccuper de la vertu qui, le cas échéant, pourrait le compromettre ? Foot ne peut pas opposer à cela la prééminence d'un prétendu bien « moral » auquel elle ne croit pas. Comment placer le bonheur « dans le schéma de la normativité naturelle » ?[3]

Il est à noter que Foot, contrairement à Hursthouse, ne cherche pas d'emblée à se situer dans le cadre aristotélicien en parlant d'*eudaimonia*. Elle semble accepter le défi supplémentaire que représente pour une éthique d'inspiration aristotélicienne l'inflexion considérable apportée à la notion de bonheur par la pensée moderne. Ses premières remarques confirment ce parti pris. Elle rejette en effet l'idée selon laquelle tout le monde rechercherait le bonheur (*happiness*)[4]. Elle ne semble pas vouloir rejeter ici l'idée prêtée à Aristote selon laquelle toutes nos actions devraient être rapportées à la visée d'un bien suprême. Mais elle écarte les psychologies « hédonistes » ou « égoïstes » qui prétendent que toutes les actions des hommes s'expliquent par la recherche du plaisir ou par l'effort pour satisfaire des intérêts égoïstes. Ce sens de l'idée d'une recherche du « bonheur » n'est donc pas d'emblée écarté en dépit des réflexions des parties précédentes concernant la vertu.

Soulève un problème, en revanche, l'idée que l'on pourrait atteindre le bonheur « *en agissant mal* »[5]. Foot y voit une contradiction par rapport à la conception de la rationalité pratique qu'elle entend promouvoir. S'il est rationnel d'agir vertueusement – comme Foot vient de le montrer dans son livre[6] – mais qu'il est également rationnel, pour un être humain, de vouloir être heureux, alors ces deux normes de conduite risqueraient d'entrer en conflit. Il n'y aurait pas de cohérence dans la rationalité pratique, l'agent rationnel oscillant sans cesse entre l'impératif de la vertu et celui du bonheur. Le problème des rapports entre vertu et bonheur,

[1] *Ibid.*, p. 151.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 152.
[4] Cf. *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, chap. 4, p. 109 sq.

sous cette forme particulière, résulte des acquis des chapitres précédents. Si, dans la perspective du naturalisme, il faut subordonner la vertu au bonheur, celui-ci correspondant à l'épanouissement complet de la forme de vie humaine, comment rendre compte du fait que la vertu puisse parfois exiger le sacrifice de son bonheur – comme nous en avons l'intuition ? Inversement, comment comprendre que le vice – la mauvaise action – puisse être un bon moyen d'atteindre le bonheur – le bien suprême ? Foot annonce d'une manière surprenante, qu'elle plaidera « pour qu'on ne rejette pas trop vite toute image combinant le bonheur et la méchanceté »[1]. Cet aspect du « bonheur » moderne – kantien en tout cas – est donc bien assumé. Mais comment est-ce compatible avec la définition aristotélicienne de la vertu qui semble être étroitement dépendante d'une autre définition de l'*eudaimonia* ?

Foot part de l'usage courant du mot « heureux » en Anglais. Elle remarque que le mot peut être utilisé comme prédicat – « être heureux de faire quelque chose », « être dans d'heureuses dispositions », « avoir une vie heureuse »[2] – mais en des sens assez différents qu'elle s'efforce d'analyser. Elle situe son analyse dans le cadre de la « philosophie de la psychologie » initiée par Wittgenstein et revendiquée par Anscombe. Mais ses remarques sur le « plaisir » doivent manifestement beaucoup à Ryle[3]. Il résulte de ces analyses que ni le « plaisir » ni le « contentement » ne sont des conditions nécessaires ou suffisantes pour définir le bonheur tel qu'on l'entend lorsqu'on veut en faire « le bien de l'humanité »[4]. Le sort d'un individu ayant subi une lobotomie et éprouvant pour cela un contentement parfait à accomplir des tâches triviales et répétitives ne serait pas regardé comme enviable. De manière générale, « passer toute sa vie à des jeux d'enfant », comme l'a bien remarqué Aristote, ne pourrait pas être regardé comme désirable pour l'humanité[5]. Le « bonheur » dont on parle ici n'est pas un « état d'esprit ». C'est aussi la raison pour laquelle il ne peut *dans le même sens* être attribué à l'enfant. L'enfant ne fait pas « l'expérience du bonheur-comme-bien »[6] (*happiness-as-good*). C'est en cela que le bonheur « adulte » a plus de « profondeur ». L'arrière-plan du « bien » accompli avait déjà été identifié comme un élément constitutif de certains « plaisirs » – le « plaisir de jardiner » ou « le plaisir de philosopher » par exemple[7]. Mais que peut donc signifier la notion de « profondeur » dans le cas du bonheur ? Cela implique en tout cas une certaine

[1] *Ibid.*, p. 153.
[2] *Ibid*. Traduction modifiée.
[3] Cf. Ryle (G.), *La notion d'esprit*, trad. Stern-Gillet (S.), Paris, Payot & Rivages, 2005 [Ryle (G.), *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson Publ., 1949] ; Ryle (G.) et Gallie (W.B.), « Symposium : "Pleasure" », *op. cit.*
[4] *Ibid.*, p.156-158.
[5] *Ibid.*, p.158. Foot se réfère à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre X, chap 3, 1174a1-3.
[6] *Ibid.*, p. 159.
[7] *Ibid.*, p. 155.

« restriction portant sur la cause et sur l'objet [de bonheur] »[1]. On ne peut pas éprouver « un profond bonheur » à n'importe quoi. Or,

> « […] les objets susceptibles d'être la cause d'un bonheur profond semblent […] être les choses fondamentales de la vie humaine [...] »[2]

Pour la plupart des gens, ce sont les choses ordinaires – « une maison, la famille, le travail et les amis » –, alors que pour des personnes exceptionnelles, cela peut être la création artistique, l'exploration de terres inconnues ou, comme pour Wittgenstein par exemple, la recherche de la vérité[3]. Comme on le voit, la profondeur du bonheur est inséparable des « croyances » concernant ses objets[4].

c) Insuffisance de l'enquête empirique

Qu'est-ce que cela implique par rapport aux relations qu'il peut y avoir entre la vertu et le bonheur ? Foot estime que l'examen d'exemples particuliers ne permettrait pas d'avancer dans l'élucidation de cette question. C'est la piste que Foot semble avoir voulu suivre dans « La vertu et le bonheur »[5] (1994). Elle y pose pour commencer qu'il serait inconcevable qu'une philosophie morale n'établisse aucun lien entre la vertu et le bonheur. Elle vise à travers cette remarque les doctrines qui, comme celle de Prichard, conçoivent la « moralité » comme rigoureusement indépendante de toute autre considération. Pourrait justifier cette thèse le fait qu'il arrive bien souvent que les méchants prospèrent. Elle cite alors le témoignage d'un officier nazi responsable d'un camp d'extermination. A l'inverse ses victimes pouvaient encore souffrir de ce qu'elles avaient subi. Comment établir un lien quelconque entre vertu et bonheur face au contentement de soi d'un meurtrier de masse ?[6]

Comme cette idée nous reste « en travers de la gorge », Foot se propose d'approfondir l'intuition selon laquelle il y aurait un lien conceptuel entre vertu et bonheur et elle le fait à partir du cas de l'officier G. W.. En quel sens peut-on dire qu'il est « heureux » ? Il le serait au sens où, comme le répétera Foot dans son livre, il a pris plaisir à ce qu'il faisait et il pensait même « être dans le juste » en agissant de la sorte[7]. Il est impossible de supposer qu'un tel

[1] *Ibid.*, p. 161.
[2] *Ibid.*, p. 162.
[3] Foot fait allusion à ce que Wittgenstein lui-même aurait déclaré sur son lit de mort (Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 168).
[4] *Ibid.*, p. 163.
[5] Foot (Ph.), « La vertu et le bonheur », *op. cit.*
[6] Cf. *Ibid.*, p. 135.
[7] *Ibid.*, p. 136.

individu ne pourrait pas être « vraiment satisfait »[1]. Pourtant, se demande Foot, le « bonheur » se confond-il avec la « satisfaction » ou le « contentement » ? Si nous n'envions pas la satisfaction de l'enfant ou celle du malade ayant subi une lobotomie, c'est que nous ne confondons pas bonheur et satisfaction[2].

Le cas de G. W. ne peut cependant être réduit à ceux-ci, notamment parce que ce dernier est persuadé d'avoir servi une « bonne cause » qui a donné un sens à sa vie. La seule chose qui puisse par conséquent nous porter à penser que sa vie n'a pas *réellement* été heureuse, c'est le fait qu'elle n'ait pas *réellement* été *bonne*. L'*illusion* impliquée dans sa satisfaction n'est pas la seule chose qui s'oppose à la reconnaissance de son bonheur, mais c'est le fait que ce qu'il faisait était *mauvais*. Cela suffit à renforcer l'intuition de départ, même s'il n'est pas question de prétendre la *fonder* par là[3]. C'est encore ce que montre, bien que d'une toute autre manière, l'exemple des jeunes allemands condamnés à mort pour avoir refusé de collaborer avec les nazis. Les lettres qu'ils ont écrites juste avant d'être exécutés montrent qu'ils n'avaient pas exactement le sentiment de sacrifier leur bonheur. Certes, en un sens, ils avaient conscience de perdre la possibilité de profiter des « meilleures choses de la vie »[4]. Mais en même temps, ils savaient qu'ils auraient eu honte tout au long de leur vie d'avoir cédé aux nazis.

Foot l'explique par la nature « propositionnelle » du bonheur. Le bonheur n'est pas seulement un ensemble de sensations mais on est « heureux que… ». L'*objet* du bonheur en est une composante. Or, dans cet aspect du bonheur, le « rapport au temps est essentiel ». On éprouve une sensation agréable durant un certain laps de temps. Le bonheur éprouvé « *du fait* de quelque chose » implique qu'il y ait quelque chose que la personne estime « bon ou mauvais » « dans sa vie »[5]. D'une part elle doit *croire* à la vérité de ce caractère et d'autre part elle doit l'attribuer à sa vie de manière continue indépendamment de la conscience momentanée qu'elle peut en avoir. Toutefois, Foot soutient qu'à la différence des autres croyances, le bonheur entretient un rapport particulier aux sentiments subjectifs de satisfaction puisque « les choses à propos desquelles une personne est heureuse ou triste sont celles qui donnent de la saveur à la vie »[6]. Foot veut justifier par là que la « honte » puisse être un élément qui compromette réellement le bonheur d'individus comme ceux dont elle parle. Il nous semble que ce détour par le sentiment de honte n'est pas indispensable. Car la honte elle-même est

[1] *Ibid*.
[2] Cf. *Ibid*., p. 138.
[3] Cf., *Ibid.*, p. 139.
[4] *Ibid*., p. 140.
[5] *Ibid*., p. 141.
[6] *Ibid*., p. 142.

« propositionnelle ». Il suffirait donc aux jeunes allemands dont elle parle de considérer qu'il y a quelque chose de « honteux » dans une vie – c'est-à-dire quelque chose *justifiant* le sentiment de honte – pour qu'elle ne soit pas pour eux une vie « heureuse ». La suite de l'argumentation de Foot va plutôt dans ce sens. Foot poursuit en effet en montrant que la crainte du sentiment de honte ne pourrait suffire à elle seule à expliquer l'attitude de ces jeunes gens. Si on leur avait proposé d'absorber « *une drogue de l'oubli* » après avoir trahi leurs convictions, ils n'auraient pas davantage accepté de le faire. C'est bien « le fait de commettre un acte honteux », et non la crainte d'être poursuivi pas le sentiment de honte qui les anime[1]. Le bonheur est en effet censé être « enviable » et leur vie leur serait davantage apparue comme digne de « pitié » que d'envie[2]. Mais, comme le note Foot, même un observateur extérieur n'ayant pas le même degré de vertu – comme nous-mêmes – pourrait comprendre que le sort du traitre frappé d'amnésie ne serait pas vraiment enviable.

> « […] il est donc impossible de considérer, conclut Foot, que les êtres mauvais sont bienheureux à cause des avantages que leur vice leur a valus ».[3]

Il n'y aurait pas de méchant véritablement heureux.
Mais cette conclusion vaut-elle de manière absolue ?

> « Seul l'homme sans scrupules, poursuit-elle, ou encore un défenseur des nazis, pourrait dire : "Heureux qui trouve un chef à qui obéir et dont servir la cause", quand le chef est Hitler, et la cause la solution finale ».[4]

Mais en quel sens « pourrait-il » le dire ? Cela signifie-t-il seulement qu'il serait possible qu'il le dise parce qu'il serait alors dans l'illusion de pouvoir être heureux dans ces conditions ? Ou bien cela veut-il dire que seul un homme comme le nazi persuadé de bien faire en participant à la solution finale pourrait en être authentiquement heureux ? Il ne pourrait pas être heureux *à moins d'être un nazi* semble vouloir dire Foot. C'est la raison pour laquelle les jeunes allemands dont elle parle, *parce qu'ils ne l'étaient pas*, n'auraient pas pu envisager d'être heureux en collaborant avec des nazis. Cette condition se distingue de la première condition évoquée, à savoir « ne pas être incapable de ressentir de la honte », c'est-à-dire avoir une notion de ce qui

[1] *Ibid.*, p. 143.
[2] *Ibid.*, p. 144.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

serait « honteux ». Les nazis seraient capables en effet d'un tel sentiment mais l'associeraient à la trahison de leur « Führer ».

Le rapport « conceptuel » entre le bonheur et la vertu ne semble donc pas avoir été établi comme un rapport nécessaire. Ainsi, pourrions-nous dire, « nous qui savons ce que la honte signifie et qui ne sommes pas nazis », nous ne pouvons considérer que G. W. ait été « heureux », sinon, peut-être, au sens très superficiel où il a pu passer des moments agréables. Il n'y a rien d'enviable, pour nous, dans le fait d'être inaccessible à la honte ou dans le fait d'être nazi. Pourtant, Foot croit pouvoir conclure :

> « […] il existe bien un lien conceptuel entre la vertu et le bonheur, parce que ce qui est honteux n'est pas enviable, tandis que le bonheur est objet d'envie ».[1]

Soyons reconnaissants à Foot d'avoir montré que l'agent vertueux ou ambitionnant de le devenir ne pouvait regarder son bonheur comme étant totalement indépendant de sa vertu. Sous ce rapport la thèse attribuée à Prichard est bien réfutée. Le rapport entre la vertu et le bonheur n'est pas purement aléatoire et il y a même un rapport logique entre les deux puisque, pour l'agent vertueux, il ne peut y avoir de bonheur dans le vice. Le bonheur n'est pas sans lien conceptuel avec la moralité – si nous acceptons d'employer le vocabulaire de Prichard. Toutefois, on pourrait espérer qu'un lien conceptuel entre les deux notions établisse qu'il soit impossible de *concevoir*, sans contradiction, un méchant heureux. Or, sur ce point précis, il semble que le cas G. W. nous tienne toujours en échec. Il n'est pas sûr que G. W. se trompe en affirmant qu'il a été « heureux » – et ce, pas seulement au sens où il aurait eu des moments agréables – bien que, aux yeux de l'agent vertueux, sa vie honteuse n'ait rien d'enviable. La vague évocation, dans le dernier alinéa de son article, des remarques de Wittgenstein concernant « les traits très généraux de la vie humaine »[2] ne suffit pas par elle-même à lever nos interrogations. Mais peut-être nous met-elle sur la piste des solutions qui seront proposées dans *Le Bien naturel*.

d) L'analyse conceptuelle

En quoi cette perspective peut-elle alors paraître insuffisante ? Il est impossible d'exclure en suivant cette voie, reconnaît Foot dans *Le Bien naturel*, qu'un ancien gardien de camps nazi puisse avoir eu une vie heureuse. Non seulement il a pu éprouver du plaisir à tuer

[1] *Ibid.*, p. 145.
[2] *Ibid.*

des gens, mais encore il peut avoir eu le sentiment de participer en cela à l'accomplissement d'une grande cause :

> « Si nous prétendons qu'il ne pouvait pas vraiment être heureux, nous ne faisons que gauchir les faits pour les faire coller à l'image de ce que nous croyons qu'ils *devraient* être ».[1]

Parce que l'idée selon laquelle le méchant pourrait être heureux ne nous plaît pas, nous aurions tendance à ne pas vouloir voir les faits qui iraient dans ce sens ou à les interpréter d'une manière plus conforme à nos attentes. Pour éviter cet écueil, c'est la voie offerte par le naturalisme et l'idée de « bien naturel » qu'il implique que Foot se propose maintenant d'explorer.

Tel semble être le principal apport du chapitre 8 du livre de 2001 par rapport au texte de 94. Peut-être faut-il y voir un effet de la méditation du texte de Michael Thompson publié en 1995. C'est alors par rapport à « la forme de vie de l'espèce » qu'il faut mesurer « l'épanouissement » d'un individu et déterminer ainsi s'il est ou n'est pas « comme il devrait être »[2]. La « bonté » (*goodness*) est attribuée aux qualités de l'individu qui permettent de « réaliser la forme de vie de son espèce »[3] :

> « Chez les êtres humains, cette réalisation *[instantiation]* peut être identifiée au fait d'avoir une bonne vie ».[4]

Avoir une bonne vie, c'est avoir une vie conforme à la forme de vie d'un être humain. Or, compris de cette manière, le « bien humain » permettrait de combiner le bonheur avec la vertu. Les vertus sont par définition ce qui permet à un individu humain de réaliser la forme de l'espèce à laquelle il appartient, c'est-à-dire d'être heureux.

Il faut cependant tenir compte de la difficulté que soulève « l'infini diversité des existences humaines »[5]. Celle-ci semble interdire toute détermination du bien qui s'étende à l'ensemble de l'espèce sans exception. On ne peut donc pas prétendre que celui qui agirait mal ferait inexorablement de sa vie une vie malheureuse. Foot écarte également l'usage du terme « épanouissement » introduit par Anscombe qui a des implications qui ne sont pas compatibles avec certains usages de la notion de « bonne vie ». Ainsi, par exemple, si l'on admet, sur la base

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 165.
[2] *Ibid.*, p. 166.
[3] *Ibid.*, p.167.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 168.

de ses propres déclarations, que Wittgenstein a eu une « bonne vie » et qu'il a en ce sens été « heureux », il serait difficile de dire qu'il ait été « épanoui ». A cette notion Foot dit préférer la notion de « bénéfice » ou d' « avantage »[1] (*benefit*). La notion de « bénéfice » présente l'intérêt de désigner aussi bien « ce qui provoque un changement bénéfique dans un organisme » que « ce qui protège cet organisme d'un dommage »[2]. Toutefois, « être bénéfique » ne signifie pas exactement « rendre meilleur ». Il se peut par exemple que l'amélioration de la santé d'un animal humain ou non humain ne lui soit finalement pas bénéfique – que le lion soigné d'une blessure tombe pour cela dans un piège. Foot se tourne ensuite vers ce que l'on dit de ce qui est spécifiquement bénéfique aux êtres humains. Elle entend d'abord montrer qu'il y a un lien conceptuel, dans leur cas, entre ce qui leur est *bénéfique* et ce qui est *pour leur bien.* On hésiterait à dire qu'empêcher l'arrestation d'un assassin en série serait lui être « bénéfique ». On saisit ainsi confusément le fait que la mesure d'un tel « bénéfice », au moins dans le cas de l'homme, ne peut pas être envisagée indépendamment de ce qui est *bon* pour lui[3]. Foot semble retrouver, à travers cet argument, les remarques de Rosalind Hursthouse concernant la spécificité des vertus humaines par rapport aux qualités des autres animaux. Si les qualités intrinsèques des autres animaux peuvent toujours, le cas échéant, devenir des désavantages – Hursthouse prend le même type d'argument que Foot – les vertus humaines semblent constituer en elles-mêmes un avantage ou être « bénéfiques » aux hommes qui les possèdent[4].

Dans le cas de l'homme, ce qui est « bon », c'est-à-dire ses qualités intrinsèques spécifiques, peut suffire à définir ce qui lui est bénéfique. C'est, aux yeux de Foot, « un premier pas pour nous approcher d'une idée du bonheur qui interdise la combinaison avec la méchanceté »[5]. En effet, si nous pouvons comprendre que laisser un meurtrier assassiner les gens n'est pas vraiment lui être bénéfique parce que cela serait l'empêcher d'être un *bon* être humain, alors nous pouvons comprendre que ce qui n'est pas favorable à ce qui est *bon* pour lui ne lui soit pas réellement bénéfique. On comprend alors que ce qui n'est pas *bon* pour l'homme ne puisse pas non plus lui être *bénéfique*. En ce sens les vices – ce qui est mauvais

[1] *Ibid.*, p.169. Traduction modifiée.
[2] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 169.
[3] *Ibid.*, p. 170.
[4] Cf. plus haut, 3ème Partie, III, 3, b. Rappelons que cette thèse tend à corriger l'analogie proposée par Peter Geach (Geach (P.T.), *The Virtues*, *op. cit.*, p. 17) et que cette correction est cruciale pour soutenir l'idée des « avantages » des vertus dans un cadre qui ne soit pas strictement théologique (voir plus haut, 4ème Partie, I, 1). Foot rappelle à propos de la conception du bien humain qu'elle présente : « Il existe au contraire ici quelque chose que peuvent reconnaître les gens de toutes les religions comme les gens sans religion » (Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 167).
[5] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 170.

pour les hommes – ne peuvent en aucun cas être favorables au bonheur humain – le bien humain par rapport auquel on peut définir ce qui est avantageux ou désavantageux.

Certes, la figure du méchant heureux devient difficilement concevable. Mais ne peut-on pas concevoir que le vertueux ne soit pas heureux ? Si cela était possible, cela contribuerait à distendre le « lien conceptuel » existant entre la vertu et le bonheur. Il serait impossible d'être heureux en étant vicieux mais il serait possible d'être vertueux sans être heureux. La vertu serait une condition nécessaire mais non suffisante du bonheur. Dans *Le Bien naturel*, c'est la question qui semble motiver l'examen d'exemples tirés de lettres écrites par des Allemands condamnés à mort par les nazis pour avoir refusé, d'une manière ou d'une autre de collaborer avec un régime criminel. Ces gens, « *sous une certaine description* »[1], pouvaient être heureux d'agir comme ils l'ont fait, comme semblent en témoigner leurs lettres. L'argument de la « honte » est repris. Foot affronte même le redoutable problème cicéronien du « chevalet » de torture. Les Péripatéticiens prétendaient, de manière scandaleuse aux yeux des Stoïciens, que le « bonheur » du vertueux cessait avec la torture[2]. Foot prétend, d'accord en cela avec les Stoïciens, que le supplicié vertueux peut encore trouver une satisfaction dans le fait de « ne pas avoir parlé » par exemple et, en cela se dire « heureux » :

> « [il] peut dire : "Bien !" en se rendant compte qu'il n'a pas parlé, et cela quelle que soit l'angoisse qu'il éprouve à l'idée de ce qui l'attend le lendemain ».[3]

Foot ne nie pas la perte d'un certain bien réel – en cela elle n'est pas stoïcienne – mais elle n'affirme pas non plus la perte complète de tout bonheur – comme semblent l'affirmer les Péripatéticiens après Aristote[4]. Le bonheur ne serait donc pas plus irrémédiablement vulnérable que la vertu elle-même. Nous dirions pour notre part, pour aller dans le sens de Philippa Foot, que la personne que nous serions heureux de pouvoir être, dans ces circonstances tragiques, serait plutôt le supplicié que le tortionnaire et plutôt celui qui n'a pas parlé que celui qui a parlé. Si une vie « heureuse » est une vie « enviable », alors, sous cet aspect, le supplicié qui ne « parle » pas est plus heureux que celui qui « parle ». Ce dernier est à plaindre parce qu'il a été torturé et parce qu'il a parlé. L'autre n'est à plaindre que parce qu'il a été torturé. Mais il est également admirable et digne de louanges et, pour cela, enviable. Foot, pour sa part, invoque

[1] *Ibid.*, note 22, p. 172.
[2] Cf. Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Livre V, v, p. 365-366.
[3] *Ibid.*, note 22, p. 172.
[4] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 14, 1153b15-21.

encore le fait que l'agent lui-même ne voudrait pas être autrement[1]. C'est bien le fait d'avoir accompli une mauvaise action – qu'ils en souffrent ou non – qui serait, à leurs yeux, incompatible avec leur bonheur. La notion de bonheur ne peut être réduite à un sentiment subjectif de contentement.

De ces analyses Foot ne prétend déduire qu'une seule vérité :

> « C'est au minimum un indice clair que le bonheur isolé de la vertu n'est pas la seule forme sous laquelle nous pouvons concevoir la notion de bonheur ».[2]

Cette conclusion paraît plus modeste que celle qu'elle formulait en 94. Mais nous avons vu qu'en réalité, le premier article ne pouvait pas aboutir à davantage. Il est sûr, compte tenu de ce que certains peuvent tenir pour le bonheur, qu'une autre conception du bonheur est possible que celle qui implique qu'on le distingue radicalement de la vertu de telle sorte que n'importe quel agent vicieux pourrait être heureux. Mais Foot n'écarte pas non plus cette conception du bonheur en lui déniant toute pertinence.

> « Je suggère donc, dit-elle, que le bien de l'humanité peut être pensé comme une forme de bonheur qui exclut *a priori* qu'il puisse être combiné à la méchanceté ».[3]

Nous avons donc nous aussi une certaine idée de l'*eudaimonia* telle qu'Aristote pouvait la concevoir – c'est-à-dire comme un bonheur essentiellement lié à des vertus. Nous pouvons penser ainsi le bonheur, même si nous ne pouvons pas totalement écarter l'autre sens de la notion.

La conclusion générale du chapitre a le mérite de la modestie mais demeure équivoque. Foot en reste au constat que « le *bonheur* est une notion protéiforme »[4]. Trois compréhensions du « bonheur » sont possibles dont aucune ne peut être rejetée comme erronée : le « bonheur » du patient lobotomisé « heureux » de ramasser des feuilles, le « bonheur » du méchant content de lui, et enfin le « bonheur » du vertueux incapable de concevoir son bonheur sans la vertu. Si nous en restions là, il faudrait considérer que Foot abandonne l'idée de faire jouer à la notion de bonheur le rôle central, architectonique, que cette notion pouvait avoir chez Aristote. Prétendre s'en tenir à cette conclusion serait courir le risque de retomber dans les errements du

[1] *Ibid.*, note 23 p. 172-173.
[2] *Ibid.*, p. 173.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 174.

scepticisme de Foot 2. Foot prétendait alors que choisir la vertu, c'était comme choisir de s'enrôler dans une armée[1]. Elle pourrait dire maintenant que le choix de la vertu reposerait lui-même sur l'engagement dans la quête d'un certain type de bonheur. « A chacun sa conception du bonheur et par conséquent à chacun sa conception de la bonne manière de vivre ! », pourrions-nous dire alors.

Mais Foot n'a manifestement pas renoncé à la définition objective de ce qui est bon pour les êtres humains. Son nouveau naturalisme la préserve de tout scepticisme et de tout relativisme quant à la définition de la bonne manière de vivre pour un être humain. Il faudrait donc détacher deux éléments qui paraissaient étroitement liés chez Aristote : le naturalisme d'une part – que Foot assume et s'efforce de refonder face aux objections contemporaines – et l'idée de bonheur d'autre part – dont Foot semble reconnaître qu'elle ne peut pas avoir aujourd'hui l'univocité qu'Aristote prétendait lui donner. Le fait que la question du bonheur ne soit abordée qu'à la fin, après que la question des vertus ait été totalement traitée irait dans le sens d'une telle interprétation. Ainsi, le scepticisme d'Anscombe à cet égard se verrait-il justifié. Il faudrait se résoudre à penser « le bien humain » indépendamment de la notion de « bonheur »[2].

Pourtant, la conclusion est plus ambiguë. A propos du dernier sens possible de la notion de « bonheur » Foot déclare :

> « Nous ne pouvons pas négliger cette interprétation du concept *si nous identifions le bonheur avec le bien humain* ».[3]

Pour donner un sens à cette formule qui soit cohérent avec ce qui précède il faudrait comprendre que, si nous voulions identifier le bonheur avec le bien humain, alors il faudrait approfondir le troisième sens de la notion de bonheur puisque, en l'état actuel de notre recherche, c'est *le seul* sens qui soit compatible avec la vertu qu'exige le bien humain c'est-à-dire une vie humaine bonne. En effet, les deux premiers sens du mot « bonheur » sont complètement incompatibles avec l'idée du bien humain impliqué dans l'éthique naturaliste et la conception des vertus qui y est attachée. Ces deux sens ne pourraient être conservés qu'à la condition que nous abandonnions l'idée, conforme à la tradition aristotélicienne, d'en faire le bien humain.

[1] Cf. Foot (Ph.), « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *op. cit.*, p. 167. Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2.
[2] Cf. Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 30.
[3] *Ibid.*, p.174. Nous soulignons.

e) Les solutions de John McDowell et David Wiggins discutées

Les deux derniers alinéas nous renvoient clairement au contexte strictement aristotélicien ou stoïcien et par conséquent à l'ambition assumée d'associer le bonheur au bien humain. Foot cherche à y définir « sa propre position » sur les rapports entre bonheur et vertu par rapport à l'interprétation que deux philosophes et historiens de la pensée d'Aristote – John McDowell et David Wiggins – proposent de la notion d'*eudaimonia*. Il nous faut donc présenter les positions de l'un et de l'autre pour comprendre la pensée de Foot qu'elle ne développe pas elle-même directement.

> « […] je suis d'accord avec John McDowell, déclare-t-elle, pour dire que notre compréhension du mot "bonheur" est proche de ce qu'Aristote nommait *eudaimonia* en ce que le sens de ce mot implique qu'on agisse en conformité avec les vertus ».[1]

Qu'est-ce qui permettrait selon McDowell d'affirmer cette proximité entre notre « bonheur » et l'*eudaimonia* ? Dans « The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics »[2], McDowell se demande en quel sens on doit comprendre la thèse aristotélicienne selon laquelle l' « *eudaimonia* » serait la fin de tout ce que nous faisons. Faut-il comprendre cette thèse comme un « impératif » ou bien comme un « indicatif » ?[3] Cette dernière hypothèse se heurterait notamment au cas de l' « incontinent », capable de faire ce qui ne correspond pas à l'idée – exacte – qu'il se fait lui-même de l'*eudaimonia*[4]. « Entrepris comme un moyen constitutif de l'*eudaimonia* » définirait en réalité un type particulier de raison d'agir :

> « […] il s'agit de la sorte de raison pour laquelle quelqu'un agit quand il fait ce qu'il fait parce que cela lui semble être ce qu'un être humain, dans les circonstances dans lesquelles il se trouve, devrait faire (*should do*) ».[5]

McDowell précise qu'il ne s'agit pas nécessairement de raisons « morales » au sens où celles-ci viseraient l'accomplissement des actions vertueuses pour elles-mêmes. Mais même le refus revendiqué d'agir vertueusement – pour agir plutôt égoïstement par exemple – suppose une certaine conception de ce que *devrait* être le comportement d'un être humain[6]. Cela implique

[1] *Ibid*.
[2] McDowell (J.), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », *op. cit.*
[3] *Ibid.*, § 1 p. 359.
[4] *Ibid.*, § 3 p. 360-361.
[5] *Ibid.*, § 7, p. 364.
[6] *Ibid.*, § 8, p. 364-365.

que la notion d' « *eudaimonia* » coïncide avec l'idée qu'un individu peut se faire de ce qu'il *devrait* faire – sa fin – sans que cette fin coïncide nécessairement avec ce que la vertu exige. McDowell rejette comme purement verbale la question de savoir si cette sorte de raison n'est pas par définition « morale ». Les raisons d'agir de l'égoïste ne seraient sans doute pas reconnues comme telles par l'égoïste lui-même[1].

Cette thèse implique une interprétation originale de l'argument de l' « *ergon* » aboutissant à une certaine définition de l'*eudaimonia*. Selon McDowell en effet, ce passage de l'*Ethique à Nicomaque*[2] déboucherait sur une définition « neutre » de l'*eudaimonia*, compatible avec l'égoïsme par exemple, qui ne correspondrait pas à la conception particulière qu'Aristote lui-même en aurait. Seule une conception du bonheur dans laquelle celui-ci serait dénué de toute rationalité serait exclue. La définition qu'il propose serait, dans cette mesure, encore compatible avec plusieurs conceptions opposées des « excellences humaines »[3].

Comment comprendre, dans ce cadre, la conception « vertueuse » de l'*eudaimonia* défendue par Aristote ? Certes, il s'agit d'une conception « prudentielle » au sens où « l'excellence » est censée nous apporter ce qui est conforme à notre « intérêt ». Elle nous est « bénéfique » et l'*eudaimonia* qu'elle nous apporte se présente comme une vie éminemment « désirable »[4]. Mais la définition de cet intérêt et de cette désirabilité se fonde elle-même sur la conception de l'excellence à laquelle l'agent adhère. De telle sorte que les choses qui sont « désirables » ou qui représentent un certain « sacrifice » selon d'autres critères ne seront pas considérées comme telles par notre agent :

> « Embrasser une conception spécifique de l'*eudaimonia*, c'est voir les raisons pertinentes d'agir, dans les occasions où elles coexistent avec des considérations qui par elles-mêmes pourraient être des raisons d'agir d'une autre manière, comme, non pas surpassant, mais faisant taire ces autres considérations – comme ayant pour effet à ce sujet, dans ces circonstances, qu'elles ne soient pas du tout des raisons ».[5]

Dans cette perspective, est « bénéfique » ce qu'on a raison de poursuivre. Un « dommage » est ce qu'on a raison de fuir. Le bénéfice et le dommage changent avec les raisons qu'on a de les poursuivre ou de les fuir, c'est-à-dire qu'ils changent avec la conception que nous avons de

[1] *Ibid.*, § 9, p. 365-366.
[2] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre I, chap. 6.
[3] McDowell (J.), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », *op. cit.*, § 10, p. 366-367.
[4] *Ibid.*, § 12 et 13 p. 368-369.
[5] *Ibid.*, § 13, p. 369-370.

l'excellence. Il en va de même de l'estimation de la « désirabilité » de tel ou tel type de vie. McDowell complète ainsi en l'abordant sous un nouvel aspect la conception de la rationalité pratique dont nous avons vu tout le parti que Philippa Foot avait pu tirer[1].

C'est de ce point de vue que l'on peut considérer que, pour celui qui adhère aux vertus authentiques – celles qui appartiennent à l'être humain vraiment vertueux,

> « […] "bien agir" ("*eu prattein*") est synonyme de "avoir l'*eudaimonia*" (1095a19-20) ».[2]

En effet, le champ de la *praxis* est plus restreint que celui du « volontaire ». Il coïncide avec celui du « choix » (*prohairesis*) et le « choix » lui-même ne résulte pas de n'importe quelle délibération mais ne concerne que « le désir délibéré de faire quelque chose en ayant en vue de bien faire (*eupraxia*) »[3]. L'usage restrictif du terme « *praxis* » garantit que toute « *praxis* » proprement dite soit entreprise en vue de l'*eudaimonia.* Or, une « *praxis* », à la différence d'une activité productive, est une activité qui a sa fin en elle-même. C'est pourquoi une *praxis* est par définition un élément constitutif de l'*eudaimonia* – un « moyen constitutif » (*constituent means*), selon la terminologie adoptée par les commentateurs anglais[4]. Selon cette perspective, non seulement il y a un « lien conceptuel » entre bien agir et être heureux – si l'on accepte de traduire ainsi « *eudaimon* » – mais encore il n'y aurait aucun écart possible entre les deux. Qui agirait bien serait heureux et qui serait heureux agirait bien.

A quels aspects de cette thèse complexe Foot adhère-t-elle ? L'« *eudaimonia* » est utilisée par Foot comme correspondant à *un* des sens possibles du mot « bonheur » (*happiness*). Ce mot a l'avantage de ne pas comporter l'équivocité du terme moderne. Cela ne veut pas dire qu'il soit parfaitement univoque, comme le montre une nouvelle fois l'enquête menée par McDowell. En faisant référence à la manière dont Aristote lie vertu et bonheur à travers l'interprétation qu'en donne McDowell, Foot donne un cadre aristotélicien rigoureux à ce qu'elle a découvert en analysant l'attitude des jeunes paysans des Sudètes. Leur vertu est leur bonheur au sens où, accordant de la valeur à certaines « excellences » et accordant par conséquent de la désirabilité à un certain genre de vie, leur satisfaction coïncide – au moins partiellement – avec l'action vertueuse qu'ils accomplissent. Ils ne trouveraient pas leur bonheur dans une action « bénéfique » selon d'*autres* critères – les critères de l'égoïste évoqué par McDowell par exemple.

---

[1] Voir plus haut, 1ère Partie, III, 2.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., § 4 p. 361. McDowell renvoie pour le dernier point à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1139a31-b5.
[4] *Ibid*., p. 362.

Foot accorde cependant une certaine place au sentiment de l'agent. Si l'*eudaimonia* est une forme de « bonheur » et pas seulement de « bien humain », alors on peut comprendre que celui-ci repose sur une adhésion subjective de la part de l'agent :

> « Dans ma propre terminologie, ajoute-t-elle, le "bonheur" est compris comme *le plaisir [enjoyment] pris aux bonnes choses*, autrement dit le plaisir pris au fait de poursuivre et d'atteindre des buts justes ».[1]

Par cette formule, Foot intègre le « facteur sourire », c'est-à-dire l'élément de contentement subjectif, qui est difficilement séparable de la notion de bonheur, à l'élément objectif qui permet de définir le juste et l'injuste.

De plus, Foot émet des réserves concernant le « rigorisme » de McDowell et déclare pour cela se ranger du côté de Wiggins. Ce « rigorisme » concerne la manière dont McDowell, identifiant le bonheur à la vertu, exclut tout écart possible entre les deux. Cet élément de l'interprétation de McDowell apparaît déjà dans son article de 1980. Seule la vie vertueuse peut être heureuse puisque c'est, pour l'agent vertueux, parce sa vie est vertueuse, et uniquement dans la mesure où elle est vertueuse qu'elle est satisfaisante[2]. Cet aspect de sa thèse est développé dans « Eudemonism and Realism in Aristotles's Ethics »[3] (1995). McDowell s'efforce de réfuter les interprétations selon lesquelles l'*eudaimonia* pourrait impliquer des biens extérieurs à l'activité vertueuse elle-même. Certes, des éléments extérieurs – « les biens de la fortune » – peuvent contribuer à rendre la vie « plus désirable ». Mais ce n'est pas précisément en cela qu'elle est « *eudaimon* » :

> « […] l'*eudaimonia* est auto-suffisante précisément sous sa dimension de désirabilité qui est en relation avec l'idée de l'excellence humaine et de la manière dont celle-ci bénéficie à l'être humain pour vivre ».[4]

Si les biens extérieurs contribuent à une vie désirable, ce n'est pas en tant qu'ils réalisent l'excellence humaine. Or c'est cela qui est à proprement parler « bénéfique » selon les critères de l'agent vertueux. Ces biens extérieurs ne contribuent donc pas à proprement parler à l'*eudaimonia* qui peut, sous ce rapport, être dite « auto-suffisante ».

---

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 174.
[2] Cf. McDowell (J.), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », *op. cit.*, § 13, p. 370.
[3] McDowell (J.), « Eudemonism and Realism in Aristotle's Ethics », *op cit.*, p. 201-218.
[4] *Ibid.*, p. 211.

David Wiggins cherche à réfuter cette interprétation d'Aristote :

> « […] les considérations se rapportant au bien être (*faring well*) […] appartiennent vraiment à l'évaluation éthique d'un genre de vie ».[1]

Il n'est donc pas question de nier le caractère « éthique » de la notion de bonheur. Mais il s'agit de reconnaitre que, dans l'appréciation éthique d'une vie, le « bien être » aussi entre en ligne de compte. Il suffit pour l'apercevoir de se souvenir que l'*eudaimonia* est une vie « en accord avec la vertu », certes, mais « au long d'une vie complète » et qu' « une hirondelle ne fait pas le printemps »[2] :

> « On peut vouloir aller à tout prix vers la conception stoïcienne d'un homme "citadelle intérieure" et placer là le bien humain. Ou on peut rester là où se trouve Aristote et faire des distinctions plus fines ».[3]

La position de McDowell semble en effet rendre indiscernables les positions stoïcienne et aristotélicienne sur la question du ou des biens. Foot refuse d'*identifier* le bonheur à la vertu. Les plus vertueux, comme le montre l'exemple des jeunes Allemands, ne peuvent pas être dits *complètement* heureux d'agir comme ils agissent parce qu'ils subissent bien la *perte* d'une vie réellement bonne – rejoindre leur famille –, ce dont ils ont parfaitement conscience. Pour reprendre les expressions de McDowell lui-même, le fait qu'ils soient capables de « faire taire » certaines raisons d'agir n'implique pas que ce qui les fondait n'existe plus réellement.

Foot reproche donc à juste titre à McDowell de ne pas prendre en compte « la véritable tragédie qu'il peut y avoir dans un choix moral »[4]. Cette critique n'est sans doute pas sans rapport avec celle qui porte, chez Wiggins, sur l'oubli, chez McDowell, de la dimension émotionnelle de la vie éthique[5]. Le rôle des émotions dans l'évaluation éthique est particulièrement bien mesuré par la réflexion sur le « reste » du choix tragique, comme nous l'ont montré aussi bien Nussbaum que Hursthouse. Mais Foot choisit de mettre l'accent sur un autre aspect de la dimension émotionnelle de l'éthique :

---

[1] Wiggins (D.), « Eudaimonism and Realism in Aristotles's Ethics: a reply to John McDowell», *op. cit.*, p. 219-231.
[2] *Ibid.*, p. 227. Wiggins cite Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1098a20.
[3] *Ibid.*, p. 228.
[4] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 175. Voir plus haut notre deuxième partie.
[5] Cf. Wiggins (D.), « Eudemonism and Realism in Aristotle's Ethics: a reply to John McDowell», *op. cit.*, p. 230.

> « Car il y a une manière par laquelle une personne de bien doit non seulement voir que son bien est inséparable de l'excellence du désir et de l'action, mais aussi le *sentir*, le sentir avec des sentiments comme le plaisir, la fierté et l'honneur ».[1]

Le refus d'une éthique « centrée sur l'agent » n'interdit pas de prendre en compte, comme une dimension de l'action elle-même, des éléments émotionnels qu'on pourrait être tenté de ne rapporter qu'au caractère de la personne. Ces remarques finales ne contredisent pas les réserves exprimées à propos d'une certaine « éthique de la vertu » portée par Hursthouse. La tristesse de celui qui est condamné pour avoir agi vertueusement est le signe de la conscience qu'il a de l'importance de la perte qu'occasionne son action. Or cette juste appréciation de la situation est la première condition pour que son acte puisse être considéré comme vertueux. Elle permet en l'occurrence de distinguer la vertu proprement dite de la folie ou du fanatisme. Le malheur qu'il subit est, toutes choses bien considérées, moins grand que celui qui aurait été le sien s'il n'avait pas eu le courage de faire ce choix. Il est partiel puisque le sentiment de cette perte ne retire rien à la satisfaction qu'il peut éprouver pour avoir fait le bon choix. Mais son malheur est réel.

Comme le pressentait Elizabeth Anscombe, la question du bonheur reste un problème particulièrement difficile à résoudre. La difficulté rencontrée par les néo-aristotéliciens tient exactement à ce qu'Anscombe avait déjà identifié. Une approche aristotélicienne de cette question devra prendre en compte à la fois le lien essentiel que le bonheur entretient avec l'action vertueuse et le rapport que celui-ci entretient malgré tout avec le sentiment de contentement. John McDowell rend parfaitement bien compte du premier aspect. Mais il oublie de concevoir l'écart qu'il peut y avoir entre la vertu et le bonheur. La tendance à faire coïncider vertu et bonheur qui conduisait Martha Nussbaum à affirmer la vulnérabilité de la vertu conduit McDowell à affirmer l'autosuffisance de la vie vertueuse. Rosalind Hursthouse s'efforce au contraire de donner une place aux aspects les plus modernes de l'*eudaimonia*. Mais la distinction entre un épanouissement « en tant qu'individu » et un épanouissement « en tant qu'être humain » ne paraît pas compatible avec les exigences du naturalisme. Philippa Foot, qui, plus encore que Hursthouse, a le souci de ne pas commettre de faute par rapport à la grammaire moderne du « bonheur », ne parvient pas, à travers les solutions qu'elle propose, à répondre aux questions que celles-ci soulèvent à leur tour : le bonheur admet-il des degrés, peut-il être partiel ou imparfait, peut-on être à la fois heureux et malheureux ? Il manque sans doute

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 175.

pour cela une discussion concernant la pertinence des caractéristiques essentielles de l'*eudaimonia* – autosuffisance, complétude – telles qu'elles avaient été définies par Aristote à partir de sa réflexion sur la notion de « Souverain bien ». Dans quelle mesure cette dernière notion est-elle encore pertinente ?

En dépit de ces divergences et de ces lacunes, les néo-aristotéliciens n'abandonnent pas la question du bonheur. Ils en font, par là même, au même titre que la vertu, une notion morale, ce qui ne va pas de soi dans la philosophie moderne. Mais il nous semble que c'est, plus fondamentalement, la moralité ou l'éthicité du bonheur qui est au centre de leurs préoccupations, quelle que soit leur position sur l'usage de ces notions. McDowell le fait explicitement apparaître à travers l'idée selon laquelle toute idée du bonheur révélerait la position de celui qui la soutient concernant ce que devrait être la vie d'un être humain. Il y a un rapport étroit entre ce que devrait être l'action d'un être humain en tant qu'il est un être humain et son bonheur qui correspond à ce que devrait être la vie de cet être humain prise dans son ensemble. L'agent vertueux comprend que le bonheur consiste dans la vie vertueuse. Mais on peut concevoir qu'il y ait une moralité – une bonté ou un méchanceté morale – de toutes les actions humaines, non seulement en tant qu'elles sont des « actions humaines », mais en tant qu'elles impliquent une certaine idée du bonheur qui définit ce que devrait être la vie d'un être humain. Cette idée se retrouve chez Hursthouse à travers sa définition du bonheur comme horizon moral de nos actions. La vie d'un être humain peut par définition être évaluée moralement parce qu'il est capable de donner un sens à l'ensemble de sa vie, c'est-à-dire qu'il a l'idée d'une vie heureuse, une vie réussie pour un être humain. Elle apparaît nous semble-t-il également chez Foot, bien que cette dernière ne reconnaisse pas la pertinence de la notion de moralité. Si le bonheur du méchant soulève un problème – alors que le fait qu'il puisse avoir eu une vie agréable ne soulève aucune objection – c'est pourtant bien parce que cette notion comporte immédiatement une dimension morale. Même l'élément subjectif du bonheur ne peut être considéré comme appartenant au bonheur que dans la mesure où il est « *le plaisir [enjoyment] pris aux bonnes choses* »[1]. C'est en cela que cet aspect du bonheur est lui-même moral. Dans cette perspective, il faudrait dire que si le contentement du méchant est immoral, ce n'est pas tant parce qu'il serait la récompense injuste d'une vie qui ne la méritait pas, que parce qu'il serait le couronnement inadéquat d'une vie qui prétendrait être la vie que devrait avoir un être humain alors qu'elle n'en serait que le simulacre. Celui qui a le sentiment de son

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 174.

bonheur croit « bien vivre ». Mais il peut se tromper. C'est sans doute la raison pour laquelle le bonheur du méchant n'est pas envié par l'être humain vertueux. Celui-ci sait qu'il ne s'agit pas d'un véritable bonheur.

Conclusion 4ème Partie

L'échec relatif des projets de MacIntyre puis de Martha Nussbaum concernant la construction d'une éthique fondée sur l'idée de « vertu » pouvait nous laisser penser que le projet néo-aristotélicien lui-même ne pourrait aboutir. Comme Peter Geach le croyait, l'absolutisme moral en particulier semblait devoir être fondé sur un légalisme, sous une forme ou sous une autre. L'opiniâtreté de Philippa Foot lui permet néanmoins, nous semble-t-il, de trouver la voie d'une éthique rationnelle fondée sur la notion de vertu qui ne soit pas dépendante de convictions religieuses particulières[1]. Elle y parvient en approfondissant une caractéristique de la vertu sur laquelle insistent déjà les autres néo-aristotéliciens – y compris MacIntyre et Nussbaum –, à savoir le fait que les vertus ont une valeur intrinsèque pour les individus qui en sont pourvus. Elles sont les qualités, par définition intrinsèques, d'une bonne *praxis* des êtres humains en tant qu'êtres humains. L'idée d'une activité de l'être humain comme tel et ayant sa fin en elle-même définit la notion de « *praxis* » utilisée par McDowell[2]. Mais elle apparaît dans les « pratiques » de MacIntyre[3]. On la retrouve indirectement dans l'ambition qu'a Nussbaum de constituer, à partir du tableau des vertus d'Aristote, une liste des « capacités » permettant les « fonctionnements » spécifiquement humains ayant une valeur intrinsèque[4]. Or, c'est à partir de cette idée qu'il est possible de définir la moralité, comme n'hésite pas à le faire Hursthouse à la suite de Julia Annas. La valeur *morale* d'une action apparaît alors comme étant sa valeur intrinsèque en tant qu'action humaine. C'est exactement sous ce rapport qu'elle est vertueuse ou qu'elle ne l'est pas.

Le néo-aristotélisme retrouve le même type de moralité dans la notion de bonheur, même quand il s'efforce de tenir compte du sens moderne de ce mot. Une vie heureuse n'est pas seulement une vie agréable, c'est aussi une vie réussie pour un être humain. Cela n'implique pas nécessairement que l'on suppose qu'une vie vertueuse soit toujours une vie heureuse. En tenant compte du sens courant du mot, on respecte également l'écart qu'introduit Aristote entre

[1] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit*., p. 167.
[2] Cf. McDowell (J.), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », *op. cit.*, § 4, p. 262-262. Anscombe jugeait cependant le terme trop restrictif pour désigner en toute rigueur « l'action humaine » dans ce qu'elle a plus généralement de « volontaire » (Cf. Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*, p. 209). Ce n'est pas sur le point qui nous intéresse ici que porte la distinction établie par Anscombe. Voir plus haut, 2ème Partie, III, 3, a.
[3] Cf. MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit*., chap. 14, p. 182 sq.
[4] Cf. Nussbaum (M.C.), « Nature, Function, and Capability. Aristotle on Political Distribution » in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, *Supplementary Volume*, Oxford, Clarendon Press, 1988 p. 145-184.

la vertu et le bonheur. Quelque chose « de fâcheux et d'extérieur », pour reprendre les termes de Hursthouse[1], peut empêcher un être humain de bien vivre. Il serait normal qu'il jouisse du plaisir qui accompagne sa vertu, mais il en est empêché par la mauvaise fortune. C'est bien le bonheur, nous est-il apparu, plutôt que la vertu qui est ainsi affecté. Mais le bonheur a bien un lien essentiel avec la vertu, le véritable bonheur ne pouvant échoir qu'à ceux qui ont une vie réellement réussie. Condition nécessaire du bonheur, la vertu n'en est pas la condition suffisante. Intrinsèquement bonnes, les vertus ne suffisent pas toujours à constituer le bien complet d'une vie humaine, même aux yeux du vertueux. C'est du moins ce que l'on peut essayer de conclure des quelques remarques que Philippa Foot consacre à cette question à la fin de son dernier livre[2].

[1] Hursthouse (R.), *On Vitue Ethics*, *op. cit*., p. 259.
[2] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit*., p. 174-175.

Conclusion générale :

L'éthique néo-aristotélicienne parvient-elle à débarrasser la philosophie morale de la notion nécessairement confuse de « moralité » ou bien en propose-t-elle enfin un concept rigoureux ?

Nous avons vu qu'en dépit des protestations persistantes de la plupart de ses représentants, le néo-aristotélisme permettait bien de forger un concept original et robuste de la moralité. Il nous reste pour achever de le montrer à déterminer quel est précisément ce concept. Il faudra pour cela prendre en compte les arguments de ceux qui, comme Philippa Foot, continuent de refuser la distinction du « moral » et du « non moral » pour répondre à leurs objections. Nous devrons enfin nous demander pourquoi cette distinction importe et en quoi celle que propose ou permet le néo-aristotélisme est avantageuse. Avant cela, nous devons faire un dernier bilan des conditions de la réussite du projet d'une éthique néo-aristotélicienne post-anscombienne.

Bilan : les conditions de la réussite du projet néo-aristotélicien

Sous tous ses aspects, la question de la moralité dans le néo-aristotélisme est une question qui est posée à la *philosophie*. Il ne s'agit pas seulement de savoir si, de manière générale, il est possible de parler de « moralité », mais il faut déterminer dans quelle mesure on peut faire de cette notion un usage *philosophique* rigoureux. Rien n'indique que la « moralité » légaliste à laquelle se réfère Anscombe dans ses premiers textes[1] ne soit plus pertinente pour elle après son texte de 1958[2]. Mais, ayant conscience que ce type de moralité repose sur la foi, elle se demande si cette notion pourrait avoir un sens en dehors de ce contexte. Elle montre que la cohérence philosophique exige que nous suspendions notre jugement sur ce point. En négligeant cet aspect de la question, on en ferait par conséquent disparaître la pertinence.

Il faut s'en souvenir lorsque l'on cherche à définir ce que pourrait être un naturalisme néo-aristotélicien comme lorsque l'on aborde la conception néo-aristotélicienne de la vertu ou du bonheur. Toutes ces notions peuvent en effet être comprises dans la perspective d'un légalisme théologique. Pour constituer une philosophie morale néo-aristotélicienne, il faut donc veiller à ce qu'elle ne soit pas empreinte d'un tel légalisme. On doit redoubler de vigilance

[1] Cf. Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War examined » (1939), *op. cit.*
[2] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*

lorsque l'on veut que cette éthique accorde une place à une forme spécifique de moralité compte tenu de ce qu'induit habituellement l'usage de cette notion.

On peut reprocher à une démarche comme celle de MacIntyre de manquer de clarté à cet égard. Celui-ci peut passer d'une critique d'inspiration anscombienne du légalisme à un thomisme[1] sans que soit précisé le statut de ce dernier ni la conception de la moralité qu'il devrait impliquer. Foot ou Vogler prennent soin de préciser que leurs emprunts à la pensée de Thomas d'Aquin peuvent être intégrés à une philosophie morale laïque[2]. Vogler se fonde sur l'identification de la dimension proprement théologique de la pensée de Saint Thomas pour déterminer ce que seraient d'après elles les limites de la rationalité pratique en matière de morale[3]. On ne peut pas non plus faire ce reproche à Peter Geach. Après avoir concédé que les questions morales pouvaient faire l'objet d'un consensus superficiel entre croyants et non croyants[4], celui-ci assume la thèse selon laquelle seul le légalisme théologique pourrait fonder les prohibitions absolues que comporte la morale[5]. La distinction est encore clairement prise en compte. Elle permet d'écarter certaines positions morales du champ de la philosophie[6]. Il est vrai que le statut des textes d'Anscombe ayant trait aux questions morales après « La philosophie morale moderne » n'est pas toujours clair. C'est notamment le cas de ceux qui sont les plus riches en indications concernant sa conception de la moralité[7]. L'enjeu des discussions autour du « double effet » ont souvent trait à des questions surtout préoccupantes au regard de la tradition catholique et « le principe du double effet » lui-même appartient à la théologie morale. Nous avons vu cependant qu'Anscombe n'hésite pas à critiquer le principe recueilli par la tradition pour préserver le noyau de vérité, philosophiquement justifiable, qu'il comporte[8].

Aussi bien MacIntyre que Nussbaum restaurent finalement une forme de légalisme. MacIntyre le fait dès *Après la vertu*[9] et anticipe par là sur sa conversion au thomisme. Nussbaum le fait implicitement par sa conversion au kantisme de Rawls[10]. Tous les deux semblent renoncer à constituer une morale exclusivement fondée sur les notions de vertu et de bonheur. L'attitude de Philippa Foot nous paraît en revanche exemplaire sous ce double aspect. Ouverte aux apports

[1] Cf. MacIntyre (A.), *After Virtue, Third Edition*, *op. cit.*, Prologue.
[2] Cf. Foot (Ph.), « Virtues and Vices » (1977), *op. cit.*, p. 2; Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, *op. cit.*, p. 4.
[3] Vogler, *op. cit.*, p. 193.
[4] Geach (P.T.), *The Vitues*, *op. cit.*, p. 16.
[5] *Ibid.*, p. 88.
[6] Il s'agit notamment pour Peter Geach de certaines prohibitions relatives à la sexualité (Cf., *op. cit.*, p. 138 sq.).
[7] Il s'agit notamment de : Anscombe (G.E.M.), « Good and Bad Human Action » (non daté), *op. cit.*; Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" » (1982), *op. cit.*
[8] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" » (1982), *op. cit.*, p. 220-226.
[9] MacIntyre (A.), *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 147.
[10] Cf. Nussbaum (M.C.), « Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan », *op. cit.*, p. 103 et 124.

du thomisme mais soucieuse de réfléchir aux conditions d'une éthique laïque, Foot persiste dans sa volonté de penser le bien humain à partir d'une conception naturaliste de la vertu qui ne doive rien à aucune forme de légalisme.

Une autre condition du succès du projet néo-aristotélicien réside dans la rigueur de sa « psychologie ». C'était là encore un enseignement essentiel de « La philosophie morale moderne ». Préserver la possibilité de penser des prohibitions absolues suppose une psychologie qui permette une description précise de l'action[1]. La psychologie de l'intention devrait rendre possible une description fiable des actions délibérées, condition indispensable pour qu'une action particulière puisse être jugée intrinsèquement mauvaise « par sa seule description » notamment[2]. Le fait que Rosalind Hursthouse ait négligé certains principes d'analyse de l'action intentionnelle énoncés par Anscombe dans *L'intention* explique nous semble-t-il certaines faiblesses de son « éthique de la vertu ». La distinction de la valeur morale de la personne et de la qualité – bonne ou mauvaise – de son action[3] semble faire régresser la psychologie et par là même la philosophie morale. Inversement, en renouant avec la méthode d'analyse d'Anscombe, Michael Thompson[4] donne une nouvelle vigueur à un naturalisme moral exempt de tout réductionnisme et donne à Philippa Foot les moyens de fonder sa conversion au néo-aristotélisme[5]. Plus généralement, la théorie anscombienne de l'intention donne aux néo-aristotéliciens les moyens de penser la moralité d'une action délibérée en dehors des dichotomies kantiennes. La notion aristotélicienne d' « *orexis* » privilégiée par Nussbaum pour remplir cette fonction[6] – penser une responsabilité non « kantienne » de l'agent – ne permet pas par elle-même de rendre compte de la rationalité propre à l'action intentionnelle. Elle ne facilite donc pas sa « description ».

Il apparaît que le néo-aristotélisme risque à chaque fois de se dissoudre lorsqu'il oublie les leçons de G.E.M. Anscombe. Il se renforce et devient crédible lorsqu'il y retourne et s'efforce de satisfaire le programme précis qu'elle lui a légué : ne pas recourir au légalisme en philosophie morale, se fonder sur les concepts psychologiques rigoureux, concevoir un naturalisme analogique et non réductionniste, rendre pensables les prohibitions absolues de la morale en n'ayant recours qu'à un concept non légaliste de « vertu », ne pas éluder le problème difficile des rapports entre les vertus et le bonheur. Parmi les auteurs que nous avons rencontrés

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 12-14 et p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 21 et 29.
[3] Cf. Hursthouse (R.), *On Vitue Ethics*, *op. cit.*, p. 79-83 et p. 160.
[4] Thompson (M.), « The Representation of Life » (1995), *op. cit.*
[5] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, op.cit., chap. 2, p. 67 sq.
[6] Cf. Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 273-289.

dans notre enquête, c'est certainement Philippa Foot, dans la dernière période de l'évolution de sa pensée, qui remplit le mieux l'ensemble de ces exigences.

Or Foot refuse explicitement jusqu'au bout de reconnaître la pertinence de la distinction entre le « moral » et le « non moral ». L'éthique, selon elle, devrait pouvoir se passer avantageusement de la notion de « moralité ». Qu'est-ce qui pourrait justifier que nous ne suivions pas Foot sur ce dernier point ?

Le concept de la moralité qui en ressort

Avant de répondre aux objections que Foot elle-même oppose à cette notion, nous voudrions montrer à quelle définition de la moralité les réflexions des néo-aristotéliciens, en particulier celles de Foot elle-même, pourraient conduire. La stratégie qui consisterait à partir des définitions « modernes » de la moralité pour montrer qu'une éthique de type aristotélicien peut en rendre compte est vouée à l'échec. C'est le reproche que nous avons pu adresser à Williams ou à Nussbaum dans leur approche des dilemmes moraux[1]. Les définitions modernes de la moralité engagent inévitablement une manière particulière de distinguer ce qui est moralement bien ou mal de ce qui n'a ni l'un ni l'autre de ces caractères. Que la moralité soit conditionnée par le fait que l'on agisse par devoir ou d'après un autre motif qui s'y opposerait, ou bien que cela dépende du fait que l'on se montre bienfaisant à l'égard des autres ou qu'on leur nuise, une détermination négative du domaine du moralement neutre apparaît. Il s'agit, dans nos actions, de tout ce qui ne déroge pas au devoir sans que cela soit accompli par devoir ou de ce qui n'affecte pas directement le bien les autres. Par conséquent, par exemple, montrer que notre propre épanouissement implique que nous respections les autres ne permettrait pas de montrer qu'un eudémonisme est susceptible de rendre compte de l'altruisme de la morale moderne. Dans cette perspective, celui qui est bienfaisant à l'égard d'autrui pour assurer son propre bonheur n'agit pas « moralement » bien, soit parce que son motif n'est pas le respect de la loi morale, soit parce que son action ne vise pas essentiellement le bien d'autrui. C'est pourquoi il nous semble maladroit de la part de Hursthouse de vouloir montrer qu'il y a bien une moralité néo-aristotélicienne en montrant les points communs que l'éthique de la vertu partage avec la morale kantienne du devoir. La moralité kantienne est en effet inséparable d'une certaine psychologie morale incompatible, comme le voit bien Hursthouse, avec l'éthique de la vertu[2]. En revanche, on pourrait dire que l'analyse kantienne cherche à rendre compte, de

[1] Voir plus haut, 2ème Partie, II.

[2] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, chap. 4, p. 91-107. On pourrait exprimer des réserves similaires vis-à-vis de l'entreprise de Julia Annas qui, pour répondre au soupçon d'égoïsme qui pèse sur la morale antique, s'efforce de montrer que la pensée grecque accorde une place au « souci d'autrui » (*Other-Concern*) (Annas (J.), *The Morality of Happiness, op. cit.*, Part. III, « The Good Life and the Good Life of Others », p. 221-325).

manière malheureusement inadéquate – parce que fondamentalement légaliste – d'un aspect essentiel du jugement moral. Celui-ci porte sur la valeur intrinsèque de l'action. C'est ce dont rend compte plus rigoureusement une éthique fondée sur la notion de vertu. De même, la notion kantienne de « bonne volonté », également convoquée par Hursthouse, tenterait imparfaitement de rendre compte du rôle joué par l'intentionnalité dans l'évaluation morale des actions et des personnes qui les accomplissent, voire de l'aspiration au bien suprême que renferme, finalement, toute volonté. C'est ainsi qu'il faudrait interpréter la démarche de Hursthouse pour que sa tentative de réintroduction de la notion de « moralité » dans l'éthique néo-aristotélicienne soit couronnée de succès. Mais il faut *partir* pour cela d'une définition proprement aristotélicienne de la moralité.

On pourrait résumer cette définition par la formule d'Elizabeth Anscombe : « Toute action humaine est une action morale ». On peut partir de la signification de cette proposition dans son contexte[1]. Mais la généralité de la formule permet de ménager un champ de discussion ouvert au sein du néo-aristotélisme. L'action humaine est par définition une action volontaire. C'est ce caractère qui engage la responsabilité de l'agent, le fait qu'on lui impute une action – ou une inaction – dont on pourra le louer ou le blâmer. *A fortiori*, l'agent est responsable de toutes ses actions intentionnelles c'est-à-dire de celles qui impliquent une délibération et un choix. La psychologie anscombienne permet de décrire les actions intentionnelles et elle donne ainsi les moyens de les qualifier moralement.

Cela n'implique pas que tout soit moral dans ce que fait un être humain. Il n'est pas indispensable de l'assumer pour donner une signification rigoureuse à sa formule qui, nous l'espérons, ne trahisse pas sa pensée. Anscombe évoque les effets parfaitement accidentels de nos actes. On peut tuer une personne sans que notre imprudence ni même notre inattention soient en cause. On peut évoquer aussi ce qui relève de notre vie végétative. Bien ou mal digérer, dormir, grandir, respirer peuvent être totalement indépendants de notre volonté – quand cela n'est dû ni à nos vertus ni à nos vices. Mais il faut prendre en compte un autre élément, essentiel à notre définition de l'action « humaine ». Il s'agit de l'action d'un être humain *en tant qu'être humain* et non pas de son action dans un domaine technique ou une fonction sociale – un métier par exemple – particuliers. En ce sens, il faudrait dire que tout ce que fait volontairement un être humain, et même ce qu'il fait « bien » ou « mal » n'est pas nécessairement moral. La position d'Anscombe n'est pas explicite sur ce point dans le texte dont nous sommes partis bien qu'elle exprime cette idée ailleurs[2]. Ce caractère des actions vertueuses ou vicieuses est assez

[1] Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" » (1982), *op. cit.*, p. 209.
[2] Anscombe (G.E.M.), « Good and Bad Human Action », *op. cit.*, p. 203-204.

tôt identifié par Foot[1]. La thèse est contenue dans le « naturalisme éthique » et l'eudémonisme néo-aristotéliciens. Cela n'implique pas que les techniques et les métiers soient moralement neutres. Comme l'explique MacIntyre, les « pratiques » particulières supposent l'exercice de vertus plus générales. Mais c'est alors sous ce rapport, c'est-à-dire en tant qu'elles manifestent ces vertus propres à l'être humain comme tel et qu'elles permettent par là son « épanouissement » qu'elles ont une valeur morale. C'est pourquoi un certain naturalisme non seulement est compatible avec la moralité mais encore en constitue la condition primordiale[2]. On définit ce qui est moralement bon ou mauvais en définissant ce qui est humain. Comme le montre Hursthouse, puisque c'est la rationalité et la réflexivité qui caractérisent l'humanité, c'est cette manière rationnelle d'agir qui en fait la bonté morale[3]. Cela suppose, comme le reconnaît tardivement Philippa Foot, qu'il n'y ait pas d'écart entre rationalité et vertu. On peut dire plus précisément que les vertus et les vices définissent ce qui est moralement bon ou mauvais dans la mesure où elles correspondent aux qualités et aux défauts *intrinsèques* de l'action humaine comme telle[4]. Dire qu'une action est lâche ou courageuse, c'est la considérer sous ce rapport.

C'est la raison pour laquelle le « bonheur » est une notion essentiellement morale. Il est par définition l'atteinte de notre fin en tant qu'être humain. Il est un des deux pôles de « l'action humaine » en tant qu'action morale. D'un côté se trouve l'agent rationnel, de l'autre sa fin. Le bonheur correspond en effet à la réussite des actions que l'agent a de bonnes raisons d'accomplir en tant qu'être humain[5]. McDowell a raison de remarquer que cette idée du bonheur n'est pas seulement propre à l'agent vertueux[6]. Dire d'une vie qu'elle est « heureuse », c'est toujours, plus ou moins confusément, la désigner comme une bonne manière de vivre pour un être humain quand on la considère dans son ensemble[7]. Les Cyrénaïques, parce qu'ils pensent que le seul bien est le plaisir du moment, refusent d'utiliser la notion d'*eudaimonia*. Mais même les Epicuriens, en utilisant cette notion, situent leur conception du plaisir dans la perspective d'une réflexion sur la vie bonne[8]. Il en irait de même d'un hédoniste contemporain qui songerait à se déclarer « heureux ».

[1] Foot (Ph.), « Virtues and Vices » (1977), *op. cit.*, p. 7-8.
[2] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 192.
[3] *Ibid.*, p. 217.
[4] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 126-131; Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 82.
[5] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 29.
[6] McDowell (J.), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics » (1980), *op. cit.*
[7] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 174-175.
[8] Cf. Annas (J.), *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 447-448.

Mais si les actions vertueuses sont par définition humaines, pourquoi ne conduisent-elles pas toujours au bonheur ? Comment une *praxis* intrinsèquement bonne peut-elle ne pas être heureuse ? A cause de circonstances accidentelles qui empêchent qu'elle s'achève comme elle devrait normalement s'achever. Cela n'implique même pas que ce bonheur soit le résultat le plus courant de la vertu. Le naturalisme d'Anscombe et de Thompson permettrait de le concevoir. Le fait que la plupart des glands ne se transforment pas en chênes n'implique pas que les glands comme tels ne soient pas faits pour reproduire le chêne[1]. De même, le fait que les êtres humains vertueux ne s'en trouvent pas toujours heureux n'implique pas qu'il n'y ait pas un lien conceptuel entre la vertu et le bonheur. Ce lien spécifique est distinct de celui qui les unit dans la perspective d'une pensée du « mérite », ce qui supposerait encore l'idée d'une juste rétribution ordonnée par un juge. Le bonheur n'est pas ce que mériterait de connaître l'agent vertueux mais ce que lui procure effectivement son action lorsqu'elle n'est pas empêchée dans son plein accomplissement par des circonstances défavorables[2]. La réussite est le résultat naturel d'une action courageuse. Mais il se peut que, quoique parfaitement vertueuse, l'action ne soit pas couronnée de succès. Encore avons-nous vu que l'action vertueuse malheureuse comporte malgré tout une certaine satisfaction pour un agent réellement vertueux. Resterait à savoir si l'on pourrait parler alors de « bonheur »[3].

Par conséquent, même si l'on admet que le « bon » et le « mauvais » sont toujours tels en vertu de la même structure naturaliste, il est néanmoins possible de distinguer un bon et un mauvais moraux d'un bon et d'un mauvais non moraux. Une bonne digestion ou l'habileté d'un artisan sont « bonnes » sans être nécessairement bonnes « moralement » parce qu'elles n'engagent pas l'être humain comme tel et ne déterminent pas ce qui fera que sa vie dans son ensemble sera réussie ou « entachée »[4]. Il n'est pas nécessaire de considérer que les biens non moraux ne sont pas réellement des biens ou qu'ils sont « indifférents ». Au contraire, ils restent désirables. Mais les actions vertueuses ne sont pas seulement désirables[5]. Elles dépendent essentiellement de nous et engagent notre humanité.

Presque tout ce que nous venons de dire pourrait être tiré des réflexions de Philippa Foot sur les caractéristiques de l'action vertueuse[6]. Pourtant, nous prétendons définir ce qui constitue

[1] Anscombe (G.E.M.), « You Can have Sex without Children (1968), *op. cit.*, p. 85.; Thompson (M.), *Life and Action*, *op. cit.*, p. 53-62.
[2] Cf. Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 259; Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 174.
[3] Cf. Foot (Ph.), « La vertu et le bonheur » (1994), *op. cit.*
[4] Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, *op. cit.*, p. 72.
[5] Cf. Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 330-331 et p. 384; Nussbaum (M.C.), « Duties of Justice, Duties of Material Aid : Cicero's Problematic Legacy » (2000) in Kallhoff (A.) (éd.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy*, Munster, LIT Verlag, 2001, p. 3-40.
[6] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, chap. 5, p. 129-149.

la moralité d'une action alors que Foot s'y refuse encore dans sa dernière œuvre. Comment expliquer cette réticence ?

Réponse aux objections néo-aristotéliciennes à la distinction du « moral » et du « non moral »

Pour Hursthouse, l'action des animaux doués de raison est comme telle morale. L'émergence de la rationalité coïncide avec l'apparition de la moralité. Foot, de la même manière que Hursthouse, reconnaît qu'avec l'humanité un pas est franchi dans la définition du bien. Il y a une spécificité de la bonté de l'action rationnelle c'est-à-dire des vertus[1]. Mais cette spécificité ne justifie pas l'usage d'un terme spécial – « moral » – pour le désigner. Foot semble se raviser au début du chapitre qu'elle consacre à la « bonté humaine » (*human goodness*) en annonçant qu'il va porter sur le thème de la « bonté morale » (*moral goodness*) :

> « Car, parler d'une bonne personne, ce n'est pas parler du corps, de la vue ou de la mémoire d'un individu, mais de sa volonté rationnelle ».[2]

Mais les mots sont mis entre guillemets et l'auteure va s'empresser d'expliquer pourquoi l'expression n'est pas pertinente en toute rigueur. En effet le champ de l'action humaine est plus vaste que celui des actions qu'on qualifie habituellement de « moralement » bonnes ou mauvaises. Il recouvre non seulement les actions qui se rapportent aux autres – tenir ou ne pas tenir sa promesse pour Maklaï[3] – que celles qui ne concernent que l'agent lui-même – aller à la banque ou ne pas aller à la banque lorsque l'on a 40°C de fièvre[4]. Or, s'il y a bien une différence radicale entre la bonté dans le champ de l'action humaine et la bonté dans le champ des êtres vivants non humains – sans que le principe du naturalisme soit pour autant remis en cause –, la différence qu'il y a entre les actions qui concernent le bien de l'agent et celles qui concernent le bien des autres ne remet pas en cause l'unité de la rationalité pratique humaine. Utiliser le vocabulaire de la distinction entre le « moral » et le « non moral » c'est-à-dire, dans l'usage contemporain, celui de la distinction entre ce qui concerne le bien d'autrui et ce qui ne concerne que mon propre bien, ce serait courir le risque de perdre de vue la différence principale et de suggérer une différence qui n'existe pas entre deux types de rationalités. Le refus de Philippa Foot répond par conséquent à une double préoccupation : ne pas limiter la réflexion éthique aux actions concernant autrui d'une part et préserver l'unité de la rationalité pratique d'autre part.

[1] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 89-91.
[2] *Ibid.*, p. 130. Traduction modifiée.
[3] *Ibid.*, p. 100-107.
[4] *Ibid.*, p. 118-119.

Elle s'oppose exactement en cela à ce que suppose en général la distinction moderne entre considérations « morales » et considérations « prudentielles ». Si Foot refuse de parler d'actions « morales » à propos des actions humaines comme telles, c'est parce que ce terme désigne en général aujourd'hui, conformément à l'usage établi en philosophie par J.-S. Mill, les actions visant autrui alors que les décisions sages ou stupides que l'on peut prendre ne concernent pas seulement les autres mais peuvent être autoréférentielles – arrêter de fumer ou continuer à fumer par exemple. Foot soutient au contraire que l'indifférence envers son propre bien est un vice au même titre que l'indifférence envers autrui[1]. En tout cela, Foot prétend montrer qu'il n'y a

> « […] aucune raison de penser que les évaluations "morales" de Mill doivent être traitées autrement que les autres évaluations portant sur la volonté humaine ».[2]

Foot ne cherche donc pas tant à montrer qu'il ne serait pas pertinent de qualifier de « moralement bonnes » les actions humaines comme telles qu'à montrer qu'il ne serait pas pertinent de réserver cette expression aux actions que Mill considérait comme « morales » ou « non morales ». Si parler d'actions moralement bonnes ou mauvaises suppose la restriction de Mill – comme c'est le plus souvent le cas dans l'usage courant aujourd'hui – alors il est préférable de ne pas chercher à utiliser le terme de « moral » pour qualifier une action. Foot ne semble pas envisager de sortir du sens moderne de « moral » pour désigner ainsi toutes les actions humaines – comme le fait Anscombe dans le texte que Foot semble suivre sur bien des points dans ce chapitre[3]. Ce n'est donc pas sur cette dernière éventualité que porte son refus.

Dans la suite du texte, toutes les critiques adressées à l'usage du mot « moral » n'envisagent que le sens que Mill donne à ce terme. Foot examine le cas d'actions qui pourraient être considérées comme mixtes sous ce rapport. La distinction du bon moralement et du bon non moralement y apparaît comme non pertinente parce que la bonté d'une action destinée à remplir un devoir vis-à-vis d'autrui pourrait être compromise par des défauts d'une autre nature[4]. Elle montre que les vertus – le courage par exemple – ne s'exercent pas seulement dans des circonstances qui entrent dans la sphère habituelle de la moralité mais également lorsque seul le bien de l'agent est en question[5]. Enfin, Foot réfute une nouvelle fois, non sans ambiguïté,

[1] *Ibid.*, p. 141.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" », *op. cit.*
[4] Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 141-143.
[5] *Ibid.*, p. 144-145.

l'idée d'une « priorité générale des considérations "morales" au sens de Mill »[1]. Est-ce, serions-nous tentés de demander, la priorité de la morale *en général* ou bien la priorité de la morale *au sens de Mill* uniquement qui est rejetée ? Si Foot ne précise pas sa position sur ce point c'est sans doute parce que le « sens de Mill » est le seul sens du mot « moral » qu'elle envisage à ce stade.

Or il nous semble que cette manière d'argumenter contraste avec sa nouvelle conception de la rationalité pratique. La révolution rendue possible par les critiques de McDowell et de Quinn a permis d'unifier le domaine de la rationalité en y intégrant les vertus[2]. Il est raisonnable d'agir de manière juste, courageuse, tempérante, prudente. Cela devrait suffire à montrer que l'isolement de la justice au détriment des autres vertus – ce que propose la moralité de Mill selon Foot[3] – ne peut être qu'arbitraire. Mais l'enjeu de cette réintégration des vertus à la rationalité était bien celui de la question des rapports entre la morale et la raison. Les exigences de l'une et de l'autre ont-elles des sources différentes voire divergentes ? Il s'agit de savoir s'il est raisonnable de vouloir être « un bon être humain » ou si cette aspiration ne peut avoir qu'une autre origine que la raison elle-même[4]. Dans le chapitre consacré à la rationalité morale, Foot n'hésitait pas à décrire le « défi » qu'elle s'était lancé de la manière suivante :

> « […] montrer qu'il est rationnel d'agir, même quand cela va à l'encontre du désir et de son propre intérêt, d'après les exigences de la morale (*on demand of morality*) ».[5]

Il est donc difficile d'éviter d'évoquer leur caractère moral pour parler des vertus. En montrant qu'on n'exerce pas seulement son courage dans les actions altruistes mais qu'on peut le faire également en défendant avec ardeur sa vie ou ses intérêts, on pourrait considérer sans difficulté que Foot montre que des actions non altruistes peuvent être moralement louables. Les actions vertueuses en effet possèdent non seulement éminemment le caractère réflexif des actions humaines, mais encore Foot a pris soin de montrer que ces dernières étaient intrinsèquement bonnes[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 145-148.
[2] Cf. McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives » (1978); Quinn (W.), « Putting Rationality in Its Place » (1987); Foot (Ph.), « Rationality and Virtues » (1994), *op. cit.*; Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake » (1995), *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 132.
[4] *Ibid.*, p. 109.
[5] *Ibid.*, p. 124. Traduction modifiée. Pour résumer son objectif dans la première page de son livre, elle affirmait déjà : « Je veux montrer que le mal moral (*moral evil*) est une sorte de défaut naturel » (*Ibid.*, p. 37).
[6] *Ibid.*, p. 116.

A la fin du chapitre 5, Foot rétorque encore à ceux qui lui reprocheraient d'abandonner la philosophie morale en récusant la préoccupation du bien « moral » :

> « […] tant pis pour la philosophie morale ! Je n'accorde pas une très grande importance à la manière dont l'épithète "moral" est utilisée ».[1]

Mais cette réponse concerne un objecteur qui identifierait « le domaine de la philosophie morale » au « domaine des obligations et des devoirs ». C'est donc maintenant l'acception déontologique étroite de la moralité moderne qui est rejetée :

> « A force de réduire la philosophie morale à parler des fautes de la volonté qui affectent surtout autrui, on donne à toute la discussion un ton rigoriste et guindé que nous ne songerions guère à prendre dans la vie de tous les jours ».[2]

Foot estime au contraire qu'on pourrait considérer que sa propre conception de la morale implique qu'il y aurait une certaine « immoralité » à refuser le plaisir que procure la satisfaction de nos désirs[3].

Nous pourrons donc considérer que ce n'est pas trahir la pensée de Philippa Foot que d'affirmer qu'il y a bien une *moralité* de toutes les actions humaines, en tant qu'elles peuvent être qualifiées de vertueuses ou de vicieuses, que ces vertus et ces vices concernent les autres ou qu'ils ne concernent que l'agent lui-même.

Importance de cette distinction et avantages de la définition néo-aristotélicienne

Mais en quoi cette question importe-t-elle ? Ne doit-elle pas être considérée comme une question secondaire de vocabulaire, comme le suggère finalement Philippa Foot ? Il nous semble au contraire que pour l'éthique néo-aristotélicienne, abandonner la notion de moralité présenterait certains risques. D'une part, l'éthique néo-aristotélicienne reconnaîtrait implicitement une dualité fondamentale au sein de la morale. D'autre part, elle risquerait de ne pas parvenir à prendre en compte l'existence de bien non moraux.

Le premier risque comporte lui-même deux aspects. On pourrait d'abord considérer qu'il y a une hétérogénéité des questions morales. Il serait ensuite possible de juger que le premier type de préoccupations ne se rapportent pas à proprement parler la « morale ».

[1] *Ibid.*, p. 148.
[2] *Ibid.*, p. 149.
[3] « Un étudiant diplômé m'a dit un jour que mes cours lui avaient fait comprendre "qu'être contre le sexe pouvait être immoral". J'ai bien aimé sa remarque » (Foot (Ph.), note 24, p. 148).

Examinons pour commencer la première éventualité. On pourrait se fonder sur les déclarations des néo-aristotéliciens eux-mêmes pour considérer que certaines questions se rapporteraient à la « bonne manière de vivre » alors que les autres concerneraient le « moralité » proprement dite. Conception « attractive » du « bien », le néo-aristotélisme pourrait être tenté d'abandonner la « moralité » aux morales « impératives » du « juste » (*right*), selon la distinction instaurée par Sidgwick[1]. Mais dans ce cas, il risquerait soit de devoir accepter la « priorité du juste » que prétend imposer la morale moderne[2], soit de se heurter aux contradictions qui subsistent, inévitablement, entre les deux approches. Dans les deux cas, ce sont bien ses propres ambitions qui seraient remises en cause. En français, la différence entre la visée aristotélicienne du bien et la « déontologie » kantienne pourrait être rendue, comme l'a proposé Paul Ricœur, par la distinction entre « éthique » et « morale ». Certaines questions seraient d'ordre « téléologique », elles porteraient, pour reprendre la formule saisissante de Ricœur, sur « la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes »[3]. Les autres seraient d'ordre « déontologique » et porteraient sur « le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions, caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte »[4]. Tout en reconnaissant que la distinction n'est pas imposée par l'étymologie, Ricœur propose de rapporter les premières à « l'éthique » et de rapporter les secondes à la « morale ». Bien que lui-même soutienne la thèse de « la primauté de l'éthique sur la morale »[5], la distinction introduite suggère que l'éthique aristotélicienne ne suffirait pas à rendre compte de certains aspects essentiels de la vie morale. Par exemple, l'éthique ne permettrait pas de satisfaire « l'exigence d'universalité », qui se confondrait avec « l'exigence de rationalité » que seul satisferait l'impératif catégorique énoncé par Kant[6]. C'est « à cause de la violence », explique Ricœur, qu'il faut « passer de l'éthique à la morale » :

> « A toutes les figures du mal de la violence répond l'interdiction morale ».[7]

[1] Sidgwick (H.), *The Methods of Ethics*, *op. cit.*, Livre I, chap. IX, p. 105 sq.
[2] Cf. Rawls (J.), « La priorité du juste et les conceptions du Bien » (1987) in Rawls (J.), *Justice et démocratie*, trad. Audard (C.), Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2000, p. 287-320 [1ère éd. 1993] ; Larmore (Ch.), « Le juste et le bien » in Larmore (Ch.), *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, trad. Beauvillard (C.), p. 45-69 [Larmore (Ch.), « The Wright and the Good », *Philosophia*, Vol. 20, n° 1-2, Juillet 1990, p. 15-32] ; Berten (A.), Da Silvera (P.), Pourtois (H.) (textes réunis et présentés par), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
[3] Ricœur (P.), « Ethique et morale » (1990) in *Lectures 1*, Paris, Seuil, « Points Essais »1999, [1ère éd. 1991], p. 258
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*,
[6] *Ibid.*, p. 262.
[7] *Ibid.*, p. 264.

Seule la « morale » serait susceptible de fonder les prohibitions absolues garantes du respect de la personne humaine. Dans « De la morale à l'éthique et aux éthiques » (2000)[1], Ricœur montre lui-même les limites de cette opposition des doctrines d'Aristote et de Kant « que l'on a enfermées sous les étiquettes didactiques de la téléologie et de la déontologie » alors qu'il y discerne une « parenté souterraine »[2]. Il estime non seulement que la « morale » suppose une « éthique » mais encore que l'on peut trouver chez Kant lui-même des traces de l' « éthique fondamentale » dessinée par Aristote[3]. La distinction est vouée à être dépassée et, à cette condition, les Anciens et les Modernes pourrons être réconciliés[4]. Mais, tant que l'on cherche à maintenir cette distinction, il faudrait reconnaître à la « morale » un domaine exclusif : le concept de « morale » est essentiellement lié à « l'obligatoire » « attaché au permis et au défendu » [5]. Or cette notion renvoie au « caractère irréductible du devoir-être à l'être »[6]. L'impératif catégorique ne ferait que rendre compte de ce qui est compris dans la notion d'obligation ainsi comprise. L'imputabilité, sous cet aspect, n'est concevable que dans le rapport du sujet à la norme que fonde l'impératif kantien, c'est-à-dire à travers « l'autonomie », « détermination mutuelle de la norme et du sujet obligé »[7].

Une telle distinction pourrait-elle avoir sa place dans le cadre de l'éthique néo-aristotélicienne ? Compte tenu des prétentions qui sont les siennes, accepter de se cantonner dans le champ de « l'éthique » en abandonnant la « morale » serait ruineux pour cette approche. L'éthique post-anscombienne prétend en effet assumer la « rationalité » comme elle assume « l'interdiction morale » dont on pourrait penser qu'elles sont l'apanage de la « morale ». Nous avons vu en quoi elle s'était constituée contre « le mal de la violence »[8]. Elle rejette en revanche l'anti-naturalisme de Moore et l'idée d'une discontinuité radicale entre « l'être » et le « devoir-

[1] Ricœur (P.), « De la morale à l'éthique et aux éthiques » in *Un siècle de philosophie : 1900-2000*, Paris, Gallimard et Editions du Centre Pompidou, 2000, p. 103-120.
[2] *Ibid.*, p. 110.
[3] *Ibid.*
[4] « Que la morale des Anciens et celle des Modernes puissent se rejoindre, se reconnaître et se saluer mutuellement dans [le concept de volonté bonne], la possibilité ne relève plus ni de l'éthique ni de la morale mais d'une anthropologie philosophique qui ferait de l'idée de capacité un de ses concepts directeurs » (*Ibid.*, p. 113). Paul Ricœur s'inspire en effet du concept de « capacité » (*capability*) forgé par Amartya Sen pour renouveler son approche de l'éthique (Cf. Ricœur (P.), « Une phénoménologie de l'homme capable » in Ricœur (P.), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 149 sq.). Nous ne prétendons ni annexer la philosophie morale de Paul Ricœur au néo-aristotélisme, ni en proposer ne serait-ce que l'ébauche d'une critique. Ne nous intéresse ici que le sens qu'il donne à la distinction d'une « éthique » et d'une « morale » à travers les deux textes que nous citons et l'usage qu'on pourrait envisager d'en faire dans un contexte néo-aristotélicien.
[5] Ricœur (P.), « De la morale à l'éthique et aux éthiques », *op. cit.*, p. 103-104.
[6] *Ibid.*, p. 105. Ricœur renvoie lui-même à G. E. Moore.
[7] *Ibid.*, p. 107.
[8] Cf. Anscombe (G.E.M.), « Mr Truman's Degree », *op. cit.*; Geach (M.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), Imprint Academic, Exeter, 2005, Introduction, p. xiv.

être »[1] ainsi que la notion d' « autonomie »[2]. Accepter d'abandonner la notion de « moralité » à la « morale », ce serait admettre qu'en refusant le concept d' « obligation morale » tel qu'il a été conçu par la philosophie moderne, on laisserait subsister un « reste ». Or il s'agit précisément au contraire pour l'éthique néo-aristotélicienne de montrer que ce qu'il faut abandonner de la philosophie morale moderne est illusoire et dangereux pour les exigences les plus hautes de la morale.

L'autre implication possible de la distinction entre le domaine « moral » et le domaine de la recherche de « la vie bonne », serait l'exclusion pure et simple du second domaine du champ de la morale proprement dite. Plus qu'à l'autonomie kantienne, c'est au « principe de non-nuisance » (*harm principal*) que Foot associe la « moralité » moderne qu'elle récuse[3]. Dans cette perspective, le « moral » se limite à ce qui, dans l'action d'un individu, est susceptible de nuire aux autres. Là où l'impératif catégorique permettait encore de fonder des « devoirs envers soi-même », Mill ne reconnaît plus que des devoirs envers les autres. Les « fautes réflexives » qui n'affectent pas directement les autres n'ont pour cela aucune « immoralité ». Tous les traits de caractère que la tradition reconnaissait comme des « vices » n'encourent pas légitimement la « réprobation morale ». La bêtise, l'intempérance ou « le manque de dignité et de respect de soi » ne sont pas en eux-mêmes moralement condamnables[4]. Ce champ est désormais réputé moralement neutre. C'est cette distinction du moral et non moral que rejette Philippa Foot. Mais ce n'est bien sûr plus au nom de la contestation de la valeur des actions ayant un impact sur les autres. Foot 2 a reconnu que la justice était une vertu et Foot 3 en a fait une exigence de la rationalité pratique. Il s'agit plutôt de rejeter d'une part l'idée d'une hétérogénéité radicale des deux domaines et d'autre part la neutralisation arbitraire du domaine du bien et du mal « intérieurs » au profit du bien et du mal « extérieurs »[5]. Par rapport à cette modernité, il s'agit d'*étendre* le domaine de la moralité – de « l'extérieur » à « l'intérieur » – et non de rogner le champ sur lequel s'étend cette dernière :

> « Ce que je soutiens actuellement est que le champ d'application de ces évaluations spécifiques est beaucoup plus large que celui que Mill définissait en parlant de "morale" ».[6]

[1] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 14-20; Foot (Ph.), « Moral Beliefs » (1958), *op. cit.*; Foot (Ph.), « Moral Arguments » (1958-1959), *op. cit.*
[2] Anscombe (G.E.M.), « La philosophie morale moderne », p. 13.
[3] Cf. Foot (Ph.), *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 132 sq.
[4] *Ibid.*, p. 132-133.
[5] *Ibid.*, p. 142.
[6] *Ibid.*, p. 138.

La spécificité des évaluations en question consiste dans le fait que celles-ci concernent les qualités et les défauts de la « *volonté rationnelle* »[1] autrement dit ce qui est bon ou défectueux en elle. La réflexion de Foot 3 sur la rationalité pratique lui a permis de découvrir qu'il n'y avait pas lieu de faire de distinction entre la justice et les autres vertus. Il nous semble qu'accepter de parler de « moralité » à propos de toutes ces qualités et de tous ces défauts permettrait de signifier ce refus de toute « asymétrie morale » de principe entre les vertus selon qu'elles concernent ou non le bien d'autrui[2].

Sinon, on se contentera de chercher à reconnaître, dans la morale aristotélicienne, des traits des autres types de morale. On décidera alors soit d'en conclure que la morale arétique permet de définir la moralité parce qu'elle comporte elle-même ces traits – c'est ce que nous avons parfois reproché à la démarche de Hursthouse –, soit au contraire on en conclura que la notion de moralité doit être abandonnée parce que certains traits caractéristiques de la moralité propre aux autres conceptions de la morale ne sont pas conformes à ce que l'on trouve dans l'éthique aristotélicienne – c'est ce qui nous semble insuffisant dans l'approche de Foot. Dans les deux cas, on suppose d'une certaine manière que la moralité arétique devrait coïncider avec celle des autres éthiques pour que l'on puisse légitimement parler de « moralité » à propos de l'éthique aristotélicienne. En cela, Foot et Hursthouse auraient en commun de ne pas parvenir à s'affranchir totalement des conceptions non aristotéliciennes de la moralité. Foot la rejette parce qu'elle serait irrémédiablement attachée à certaines erreurs modernes – le sort particulier que réserve l'éthique moderne, à l'image de Mill, aux biens et aux maux relatifs à autrui. Mais Hursthouse, quant à elle, ne propose d'adopter le vocabulaire de la moralité qu'après avoir montré toutes les analogies qu'il pouvait y avoir entre les vertus aristotéliciennes et la moralité kantienne. Dans les deux cas, la moralité ne semble pouvoir se définir que par rapport à un concept étranger. Or, parce que la réflexion de Foot sur la rationalité de la vertu aura permis de montrer que son opposition passée entre vertus bénéfiques à l'agent et vertus bénéfiques aux autres n'était pas pertinente, il serait possible de dépasser cette distinction aussi dans l'usage que nous pourrions faire de la notion de moralité. Pour cela, la comparaison avec Kant ou Mill ne devrait pas être indispensable. D'ailleurs, la moralité de Mill ne coïncide pas avec la moralité

[1] *Ibid*.

[2] « Selon le principe d'*asymétrie morale en général*, explique Ruwen Ogien, le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a pas la même importance morale que le bien ou le mal qu'on fait volontairement aux autres » (Ogien (R.), *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 25). Ogien juge que « le principe d'*indifférence morale du rapport à soi-même* » qu'il défend, selon lequel « le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a *aucune* importance morale », n'est rien d'autre qu' « une expression particulière » de ce principe plus général (*Ibid.*).

de Kant. Foot elle-même ne songe pourtant pas à contester que l'un et l'autre proposent une définition de la moralité.

Ce que nous venons d'examiner concerne les avantages qu'il y aurait, avec le néo-aristotélisme, à *étendre* la sphère de la moralité. Mais la distinction du moral et du non moral qu'il implique permet également de dessiner les contours d'un bon « non moral » et d'un mauvais « non moral ». Il faut penser la bonté (*goodness*) et la défectuosité (*badness*) de la volonté rationnelle sur le modèle de la bonté et de la défectuosité des plantes ou des animaux non humains et de leurs organes. Mais les êtres vivants « subrationnels » n'accèdent pas à la moralité. Le cas est plus complexe pour les enfants dont on pourrait considérer qu'en accédant progressivement à la rationalité pratique, ils accèdent progressivement à la moralité – ce qui est assez conforme à l'intuition que nous pouvons en avoir et aux pratiques juridiques en matière de responsabilité pénale des mineurs. Mais il est également important de pouvoir considérer la misère, la faim, la souffrance, la maladie ou la mort comme des maux sans les considérer nécessairement comme des maux *moraux*. Comme le remarque Martha Nussbaum, la thèse stoïcienne selon laquelle il n'y aurait pas d'autre bien que le bien moral, l' « *honestas* », est intenable dans la mesure où elle retirerait tout sens à certaines vertus attribuées par ailleurs au sage. Comment louer la bienfaisance si l'on considère que ce qui est prodigué aux autres n'est ni bon ni mauvais ? Comment blâmer le meurtre ou la torture si la mort et la souffrance ne sont en elles-mêmes rien de réellement bon ou mauvais ? Le fait de faire souffrir quelqu'un ne peut être moralement condamné que dans la mesure où cela consiste à infliger volontairement quelque chose de mauvais – la douleur[1]. Sous ce rapport encore, il ne peut pas y avoir d' « autonomie de la morale » c'est-à-dire d'indépendance des jugements moraux par rapport aux jugements non moraux. La bonté morale elle-même, quoique répondant à une définition spécifique, ne peut pas être indépendante de réalités non morales, ne serait-ce que celles qui correspondent aux besoins des êtres humains. Cela ne justifierait-il pas que l'on remette finalement en cause la distinction entre bien moral et bien non moral ? Il nous semble indispensable de maintenir la distinction entre les maux infligés volontairement, voire intentionnellement et ceux que nous apportent la mauvaise fortune ou le cours ordinaire de la nature. Seule cette distinction est susceptible de donner un sens à la prohibition de la torture ou du meurtre, voire, de manière plus générale, aux louanges et aux blâmes adressés aux actions humaines. Il faut donc maintenir l'idée de biens et de maux *non moraux* compte tenu de leur double aspect par rapport au « moral ». D'une part ils ne dépendent pas directement de la

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), « Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy » (2000), *op. cit.*

volonté mais plutôt de la fortune, et en ce sens ils ne sont pas « moraux ». Ils ne doivent rien à nos vertus ni à nos vices. Mais d'autre part, ils sont réellement bons ou mauvais, ce dont témoigne le rôle qu'ils peuvent jouer dans la définition des vertus elles-mêmes. Ainsi, comme le dit Nussbaum, « la fausse dichotomie des Stoïciens : soit sans importance, soit sous le contrôle de la volonté »[1] est-elle dépassée. Il y a des choses qui importent et qui pourtant ne dépendent pas nécessairement de notre volonté. C'est un des éléments qui pourrait expliquer qu'il puisse y avoir un écart entre la vertu et le bonheur.

Il est donc indispensable de distinguer le bien *moral* du bien *non moral* non seulement pour reconnaître la spécificité des biens et des maux relatifs à la volonté rationnelle – les vertus et les vices – par-delà les restrictions apportées par les philosophies modernes, mais il faut aussi faire cette distinction pour tenir compte de réalités qui, quoique ne dépendant pas directement de « l'action humaine », n'en sont pas moins réellement des biens et des maux qu'il importe de distinguer soigneusement les uns des autres pour agir moralement[2].

Perspectives

Les perspectives ouvertes par cette étude se voudraient à la fois historiques et philosophiques. Sur le plan historique, la connaissance de la pensée de chacun des auteurs que nous avons évoqués mériterait d'être approfondie pour elle-même. Au-delà de ceux dont les œuvres ont déjà fait l'objet de plusieurs études – Anscombe elle-même, Foot, MacIntyre, Nussbaum ou McDowell – il faudrait suivre le travail en cours de Candace Vogler ou Michael Thompson qui présentent l'intérêt de puiser à la source de la philosophie de l'action et de la philosophie de l'esprit d'Elizabeth Anscombe. Les implications du néo-aristotélisme dans les différents domaines de l'éthique appliquée – éthique de la guerre, éthique médicale notamment – pourraient également faire l'objet d'une étude distincte. L'examen plus approfondi des liens qu'entretient l'éthique néo-aristotélicienne avec les différentes tendances de « l'éthique de la vertu » serait également nécessaire. La comparaison avec certaines figures du retour à Aristote dans la philosophie continentale du XX^{ème} siècle, dont nos références à la pensée de Paul Ricœur ne prétendaient pas même être une esquisse, pourrait également s'avérer féconde[3].

[1] *Ibid.*, p. 32.

[2] On pourrait dire que cette idée correspond à l'idée stoïcienne de « préférables » si les Stoïciens n'utilisaient pas explicitement cette notion pour éviter précisément d'avoir à reconnaître l'existence de biens autres que « moraux » (Cf. Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, Livre III, chap. XVI, trad. E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, p. 281-282).

[3] Cf. Aubenque (P.), « La place de l'*Ethique à Nicomaque* dans la discussion contemporaine sur l'éthique » in Romeyer Dherbey (G.) (dir.) et Aubry (G.) (éd.), *L'excellence de la vie. Sur « l'éthique à Nicomaque » et « l'éthique à Eudème » d'Aristote*, Paris, J. Vrin, 2002, p. 397-407.

Philosophiquement, nous avons cru pouvoir identifier certains points forts de l'éthique néo-aristotélicienne : la défense des prohibitions absolues arrimée à une analyse de l'action intentionnelle, l'intégration des vertus à la rationalité pratique, le naturalisme non réductionniste et, résultant de tout cela, l'élargissement de la sphère de la moralité à l'ensemble du domaine des vertus dans le cadre d'un eudémonisme. Mais chacun de ces points mériterait bien sûr d'être réexaminé pour lui-même et dans la perspective d'une philosophie morale de type néo-aristotélicien. Il faudra sans doute y ajouter une réflexion sur les rapports entre la morale et la politique. La défiance à l'égard du « perfectionnisme » moral se fondant souvent aujourd'hui sur la crainte du « paternalisme » – comme on a pu le voir chez Martha Nussbaum[1] – l'éthique néo-aristotélicienne devra nécessairement clarifier ses positions concernant l'autorité de l'Etat et la liberté des individus.

Parmi tous les problèmes philosophiques que nous avons rencontrés et qui touchent spécifiquement à l'élaboration d'une éthique néo-aristotélicienne, le problème le plus fondamental – il concerne aussi bien les racines « psychologiques » de la doctrine que le sens qu'elle donne au « bonheur » –, semble être celui de la place qu'il faut ou non y accorder à une réflexion sur le « souverain bien » ou le « bien suprême ». Ce qui semble constituer un élément clé de l'élaboration théorique d'Aristote et des penseurs médiévaux est d'abord écarté par Anscombe d'une théorie de l'action soigneusement épurée de toute trace de considérations morales[2], puis réintroduit par elle dans la perspective d'une réflexion sur les conditions d'un jugement moral porté sur l'action[3]. Mais la question n'est explicitement thématisée ni par Hursthouse ni par Foot au moment où celles-ci abordent la question du bonheur, là où l'on pourrait s'attendre à ce que le problème soit discuté et tranché. Faut-il par conséquent renouer avec cette notion pour achever de donner à la théorie la cohérence nécessaire ou bien doit-on trouver les moyens de s'en passer ? On pourrait espérer d'une réflexion sur cette question qu'elle permette de clarifier la question des rapports entre les vertus et le bonheur dont nous avons vu qu'après avoir été âprement discutée dans l'antiquité elle demeurait un point fragile de l'approche néo-aristotélicienne.

---

[1] Cf. Nussbaum (M.C.), « The Good As Discipline, The Good As Freedom » (1998) *op. cit.*; Nussbaum (M.C.), « Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan » (2000), *op. cit.*

[2] Cf. Anscombe (G.EM.), *L'intention*, *op. cit.*, § 21, p. 77-78.

[3] « La critique sera celle du raisonnement pratique comme ne conduisant pas à l'accomplissement de la bonne action. Une action, bien sûr, est bonne si elle n'est pas mauvaise, mais le fait qu'elle soit contraire (*inimical*) à l'ultime fin architectonique (*the last architectonic end*) prouverait que cette action n'est pas bonne » (Anscombe (G.E.M.), « Practical Inference », *op. cit.*, p. 147). Rappelons que cet article de 1974 ouvre le volume d'hommage à Philippa Foot publié en 1995 sous la direction de Hursthouse et Quinn notamment (Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot and Moral Theory*, *op. cit.*, p. 1-34).

Bibliographie :

1°) Ouvrages et articles de Julia Annas, G.E.M. Anscombe, Philippa Foot, Peter T. Geach, Rosalind Hursthouse, Alasdair MacIntyre, John McDowell, Martha C. Nussbaum, Warren Quinn, Michael Thompson, Candace Vogler et Bernard Williams:

- Annas (J.) et Grimm (R.H.) (éd.), *Oxford Studies in Ancient Philosophie, Supplementary Volume*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Annas (J.), *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Annas (J.), « Virtue Ethics: What Kind of Naturalism? » in Gardiner (S.) (éd.), *Virtue Ethics Old and New*, Ithica, N.Y., Cornell University Press 2005, p. 11-29.
- Annas (J.), « Virtue Ethics » in Copp (D.) (éd.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Annas (J.), *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Anscombe (G.E.M.), « The Justice of the Present War Examined » (1939) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 72-81.
- Anscombe (G.E.M.), « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? » (1957) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, p. 161-167.
- Anscombe (G.E.M.), *L'intention*, trad. Maurice (M.) et Michon (C.) Paris, Gallimard, 2001 [Anscombe (G.E.M.), *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957].
- Anscombe (G.E.M.), « Mr Truman's Degree » (1957) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 62-71.
- Anscombe (G.M.E.), « La philosophie morale moderne », trad. Ginvert (G.) et Ducray (P.), *Klēsis*. *Revue Philosophique*, n° 9, 2008, p. 9-31, http://www.revue-klesis.org/pdf/Anscombe-Klesis-La-philosophie-morale-moderne.pdf [Anscombe (G.E.M.), « Modern Moral Philosophy » in Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers, Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p.27-42; 1ère publ. in *Philosophy*, Vol. XXXIII, n° 124, Janvier 1958, p. 1-19].
- Anscombe (G.E.M.), « On Brute Facts » (1958) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 22-25.

- Anscombe (G.E.M.), « War and Murder » (1961) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 51-61.
- Anscombe (G.E.M.) et Geach (P.T.), *Trois philosophes: Aristote, Thomas, Frege*, trad. Berlioz (D.) et Loth (F.), Paris, Ithaque, 2014 [Anscombe (G.E.M.) et Geach (P.T.), *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford, Basil Blackwell & Mott Ltd, 1961].
- Anscombe (G.E.M.), « Authority in Morals » (1962) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 43-50.
- Anscombe (G.E.M.), « Events in the Mind » (1963) in *Metaphysics and Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers Volume II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 57-63.
- Anscombe (G.E.M.), « On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected *in Foro Interno* » (1969) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 10-21.
- Anscombe (G.E.M.), « Reply » [To the letter of Peter Winch, Michael Tanner and Bernard Williams] in *The Human World*, Vol. 9, 1972, pp. 49-51; rééd. revue et abrégée in Bayles (M.D.) (éd.), *Ethics and Population*, Cambridge, Mass., Schenkman Publ. Comp., 1976, p.162-163.
- Anscombe (G.E.M.), « Practical Inference » (1974) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Inprint Academic, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, p. 207-226 [rédigé en 1974, 1ère publ.: « Von Wright on Practical Inference » in Schilpp (P.A.) et Hahn (L.E.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, La Salle, Ill., Library of Living Philosophers Series Vol. XIX, Open Court, 1989; repris in Hursthhouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Anscombe (G.E.M.), « On Frustration of the Majority by Fulfilment of the Majority's Will » (1976) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 123-129.
- Anscombe (G.E.M.), « On the Source of the Authority of the State » (1978) in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 130-155.
- Anscombe (G.E.M.), *From Parmenides to Wittgenstein, Collected Philosophical Papers Volume I*, Oxford, Basil Blackwell, Oxford, 1981.
- Anscombe (G.E.M.), *Metaphysics and Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers Volume II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981

- Anscombe (G.E.M.), *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Anscombe (G.E.M.), « Action, Intention and "Double Effect" » (1982) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, p. 219-220.
- Anscombe (G.E.M.), « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers » (1986) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2008, p. 66-68.
- Anscombe (G.E.M.), « Good and Bad Human Actions » (non daté) in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, p. 195-206.
- Foot (Ph.), Harrison (J.), « Symposium: "When is a principle a moral principle" » in *Belief and Will, Aristotelian Society, Supplementary Volume XXVIII*, London, Harrison and Sons, 1954, p. 95-110.
- Foot (Ph.), « Moral Arguments » (1958) in *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 96-109.
- Foot (Ph.), « Les croyances morales » (1958-1959) in Zielinska (A.C.) (Textes réunis par), *Métaéthique. Connaissance morale, scepticismes et réalismes*, trad. fr. Kervoas (G.) et Sharkey (R.), Paris, J. Vrin, 2013, p. 225-253 [« Moral Beliefs » (1958-59) in *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 110-131 ; repris in Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, London, Macmillan and co Ltd, 1969, p. 196-213.
- Foot (Ph.), « Goodness and Choice » (1961) in *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 132-147, repris in Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 214-227
- Foot (Ph.), « The Problem of Abortion » (1967) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 19-32.
- Foot (Ph.) (éd.), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Foot (Ph.), « Reasons for Action and Desires » (1972) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 148-156.
- Foot (Ph.), « Morality as a System of Hypothetical Imperatives » (1972) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 157-173.

- Foot (Ph.), « Euthanasia » (1977) in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 33 -61.
- Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002 [1ère éd. Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Blackwell Publishers, Oxford, 1978].
- Foot (Ph.), « Morality, Action, and Outcome » (1985) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 88-104.
- Foot (Ph.), « Locke, Hume, and Modern Moral Theory » (1990) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 117-143 [1ère publ. in Rousseau (G. S.) (éd.), *The Languages of Psyche: Clark Library Lectures 1985-86*, Berkeley, University of California Press, 1990].
- Foot (Ph.), « Rationality and Virtue » (1994) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 159-174.
- Foot (Ph.), « La vertu et le bonheur » in Canto-Sperber (M.), *La philosophie morale britannique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 133-146.
- Foot (Ph.), « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? » (1995) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 189-208 [1ère publ. *Oxford Journal of Legal Studies*, vol.15, n°1, 1995, p. 1-14].
- Foot (Ph.), « Moral Dilemmas Revisited » (1995) in Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 175-188 [1ère publ. in Sinnott-Armstrong (W.), Raffman (D.) et Asher (N.) (éd.), *Modality, Morality, and Belief: Essays in Honour of Ruth Barcan Marcus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995].
- Foot (Ph.), *Le Bien Naturel*, trad. Jackson (J. E.) et Tétaz (J.-M.), Genève, Lobor et Fides, 2014 [Foot (Ph.), *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press, 2001].
- Foot (Ph.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Foot (Ph.), « Rationality and Goodness » in O'Hear (A.) (éd.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 1-13.
- Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2005.
- Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2008.
- Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *From Plato to Wittgenstein: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2011.

- Geach (P.T.), « Good and Evil » (1956) in Foot (Ph.) (éd.), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 64-73 [Geach (P.T.), « Good and Evil », *Analysis*, Vol. 17, n°2, Décembre 1956, p. 33-42].
- Geach (P.T.), « The Moral Law and the Law of God » (1956) in Geach (P.T.), *God and the Soul*, London, Routledge, 1969, p. 117-129.
- Geach (P.T.), « Kenny on Pratical Reasonning » (1966) in Geach (P.T.), *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 285-288 [1ère publ. Geach (P.T.), « Dr. Kenny on Practical Reasoning », *Analysis*, Vol. 26, n° 3, Janvier1966, p. 76-79].
- Geach (P.T.), *God and the Soul*, London, Routledge, 1969.
- Geach (P.T.), *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-74*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Geach (P.T.), « Intention, Freedom and Predictability » in Teichmann (R.) (éd.) *Logic, Cause and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 73-81.
- Hursthouse (R.), « Acting and Feeling in Character: *Nicomachean Ethics* 3.1», *Phronesis*, Vol. XXIX, 3, 1984, p. 252-266.
- Hursthouse (R.), *Beginning Lives*, Basil Blackwell & Open University, Oxford, 1987.
- Hursthouse (R.) et Pettigrove (G.), « Virtue Ethics » in Zalta (E.N.) (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Hiver 2016, [1ère éd. 2003]. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-virtue/
- Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Hursthouse (R.), *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Hursthouse (R.), « Practical wisdom: A mundane account », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 106, n° 3, 2006, p. 283-307.
- Hursthouse (R.), «Two ways of doing the right thing » in Farrelly (C.P.) & Solum (L.) (éd.), *Virtue Jurisprudence*, Hampshire, Palgrave-MacMillan, 2007, p. 236-255.
- Hursthouse (R.), « Discussing Dilemmas », *Christian Bioethics*, Vol. 14, n° 2, 2008, p. 141-150.
- Hursthouse (R.), « Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, Vol. 70, Juillet 2012, p. 169-188.
- Hursthouse (R.), « Excessiveness and our Natural Developpement » in Kamtekar (R.) (éd.), *Virtue and Happiness: Essays in Honor of Julia Annas. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppementary Volume*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 171-196.

- Hursthouse (R.), « Neo-Aristotelian Ethical Naturalism » in LaFollettte (H.) (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Willey-Blakwell, 2013.
- MacIntyre (A.), « What morality is not » (1957) in *Against the Self-Image of the Age*, London, Duckworth, 1971, p. 96-108.
- MacIntyre (A.), « Hume on "is" and "ought" » (1959) in Hudson (W.D.) (ed.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, London, Macmillan and co Ltd, 1969, p. 35-50; repris in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, London, Duckworth, 1971, p.109-124
- MacIntyre (A.), « Notes from the Moral Wilderness I et II », The New Reasonner, hiver 1958-59, n° 7, p. 90-100 et printemps 1959, n° 8, p. 89-97.
- MacIntyre (A.), *A short history of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- MacIntyre (A.), *Marcuse*, London, Fontana, 1970.
- MacIntyre (A.), « Ought » in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, London, Duckworth, 1971, p. 136-156.
- MacIntyre (A.), « Some more about "ought" » in MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, London, Duckworth, 1971, p.157-172.
- MacIntyre (A.), *Against the self-image of the age*, London, Duckworth, 1971.
- MacIntyre (A.), « Can Medecine Dispense whith a Theological Perspective on Human Nature? » (1977) in Engelhart (H.T.Jr.) et Callahan (D.) (éd.) *The Fondations of Ethics and Its Relationship to Science*, Vol. II, *Knowledge, Value and Belief*, New York, The Hasting Center, 1977, p. 25-43.
- MacIntyre (A.), *Après la vertu*, trad. Bury (L.), Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2006 [1ère éd. 1997] [MacIntyre (A.), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, University of Notre Dame Press, 2ème éd. 1984 [1ère éd. 1981]].
- MacIntyre (A.), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, Notre Dame Press, 1990.
- MacIntyre (A.) *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. Vignaux d'Hollande (M.), Presses Universitaires de France, 1993 [MacIntyre (A.), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988].
- MacIntyre (A.), « Moral Dilemmas » in *Philosophy and Phenomenological Research, Supplement to vol. L*, Automne 1990, p. 369-382; repris in MacIntyre (A.), *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, Chap. 5, p. 85-100.
- MacIntyre (A.), *The Tasks of Philosophy, Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

- MacIntyre (A.), *Ethics and Politics, Selected Essays, Volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MacIntyre (A.), « Prologue: After Virtue after a Quarter of Century » in *After Virtue*, Third Edition, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.
- MacIntyre (A.), *God, Philosophy, Universities: A Selective History of The Catholic Philosophical Tradition*, Lanham, Maryland, A Sheeh & Ward Book, 2009.
- MacIntyre (A.), *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives » (1978) in McDowell (J.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998 [McDowell (J.), « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Vol. 52*, 1978, p. 13-29].
- McDowell (J.), «Virtue and Reason», *The Monist*, Vol. 62, 1979, p. 331-50 [repris in Crisp (R.) et Slote (M.) (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 141-162].
- McDowell (J.), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics » in Rorty (A.O.) (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 359-376; repris in McDowell (J.), *Mind, Value, Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, p. 3-22.
- McDowell (J.), « Non-Cognitivism and Rule-Following » (1981) in *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998 [Holtzman (S.) et Leich (Ch.) (éd.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London et New York, Routledge and Kegan Paul, 1981; trad. « Non-cognitivisme et suivre une règle », Narboux (J.-P.), *Archives de philosophie*, n°64, Cahier 3, Juillet 2001, p. 457-477; repris in Zielinska (A. C.) (textes réunis par), *Métaéthique. Connaissance morale, scepticismes et réalismes*, Paris, J. Vrin, 2013, p. 255-286].
- McDowell (J.), « Valeurs et qualités secondes » (1985), trad. Ogien (A.) in Ogien (R.), *Le réalisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 247-271 [in Honderich (T.) (éd.) *Morality and Objectivity*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 110-129 [repris in McDowell (J.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, p. 131-150].
- McDowell (J.), « Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics » in Heinaman (R.) (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, Boulder, Col., Westview Press, 1995, p. 201-218.
- McDowell (J.), « Two Sorts of Naturalism » in Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 149-179.

- McDowell (J.), « Projection and Truth in Ethics » in McDowell (J.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998
- McDowell (J.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998.
- Nussbaum (M.C.), *Aristotle's* De Motu Animalium, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, édition revue 2001 [1ère éd. 1986]. [trad. fr.: Nussbaum (M.C.), *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, trad. Colonna d'Istria (G.) et Frapet (R.) en coll. avec Dadet (J.), Guillot (J.-P.) et Présumey (P.), Paris, Editions de l'Eclat, 2016].
- Nussbaum (M.C.), « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach » in French (A.), Uehling (Th.E), Wettstein (H.K.) (éd.), *Midwest Studies in Philosophy*, XIII, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Presse, 1988, p. 32-53 [1ère publ. Nussbaum (M.C.), « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach », *WIDER Working Paper*, n°32, Helsinki, World Institute for Development Economic Research, Déc. 1987, 37 pp.].
- Nussbaum (M.C.), « Nature, Function, and Capability. Aristotle on Political Distribution » in *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 145-184.
- Nussbaum (M.C.), « Recoiling from Reason » in Nussbaum (M.C.), *Philosophical Interventions*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 53-68 [Nussbaum (M.C.), « Recoiling from Reason » *The New York Review of Books*, 7 déc. 1989].
- Nussbaum (M.C.), « Aristotelian Social Democracy » in Douglass (R.B.), Mara (G.M.) et Richardson (H.S.) (éd.), *Liberalism and the Good*, New York & London, Routledge, 1990, p. 203-252.
- Nussbaum (M.C.), « Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism », *Political Theory*, Vol. 20, n° 2, mai 1992, p. 202-246.
- Nussbaum (M.C.), « Aristotle on Human Nature and The Foundations of Ethics » in Altham (J. E. J.) and Harrison (R.) (éd.), *World, Mind, and Ethics: Essays on Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 86-131.
- Nussbaum (M.C.), « The Good As Discipline, The Good As Freedom » in Crocker (D.) et Linden (T.) (éd.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewordship*, Lanham & Oxford, Rownan and Littlefield, 1998, p. 312-341.

- Nussbaum (M.C.), « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *The Journal of Ethics*, 3, 1999, p. 163-201.
- Nussbaum (M.C.), « Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan », *Ethics*, n°111, oct. 2000, p. 102-140.
- Nussbaum (M.C.), « The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis », *Journal of Legal Studies*, Vol. XXIX, juin 2000, p. 1005-1036.
- Nussbaum (M.C.), « Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy » (2000) in Kallhoff (A.) (éd.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy*, Munster, LIT Verlag, 2001, p. 3-40.
- Nussbaum (M.C.), *Femme et développement humain. L'approche des capabilités*, trad. Chaplain (C.), Paris, éd. Des Femmes, 2008 [Nussbaum (M.C.), *Women and Human Development. The Capacities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000].
- Nussbaum (M.), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Nussbaum (M.C.), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Mass.), London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- Nussbaum (M.C.), *Creating Capabilities*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Quinn (W.), « Putting Rationality in Its Place » (1987) in Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 183-208.
- Quinn (W.), *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Thompson (M.), « The Representation of Life » in Hursthouse (R.), Laurence (G.) et Quinn (W.) (éd.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 247-296.
- Thompson (M.), « Two Forms of Practical Generality » in Ripstein (A.) et Morris (Ch.) (éd.), *Practical Rationality and Preference*, Cambridge University Press, 2001, pp. 121-152.
- Thompson (M.), « Tre Gradi di Bontà Naturale », *Iride*, vol. 38, Avril 2003, p.191-197 [texte angl. : http://www.pitt.edu/~mthompso/three.pdf]
- Thompson (M.), « What is it to Wrong Someone? A Puzzle about Justice » in Wallace (R.J.), Pettit (P.), Scheffler (S.) et Smith (M.) (éd.), *Reason and Value*, Oxford University Press, 2004, p. 333-384.
- Thompson (M.), « Apprehending Human Form » in O'Hear (A.) (éd.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 47-74.

- Thompson (M.), *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008.
- Thompson (M.), « Forms of Nature: “first”, “second”, “living”, “rational”, and “phronetic” » in Hindrichs (G.) et Honneth (A.) (éd.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel Kongreß 2011*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013, p. 701-735.
- Vogler (C.), « Anscombe on Practical Inference » in Millgram (E.) (éd.), *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge, Mass., Massachusetts Institutes of Technology University Press, 2001, p. 437-464.
- Vogler (C.), *Reasonably Vicious*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.
- Vogler (C.), « Modern Moral Philosophy Again: Isolating the Promulgation Problem » in *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 106, n°3, 2006, p. 347-362.
- Vogler (C.), « For Want of a Nail », *Christian Bioethics*, Vol.14, n° 2, 2008, p. 187-205.
- Vogler (C.), « In support of Moral Absolutes », *Villanova Law Review*, Vol. 57, n° 5, 2012, p. 893-905.
- Vogler (C.), « Aristotle, Aquinas, Anscombe, and the new virtue ethics » in Hoffmann (T.), Müller (J.), Perkams (M), *Aquinas's Reception of the Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Vogler (C.), « Elizabeth Anscombe » in LaFollette (H.) (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell, 2013.
- Williams (B.), « La morale et les émotions » (1965) in Williams (B.), *La fortune morale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 125-154 [Williams (B.), «Morality and the Emotions », Inaugural Lecture at Bedford College, London, 1965, repris in Williams (B.), *Problems of the Self*, p. 250-265].
- Williams (B.), « La cohérence éthique » (1965), trad. Lelaidier (J.) in Williams (B.), *La fortune morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 97-124 [« Ethical Consistency », Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume XXXIX, 1965, repris dans Williams (B.), *Problems or the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 207-229].
- Williams (B.), « Consistency and realism » (1966) in Williams (B.), *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 187-206 [1ère éd. in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XL, 1966].
- Williams (B.), Tanner (M.), « Comment on “Contraception and Chastety” », *The Human World*, Vol. 9, 1972, p. 41-48.

- Williams (B.), « Les critères de la morale et la marque distinctive de l'homme » in *La fortune morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 47-59 [Williams (B.), « Moral Standards and The Distinguishing Mark of Man », in Williams (B.), *Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 69-76].
- Williams (B.), *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Williams (B.), « A critique of utilitarianism » in Smart (J.J.C.) & Williams (B.), *Utilitarism For & Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 77-150.
- Sen (A.) & Williams (B.), « Introduction » in Sen (A.) & Williams (B.) (éd.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1982, p. 1-21.
- Williams (B.), « La philosophie » in Finley (M.I.) et Bailey (C.), *L'héritage de la Grèce et de Rome*, trad. Ladjaj-Koenig (G.), Paris, Robert Laffont, 1992, p. 101-251 [Williams (B.), « Philosophy » in (Finley (M.I.), *The Legacy of Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1981; repris in Burnyeat (M.) (éd.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy. Bernard Williams*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 3-48].
- Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. Lescourret (M. A.), Gallimard, Paris, 1990 [Williams (B.), *Ethics and The Limits of Philosophy*, London, William Collins Sons & Co, 1985].
- Williams (B.), « Hylomorphism » (1986) in Burnyeat (M.) (éd.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy. Bernard Williams*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 218-230 [1ère publ. Williams (B.), « Hylomorphism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. IV, 1986, p. 189-199].
- Williams (B.), *La fortune morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Williams (B.), « Acting as the Virtuous Person Acts » in Heinaman (R.) (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, Boulder, Westview Press, 1995, p. 13-23.
- Williams (B.), *La honte et la nécessité*, trad. Lelaidier (J.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997 [Williams (B.), *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 1993]
- Williams (B.), « Aristotle on Human Nature and The Foundations of Ethics » in Altham (J. E. J.) et Harrison (R.) (éd.), *World, Mind, and Ethics: Essays on Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Burnyeat (M.) (éd.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy. Bernard Williams*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

2°) Ouvrages et articles d'autres auteurs:

- Altham (J. E. J.) et Harrison (R.) (éd.), *World, Mind, and Ethics : Essays on Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Aristote, *Œuvres complètes*, Pellegrin (P.) (dir.), Paris, Flammarion, 2014.
- Aubenque (P.), « La place de l'Ethique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'éthique » in Romeyer Dherbey (G.) (dir.) et Aubry (G.) (éd.), *L'excellence de la vie. Sur « l'éthique à Nicomaque » et « l'éthique à Eudème » d'Aristote*, Paris, J. Vrin, 2002, p. 397-407.
- Aucouturier (V.), *Elizabeth Anscombe. L'esprit en pratique*, Paris, CNRS Editions, 2012.
- Aucouturier (V.) et Pavlopoulos (M.) (dir.), *Agir et penser. Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.
- Aucouturier (V.) (dir.), *Lectures contemporaines de Elisabeth Anscombe*, *Klēsis. Revue philosophique*, n°35, 2016.
- Ayer (A.J.), *Language, Truth and Logic*, New York, New York University Press, 1936.
- Baier (K.), « The point of view of morality », *Australasian Journal of Philosophy*, 32, n°2, 1954, p. 104-135.
- Baier (K.), *The Moral Point of View*, Ithica, N.Y., Cornell University Press, 1958.
- Beauchamp (T.L.) et Childress (J.F.) (éd.), *Principals of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 4ème éd., 1994.
- Bernardi (B.), *Le principe d'obligation*, Paris, J. Vrin et EHESS, 2007.
- Berten (A.), Da Silvera (P.), Pourtois (H.) (textes réunis et présentés par), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Billier (J.-C.), *Introduction à l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- Boyle (J.M.Jr.), « Toward Understanding the Principle of Double Effect » in Woodward (P.A.) (éd.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 2001, p. 7-20.
- Brague (R.), *La loi de Dieu*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2008 [1ère parution 2005].
- Brink (D.O.), « Some Forms and Limits of Consequentialism » in Copp (D.) (éd.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 380-423.

- Brinkley (R.), Bronaugh (R.) et Marras (A.) (dir.), *Agent, Action, and Reason*, Toronto, University of Toronto Press, 1971.
- Canto-Sperber (M.), *La philosophie morale britannique*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- Canto-Sperber (M.) (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 4ème éd., 2004 [1ère éd. 1996].
- Canto Sperber (M.), « Aristote chez les Modernes » in Canto Sperber (M.), *Éthiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 475-531.
- Canto Sperber (M.), « Éthiques grecques et éthiques modernes » in Canto Sperber (M.), *Ethiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 7-32
- Canto Sperber (M.), *Éthiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Cassin (B.) (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil et Le Robert, 2004.
- Cavell (S.), *Must We Mean What We Say?*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969.
- Chappell (T.) (éd.), *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Chappell (T.), « Virtue ethics in the twentieth century » in Russel (D.C.) (éd.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 149-171.
- Cometti (J.P.), *Ludwig Wittgenstein et la Philosophie de la psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Cometti (J.P.), « Formes de vie », *Journal des Laboratoires*, mai-août 2011, http://www.leslaboratoires.org/article/formes-de-vie-par-j-p-cometti
- Cooper (J. M.), *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis et Cambridge, Hackett Publishing Company, 1975.
- Copp (D.) et Sobel (D.), « Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics », *Ethics*, 114, Avril 2004, p. 514-554.
- Copp (D.) (éd.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Crisp (R.) and Slote (M.) (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Crisp (R.), « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? » in O'Hear (A.) (éd.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 75-93.
- Darwall (S.) (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2002.
- Davidson (D.), « Actions, Reasons, and Causes », *Journal of Philosophy*, 60, 1963 [trad. fr. Engel (P.), « Actions, raisons et causes », in Davidson (D.), *Actions et événements*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 p. 15-36]

- Davidson (D.), « L'agir » (1968) in Davidson (D.), *Actions et événements*, trad. Engel (P.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 67-91 [Présenté au IV^e Colloque de philosophie de l'Université de Western Ontario en novembre 1968, publié dans sous le titre « Agency » in Brinkley (R.), Bronaugh (R.) et Marras (A.) (dir.), *Agent, Action, and Reason*, Toronto, University of Toronto Press, 1971, p. 3-25].
- Davidson (D.), « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? » (1970) in *Actions et événements*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 37-65
- Davidson (D.), *Actions et événements*, trad. Engel (P.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Davidson (D.), « L'action » in *Quelle philosophie pour le XXIème siècle*, Paris, Gallimard, 2001.
- Dawkins (R.), *The Extended Phenotype*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Descombes (V.), *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- Descombes (V.), « Le raisonnement de l'ours » in Descombes (V.), *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 85-121.
- Descombes (V.), *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- Diamond (C.) et Teichmann (J.), *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Brighton, The Harvest Press, 1979.
- Diamond (C.), « The Dog that Gave Himself the Moral Law » in French (P.A.), Uehling (Th.E.Jr.) et Wettstein (H.K.) (éd.), *Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988, p. 161-179.
- Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1772, Vol. X.
- Douglass (R.B.), Mara (G.R.) et Richardson (H.S.), *Liberalism and the Good*, New York & London, Routledge, 1990.
- Duhamel (A.), *Une éthique sans point de vue moral. La pensée éthique de Bernard Williams*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval, 2003.
- Engelhart (H.T.Jr.) et Callahan (D.) (éd.), *The Fondations of Ethics and Its Relationship to Science*, Vol. II, *Knowledge, Value and Belief*, New York, The Hasting Center, 1977.
- Engstrom (S.) et Whiting (J.) (éd.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Finnis (J.), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

- Finnis (J.), *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Washington, The Catholic University of America Press, 1991.
- Flanagan (O.) et Rorty (A.O.) (éd.), *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Mass., Massachusetts s of Technology Press, 1990.
- Ford (A.), Hornby (J.) et Stoutland (F.) (éd.), *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011.
- Fox (J.), « Good » in Herbermann (Ch. G.) *et al.* (éd.), *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1909. http://www.newadvent.org/cathen/06636b.htm
- Frege (G.), « On Concept and Object » (1892), trad. Geach (P.), *Mind*, n° 60, 1951, p. 168-180.
- French (P.A.), Uehling (T.E. Jr.), Howard (K.) et Wettstein (H.K.) (éd.), *Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy Volume XIII*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988.
- French (P.A.), Uehling (T.E. Jr.) et Wettstein (H.K.) (éd.), *Philosophical Naturalism, Midwest Studies in Philosophy Volume XIX*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
- Gardiner (S.) (éd.), *Virtue Ethics Old and New*, Ithica, N.Y., Cornell University Press, 2005.
- Geach (M.), « Introduction » in Geach (M.) et Gormally (L.) (éd.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2005, p. xiii-xxi.
- Gibbard (A.), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard, Harvard University Press, 1990.
- Gnassounou (B.) (textes réunis par), *Philosophie de l'action*, Paris, J. Vrin, 2007.
- Gnassounou (B.), « Introduction générale » in Gnassounou (B.) (textes réunis par), *Philosophie de l'action*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 7-32.
- Gnassounou (B.), « Philippa Foot (1920-2010) : une philosophe remarquable », Raison-Publique.fr, 18 oct. 2010. http://www.raison-publique.fr/article365.html
- Goldstein (P.), *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- Goldstein (P.), « L'éthique d'Anscombe exclut-elle toute prohibition absolue ? », *Klēsis. Revue philosophique*, n°35, Aucouturier (V.) (dir.), *Lectures contemporaines de Elisabeth Anscombe*, 2016, p. 126-142, http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Anscombe-08-Pierre-Goldstein-ethique-Anscombe-exclut-elle-toute-prohibition-absolue.pdf
- Goldstein (P.), « Vulnérabilité et théorie des capacités » in Jousset (D.), Boles (J.-M.), Jouquan (J.), *Penser l'Humain vulnérable*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 47-56.

- Gowans (Ch. W.) (éd.), *Moral Dilemmas*, Oxford University press, New York, 1987.
- Gury (J. P.), *Compendium theologiae moralis*, Rome et Turin, 2ème éd. 1889).
- Hacker-Wright (J.), « What is Natural about Foot's Ethical Naturalism », *Ratio* 22, n°3, 2009, p. 308-321.
- Hacker-Wright (J.), *Philippa Foot's Moral Thought*, London, Bloomsbury Academic, 2013.
- Hare (R.M.), *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.
- Hare (R. M.), « Universalizability » in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 55, 1954-1955, p. 295-312.
- Hare (R.M.), *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Hare (R. M.), « Descriptivism » in Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, London, Macmillan and Co Ltd, 1969, p. 240-258.
- Hegel (G.-W.-F), *Science de la logique. Deuxième tome. La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. Labarrière (P.-J.) et Jarczyc (G.), Paris, Aubier Montaigne, 1981
- Heinaman (R.) (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, Boulder, Westview Press, 1995.
- Hobbes (Th.), Léviathan, trad. Tricaud (F.), Paris, Dalloz, 1999.
- Hoffmann (T.), Müller (J.), Matthias Perkams (M.) (éd.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Holtzman (S.) et Leich (Ch.) (éd.), *Wittgenstein : To Follow a Rule*, London et New York, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, London, Macmillan and co Ltd, 1969.
- Hudson (W.D.), « Editor's Introduction: The "is-ought problem" » in Hudson (W.D.) (éd.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, London, Macmillan and co Ltd, 1969.
- Hume (D.), *Traité de la nature humaine*, trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1946.
- Irwin (T.H.), « Reason and Responsibility in Aristotle » in Rorty (A.O.) (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 117-155.
- Jaucourt (Ch. de), « Moralité » in Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1772, Vol. X, p. 702.
- Jenkins (M.P.), *Bernard Williams*, Montreal & Kingston, Ithica, McGill-Queen's University Press, 2006.
- Jouan (M.) (textes réunis par), *Psychologie morale*, Paris, J. Vrin, 2008.

- Jouan (M.), « Introduction générale » in Jouan (M.) (textes réunis par), *Psychologie morale*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 7-37.
- Kallhoff (A.) (éd.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy*, Münster, LIT Verlag, 2001.
- Kamtekar (R.) (éd.), *Virtue and Happiness: Essays in Honor of Julia Annas. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppementary Volume,* Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Kant (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos (V.) et Alquié (F.) in Kant (E.), *Œuvres philosophiques*, T. II, Alquié (F.) (dir.), Paris, Gallimard, 1985.
- Kant (E.), *Métaphysique des mœurs*, T. I et II, trad. Philonenko (A.), Paris, J. Vrin, 1979.
- Kropotkine (P.), *Mémoires d'un Révolutionnaire*, trad. Leray (F.) et Martin (A.), Paris, Editions Scala, 1989.
- Kruschwitz (R.) et Roberts (R.) (éd.), *The Virtues : Contemporary Essays on Moral Character*, Belmont, Cal., Wadsworth Publishing Company, 1987.
- LaFollette (H.) (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, 9 vol., Wiley-Blackwell, 2013.
- Labarrière (J.-L.), « De la phronèsis animale », dans Devereux (D.) et Pellegrin (P.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Ed. du CNRS, 1990, p.405-428.
- Lalande (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980 [1ère éd. 1902-1923].
- Larmore (Ch.), « Le juste et le bien » in Larmore (Ch.), *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, trad. Beauvillard (C.), p. 45-69 [Larmore (Ch.), « The Wright and the Good », *Philosophia*, Vol. 20, n° 1-2, Juillet 1990, p. 15-32].
- Larmore (Ch.), *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Larmore (Ch.), « The autonomy of Morality» (1997) in Larmore (Ch.), *The autonomy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 87-136.
- Larmore (Ch.), « Attending to Reasons » (2003) in Larmore (Ch.), *The Autonomy of Morality, Cambridge, Cambridge University Press*, 2008. p. 47-66.
- Larmore (Ch.), *The autonomy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Laugier (S.) (dir.), *La voix de la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- Laugier (S.), « Présentation : Deux ou trois naturalismes », *Naturalisme(s) : Héritages contemporains de Hume, Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, Avril-Juin 2003, p. 117-125.
- Lawrence (J.) and Wuerth (J.) (éd.), *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

- *Le Nouveau Testament*, trad. fr. Crampon (A.), éd. révisée, Société de St Jean l'Evangéliste, 1923.
- Lenman (J.) « Moral Naturalism » in Zalta (E.N.) (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/naturalism-moral/, Printemps 2014 [1ère éd. 2006].
- Lott (M.), « Have Elephant Seals Refuted Aristotle? Nature, Function, and Moral Goodness », *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 9, n° 3, 2012, p. 353-375.
- Lott (M.), « Moral Virtue as Knowledge of Human Form », *Social Theory and Practice*, Vol. 38, n° 3, 2012, p. 407-431.
- Lott (M.), « Why Be a Good Human Being? Natural Goodness, Reason, and the Authority of Human Nature », *Philosophia*, 42, n° 3, 2014, p. 761-777.
- Lukes (S.), *Marxism and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Lutz (Ch.S.), *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2004.
- Mackie (J. L.), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
- Marcus (R. B.), « Moral Dilemmas and Consistency » (1980) in Gowans (Ch. W.) (éd.), *Moral Dilemmas*, Oxford University press, New York, 1987, p. 188-204 [« Moral Dilemmas and Consistency », *Journal of Philosophy*, 77/3, Mars 1980, p. 121-136].
- Maritain (J.), *Les Droits de l'Homme et la loi Naturelle*, New York, Edition de la Maison Française, 1943.
- May (W. E.), « Moral Theologians and *Veritatis Splendor* », *Homiletic and Pastoral Review*, Vol. 95, n°3, déc.1994, p. 7-16.
- Mayr (E.), *The Growth of Biological Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
- McDowell (J. L.), « Naturalism, Ethical » in LaFollette (H.) (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell, 2013
- Michon (C.), « Anscombe et la doctrine du double effet », *Klēsis. Revue philosophique*, n°35, Aucouturier (V.) (dir.), *Lectures contemporaines de Elisabeth Anscombe*, 2016, p. 143-163, http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Anscombe-09-Cyrille-Michon-Anscombe-et-la-doctrine-du-double-effet.pdf
- Mill (S.), *L'utilitarisme* (1871), trad. fr. Tanesses (G.), Paris, Flammarion, 1988.
- Montefiore (A. C.), *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, London, Routledge & Kenan Paul, 1958.

- Montefiore (A.), *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, London, Routledge & Kela Paul, 1958.
- Moore (G.H.), *Principia Ethica*, trad. Gouverneur (M.) revue par Ogien (R.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [Moore (G.H.), *Principia Ethica*, Oxford, Oxford University Press, 1903 [2ème éd. 1912]].
- Morin (E.), *La nature humaine : Le paradigme perdu*, Paris, Editions du Seuil, 1973.
- Nagel (Th.), *Le point de vue de nulle part*, trad. Kronlund (S.), Combas, Editions de l'Eclat, 1993 [Nagel (Th.), *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986].
- Nagel (Th.), *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- Nowell-Smith (P.H.), *Ethics*, Melbourne, London et Baltimore, Pelican Book, 1961 [1ère éd.1954].
- O'Brien (M.), *Practical Necessity: A Study in Ethics, Law, and Human Action*, Thèse de Ph. D. non publiée, University of Texas at Austin, Mai 2011. http://catalog.lib.utexas.edu/record=b7762103~S29
- O'Hear (A.) (éd.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Ogien (R.), *Les causes et les raisons. Philosophie analytique et sciences humaines*, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1995.
- Ogien (R.), « Survenance » in Canto-Sperber (M.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 4ème éd., 2004 [1ère éd. 1996].
- Ogien (R.), *Le réalisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Ogien (R.), *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.
- Pascal (B.), *Les Provinciales* in *Œuvres complètes*, Lafuma (L.) (éd.), Paris, Éditions du Seuil, 1963 p. 371-469.
- Perreau-Saussine (E.), *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- Peters (J.) (éd.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, London, Routledge, 2012.
- Phillips (D. Z.), « Does It Pay to Be Good? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 65, 1964-1965, p. 45-60.
- *Philosophie*, n°76, *Elizabeth Anscombe*, Paris, Editions de Minuit, Décembre 2002.
- Pigden (Ch.), « Anscombe on "Ought" », *Philosophical Quarterly*, Vol. 38, 1988, p. 20-41.
- Pinckaers (S.Th.), *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg et Paris, Editions Universitaires Fribourg et Editions du Cerf, 1986.

- Pinckaers (S.), « Annexe 1 » in Thomas D'Aquin, *Les Actes humains*, I, trad. Gardeil (D.-H.), Paris, Éditions du Cerf, 1997 [1ère éd. 1962].
- Platon, *Œuvres complètes*, Brisson (L.) (dir.), Flammarion, 2008.
- Pouivet (R.), *Après Wittgenstein, St Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Prichard (H. A.), « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? », *Mind*, n°21, 1912, p. 21-37. [repris in Prichard (H. A.), *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949].
- Prichard (H. A.), *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Prior (A. N.), *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, The Clarendon Press, 1949.
- Pryor (K.) et Norris (K.S.) (Ed.), *Dolphin Societies : Discoveries and Puzzles*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1991.
- Putnam (H.), *Raison, vérité et histoire*, trad. Gerschenfeld (A.), Paris, Éditions de Minuit, Paris, 1984.
- Putnam (H.), *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, trad. Caveribère (M.) et Cometti (J.-P.), Paris-Tel-Aviv, Editions de l'Eclat, 2004 [Putnam (H.), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, and other essays*, Cambridge Mass. & London, Harvard University Press, 2002].
- Rawls (J.), « Two Concepts of Rules », *Philosophical Review*, n° 64, 1955, p. 3-32.
- Rawls (J.), « La priorité du juste et les conceptions du Bien » (1987) in Rawls (J.), *Justice et démocratie*, trad. Audard (C.), Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2000, p. 287-320 [1ère éd. 1993].
- Rawls (J.), *Justice et démocratie*, trad. Audard (C.), Paris, Seuil, 1993, rééd. « Points Essais », 2000.
- Richardson (H.S.), *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Richter (D.), *Ethics After Anscombe: Post* « Modern Moral Philosophy », Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Richter (D.), *Anscombe's Moral Philosophy*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2011.
- Ricœur (P.), *Temps et Récit*, T. III, Paris, Seuil, 1985.
- Ricœur (P.), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Ricœur (P.), « Ethique et morale » (1990) in *Lectures 1*, Paris, Seuil, coll. Points Essais », 1999 [1ère éd. 1991].
Ricœur (P.), « De la morale à l'éthique et aux éthiques » in *Un siècle de philosophie : 1900-2000*, Paris, Gallimard et Editions du Centre Pompidou, 2000, p. 103-120.
- Ricœur (P.), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.
- Ripstein (A.) et Morris (Ch.) (éd.), *Practical Rationality and Preference*, Cambridge University Press, 2001.

- Rorty (A. O.) (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980.
- Ross (W.D.), *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.
- Rousseau (J.J.), *Œuvres complètes*, Gagnebin (B.) et Raymond (M.) (dir.), Paris, Gallimard, 1964, Vol. III.
- Russel (D.C.) (éd.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Ryle (G.), *La notion d'esprit*, trad. Stern-Gillet (S.), Paris, Payot & Rivages, 2005 [Ryle (G.), *The Concept of Mind*, London, Hutchinson Publ., 1949].
- Ryle (G.), *Dilemmas. The Tanner Lectures 1953*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- Ryle (G.) et Gallie (W.B.), « Symposium: "Pleasure" » in *Belief and Will, Aristotelian Society, Supplementary Volume XXVIII*, London, Harrison and Sons, 1954, p. 135-164.
- Sahlins (M.), *La nature humaine : une illusion occidentale*, tr. Renaut (O.), Paris, Editions de l'Éclat, 2009 [Sahlins (M.), *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008].
- Scheffler (S.), *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conception*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Schilpp (P.A.) et Hahn (L.E.) (éd.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, La Salle, ILL., Library of Living Philosophers, xix, Open Court, 1989.
- Schopenhauer (A.), « Sur le fondement de la morale » (1840) in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Sommer (Ch.), Paris, Gallimard, 2009.
- Schuhl (P.-M.) (dir.), *Les Stoïciens*, trad. Bréhier (E.), Paris, Gallimard, 1962.
- Searle (J. R.), « How to derive "ought" from "is" » (1969) in Hudson (W.D.) (ed.), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy*, *op. cit.* p. 120-134.
- Sen (A.), « Right and Agency », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, n°1, Hiver 1982, p. 3-39 [trad. Sen (A.), « Les droits et la question de l'agent » in Sen (A.), *Éthique et économie*, trad. Marnat (S.), Paris, Presses Universitaires de France, 1987]]
- Sen (A.) & Williams (B.), « Introduction » in Sen (A.) & Williams (B.) (éd.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1982, p. 1-21.
- Sen (A.) & Williams (B.) (éd.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1982.

- Sen (A.), « Rational Fools: A Critique of the Behavioural Fondations of Economic Theory » in Sen (A.), *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, Mass., The Massachusetts Institute of Technology Press, 1982, p. 84-106; repris in Sen (A.) *On Ethics and Economics*, Oxford, Backwell Publishers, 1987 [trad. fr. Sen (A.) « Éthique et économie » in *Éthique et économie et autres essais*, trad. Marnat (S.), Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 3-83].
- Sen (A.), *Éthique et économie et autres essais*, trad. Marnat (S.), Paris, Presses Universitaires de France, 1987 [Sen (A.), *On Ethics and Economics*, Oxford, Backwell Publishers, 1987].
- Sherman (N.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham & Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1999.
- Sidgwick (H.), *The Methods of Ethics* (1907), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981.
- Slote (M.), *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Smart (J.J.C.), « An outline of a system of utilitarian ethics » in Smart (J.J.C.) & Williams (B.), *Utilitarism For & Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Smart (J.J.C.) & Williams (B.), *Utilitarism For & Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Smith (W. R.), *Lectures On The Religion of the Semites*, New York, The Macmillan Company, 1927.
- Spencer (H.), *The Principles of Ethics* (1879–93), 2 vol., Indianapolis, Liberty Classics, 1978.
- Statman (D.) *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1997.
- Steiner (F.), *Taboo*, London, Cohen & West LTD, 1956.
- Stephen (E.) et Whiting (J.) (éd.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Stevenson (C. L.), « The Emotive Meaning of Ethical Terms », *Mind*, Vol. XLVI, 1937, p. 14-31.
- Stevenson (Ch.L.), *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press., 1944.
- Swanton (Ch.), « A New Metaphysics for Virtue Ethics: Hume Meets Heidegger » in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York, Routledge, 2013.
- Teichmann (R.), *The Philosophy of Elisabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Teichmann (R.), *Nature, Reason, and the Good Life: Ethics for Human Beings*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Thomas d'Aquin, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, trad. angl. Mulligan (R. W.), 1952, http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/ g31.htm#bhz

- Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* Tome 2 (I-II) et Tome 3 (II-II), trad. Pinckaers (S.) *et al.*, Paris, Editions du Cerf, 1984.
- Tylor (E. B.), *Primitive Culture*, Vol. I, New York, Henry Holt and Compagny, 2ème éd., 1874.
- Von Wright (G. H.), *The Varieties of Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Wallace (G.) & Walker (A.D.M.) (éd.), *The Definition of Morality*, London, Methuen & Co Ltd, 1970.
- Wallace (R.J.), Pettit (P.), Scheffler (S.) et Smith (M.) (éd.), *Reason and Value*, Oxford University Press, 2004.
- Walzer (M.), « Double Effect » (1977) in Woodward (P.A.) (éd.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 2001, p. 261-269.
- Warnock (G. J.), *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan and Co Ltd, 1967.
- Warnock (M.), *Ethics Since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 2ème éd., 1971.
- Warnock (M.), *A Memoir: People and Places*, London, Dockworth & Co. Ltd., 2000.
- Watson (G.), « On the Primacy of Character » in Flanagan (O.) et Rorty (A.O.) (éd.), *Identity, Character and Morality*, Cambridge, Mass., Massachusetts s of Technology Press, 1990.
- Webster (N.), *American Dictionary of the English Language*, 1828.
http://webstersdictionary1828.com/
- Woodcock (S.), « Neo-Aristotelian Naturalism and the Indeterminacy Objection », *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 23, n°1, 2015, p. 20-41.
- Woodcock (S.), « Philippa Foot's Virtue Ethics has an Achilles' Heel », *Dialogue*, vol. XLV, n°3, 2006, p. 445-468.
- Woods (M.) et Foot (Ph.), « Reasons for Action and Desires », *Aristotelian Society Supplementary Volume XLVI*, 1972, p. 189-210 [partiellement repris in Foot (Ph.), *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, p. 148-156]
- Woodward (P.A.) (éd.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame, 2001.