



**HAL**  
open science

## Délibération et perfectionnement. Sur une prétendue erreur du rationalisme moral

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Délibération et perfectionnement. Sur une prétendue erreur du rationalisme moral. S. Laugier. La voix et la vertu, Presses universitaires de France, pp.183-199, 2010. halshs-00655538

**HAL Id: halshs-00655538**

**<https://shs.hal.science/halshs-00655538v1>**

Submitted on 6 Jul 2021

**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.

## **Délibération et perfectionnement. Sur une prétendue erreur du rationalisme moral**

Laurent JAFFRO

Hume déclarait que la raison, à elle seule, est incapable de l'initiative d'une action. Il faut une passion pour qu'une volition survienne. La raison n'est pas non plus capable de contrôler d'elle-même une passion. Cette thèse sapait la possibilité d'une autorité de la raison en matière pratique. Elle rendait absurde l'idée rationaliste de l'ascèse, non que celle-ci ne fût pas pratiquement recommandable, mais seulement parce qu'elle était métaphysiquement impossible. La tranquillité de l'âme, à la stoïcienne, était peut-être une vertu, mais elle ne procédait pas d'une autorité de la raison sur les passions. Hume prétendait démontrer cette thèse à partir d'une analyse des sources de la motivation, qui tirait argument de son échec à trouver la raison parmi ces sources. Cette analyse reposait sur sa conception de la raison comme un ensemble de représentations qui, lorsqu'elles sont correctes, répondent à ce qui est et, par conséquent, ne sauraient indiquer ce qui devrait être.

Le nouveau humien, aujourd'hui, pense parvenir à la même conclusion en pointant une « erreur fondamentale » dans la conception rationaliste de la délibération. Il ne présume pas comme Hume de l'impuissance de la raison en matière pratique. Il s'accorde certes sur cette impuissance, mais il sait que lui faire supporter l'argument transformerait une éventuelle discussion avec le kantien en un affrontement de deux pétitions de principe, puisque c'est ce qu'il s'agit d'établir. Le nouveau humien, Simon Blackburn, dirige son attaque sur la conception même de la délibération. Il soutient que, dans sa version rationaliste, elle repose sur une psychologie erronée. Nous ne délibérons jamais de la manière que suppose le kantien. Cette manière d'argumenter suppose que le débat puisse être tranché par la considération d'un point de fait en matière de psychologie.

Pour cette raison, comme l'admet Blackburn, le kantien dont on parle ici n'est pas Kant. La confusion entre liberté nouménale et liberté psychologique paraît être caractéristique de la position de certains auteurs qui se réclament aujourd'hui de Kant. Ils font de l'autonomie une sorte de contrôle que l'agent aurait sur lui-même et sur ses actions dans l'expérience, alors que, dans la philosophie morale, les arguments de Kant n'avaient certainement pas la prétention de rendre compte de la manière dont nous délibérons de fait. Comme le note Blackburn, « il est certainement incorrect de considérer le sujet 'nouménal' de Kant comme une sorte de fantôme cartésien à l'intérieur de l'agent empirique ordinaire » (*Ruling Passions*, p. 249).

La prétendue erreur sur la délibération consiste à concevoir celle-ci comme un processus mental de supervision des désirs. Superviser, c'est tout à la fois examiner et contrôler, contempler et gouverner. Dénoncer cette erreur, c'est affirmer que (a) certains philosophes croient que la délibération consiste en une telle supervision alors que (b) il n'en est rien. Ces philosophes, selon Blackburn, sont les « platoniciens » et les « kantiens », qui constituent ensemble les rationalistes en morale. On a vu que Kant ne fait pas partie de l'équipe des kantiens. Platon semble avoir moins de chances. Blackburn ne l'excepte pas des platoniciens, puisque l'image du chariot qu'il propose dans le *Phèdre* serait une des meilleures représentations de cette erreur.

La stratégie que j'adopte dans cette étude est celle-ci : je montre que la partie (a) de la thèse de Blackburn est fautive en ce qui concerne les « platoniciens » parce que ceux-ci n'identifient pas la délibération et la supervision dans le sens où l'entend Blackburn. En ce sens-ci, la partie (b) de la thèse est exacte. Mais c'est qu'il existe une *autre* conception de la délibération dans son rapport avec la supervision, que cette conception me paraît défendable, qu'elle ne commet pas l'erreur grossière que dénonce Blackburn, et qu'on peut la trouver chez les platoniciens, Platon compris. La différence principale entre la conception rationaliste telle que la comprend et la raille le nouveau humien et la véritable conception rationaliste de la délibération concerne la nature et la place de la supervision. Pour les « kantiens », par exemple pour Christine Korsgaard (au moins à l'époque où

elle rédige ses *Sources of Normativity*), superviser, c'est valider ou invalider la proposition d'un désir, c'est-à-dire suspendre le désir, le considérer, et lui dire « oui » ou « non ». Blackburn estime que personne n'est capable d'une telle opération, parce que la délibération ne consiste simplement pas en cela. Selon ce que j'appelle la véritable conception rationaliste de la délibération, personne n'est en effet immédiatement capable d'une telle opération, et la délibération consiste d'abord en autre chose.

\*

L'illustration de couverture du livre de Blackburn s'inspire des deux premiers panneaux du *Grand char triomphal de l'empereur Maximilien I*, une gravure sur bois d'Albrecht Dürer, dont l'idée est manifestement très liée à la figuration de l'âme comme attelage ailé dans le *Phèdre* de Platon (246a-247b, 253c-255a). Le cocher est la raison. Les chevaux sont les désirs et les passions, « potentiellement indisciplinés » (*Ruling Passions*, p. 238). Derrière le cocher, le char emporte les vertus. Blackburn commente : « Ce modèle expose la manière classique de se penser comme un être capable de contrôle de soi, comme un décideur rationnel. Nous sommes conscients que, dans la cabine de nos émotions, il y a des forces indisciplinées, mais avec du calme et de l'attention nous pouvons usuellement les contrôler. » Hume aurait simplement « renversé » cette conception d'une raison qui commande aux désirs. Pas besoin d'un cocher, ni d'un capitaine, pour que l'équipage — composé en réalité de désirs, de passions, de dispositions affectives dont certaines méritent le nom de vertu, et qui interagissent et s'ajustent — pilote le navire.

Je voudrais introduire une autre image que les classiques trouvaient pertinente lorsqu'il est question de la délibération morale et de la capacité de la raison à commander les passions : celle du « choix d'Hercule », dont on connaît le tableau par Annibale Carracci, parmi les nombreuses représentations qu'étudie Panofsky dans son *Hercule à la croisée des chemins*. Hercule réfléchit à la voie qu'il doit emprunter, celle, escarpée, de la vertu ou celle, séduisante et à portée, du vice, ou du moins du plaisir. Le tableau relève le défi d'une figuration spatiale du processus temporel qui aboutit au choix. Ne faudrait-il pas lire également de manière diachronique l'image du char platonicien ? Il me semble que le contrôle de la raison ne consiste pas ici dans la validation actuelle et épisodique des bonnes dispositions affectives et le rejet des passions, mais dans une inflexion des orientations à long terme. La conception rationaliste ne pose pas un exercice de l'autorité de la raison comme si cette autorité était sans préalable, mais insiste sur ses conditions dispositionnelles. L'image du char ailé, comme celle d'Hercule à la croisée des chemins, n'est pas celle d'un exercice d'une autorité déjà constituée, mais celle d'un perfectionnement. Les bonnes questions sont alors : d'où le cocher tient-il son autorité sur l'attelage ? d'où le pilote tient-il la science pratique qui lui permet de gouverner le navire ?

L'idée d'un « renversement » humien du modèle de l'attelage ailé suppose une sorte de symétrie entre la thèse rationaliste qui confie le pouvoir au cocher et celle qui confie le pouvoir à l'équipage. L'argument du nouveau humien est que la thèse rationaliste commet l'erreur sur la nature de la délibération. Je soutiens, d'une part, qu'il y a une dissymétrie entre la thèse rationaliste correctement comprise et la thèse humienne et, d'autre part, que la première ne commet pas cette erreur.

Le nouveau humien considère que l'erreur sur la délibération est le pendant, dans la psychologie morale, d'une erreur commune dans la philosophie de la perception qui consiste à interposer des *sense data* entre moi et le monde et à faire de ceux-ci les seuls objets auxquels je puisse avoir accès immédiatement (*Ruling Passions*, p. 254). Dans cette conception erronée, la délibération consisterait alors un processus d'introspection. « Examen de conscience » serait une expression à prendre au pied de la lettre, comme s'il s'agissait de visionner nos états mentaux, nos états affectifs, quand nous délibérons. Et cette contemplation est aussi une estimation. J'ai des désirs ; je les mets à distance, je ne m'y identifie pas immédiatement à eux ; selon le mot de Korsgaard, je ne les « endosse » pas sans précaution ; je les évalue, les valide ou les rejette, étant entendu que la validation revient à leur conférer un certain degré de priorité, pas nécessairement le

premier, par rapport à d'autres désirs. Afin d'éclairer la différence entre « avoir un désir » et « valider un désir », on pourrait éventuellement s'inspirer de la manière dont Jonathan Cohen distingue croyance et acceptation. Valider un désir, ce serait prendre ce désir comme principe d'action. Dans cette vision bureaucratique de la vie mentale, les désirs sont des sortes de requêtes qui, pour aboutir, attendent le paraphe de la raison. Comme l'écrit Christine Korsgaard, dans un parallèle entre la croyance et le désir (*Sources of Normativity*, p. 93) :

Je perçois et je me trouve avoir une impulsion puissante à croire. Mais je prends du recul, et je prête attention à cette impulsion, et j'ai alors une certaine distance. Maintenant l'impulsion ne me domine plus et je me trouve face à un problème. Dois-je croire ? Est-ce que cette perception est réellement une *raison* de croire ? Je désire et je me trouve avoir une impulsion puissante à agir. Mais je prends du recul, et je prête attention à cette impulsion, et j'ai alors une certaine distance. Maintenant elle ne me domine plus et je me trouve face à un problème. Vais-je agir ? Ce désir est-il réellement une *raison* d'agir ?

Korsgaard n'est pas la seule à insister sur cette capacité à prendre du recul. Selon Thomas Nagel, cette capacité nous permet d'insérer entre l'inclination et la décision un point de vue normatif. Blackburn cite le passage suivant de *The Last Word* (p. 110) : « On se trouve soudainement dans la position de juger ce qu'on doit faire, dans le contexte de tous ses désirs et croyances, d'une manière qui ne découle pas seulement de ces désirs et croyances, mais *opère* sur eux. » On ne se contente pas de suivre ses inclinations, on les évalue.

Contre cette conception, l'argument de Blackburn se présente d'abord comme un argument psychologique, à partir des faits : ce n'est pas ainsi que cela se passe. « Typiquement, ce à quoi je prête vraiment attention dans la délibération, ce sont les traits pertinents du monde extérieur : le coût des diverses options, la qualité de la nourriture, la durabilité du vêtement, le fait que j'ai donné ma parole. Je ne prête pas aussi attention à mes propres désirs. » Ce vers quoi notre attention est tournée, c'est la situation pratique, et plus généralement le monde, et non nos propres états mentaux. L'objet de la délibération est l'action que nous sommes susceptibles de vouloir accomplir, et non nos propres désirs. Il n'y a pas deux niveaux dans la délibération, celui des désirs et celui de la délibération proprement dite qui porterait sur ces désirs comme sur des objets qu'on peut contempler. Désirs et croyances ne sont pas la matière de la délibération, mais sa forme même ; non pas ce que nous gouvernons à travers la délibération, mais ce qui l'oriente. Blackburn soutient qu'imaginer que le désir lui-même doive être l'objet d'une évaluation, c'est ne pas comprendre ce qu'est le désir, car il est ce qui porte, et suffit à porter, l'évaluation de la situation pratique. Il filtre, sélectionne les aspects de la situation pratique auxquels nous donnons de l'importance. S'il y a bien une supervision dans la délibération, c'est la supervision de la situation pratique, et non la supervision de soi ou de ses propres désirs.

On pourrait être tenté d'opposer à Blackburn l'existence évidente de désirs d'ordre supérieur, qui peuvent jouer un grand rôle dans la délibération. Un exemple possible de ces désirs d'ordre supérieur est, pour un fumeur qui envisage de s'arrêter, le désir de ne plus avoir le désir de fumer. Mais je ne crois pas que la thèse de Blackburn le conduise à soutenir qu'il n'y a pas de désir d'ordre supérieur. L'existence de ce type de désir n'est pas une objection. En effet, un désir d'ordre supérieur n'est pas un regard jeté sur un premier désir, mais simplement un autre désir, celui d'être une autre personne que celle qui a actuellement ce premier désir. On peut supposer que le nouveau humien se plaise à considérer que « raison » n'est que le nom donné par une philosophie hâtive à ces désirs d'ordre supérieur, de la même façon que Hume estimait que la « raison » des moralistes n'était que le nom d'une passion calme.

Selon Blackburn, l'erreur sur la délibération entraîne la production d'une chimère *ad hoc*. L'idée d'un examen de mes propres désirs ne tient debout que si on suppose un examinateur. Faire des désirs l'objet de la délibération, plutôt que son vecteur, conduit à postuler l'existence d'un délibérateur intérieur. La chimère est dans la supposition de ce « capitaine kantien ». La théorie rationaliste serait incomplète sans la position de cette sorte d'homoncule, en chacun, qui est

supposé contrôler les désirs. Est-il utile de préciser que ce mini-pilote n'a rien de commun avec l'homme intérieur d'Adam Smith, dont il est d'ailleurs question dans un autre chapitre de *Ruling Passions* ? Le spectateur impartial n'est pas une chimère qui est induite par une erreur sur la nature de la délibération, mais, dans la philosophie morale de Smith, une fiction assumée et requise par la délibération. Mais ce point est périphérique.

L'argument de Blackburn s'appuie assez largement sur l'expérience ordinaire de la délibération, puisqu'il revient à faire observer que communément la délibération porte sur ce qu'on a à faire, sur la façon dont on doit réagir aux circonstances. La délibération est ainsi tournée vers l'environnement, la situation pratique, et non pas vers soi. Dans l'histoire de la philosophie moderne, depuis les Écossais du 18<sup>e</sup> siècle jusqu'à G. E. Moore, le recours au sens commun est un outil du réalisme dans ses formes les plus robustes, même si le sceptique humien fait mine de le pratiquer à l'occasion.

Pour poursuivre ces considérations historiques, il est aussi étonnant qu'on pense pouvoir critiquer une conception antique de la délibération en pointant une erreur qu'elle partagerait avec la philosophie moderne de la perception, celle qui fait de l'esprit un théâtre où surgissent des « idées », pour parler comme le 17<sup>e</sup> siècle, ou, selon l'expression de la philosophie du 20<sup>e</sup> siècle, des « sense data ». La supervision socratique qu'elle prenne la forme de la vie examinée ou du gouvernement de l'âme, était-elle une sorte d'introspection, et supposait-elle une conception spéculaire de la vie de l'esprit ? On peut en douter, même si les stoïciens, qui se réclament de Socrate, pratiqueront la supervision des représentations. Un autre étonnement porte sur le fait que la critique de l'erreur à propos de la perception s'appuie à l'évidence sur des arguments qu'on trouve chez un auteur, Thomas Reid, qui, à première vue, n'hésitait pas à considérer la délibération comme une supervision. Certes, ces incohérences historiques, auxquelles je reviendrai, ne suffisent pas à invalider la position de Blackburn.

La dénonciation de l'erreur sur la délibération est liée d'une certaine manière, qu'il convient de préciser, avec la position métaéthique de Blackburn, qui est le quasi-réalisme. À la différence du subjectivisme sous sa forme la plus rudimentaire, le quasi-réalisme admet qu'il existe de véritables désaccords en matière morale et il tient grand compte de la différence importante entre les jugements moraux et les simples questions de goût. Le quasi-réalisme est la combinaison d'une thèse phénoménologiquement réaliste avec une thèse métaphysiquement subjectiviste. Non seulement on ne peut pas prendre le recul métaphysique qui nous permettrait d'accéder à l'objectivité des valeurs indépendamment de nos propres émotions — cette thèse-ci n'est pas incompatible avec une forme de réalisme -, mais au contraire, et c'est cette thèse-là qui est importante, les valeurs sont ce que, de nos préférences et de nos désirs, nous projetons sur le monde. Cette thèse est très proche de celle de Hume : selon le mot de la fin du premier appendice de *l'Enquête sur les principes de la morale*, nous « enjolivons et peignons » les objets du monde aux couleurs de notre sentiment interne. Mais par cette remarque Hume entendait surtout montrer que les valeurs ne peuvent pas être des propriétés des situations telles que nous pouvons les appréhender par la raison. Au lieu d'insister sur la partie radicalement subjectiviste de l'argument humien, qu'il maintient cependant comme une sorte de pensée de derrière, Blackburn insiste sur ce que le langage du réalisme a de pertinent du point de vue phénoménologique. C'est à partir de cette position que Blackburn dénonce l'erreur rationaliste sur la délibération, mais, comme je vais le montrer, cette dénonciation n'est pas nécessairement conditionnée par cette position.

Notons (D) la thèse selon laquelle c'est une erreur que de considérer que la délibération consiste dans la supervision des désirs du délibérateur. Notons (E) la thèse selon laquelle les valeurs morales sont des expressions ou projections des désirs. (E) est une thèse très générale à laquelle on souscrit si l'on adopte une des thèses suivantes, qui en sont des espèces :

(E1) Les jugements qui mentionnent des valeurs morales sont tous faux parce qu'ils supposent à tort l'existence objective de ces valeurs, lesquelles ne sont que des expressions ou projections des désirs.

(E2) Les jugements qui mentionnent des valeurs morales sont susceptibles de vérité et de fausseté, bien que ces valeurs ne soient que des expressions ou projections des désirs.

(E3) Les jugements qui mentionnent des valeurs morales disent simplement ce qui plaît ou déplaît à la personne qui les prononce.

Il convient de distinguer (E3) d'une thèse qui lui ressemble en surface, mais qui n'est pas une espèce de (E) :

(F) La personne qui prononce un jugement moral décrit simplement ses désirs.

(F), qu'on peut caractériser à la suite de Snare comme un subjectivisme cognitiviste, se distingue de (E3), subjectivisme non cognitiviste, dans la mesure où (F) fait du désir ce sur quoi le jugement moral porte et non pas ce que le jugement exprime ou projette. Dans ce cas, il est vrai que X est dégoûtant pour la personne A si et seulement si A éprouve du dégoût pour A. En outre, lorsque A dit que X est dégoûtant, A veut dire en fait qu'elle éprouve du dégoût.

(E1) et (E2) se distinguent de (E3) en ce qu'ils prennent au sérieux la prétention à l'objectivité des jugements moraux. La différence entre (E1), en quoi l'on reconnaît la théorie de l'erreur de John Mackie, et (E2), qui correspond au quasi-réalisme de Simon Blackburn, provient principalement d'une différence dans les niveaux auxquels la projection intervient. Dans la théorie qui soutient (E1), la projection repose sur une prétention à l'objectivité qui est une caractéristique interne des jugements moraux. Cette prétention est déçue parce qu'il n'existe pas de valeurs objectives. Dans la théorie qui soutient (E2), la projection opère à un niveau plus profond, qui conditionne tous les jugements moraux, lesquels portent sur un monde déjà coloré par les évaluations. La prétention à l'objectivité n'est pas seulement une caractéristique de la manière dont les jugements moraux sont construits, qui détermine leur sémantique ; elle intervient au niveau de la constitution d'un univers de valeurs. Les valeurs ne sont pas absentes du monde ; il y a bien un monde des valeurs, mais celui-ci est créé.

Mon objectif, pour l'instant, est de déterminer le type de lien qu'il y a entre le quasi-réalisme, qui donne lieu à la thèse (E2), et la thèse (D).

Si je tiens pour (E1) ou bien (E2) ou bien (E3)... alors je tiens pour (E).

Si je tiens pour (E) alors je tiens pour (D). En effet, dès lors que je considère pour une raison ou pour une autre que les valeurs sont des expressions ou projections des désirs, je ne saurais admettre que les désirs soient des objets de l'évaluation ni plus généralement de l'attention du délibérateur, puisqu'ils en sont les vecteurs.

On peut en conclure que (D) n'implique pas (E2). On peut soutenir la thèse sur l'erreur relative à la délibération sans être quasi-réaliste.

Par ailleurs, si je tiens pour (F), alors je ne saurais tenir sans incohérence pour (D), puisque (F) tombe sous le coup du type d'erreur sur la délibération qui est dénoncé. On peut en conclure qu'on peut être subjectiviste et commettre l'erreur relative à la délibération.

Bref, le quasi-réalisme est seulement une des raisons de soutenir (D), et des positions philosophiques autres que celle de Blackburn pourraient conduire à tenir pour (D). Ce serait donc une faute que de confondre (D) avec la position métaéthique du nouveau humien, ou de penser qu'une réfutation, si une telle chose est possible, ou bien un simple refus du quasi-réalisme, suffirait à écarter (D).

Cependant, le chemin quasi-réaliste est bien celui qu'adopte Blackburn pour arriver à (D). Pour le humien, les jugements de valeur ne sont pas des descriptions d'états de choses externes, puisqu'ils expriment des préférences subjectives ; mais ce ne sont pas non plus des descriptions d'états mentaux ou affectifs, comme dans le subjectivisme cognitiviste de la thèse (F), parce que l'expression d'un désir n'est pas sa mention, sa représentation, ou sa connaissance. En effet, le jugement de valeur est bien à propos d'une situation pratique, et non à propos des désirs du délibérateur. Le désir n'est pas ce qui est signifié ou représenté, mais ce qui est projeté sur la situation pratique. Le nouveau humien souscrit à cette thèse, mais il l'infléchit en insistant sur le caractère quasiment descriptif du jugement moral à l'égard d'une situation pratique qui est colorée préalablement par les valorisations, si bien que les valeurs sont en quelque manière objectivées. Surtout, le nouveau humien s'efforce de tenir ensemble les deux pôles, subjectif et objectif, du processus à l'œuvre dans l'appréciation et la motivation morales. Les jugements moraux sont en grande partie des expressions des désirs, grâce auxquelles nous réagissons à une situation pratique

et nous orientons notre action. Pour bien comprendre ce qu'est un tel jugement, et plus généralement une délibération morale, il convient alors de prendre en vue, synthétiquement, l'ensemble du processus affectif et cognitif par lequel une réaction à une situation est gouvernée par des désirs qui nous conduisent à privilégier certaines réponses. Ces transactions, qui constituent la délibération, entre nos désirs et notre réponse devant la situation pratique s'effectuent sans que les désirs soient placés au centre de notre attention. Au contraire, notre attention est entièrement tournée vers le pôle objectif constitué par cette situation. Nous nous demandons souvent ce que nous désirons vraiment : mais cette question ne revient pas à se demander quel désir nous avons et à sonder notre propre cœur, car elle porte sur ce que nous devons faire, ou sur ce que nous recommandons aux autres ou à nous-mêmes. Bref, il suffit de souscrire à (E2) pour arriver à (D).

Mais, comme il y a d'autres chemins pour parvenir à (D), je préfère, pour critiquer l'usage que Blackburn fait de (D), ne pas m'appuyer sur les considérations de faiblesses éventuelles de (E2), et j'évite de me lancer dans une gigantomachie contre (E). À vrai dire, ce que je conteste n'est pas (D) (à savoir que c'est une erreur que de considérer que la délibération consiste dans la supervision des désirs du délibérateur), mais la thèse selon laquelle (D) constituerait une réfutation de la conception rationaliste de la délibération morale. À cette fin, je propose d'abord en forme de *captatio benevolentiae* une considération historique sur l'affinité inattendue de (D) avec le rationalisme moral qu'elle est supposée abattre. Ensuite, je m'interroge sur les formes de rationalisme moral qui commettent l'erreur dénoncée et j'identifie enfin au moins une forme, platonicienne, qui ne la commet pas.

\*

Selon Blackburn, l'erreur que font les rationalistes sur la délibération est « exactement » la même erreur que celle qui a été commise dans la philosophie de la perception quand on a introduit les « idées » ou les « *sense data* » comme objets immédiats de la perception. Il est curieux, et j'espère instructif, qu'un auteur comme Thomas Reid qui fut le premier, à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, à dénoncer l'erreur représentationnaliste ou idéiste, semble commettre « exactement » la même erreur dans le domaine de la philosophie morale. Il ne fait aucun doute que, dans la théorie de la perception, Reid soutient que nous percevons directement les objets extérieurs, sans la médiation de la perception d'états mentaux. Selon lui, les sensations ne sont pas ce qui est perçu. Nous ne prêtons ordinairement pas attention à nos sensations, car elles sont des signes naturels qui suggèrent l'objet physique vers lequel l'attention perceptive est tournée. Que, selon Reid, la perception mobilise de tels signes intermédiaires, n'enlève rien au caractère direct de son réalisme. En effet, les signes ne sont pas des représentations de ce qu'ils signifient et ils sont ce qui permet l'accès à l'objet. On peut en conclure soit que (a) Reid n'était pas cohérent, soit que (b) il était cohérent mais ne commettait pas la même erreur dans la théorie de la délibération. Je soutiens (b).

Reid reproche à l'ensemble de la philosophie moderne, depuis Descartes et Locke jusqu'à Hume, d'avoir suivi la « voie des idées » et d'avoir souscrit au « système idéal », c'est-à-dire à la thèse selon laquelle l'objet immédiat de la perception est une représentation. Il y aurait un voile mental jeté sur les choses. L'esprit serait une sorte de *camera obscura*. Cette erreur moderne a ses racines dans la philosophie ancienne ; dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* (II, 7), Reid en trouve les rudiments dans Platon et spécialement dans l'allégorie de la caverne. Les idées des philosophes modernes correspondent aux ombres projetées au fond de la caverne platonicienne, et non aux « Idées » qui en sont les modèles. L'objet ultime de la perception est extérieur à la caverne : ce sont les Idées qui ne sont pas perçues directement, mais auxquelles les ombres ressemblent. Cependant, cette interprétation reidienne de l'allégorie de la caverne est discutable, dans la mesure où, pour Platon, elle n'est pas destinée à figurer la psychologie humaine, mais plutôt à représenter la manière dont une série de niveaux épistémologiques répond à la hiérarchie ontologique des objets. Quoi qu'il en soit, une thèse de Reid est que l'analyse philosophique de la perception a introduit des objets qui n'existent que dans l'imagination des philosophes, à savoir les idées, et que cette erreur a mené la philosophie moderne au scepticisme et

au solipsisme. Dans la discussion cartésienne sur le statut de l'idée — est-elle un acte de l'esprit ? est-elle un objet ? -, la solution dominante, qui consiste à faire de l'idée l'objet immédiatement présent aux yeux de l'esprit, conduit à interposer un écran mental entre l'esprit et le monde. L'erreur est aggravée quand, pour répondre à l'objection selon laquelle cet écran empêche l'accès aux objets, on soutient que certaines idées en sont la représentation.

Cette critique du voile des idées n'a pas empêché Reid dans ses *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme* de développer une conception rationaliste de la délibération qui laisse une large place à la supervision des désirs et qui soutient que la raison est capable d'évaluer et même de combattre et de gouverner les passions. Pourtant, Reid est aussi hostile que Blackburn à l'assimilation du fonctionnement de l'esprit à ce que ce dernier appelle un « théâtre intérieur », dans lequel les états mentaux sont contemplés par des spectateurs. La véritable question est alors de savoir comment est conçue la supervision dans la délibération. S'agit-il de mettre introspectivement à distance les désirs pour les contempler et les accepter ou non ? Cette conception du contrôle, qu'on trouve chez certains « kantien » aujourd'hui et qui est la cible de Blackburn, n'est pas du tout celle de Reid. Selon une tradition ancienne, Reid assimile les raisons qu'on prend en compte dans la délibération à des conseils. Il oppose les raisons, en tant qu'elles sont des conseils, aux causes : les raisons n'agissent pas de manière mécanique, mais sont des conseils qu'on peut ou non entendre jusqu'à un certain point (*Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, IV, 4). Plus généralement, le modèle reidien de la supervision est plutôt auditif que visuel. La question n'est pas de savoir si on peut contempler ou non nos propres désirs. La délibération consiste bien plutôt à savoir jusqu'à quel point on peut donner une voix à ses désirs, et quelle voix sera la plus convaincante, quels désirs mériteront qu'on les entende, c'est-à-dire qu'on les comprenne et qu'on les suive. Je crois que le type de contrôle des passions par la raison que suppose le rationalisme de Reid ne se prête pas aisément à l'objection qui s'appuie sur (D). Il ne conçoit pas la délibération comme la contemplation (et, le cas échéant, la validation) par le délibérateur de ses états mentaux, mais comme l'analogie psychologique d'une délibération politique ou d'une procédure juridique dans laquelle se confrontent des arguments.

\*

Quelle conception de la délibération prête le flanc à l'objection proposée par le nouveau humien ? Christine Korsgaard, dans ses *Sources of Normativity* entend éviter les difficultés du réalisme moral sous sa forme classique, qui, en supposant l'existence de valeurs objectives ou de normes inscrites dans la nature, s'expose à l'objection de la bizarrerie des faits moraux (*queerness*) pointée par John Mackie. Si l'on cherche les sources de la normativité dans la nature humaine et non dans la nature extérieure, pourrait-on faire tomber cette objection ? Korsgaard le pense. Elle estime que Kant et Hume conçoivent les propriétés morales comme des projections des dispositions humaines et non comme des faits du monde. Incarné dans l'agent lui-même et ses dispositions, le fait de la moralité n'a rien de bizarre (*Sources of Normativity*, p. 166). Hume conçoit ces dispositions en termes de désirs et de sentiments ; Kant en distingue la volonté rationnelle. Bref, la considération de la psychologie est substituée à l'ontologie des propriétés morale. La révolution copernicienne en morale aurait été accomplie par Hume. L'essentiel, cependant, ne peut pas être la distinction, fortement contestable, entre la nature humaine et la nature tout court. Je crois qu'il serait très difficile de mettre Hume et Kant d'accord sur ce point. Car de deux choses l'une : ou bien la nature humaine n'est qu'une partie de la nature tout court (thèse humienne), ou bien la prétendue nature humaine relève aussi d'un autre royaume que la nature (thèse kantienne). Si la proposition de Korsgaard est plausible, c'est parce qu'elle fait des agents eux-mêmes les sources de la normativité. Mais cette thèse très générale ne prend pas du tout la même allure selon qu'on l'interprète de manière expressiviste et sentimentaliste, à la Hume, ou qu'on insiste à la suite de Kant sur la capacité des personnes à poser des fins. Korsgaard n'insiste pas sur cet écart, parce qu'elle entend en quelque façon teinter de naturalisme humien la conception de la personne.

Je me demande s'il n'y a pas une équivoque dans la thèse selon laquelle les personnes sont les entités qui remplissent sans bizarrerie les conditions dont Mackie pensait qu'elles sont incompatibles : faire partie de la nature observable et avoir une force normative et motivationnelle. Les autres agents sont des entités « qui peuvent nous dire ce que nous devons faire et nous conduire à le faire » (*Sources of Normativity*, p. 166). Les humiens ont raison d'affirmer qu'il n'y a pas de valeurs objectives ou de faits normatifs au sens de propriétés qui seraient présentes dans le monde physique extérieur ; ils ont juste oublié que les normes et les valeurs sont tout simplement proposées par les agents eux-mêmes. L'idée semble être que les demandes d'un autre comptent pour moi ou que son existence en tant qu'agent appelle de ma part des réponses morales. L'autre est une loi pour moi et il se trouve qu'il fait partie de la nature. L'idée selon laquelle ce que les réalistes ont cherché dans le monde sans le trouver, on peut le trouver dans les exigences des personnes est certainement séduisante (du moins si on renonce à la thèse proprement kantienne selon laquelle la personne n'est pas un être purement naturel), mais je ne crois pas qu'elle éclaire la question des sources de la normativité. En effet, lorsqu'on dit, par exemple, que la personne a une valeur intrinsèque, cette affirmation est une thèse normative et non pas métaéthique : on ne prétend pas éclairer ainsi le statut ontologique de la valeur, mais rappeler nos devoirs à l'égard des personnes. De même, si la recommandation ou l'exigence d'autrui peut parfois constituer pour moi une raison morale d'agir, la reconnaissance de ce fait ne constitue pas un éclaircissement théorique de la nature de la raison morale d'agir.

Quoi qu'il en soit, Korsgaard propose une conception « kantienne » de la délibération. Celle-ci consiste dans l'examen des motifs et dans la validation sélective de certains d'entre eux. Les personnes sont dotées de la capacité à « endosser réflexivement » certains désirs. Mais — et c'est sur ce point que la conception « kantienne » me paraît étrangère à la philosophie de Kant — c'est « naturellement » que les personnes en sont dotées. Cette capacité fait partie de leur équipement psychologique et les distingue fortement des animaux. En effet, l'animal ne fait pas de ses activités conscientes l'objet de son attention, parce que ses états mentaux sont entièrement tournés vers ce qu'il poursuit : « L'attention animale est fixée sur le monde » (*Sources of Normativity*, p. 92-93). À l'inverse, « notre capacité à tourner notre attention vers nos propres activités mentales est aussi une capacité à nous distancier d'elles et à les mettre en question ». C'est donc un fait de la constitution naturelle de l'homme qui est au principe de la délibération morale.

Cette thèse comporte des caractéristiques formelles et matérielles qui la rendent vulnérables à l'objection du nouveau humien. Matériellement, elle place le principe de la délibération dans la capacité de l'esprit à examiner ses propres états. Formellement, elle s'expose à une falsification empirique puisqu'elle réduit la question *qu'est-ce que délibérer* à un point de fait : quelles sont nos capacités psychologiques naturelles ?

Korsgaard fait de l'endossement réflexif la condition de transformation d'un désir en une raison d'agir à la fois normative et motivante. Un désir constitue une telle raison s'il passe avec succès le test de l'endossement réflexif <sup>1</sup>. Dans un vocabulaire d'allure kantienne, on dira qu'une inclination ne saurait être une raison que sous la condition qu'une maxime soit adoptée par la volonté et que cette maxime donne la consigne de suivre cette inclination. L'inclination propose, mais c'est la personne qui dispose. Comme je l'ai suggéré précédemment, on peut s'appuyer sur

---

<sup>1</sup> Il arrive à Korsgaard de concevoir l'endossement réflexif comme un dialogue. Pour qu'il y ait une raison d'accomplir une action, il faut deux personnes : « un législateur pour donner la raison d'agir et un citoyen pour obéir » (Korsgaard, 1996, p. 138). La raison d'agir est analogue à un conseil que l'action peut ou non exécuter. On est d'autant plus citoyen et d'autant moins sujet qu'on peut reconnaître cette raison d'agir comme sienne. Sur ce point, Korsgaard rejoint Reid (qu'elle ne cite pas) : la normativité relève des opérations sociales de l'esprit et non de ses opérations solitaires ; une raison d'agir est une entité profondément relationnelle, qui engage une réponse pratique, et dont l'influence n'est pas de nature causale. Ce modèle quasiment politique de la délibération prend beaucoup d'importance dans les travaux postérieurs de Korsgaard (*The Constitution of Agency*, 2008 ; *Self-Constitution*, 2009), ce qui nuance et complexifie les conditions de validation volontaire des motifs. Pour un rapprochement entre Korsgaard et Reid autour d'un modèle constitutionnel de la délibération, voir mon « Reid, Hume et les raisons d'agir » à paraître dans *Critique*.

une distinction entre *avoir un désir* et *accepter un désir* pour rendre compte de cette validation. Je ne décide pas d'avoir tel désir. Mais si je l'ai, je peux décider d'agir ou non sur la base de ce désir. Une question qu'on doit poser à Korsgaard est alors de savoir si (a) je peux accepter ou refuser à loisir les désirs et que les bons sont, par définition, ceux que j'accepte, les mauvais ceux que je refuse, ou bien si (b) je dois accepter les désirs qui sont bons et refuser ceux qui sont mauvais. Si on adopte l'option (a), on peut certainement dire que c'est moi qui décide de ce que je dois faire, mais à la manière d'un despote capricieux et irrationnel. Si on adopte l'option (b), on peut certainement dire que je suis un agent raisonnable, mais à la manière de quelqu'un qui suit, et n'invente pas, des distinctions entre de bons désirs qui méritent de me guider et de mauvais désirs qui ne le méritent pas. Bref, on peut appliquer la question de l'Euthyphron à la relation entre l'acceptation du désir et la valeur du désir, et plus généralement aux relations entre ce que Korsgaard appelle la « structure réflexive de la conscience » et les distinctions morales.

Or il me semble que Korsgaard, du moins dans *Sources of Normativity*, conçoit l'acceptation comme étant à la discrétion de la conscience dans son exercice réflexif. Avons-nous un tel pouvoir, non seulement de recul, mais aussi d'acceptation ou de refus ? Un pouvoir aussi absolu ne suppose-t-il pas une liberté de vouloir qui est très problématique ? Je ne crois pas que se doter de telle maxime subjective soit l'objet d'une décision souveraine, mais que les maximes subjectives que nous avons sont celles auxquelles nos dispositions de long terme nous permettent d'accéder. Au fond, la question est de savoir si la délibération est conditionnée par un décret de la volonté, comme semble le croire Korsgaard, ou par des dispositions qui ne sont pas directement sous le contrôle de la volonté. La thèse de Korsgaard est recevable ou bien si la volonté est toujours rationnelle, ce qui est improbable dans l'empirie, ou bien, ce qui est plus plausible, si la volonté s'exerce dans la validation des désirs sous une condition de rationalité qui n'est pas toujours remplie. Si dans la réponse à la question de l'Euthyphron, Korsgaard choisit de placer la source de la normativité dans la structure réflexive de la conscience, alors il lui faut pouvoir distinguer entre les agents réfléchis et les agents irréfléchis et à cette fin elle doit bien introduire une condition de rationalité. C'est ce qu'elle fait ailleurs, quand elle écrit : « Le gouvernement de la raison exige comme tout autre certaines conditions d'arrière-plan pour maintenir son autorité » (« The Normativity of Instrumental Reason », p. 238). Conditionner le lien entre jugement et motivation par une telle clause de rationalité est typique de la position externaliste à propos du jugement moral. Si on accepte la thèse selon laquelle, pour bien délibérer, l'agent doit d'abord être rationnel, on doit poser une question supplémentaire : comment cette condition de rationalité est-elle remplie ? quelles sont les « conditions d'arrière-plan » ?

Korsgaard ne cherche pas du côté d'une théorie des dispositions ce qui vient remplir la condition de rationalité. Elle commence par définir la rationalité et c'est ensuite seulement qu'elle pose les raisons comme ce qui peut être voulu de manière autonome. Les raisons morales d'agir n'existent pas antérieurement à — et ne sont pas indépendantes de — ce vouloir autonome. La réponse à la question des conditions d'arrière-plan qui constituent et maintiennent l'autorité du gouvernement de la raison se trouve dans l'idée de l'autonomie : ces conditions sont remplies dès lors que le vouloir est autonome. On est sensible aux raisons morales parce qu'on a voulu ces raisons. Je crois au contraire, et cette thèse est sans aucun doute perfectionniste, que cette rationalité ne peut être installée que par la culture de dispositions. Il faut alors concevoir autrement la délibération : admettre un certain contrôle de l'agent sur sa délibération, une capacité limitée de supervision, mais dont le principe n'est pas dans une liberté absolue de choisir nos motifs. Nous avons su développer des dispositions à refréner tel désir ; à utiliser tel désir pour tempérer tel autre désir ; à différer l'acceptation de certains de ces désirs. Ces dispositions nous permettent de ne pas être le jouet de nos désirs, sans que cela suppose pour autant que nous ayons sur eux un contrôle complet.

Afin de donner un exemple de ce que j'ai en tête, je résume, en puisant dans le début du *Traité sur la liberté et la volonté de l'un* (*Ennéades*, VI, 8 [39]) de Plotin, une version platonicienne de cette conception dispositionnelle des conditions de la délibération morale<sup>2</sup>. On peut considérer que Plotin, dans cet exposé concis de psychologie morale qui a pour fonction d'introduire à une théologie de la liberté, a jeté les fondements d'une théorie de la liberté de la volonté, au-delà de la liberté de l'action. Mais cette liberté de la volonté ne se confond pas avec le contrôle des passions. Elle se situe à un niveau plus profond, préparatoire, de la délibération morale. L'objectif de Plotin paraît être de dépasser la conception stoïcienne de la délibération comme discipline des affects, tout comme la disjonction péripatéticienne entre savoir pratique et savoir théorétique, par un retour à la thèse platonicienne, dont les stoïciens se réclamaient aussi, de la vertu comme connaissance. L'ascèse, entendue comme contrôle des passions et de l'action extérieure, est une partie de la vie morale, mais les stoïciens ont eu tort d'y voir son dernier mot. En réalité, le gouvernement de soi suppose la connaissance du bien et un perfectionnement de l'action intérieure en quoi consiste la contemplation. La *praxis* est intellectualisée par une *theôria* plus profonde, sans laquelle jamais l'agent n'aurait pu acquérir cette capacité de contrôle. Dans le vocabulaire de Plotin, l'âme, qui s'efforce d'être aux commandes des désirs et de l'action extérieure, n'est pas d'elle-même libre, mais est libérée par l'intellect parce que celui-ci exerce cette connaissance du bien. Le bien est diffusif de lui-même ; connaître le bien, ne laisse pas intact celui qui le connaît. C'est le bien qui a la puissance de faire bien délibérer.

Lorsque Hercule est dépeint à la croisée des chemins, il est en repos. Parfois, comme le rappelle Panofsky, il est représenté dormant. Pourquoi ? Hercule réfléchit et s'adonne, contrairement à ce qu'on pourrait croire, à une activité théorique. Il se tient encore hors de l'action extérieure — il tourne encore le dos au chemin à emprunter —, dans l'action intérieure qu'est la contemplation. À quoi songe-t-il ? Au bien. Il fait le choix du chemin de la vertu non parce qu'il serait d'emblée capable de contrôle de soi, mais parce que la connaissance du bien rend possible ce contrôle. Posons-nous une question semblable devant l'image platonicienne de l'attelage ailé : Comment le cocher fait-il pour être obéi ? Il est animé d'une science qui est une énergie interne. L'image de l'attelage n'est pas celle de l'autorité native de la raison sur les désirs. Elle figure un résultat, non un départ. Le contrôle des passions n'est pas le tout de la délibération. Il faut d'abord devenir un bon cocher. Ce dont manque la raison pour avoir l'autorité pratique, ce n'est pas de l'efficacité du désir, mais de la connaissance du bien.

Toute conception, humienne ou dite kantienne, qui a recours seulement aux états psychologiques pour rendre compte de la délibération manque les conditions nécessaires pour que cette délibération soit morale : selon le platonicien, ces conditions nécessaires ne sont pas psychologiques et tiennent à la connaissance du bien. Aussi soucieuse soit-elle de combiner platonisme et kantisme, Korsgaard, il me semble, laisse dans l'ombre une thèse platonicienne fondamentale : la volonté doit se régler sur un bien véritable, et de fait elle se règle toujours sur ce qu'elle croit, à tort ou à raison, être un bien. Si nous contemplons quelque chose dans la délibération, ce ne sont pas nos états mentaux, mais le bien — cette conception ne commet donc pas l'erreur sur la délibération que pointe le nouveau humien. La contemplation du bien se situe dans le principe de la délibération, puisqu'elle oriente par une sorte de cercle vertueux les dispositions qui la favorisent, de la même façon que la fréquentation du mal détériore les ailes de l'âme. Délibération et perfectionnement se combinent quand l'ascension produit un heureux *feedback* :

C'est la vertu naturelle de l'aile de mener vers le haut ce qui est pesant, en le faisant monter aux régions élevées qu'habite la race des Dieux, et, entre les choses qui se rapportent au corps, l'aile est, en un sens, ce qui, au plus haut degré, participe au divin. Quant au divin, c'est ce qui est beau, savant, bon et tout ce qui

---

<sup>2</sup> Sur cette conception et sa reprise par un platonicien de Cambridge, voir mon étude, « Liberté morale et causalité selon Ralph Cudworth », *Revue Philosophique de Louvain*, 107, 4 (2009), p. 647-673.

est du même genre ; qualités dont se nourrit, dont s'accroît, au plus haut degré même, la membrure ailée de l'âme ; tandis que le laid, le mauvais et les qualités contraires des précédentes la font dépérir et la ruinent complètement. (Platon, *Phèdre*, 246d-e, trad. L. Robin)

Blackburn S., *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Korsgaard Ch., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard Ch., « The Normativity of Instrumental Reason », dans Cullity G. et Gaut B. (dir.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Nagel Th., *The Last Word*, New York, Oxford University Press, 1997.

Reid Th., *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, trad. É. Le Jallé et G. Kervoas, Paris, Vrin, 2009.

Snare F., *Morals, Motivation and Convention*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.