



HAL
open science

Vérité, rationalité et libre arbitre : à propos du consensualisme de Parfit

Stéphane Chauvier

► **To cite this version:**

Stéphane Chauvier. Vérité, rationalité et libre arbitre : à propos du consensualisme de Parfit. *Klesis* - Revue philosophique, 2019. halshs-03904040

HAL Id: halshs-03904040

<https://shs.hal.science/halshs-03904040>

Submitted on 16 Dec 2022

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.

VÉRITÉ, RATIONALITÉ ET LIBRE ARBITRE : À PROPOS DU CONSENSUALISME DE PARFIT

Stéphane Chauvier

SND-Sorbonne Université

Il en va de la pluralité qui règne en philosophie morale comme de celle qui règne partout ailleurs en philosophie, en métaphysique, en épistémologie ou en politique : le spectacle d'une entreprise intellectuelle qui, après plus de deux mille cinq cents ans d'efforts, ne peut rien faire de mieux que de reconduire éternellement, en en raffinant sans cesse la formulation, les mêmes divergences sur les premiers principes de l'être, de la connaissance ou de l'action ne peut que donner du grain à moudre à tous les Calliclès de la terre¹. Comment en effet ne pas tenir la philosophie pour une occupation oiseuse, juste bonne à divertir des adolescents attardés, si elle ne peut rien faire de mieux que de répéter éternellement que la vérité peut se trouver aussi bien du côté du nominalisme que du côté du platonisme, aussi bien du côté du matérialisme que du côté du spiritualisme, aussi bien du côté du faillibilisme que du côté de l'apriorisme, aussi bien du côté du conséquentialisme que du côté du déontologisme, etc. ?

Mais si cette persistance de la pluralité des théories philosophiques est partout pénible, elle est en outre, en morale, profondément déstabilisante : il n'est peut-être pas très grave d'avoir vécu sans savoir s'il existait des universaux ou s'il existait des connaissances *a priori*. Mais si le contraire de ce que nous croyons juste et bon peut être défendu avec une totale vraisemblance, peut-on éviter de penser que l'on s'est peut-être trompé de vie ? N'y a-t-il, en morale, que le fanatisme pour nous sauver du doute ?

Derek Parfit a écrit un immense livre², au sens aussi bien descriptif que laudatif de ce terme, pour tenter d'en finir une fois pour toute avec le fait de la pluralité en philosophie morale : s'il y a vraiment des choses qui importent, raisonne Parfit, des choses qui sont vraiment justes et bonnes, des choses qui méritent d'orienter une vie, alors il *doit* y avoir

-
- 1 « La philosophie, Socrate, n'est sans doute pas sans charme, si l'on s'y attarde avec modération dans la jeunesse, mais si l'on s'y adonne au delà de toute mesure, c'est une calamité. Quelque bien doué que soit un homme, s'il continue à philosopher dans son âge mûr, il est impossible qu'il ne se rende pas étranger à toutes les choses qu'il faut connaître pour devenir un homme bien élevé et considéré. » Platon, *Gorgias*, 484 c, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 163.
 - 2 *On What Matters* [désormais *OWM*] en trois volumes de respectivement 540, 825 et 468 pages auxquels il faut ajouter le volume dirigé par P. Singer *Does Anything Really Matter ?* (OUP, 2017), dont les contributions portent sur les volumes 1 et 2 et nourrissent le volume 3.

une unique théorie de ces choses, une unique théorie propre à nous dire quelles choses importent. On aura donc établi qu'il n'est pas vain de chercher à déterminer comment nous devons vivre et agir si l'on a pu établir qu'une Grande Théorie unifiée de ce qui importe absolument était à la fois possible et à notre portée. Et puisque l'état présent de la philosophie morale n'est pas l'unité mais la pluralité, on aura établi qu'une théorie unifiée du monde moral était possible et à notre portée lorsqu'on aura trouvé le moyen de faire converger toutes les théories qui prétendent, sur des modes divergents ou opposés, rendre raison de ce qui importe. De même que la philosophie naturelle contemporaine ne peut se satisfaire de rendre raison du monde naturel au moyen de deux grandes théories inconciliables³ et qu'elle rêve d'une Grande Théorie ou Théorie de toutes choses (*Theory of Everything*)⁴, de même la philosophie morale ne devrait pas se satisfaire d'être ballottée entre déontologisme, conséquentialisme, émotivisme, constructivisme, naturalisme, etc. Elle devrait elle aussi œuvrer à la production d'une Grande Théorie de tout ce qui importe (*Theory of Everything That Matters*).

Parfit a-t-il atteint son objectif ou a-t-il au moins mis la philosophie morale sur le chemin qui y mène ? La difficulté, pour en juger, est que les oppositions qui structurent le champ de la philosophie morale ne sont pas homogènes.

– Des théories peuvent s'opposer sur les prescriptions morales qu'elles valident ou être, comme nous dirons, *alter-prescriptives* : telle théorie permet circonstanciellement le mensonge, telle autre le condamne universellement.

– Des théories peuvent s'opposer, moins sur les prescriptions morales elles-mêmes, que sur la source ou le fondement de leur prescriptivité ou être, comme nous dirons *alter-fondatives* : telle théorie postule un sentiment moral propre à nous faire aimer le juste et le bien, là où telle autre invoque une Idée du bien qui rayonne dans les choses du monde.

Si cette rapide caractérisation des deux principales dimensions dans lesquelles se déploient et s'opposent les théories morales exige d'être affinée⁵, elle suffit à faire appa-

3 La Relativité générale et la Mécanique quantique.

4 Barrow J. D., *Theories of Everything. The Quest for the Ultimate Explanation*, Oxford, OUP, 1991, trad. fr. *La grande théorie. Les limites d'une explication globale en physique*, par M. Cassé et al. Paris, Champs-Flammarion, 1994.

5 Les deux dimensions que nous avons dégagées correspondent à ce qu'on appelle souvent aujourd'hui *éthique substantielle* et *méta-éthique*. Il serait cependant erroné de penser que toute théorie philosophique complète de la moralité comporte ces deux dimensions : il est en effet des théories méta-éthiques qui ont pour conséquence qu'il ne peut pas y avoir d'éthique substantielle universellement valable. Ce sont celles qui relèvent de ce que Parfit appelle *nihilisme*, sur lequel nous revenons un peu plus loin.

raître d'entrée de jeu la difficulté qui s'attache au projet de produire une Grande Théorie unifiée du monde moral : on ne peut en effet envisager de réduire à l'unité de la même manière des altérites aussi différentes que des altérités prescriptives et fondatives.

Pour juger en quelques pages de l'entreprise colossale menée par Parfit au fil de près de 2000 pages formant un long argumentaire sans aucun chichi rhétorique ou littéraire, nous allons nous concentrer sur l'une des idées-clefs du livre, l'idée que s'il existe des divergences dans l'évaluation morale d'une situation, ces divergences *doivent* être liées à des facteurs extra-moraux. Ce que la position de Parfit exclut en effet par principe c'est que plusieurs évaluations morales divergentes d'une même situation puissent être également valables ou également rationnelles.

Pour faire apparaître l'enjeu de ce problème au regard du projet de Parfit, nous allons d'abord reconstituer la structure d'ensemble de la démarche de Parfit et montrer pourquoi, à notre sens, elle trouve son point critique dans le problème que nous venons de mentionner. Nous verrons alors, dans un second temps, que la position de Parfit réactive un vieux débat, celui du rapport entre l'entendement et la volonté dans l'orientation de l'action humaine, un débat que Parfit tranche officiellement en faveur de l'entendement, lors même que ses analyses devraient le faire pencher en faveur de la volonté. Nous nous demanderons si la reconnaissance de ce primat du vouloir serait de nature à mettre en péril l'entreprise consensualiste de Parfit.

1. La structure d'ensemble du projet

Comme nous l'avons souligné pour commencer, la pluralité des théories philosophiques peut difficilement ne pas apparaître comme une marque d'imperfection. Sauf à soutenir, comme le firent Fichte, Guérout ou Vuillemin, que le pluralisme est la condition naturelle et normale de la philosophie parce que l'acte philosophique ultime et méritoire consiste à se *décider librement* pour une théorie ou une autre⁶, l'existence d'une pluralité de théories opposées portant sur un même objet peut difficilement ne pas être perçue comme l'indice que nous ne possédons pas une connaissance certaine du domaine : « Chaque fois que deux hommes portent sur la même chose des jugements contraires, il est sûr que l'un ou l'autre au moins se trompe. Aucun des deux ne semble même avoir de

6 Cf. notre étude « Un décisionnisme épistémologique est-il possible ? » dans *La reconstruction de la raison : Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Paris : Collège de France, (n.d.) : <<http://books.openedition.org/cdf/3557>>. ISBN : 9782722603318.

science car si les raisons de l'un étaient certaines et évidentes, il pourrait les exposer à l'autre de manière à finir par convaincre son entendement⁷. »

Le souci de Parfit de dépasser la pluralité des théories philosophiques de la moralité n'est cependant pas principalement motivé par un pur et simple désir de connaissance⁸. Sans doute cette inquiétude épistémologique est-elle présente, mais elle est seconde par rapport à une inquiétude d'un autre ordre et qui touche plus spécifiquement à la moralité. Si la pluralité est problématique en morale, c'est en effet sans doute parce qu'elle est l'indice d'un défaut de connaissance, en l'occurrence de l'absence d'une connaissance commune ou partagée de ce que nous devons rechercher ou fuir, promouvoir ou combattre dans les différents contextes de notre vie. Mais ce qui fait la spécificité du champ pluriel de la philosophie morale, c'est que celui-ci ne comporte pas seulement des théories ayant des conceptions différentes ou opposées de ce qui importe vraiment, comme si, au fond, il existait des *opinions* différentes sur ce qui importe vraiment. Ce qui fait la spécificité du champ de la philosophie morale, c'est que celui-ci comporte également des théories qui *nient* purement et simplement qu'il y ait du vrai et du faux en morale, des théories qui nient qu'il y ait quoi que ce soit qui importe vraiment, en soi et pour tout homme, indépendamment de sa culture, de ses désirs, de son histoire personnelle, de son caractère, etc.

Le fait de la pluralité en philosophie morale n'implique donc pas seulement que nous n'avons pas une connaissance certaine de ce qui importe vraiment. Il implique aussi que l'on se leurre peut-être en croyant qu'il y a des choses qui importent vraiment et en consacrant sa vie à rechercher quelles elles sont. Quiconque prend au sérieux l'état présent de la philosophie morale ne sera donc pas seulement conduit à douter de la vérité de ses convictions morales : il sera aussi fatalement conduit à se demander s'il n'est pas *absurde* d'avoir des convictions morales, si ce n'est pas un leurre complet que de croire qu'il y a des choses qui importent vraiment et de chercher à en convaincre les autres. Le problème soulevé par la pluralité du champ de la philosophie morale n'est donc pas classiquement ou banalement épistémologique, il est aussi d'ordre *moral* : la structure du champ de la philosophie morale implique que nous nous leurrions peut-être en croyant qu'il y a une norme objective de l'action et de la conduite de la vie et en nous mettant en

7 Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, AT X, 363, trad. J. Sirven, Paris, Vrin, 1970, p. 6-7.

8 Le pluralisme est incompatible avec la connaissance ; or nous désirons connaître, *quoi que ce soit qui s'avère être vrai* ; donc nous devons essayer de dépasser le pluralisme.

quête de cette norme. C'est la réalité même de la moralité qui est mise en question par l'état présent de la philosophie morale.

Or, et tel est le point décisif, ces deux méta-positions que sont, d'un côté, la croyance qu'il y a des vérités en morale, quelles qu'elles soient, et, de l'autre, la croyance qu'il n'y a pas de vérités en morale, ces deux méta-positions, si elles sont *épistémologiquement* équivalentes⁹, ne sont pas *moralement* équivalentes. Il serait *moralement* plus grave de croire qu'il n'y a pas de vérité en morale, alors qu'il y en aurait, que de croire qu'il y a des vérités en morale, alors qu'il n'y en aurait pas¹⁰. Il serait *moralement* plus grave d'être un nihiliste fautif que d'être un « absolutiste » illusionné¹¹. S'il n'y a pas de vérités en morale, mais qu'on croit qu'il y en a, on aura vécu *comme si* il y en avait, on aura conformé sa vie à ce qu'on croyait être la norme objective du Bien Mais s'il y a des vérités en morale et qu'on croit qu'il n'y en pas, on aura alors vécu *immoralement*, on aura rendu sa vie étrangère à ce qui aurait dû en être la norme de perfection. Or si ces deux positions sont épistémologiquement équivalentes, si nous pouvons, sans irrationalité, accepter voire croire l'une aussi bien que l'autre, il est visible que nous *devons*, non pas épistémologiquement mais *moralement*, privilégier la méta-position « absolutiste » plutôt que la méta-position nihiliste : comme dans le pari de Pascal, notre *raison théorique* n'a pas plus à perdre à choisir l'une plutôt que l'autre, mais notre *raison pratique* aura infiniment à perdre si elle opte pour le nihilisme alors que l'absolutisme est vrai, alors que sa perte ne sera que finie si elle opte pour l'absolutisme alors que le nihilisme est vrai. Cela

9 Chacune d'elle est *peut-être* la vérité sur le sujet.

10 Nous devons reconnaître que, en toute rigueur, l'argument que nous avançons, basé sur l'asymétrie *morale* de la croyance en l'existence de vérités morales et de la croyance au nihilisme moral, n'est pas formulé tel quel par Parfit. Parfit propose un argument plus spécifique qu'il dérive de son interprétation (sur laquelle nous allons revenir) de ce que serait une vérité morale s'il y en avait. Pour Parfit, une vérité morale serait une vérité à propos de ce que nous avons des raisons objectives de vouloir ou de faire. Son argument (*OWM*, II, p. 619) est alors qu'on ne pourrait pas avoir de raisons de croire au nihilisme, car si on avait des raisons de croire au nihilisme, il y aurait au moins une exception au nihilisme, à savoir que nous avons une raison objective de croire le nihilisme vrai. Il y a donc une asymétrie, non pas morale, mais logico-rationnelle entre ces deux croyances, puisque seule la croyance en l'existence de vérités morales peut être pleinement rationnelle. L'argument que nous avançons nous paraît cependant capturer une idée *expressément* avancée par Parfit à plusieurs reprises, à savoir que « ce serait une tragédie s'il n'y avait pas une unique moralité vraie » (*OWM*, II, 155), que s'il n'y avait pas de telles vérités, « il n'y aurait pas à se demander si on a pris une bonne décision, rien n'importerait et il n'y aurait pas de manière meilleure ou pire de vivre » (*OWM*, II, 425), etc. Il serait certes contradictoire d'affirmer qu'il *est* *moralement* grave qu'il n'y ait pas de vérité morale. Mais il n'est pas contradictoire d'affirmer qu'il *serait* *moralement* pire de se tromper en optant pour le nihilisme qu'en ayant opté à tort pour l'absolutisme.

11 Et peut-être même, comme nous le suggère Yann Schmitt, n'y aurait-il en fait rien de *moralement* problématique à vivre dans l'illusion de la moralité, si le nihilisme moral était vrai, sauf à compter la lucidité pour une valeur qui résiste au nihilisme.

n'implique certes pas qu'il faut croire qu'il y a des vérités morales, contre toute évidence du contraire. Mais cela implique au moins qu'il faut *essayer* de le croire et donc chercher résolument à le prouver. Le nihilisme ne peut être qu'une position de repli, que nous ne pouvons *moralement* adopter qu'après avoir suffisamment affaibli ou décrédibilisé la croyance contraire.

A la différence de ce qui peut donc prévaloir dans d'autres domaines de la philosophie, l'inquiétude épistémologique qui naît inévitablement du spectacle de la pluralité des théories philosophiques de la moralité est *polarisée*. Ce qu'il importe au premier chef de tirer au clair une bonne fois pour toutes n'est pas de savoir s'il faut toujours s'abstenir de mentir ou s'il peut être parfois permis de le faire. C'est là sans doute un point qui importe, mais seulement si *d'abord* on est parvenu à établir, avec certitude ou avec une forte vraisemblance, qu'il y a une vérité en la matière et que cela a donc un sens de chercher à connaître une fois pour toutes quelle elle est. Si l'on veut donc bien admettre que l'*urgence* théorique est celle-là, déterminer si oui ou non il y a des choses qui importent vraiment, c'est donc cette unique et décisive question qui doit être la préoccupation première d'une philosophie de la moralité.

Mais, dira-t-on, ne va-t-on pas simplement recommencer le même jeu éternel ? Ne va-t-on pas simplement s'employer à noircir une case sur la grille des philosophies possibles de la moralité ? Que peut-on espérer faire de plus ou de mieux que d'avancer des raisons de croire qu'il y a des vérités en morale, de donner des armes nouvelles à cette position, de la fortifier contre les assauts des théories nihilistes adverses ? La réponse est qu'on échappera ou, du moins, qu'on pourra ambitionner d'échapper au cercle éternel du pluralisme des théories philosophiques de la moralité si l'on fait de la réduction systématique de ce pluralisme la méthode même de notre enquête. Supposons que, dans un domaine donné de connaissance, trois théories alternatives S, T et X se partagent les faveurs des théoriciens. Et supposons que nous ayons de bonnes raisons de penser que, de ces trois théories, la théorie X est, non pas la plus vraisemblable, mais la théorie dont nous aurions le plus d'*intérêt* à ce qu'elle soit vraie. Nous pourrions choisir de raffiner un peu plus cette théorie X pour accroître sa probabilité de vérité en regard de celle de ses rivales. Mais, ce faisant, il y aura toujours, face à elle, les théories S et T, ayant chacune leurs propres titres à valoir comme théories vraies. Mais imaginons qu'au lieu d'apporter des fortifications nouvelles à la théorie X, nous nous employons à rapprocher, autant que faire se peut, les théories S et T de la théorie X : nous examinons à fond les théories S

et T et observons que, moyennant certaines inflexions inoffensives ou raisonnables, il est possible de les faire converger vers la théorie X. N'aura-t-on pas œuvré bien plus efficacement en faveur de la théorie X ? Si, à la fin, il n'y a plus en scène que la théorie X, les théories S et T n'apparaissant plus que comme des variantes acceptables de la théorie X, n'aura-t-on pas, si nos trois théories initiales S, T et X épuisaient le possible, avancé un puissant argument en faveur de la vérité de X ?

Telle est, formellement caractérisée, la méthode adoptée par Parfit : faisons l'hypothèse, au moins à titre régulateur, qu'il y a des vérités morales, qu'il y a du vrai et du faux concernant ce que nous devons rechercher ou fuir, promouvoir ou combattre dans la vie. Puis arpentons le champ entier de la philosophie morale, le champ de bataille de la philosophie morale et identifions, dans ce champ, tout ce qui semble *incompatible* avec l'existence de vérités morales. Notre tâche alors sera d'éprouver la solidité de ces éléments théoriques récalcitrants, de déterminer s'ils représentent un défi résistant à l'existence de vérités morales ou bien s'il n'est pas possible d'en infléchir la formulation de façon à atténuer leur apparente incompatibilité avec l'existence de vérités morales. Si ce travail d'atténuation réussit, on pourra alors envisager, comme une perspective plausible et réaliste, de faire converger ce matériau disparate à l'intérieur d'une Grande Théorie unitaire de ce qui importe vraiment. On n'aura donc pas prouvé de manière directe qu'il y a du vrai et du faux en morale, on n'aura pas avancé de nouveaux arguments en ce sens, apporté notre pierre à l'édifice de cette théorie *particulière* de la moralité. On aura plutôt tenté de prouver que l'on peut reconstruire l'*ensemble* du champ de la philosophie morale de façon à ce qu'il soit compatible avec l'existence de vérités morales. Même si des différences d'interprétation persistent, même si toute espèce de pluralisme n'aura pas été dépassée, au moins aura-t-on garanti que les différences persistantes seront toutes compatibles avec l'existence de vérités morales, qu'il ne restera alors plus qu'à rechercher et à lister une à une¹².

2. Les grandes étapes du programme

C'est peu dire qu'un tel programme est à la fois novateur et ambitieux. Dans cette entreprise, Parfit ne se connaît qu'un prédécesseur, Sidgwick, mais son programme avait no-

12 A la toute fin de *OWM*, vol. III, p. 436, Parfit écrit : « Je regrette que, dans un livre intitulé *Sur ce qui importe*, j'en ai dit si peu à propos de ce qui importe. J'ai essayé de défendre la croyance qu'il y a vraiment des choses qui importent, j'espère en dire un peu plus sur ce qui importe dans ce qui sera mon volume IV. » Derek Parfit est mort le 1^{er} janvier 2017, avant même la publication du volume III. Nous ignorons s'il a laissé un manuscrit de ce volume IV.

toirement échoué : si Sidgwick avait cru pouvoir établir que l'intuitionnisme et l'hédonisme universel s'accordaient, il jugeait définitivement irréconciliables et indépartageables la synthèse de ces deux « méthodes » et celle de l'égoïsme rationnel (« Fais cela seul qui maximise ta satisfaction à long terme »).

Mais s'il y a clairement quelque chose de Sidgwick dans le programme de Parfit¹³, il y a aussi un évident saut qualitatif entre les deux projets qui tient d'une part à la polarisation du programme de Parfit sur la question de la vérité morale ou de l'objectivité pratique, mais qui tient aussi à la thématization explicite de la recherche d'une convergence entre théories comme méthode de découverte de la vérité.

Parfit a-t-il cependant eu plus de succès que Sidgwick dans son programme conciliateur ? Pour en juger, il nous semble tout d'abord utile ou éclairant, même si l'entreprise n'est pas aisée, de tenter de reconstituer l'épure rationnelle de ce vaste programme de reconstruction unitaire du champ de la philosophie morale, d'en dégager les étapes capitales, même si celles-ci ne coïncident pas avec l'ordre d'exposition de l'ouvrage¹⁴. Encore une fois, la matière du livre est extrêmement riche, Parfit discutant les moindres micro-variantes des positions qu'il analyse. Mais il y a, à l'intérieur de ce parcours sinueux et circonstancié, quelques moments-clefs dont l'enchaînement permet de faire apparaître la trame d'ensemble du raisonnement et d'en permettre l'appréciation.

Endossons donc le point de vue de Parfit et supposons que notre ambition ultime soit d'établir fermement qu'il y a des vérités en morale, que, par exemple, c'est une vérité qu'on ne doit pas torturer des enfants pour le plaisir¹⁵.

Nous devons inévitablement commencer par déterminer ce que seraient de telles vérités s'il y en avait, ce que serait leur *forme logique*. Il est en effet notoire que les prescriptions morales peuvent avoir une grammaire de surface variée : on peut par exemple dire aussi bien qu'il ne faut pas torturer des enfants pour le plaisir ou que c'est mal (abominable) de torturer des enfants pour le plaisir. Si l'on pose que ces deux énoncés ex-

13 Cette influence était déjà prépondérante dans *Reasons and Persons*, dont l'objet était de reprendre à nouveau frais la confrontation de l'égoïsme rationnel (distingué en *Self-Interest Theory* et *Present-Aim Theory*) et de l'hédonisme universel (distingué notamment en utilitarisme de la somme totale et utilitarisme de la moyenne). Par ailleurs, toute la partie sur l'identité personnelle était commandée par la remarque de Sidgwick (IV, ii) qu'il ne va pas de soi que l'on puisse pondérer différemment le bien-être des autres et le bien-être qui sera le nôtre dans des temps éloignés.

14 Les trois volumes de *OWM* ne sont pas construits de manière systématique, les volumes II et III reprenant et approfondissant tout ou partie de la matière des précédents volumes, de sorte qu'un certain nombre de thèmes réapparaissent à plusieurs reprises dans l'ouvrage, les arguments étant constamment repris et améliorés

15 *OWM*, II, p. 544.

priment une *même proposition morale vraie*, il faut donc être au clair sur ce qu'est la forme logique d'une proposition de ce type, compte tenu de la variété de ses vêtements grammaticaux. La première pierre de l'édifice théorique construit par Parfit réside donc dans une thèse, formulée dans les premiers chapitres du volume I de *OWM*, sur ce que serait une vérité morale s'il était établi qu'il y en avait. D'après Parfit, une vérité morale sera un certain type de *vérité pratique* et une vérité pratique sera une vérité à propos des *raisons objectives* et *décisives* que nous avons de faire une chose ou de ne pas la faire. « Il est vrai que nous ne devons pas torturer des enfants » voudra donc dire : *il y a* des raisons objectives et décisives de ne pas torturer des enfants, qui sont aussi des raisons décisives de combattre ceux qui torturent des enfants. Appelons cette thèse, sur laquelle nous allons revenir plus en détail un peu plus loin, la thèse de l'*objectivité des raisons pratiques*.

Concédon provisoirement cette thèse. Elle ne constitue encore en aucune façon un quelconque argument en faveur de l'existence de vérités morales. Elle est une thèse qu'on peut dire analytique, puisqu'elle ne procède que d'une analyse (éventuellement fautive) du concept de vérité morale. Or une telle analyse n'enveloppe évidemment aucun argument ontologique : le concept de vérité morale, quelle qu'en soit l'analyse, n'est pas tel qu'il implique l'existence de vérités morales. Comment peut-on alors établir qu'il y a des vérités morales ?

Le cœur de la méthode, nous l'avons dit, est qu'on ne va pas établir directement qu'il y a des vérités en morale, mais l'on va plutôt établir que les motifs pour lesquels on peut penser qu'il n'y en a pas sont irrecevables et que les apparences qui nourrissent ces objections peuvent être prises en compte d'une manière qui soit compatible avec l'existence de vérités morales.

Que sont donc ces motifs de penser ou de croire qu'il n'y a pas de vérités en morale ? Ils sont de trois ordres très différents, qui correspondent à trois grands types de discussions philosophiques très différentes qui réapparaissent à plusieurs reprises à l'intérieur de *OWM*¹⁶.

- Un premier motif, très direct, de rejet de la notion de vérité morale est la supposée bizarrerie ontologique impliquée par cette notion¹⁷. Si l'on suppose classiquement qu'une proposition, quelle qu'elle soit, ne peut être rendue vraie que par des faits, la vé-

16 En fait il y a quatre grands types de discussions dans le livre, si l'on ajoute aux trois que nous allons présenter celles qui roulent sur l'analyse des vérités morales et de la rationalité pratique.

17 Cf. Mackie J., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London, Harmondsworth, 1977, chap. 4.

rité morale supposerait des faits moraux ou faits normatifs, lesquels, par contraste avec des faits naturels, seraient une bizarrerie métaphysique. La thèse de Parfit sur ce point est qu'on peut s'accommoder de cette bizarrerie en défendant la possibilité d'un *cognitivism non métaphysique* [CNM], qui soit une alternative a) à la théorie de l'erreur de J.-L. Mackie, b) au naturalisme fort et faible, c) au supranaturalisme métaphysique. Et si le CNM est logiquement incompatible avec (a) et (c), il est en revanche possible de faire converger le *naturalisme faible* et le CNM¹⁸.

- Un deuxième motif de rejet de la notion de vérité en morale, motif plus indirect, mais possédant des ramifications multiples, est le hiatus qui séparerait, d'un côté, l'ordre des (supposés) faits moraux et, de l'autre, celui de la motivation et de l'engagement pratique. Ayant sa racine dans Hume, ce motif se décline sous de multiples variantes qui ont en commun de poser que si la morale était affaire de vérités objectives à découvrir, il serait inexplicable que ces vérités soient d'ordre pratique, c'est-à-dire qu'elles puissent impliquer une action de notre part, qu'elles puissent nous motiver à agir. Ce réquisit motivationnel conduit alors à enraciner toute évaluation morale dans des états conatifs du sujet, le monde fournissant les faits et le sujet fournissant, *via* ses désirs ou ses attitudes, les valeurs dont les faits sont revêtus. Contre ce subjectivisme moral à multiples visages et déclinaisons, Parfit soutient que la normativité morale doit être nettement distinguée de la psychologie morale, mais il affirme que parmi les différentes versions du subjectivisme moral, l'*expressivisme quasi-réaliste* peut, s'il est raisonnablement amendé, converger en direction du CNM.

- Le troisième et dernier motif de rejet de la notion de vérité morale est l'existence, en morale, de désaccords persistants. Il ne s'agit donc plus de désaccords méta-éthiques, portant sur le statut des prescriptions morales, mais de désaccords substantiels, relatifs à ce que nous devons faire. Ces désaccords peuvent cependant être de trois ordres : (a) ils peuvent résulter de ce qu'on adopte une méthode différente pour *trouver* des vérités morales, pour déterminer ce que nous devons faire ; (b) ils peuvent résulter de ce qu'on pondère différemment les conséquences personnelles et impersonnelles d'un acte dans l'estimation des raisons que nous avons de l'accomplir ou de nous abstenir de l'accomplir ; (c) enfin ces désaccords peuvent résulter de ce que les vérités morales sont imbri-

18 Ce n'est pas le lieu d'explorer cette position, assez surprenante, que Parfit appelle CNM. Elle revient à affirmer qu'on peut disjoindre la vérité et l'être, tout en gageant la vérité sur l'être ! Ainsi, pour Parfit, qu'il soit vrai que $2+2=4$ n'implique pas qu'il existe des nombres, mais cela implique que ce qui existe (et n'est pas un nombre) rend vrai que $2+2=4$. Le même raisonnement vaut pour « il est mal de torturer des enfants ».

quées dans des questions de faits, sur lesquels nous pouvons être légitimement en désaccord. Mais, d'après Parfit, aucun de ces désaccords, sauf peut-être les désaccords de type (b)¹⁹, ne peuvent mettre en péril l'existence de vérités morales : soit en effet ces désaccords sont apparents et dissimulent des convergences profondes (cas (a)), soit ces désaccords sont dus à des facteurs extra-moraux (cas (c)), soit enfin ils cèdent à un examen circonstancié du contexte complet de l'action (cas (b)).

La thèse globale de Parfit, qui résume son immense livre est donc qu'à condition de voir dans les vérités morales des *sollicitations rationnelles* des faits, il est d'une part possible de faire converger l'ensemble des théories de la moralité ou des théories méta-éthiques autour d'une position rectrice : le *cognitivism non métaphysique*, et il est d'autre part possible de réduire ou de supprimer les différends ou désaccords touchant aux prescriptions morales elles-mêmes, en particulier les désaccords entre déontologisme et conséquentialisme, à condition d'affiner l'analyse des faits moraux, de jouer de manière appropriée sur leur composante déontique (normative) et leur composante non déontique (naturelle).

Dans ce vaste programme conciliateur, il nous semble clair que la question des désaccords substantiels est beaucoup plus critique que celle des désaccords méta-éthiques. Il serait vain en effet de chercher à faire triompher le CNM au plan méta-éthique, s'il était acquis que les désaccords substantiels étaient non pas accidentels, mais essentiels, s'ils procédaient de l'essence même de la moralité. Il faut donc au moins interroger de front ces deux niveaux de désaccords, ce que fait d'ailleurs Parfit tout au long de *OWM*.

Le point critique que nous allons développer maintenant est que la réduction des désaccords substantiels²⁰ doit évidemment s'effectuer dans le cadre tracé par l'analyse de la structure des vérités pratiques proposée par Parfit. Cela veut dire, d'une part, qu'il doit toujours y avoir convergence entre ce qui est moralement requis par une situation et ce qui est rationnellement requis par elle. Cela veut dire, d'autre part, que ce qui est moralement *et* rationnellement requis par une situation doit toujours être une seule et unique ligne de conduite. Or ces deux exigences sont loin d'être facilement satisfaites.

3. Vérité et rationalité

Pour le voir, explorons d'abord plus en détail l'analyse proposée par Parfit de ce que serait la forme logique d'une vérité morale en considérant l'exemple précédent : « Il ne

19 Sur lesquels nous allons principalement centrer notre discussion.

20 Nous entendrons tout au long par *désaccords substantiels* le fait que dans une situation de choix donnée, il puisse y avoir plusieurs réponses possibles à la question : que devons-nous moralement faire ?

faut pas torturer des enfants pour le plaisir ». Que signifierait le fait de considérer cette assertion comme l'assertion d'une *vérité morale*, d'une proposition morale vraie ?

D'après Parfit, énoncer une vérité à propos de quelque chose, quel que soit le domaine concerné par cette vérité, c'est énoncer une vérité à propos des *propriétés* que la chose possède²¹. *Il y a du vrai et du faux dans la pensée parce qu'il y a de l'instanciation de propriétés dans l'être*. Une assertion quelconque n'est porteuse d'une valeur de vérité que si cette assertion énonce de quelque chose, à quoi elle fait référence par un terme placé en position de sujet grammatical, qu'il possède (ou ne possède pas) une certaine propriété, qu'elle représente par un terme prédicatif. Une assertion porteuse de valeur de vérité a donc une structure canonique : elle dit de quelque objet *o* qu'il a la propriété d'être *F*, de sorte que « *o* est *F* » est vrai si l'objet auquel *o* réfère possède en soi ou *in re* la propriété d'être *F*²².

Peut-on retrouver une telle structure canonique dans le cas d'une assertion morale ? Peut-on voir une assertion morale comme une attribution de propriété à un objet ? Si l'on admet qu'une vérité a la structure d'une attribution de propriété à un objet, alors une vérité morale et, plus généralement, une vérité pratique devrait attribuer à un objet la propriété d'apparence un peu étrange de *nous* imposer un comportement positif ou négatif à son endroit : une action ou une abstention, une promotion ou un combat. Si l'on dit en effet d'un aliment qu'il est bon pour la santé, qu'il a donc la *propriété* d'être bon pour la santé, on dit semble-t-il, qu'il s'agit d'un aliment qu'il *faut* manger ou qu'on a des *raisons* de manger, donc un aliment qui aurait pour propriété de nous imposer de le manger. De même si l'on dit qu'infliger volontairement des souffrances à des enfants est quelque chose d'abominable, on attribue à cette pratique, considérée comme objet ou état de choses objectif, la propriété d'être quelque chose qu'on *doit* réprover ou qu'on *doit* combattre, quelque chose qui a pour propriété de nous commander de le combattre. Une assertion morale, et plus généralement une assertion pratique enveloppe toujours

21 OWM, II, p. 264.

22 Il est un point sur lequel Parfit ne s'appesantit guère, et que nous laisserons donc de côté, et qui concerne l'ontologie du monde moral ou, si l'on veut, son domaine d'individus. Quelles sortes d'entités sont porteuses de valeur morale ? La torture, qui nous sert d'exemple, est un type de pratique ou un complexe d'actes intentionnels présentant une certaine typicité. Mais la souffrance ou le bien-être sont des états, la bienveillance est une attitude affective, etc. Il y a donc une certaine diversité catégoriale des entités porteuses de valeur morale ou appelant de notre part des conduites de promotion ou de combat. Nous neutraliserons cette problématique en parlant, en termes très généraux, d'objets et d'états de choses, mais il est évident que la prise en compte de la diversité catégoriale de ces « objets moraux » devrait conduire à complexifier l'analyse, surtout si on y ajoute la différence entre objets actuels et objets possibles.

en elle la *prescription* d'un certain comportement, action ou abstention, promotion ou évitement.

Mais, dira-t-on, où est la difficulté ? N'est-ce pas un fait objectif, empiriquement voire scientifiquement attestable, que tel aliment a des propriétés objectives ou naturelles qui favorisent la santé du corps ? N'est-ce pas également un fait objectif que la souffrance qu'on inflige à des enfants est quelque chose qu'ils ne peuvent pas supporter ? La difficulté réside précisément dans le fait qu'il y a une différence autant logique qu'ontologique entre le fait qu'un objet *o* soit *F* et le fait que la $F_{ité}$ de *o* nous impose un certain comportement à l'égard de *o*. La polarité de ce comportement, le fait qu'il soit un comportement de recherche ou de fuite, de valorisation ou de combat s'explique par les propriétés objectives de l'objet, par le fait, dans un cas, que l'aliment fait du bien au corps, par le fait, dans l'autre, que la souffrance est une expérience intolérable. Mais le prédicat pratique « être bon pour la santé », « être abominable » *ajoute* qu'un certain comportement de recherche ou de fuite, de promotion ou de combat *est* adapté ou correspond à l'objet en vertu ou en raison de ses propriétés.

Distinguons, pour faciliter l'analyse, le fait *naturel* que *o* est *F* (que cet aliment est bénéfique, que la torture fait souffrir) et le fait *normatif* ou *pratique* que la $F_{ité}$ de *o* est une raison de valoriser ou de dévaloriser *o*, de le promouvoir ou de le combattre.

Une solution commode, qui domine la littérature philosophique moderne sur la question, consiste à dissocier ontologiquement ces deux faits, le fait que *o* soit *F* et le fait que la $F_{ité}$ de *o* nous impose un certain comportement à l'égard de *o*. Le fait que *o* soit *F* sera considéré comme un fait empirique objectif, totalement indépendant de nous, de nos états, de nos désirs, de nos inclinations, etc. En revanche, le fait que $F_{ité}$ de *o* appelle de notre part un certain comportement de recherche ou de fuite s'expliquera par l'existence, en nous, d'un désir ou d'une attitude conative qui se trouveront être satisfaits ou satisfiables par la $F_{ité}$ de *o*. Parfit appelle « théories subjectives des raisons pratiques » toutes les théories qui font dépendre la valeur pratique d'un objet ou d'un état de choses des états conatifs du sujet. Or ces théories ont pour évidente conséquence que si une vérité est l'expression de la possession par un objet d'une certaine propriété, il n'y a pas de vérités morales. En effet si la valeur de l'objet s'explique par le désir du sujet, ce n'est donc pas une propriété intrinsèque de l'objet qu'il correspond à un désir du sujet. Aussi constant que soit ce désir, il n'y aura qu'une connexion externe ou contingente entre le

fait que o soit F et le fait que nous avons un désir que la $F_{ité}$ de o satisfait : le désir du sujet n'est pas une propriété intrinsèque de l'objet de son désir.

Que faudrait-il dès lors pour que ce soit une vérité objective que cet aliment nous impose de le manger, que la torture nous impose de la combattre ? Il faudrait que l'on puisse considérer comme *une propriété de l'objet lui-même* le fait que l'objet, en vertu de ses propriétés naturelles, nous sollicite d'une manière positive ou négative. Il n'y aurait pas, d'un côté, l'objet et ses propriétés naturelles et, de l'autre, le sujet et ses désirs ou attitudes conatives, mais il y aurait, *du seul côté de l'objet lui-même*, à la fois les propriétés naturelles de l'objet *et* une propriété normative consistant dans le fait, pour cet objet, de nous imposer un certain comportement à son égard.

Pour répondre à ce cahier des charges, Parfit propose une analyse *stratifiée* des propriétés des objets. Si l'on admet qu'une vérité consiste dans l'instanciation d'une propriété par un objet, une vérité « théorique » exprimera une proposition dont la structure est $\langle o, F \rangle$, où o est l'objet et F la propriété naturelle de premier niveau dont l'objet est porteur ou qu'il instancie. Mais une vérité « pratique » exprimera une proposition dont la structure plus complexe peut se rendre par $\langle \langle o, F \rangle, R+/- \rangle$: c'est le fait que l'objet o possède la propriété naturelle d'être F qui lui confère la propriété normative de second niveau de requérir de notre part un comportement de promotion ou de rejet ($R+/-$). Le fait que la torture génère des souffrances intolérables lui confère la propriété normative de second niveau de nous imposer de ne pas torturer et de combattre ou empêcher les actes de torture. Le fait que cet aliment est bénéfique pour la santé lui confère la propriété normative de second niveau de nous imposer d'en manger.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce que c'est que cette bizarre propriété de nous imposer un certain comportement ? Comment un aliment peut-il avoir la propriété de nous commander d'en manger ? Comment la torture peut-elle avoir la propriété de nous commander de la combattre ? La réponse de Parfit est la suivante : le fait que l'objet o soit F *est* une *raison objective* de le rechercher ou de le fuir, de le promouvoir ou de le combattre. L'aliment ou la torture ne nous commandent rien, au sens littéral de ce mot : mais ce qu'ils sont *est* une raison de nous comporter d'une certaine manière à leur égard. Le point décisif dans cette interprétation est que le « est » de « est une raison de » doit s'entendre en un sens fort, en un sens ontologique ou, au moins, objectif : quand on dit que le fait que o soit F *est* une raison de le rechercher ou de le fuir, il faut entendre « être une raison de » comme un certain mode d'être ou, au moins, d'apparaître de l'état de choses

complexe consistant dans le fait que l'objet o soit F. On ne peut certes pas dire, au sens strict, que l'objet possède la propriété de motiver ou justifier un certain comportement de notre part comme il possède telle ou telle de ses propriétés naturelles. Les propriétés normatives ou pratiques *surviennent* sur des états de choses complexes formés par la possession, par un objet, d'une certaine propriété naturelle. Et elles surviennent ou deviennent effectives lorsque l'état de choses entre dans la gamme des *agibilia* d'un agent doté de rationalité, d'une créature sensible aux raisons d'agir. Cet aliment est à-manger ou devant-être-mangé, la torture est à-combattre ou devant-être-combattue lorsqu'ils s'offrent comme *agibilia* à une créature dont le comportement répond à des raisons²³. La normativité est ancrée dans la nature, mais n'y est pas identique. C'est le fait que l'objet o est F qui lui donne la méta-propriété d'être à rechercher ou à fuir, à promouvoir ou à combattre, lorsqu'il s'insère dans la gamme des choses-possibles-à-faire d'une créature sensible aux raisons d'agir.

On peut donc résumer l'idée de Parfit de la manière suivante. Dire que c'est une vérité morale qu'il ne faut pas torturer des enfants, c'est dire que la torture, en vertu des propriétés naturelles qui sont les siennes, possède la méta-propriété d'être abominable, c'est-à-dire d'être, en soi, en elle-même, indépendamment de nos inclinations, quelque chose qui nous donne des raisons de la combattre. La torture n'est pas mauvaise parce que nous n'aimons pas souffrir et voir souffrir ou parce que nous respectons le consentement d'autrui. La torture est mauvaise parce que *ce qu'elle est* nous donne des raisons de la combattre, *ce qu'elle est* en fait une chose à combattre. Les choses ont une nature et cette nature peut être une raison de les priser ou de les mépriser. Les choses qui importent sont toutes celles dont la nature nous donne des raisons de les priser ou de les mépriser²⁴.

23 Notons au passage que Parfit n'insiste guère sur le fait que la normativité objective *présuppose* l'existence d'un agent sensible à la rationalité, un peu comme les couleurs présupposent un être capable de vision. Pourtant, cela faciliterait, à notre sens, la « convergence » de sa position avec le quasi-réalisme de Blackburn ou « l'idéalisme subjectif » de McDowell (auteur qu'il ne mentionne pas).

24 Existe-t-il des *adiaphora* objectifs, des choses dont la nature soit pratiquement muette ou neutre ? Peut-être que même la nature d'un brin d'herbe, dans un contexte pratique donné, peut être une raison de le protéger ou de l'arracher. Mais la nature d'un boson de Higgs ? Ou d'un nuage ?

4. « Le problème le plus profond de l'éthique²⁵ » selon Sidgwick menace-t-il l'objectivisme de Parfit ?

Si l'on accepte cette analyse de ce que *serait* une vérité morale s'il y en avait, il reste à établir non pas qu'il y en a, mais que nous n'avons pas de bons motifs de nier qu'il y en ait.

Une première façon de le nier serait de rejeter la simple possibilité que le monde renferme ce qui est métaphysiquement requis par l'existence de vérités morales, à savoir ces méta-propriétés normatives qui sont les vérificateurs des vérités morales. On peut en effet soutenir soit que tout ce qui *est* est naturel : c'est l'objection naturaliste ; soit que tout ce qui motive ou commande d'agir est subjectif : c'est l'objection subjectiviste, avec ses multiples variantes. Parfit oppose à ces deux positions un même argument général, diversement raffiné : un fait normatif ne peut pas être identique à un fait naturel, que ce fait naturel soit une propriété de l'objet ou un état conatif du sujet. Le normatif transcende le naturel.

Comme annoncé, nous laisserons de côté cette dimension méta-éthique des choses, pour nous concentrer sur une manière beaucoup plus directe de nier qu'il puisse y avoir des vérités morales : elle consiste à nier qu'il y ait toujours une seule et unique action morale qui soit rationnelle dans un contexte donné. Or si l'on admet que l'ordre des vérités morales doit au moins respecter le principe de non-contradiction, qu'un même fait de la forme $\langle o, F \rangle$ ne peut pas à la fois avoir la méta-propriété R^+ et la méta-propriété R^- , il suivra que l'ordre des prescriptions morales ne sera pas soluble dans l'ordre des vérités, si la contradiction y règne essentiellement.

La question des différends moraux est donc capitale pour l'entreprise de Parfit. On peut notamment lui concéder sans difficulté qu'il y a des *vérités pratiques*, que par exemple c'est une vérité pratique que cet aliment est devant-être-mangé ou, selon un de ses exemples, que pour cette personne sur le balcon d'un immeuble en feu en surplomb d'une piscine, l'*agibilium* « sauter dans la piscine » est devant-être-actualisé, autrement dit que c'est, objectivement, la chose à faire. Mais on pourra contester que la moralité fasse partie de l'ordre des vérités pratiques s'il apparaît par exemple qu'un même état de choses peut nous donner des raisons *morales* de faire F et de faire non-F.

Est-ce le cas ?

25 *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1981, p. 386, n. 4.

On doit noter d'abord, et ce point nous allons le voir est capital, qu'en affirmant que les faits nous donnent des raisons de les valoriser ou de les combattre, de les promouvoir ou de les fuir, Parfit admet évidemment que, dans une situation pratique donnée, un même fait puisse nous solliciter différemment ou bien que plusieurs *agibilia* du contexte puissent nous tirer dans des sens opposés. Parfit explore tout au long d'*OWM* des dizaines de cas qu'on peut dire sacrificiels, où l'on a des raisons de faire une chose et d'en faire une autre radicalement différente et incompatible, par exemple de sauver sa vie ou celle d'un inconnu, de sauver son enfant ou de sauver 5 inconnus, etc. Ce qui fait cependant que ces motivations opposées ne paralysent pas nécessairement la décision ou ne forcent pas les agents à jeter en permanence des pièces de monnaie en l'air, c'est que les raisons d'agir ont, pour Parfit, une nature essentiellement *scalaire*. Nous pouvons avoir *plus* de raison de faire X que de faire Y. Chacun admettra, par exemple, que si nous avons aux pieds notre première paire de Berluti, mais qu'un enfant se noie dans une flaque de peinture indélébile à côté de nous, nous avons une raison de passer notre chemin (nos Berluti nous ont coûté cher) et une raison de mettre les pieds dans la flaque pour sauver l'enfant, mais la seconde raison *domine* la première²⁶ et est, dans ce contexte, la raison décisive. Lorsqu'une raison, dans un contexte donné, surclasse toutes les autres, elle correspond à ce que nous *devons* choisir de faire.

Ce qui peut donc menacer la vérité morale, ce n'est pas simplement l'opposition des raisons d'agir dans un contexte donné, car ce pluri-rationalisme est la loi du monde pratique. Mais ce qui peut menacer la vérité en matière morale, c'est le fait que le sommet de l'échelle des raisons puisse, dans un contexte donné, être occupé par des raisons opposées et de *même* décisionnalité.

Cette situation d'équi-décisionnalité objective est-elle une réalité ? Ou, plus exactement, n'est-elle qu'une éventualité qui se rencontre de temps à autres et perturbe alors la décision ou bien est-elle une condition ordinaire de la vie morale, nous obligeant, non à improviser des décisions, mais à *choisir* une ligne décisionnelle ?

Le fait est d'abord que cette situation d'équi-décisionnalité objective peut se présenter de deux manières très différentes, qui nous semblent inégalement critiques.

26 Il ne faut surtout pas confondre l'affirmation *descriptive* que la seconde raison surclasse la première avec l'affirmation *normative* que la seconde raison *doit* surclasser la première. Affirmer que la seconde raison *doit* surclasser la première, c'est loger la normativité en dehors des raisons objectives d'agir, ce que précisément Parfit conteste. Pour Parfit, l'affirmation que l'on *doit* faire X signifie : « *il y a* une raison décisive de faire X ».

La première correspond au problème soulevé par Sidgwick dans le dernier chapitre de son maître-ouvrage. D'après Sidgwick, nous avons toujours une raison dominante de faire ce qui, dans un contexte donné, est impartialement meilleur, sauf si, dans ce même contexte, il y a un acte contraire qui serait meilleur pour nous-même. Dans ce cas, nous avons autant de raisons d'agir d'une manière ou de l'autre : les deux actes sont également rationnels²⁷. Si, dans un contexte donné, nous avons le choix entre sauver 5 inconnus et sauver notre propre vie, personne ne considérera comme irrationnel que l'agent ait choisi de se sauver. Ce n'est pas seulement que son acte est psychologiquement explicable par son instinct de survie, c'est aussi que, dans le contexte, sauver sa vie faisait clairement partie des choses objectivement à faire. Or d'après Sidgwick, il n'y a pas moyen de *comparer* ces deux choses à faire que sont se sauver et sauver 5 inconnus. Car c'est la rationalité pratique qui est elle-même duelle : dans un cas la raison ultime de faire quelque chose est que cette chose est impartialement meilleure que toutes les autres ; dans l'autre cas, la raison ultime de faire quelque chose est que cette chose est meilleure que toutes les autres pour l'agent. Transposée dans le cadre objectiviste de Parfit, la thèse de Sidgwick revient à dire que le monde est ainsi fait qu'il nous sollicite rationnellement tantôt dans le sens du bien universel, tantôt dans le sens de notre bien. Le monde nous tient deux discours rationnels distincts et, parfois, dans un contexte donné, ces deux discours nous tirent dans des sens opposés.

Considérant cette position, Parfit écrit que, si elle est correcte, « il n'y aura pas de vérité à propos de ce que j'ai le plus de raison de faire²⁸. » Parfit conteste cependant qu'elle soit correcte. Si nous avons le choix entre épargner notre doigt d'une vilaine blessure et sauver la vie d'un inconnu, épargner notre doigt est sans doute, dans le contexte, une chose-à-faire, une chose que nous avons des raisons objectives de faire, mais ces raisons sont dominées par celles que nous avons également de sauver la vie de l'inconnu. En revanche, si nous avons le choix entre sauver notre vie ou sauver la vie d'un inconnu, nous aurons une raison plus forte de sauver notre propre vie, précisément parce qu'elle est la nôtre. Parfit défend en outre ce qu'il appelle la thèse chacun-tous [*Any-All thesis*]²⁹ d'après laquelle un agent ne peut avoir une raison personnelle de F_{iser} que si tout spectateur de la situation a une raison impartiale de vouloir ou de souhaiter que l'agent F_{ise} . Ce

27 *OWM*, I, p. 131.

28 *OWM*, III, p. 320. Parfit discute la position de Sidgwick à deux reprises, dans *OWN* I, chap. 6, p. 130 *sq.* et III, chap. 53, p. 315 *sq.*

29 *OWM*, III, chap. 53.

qui révèle qu'une raison, même personnelle, est objective, c'est qu'elle est reconnaissable comme une bonne raison par tout spectateur impartial de la situation. Il suit de là qu'une raison auto-centrée [*self-interested*] de F_{iser} peut objectivement ou impartialement apparaître comme supérieure à une raison de faire un plus grand bien autour de soi ou de faire ce que l'on doit moralement faire, car un spectateur impartial peut parfaitement se mettre à *notre* place et valider la force de notre raison auto-centrée d'agir.

La conséquence de cette analyse est que même si une vérité morale est une vérité à propos de ce qu'on a des raisons objectives de faire, il n'est pas nécessaire que ces raisons soient contextuellement dominantes ou décisives pour qu'on ait affaire à une vérité *morale*. Il n'est certes jamais possible qu'il soit irrationnel de faire ce qu'on doit moralement faire³⁰, mais il est en revanche possible qu'il soit rationnel de ne pas faire ce qu'on doit moralement faire. Le fait que dans un contexte donné, transgresser notre devoir de F_{iser} soit ce que nous avons le plus de raisons de faire n'a pas pour conséquence qu'il n'est pas vrai que nous avons le devoir de F_{iser} . Si les raisons morales étaient toujours faibles ou toujours plus faibles que nos raisons personnelles, cela minerait certes la valeur de la moralité et finirait même sans doute par affecter sa vérité³¹. Mais le fait est, selon Parfit, que nous avons le plus souvent plus de raisons de faire ce qu'on doit moralement faire que de faire ce qui est meilleur pour nous.

Le fait que la moralité soit concurrencée par l'égoïsme rationnel ne constitue donc pas une menace véritable pour la possibilité de la vérité morale. Les choses qui importent, moralement parlant, ne sont pas nécessairement ou toujours les choses que nous avons le plus de raisons *impartiales* de faire : il importe moralement de ne pas tromper les gens, de ne pas leur faire de fausses promesses. Mais, dans un contexte pratique donné, il peut arriver que la meilleure chose que nous ayons à faire soit de passer outre à notre promesse, si par exemple notre survie en dépend.

5. L'argument de la convergence

Plus problématique pour la cause de la vérité morale est en revanche l'éventualité qu'une situation de décision soit moralement ambivalente. Une situation sera moralement ambivalente, non pas si elle nous donne des raisons d'agir immoralement, mais si

30 L'approche de Parfit nous paraît placer en dehors de la moralité les conduites surrogatoires.

31 Ce que je dois moralement faire serait ce que je devrais faire si je n'avais pas des choses plus pressantes à faire. De telles prescriptions systématiquement secondaires passeraient difficilement pour constituer une morale.

elle nous présente comme moralement requises des décisions contradictoires. Si une situation est telle qu'elle nous présente comme moralement requis de ne pas tuer intentionnellement des innocents et comme moralement requis de sauver le maximum de vies, si nous avons des raisons *de même poids* de choisir aussi bien l'une que l'autre de ces options, cela ne signifie-t-il pas qu'il y a dans ce contexte deux vérités morales contradictoires, donc aucune vérité du tout ? Il est donc crucial, pour la cause de la vérité morale, de déterminer si de telles situations d'équi-décisionnalité *morale* existent vraiment.

D'après Parfit, et c'est à notre avis l'un de ses arguments les plus remarquables, de telles options morales contradictoires pourront se rencontrer s'il existe des *théories* morales à la fois différentes dans leurs principes et divergentes dans leurs prescriptions morales concrètes. Autrement dit, une situation pourra nous solliciter moralement à faire que p et à faire que non- p , s'il existe deux théories morales T et T' , telles que $T \neq T'$ et telles que $T \vdash p$ et $T' \vdash \neg p$. On établira donc qu'il n'y a pas de réelles situations d'équi-décisionnalité morale si l'on peut établir que les principales théories morales en circulation, quoique différentes dans certains aspects essentiels, ne divergent *jamais* dans leurs verdicts déontiques particuliers.

Parfit n'affirme évidemment pas que nos obligations morales concrètes sont *l'œuvre* de théories morales. Il serait totalement incompatible avec la position qu'il entend promouvoir d'affirmer que nos obligations morales nous sont *dictées* ou *commandées* par des théories morales³². Nos obligations morales consistent dans le fait que, dans les situations de décision où nous pouvons nous trouver placés, il y a des choses qu'il serait mal [*wrong*] de faire et des choses qu'il serait bien [*right*] de faire. Les êtres humains n'ont pas des obligations morales parce qu'il y a des théories qui leur prescrivent ce qu'ils ont à faire. Ils ont des obligations morales parce qu'il y a des choses qu'il importe absolument de faire, des choses qu'ils se sentent tenus de faire, des choses qu'ils ont des raisons décisives de faire. Lorsque, dans une situation donnée, nous avons la possibilité, à faible coût pour nous, de réduire la souffrance d'autrui, nous appréhendons cet *agibilibrium* non seulement comme une chose que nous devons faire, mais comme une chose qu'il serait mal [*wrong*] de ne pas faire.

32 Ce serait incompatible avec sa position, mais aussi simplement empiriquement faux, dès lors que, comme le remarquait déjà Kant, à la suite de Socrate, « il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, et même sage et vertueux. » *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos rev. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 70 [AK IV, 404].

A quoi servent alors les théories morales, si leur office n'est pas de nous prescrire nos conduites, de nous ordonner ce que nous avons à faire ? Elles servent à nous faire *comprendre* le pourquoi de nos diverses obligations morales, à nous faire appréhender la *rationalité unitaire* qui est à l'œuvre dans la moralité³³. Qu'est-ce par exemple qu'une théorie qui nous dit que nous devons toujours agir conformément à des maximes d'action auxquelles personne ne pourrait objecter ? Ce n'est pas une théorie qui nous prescrit ce que nous devons faire, *hic et nunc*, mais une théorie qui nous explique ou nous dévoile ce qui fait la *wrongness* d'un acte et qui nous permet donc de comprendre de manière unitaire ce que nous respectons ou valorisons dans chacun des multiples actes que nous appréhendons comme *right* ou *wrong*. Une théorie morale ne sert donc pas à déterminer ce qui est *right* ou *wrong*, mais à dégager et exprimer la règle universelle de *rightness* ou de *wrongness* qui est impliquée dans nos évaluations morales particulières.

Supposons dès lors, et cette supposition est peu audacieuse, qu'il existe plusieurs théories de ce genre³⁴. Quelle conséquence cette pluralité des théories explicatives de la moralité aura-t-elle sur la question de la vérité morale ? Une telle pluralité ne va-t-elle pas de paire avec l'existence d'options morales contradictoires ? La réponse de Parfit est que ce n'est précisément pas le cas.

En premier lieu, ces théories morales peuvent servir d'outil ou d'instrument pour analyser les différends moraux et en décomposer les racines morales et extra-morales. Soit, par exemple les différends résistants portant sur la licéité morale de l'avortement ou de l'eugénisme : sont-ils la preuve qu'il n'y a pas de vérité morale en la matière ? Pas du tout, parce qu'il peut très bien se faire que la divergence des évaluations morales ne s'explique pas par l'existence d'un différend sur ce qui fait la *wrongness* d'un acte, mais par l'existence d'un différend sur la manière de catégoriser les items impliqués dans la situation (l'embryon, l'information génétique, etc.). On révélera donc³⁵ si le différend est un différend moral ou extra-moral en analysant le concept de *wrongness* mobilisé par les parties : si celles-ci mobilisent le même concept de *wrongness* pour affirmer, l'une, que

33 « Les différentes théories systématiques comme le kantisme, le contractualisme ou le conséquentialisme » donnent des réponses différentes à la question « non pas quels actes sont *wrong*, mais pourquoi ces actes sont *wrong* ou qu'est-ce qui les rend *wrong*. » *OWM*, II, p. 554.

34 Si Parfit esquisse une manière de déduction des théories méta-éthiques possibles (*OWM*, II, p. 263), il ne propose pas de déduction semblable des théories au sens qui nous intéresse présentement, les théories explicatives de la moralité d'un acte. On trouve une telle tentative, dans une veine assez proche des vues de Parfit, dans le remarquable article de Dietrich F. & List C., « What Matters and How It Matters : A Choice-Theoretic Representation of Moral Theories », *Philosophical Review*, 126 (4), 2017, p. 421-479.

35 Au sens d'un révélateur chimique.

telle conduite est *wrong*, l'autre qu'elle est moralement licite, c'est que la racine de leur différend est extra-morale³⁶.

Mais considérons maintenant le cas central où deux théories morales expliquent différemment ce qui fait la *wrongness* ou la *rightness* d'un acte : est-on fondé à en conclure qu'il n'y a pas de vérité en matière morale ? Écartons la défense triviale qui voudrait que l'une de ces théories morales puisse être fausse. Une théorie morale, en tant que reconstruction unitaire de la *rightness* ou de la *wrongness* de nos diverses évaluations morales particulières, ne peut pas être fausse : sauf à imaginer un théoricien qui se leurrerait systématiquement sur ce que les gens pensent qu'ils doivent moralement faire ou sur ce que lui-même, en tant qu'agent moral ordinaire, doit moralement faire, toute théorie morale cherche à systématiser des intuitions morales, particulières certes, mais robustes. Une théorie morale généralise et systématise l'idée de *wrongness* ou de *rightness* qui est impliquée dans des évaluations morales *paradigmatiques*. Un théoricien pourrait peut-être mal généraliser ou généraliser des intuitions morales non réellement paradigmatiques³⁷, mais on peut considérer qu'il existe des théories morales dont il ne fait aucun doute qu'elles parviennent à capturer le sens d'authentiques intuitions morales.

Le fait qu'il existe *des* théories de ce genre n'implique-t-il donc pas que la moralité humaine n'est pas rationnellement unitaire ? Si une théorie peut affirmer que la moralité consiste à rendre le monde meilleur, tandis qu'une autre affirme que la moralité consiste à ne faire aux autres que ce qu'on accepterait que les autres nous fassent, et si chacune de ces théories ne fait, ce faisant, que systématiser le sens ou la rationalité d'obligations morales élémentaires et robustes, n'est-ce pas la preuve qu'il n'existe pas de vérité morale ?

En réalité, cette conclusion ne s'impose nullement. De ce que deux théories expriment différemment l'essence de la moralité d'un acte, il ne suit pas que ces théories sélectionneront, comme chose moralement permise ou comme chose moralement proscrite ou prescrite, des actes différents. Pour parler de manière un peu pédante³⁸, il peut y avoir une sous-détermination des théories par l'expérience morale. C'est-à-dire qu'un même

36 D'après Parfit, les prémisses extra-morales des différends moraux peuvent être des croyances factuelles opposées, des croyances religieuses différentes, des intérêts en conflit, des décisions sémantiques opposées, des segmentations différentes d'une réalité « soritale ». Cf. *OWM*, II, chap. 34, p. 543 *sq.*

37 Lorsque Soloviev reconstruit toute la moralité humaine à partir de l'expérience de la pudeur, il n'est pas évident de considérer sa base inductive comme réellement paradigmatique. Cf Soloviev V., *La justification du bien*, trad. T.D.M., Genève, Slatkine, 1997.

38 Ou un peu duhemo-quinienne.

jugement moral contextuel (« je dois F_{iser} ») peut être élucidé ou expliqué dans les termes de théories différentes ou, à l'inverse, que deux théories morales peuvent déterminer comme permis ou comme obligatoire le même acte.

Cependant, une chose est le fait que deux théories puissent extensionnellement se recouper et une autre le fait que deux théories soient systématiquement co-extensionnelles. Or c'est seulement dans ce second cas que la pluralité des théories morales ne menacera pas la vérité morale : c'est seulement si des théories différentes délivrent systématiquement les mêmes verdicts déontiques dans toutes les situations de choix que le pluralisme des théories ne menacera pas l'unicité de la vérité.

Parfit a consacré une part importante du vol. I de *OWM* à établir, *a priori*, que des théories associant la moralité d'un acte à la prise en compte du point de vue des autres sur la règle couvrant cet acte³⁹ et des théories conséquentialistes, associant la moralité d'un acte aux effets bénéfiques de la règle couvrant cet acte, délivraient nécessairement les mêmes verdicts déontiques. Autrement dit, il revient *extensionnellement* au même d'affirmer que nous devons, dans nos actions, suivre des maximes ou des lignes de conduite dont tout un chacun pourrait rationnellement vouloir qu'elles soient universellement suivies ou auxquelles nul ne pourrait rationnellement objecter et d'affirmer que nous devons suivre des maximes optimifiques. Seule une maxime optimifique serait universellement acceptée ou non rejetée et nulle maxime ne pourrait être universellement acceptée ou non rejetée si elle n'avait des effets bénéfiques sur tout un chacun⁴⁰.

Cet « argument de la convergence⁴¹ », soulignons-le, n'affirme pas que ces théories coïncident dans ce qu'elles affirment être l'essence ou la destination rationnelle ultime de la moralité : référer la moralité au respect et à la promotion de l'autonomie humaine ou référer la moralité au souci du bien-être général constituent des compréhensions totalement différentes de la moralité et, au delà, de l'humanité en tant que capable de moralité. Mais l'argument de la convergence implique que ces *interprétations* différentes du

39 Les théories de Kant et de Scanlon, la première décantée de ses thèses contestables, comme la thèse que la moralité consiste à ne pas traiter les autres comme des moyens. Nous avons nous-même examiné selon une logique semblable les thèses de Kant dans « La raison pure peut-elle être pratique ? » in *Kant analysé, Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n°33, 1999, p. 83-113.

40 Nous avons nous-même tenté, d'une manière sans doute moins systématique que Parfit, d'établir une telle convergence dans « Le principe d'universalisabilité dans la philosophie morale contemporaine » in Berner C. & Capeillères F. (dir.), *Kant et les kantismes aujourd'hui*, Lille, Presses du Septentrion, 2007, p. 19-42.

41 *OWM*, I, p. 412.

sens de la moralité sont des interprétations des *mêmes faits moraux* ou des *mêmes prescriptions morales situées*⁴².

6. L'argument en faveur de l'ambivalence morale

Cet argument de la convergence suffit-il cependant à sauver la cause de la vérité morale ? Si l'on a démontré que les principales théories morales en circulation délivrent nécessairement les mêmes verdicts déontiques, n'a-t-on pas établi que s'il existe des différends moraux ou des appréciations morales différentes de situations, ces différends sont nécessairement liés à des facteurs extra-moraux ? N'a-t-on pas établi que « si chacun connaissait tous les faits non normatifs, utilisait les mêmes concepts normatifs et réfléchissait attentivement sur les arguments en jeu en n'étant influencé par rien, tout le monde aurait les mêmes croyances morales⁴³ ? » N'a-t-on pas écarté l'argument « le plus fort » pour douter de l'existence de vérités morales, l'argument des désaccords moraux⁴⁴ ?

Ce serait peut-être le cas si tous les agents moraux étaient des philosophes s'employant à analyser les situations auxquelles ils sont confrontés dans les termes de leur théorie favorite. Les différends moraux résulteraient alors en partie de facteurs extra-moraux, en partie de ce qu'on analyserait la composante morale de la situation dans les termes de théories différentes. Il suffirait donc de démontrer la convergence extensionnelle de ces différentes théories pour aplanir ces différends, au moins dans leur composante purement morale.

Mais, en réalité, les différends moraux les plus ordinaires n'ont pas leur source dans le fait que les agents ont des croyances théoriques différentes. Ils ont leur source dans le fait beaucoup plus général que *toutes* les situations de choix dans lesquelles nous pouvons nous trouver placés nous contraignent, pour déterminer ce que nous devons faire, à considérer, d'un côté, les *actes* qui s'offrent à nous, les *agibilia* au sens strict, et, de l'autre, les *effets ou conséquences* de ces actes sur nous-même autant que sur les autres⁴⁵.

42 Un philosophe chagrin pourra juger que Parfit laisse de côté ou considère comme sans importance ce qui semble pourtant le principal objet d'une philosophie de la moralité, à savoir l'interprétation du fait même de la moralité. Mais on pourrait aussi bien répondre que la démarche de Parfit revient à dissocier la question du sens de la question de la vérité et à libérer la première des contraintes qui naissent de la seconde. Le pluralisme n'est pas un problème pour un herméneute.

43 OWM, II, p. 546.

44 OWM, I, p. 418.

45 La dernière partie de OWM III, intitulée *Ethics*, est entièrement consacrée à cette dualité.

Une *théorie*, comme la théorie kantienne, peut certes affirmer que seule la composante actionnelle de la situation doit suffire à déterminer ce que nous devons faire. Mais même si cette théorie parvient à prédire correctement les décisions morales de l'agent, elle ne reflétera pas son raisonnement moral. Ce dernier pourra sans doute, par fanatisme philosophique, se forcer à ne considérer que les *agibilia* qui s'offrent à lui, mais un agent ordinaire regardera autant les *actes* qu'il peut accomplir que les *effets* qu'il pourra causer ou provoquer en sélectionnant tel ou tel *agibilium*. Et il fera l'expérience de l'*ambivalence morale* d'une situation lorsque celle-ci mettra en contradiction *normative* les actes qu'il pourrait décider d'accomplir et les effets prévisibles ou escomptés de ceux-ci.

Parfit appelle *argument en faveur de l'ambivalence morale*⁴⁶ le fait qu'il y ait des situations de choix dans lesquelles, parce que nous souhaitons que les choses aillent pour le mieux ou aient les meilleurs effets possibles sur toutes les parties concernées, nous souhaitons alors également que les gens accomplissent un acte moralement répugnant, autrement dit un acte qui, s'il s'offrait comme *agibilium* dans un contexte non ambivalent, serait immédiatement et universellement considéré comme profondément *wrong*. De telles situations de choix ne se rencontrent sans doute pas à tout instant de notre vie. Cependant, outre que ces situations sont réelles, elles permettent surtout de fournir à la cause de la vérité morale son expérience cruciale : s'il existe d'authentiques situations d'ambivalence morale, des situations dont les agents ne peuvent se sortir que par une pure et nue décision, il deviendra difficile d'affirmer que la moralité est inscrite dans la nature des faits. Si les faits parlent en sens contraires, ce sera bien plutôt la preuve que la moralité ne relève que partiellement de l'entendement, qu'elle est au moins autant un acte libre du sujet qu'une sollicitation rationnelle de l'objet.

Est-il possible de réduire cette indécision objective ? Nous avons vu un peu plus haut qu'un champ pratique rationnel contient des raisons de diverses pondérations. Le problème se formule donc ainsi : est-ce que l'ambivalence morale est un cas d'équi-décisionnalité de raisons opposées ou bien est-ce qu'il y a moyen d'affirmer qu'il y a nécessairement un unique « pic » rationnel, sur lequel nous pourrions cependant et banalement nous tromper ?

On peut, selon Parfit, donner un prolongement théorique à la moralité des actes et à la moralité des effets : la moralité des actes relève de ce que Sidgwick a appelé la « morali-

46 *Argument for Moral Ambivalence*, OWM, III, chap. 55, p. 349.

té de sens commun » dont la théorie de Ross est l'explicitation⁴⁷. Elle repose sur l'idée de *devoir prima facie*, sur l'idée par exemple que, toute autre chose mise à part, c'est mal de mentir et bien d'assister les autres. Quant à la moralité des effets, son expression théorique la plus claire est le *conséquentialisme des actes*, la thèse d'après laquelle nous devons toujours faire ce qui produira le plus d'effets bénéfiques dans le monde. Que doit-on faire lorsque l'acte qui produira le plus d'effets bénéfiques dans le monde consiste à envoyer une bombe atomique sur une grande ville ou à précipiter un passant du haut d'un pont ? Où est la vérité morale dans des cas pareils ?

Une solution commode consisterait à répudier la moralité de sens commun, à considérer qu'un acte, quel qu'il soit, qui produit des effets bénéfiques, *ne peut pas* être *wrong*. Mais à ce compte l'ambivalence morale serait une illusion : nous penserions qu'il y a des choses qui ne se font pas, comme de tuer sciemment des innocents, mais ce serait un préjugé moral. Parfit rejette cette option pour des raisons bien compréhensibles : outre qu'elle reviendrait à opter pour une théorie particulière parmi d'autres, elle obligerait à sacrifier des intuitions morales bien pesées, comme le fait que si on peut s'abstenir de tuer des gens, c'est mieux !

Comment alors tenter de dépasser l'ambivalence morale ? En rapprochant les théories qui paraissent s'opposer. On peut en effet exprimer le contenu de la moralité de sens commun dans les termes du conséquentialisme. Il suffit d'admettre qu'un acte peut, en lui-même, en raison de l'acte qu'il est (un meurtre, un mensonge, une fausse promesse) posséder une *deontic badness*, une désutilité intrinsèque. Un peu à la manière du Platon de la *République*, on peut considérer qu'il y a des actes qui mettent en désordre les âmes qui les accomplissent, de sorte que ces actes ont une manière de coût eudémonique intrinsèque qui doit s'imputer, négativement, dans le calcul du solde eudémonique des effets de l'acte. On pourra alors tenter d'estimer si la *deontic badness* de l'acte est suffisamment compensée par la *non-deontic goodness* de ses effets.

Mais on peut aussi injecter du conséquentialisme dans la moralité de sens commun. La primauté qu'elle accorde à l'interdiction morale de certains actes la conduit à valider une version de l'asymétrie du bien et du mal : il est plus grave de nuire aux autres que de ne pas leur bénéficier⁴⁸. Cependant, beaucoup de théoriciens favorables à ce principe

47 Ross D. *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.

48 Nous avons tenté de montrer que cette asymétrie était incompatible avec le rationalisme moral dans « A Challenge for Moral Rationalism : Why is our Common Sense Morality Asymmetric ? », in Dutant J., Fassio D. and Meyan A. (eds), *Liber Amicorum Pascal Engel*, University of Geneva, 2014, p. 892-906

concedent qu'il est moins grave de nuire indirectement aux autres, à titre d'effet collatéral d'actes licites, que de leur nuire frontalement, même si le contenu de la nuisance est le même. Or d'après Parfit, il n'est pas difficile de montrer que cette hiérarchie ne tient pas, ce qui paraît impliquer que même un partisan de la moralité des actes peut regarder aux conséquences des actes et accepter, dans certaines limites, que les conséquences justifient les actes.

Parfit en conclut qu'un conséquentialisme des motifs et des règles pourrait faire figure de grande théorie unitaire : il validerait le contenu de la moralité de sens commun, en accordant un poids eudémonique intrinsèque à certains motifs et à certains actes ; il validerait évidemment l'orientation conséquentialiste de la moralité des effets et, en se focalisant sur les règles ou les maximes plutôt que sur les actes, il serait accueillant aux morales de l'autonomie. Ainsi tout le monde serait d'accord sur le fait que pour juger de ce que nous devons faire, dans un contexte pratique donné, nous devons établir une balance entre les *agibilia* disponibles et leurs effets prévisibles et être prêts à balancer la *deontic badness* d'un acte par l'optimalité de ses effets, à condition que l'écart entre les deux soit important.

Conclusion

Le problème que nous souhaiterions soulever pour conclure est très simple. Admettons qu'il ne puisse exister de vérités en matière morale si une même situation de choix peut imposer des décisions morales opposées et également robustes ou légitimes. Admettons en outre le principe qui nous semble implicite dans la démarche de Parfit et qu'on peut appeler le *principe de la valeur révélatrice des théories morales* : s'il existe des décisions morales opposées et également robustes, alors il doit exister des théories morales 1) expliquant ou rationalisant ces décisions morales contradictoires et 2) mutuellement irréductibles. De ce principe découle que s'il est possible de faire converger deux théories de ce genre, ce sera la preuve que les décisions morales qu'elles rationalisent ne sont pas réellement contradictoires.

Le problème est que Parfit déploie deux stratégies ou deux techniques très différentes de réduction du pluralisme des théories⁴⁹. Une chose en effet est de montrer que des

(<http://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamicorum>).

49 Nous ne parlons pas ici des théories méta-éthiques, même si l'on peut considérer que la technique qu'il applique à ces théories est la seconde, la technique syncrétique, comme il se voit notamment dans le vol. III de *OWM*.

théories différentes valident les mêmes verdicts déontiques, une autre est de montrer que des théories différentes et même opposées peuvent converger au sein d'une théorie syncrétique acceptable par toutes les parties. Si la première technique garantit l'unicité de la vérité morale, qu'en est-il de la seconde ? Cette seconde technique, Parfit l'applique, on vient de le voir, à l'opposition de la moralité des actes et de la moralité des conséquences. Le problème à notre avis est que si Parfit a très certainement raison de répudier des oppositions théoriques stériles comme l'opposition du déontologisme et du conséquentialisme, dès lors qu'aucun agent raisonnable ne peut se désintéresser de l'impact de ses actes sur le monde aussi bien que de la moralité intrinsèque de ses actes, il reste un considérable hiatus entre la théorie et la pratique. Même si tout le monde peut tomber d'accord, *en théorie*, sur le fait que pour juger de ce que nous devons faire, nous devons être prêts à balancer la *deontic badness* d'un acte par l'optimalité de ses effets, il ne suit pas que tout le monde sera d'accord *en pratique* sur la balance adéquate. Dans aucun des exemples choisis par Parfit, on ne peut affirmer que la vérité réside d'un côté ou de l'autre. Est-il certain qu'il vaut mieux détourner un missile sur une petite ville que de le laisser s'abattre sur une plus grande ville ? Est-il certain qu'il vaut mieux laisser mourir une personne qui agonise à côté de nous, parce que ce faisant nous permettrons à une autre d'en sauver deux d'une semblable agonie ? Parfit lui-même reconnaît que l'estimation du poids relatif des raisons peut ne pas avoir de solution évidente et franche⁵⁰.

Une solution simple à ce problème, qu'on pourrait appeler le *problème de la sous-détermination de l'expérience par les théories syncrétiques*, serait de reconnaître que la moralité laisse *essentiellement* place au choix, qu'elle requiert de l'agent un engagement personnel, source potentiel de remords ou de contentement. Or, étrangement, ce décisionnisme raisonné ne trouve aucune place dans les analyses de Parfit. Dans un chapitre étonnant d'*OWM I* (le chapitre 11), Parfit rejette le « libertarisme » et affirme, thèse tout à fait extraordinaire, que personne ne mérite jamais de souffrir, que le bonheur des méchants n'est pas un problème, mais seulement leur méchanceté. Il semble, pour Parfit, disciple en cela de Socrate, mais surtout des Stoïciens, que tous nos actes réfléchis sont des jugements, que l'on peut donc *se tromper* sur ce que nous devons faire, mais jamais,

50 Il écrit notamment « qu'il n'y a pas de vérités précises sur la *goodness* ou la *badness* de choses qualitativement différentes », comme un acte et une conséquence de cet acte. Or nos raisons de faire une chose plutôt qu'une autre dépendent en tout ou en partie de cette composante eudémonique. Cf. *OWM*, III, p. 398.

au sens strict, faire de mauvais *choix*. Si le monde nous dit ce qui est bien ou mal, alors nous n'avons, pour bien agir, qu'à nous mettre à l'écoute du monde et si tous les hommes étaient capables d'une écoute attentive et sans préjugé du monde, ils adopteraient toujours nécessairement les mêmes comportements.

Notre hypothèse est que Parfit a peut-être cru, à tort, qu'en faisant une place au vouloir dans l'architecture de la moralité, il ré-ouvrait la porte au nihilisme, il reconduisait la dualité des faits objectifs et des valeurs subjectives. Or il y a une évidente différence entre la thèse selon laquelle nous valorisons au gré de nos dispositions subjectives ou de nos préférences ultimes et la thèse d'après laquelle nous devons décider quelle valeur *objective* nous voulons faire prévaloir. Si plusieurs choses importent, il est hautement improbable que le monde nous les offre toujours bien rangées, selon un ordre bien piqué. Balancer les raisons, comme le fait Parfit lui-même tout au long de son livre, est l'opération propre du sujet. Croire que ce mouvement se conclut par une manière de révélation évidentielle de la raison la plus forte, c'est supposer bien plus que ce que Parfit s'est employé à établir : non pas seulement des faits normatifs, mais un ordre normatif général, un *cosmos* moral. Si l'on ne veut pas aller jusqu'au cosmos, si l'on veut que notre théorie unitaire du monde moral soit compatible avec ce que l'on sait du monde naturel et des forces aveugles qui le mettent en ordre, il faut se résoudre à faire une petite place au sujet pratique, à ses embarras moraux et à ses choix parfois hasardeux.