

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 51 (1992)

Artikel: L'éthique et la raison

Autor: Wiggins, David

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883025>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DAVID WIGGINS

L'éthique et la raison*

Faisons la supposition qu'il serait soit cruel, soit malhonnête, soit perfide de ne pas faire tel ou tel acte, et que, par conséquent, dans les circonstances données, on doive le faire (ou qu'on ait l'obligation morale de le faire). De quelle espèce est la raison qu'on a pour le faire? Cette vieille question de l'éthique et de la raison pratique a suscité beaucoup de réponses très différentes.

Jadis chez Platon, et les philosophes qui l'ont suivi, la réponse était que de ne pas faire l'acte nuirait à la santé même de l'esprit de celui qui ne le fait pas – une chose qu'il est impossible de négliger (voir *République* 445). Telle était l'autorité de la morale.

La réponse platonicienne invite à beaucoup de variations et de développements, tant séculiers que judéo-chrétiens. Mais dans la philosophie moderne, on a voulu quelque chose de plus dur, de plus logique. Chez les positivistes de la morale, par exemple, c'est-à-dire les *Ethical Emotivists*, on trouverait la réponse selon laquelle, d'admettre qu'il serait cruel ou malhonnête ou perfide de ne pas faire l'acte équivaut à l'énoncé *omettre de faire cela: bouh!* et que cet énoncé-là, non seulement engage celui qui le profère à un aveu qu'il *faut* le faire – aveu qui se traduit de la même façon – mais déjà comporte l'action même. Ou (dans une autre version, post-positiviste) nous trouvons la réponse selon laquelle l'énoncé, prononcé avec sincérité, qu'il serait cruel, malhonnête ou perfide de ne pas faire l'acte implique déjà l'impératif *que je le fasse!* et qu'il est impossible, sous peine d'une inconsistance «logique» de la part de celui qui parle, qu'en même temps celui-ci prononce ainsi l'énoncé qu'il serait cruel, malhonnête, perfide de ne pas faire l'acte et omettre de le faire. Aujourd'hui, il y a eu quelque changement de problématique, et nous trouvons deux nouvelles tendances, dont la première consiste à renouveler l'effort de découvrir la rationalité de la morale et l'exigence du «devoir» dans la rationalité d'une prudence généralisée, et la seconde consiste à voir notre question comme un

* Je remercie vivement Jérôme Dokic de m'avoir aidé à corriger maintes erreurs de français – celles qui restent sont de ma faute – et Bernard Williams, à qui je dois la suggestion d'exposition qui se trouve dans la première phrase du § 3, suggestion qui met la touche finale (je trouve) à l'interprétation de Kant et de Hume que je donne dans «Categorical Requirements», in: *The Monist* (1991), 74, 1.

problème de la théorie des jeux – un problème fort dramatisé par le paradoxe du dilemme du prisonnier. Dans cette histoire, deux hommes dépendent l'un de l'autre pour une assez bonne chose, meilleure que le désastre qui va arriver à tous les deux en cas de défection de tous les deux ensemble, quoique cette bonne chose ne soit pas aussi bonne que le bonheur qui attend celui qui choisit *tout seul* la défection. Alors, quelle bonne raison a chacun de ne pas choisir la défection? La difficulté, qui engage tous ceux qui se mêlent de cette façon de spéculer ou qui lui permettent de fixer leurs idées de la rationalité et des bonnes raisons, c'est que dans ce cadre, une bonne raison n'est pas facile à trouver. On s'attend à ce qu'apparemment raisonnablement, tous les deux préféreront la défection, et qu'ainsi ils achèveront leur ruine à tous les deux. Le défi du dilemme a donc semblé être de spécifier une bonne raison de la prudence individuelle que chaque prisonnier puisse avoir sans se concerter avec l'autre prisonnier. On élabore en ce point des réponses qui dépendent pour la plupart de la rationalité à long terme de l'attente de «tit-for-tat»; l'attente, comme vous dites, d'«un prêté pour un rendu», c'est-à-dire l'attente qu'on vous rende la pareille.

2. Si le problème de l'éthique et de la rationalité est un vrai problème et si quelqu'un se demande pourquoi il y a une raison rationnelle de préférer tel ou tel acte qu'exige la morale, je crois que ni le premier ni le deuxième ni le troisième traitement du problème ne va le satisfaire.

En premier lieu, quelle est la santé de l'esprit? Consiste-t-elle en ce que Socrate ou en ce que Thrasymaque la déclare consister? La question de la santé de l'esprit n'est pas moins difficile que la question de la morale. Elle ne la détourne pas.

Le second type de réponse donnera même moins d'éclaircissement. Elle transpose une question de la substance de la raison pratique – c'est-à-dire, la question de l'appel rationnel ou de l'autorité des considérations morales – en question de langage: puis elle fait violence au langage lui-même en en offrant une analyse fautive. Car on ne saurait défendre de telles analyses de l'énoncé moral dans les contextes conditionnels (par exemple). On ne saurait non plus se débarrasser des cas où quelqu'un semble bien comprendre ce qu'il dit, où il dit qu'il serait cruel ou malhonnête ou perfide de ne pas faire l'acte, mais n'en voit ni une nécessité rationnelle ni l'importance.

Quant à la nouvelle problématique, je crois que les deux tendances se heurtent à des complications. Il y a toujours eu de graves difficultés consécutives à l'effort de comprendre le mobile de l'action morale par rapport aux considérations de l'amour de soi. La question de savoir si l'effort de générali-

ser la prudence pourra lever les difficultés est obscure. Ce qui est certain, c'est que la théorie des jeux et le paradoxe du prisonnier augmentent ces vieilles difficultés. Car le paradoxe suggère que la prudence n'est pas autonome et auto-suffisante même en tant que prudence. Il semble que nous ayons besoin d'un mobile hors de la prudence elle-même pour sauvegarder la prudence du désastre d'une *double* défection! On conjecture que la raison la plus sûre (et la plus sûre pour la plus grande variété de circonstances) qu'une personne pourrait avoir de ne pas suivre le plan de défection est en effet une considération morale. C'est loin d'être une garantie de non-défection (rien ne pourrait être cela), mais d'une certaine façon, la morale semble être la meilleure solution possible du problème. On remarque toutefois que la morale ne fournira jamais la raison *de la prudence individuelle* que l'on cherchait. En effet, *ou* la morale change le problème, *ou* le problème dénature la morale et par ce moyen subvertit la réponse morale au problème du dilemme du prisonnier. Pourvu qu'on ne la corrompe pas, la morale exige que l'on trouve la défection méprisante, plutôt que déraisonnable¹. C'est exactement à cause de cela que *là où* elle dissout le problème du dilemme du prisonnier, elle le dissout. D'ailleurs, la réponse morale *présuppose* que la moralité puisse fournir des *raisons* d'agir. De quelle façon? Et quelle espèce de raison? C'est là où nous commençons!

Si les réponses anciennes et les réponses modernes ne nous satisfont pas, il vaut mieux, je crois, revenir à Hume et à Kant pour mieux comprendre le problème lui-même, sinon pour choisir entre les réponses qu'ils nous offrent. Je ne suis pas un expert de Kant, mais si je dis quelque chose d'assez rudimentaire à son sujet, je sais que cela incitera vos corrections et vos améliorations. Finalement, quand j'aurai reconstruit la réponse de Hume à Kant et à notre question, j'essaierai de marquer la possibilité d'un lien entre une version de la théorie de Hume et une perspective que j'appellerai *cognitivist* – que je défends moi-même – sur le problème de l'éthique et de la rationalité pratique.

3. Dans son livre *Les Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Kant suit en effet le plan suivant: démontrer qu'une seule chose peut être en même temps le fondement de la morale, duquel tous ses impératifs proviennent, et en même temps le mobile ou motif de la morale, ce qui nous donne une raison d'agir. Assurément, si Kant peut accomplir cette unification, ce sera la meilleure réponse possible à notre question.

¹ N'oublions pas ici que dans le cas où l'autre prisonnier est d'un mauvais caractère reconnu, la morale pourra dire qu'il serait fou de ne pas choisir la défection, quelque méprisante qu'elle soit.

Kant nous prépare à penser que c'est la raison elle-même qui donne le contenu de la morale dans sa *Préface*, en écrivant:

Tout le monde doit convenir. . . qu'il faut que ce commandement «tu ne dois pas mentir» ne se trouve pas valable pour les hommes seulement en laissant à d'autres êtres raisonnables la faculté de n'en tenir aucun compte, . . . que par conséquent le principe de l'obligation ne doit pas être ici cherché dans la nature de l'homme mais *a priori* dans les seuls concepts de la raison pure.

Il y a une lacune ici qu'il faudra combler. Elle s'étend entre *l'universalité* (presque incontestable) *de l'application visée d'un commandement* et *l'universalité* (qui est beaucoup plus contestable) *de l'autorité du commandement parmi tous les êtres raisonnables*. La stratégie que Kant emploie pour combler la lacune consiste d'abord à créer la présomption selon laquelle l'autorité de la morale telle que nous la connaissons repose sur la raison, puis à tirer de cette présomption la formule de la loi universelle, etc., et enfin, dans la troisième partie de son livre, à essayer de valider la présomption qu'il espère avoir créée au début.

Revenons donc au début. Si ce n'est pas par un appel à la nature humaine ou à la condition humaine, par exemple, que nous faisons la distinction entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal – idée que Kant essaie de faire apparaître comme absurde –, s'il reste seulement que nous faisons cette distinction par la pure raison pratique, de quelle façon la faisons-nous? Selon Kant, c'est par la formule de la loi universelle: *je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*. Et au moment voulu, Kant tire de cela l'idée que notre but rationnel, ce qui sert à la volonté de principe objectif pour se déterminer elle-même, est la *fin en soi* de l'humanité ou de la rationalité elle-même. *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours comme une fin, et jamais comme un moyen*. Or, si je traite l'humanité toujours comme une fin, si je traite chaque volonté souveraine comme également souveraine avec la mienne, donc si toute nature raisonnable est une volonté qui institue une législation universelle, je dois traiter chaque volonté comme institutrice d'une législation universelle. Or, si l'être raisonnable doit être fin en soi, il ne peut être un simple moyen ou un instrument au service d'une loi qui s'imposerait à lui du dehors. L'être raisonnable doit être alors, par sa propre volonté, l'auteur de la loi à laquelle il obéit. Mais en ce cas, et *seulement* en ce cas, il est autonome: «Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose.» [p. 447] D'ailleurs, si vous demandez si la vraie liberté de la volonté *existe*, Kant déclare que: «Il faut que la raison se considère elle-même comme l'auteur de ses principes à

l'exclusion de toute influence étrangère; par suite, comme raison pratique ou comme volonté d'un être raisonnable, elle doit se regarder elle-même comme libre. C'est-à-dire que la volonté d'un être raisonnable ne peut être une volonté lui appartenant en propre que sous l'idée de la liberté, et qu'ainsi une telle volonté doit être au point de vue pratique attribuée à tous les êtres raisonnables.» [p. 448] Tout à coup, nous voyons la possibilité que le pur intérêt rationnel qui s'attache aux idées de la moralité – l'intérêt qui nous donne en fait la formule de loi universelle – n'est point différent de l'intérêt qui s'attache à l'idée que nous n'avons pas la possibilité d'aliéner, c'est-à-dire l'idée de la raison pratique et de l'action autonome et rationnelle.

4. Vous vous rappelez qu'en ce point, Kant voit le risque d'une espèce de cercle vicieux – si c'est la morale elle-même qui nous convainc de l'indispensabilité pratique de la liberté; et qu'afin d'éviter ce risque, il invoque la distinction entre un monde sensible et phénoménal et un monde intelligible ou nouménal des choses en soi, du vrai *Moi* et *Toi* et de la spontanéité pure de la raison. Ayant fait cette distinction et placé les êtres tels que nous dans tous les deux mondes et notre raison dans le monde intelligible, Kant peut déclarer que «le monde intelligible est un principe immédiat de législation» et quoique je sois un être appartenant au monde sensible, je devrai me reconnaître [p. 454]:

soumis à la raison qui contient cette loi dans l'idée de la liberté et par là à l'autonomie de la volonté. Je devrai conséquemment considérer les lois du monde intelligible comme des impératifs pour moi et les actions conformes à ce principe comme des devoirs.

Car l'idée même de la liberté me fait membre d'un monde intelligible.

5. Nul résumé ne peut être vraiment digne de cet argument. Mais en ce point, demandons-nous pourquoi la solution kantienne de notre problème n'appelle pas l'acceptation universelle.

Je peux concentrer la plupart des difficultés qui m'impressionnent moi-même sur l'endroit où Kant [454] affirme qu'«il n'est personne, même le pire scélérat, ... qui, lorsqu'on lui met sous les yeux des exemples ... [de la vertu morale] ne souhaite ... pouvoir être animé des mêmes sentiments.» Selon Kant, le scélérat peut faire abstraction des circonstances dans lesquelles il a choisi une vie de criminalité; il peut faire abstraction des inclinations qui pèsent sur lui-même. Il peut trouver son vrai *Moi* dans le monde intelligible. Kant écrit:

Il croit être cette personne meilleure, lorsqu'il se reporte au point de vue d'un membre du monde intelligible, ce à quoi l'astreint, malgré lui, l'idée de la liberté, c'est-à-dire de

l'indépendance à l'égard des causes *déterminantes* du monde sensible: à ce point de vue, il a conscience d'une bonne volonté qui *de son propre aveu* institue la loi pour la volonté mauvaise qu'il a en tant que membre du monde sensible; loi dont il reconnaît l'autorité tout en la violant. [p. 455]

Portons notre attention ici à la phénoménologie du processus de réflexion qui (selon Kant) transforme une pensée au sujet de la façon dont les êtres intelligibles (noumena) se conduiraient (leur mode d'agir) dans une autre pensée, la pensée qui reconnaît ici une exigence *normative*, en vigueur. En pensant à l'activité rationnelle spontanée des êtres intelligibles, on se soumet à l'impératif astreignant tous les êtres qui peuvent le comprendre, même les êtres amphibies comme nous et le scélérat. De quelle façon une telle pensée se déroule-t-elle?

Peut-être le scélérat réfléchit-il: «Ma criminalité n'appartient pas au vrai Moi. Le vrai Moi, c'est ma volonté rationnelle, mon *Wille*.» Mais pourquoi le scélérat croit-il cela? *Peut-il même le croire?* Cependant, il faut dire au sujet du vrai Moi, *der Wille*, la volonté rationnelle, que Kant l'introduit par une espèce de définition fautive que les logiciens appelleraient définition créative. «La volonté est une sorte de causalité des êtres vivants en tant qu'ils sont raisonnables.» [p. 446]. Une telle définition ne permet pas l'hypostase d'une nouvelle chose – une volonté séparée de ma volonté actuelle. Mais, ayant signalé ce défaut, n'y insistons pas. Essayons à nouveau de reconstruire d'une façon kantienne le soliloque du scélérat.

Peut-être réfléchit-il qu'en renonçant à la moralité, il renonce à l'autonomie et au rôle même d'un agent rationnel. On peut se demander ici comment l'exercice de la liberté de choisir entre le bien et le mal pourrait être un renoncement à la liberté. Certes, ce serait possible si le choix de renoncer à la morale équivalait (par exemple) au choix d'esclavage. Oui, bien sûr. Mais le choix du scélérat *ressemble-t-il* vraiment au choix de l'esclavage? L'ami de la philosophie de David Hume protestera ici que, si Kant dit cela, il se sert d'une comparaison peu plausible. D'ailleurs, c'est une simple pétition de principe que d'appeler le choix du scélérat le choix d'être «l'esclave de ses désirs.» Si Kant essaie une telle comparaison, il ne fait que répéter la conclusion que nous connaissons déjà, à savoir l'énoncé que les lois de la liberté telle que Kant la conçoit sont une seule et même chose que les lois de la moralité. Suivre le principe de la loi universelle (*je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*) est-ce la seule liberté ou la seule rationalité qu'on peut concevoir? Un homme qui suivrait les principes d'une moralité humienne, principes qui proviennent des processus intersubjectifs de raffinement et d'ajustement gradués que Hume

dépeint, quoique conditionnés par le monde empirique et naturel, ne pourrait-il pas échapper à la tyrannie des désirs? La moralité telle que Hume la décrit n'est-elle pas une création tout à fait nouvelle (Voir *Inquiry*, Appendice I), une création dans le monde sensible aussi nouvelle et spéciale que la civilisation elle-même? Pourquoi comparer la vie de tels êtres à une vie tyrannisée par le désir?

Alors, le scélérat renonce-t-il à la rationalité – à la raison elle-même? Peut-être. Mais c'est cela que Kant doit *soutenir*! Assurément, le scélérat ne renonce à rien qu'on ne pourrait appeler la *logique*.

6. En ce point, nous devons trouver une nouvelle idée chez Kant. La nouvelle idée est-elle ceci? Qu'en persévérant en criminalité, qu'en ne s'affranchissant pas des inclinations qui pèsent sur lui, le scélérat tourne le dos à un idéal merveilleux du rationnel:

L'idée d'un monde intelligible pur, conçu comme un tout formé de toutes les intelligences, dont nous faisons partie nous-mêmes comme êtres raisonnables (quoique d'autre part nous soyons membres du monde sensible) reste toujours l'idée d'un usage possible et licite en vue d'une croyance rationnelle, quoique tout savoir se termine à la frontière de ce monde; par le magnifique idéal d'un règne universel des *fins en soi* (des êtres raisonnables), dont nous ne pouvons faire partie comme membres qu'en ayant soin de nous conduire d'après les maximes de la liberté comme si elles étaient des lois de la nature, elle est destinée à produire en nous un vif intérêt pour la loi morale. [pp. 462–3]

Si nous voulons nous appuyer sur ce texte, la morale conçue comme Kant la conçoit se base non pas sur une rationalité de *logique* – ou sur quelque chose de semblable à la nécessité de penser que si tous les hommes sont mortels, et Socrate est homme, donc Socrate est mortel mais sur une solidarité spéciale, illustre, magnifique, c'est-à-dire la solidarité des êtres qui font partie du monde des noumena, des natures raisonnables qui appartiennent à un règne des fins, une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes. N'est-il pas raisonnable d'aspirer à vivre avec des êtres raisonnables dans un accord digne d'êtres raisonnables? La raison elle-même ne dicte-t-elle pas cela?

Si l'argument de Kant (ainsi interprété) a son point faible, c'est assurément ceci, qu'il invite le défi d'une théorie de la morale plus simple, et moins difficile à croire du point de vue de la métaphysique, qui invoque une autre solidarité qui n'est pas moins impressionnante. Comment un philosophe qui base la moralité sur la solidarité (quoique la solidarité de raison) peut-il renvoyer ou bannir de considération une philosophie qui (elle aussi) base la morale sur la solidarité, non pas la solidarité des êtres raisonnables en tant que raisonnables, mais la solidarité des êtres humains en tant qu'humains? Peut-il critiquer

avec force et sans *petitio principii* une théorie humienne qui cherche à expliquer la morale comme l'élaboration complexe dans les coeurs et dans les esprits de «the party of human mankind» (*Inquiry*, p. 224) du sentiment faible mais pur de la bienveillance, du plaisir pris au bonheur des autres – plaisir irréductible à l'amour de soi – et de la tristesse éprouvée devant leurs malheurs, le sentiment qui nous permet de sortir de notre situation privée et particulière et d'adopter un point de vue que nous partageons avec autrui? Une telle théorie mérite une considération sérieuse à la condition qu'elle puisse expliquer de quelle façon il est possible qu'on reconnaisse une raison d'obéir à une obligation provenant de cette source de l'humanité, quoique l'obligation soit en conflit avec notre intérêt personnel. Mais comme j'essaierai de le démontrer, Hume paraît très bien expliquer cela en le tirant de la bienveillance originale, du désir humain de chercher toujours l'accord intersubjectif des jugements et des réactions, et des processus sociaux de renforcement et de rétroaction. De plus, il paraît bien expliquer tout cela *sans déboulonner* la morale.

7. Kant a essayé d'identifier une seule chose, la raison, qui soit en même temps le fondement de la morale (ce dont découlent ses impératifs) et le motif d'agir. Nous avons vu les efforts que cela exigeait pour combler avec la raison la lacune apparente entre *l'application de la visée universelle d'un impératif* et *l'autorité de l'impératif parmi tous les êtres raisonnables*. Nous avons vu aussi les efforts de Kant pour conférer à la raison une autorité tout à fait spéciale. Voyons donc ce qu'il en est chez Hume.

Dans la neuvième section de *l'Enquête sur les principes de la morale*, Hume identifie «deux circonstances qui n'appartiennent qu'au sentiment d'humanité sur lesquelles on insiste ici». Pour marquer la correspondance avec ce que je viens de résumer de Kant, je les cite en ordre renversé. Première circonstance (comparez ce que Kant dit au sujet de «tu ne dois pas mentir»): il y a un «sentiment assez universel et compréhensif pour s'étendre à toute l'humanité et pour rendre les actions et la conduite, même des personnes les plus éloignées, un objet d'applaudissement ou de censure, selon qu'elles s'accordent, ou non, avec la règle établie de droit»; seconde circonstance: «il y a un sentiment commun à toute l'humanité qui recommande un même objet à l'approbation de tous et fait s'accorder tous les hommes, ou la plupart des hommes, sur la même opinion ou sur la même décision à son sujet». La morale, selon Hume, implique toutes ces deux circonstances.

Si ce sont *deux* circonstances ou deux choses, s'il n'est pas question de l'unification que Kant cherchait, qu'est-ce qui les lie l'une à l'autre? Qu'est-ce

qui lie les deux conceptions d'un sujet de la moralité et les superpose l'une sur l'autre? D'ailleurs, qu'est-ce qui assure ou ancre les deux circonstances elles-mêmes? Non, selon Hume, la raison – parce que la raison, selon lui, se borne aux relations d'idées et aux questions de fait, et que pour la pratique la raison est l'esclave des passions. C'est plutôt l'humanité, la nature humaine et la seconde nature des hommes en société. D'où vient donc la conviction que nous éprouvons si souvent de *devoir* faire tel ou tel acte? Hume dit que «quand un acte nous plaît d'une certaine manière nous disons qu'il est vertueux, et quand l'omission de l'acte nous déplaît d'une manière semblable, nous disons que nous sommes dans l'obligation de le faire» (*Traité*, p. 517). Il parle beaucoup du sentiment d'«humilité», c'est-à-dire (à peu près) de la *honte* que nous éprouvons d'avoir fait, nous-mêmes, quelque chose de laid ou de moralement hideux. Tout cela nous aide à reconstruire une conception humienne de la nécessité morale. Mais il est bien dommage que hormis cela, il n'ait presque rien dit de la nécessité que nous éprouvons de faire tel ou tel acte. Car c'est assurément l'expectative théorique que la nécessité requière la *raison* qui semble peser si lourd contre une théorie non-kantienne. Néanmoins, il ne semble pas du tout impossible d'accomplir une description non-kantienne – disons néo-humienne – de la nécessité que nous éprouvons en face d'une obligation morale. Une telle description pourrait, j'espère, s'accorder avec la substance affirmative de la théorie humienne, quoique la reconstruction subvertisse quelques emphases qui plaisaient beaucoup à Hume.

8. Forcément, je commence avec quelques désaveux.

Il va sans dire que, quand nous sentions la nécessité de faire quelque acte, nous sentions d'habitude (dans le cas normal) que nous avions *une très bonne raison* de faire l'acte. C'est cela (j'ai conjecturé) qui a donné l'impression si forte que c'est la raison kantienne dont nous avons besoin pour que notre théorie morale satisfasse à la phénoménologie morale, surtout quand les philosophes humiens se réjouissent de déclarer:

Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi. (*Traité II.*, p. 525)

On peut bien dire cela au sujet de la raison théorique, si l'on veut. Si l'on insiste, on peut même limiter la raison théorique à la manière de Hume. (Le texte d'Aristote (1139, a 30) auquel Hume pensait probablement quand il écrivit que la raison est une chose inerte, ou auquel l'un de ses devanciers avait

pensé, concerne toutefois la raison de la *sophia*.) Mais assurément, il reste une autre espèce de raison: la raison des raisons (au pluriel) qu'on a (ou qu'on pourrait avoir) d'agir. C'est surtout la rhétorique de son exposé et le désir de choquer ceux qui font les moralistes et invoquent «the eternal fitnesses of things» et d'autres curiosités de la théologie polie en expliquant la morale, qui contraignent Hume à sa dénégation célèbre – et par conséquent à nier en fait qu'il y ait une différence entre de bonnes et de mauvaises raisons pratiques. Ce n'est pas nécessaire. De plus, on remarque que Hume lui-même insiste sur la liaison entre «la plus parfaite moralité que nous connaissons» et «les beautés intérieures» qui peuvent «orner et embellir une créature *raisonnable*.»

Deuxième désaveu. Il vaudra mieux que la nécessité et la raison pratique auxquelles on va faire place dans la théorie humienne soient indépendantes des arguments offerts par Hume dans la deuxième partie de la neuvième section de son *Enquête*, les arguments notoires à la louange de la vertu, où Hume déclare que «le seul dessein [de la vertu] est de rendre joyeux et heureux, si possible, ses disciples et tous les hommes à tout instant de leur existence»; qu'«elle ne les prive jamais volontiers d'un plaisir sinon dans l'espoir d'une ample compensation en une autre période de leur vie»; que «le seul trouble qu'elle demande est celui de calculer correctement et de préférer fermement le plus grand bonheur». Ces arguments invitent deux interprétations. Selon la première, ils *présupposent* la vertu et ses propres plaisirs et n'ajoutent rien hormis une fausse attente. Selon la seconde, ils ajoutent quelque chose. Mais en ce cas, ils dénaturent la vertu morale (Cp. § 2, *supra*). En tout cas, de tels arguments aspirent à une généralité qui appartient davantage à une théorie comme celle de Kant qu'à une théorie qui explique les sollicitudes et les sensibilités de l'homme vertueux une à une et qui suit toutes leurs traces jusqu'à leur origine ou leur fondement dans quelque transformation, diversification ou dérivation de la bienveillance primitive. Une théorie humienne devrait traiter séparément le cas où il serait *cruel* de ne pas faire un acte (manque d'une vertu naturelle), le cas où il serait *malhonnête* (manque de la vertu artificielle de la justice dont les exigences peuvent bien assujettir les demandes de la bienveillance primitive), et le cas où il serait *perfide* (manque d'une autre vertu artificielle, celle de la loyauté). Autant qu'une théorie humienne puisse suggérer une théorie positive des raisons (au pluriel), des raisons vraiment pratiques, il lui sera important de ne pas renoncer à ce pluralisme d'explication.

Troisième désaveu. Beaucoup de philosophes qui offrent une analyse *émotive* ou *prescriptive* du langage de la morale font appel à l'autorité de Hume. Mais il semble que Hume ne nie jamais *l'aspiration* déclarative de ce type de

langage. Il y voit plutôt une partie d'une chose nouvelle dont il ne cherche pas à faire une analyse réductive, mais à en trouver la généalogie. Le langage de la morale est une partie de l'ouvrage du *goût*, qui donne le sentiment du vice et de la vertu «et qui recouvre et imprègne tous les objets naturels des couleurs empruntées aux sentiments», en «faisant surgir une nouvelle création». En disant cela, Hume paraît sauvegarder le caractère déclaratif de l'aspiration du langage de la morale, et par ce moyen, il sauvegarde la possibilité qu'un philosophe humien décrive nettement et simplement la situation où quelqu'un fait d'abord la découverte qu'il est cruel d'omettre de faire quelque acte, puis sent quelque sentiment d'approbation pour l'acte et enfin éprouve le sens de sa *nécessité*. Tout cela est beaucoup plus difficile à décrire si l'on cherche à réduire les énoncés éthiques à quelque chose de non-déclaratif. Et pour la théorie morale de Hume, il n'y a pas la nécessité d'une telle réduction. La psychologie humienne des états mentaux comme l'approbation l'a suggéré. Malgré cela, et pour défendre la théorie humienne de la morale, il faut exercer le droit de s'appuyer, plus solidement que Hume ne le faisait, sur le fait qu'il y a toujours une *pensée* avec un contenu déclaratif qui est intégrale à l'approbation – la pensée «Il serait juste de faire cet acte», par exemple. Quant à la qualité de l'aspiration cognitive dans laquelle on s'engage en disant cela, c'est une question distincte de savoir si cela pourrait être l'aspiration à la vérité même – plutôt qu'à une justesse seulement pratique (comme le pensait Hume). C'est une autre question pour laquelle nous pouvons à nouveau nous décider.

9. Cela suffira pour les désaveux. Supposons que quelqu'un, ayant trouvé cruelle l'omission de quelque acte, arrive à sentir la nécessité de le faire. Il réfléchit «Il me faut faire cela. Il ne m'est point possible d'omettre de faire cela.» La force qu'il éprouve ici n'est pas moins rigoureuse que la force de la nécessité de raison. Mais cela ne prouve pas que la nécessité qui nous concerne soit elle-même la force de la raison. C'est peut-être la force de quelque chose d'autre qui par ce moyen *donnera une raison* – quelque chose dont celui qui agira tirera une raison d'agir. De quoi donc sentions-nous ici la force? Qu'est-ce qui nous empêche de dire que ce que nous éprouvons lorsqu'il nous semble «il me faut faire cela» est la force *inter alia* de notre propre nature sous la contrainte des circonstances, notre nature et la *seconde* nature que nous recevons de notre formation particulière?

10. On voit surgir ici une foule de questions. Je m'empresse de réagir à plusieurs d'entre elles.

Cette conception m'engage-t-elle à être déterministe? Hume le pensait, mais j'en doute.

Cette conception suggère-t-elle que, si quelqu'un ne sent pas la nécessité de faire l'acte que nous croyons être obligatoire, alors il n'y a rien que nous puissions faire pour le persuader ou pour l'«amener à la raison»? Non. Il n'y a pas de telle implication. D'abord, nous pouvons lui rappeler ce qu'il sait déjà, les sollicitudes et les susceptibilités actuelles qu'il semble oublier. D'ailleurs, ceux qui savent faire cela peuvent lui faire voir les idéaux d'une vie digne d'un homme, etc. Ils peuvent essayer de lui faire honte. Souvenez-vous du cas du scélérat. Si j'y ai critiqué Kant, c'est seulement parce que Kant s'imagine ici un appel *direct* à la raison. Selon la perspective néo-humienne, on ne connaît pas d'avance les limites de la persuasion, mais ce à quoi on fait appel, c'est ce qui *peut* intéresser la personne, ce dont il *pourrait* avoir cure. Mais c'est cela qui attire ensuite la raison – ou plutôt les raisons, les raisons ordinaires maintenues par les normes du raisonnable qui deviennent possibles du moment où les sentiments eux-mêmes entrent dans la vie humaine. Ce qui est impossible, c'est seulement que «La Raison» gagne une voix qui lui est propre et qui puisse faire une contribution persuasive séparée et distincte des normes du mal et du bien qu'elle appuie et approuve comme des normes dignes de créatures raisonnables.

Pourquoi donc dire que ces raisons de niveau inférieur appartiennent à la raison, ce dont les philosophes, aux colloques de philosophie, essaient de parler? Pourquoi ne pas dire qu'en vérité la raison est l'esclave des passions? Quant à la seconde question, remarquons bien que dire que la raison est l'esclave des passions rend incorrectement compte de la relation entre les deux choses. La raison pratique pour les hommes renferme des normes éthiques, dont la propre détermination et le règlement requièrent, bien sûr, une référence aux passions de l'homme – c'est-à-dire les passions naturelles et les passions de l'homme qui vit la vie digne d'un homme. Mais en ce point, oublions Kant et Hume et souvenons-nous d'Aristote qui insistait précisément sur ce point. On ne peut pas résumer avec justesse une théorie comme celle d'Aristote – la théorie entière de *êthikê*, *aretê* et *phronêsis* qui dépendent l'une de l'autre ou même la théorie de Hume, en disant que la raison est l'esclave des passions!

Oui, mais pourquoi dire que les raisons pratiques, les raisons d'agir, ainsi conçues à un niveau inférieur, appartiennent à la vraie raison? Tout le monde pense que la notion de raison est une notion *normative*. Mais il peut sembler surprenant qu'elle puisse renfermer des normes de l'éthique et du raisonnable tellement particulières.

C'est une question qu'on pourrait peut-être résoudre à la façon d'Aristote en enrichissant la notion de raison et en y renfermant la notion d'un être raisonnable, de *spoudaios*, et du propre *ergon* (travail, fonction, rôle) d'un tel être – notions qu'on ne peut définir d'une façon *a priori* ou non-éthique. C'est là sans doute où j'aurais dû commencer!

Mais au lieu de recommencer comme cela, je finirai en essayant de m'appuyer sur ce qui donne aux bonnes raisons pratiques, quoique de niveau inférieur, ce titre, d'être bonnes, d'être raisonnables, d'avoir une force tellement raisonnable que normalement, si quelqu'un ne les suit pas, nous supposons qu'il n'a pas aperçu la raison qu'il y avait de faire ce qu'il n'a pas fait. («S'il l'avait pleinement aperçu, il aurait assurément agi», disons-nous.) Revenons donc à l'homme à qui quelqu'un veut faire honte à propos de sa cruauté de ne pas faire ce qu'il omet de faire. Selon la perspective *néo*-humienne, il y a quelque chose d'actuel, la cruauté de l'omission, qui saute aux yeux. Et la cruauté, c'est un trait actuel et saillant que l'on aperçoit si on partage certains sentiments. Mais ce sont les sentiments qui ont survécu au processus entier de raffinement et de discernement. Si ce sont les sentiments que renferme notre seconde nature, *s'ils sont les sentiments sans lesquels nous ne nous reconnaitrions plus*, alors c'est assurément une demande catégorique que nous nous y livrions, que nous soyons prêts à apercevoir les traits actuels des actes ou personnes ou choses (c'est-à-dire les valeurs) que ces sentiments imposeraient à notre attention. D'ailleurs, c'est la demande catégorique de la raison que nous y portons une attention pratique. Mais la demande de la raison dépend ici de ces autres déterminations, qui sont antérieures, à savoir (1) la réalité des traits qu'on aperçoit et (2) l'autorité éprouvée du sentiment lui-même qui les impose à notre attention.²

2 Evidemment, le premier aspect (1) ne se trouve pas dans la théorie effective de Hume quoique, étant donné les mêmes postulats de la nature humaine, une autre direction rhétorique et une autre tendance métaphysique, il eût pu s'y trouver. Voir mon article: «Truth, Invention and the Meaning of Life», in: *Proceedings of the British Academy*, 1976, republié dans *Needs, Values, Truth*, Oxford, 2ème édition 1991 (troisième essai, cp. cinquième essai, *ibidem*).

On remarque ici la quasi-convergence des positions *néo*-humienne et anti-humienne. Pour la seconde position, voir John Mc Dowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 52, 1978, pp. 13–29.