

La schizophrénie des théories éthiques contemporaines

Michael Stocker

Volume 3, Number 1, Spring 2008

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1044601ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1044601ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Stocker, M. (2008). La schizophrénie des théories éthiques contemporaines. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 3(1), 7–16.
<https://doi.org/10.7202/1044601ar>

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2008



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

LA SCHIZOPHRÉNIE DES THÉORIES ÉTHIQUES CONTEMPORAINES*

MICHAEL STOCKER
SYRACUSE UNIVERSITY

Parution originale sous le titre «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *The Journal of Philosophy*, vol. 73, no 14, On Motives and Morals. (August 12, 1976), pp. 453-456. Traduit par Julien Corriveau, révisé par Christine Tappolet. Nous aimerions remercier Michael Stocker pour avoir relu cette traduction.

Les théories éthiques modernes, sauf peut-être certaines exceptions notables, traitent uniquement de raisons, de valeurs, de ce qui justifie. Elles ne considèrent pas les motifs ni les structures motivationnelles et les contraintes de la vie éthique. Ceci ne constitue pas simplement une lacune, mais fait en sorte que ces théories échouent en tant que théories éthiques, comme je le défendrai dans cet article. Je tenterai aussi de m'acquitter de deux tâches corollaires : exposer certaines contraintes imposées par la motivation aux théories éthiques et faire progresser notre compréhension de la relation entre raison et motif.

Un des signes d'une vie bonne est l'harmonie entre nos motifs d'une part et nos raisons, valeurs et justifications d'autre part. Le fait de ne pas être motivé par les valeurs d'autrui – c'est-à-dire ce qui est généralement considéré comme bon, agréable, juste [*right*], beau, etc. – témoigne d'une maladie de l'esprit. De même, le fait de ne pas accorder de valeur à ce qui nous motive témoigne aussi d'une maladie de l'esprit. Cette maladie, ou ces maladies, peuvent à juste titre être appelées *schizophrénie morale*, puisqu'elles consistent en une séparation entre nos motifs et nos raisons. (À partir de ce point, «raisons» renvoie aussi à «valeurs» et «justifications».)

Une forme extrême d'une telle schizophrénie est caractérisée, d'un côté, par le fait que l'on soit motivé par ce que l'on considère comme mauvais, dommageable, laid, humiliant ; d'un autre côté, par le fait d'être dégoûté, horrifié, consterné par ce qu'on est motivé à faire. De tels cas sont peut-être rares. Mais la forme plus modeste de schizophrénie qui sépare raisons et motifs ne l'est pas, comme en témoignent plusieurs exemples de faiblesse de la volonté, d'indécision, de culpabilité, de honte, de duperie de soi, de rationalisation et de mécontentement de soi.

Minimalement, nous devrions être motivés par nos valeurs les plus importantes et nous devrions accorder de la valeur à l'objet de nos principaux motifs. Nous le devrions, plus précisément, si nous allons mener une bonne vie. Comme nous l'avons dit, une telle harmonie est le signe d'une vie bonne. De fait, on pourrait se demander si la vie humaine – bonne ou mauvaise – est possible sans une telle forme d'intégration.

Cependant, il ne s'agit pas là d'affirmer que, dans tous les cas, rechercher une telle harmonie est ce qu'il y a de meilleur. Il est préférable pour nous que les despotes imbus d'eux-mêmes se sentent contraints par leur éducation morale ; préférable, en fait, à ce qu'ils adoptent les raisons liés à leurs motifs. Si Eichman n'avait pas été motivé à faire ce qu'il pensait devoir faire, ses victimes, et le monde entier, s'en seraient porté beaucoup mieux¹.

Il ne s'agit pas de dire qu'une telle harmonie est nécessaire ou même particulièrement propice à l'atteinte de ce qui a de la valeur dans chaque secteur d'activité humaine, puisque souvent, ce n'est pas le cas. Par exemple, nos motivations à réparer un pneu plat manquent largement de pertinence pour nous faire reprendre la route. (Dans la plupart des cas, il n'est même pas nécessaire d'accorder de la valeur au résultat visé.)

Il n'est même pas non plus question d'affirmer que dans tout domaine « moralement significatif » une telle harmonie soit nécessaire ou même particulièrement propice à l'atteinte de ce qui a de la valeur. Plusieurs activités moralement significatives, comme nourrir les personnes malades, peuvent être bien réalisées quels que soient les motifs. En outre, comme le défend Ross – parfois avec Mill – pour une grande partie de l'éthique, il n'y a simplement pas de question philosophique portant sur l'harmonie ou l'absence d'harmonie entre les motifs et les valeurs : on peut faire ce qui est juste, obligatoire, son devoir peu importe les motifs qui nous poussent à agir ainsi. Si nous avons le devoir de respecter une promesse, ce devoir sera accompli, que ce soit par respect pour le devoir, par peur de perdre sa réputation, etc. La question de la motivation n'est pas pertinente en ce qui concerne le juste, l'obligatoire et le devoir.

Malgré le caractère très discutable de ce point de vue en ce qui a trait au juste, à l'obligatoire et au devoir, au moins deux problèmes persistent. Le premier est que même ici, il est question d'harmonie. Quelle sorte de vie mènerait une personne qui accomplirait ses obli-

gations sans jamais, ou presque, le vouloir ? Deuxièmement, le juste, l'obligatoire et le devoir ne représentent qu'une partie – en fait, une petite partie, austère et minime – de l'éthique. Il y a aussi tout le domaine des valeurs accordées aux relations et activités personnelles et interpersonnelles ; en plus de celui de la bonté morale [*moral goodness*], du mérite et de la vertu. Dans les deux cas, le motif constitue une partie essentielle de ce qui a de la valeur ; dans les deux cas, l'harmonie entre raison et motif est nécessaire à la réalisation des valeurs.

Pour cette raison, et pour celle selon laquelle une telle harmonie est le signe d'une vie bonne, tout théorie ignorant cette harmonie le fait à ses risques et périls. Toute théorie rendant difficile ou excluant une telle harmonie nécessite, si elle n'est pas condamnée, une importante et puissante défense. Je tenterai maintenant de démontrer que les théories éthiques contemporaines – celles qui sont les plus importantes dans le monde philosophique anglo-saxon – rendent une telle harmonie impossible.

CRITIQUE DES ÉTHIQUES CONTEMPORAINES

Une réflexion sur la complexité et l'ampleur de notre vie morale ainsi que sur ce qui a de la valeur nous montre que les théories éthiques récentes se sont concentrées de manière exagérée sur le devoir, le juste et l'obligation². Cette erreur – ou cet excès d'attention – n'aurait pu être tolérée si ce n'était de l'erreur consistant à éviter de traiter des motifs ou de la relation des motifs aux valeurs dans les théories morales. (Il est aussi vrai, ainsi, que la première erreur soutient et explique la seconde.) La deuxième erreur représente un défaut des théories éthiques contemporaines beaucoup plus sérieux qu'un excès d'attention : elles exigent une schizophrénie entre raison et motif dans des domaines de valeurs cruciaux et omniprésents, ou ne nous permettent, à l'inverse, que d'accéder à l'harmonie d'une vie morale appauvrie, une vie profondément déficiente du point de vue de la valeur. Il est impossible pour des personnes morales, c'est-à-dire des personnes qui accomplissent ce qui a de la valeur, d'agir selon ces théories éthiques de manière à ce qu'elles incluent leurs motifs. Les personnes qui laissent ces théories constituer leurs motifs auront, pour cette raison, une vie qui aura un sérieux manque du point de vue de la valeur.

Ces théories sont, par conséquent, doublement déficientes. Elles échouent en tant que théories éthiques en rendant impossible pour une personne l'accomplissement du bien de manière intégrée. En tant que théories de l'esprit traitant de raisons et de motifs, de la vie et de l'activité humaine, elles échouent non seulement en nous plaçant dans une position psychologiquement inconfortable, difficile ou même intenable, mais aussi en nous rendant nous-mêmes, de même que nos vies, essentiellement fragmentés et incohérents.

La forme d'absence d'harmonie que j'ai en tête peut être mise en évidence en considérant un problème concernant les égoïstes, et plus particulièrement les égoïstes hédonistes. L'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté³ sont de sources importantes de plaisir personnel. Mais de tels égoïstes peuvent-ils obtenir ces plaisirs ? Je ne le crois pas – tant qu'ils adhèrent au motif du plaisir personnel.

La raison n'en est pas que les égoïstes seraient incapables de se rassembler et de décider, en quelque sorte, d'entrer dans une relation amoureuse. Ils le peuvent assurément (en laissant de côté les problèmes non pertinents à propos du fait de décider de faire une telle chose.) Ils peuvent aussi faire les différentes choses escomptées leur apporter un tel plaisir : avoir des discussions absorbantes, faire l'amour, manger des repas délicieux, voir des films intéressants, et ainsi de suite.

Néanmoins, quelque chose manque nécessairement à ce genre de vie : l'amour. Car il est essentiel au concept de l'amour que l'on se soucie de l'être aimé, qu'on soit prêt à agir par égard pour lui. Plus fortement, on doit se soucier de la personne aimée et agir par égard pour elle comme but final ; l'être aimé, ou bien son bien-être ou ses intérêts, doivent être le but final de notre préoccupation et de nos actions.

Dans la mesure où ma considération pour toi – ou même ma tentative de te rendre heureux ou heureuse – provient de mon désir de mener une vie tranquille, une vie personnellement plaisante pour moi, je n'agis pas par égard pour toi. Bref, dans la mesure où j'agis de différentes manières envers toi dans le but ultime d'obtenir du plaisir personnel – ou, plus généralement, du bien –, je n'agis pas par égard pour toi.

Quand on y pense de cette manière, on peut avoir une idée de la raison pour laquelle l'égoïste est souvent réputé comme étant essentiellement solitaire. L'égoïste ne se préoccupe fondamentalement que des relations externes avec les autres, relations où, sauf pour leurs

effets sur soi, une personne n'est pas différente, ni n'est plus importante, précieuse, ou chère pour soi, que toute autre personne ou même que toute autre chose. Les individus en tant que tels ne sont pas importants, seuls le sont les effets qu'ils ont sur nous ; ces individus sont essentiellement remplaçables, puisque n'importe quelle chose ayant les mêmes effets ferait l'affaire. Et je suggère que cela est intolérable au niveau personnel. Se percevoir ainsi, ou croire qu'une personne que l'on aime nous perçoit ainsi, est intolérable. Et pour des raisons conceptuelles ainsi que psychologiques, cela est incompatible avec l'amour.

On pourrait suggérer qu'il est plutôt insignifiant d'avoir un amour de la sorte. Mais cela représenterait une grave erreur. L'amour dont on parle n'est pas simplement l'amour romantique, au sens moderne, ou l'amour sexuel. Il s'agit aussi de l'amour entre les membres d'une famille, celui que nous ressentons envers nos amis les plus proches, etc. Quel genre de vie auraient des personnes qui ne se soucieraient jamais d'autrui, sauf comme un moyen de servir leurs propres intérêts ? Et quel genre de vie auraient des personnes qui prendraient pour acquis que personne ne les aime pour elles-mêmes, mais seulement pour la façon dont elles servent les intérêts d'autrui ?

Tout comme la notion de faire quelque chose par égard pour autrui, ou celle de se soucier d'une personne par égard pour elle, est essentielle à l'amour, elle est aussi essentielle à l'amitié ainsi qu'à toutes les relations affectives. Sans cela, nous pourrions au mieux entretenir des relations bonnes et amicales. Et, de la même façon, l'affection [*caring*] et le respect sont essentiels à la sympathie et à la communauté.

Avant de poursuivre, comparons cette critique de l'égoïsme à une critique plus conventionnelle. Ma critique va comme suit : les égoïstes hédonistes font de leur propre plaisir la seule justification de leurs actions, activités et manières de vivre ; ils devraient reconnaître que l'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté sont parmi les plus grands plaisirs (ou sources de plaisir). Ainsi, ils ont de bonnes raisons, de leur point de vue, d'entrer dans de telles relations. Mais ils ne peuvent agir de la manière que requiert l'obtention de ces plaisirs, ces biens considérables, s'ils agissent suivant leurs motifs de plaisir personnel. Ils ne peuvent agir par égard pour tel être aimé, tel ami, etc. ; par conséquent, ils ne peuvent aimer, avoir des amis ou être l'ami de quelqu'un, etc. Pour atteindre ces grands biens personnels, ils doivent abandonner leur motif égoïste. Ils ne peuvent incar-

ner leurs raisons dans leurs motifs. Leurs raisons et leurs motifs rendent leur vie schizophrénique.

La critique traditionnelle adressée aux égoïstes est qu'ils ne peuvent tout simplement pas atteindre de tels biens non égoïstes ; que leur ligne de conduite les empêche, par principe, de s'engager auprès des autres de manière pertinente ; et ainsi de suite. Cette critique n'est pas explicitement correcte. Car il n'y a peut-être rien d'incohérent à ce que les égoïstes adoptent une stratégie leur permettant d'oublier, en quelque sorte, qu'ils sont égoïstes ; un principe leur permettant et même les encourageant à développer des objectifs et des motifs tels que se préoccuper des autres par égard pour eux. En fait, comme il a souvent été soutenu, un égoïste judicieux aurait exactement cette conduite.

Plusieurs questions devraient être adressées à cette position : est-ce qu'une personne ainsi transformée serait toujours un égoïste ? Est-il important, pour défendre l'égoïsme, que la personne demeure un égoïste ? Ou est-il seulement important que la personne vive d'une façon qui serait approuvée par un égoïste ? Il est, bien entendu, essentiel à la transformation de la personne, par laquelle elle passe des motifs égoïstes aux soucis pour les autres, que cette personne-comme-égoïste perde le contrôle conscient d'elle-même. Cela soulève la question à savoir si de telles personnes seront capables de vérifier et d'observer comment leur soi transformé progresse dans l'atteinte des objectifs approuvés par l'égoïsme. Auront-elles un réveille-matin mental les tirant de leur transformation non égoïste une fois de temps en temps, pour leur permettre de refaçonner ces transformations si elles ne reçoivent pas assez de plaisir personnel – ou, plus généralement, assez de bien ? Je suppose que cela ne serait pas impossible. Mais cela ne ressemble guère à une vie idéale, ni même une vie très satisfaisante. Il est déjà difficile d'avoir une personnalité privée qu'on doit cacher aux autres ; imaginez avoir une personnalité que vous devez cacher à (d'autres parties de) vous-même. Tout de même, cela peut être possible. Si c'est le cas, alors il semble que les égoïstes pourraient être en mesure de résister à cette seconde critique. Mais cela n'affecte pas ma critique : ils seront incapables d'incarner leurs raisons dans leurs motifs ; ils auront à mener une vie bifurquée, schizophrénique pour accomplir ce qui est bien.

On pourrait concevoir cela comme un défaut appartenant seulement aux théories éthiques comme l'égoïsme. Mais considérons ces formes d'utilitarisme qui soutiennent qu'un acte est juste, obligatoire,

etc., si et seulement s'il est optimal en termes de plaisir et de douleur (ou en attentes pondérées de plaisir et de douleur). Une telle conception soutient que la seule bonne raison pour agir est l'opposition plaisir/douleur, et donc elle devrait accorder une grande valeur à l'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté. Supposons maintenant que vous concrétisiez cette raison utilitariste comme le motif de vos actions et pensées envers quelqu'un. Quelle que soit la relation que vous avez avec cette personne, ce n'est nécessairement pas de l'amour (ni de l'amitié, de l'affection, de la sympathie ou de la communauté). La personne que supposément vous aimez ne suscite pas vos actions et vos pensées pour ce qu'elle est, mais plutôt en tant que source de plaisir.

Le problème n'est pas seulement que le plaisir soit considéré comme le seul bien, la seule caractéristique pertinente pour déterminer le juste. Pour voir de quoi il en retourne, considérons l'utilitarisme formaliste de G. E. Moore, selon lequel il faut maximiser le bien, sans prétendre avoir identifié tous les biens particuliers. Si, tel que je le conçois et comme le reconnaît Moore, les relations amoureuses et leur semblables sont des biens, comment pourrait-il y avoir absence d'harmonie ? Ne serait-il pas possible d'incarner la raison justificative de Moore dans le motif et d'aimer encore ? Je crois que non.

Premièrement, si vous essayer d'entretenir la relation par égard pour le bien, il n'y a pas d'engagement essentiel même envers cette activité, encore moins envers la personne en question. Tant que le bien est impliqué, vous pourriez autant aimer le ski qu'écrire de la poésie ou manger un bon repas ou encore... Peut-être pourrait-on répondre qu'il y a quelque chose de spécial à propos de ce bien, le bien qu'est l'amour – en ne le traitant pas maintenant comme bien en tant que tel, mais en tant que «ce qui est bien» ou en tant que «ce bien». Dans ce cas, cependant, il y a encore un aspect impersonnel en ce qui concerne les individus. Toute autre personne suscitant la même quantité de ce bien conviendrait autant comme objet d'amour que l'être aimé lui-même. On pourrait répondre à ceci que c'est ce bien-là qui doit être recherché – en mettant l'accent sur les aspects personnels et individuels, les aspects qui lient ces personnes. Mais désormais, il n'est plus clair de savoir dans quel sens on recherche le bien, ni que la théorie nous recommande toujours de maximiser le bien⁴. Il est vrai que la théorie nous dit de produire ce bien, mais maintenant on ne peut plus distinguer ce qui est bien [*what is*

good], l'amour, de sa qualité [*goodness*]. Et ceci n'est tout simplement pas l'utilitarisme de Moore.

Tout comme l'égoïsme et les sortes d'utilitarisme examinées plus haut nécessitent une schizophrénie entre raison et motif – et comme elles ne peuvent tenir compte de l'amour, de l'amitié, de l'affection, de la sympathie et de la communauté – il en va de même pour les versions actuelles de l'utilitarisme de la règle. Et de même pour les déontologies.

Ce qui fait défaut à ces théories est simplement – ou peut-être pas si simplement – la personne. Car l'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté requièrent tous que l'autre personne représente une partie essentielle de ce qui a de la valeur. On doit accorder de la valeur à la personne en tant que telle – pas simplement à ses valeurs générales ou même à la personne-en-tant-que-producteur-ou-possesseur-de-valeurs-générales. Le défaut de ces théories en ce qui concerne l'amour, en l'occurrence, n'est pas qu'elles n'accordent pas de valeur à l'amour (ce que, souvent, elles ne font pas) mais qu'elles n'accordent pas de valeur à l'être aimé. D'ailleurs, une personne qui accorde de la valeur à l'amour et vise simplement l'amour, compris comme l'amour-en-général ou même l'amour-en-général-exemplifié-par-cette-personne, « manque » l'être aimé impliqué aussi sûrement que les tenants des théories que j'ai critiquées.

Le problème de ces théories ne concerne pas, cependant, les autres-personnes-en-tant-qu'ayant-de-la-valeur. Il concerne simplement – ou pas si simplement – les personnes-en-tant-qu'ayant-de-la-valeur. Tout comme elles le feraient *vis-à-vis* d'autres personnes, les théories éthiques contemporaines nous empêchent chacun de nous aimer, de nous soucier de nous-mêmes et de nous accorder de la valeur – à l'opposé d'aimer nos valeurs générales ou notre soi-en-tant-que-producteur-ou-possesseur-de-valeurs-générales, de nous en soucier et d'y accorder de la valeur. Dans ces théories accablées par l'externalité, il y a autant disparition ou non-apparition de soi que des autres. Hantés par l'externalité, leurs univers déterminant ce qui a une valeur intrinsèque ne sont pas solipsistiques; ils sont plutôt dépourvus de toute personne⁶.

Dire qu'il est difficile de savoir comment agir avec les gens en tant que tels est un truisme. Ce qui est difficile est de réellement se soucier d'elles pour leur propre bien. Cela est fatigant et épuisant psychologiquement. On se retrouve dans une position trop exposée et trop vulnérable. Mais on doit aussi examiner ce que cela nous

fait – pris individuellement et dans des groupes aussi restreints que le couple et aussi vastes que la société – de voir et de traiter les autres extérieurement, comme étant essentiellement remplaçables, comme de simples instruments ou dépositaires d'une valeur générale et non spécifique; et ce que cela nous fait d'être traités, ou de croire être traités, de telles façons.

Tout au moins, ces comportements sont déshumanisants. Pour en dire plus, il faudrait une anthropologie philosophique de grande envergure montrant comment des relations personnelles comme l'amour et l'amitié sont possibles, comment elles sont reliées à des comportements et structures de la vie humaine plus larges, et comment elles – et peut-être seulement elles – tiennent compte du développement de ces relations constitutives d'une vie humaine valant la peine d'être vécue: comment, bref, elles collaborent à produire la richesse d'une vie bonne, d'une vie eudémonique.

Cela dit, on doit reconnaître qu'il y plusieurs incertitudes et difficultés dans la notion d'accorder de la valeur à une personne, dans la notion de personne-en-tant-que-chose-de-valeur. Lorsqu'on réfléchit à cela – par exemple, ce à quoi on accorde de la valeur et pourquoi – on semble poussé soit à omettre la personne pour se retrouver avec une personne-en-tant-que-producteur-ou-possesseur-de-valeurs-générales ou avec les valeurs générales d'une personne, soit à omettre ces dernières pour se retrouver avec un pur ego particulier.

Dans tout ceci, nous pourrions peut-être en apprendre des égoïstes. Leurs instincts, du moins, doivent consister à ce qu'ils s'admettent eux-mêmes, individuellement, dans leurs valeurs. Au risque d'être absurde – et conséquemment, au risque de perdre tout attrait pour leur vision – ce qu'ils trouvent attirant et bien à propos du bien-pour-soi doit être non seulement le *bien*, mais aussi et avant tout le *pour-soi*.

Au point où l'on en est, il pourrait être utile de répéter quelques-unes des choses que j'ai tentées de faire et d'autres que j'ai évitées. Tout au long du texte, j'ai été concerné par les sortes de motifs que les gens peuvent avoir s'ils veulent être capables de réaliser les grands biens que sont l'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté. Et j'ai soutenu que si l'on prend comme motifs, si l'on incarne dans nos motifs, ces diverses choses que les récentes théories éthiques tiennent comme étant ultimement bonnes ou mauvaises, nous serons nécessairement incapables d'avoir ces motifs. L'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté, comme

plusieurs autres états et activités, contiennent essentiellement certains motifs et en excluent essentiellement d'autres ; parmi ceux qui sont exclus, on retrouve des motifs comprenant les justifications, les buts et les biens des théories éthiques les plus importantes actuellement. Incarner dans les motifs d'un individu les valeurs des théories éthiques courantes revient à traiter les personnes extérieurement et à écarter l'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté – autant envers les autres qu'envers soi-même. Pour atteindre ces grands biens tout en maintenant ces théories éthiques courantes, il faut recourir à une schizophrénie entre raison et motif.

Je n'ai pas affirmé que si vous aviez une relation amoureuse réussie, une amitié, etc., vous seriez alors incapable d'atteindre les justifications, buts et biens posés par ces théories. Vous pouvez les atteindre, mais pas en essayant de vivre directement selon la théorie. Ou, plus exactement, la mesure dans laquelle vous vivrez directement selon la théorie sera la mesure dans laquelle vous échouerez à atteindre ces objectifs.

Jusqu'à présent, j'ai insisté sur l'accusation d'absence d'harmonie, de bifurcation, de schizophrénie seulement en ce qui a trait aux relations personnelles d'amour, d'amitié, d'affection, de sympathie et de communauté. Leur importance est suffisante, d'après moi, pour régler cette question. Cependant, considérons un domaine supplémentaire : l'investigation, comprise comme la quête de compréhension, de sagesse. Bien que j'en sois moins certain ici, je crois que beaucoup des mêmes accusations s'appliquent.

L'exemple suivant est peut-être seulement un cas particulier, mais il vaut la peine d'être considéré. Vous avez été emprisonné dans un hôpital psychiatrique et vous êtes naturellement très empressé d'en sortir. Vous demandez au psychiatre à quel moment vous serez relâché ; il répond « Très bientôt. » Vous apprenez qu'au lieu de dire aux patients ce qu'il pense vraiment, il leur dit ce qu'il croit être bon d'entendre pour eux (bon pour eux de croire qu'il y croit). Peut-être pourriez-vous « déchiffrer son code » en découvrant ses théories médicales et son opinion sur vous. Néanmoins, vos conversations – si on peut les appeler ainsi – subséquentes avec lui ne suivent guère le modèle de l'investigation. Je ne doute pas vraiment que nous soyons dans une position différente lorsque nous sommes confrontés à des personnes s'engageant dans une investigation pour leur propre bien, pour la gloire de Dieu, pour le plus grand des plaisirs, ou même pour le plus grand des biens. Là encore, nous serions probablement capa-

bles de déchiffrer leurs codes – par exemple, nous pourrions apprendre que quelqu'un croit que ses plus grandes chances d'obtenir de l'avancement au niveau académique résident dans le fait de découvrir la vérité dans un certain domaine. Néanmoins...

(Est-ce que le doute qui persiste, à savoir « Mais s'il en vient à croire que ce qui plaît le plus aux professeurs établis est ce qui lui procurera de l'avancement ; et comment déterminer ce qu'il croit vraiment ? », est d'une quelconque importance ici ? Et est-ce essentiellement différent de « Mais s'il cesse d'accorder tant de valeur à la vérité comme telle ? Et comment pouvons-nous déterminer ce à quoi il accorde vraiment de l'attention ? » Peut-être que si la compréhension, et non pas la « simple connaissance », est le but visé, il y a une différence.)

On pourrait s'attendre à ce que, dans les domaines explicitement concernés par les motifs et leur évaluation, les théories éthiques ne nous mènent pas vers cette disharmonie ou vers la vie moralement déficiente qui lui correspond. Et dans une certaine mesure cette attente est comblée. Mais même en ce qui a trait au mérite et au démerite moral, à la louange et au blâme moral, aux vertus et aux vices moraux, la situation n'est pas entièrement différente. Encore une fois, le problème de l'externalité et de l'impersonnalité, et la disharmonie qui y est reliée, surgit.

La conception courante veut qu'une intention moralement bonne soit l'un des éléments essentiels d'un acte moralement bon. Cela semble assez correct. Dans cette conception, de plus, une intention moralement bonne est une intention de faire un acte qui n'a d'égard qu'à son caractère bien ou son caractère juste. Mais maintenant, supposons que vous êtes dans un hôpital, guérissant d'une longue maladie. Vous êtes très ennuyé et agité et vous ne savez plus trop quoi faire lorsque Smith vous rend de nouveau visite. Vous êtes alors plus que jamais convaincu qu'il est un brave type et un vrai ami – passant tellement de temps à vous égayer, traversant toute la ville, et ainsi de suite. Vous êtes tellement enthousiaste dans vos louanges et vos remerciements qu'il proteste en disant qu'il essaie toujours de faire ce qu'il pense être son devoir, ce qu'il pense être le mieux. Vous pensez d'abord qu'il s'engage dans une forme polie de modestie, allégeant le fardeau moral. Mais plus vous discutez tous les deux, plus il devient clair qu'il parlait littéralement : ce n'est pas essentiellement à cause de vous qu'il est venu vous voir, pas parce que vous êtes amis, mais parce qu'il pensait que c'était son devoir, peut-être en tant que chrétien

ou communiste ou peu importe, ou peut-être parce qu'il ne connaît personne ayant plus besoin d'être égayé et étant plus facile à égayer que vous.

Assurément, il y a quelque chose ici qui fait défaut – et qui manque de mérite ou de valeur morale. Ce manque peut être ramené à deux points connexes : encore une fois, on dit du mauvais type de chose qu'il est le véritable motif ; et, du moins dans ce cas, le mauvais type de chose est, encore une fois, essentiellement externe⁷.

QUELQUES QUESTIONS ET REMARQUES CONCLUSIVES

J'ai présumé que les raisons, valeurs et justifications des théories éthiques devraient être telles qu'elles nous permettent de les incarner dans nos motifs tout en agissant moralement et en atteignant le bien. Mais pourquoi présumer cela ? Peut-être devrions-nous considérer les théories éthiques comme encourageant une stratégie indirecte – soit celle d'obtenir ce que l'on veut en recherchant quelque chose d'autre : par exemple, certains affirment que le bien-être économique de tous est réalisé, non pas lorsque chacun le recherche, mais lorsque chacun recherche son propre bien-être. Ou peut-être devrions-nous considérer les théories éthiques comme fournissant seulement des indices, et non pas des déterminations, de ce qui est juste et bien.

Les théories de l'indirect ont leurs propres problèmes particuliers. Il y a toujours un grand risque que l'on obtienne quelque chose d'autre que ce que l'on veut vraiment. Il y a aussi deux problèmes connexes. Une théorie défendant une stratégie indirecte doit être complétée par une autre théorie de la motivation, nous indiquant quels motifs conviennent à quels actes. Une telle théorie aurait aussi à expliquer les connexions, les connexions indirectes, entre motif et objectif réel.

Deuxièmement, il n'est peut-être pas très problématique de parler de stratégie indirecte dans des domaines comme l'économie d'une société, qui se situent à grande échelle et qui concernent plusieurs personnes. Mais pour un domaine comme l'éthique, intéressé à la personne, de manière aussi interne et proche, parler de stratégie indirecte est peu plausible et déroutant. Peu plausible dans le sens où nous ne semblons pas agir suivant la stratégie indirecte, du moins pas dans des domaines comme l'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté. Dans ces cas-ci, nos motifs ont affaire directement à l'être aimé, l'ami,

etc., comme il en va pour notre raison. En faisant quelque chose pour un enfant ou parent qu'on aime, il n'est pas nécessaire de recourir, ou même de penser, aux raisons que l'on retrouve dans les théories éthiques contemporaines. Parler de stratégie indirecte est déroutant, dans le sens où cela mine notre action et notre compréhension, puisque du moment où on en vient à croire qu'il y a quelque chose au-delà d'activités comme l'amour qui est nécessaire pour les justifier, c'est seulement à cause de quelque chose apparenté à la duperie de soi que l'on peut poursuivre ces activités.

Une défense partielle de ces théories éthiques consiste à affirmer qu'elles ne sont pas destinées à fournir quelque chose qui pourrait servir à la fois de raison et de motif ; elles sont seulement destinées à fournir des indices du bien et du juste, pas des déterminations. Formellement, il n'y a peut-être pas de problème à considérer les théories éthiques de cette manière. Mais cela soulève plusieurs questions. Pourquoi devrions-nous nous intéresser à de telles théories si elles ne peuvent pas se traduire en action ? Pourquoi ne pas simplement avoir une théorie qui permette l'harmonie entre les raisons et les motifs ? Une théorie qui fournisse des déterminations ? Et d'ailleurs, n'aurons-nous pas besoin d'une telle théorie ? Il est vrai que nos conceptions pré-analytiques pourraient suffire à évaluer les théories fournissant un index ; nous n'avons peut-être pas besoin d'une théorie qui propose des déterminations pour choisir la bonne théorie fournissant un index. Mais n'aurons-nous pas besoin d'une théorie proposant des déterminations pour savoir pourquoi l'index est correct, pourquoi il fonctionne, pour savoir ce qui est bon à propos de ce qui est ainsi indexé⁸ ?

Une autre défense partielle des théories récentes consisterait à dire que, d'abord, celles-ci concernent presque entièrement le juste, l'obligation et le devoir, et non pas l'éthique au complet ; et, ensuite, que dans ce domaine restreint, elles ne souffrent pas d'absence d'harmonie ou de schizophrénie. Dans une certaine mesure, cette défense, particulièrement son deuxième point, a été traitée antérieurement. Mais on devrait en dire plus. Il est peut-être assez clair maintenant que les éthiciens contemporains ont ignoré de grands et d'importants secteurs de la morale – par exemple, celui des relations personnelles et du mérite. Jusque là, le premier point de la défense est juste. Ce qui est loin d'être clair, cependant, est si ces théories ont été présentées comme des théories seulement partielles ou si leurs partisans croyaient que les devoirs, etc., représentaient l'ensemble de l'éthique, ou du moins sa seule partie importante.

Il serait peut-être avisé d'oublier les anciennes motivations et croyances et de simplement examiner ces théories et de voir quel usage on pourrait en faire. Peut-être se trompaient-elles quant à l'étendue et à l'importance du devoir, etc. Néanmoins, elles pourraient être correctes quant aux concepts en question. Comme réponse, plusieurs remarques devraient être faites. Premièrement, elles ont tort à propos de ces concepts, comme le montrerait une étude, même brève, des notions de surérogation et d'amour-propre. Deuxièmement, ces théories sont dangereusement trompeuses ; car elles peuvent trop aisément être comprises comme suggérant que toute l'éthique peut être traitée d'une manière externe et indexicale, selon un modèle législatif. (Concernant le « modèle législatif », voir ci-dessous.) Troisièmement, l'acceptation de telles théories comme théories partielles pose de sévères difficultés en ce qui a trait à leur intégration au sein de théories éthiques. Étant donné que ces théories sont si différentes de celle concernant, par exemple, les relations personnelles, comment seraient-elles supposées être toutes intégrées ? Bien entendu, ce troisième point n'est peut-être pas une critique de ces théories du devoir, mais seulement la reconnaissance de la grande diversité et complexité de notre vie morale⁹.

En conclusion, on peut se demander comment les théories éthiques contemporaines en viennent à exiger soit une vie morale insensée, soit une absence d'harmonie ou une schizophrénie. Un groupe de réponses (plutôt spéculatives) entoure la prééminence du devoir, du juste et de l'obligation dans ces théories. Cette prééminence sied naturellement à des théories développées à une époque où les relations personnelles diminuaient ; à une époque où les liens unissant les personnes et atténuant les frictions de leurs différentes entreprises étaient de moins en moins affectueuses ; à une époque où les relations commerciales remplaçaient les relations familiales (ou semblables à celles d'une famille) ; à l'époque d'un individualisme grandissant. Cela convient naturellement aussi à un souci majeur de ces philosophes : la législation. Lorsque concernés par la législation, ils étaient concernés par le devoir, le juste, l'obligation. (Bien entendu, la question est alors : « Pourquoi étaient-ils intéressés par la législation, spécialement de ce type ? ». Dans une faible mesure, cette question a été répondue, mais rien ne sera ajouté à ce compte.) Lorsqu'on considère la morale du point de vue d'un tel législateur, prenant une telle législation comme modèle, la motivation perd trop aisément sa pertinence. Le législateur veut que certaines choses soient faites ou

non ; il n'importe pas de savoir pourquoi elles sont faites ou non ; on peut connaître et se fier aux actions, mais pas aux motifs. (Cela est aussi lié à la dévaluation générale de nos émotions et possibilités émotionnelles – considérant les émotions comme de simples affects ou pulsions, sans contenu ou contrainte rationnels ou cognitifs ; et nous réduisant à des chercheurs-de-plaisir et éviteurs-de-douleur – oubliant ou niant que cet amour, cette affection, cette sympathie et ce désir de vertu représentent des déterminations extrêmement fortes pour les gens.) Reliée à ceci, la conception législative ou simplement à la troisième personne nous assure que les autres vont bien s'ils sont heureux, s'ils font ce qui leur procure du plaisir, et d'autres choses semblables. L'effet garantit la cause – au sens épistémique. (On pourrait se demander si la confusion empirique générale entre *ratio cognescendi* et *ratio essendi* est à l'œuvre ici.)

Ces différents facteurs, alors, peuvent contribuer à expliquer cette inversion plutôt remarquable (pour utiliser la notion de Marx) : prendre l'« effet », le plaisir et autres choses semblables, pour la « cause », l'activité bonne.

L'utilitarisme formaliste de Moore et les conceptions traditionnelles de l'action moralement bonne souffrent aussi de quelque chose comme une inversion. Ici, cependant, ce n'est pas causal, mais philosophique. C'est comme si ces philosophes avaient considéré que, parce que ces différentes choses bonnes peuvent toutes être identifiées comme bonnes, leur caractère bon [*goodness*] consiste en ceci, plutôt que l'inverse. La classification la plus générale semble avoir été réifiée et prise elle-même comme le but pertinent de la morale.

Ces inversions peuvent aider à répondre à une question qui menace cet article : Pourquoi ai-je avancé que les théories éthiques contemporaines souffrent de schizophrénie, de bifurcation, d'absence d'harmonie ? Pourquoi n'ai-je pas simplement soutenu que ces théories font erreur dans leur dénomination de ce qui est bon et mauvais, de ce qui rend quelque chose juste ou injuste ? Car il est assez clair que si nous visons le mauvais but, alors (selon toute probabilité) nous n'atteindrons pas ce que nous voulons vraiment, ce qui est bien, etc. Ma raison pour prétendre qu'il s'agit de plus qu'une simple erreur est que cette erreur est sensée ; elle est liée de près à la vérité et elle présente plusieurs aspects de la vérité. Pour prendre seulement deux exemples (excluant la malchance et les circonstances malencontreuses), une activité bonne apporte effectivement du plaisir ; l'amour profite clairement à l'amoureux. Il y a donc une grande plausibilité à

considérer comme un bien ce que ces théories présentent comme un bien. Mais quand on essaie d'agir selon ces théories, d'incarner leurs raisons dans nos motifs – au lieu de simplement voir si notre vie ou celle des autres seraient approuvées par les théories – alors, d'une manière assez insensée, les choses commencent à se gâter. Les personnalités des êtres aimés sont négligées en faveur de leurs effets, l'action morale devient abrutissante et contre-productive. Et ce qui est peut-être le plus insensé, c'est que – et ces faits sont liés de manière vicieuse – premièrement, le monde évolue de manière à rendre ces théories correctes; et, deuxièmement, nous considérons ces théories comme correctes et en venons à voir l'amour, l'amitié, etc., seulement comme des sources possibles et pas très sûres de plaisir ou autres. Nous méprenons l'effet pour la cause et quand la-cause-conçue-comme-effet ne s'ensuit pas de l'effet-conçu-comme-cause, nous dévaluons la première, la reléguant, au mieux, au bien comme moyen et épousons la deuxième, nous demandant alors pourquoi les biens que l'on choisit sont si vides, amers et inhumains.

ARTICLES

15

ARTICLES

NOTES

* Je veux remercier tous ceux qui ont écouté ou lu les différentes versions de cet article et dont les commentaires m'ont grandement aidé et encouragé.

- 1 On peut se demander, étant donné leurs motifs ou valeurs néfastes, s'il serait mieux pour de telles personnes de posséder ou non une telle harmonie, à savoir dans quel cas elles seraient moralement meilleures. Mais ces questions sont peut-être sans réponse.
- 2 Voir *ibid.* et mon article « Rightness and Goodness : Is There a Difference ? », *American Philosophical Quarterly*, x, 2, Avril 1978, pp. 87-98.
- 3 Le terme « communauté », qui traduit « community », doit ici être entendu dans le sens interpersonnel d'affinité, de communauté d'esprit, etc. et non pas dans son sens social [N.d.T.].
- 4 Considérer l'amour et la personne-dans-certaines-relations comme ayant une valeur intrinsèque nous aide à révéler que plusieurs conceptions sur ce qu'est agir moralement (ou agir bien) sont erronées. Premièrement, la maximisation : si on accorde de la valeur à « l'objet » *C* et si l'état *S* possède plus de *C* que *S'*, on n'agit rationnellement qu'en choisissant *S*, – à moins que *S'* possède une plus grande quantité d'autres objets de valeur que *S*; ou que le coût pour obtenir *S*, comparativement à *S'*, soit trop élevé; ou qu'on ne soit pas assez bien informé. Dans le cas où *C* représente l'amour (et aussi où *C* représente plusieurs choses de valeurs, sinon la plupart), cela n'est pas valable – pas même si toutes les valeurs impliquées concernent l'amour propre. Deuxièmement, porter attention aux différences entre les valeurs, être sensible à celles-ci et leur importance pour agir : il suffit de considérer une personne qui vérifie (souvent) si une relation avec une autre personne serait « meilleure » que le présent amour. En français dans le texte [N.d.T.].
- 5 Le fait que Moore considère l'amitié comme étant un bien intrinsèque représente une exception. Mais si la critique précédente de Moore est valable, sa conception de l'amitié introduit de sérieuses tensions, frôlant l'incohérence, dans sa théorie.
- 6 Pour une manière d'éviter ce problème, voir mon article « Morally Good Intentions », *The Monist*, LIV, 1, Janvier 1970, où il est soutenu que le bien et le juste n'ont pas besoin d'être l'objet d'une intention moralement bonne, mais plutôt que divers biens et actes justes peuvent l'être.
- 7 Considérer les théories contemporaines comme des théories fournissant un index aiderait à régler un des plus anciens débats de la philosophie éthi-

que – un débat où Aristote et Marx l'emportent sur la plupart des autres éthiciens contemporains, sinon tous. Le débat concerne les rôles explicatifs relatifs du plaisir, de l'activité bonne et de la vie bonne. En gros, plusieurs utilitaristes ainsi que d'autres penseurs ont soutenu qu'une activité est bonne seulement parce que, et dans la mesure où, elle produit du plaisir; Aristote et Marx, plutôt, disent de plusieurs plaisirs qu'ils sont bons parce qu'ils sont produits par des activités bonnes. Le problème des plaisirs immoraux a semblé pour plusieurs constituer le cas limite le plus important pour ce débat. Dans la mesure où mon article est correct, nous détenons une autre façon de régler le débat. Car, si j'ai raison, le plaisir n'est pas ce qui rend bonnes toutes les activités bonnes, même sans faire abstraction des plaisirs immoraux. Ce doit être l'activité, comme l'amour ou l'amitié, qui rend des plaisirs bons.

- 9 Une partie de cette complexité peut être comprise ainsi : le devoir semble pertinent dans nos relations avec nos êtres chers et amis seulement lorsque notre amour, notre amitié et notre affection se détériore. Si une famille « se porte bien », ses membres s'entraident « naturellement »; leur amour, leur affection et leur profonde amitié sont suffisants pour qu'ils se soucient des autres et s'entraident (pour le dire un peu plus froidement). De tels « sentiments » sont parfois usés. Dans ces moments, le devoir peut être considéré ou invoqué (par l'agent ou par d'autres) pour assurer au moins un minimum de ce que l'amour fournit normalement. Jusqu'à un certain point approximatif, la fréquence à laquelle un membre d'une famille agit par devoir, au lieu de par amour, envers quelqu'un d'autre dans la famille est la mesure du manque d'amour du premier pour le second. Mais cela ne vise pas à nier qu'il y ait des devoirs d'amour, d'amitié, et ainsi de suite.