

LA PHILOSOPHIE MORALE MODERNE (1958)

Elisabeth Anscombe

Traduit de l'anglais par Geneviève Ginvert et Patrick Ducray

Introduit par Patrick Ducray

Avant-Propos

L'article d'Elisabeth Anscombe, dont Geneviève Ginvert et moi-même présentons ici une traduction, est connu pour avoir constitué un tournant en philosophie morale. Cependant qu'on ne s'y trompe pas ! Ce n'est pas en tant qu'Anscombe incarnerait la philosophie morale moderne. En effet cette expression, loin de désigner la doctrine de l'auteur, identifie sa cible: le conséquentialisme, c'est-à-dire un utilitarisme radical qui défend qu'aucune action n'est intrinsèquement mauvaise et que toutes, sans exception, doivent être jugées à la lumière de leurs conséquences.

Certes Anscombe reconnaît qu'il peut être raisonnable d'accomplir dans des circonstances déterminées certaines actions généralement condamnables mais elle maintient en revanche fermement que d'autres actions, comme de manière paradigmatique le meurtre d'un innocent, ne doivent jamais être commises, quels que soient leurs effets.

Mais ce qui rend Anscombe originale, c'est qu'une telle défense d'un absolu moral va avec le rejet radical de ce qui pourrait pourtant le justifier et qui est l'éthique kantienne. En effet Anscombe dénonce comme grammaticalement incorrecte au sens wittgensteinien l'idée d'un sujet moral qui serait son propre législateur (dans la mesure où le concept de législation implique logiquement un pouvoir social institué, supérieur à ceux chargés de se conformer aux lois) et s'en prend avec vigueur à ce qui est au centre de la morale de Kant, la référence à un devoir inconditionnel, en mettant en relief qu'un tel impératif n'est intelligible que dans le cadre d'une conception théologique de la morale. Sur ce point, l'article a une dimension généalogique dans la mesure où Anscombe découvre, sous la référence à un devoir intemporel de la raison, les traces de la conception judéo-chrétienne et légaliste de la morale. Néanmoins elle ne prône pas un retour à une telle conception même si, contre la philosophie morale des utilitaristes modernes, elle partage avec la conception chrétienne la conviction que certaines actions sont absolument interdites. Mais alors que Anscombe met-elle à la place des philosophies morales utilitariste et kantienne qu'elle réfute sans aucun ménagement ?

Il est important d'abord de réaliser que le but premier de l'article, même si sa dimension polémique est manifeste, est moins de substituer une doctrine à une autre que de faire prendre conscience que le projet d'une éthique est prématuré tant qu'une philosophie de la psychologie n'a pas clarifié les concepts fondamentaux de toute discussion éthique, au premier plan celui de vertu mais aussi tous ceux qui sont indispensables à son intelligibilité et parmi les plus importants ceux d'action humaine et d'intention.

Cependant, dans le cadre de l'héritage aristotélicien et en accord avec son opposition à l'éthique kantienne, Anscombe, argumentant donc en faveur de l'abandon du concept de devoir moral catégorique, dans la mesure où la notion, sans son arrière-plan théologico-métaphysique, n'a qu'une aura illusoire, pousse à substituer à l'idée de ce qui est mal moralement celle de ce qui est injuste. Mais peut-on s'entendre sur ce qui est injuste ?

La prétention d'Anscombe à pouvoir déterminer ce qu'il en est du juste et de l'injuste repose sur une forte critique de la thèse humienne de l'impossibilité de la transition de « est » à « doit »: s'appuyant à la fois sur le phénomène de la dette d'argent et sur la dimension normative du vivant, Anscombe met en évidence que des jugements de valeur sont susceptibles d'être justifiés par des faits. La notion de fait brut absolu est refusée au profit de l'idée de fait brut relativement à, précisément relativement à des énoncés normatifs qu'il justifie sans que jamais pourtant un tel fait brut puisse être identifié à la condition suffisante de tels énoncés ; à noter que ces mêmes énoncés normatifs peuvent à leur tour avoir la fonction de faits bruts relativement à d'autres énoncés qu'ils sont en mesure de justifier. Le dogme de la distinction rigide entre le fait et la valeur étant mis en question, Anscombe ouvre ainsi la possibilité de donner un contenu factuel au concept d'injustice, contenu qui apparaît avec d'autant plus d'évidence qu'on détaille le concept massif d'injustice en sous-concepts comme, par exemple, celui de filou, aisément réductible à celui d'un homme se comportant d'une manière publiquement identifiable.

De cette manière, E. Anscombe, en dehors de tout souci fondationnaliste et malgré sa critique vigoureuse de Kant, a de quoi asseoir des jugements moraux qui ne manquent en rien de fermeté.

Ces quelques lignes rendent certes mal l'extrême richesse d'un article dont nous devons la lecture en français à Madame Mary Geach qui a autorisé la publication de cette traduction et à laquelle nous exprimons donc ici notre extrême reconnaissance. Nous remercions aussi bien sûr Monsieur Luke Gormally.

Patrick DUCRAY

La philosophie morale moderne (1958)

Je commencerai en établissant trois thèses que je présente dans cet article. La première est qu'il ne nous est pas profitable à présent de faire de la philosophie morale et qu'elle devrait être laissée de côté en tout cas jusqu'à ce que nous ayons une philosophie adéquate de la psychologie, ce dont nous manquons manifestement. La seconde est que les concepts d'obligation et de devoir – c'est-à-dire d'obligation *morale* et de devoir *moral* –, de ce qui est bon et mal *moralement* et du sens *moral* de « doit », devraient être abandonnés si cela est psychologiquement possible, parce que ce sont des survivances, ou des dérivés de survivances, d'une conception antérieure de l'éthique qui ne survit généralement plus et que sans elle ils sont seulement nuisibles. Ma troisième thèse est que les différences entre les écrivains anglais bien connus à propos de la philosophie morale, de Sidgwick à aujourd'hui, sont de peu d'importance.

Quiconque a lu l'*Ethique* d'Aristote et a lu aussi la philosophie morale moderne doit avoir été frappé par les grands contrastes qui existent entre elles. Les concepts qui sont importants parmi les modernes semblent manquer ou en tout cas être enterrés ou loin à l'arrière-plan chez Aristote. Le plus notable est que le terme « moral » lui-même que nous avons par héritage direct d'Aristote ne semble pas convenir, avec son sens moderne, quand on rend compte de l'éthique d'Aristote. Aristote distingue les vertus en tant que morales et en tant qu'intellectuelles. Quelques-unes de ce qu'il appelle vertus « intellectuelles » ont-elles ce que nous appellerions un aspect « moral » ? Il semblerait; le critère est supposément qu'un échec au niveau d'une vertu « intellectuelle » - comme celle d'avoir un bon jugement en calculant comment apporter quelque chose d'utile, disons, dans un conseil municipal – peut être *susceptible de blâme*. Mais – on peut raisonnablement le demander – *n'importe quel* échec ne peut-il pas être matière à blâme ou à reproche ? Toute critique dépréciative, disons, de l'exécution d'un produit ou de la conception d'une machine, peut être appelée blâme ou reproche. Dès lors, nous voulons de nouveau introduire le mot « moralement »: quelquefois un tel échec peut être susceptible d'être blâmé *moralement* et parfois pas. Maintenant Aristote a-t-il eu cette idée de blâme *moral* par opposition à *n'importe quel* autre ? Si oui, pourquoi n'est-ce pas plus central ? Il y a des erreurs, dit-il, qui sont causes, non pas d'absence de volonté dans les actions, mais de leur crapulerie et pour lesquelles un homme est blâmé. Cela signifie-t-il qu'il y a une obligation *morale* de ne pas faire certaines erreurs intellectuelles ? Pourquoi ne discute-t-il pas de l'obligation en général et de cette obligation en particulier ? Si quelqu'un déclare exposer Aristote et parle à la

manière moderne de telle ou telle chose « morale », il doit être très peu perspicace s'il ne se sent pas constamment comme quelqu'un dont les mâchoires ne sont plus en quelque sorte alignées: les dents ne se rejoignent pas pour mordre convenablement.

Nous ne pouvons pas dès lors regarder vers Aristote pour une quelconque élucidation de la manière moderne de parler à propos de la bonté « morale », de l'obligation etc. et tous les écrivains les plus connus à propos de l'éthique dans les temps modernes, de Butler à Mill, me semblent avoir des défauts, en tant qu'ils ont pensé sur ce sujet, qui rendent impossible d'espérer sur celui-ci une quelconque lumière directe de leur part. Je vais établir ces objections avec la brièveté qu'autorise leur caractère.

Butler exalte la conscience mais semble ignorer que la conscience d'un homme peut lui dire de faire les choses les plus viles.

Hume définit la « vérité » de manière à en exclure les jugements éthiques et explique qu'il a prouvé qu'ils sont ainsi exclus. Il définit aussi implicitement « passion » d'une manière telle que viser quoi que ce soit est avoir une passion. L'objection qu'il fait au passage de « est » à « doit » s'appliquerait également au passage de « est » à « doit de l'argent » ou de « est » à « a besoin de » (cependant, à cause de la situation historique, il marque un point ici, ce sur quoi je reviendrai).

Kant introduit l'idée de « légiférer pour soi-même », qui est aussi absurde que si de nos jours, où les votes de la majorité commandent un grand respect, on devait appeler chaque décision réfléchie qu'un homme prend un *vote* aboutissant à une majorité qui en termes de proportion est écrasante puisqu'elle est toujours de 1 à 0. Le concept de législation requiert un pouvoir supérieur chez le législateur. Ses propres conceptions rigoristes au sujet du mensonge étaient si fortes qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit qu'un mensonge pouvait être pertinemment décrit comme autre chose que juste un mensonge (par exemple comme « un mensonge dans telles et telles circonstances »). Sa règle sur les maximes universalisables est inutile tant qu'on ne stipule pas ce qui comptera comme description pertinente d'une action en vue de construire une maxime à propos d'elle.

Bentham et Mill ne remarquent pas la difficulté du concept de « plaisir ». On dit souvent qu'ils se sont trompés en commettant le sophisme naturaliste; mais cette accusation ne m'impressionne pas car je ne trouve pas cohérentes les manières dont on la formule. Mais l'autre point – à propos du plaisir – me semble une objection décisive à la base. Les Anciens trouvèrent ce concept plutôt déconcertant. Cela réduisit Aristote au pur babillage à propos de « la fleur sur la joue de la jeunesse » parce que, pour de bonnes raisons, il voulait le comprendre à la fois comme identique à et comme différent de l'activité plaisante. Des générations de philosophes modernes ont trouvé ce concept tout à fait sans obscurité et il est réapparu dans la littérature en tant que concept problématique il y a seulement un an ou deux quand Ryle a écrit sur lui. La raison est simple: depuis Locke, le plaisir a été pris pour une sorte

d'impression interne. Mais c'était superficiel, si c'était en rendre compte correctement, d'en faire le centre des actions. On pourrait adapter quelque chose que Wittgenstein a dit à propos de la « signification » et dire que « le plaisir ne peut pas être une impression interne, car aucune impression interne ne pourrait avoir les conséquences du plaisir ».

Mill, comme Kant, ne parvient pas non plus à réaliser la nécessité de stipuler ce que doivent être les descriptions pertinentes si sa théorie doit avoir un contenu. Il ne lui est pas venu à l'esprit que des actes de meurtre et de vol pouvaient être décrits autrement. Il soutient que, quand une action proposée est de telle sorte qu'elle correspond à un principe établi sur la base de l'utilité, on doit s'y conformer. Si elle ne correspond à aucun principe ou à plusieurs, cette pluralité suggérant des vues contraires à propos de l'action, la chose à faire est de calculer les conséquences particulières. Mais aussi bien toute action, dès qu'elle correspond à un principe d'utilité, peut être décrite de manière à la faire correspondre à une variété de principes d'utilité (pour dire les choses rapidement).

Maintenant je reviendrai à Hume. Les traits de la philosophie de Hume que j'ai mentionnés, comme beaucoup d'autres lui appartenant, m'inclineraient à penser que Hume était un pur – mais brillant – sophiste et que ses manières de procéder sont certainement sophistiques. Mais je suis forcée, non pas de revenir sur ce jugement mais de lui ajouter quelque chose à cause d'une particularité de la manière humienne de philosopher: précisément le fait que, bien qu'il atteigne ses conclusions - qu'il adore - par des méthodes sophistiques, ses considérations ouvrent constamment des problèmes très profonds et importants. Il arrive souvent qu'en mettant en évidence le sophisme on soit en train de prendre en compte des choses qui méritent d'être largement explorées: l'évident est là, en attente d'investigation, comme résultat des idées que Hume feint d'avoir établies. En cela, il est différent, disons, de Butler. C'était déjà bien connu que la conscience pouvait dicter des actions viles. Que Butler ait écrit en négligeant cela ne débouche pas pour nous sur de nouveaux thèmes. Mais avec Hume c'est différent: pour cette raison c'est un philosophe très profond et grand, malgré ses sophismes.

Par exemple : supposez que je dise à mon épicier: « La vérité consiste *soit* dans des relations d'idées, comme par exemple 20 shillings = 1 livre, *soit* dans des faits, comme le fait que j'ai demandé des pommes de terre, que vous les avez fournies et que vous m'avez envoyé une facture. Aussi la vérité ne s'applique pas à une proposition telle que je vous *dois* telle ou telle somme ».

Maintenant, si on fait cette comparaison, il apparaît que la relation des faits mentionnés avec la description « X doit à Y tant d'argent » est une relation intéressante, que j'appellerai "brute relativement à" cette description. De plus, les « faits bruts » mentionnés ici ont des descriptions relativement auxquelles d'autres faits sont « bruts » – comme, par exemple, *il a charrié les pommes de terre jusqu'à*

ma maison et elles ont été laissées là sont des faits bruts relativement à « il m'a fourni des pommes de terre ». Et le fait « X doit à Y de l'argent » est à son tour « brut » relativement à d'autres descriptions – par exemple « X est solvable ». Maintenant la relation de « caractère brut relativement à » est une relation compliquée. Pour mentionner quelques points: si xyz est un ensemble de faits bruts relatifs à une description A, alors xyz est un ensemble tiré d'une série dans laquelle un ensemble parmi d'autres ne tient que si A tient. Mais le fait que tienne cet ensemble parmi d'autres n'entraîne pas nécessairement A, parce que des circonstances exceptionnelles peuvent toujours faire une différence et ce que sont des circonstances exceptionnelles relativement à A ne peut en général n'être expliqué qu'en donnant quelques exemples divers et *aucun* apport théoriquement adéquat ne peut être fait pour des circonstances exceptionnelles puisqu'un contexte spécial ultérieur peut théoriquement toujours être imaginé, qui réinterpréterait n'importe quel contexte spécial. De plus, bien que, dans des circonstances normales, xyz soit une justification de A, cela ne veut pas dire que A ne fait que revenir au même que « xyz »; aussi tend à exister un contexte institutionnel qui donne son sens à la description A, institution dont A bien sûr n'est pas une description (par exemple l'affirmation que je donne à quelqu'un un shilling n'est pas une description de l'institution de l'argent ou des devises de ce pays). Dès lors, bien qu'il soit ridicule de prétendre qu'il ne peut pas y avoir quelque chose comme une transition entre, disons, « est » et « doit de l'argent », le caractère de la transition est en fait plutôt intéressant et apparaît comme résultat d'une réflexion sur les arguments de Hume.

Que je doive à l'épicier telle et telle somme serait un des ensembles de faits qui seraient « bruts » en relation avec la description « Je suis un filou ». « Filouter » est bien sûr une espèce de « malhonnêteté » ou d' « injustice » (naturellement la considération n'aura aucun effet sur mes actions à moins que je ne veuille commettre ou éviter des actes d'injustice).

Jusque là, malgré leurs fortes associations, je conçois « filouter », « injustice » et « malhonnêteté » de manière simplement « factuelle ». Que je puisse faire ceci pour « filouter » est assez évident; quant à la « justice », je n'ai aucune idée de comment la définir, excepté que sa sphère est celle des actions qui sont en relation avec quelqu'un d'autre, mais l' « injustice », pour désigner le défaut de justice, peut être provisoirement proposée comme un nom générique recouvrant des espèces variées, par exemple le filoutage, le vol (qui est relatif à l'existence de n'importe quelle institution de la propriété), la calomnie, l'adultère, la punition de l'innocent.

Dans la philosophie d'aujourd'hui, une explication est requise pour savoir comment un homme injuste est un homme mauvais, ou une action injuste une mauvaise action; donner une telle explication relève de l'éthique; mais cela ne peut même pas être commencé si on n'est pas équipé d'une philosophie solide de la psychologie. Car la preuve qu'un homme injuste est un homme mauvais devrait

réclamer une prise en compte réelle de la justice en tant que « vertu ». Cette partie du thème de l'éthique nous est cependant complètement fermée tant que nous n'avons pas une explication du *type de caractéristique* qu'est une vertu – problème non pas d'éthique mais d'analyse conceptuelle – et de la manière dont elle est en relation avec les actions dans lesquelles elle est exemplifiée: un point que, selon moi, Aristote n'est pas parvenu à rendre vraiment clair. Pour cela nous avons certainement besoin d'une explication au moins de ce qu'est au fond une action humaine et de la manière dont sa description en tant que « faisant telle et telle chose » est affectée par son motif et par l'intention ou les intentions qu'elle contient et en vue de cela on a besoin d'une explication de tels concepts.

Les termes « il faut » ou « doit » ou « a besoin de » sont en relation avec le bon et le mauvais: par exemple un mécanisme a besoin d'huile ou il faut ou on doit le huiler, dans ce cas fonctionner sans huile est mauvais pour lui ou il fonctionne mal sans huile. Selon cette conception, bien sûr, « il faut » ou « doit » ne sont pas utilisés dans le sens « moral » spécial où on dit qu'il ne faut pas qu'un homme filoute (dans le sens du terme « moral » chez Aristote – ἠθικός - ils sont utilisés en rapport avec un thème *moral*: précisément celui des passions humaines et des actions [non techniques]). Mais ils ont maintenant acquis un sens spécial soi-disant « moral » - c'est-à-dire un sens dans lequel ils impliquent quelque verdict absolu (comme celui déclarant un homme coupable ou non coupable) portant sur ce qui est décrit dans les phrases avec « doit » utilisées dans certains types de contexte: pas simplement les contextes qu'*Aristote* désignerait du nom de « moral » - les passions et les actions - mais aussi quelques-uns des contextes qu'il désignerait du nom d' « intellectuel ».

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

Comment cela est-il arrivé? La réponse est dans l'histoire: entre Aristote et nous est arrivée la Chrétienté, avec sa conception *légaliste* de l'éthique. Car la Chrétienté a tiré ses notions éthiques de la Torah (on pourrait être enclin à penser qu'une conception légaliste de l'éthique pouvait surgir seulement chez un peuple qui acceptait une supposée loi divine positive; que ce n'est pas le cas est montré par l'exemple des Stoïciens qui pensaient aussi que tout ce qui était impliqué par la conformité aux vertus humaines était requis par la loi divine).

En conséquence de la domination de la Chrétienté pendant de nombreux siècles, les concepts de « être tenu », « être autorisé » ou « être excusé » devinrent profondément enracinés dans notre langage et notre pensée. Le mot grec *αμαρτάνειν*, le plus apte à être converti à cet usage, a acquis le sens de « péché » après avoir voulu

dire « l'erreur », « le fait de manquer son but », « le fait de faire fausse route ». Le latin *peccatum* qui correspondait en gros à *αμάρτημα* était même plus apte à prendre le sens de « péché » puisqu'il était déjà associé à *culpa* – « la faute » - un terme juridique. Les termes généraux comme « illicite », « illégal », qui signifient presque la même chose que notre terme général « mal », s'expliquent d'eux-mêmes. Il est intéressant qu'Aristote n'ait pas eu un tel terme général. Il a des termes généraux pour la méchanceté – « scélérat », « crapule » mais bien sûr un homme n'est pas un scélérat ou une crapule pour avoir commis une seule mauvaise action ou quelques mauvaises actions. Il a aussi des termes comme « honteux », « impie », et des termes spécifiques signifiant le manque de la vertu appropriée, comme « injuste », mais aucun terme correspondant à « illicite ». L'extension de ce terme (c'est-à-dire la série de ses applications) pourrait être indiquée dans sa terminologie seulement par une phrase très longue: est « illicite » ce qui, qu'il s'agisse d'une pensée ou d'une passion consentie ou d'une action, est quelque chose de contraire à une des vertus dont l'absence montre qu'un homme est mauvais *en tant qu'homme*. Cette formulation produirait un concept ayant la même extension que celui d' « illicite ».

Avoir une conception *légaliste* de l'éthique revient à soutenir que ce dont on a besoin pour se conformer aux vertus – y échouer est la marque du fait d'être mauvais *en tant qu'homme* (et non pas simplement en tant qu'artisan ou en tant que logicien) – donc que ce qui est impliqué par *cela* est requis par la loi divine. Naturellement il n'est pas possible d'avoir une telle conception à moins de croire dans un Dieu qui donne des lois, comme les Juifs, les Stoïciens et les Chrétiens. Mais, si une telle conception est dominante pendant des siècles puis est abandonnée, il en résulte naturellement que les concepts d' « obligation », d'être tenu ou requis comme par une loi doivent rester, bien qu'ils aient perdu leurs racines, et si le mot « doit » a été investi dans certains contextes du sens d' « obligation », il continuera aussi à être dit avec une emphase spéciale et un sentiment spécial dans ces contextes.

C'est comme si la notion de « criminel » devait rester alors que le droit pénal et les tribunaux pénaux auraient été abolis et oubliés. Un Hume découvrant cette situation pourrait conclure qu'il y avait un sentiment spécial, exprimé par « criminel », qui seul donnait au mot son sens. Ainsi Hume a découvert la situation dans laquelle la notion d' « obligation » survivait et où le mot « doit » était investi de cette force particulière qu'il a quand on dit qu'il est utilisé dans un sens « moral » mais où la croyance dans une loi divine avait été depuis longtemps abandonnée ; car on y a substantiellement renoncé chez les Protestants à l'époque de la Réforme¹. La

¹ Ils n'ont pas refusé l'existence de la loi divine ; mais leur doctrine la plus caractéristique était qu'elle était donnée non pour être obéie mais pour montrer l'incapacité de l'homme à lui obéir, même avec la grâce ; et ceci ne s'appliquait pas seulement aux prescriptions ramifiées de la Torah, mais aussi à ce que requiert la « loi naturelle divine ». Cf. en rapport avec cela le décret de Trente contre

situation, si j'ai raison, était celle, intéressante, de la survivance d'un concept en dehors du cadre de pensée qui le rendait vraiment intelligible.

Lorsque Hume produisit ses fameuses remarques à propos de la transition de « est » à « doit », il réunissait alors plusieurs points très différents. J'ai essayé de montrer l'un d'entre eux dans mes remarques sur la transition de « est » à « doit de l'argent » et sur le caractère relativement « brut » des faits. Il serait possible de montrer un point différent en enquêtant à propos de la transition de « est » à « a besoin », des caractéristiques d'un organisme à l'environnement dont il a besoin par exemple. Dire qu'il a besoin de cet environnement n'est pas dire, par exemple, que vous voulez qu'il ait cet environnement mais qu'il ne s'épanouira pas sans l'avoir. Certainement tout dépend si vous *voulez* qu'il s'épanouisse, comme dirait Hume ! Mais que « tout dépend » si vous voulez qu'il s'épanouisse est que tout dépend si le fait qu'il ait besoin de son environnement ou qu'il ne s'épanouira pas sans lui a la plus légère influence sur vos actions. Maintenant *du fait que* tel ou tel « doit être » ou « a besoin » est censé avoir une influence sur vos actions, de là il paraît naturel d'inférer que juger que cela « doit être » était en fait accorder à ce que vous jugiez « devoir être » de l'influence sur vos actions. Et aucune dose de vérité quant à ce qu'*est* le cas ne pourrait vraiment revendiquer logiquement d'avoir une influence sur vos actions (ce n'est pas le jugement comme tel qui nous met en mouvement, mais notre jugement d'avoir ou de faire quelque chose que nous *voulons*). Dès lors il *est nécessairement* impossible d'inférer « a besoin » ou « doit être » de « est ». Mais dans le cas d'une plante, disons, l'inférence de « est » à « a besoin » n'est certainement pas le moins du monde douteuse. C'est intéressant et cela mérite examen, mais ce n'est absolument pas louche. L'intérêt que cela représente s'apparente à celui de la relation entre les faits bruts et les faits moins bruts : ces relations ont été très peu considérées. Et alors que vous pouvez contraster « ce dont cela a besoin » avec « ce qu'il a » – comme on oppose *de facto* à *de jure* –, cela n'en fait pas moins que son besoin de cet environnement est une « vérité ».

Certainement, dans le cas de ce dont la plante a besoin, la pensée d'un besoin n'affectera l'action que si vous voulez que la plante s'épanouisse. Ici alors il n'y a pas de connexion nécessaire entre ce dont vous jugez que la plante a besoin et ce que vous voulez. Mais il y a une sorte de connexion nécessaire entre ce dont *vous* pensez avoir besoin et ce que vous voulez. La connexion est compliquée; il est possible de *ne pas* vouloir quelque chose dont vous jugez avoir besoin. Mais, par exemple, il n'est pas possible de ne jamais vouloir *quoi que ce soit* dont vous jugez avoir besoin. Ceci, cependant, n'est pas un fait à propos de la signification du verbe « avoir besoin » mais à propos du phénomène du *vouloir*. Le raisonnement de Hume, on pourrait dire,

l'enseignement de l'idée qu'on devait seulement se fier au Christ comme médiateur et non lui obéir comme à un législateur.

conduit en fait à penser que ce doit être à propos des mots « avoir besoin » ou « être bon pour ».

Par conséquent nous trouvons deux problèmes déjà enveloppés dans la remarque au sujet de la transition entre « est » à « doit » ; maintenant, en supposant que nous ayons clarifié le « caractère relativement brut » des faits d'un côté et les notions impliquées dans le fait d'« avoir besoin » et de « s'épanouir » de l'autre, il resterait *quand même* un troisième point. Car, en suivant Hume, quelqu'un pourrait dire : peut-être vous avez établi ce que vous vouliez dire à propos de la transition de « est » à « doit de l'argent » et de « est » à « a besoin », mais seulement au prix de montrer les phrases avec « doit de l'argent » et « a besoin » comme exprimant une *sorte* de vérités, une *sorte* de faits. Mais il reste impossible d'inférer « doit *moralemment* » de « est ».

Il me semble que ce commentaire devrait être correct. Ce mot « doit », étant devenu un mot d'une force hypnotique, ne pourrait pas, en tant qu'il a cette force, être inféré de quoi que ce soit. On pourrait objecter qu'il pourrait être inféré d'autres phrases avec « doit *moralemment* », mais ça ne peut pas être vrai. L'apparence qu'il en est ainsi est produite par le fait que nous disons « Tous les hommes sont ϕ » et « Socrate est un homme » implique que « Socrate est ϕ ». Mais ici « ϕ » est un prédicat trompeur. Nous voulons dire que, si vous substituez un prédicat réel à « ϕ », l'implication est valide. Un prédicat réel est requis, pas simplement un mot ne contenant aucune pensée intelligible, c'est-à-dire un mot gardant la suggestion de la force et apte à avoir un effet psychologique fort mais ne signifiant plus du tout un concept réel.

Car ce que cela suggère est qu'il y a un *verdict* sur mon action, selon qu'elle est en accord ou en désaccord avec la description dans la phrase avec « doit ». Et là où on ne pense pas qu'il y a un juge ou une loi, la notion de verdict peut garder son effet psychologique, mais pas son sens. Maintenant imaginez que ce mot « verdict » *soit* seulement utilisé – avec une emphase solennelle caractéristique – de manière à garder son atmosphère mais pas son sens et que quelqu'un en vienne à dire : « Pour un *verdict*, après tout, vous avez besoin d'une loi et d'un juge ». On pourrait répliquer : « Pas du tout, car s'il y avait une loi et un juge qui donnent un verdict, la question pour nous serait de savoir si accepter ce verdict est quelque chose sur lequel pèse un *Verdict* ». C'est l'analogie d'un argument auquel on se réfère si fréquemment comme étant décisif : si quelqu'un a bien une conception de l'éthique comme loi divine, de la même manière il doit admettre qu'il doit avoir un jugement selon lequel il *doit* (il doit *moralemment*) obéir à la loi divine; aussi son éthique est-elle exactement dans la même position que n'importe quelle autre : il a simplement comme « prémisses

pratique majeure »² : « La loi divine doit être obéie » là où quelqu'un d'autre a, par exemple, « On doit obéir au principe du plus grand bonheur dans toutes les décisions ».

Je jugerai que Hume et nos spécialistes contemporains de l'éthique ont rendu un service considérable en montrant qu'on ne pouvait trouver aucun contenu dans l'expression « doit moralement », si ce n'était que ces derniers philosophes n'essayent de trouver un contenu alternatif (très louche) et de garder la force psychologique du terme. Il serait plus raisonnable de le laisser tomber. Il n'a pas de sens raisonnable en dehors d'une conception légaliste de l'éthique; or, ils ne vont pas maintenir une telle conception et vous pouvez faire de l'éthique sans cela, comme le montre l'exemple d'Aristote. Ça serait une grande amélioration si, au lieu de « mal moralement », on utilisait toujours, pour nommer un genre, des mots comme « infidèle à la vérité », « impudique », « injuste ». Nous ne devrions plus demander si faire quelque chose était « mal », passant directement d'une quelconque description d'une action à cette notion ; nous demanderions si, par exemple, c'était injuste et la réponse serait quelquefois immédiatement claire.

J'en viens maintenant à l'époque de la philosophie morale moderne anglaise marquée par Sidgwick. Il y a un changement étonnant qui semble avoir pris place entre Mill et Moore. Mill part de l'idée, comme nous l'avons vu, qu'il n'est aucunement question de calculer les conséquences particulières d'actions telles qu'un meurtre ou un vol ; et nous avons vu aussi que sa position était stupide, parce qu'il n'est pas du tout clair comment une action *peut* correspondre seulement à un principe unique d'utilité. Chez Moore et ensuite chez les moralistes universitaires anglais qui viennent après lui, nous voyons acceptée pour être plutôt évidente l'idée que « l'action juste » signifie celle qui produit les meilleures conséquences possibles (en comptant parmi les conséquences les valeurs intrinsèques attachées à certaines sortes d'actes par quelques « objectivistes »)³. Il suit alors de cela qu'un homme agit bien, subjectivement parlant, s'il agit pour le mieux dans des circonstances particulières en fonction de son jugement sur toutes les conséquences de cette action particulière. Je dis que cela s'ensuit, et non qu'un philosophe a dit précisément cela. Car la discussion de ces questions peut bien sûr devenir extrêmement compliquée : par exemple on peut douter que « telle ou telle chose est l'action bonne » soit une formulation satisfaisante sur la base que les choses doivent exister pour avoir des

² Comme on l'appelle absurdement. Puisque la prémisse majeure = la prémisse contenant le terme qui est prédicat dans la conclusion, c'est un solécisme de parler d'elle en rapport avec le raisonnement pratique.

³ Les Objectivistes d'Oxford distinguent bien sûr entre les « conséquences » et les « valeurs intrinsèques » et ainsi produisent l'apparence trompeuse de ne pas être conséquentialistes. Mais ils ne soutiennent pas – et Ross le nie même explicitement – que la gravité du fait de condamner l'innocent est telle qu'elle ne peut pas être compensée par l'intérêt national par exemple. Pour cette raison leur distinction n'est d'aucune importance.

prédicats – aussi peut-être la meilleure formulation est-elle « je suis obligé » ; ou bien encore un philosophe peut nier que « bon » soit un terme « descriptif » et tourner alors en rond dans l'analyse linguistique pour aboutir à une vue qui revient au même que l'idée que « l'action bonne est celle qui produit les meilleures conséquences » (c'est-à-dire la vue selon laquelle vous échafaudez vos « principes » pour réaliser la fin que vous choisissez de poursuivre, la relation entre « le choix » et « le meilleur » étant supposée telle que choisir de manière réfléchie signifie que vous choisissez comment agir de manière à produire les meilleures conséquences) ; en plus les rôles de ce qu'on appelle « les principes moraux » et du « motif du devoir » doivent être décrits ; les différences entre « bon », « moralement bon » et « bien » ont besoin d'être explorées, les caractéristiques spéciales des phrases avec « doit » ont besoin d'être l'objet d'une recherche. De telles discussions engendrent une apparence de diversité de vues significative là où ce qui est vraiment significatif c'est une similarité d'ensemble. La similarité d'ensemble est rendue claire si vous considérez que chacun des plus célèbres philosophes universitaires anglais de la morale a produit une philosophie selon laquelle par exemple il n'est pas possible de soutenir qu'il ne peut pas être bon de tuer l'innocent comme moyen pour une fin, quelle qu'elle soit, et que quelqu'un qui pense autrement est dans l'erreur. (Je dois mentionner deux points ; parce que M. Hare par exemple en même temps qu'enseignant une philosophie qui encouragerait une personne à juger que tuer l'innocent serait ce que nous devons choisir pour servir des buts supérieurs, enseignerait aussi, je pense, que si un homme choisit de faire du fait d'éviter de tuer l'innocent, quel que soit le but, son « principe pratique suprême », il ne peut pas être suspecté d'erreur : que c'est simplement son « principe ». Mais, avec cette réserve, je pense qu'on peut voir que l'idée que j'ai mentionnée tient bon pour chaque philosophe universitaire anglais depuis Sidgwick). Ce qui est alors une chose significative car cela veut dire que toutes ces philosophies sont complètement incompatibles avec l'éthique judéo-chrétienne. Car il a été caractéristique de cette éthique d'enseigner qu'il y a certaines choses interdites, quelles que soient les *conséquences* qui menacent, comme le fait de choisir de tuer un innocent quel que soit le but, même bon, la punition par personne interposée, la trahison (par cela je veux dire le fait d'obtenir les confidences d'un homme dans une question importante en lui promettant une amitié fidèle puis de le dénoncer à ses ennemis), l'idolâtrie, la sodomie, l'adultère, le fait de faire une fausse profession de foi. L'interdiction de certaines choses simplement en fonction de leur description en tant que telle et telle sorte identifiable d'action, sans égard pour les conséquences ultérieures, ne correspond certainement pas à la totalité de l'éthique judéo-chrétienne ; mais c'en est un trait remarquable ; et, si tout philosophe universitaire depuis Sidgwick a écrit de manière à exclure cette éthique, cela démontrerait une certaine étroitesse d'esprit de ne pas voir cette incompatibilité comme le fait le plus

important concernant ces philosophes et en comparaison duquel les différences entre eux sont quelque peu secondaires.

Il est remarquable qu'aucun de ces philosophes ne manifeste une quelconque conscience qu'il y ait une telle éthique, qu'il est en train de contredire ; c'est complètement tenu pour évident par eux tous qu'une interdiction comme celle du meurtre ne tient pas face à certaines conséquences. Mais bien sûr le caractère strict de la prohibition réside dans le fait *que vous ne devez pas être tenté par la crainte ou l'espérance des conséquences.*

Si vous remarquez la transition de Mill à Moore, vous suspecterez qu'elle a été faite quelque part par quelqu'un ; Sidgwick viendra à l'esprit comme un nom probable ; et vous trouverez en fait qu'elle se déroule en lui presque banalement. C'est un auteur plutôt ennuyeux ; les choses importantes chez lui se passent dans les à-côtés, les notes et les petits morceaux d'argument qui ne sont pas concernés par cette grande classification des « méthodes de l'éthique ». Une théorie de l'éthique comme loi divine est réduite à une variété sans importance dans une note nous disant que « les meilleurs théologiens » (Dieu sait à qui il pensait) nous disent que Dieu doit être obéi pour sa capacité à être un être *moral*. ἡ φορτικός ο έπαινος ; on semble entendre Aristote disant : « L'éloge n'est-il pas grossier ? » (*Eth. Nic.* 1178b16). Mais Sidgwick *est* grossier dans le sens suivant : il pense, par exemple, que l'humilité consiste à sous-estimer ses propres mérites – c'est-à-dire dans une espèce d'infidélité à la vérité –, que la base des lois contre le blasphème était qu'il offensait les croyants et qu'expliquer exactement ce qu'est la vertu de pureté revient à aller contre les règles qu'elle implique, chose qu'il reproche aux « théologiens médiévaux » de ne pas avoir réalisée.

Du point de vue de la présente enquête, la chose la plus importante concernant Sidgwick était sa définition de l'intention. Il définit l'intention de telle manière qu'on doit dire de soi que l'on vise intentionnellement toutes les conséquences prévues de son action volontaire. Cette définition est évidemment incorrecte et j'ose dire qu'on ne trouverait personne pour la défendre maintenant. Il s'en sert pour mettre en avant une thèse éthique qui maintenant serait acceptée par beaucoup de gens : la thèse selon laquelle le fait de n'avoir ressenti aucun désir pour quelque chose qu'on a prévu, qu'il s'agisse d'une fin ou d'un moyen pour une fin, ne fait aucune différence du point de vue de la responsabilité d'un homme. Si on utilise le langage de l'intention plus correctement, en évitant la conception fautive de Sidgwick, on peut formuler la thèse ainsi : le fait de ne pas en avoir l'intention ne fait aucune différence du point de vue de la responsabilité d'un homme relativement à un effet de son action qu'il peut prévoir. Maintenant cela semble plutôt édifiant ; c'est, je pense, tout à fait caractéristique des très mauvaises dégénérescences de la pensée sur de telles questions qu'elles semblent édifiantes. Nous pouvons voir à quoi cela revient en considérant un exemple. Supposons qu'un homme ait une responsabilité dans

l'entretien d'un enfant. Donc lui retirer délibérément son soutien est pour lui une chose mauvaise à ne pas faire. Il serait mal de sa part de cesser de l'entretenir parce qu'il ne voudrait plus l'entretenir ; il serait *aussi* mal de sa part de cesser de le faire pour la raison qu'en le faisant, disons, il contraindrait quelqu'un d'autre à faire quelque chose (nous pouvons supposer pour le besoin de l'argument que contraindre cette personne à faire cette chose est en soi-même tout à fait admirable). Mais maintenant il doit choisir entre faire quelque chose de honteux et aller en prison ; s'il va en prison, il s'ensuivra qu'il retire son soutien à l'enfant. Dans la doctrine de Sidgwick, il n'y a pas de différence au niveau de sa responsabilité concernant la cessation de l'entretien de l'enfant entre le cas où il le fait pour le faire ou comme moyen pour un quelconque autre but et quand cela arrive comme une conséquence prévue et inévitable du fait d'aller en prison plutôt que de faire quelque chose de honteux. Il s'ensuit qu'il doit peser le caractère relativement mauvais du fait de retirer son soutien à l'enfant et du fait de faire quelque chose de honteux ; il peut aussi facilement se faire que la chose honteuse soit une action moins vicieuse que ne le serait le fait de retirer intentionnellement son soutien à l'enfant ; si alors le fait de retirer son soutien à l'enfant comme un effet secondaire du fait d'aller en prison ne produit aucune différence en ce qui concerne sa responsabilité, cette considération l'inclinera à faire la chose honteuse, ce qui peut néanmoins être très mal. Bien sûr, une fois qu'il a commencé à voir la question sous ce jour, la seule chose raisonnable qu'il doit considérer sera les conséquences et non le caractère intrinsèquement mauvais de telle ou telle action. De telle manière que, s'il juge raisonnablement qu'aucun tort *important* ne s'ensuivra, il peut faire une chose beaucoup plus honteuse que délibérément retirer son soutien à l'enfant. Si ses calculs se révèlent en fait faux, il apparaîtra qu'il n'était pas responsable des conséquences, parce qu'il ne les avait pas prévues. Car en fait la thèse de Sidgwick conduit à la totale impossibilité d'estimer le caractère mauvais d'une action si ce n'est à la lumière de ses conséquences *attendues*. Mais s'il en est ainsi, *vous* devez alors estimer le caractère mauvais à la lumière des conséquences que *vous* attendez et il s'ensuivra ainsi que vous pouvez vous disculper des conséquences *réelles* des actions les plus malhonnêtes tant que vous pouvez trouver les bonnes raisons de ne pas les avoir prévues. Tandis que je soutiendrai qu'un homme est responsable des mauvaises conséquences de ses mauvaises actions mais n'a pas le mérite des bonnes conséquences et qu'en revanche il n'est pas responsable des mauvaises conséquences de ses bonnes actions.

Le refus de *toute* distinction entre les conséquences prévues et les conséquences intentionnelles, dans la mesure où la responsabilité est concernée, n'a pas été fait par Sidgwick dans le développement d'une quelconque « méthode de l'éthique » ; il a fait ce pas important comme s'il parlait au nom de tout homme et seulement de la part de chacun ; je juge plausible de suggérer que *ce* pas de la part de

Sidgwick explique la différence entre l'utilitarisme démodé et ce *conséquentialisme*, comme je l'appelle, qui le caractérise lui et n'importe quel philosophe universitaire anglais depuis lui. A cause de ce pas, le genre de considération qui antérieurement aurait été regardé comme une tentation, le genre de considération faite aux hommes par des épouses et des amis flatteurs a reçu un statut dans les théories des philosophes de la morale.

C'est un caractère nécessaire du conséquentialisme d'être une philosophie plate. Car il y a toujours des cas limites en éthique. Maintenant, si vous êtes aristotélien ou si vous croyez dans la loi divine, vous traiterez un cas limite en considérant si faire telle et telle chose dans telle et telle circonstance est, disons, un meurtre ou un acte injuste et en fonction de ce que vous décidez que c'est ou que ce n'est pas, vous jugez que c'est une chose à faire ou non. Ce serait la méthode de la casuistique et si elle peut vous conduire à prendre vos aises sur les bords, elle ne vous permettra pas de détruire le centre. Mais si vous êtes conséquentialiste, la question : « Qu'est-il bon de faire dans telles et telles circonstances ? » est une question stupide à soulever. Le casuiste soulève une telle question seulement pour demander : « Serait-il *permis* de faire telle ou telle chose ? » ou « Serait-il permis de *ne pas* faire telle ou telle chose ? » C'est seulement dans le cas où il *ne serait pas* permis de *ne pas* faire telle ou telle chose qu'il pourrait dire : « Ceci serait *la* chose à faire »⁴. Autrement, bien qu'il puisse parler *contre* une action quelconque, il ne peut en prescrire aucune – car dans un cas *réel*, les circonstances (dépassant celles qu'on imagine) pourraient suggérer toutes sortes de possibilités et vous ne pouvez pas savoir en avance ce que seront ces possibilités. Maintenant le conséquentialiste n'a pas de base sur laquelle s'appuyer pour dire « Ceci serait permis, ceci non » parce qu'en accord avec sa propre hypothèse de départ, ce sont les conséquences qui doivent décider et il n'est pas en condition de prétendre pouvoir affirmer quels retournements possibles un homme serait en mesure de provoquer en faisant ceci ou cela ; le plus qu'il peut dire est qu'un homme ne doit pas *produire* ceci ou cela ; il n'a pas le droit de dire que, dans un cas réel, il produira telle ou telle chose sauf à faire ceci ou cela. En plus le conséquentialiste, en vue d'imaginer vraiment un cas limite, doit bien sûr accepter une sorte de loi ou de norme selon laquelle ce cas est un cas limite. D'où tire-t-il alors la norme ? En pratique la réponse invariablement est qu'il la tire des normes courantes dans sa société ou dans son cercle. Cela a été en fait la caractéristique de tous ces philosophes d'avoir été extrêmement conventionnels ; ils n'ont pas en eux de quoi se révolter contre les normes conventionnelles de la sorte de gens qu'ils sont ; il leur est impossible d'être profonds. Mais la chance pour qu'un ensemble complet de normes conventionnelles soit convenable est faible. Finalement

⁴ Ce qui est nécessairement un cas rare, car les préceptes positifs, par exemple « Honorez vos parents » prescrivent à peine et même nécessitent rarement une action particulière.

l'idée de considérer des situations hypothétiques, peut-être très improbables, *semble* revenir à tirer de vous-même ou de quelqu'un d'autre une décision hypothétique de faire quelque chose de mal. Je ne doute pas que cela a l'effet de prédisposer les gens – qui ne se mettront jamais dans les situations à propos desquelles ils ont fait des choix hypothétiques – à consentir à des actions mauvaises similaires ou à flatter et à faire l'éloge de ceux qui les font, dans la mesure où les gens qu'ils connaissent en font autant, alors que les circonstances héroïques qu'ils ont imaginées ne se présentent pas du tout.

Ceux qui trouvent les origines de la notion d'« obligation » et du « doit » au sens emphatique et moral dans la conception de l'éthique en tant que loi divine mais qui rejettent la notion d'un législateur divin cherchent quelquefois la possibilité de garder la conception légaliste de l'éthique sans un législateur divin. Cette recherche, je pense, a en elle-même quelque intérêt. La première chose qu'elle suggère elle-même sont les « normes » de la société. Mais de même qu'on ne peut pas être impressionné par Butler quand on réfléchit à ce que la conscience peut dire aux gens de faire, de même on ne peut pas, je pense, être non plus impressionné par cette idée si on réfléchit à ce à quoi les « normes » d'une société peuvent ressembler. Que la législation puisse être « pour soi-même », je le rejette comme absurde ; tout ce que vous faites « pour vous-même » peut être admirable ; mais ce n'est pas légiférer. Une fois qu'on a vu ceci, on peut dire : je dois échafauder mes propres règles et celles-ci sont les meilleures que je peux échafauder et je les suivrai jusqu'à ce que je connaisse quelque chose de mieux, comme on peut dire « je suivrai les coutumes de mes ancêtres ». Que cela conduise au bien ou au mal dépendra du *contenu* des règles ou des coutumes de ses ancêtres. Si on est chanceux, cela conduira au bien. Une telle attitude serait prometteuse en tout cas en ceci : elle semble avoir en elle quelque doute socratique là où, vu qu'on doit se reposer sur des expédients, il doit être clair que le doute socratique est bon ; en fait de manière plutôt générale, il doit être bon pour n'importe qui de penser : « Peut-être que d'une manière que je ne vois pas, je peux être sur un mauvais chemin, peut-être que je me trompe complètement dans quelque chose d'essentiel ». La recherche des « normes » pourrait conduire quelqu'un à chercher des lois de la nature, comme si l'univers était un législateur ; mais aujourd'hui ce n'est pas susceptible de conduire à de bons résultats : cela pourrait conduire à dévorer le plus faible en accord avec les lois de la nature, mais cela conduirait difficilement quiconque aujourd'hui à des notions de justice ; le sentiment présocratique de justice comme comparable à l'équilibre ou à l'harmonie qui a fait fonctionner les choses est très éloigné de nous.

Il y a ici une autre possibilité : « l'obligation » peut être contractuelle. De même que nous regardons la loi pour découvrir ce qu'un homme qui lui est assujéti est requis par elle de faire, de même nous regardons un contrat pour découvrir ce que l'homme qui l'a fait est requis par lui de faire. Des penseurs, certes éloignés de nous,

ont pu avoir l'idée d'un *foedus rerum*, de l'univers non comme législateur mais comme incarnation d'un contrat. Si vous pouviez alors découvrir ce qu'était le contrat, vous apprendriez ce que sont en fonction de lui vos obligations. Maintenant vous ne pouvez pas dépendre d'une loi à moins qu'elle ne vous ait été communiquée et les penseurs qui croient dans une « loi divine naturelle » ont soutenu qu'elle a été communiquée à tout homme adulte dans sa connaissance du bien et du mal. Pareillement vous ne pouvez pas être dans un contrat sans avoir contracté, c'est-à-dire donné les signes que vous entrez dans le contrat. Il reste juste possible qu'on puisse arguer que l'usage qu'on fait du langage dans la conduite ordinaire de la vie revient en un sens à donner les signes qu'on entre dans plusieurs contrats. Si quelqu'un avait cette théorie, nous aimerions la voir à l'oeuvre. Je soupçonne qu'elle serait largement formelle ; il pourrait être possible de construire un système incarnant la loi (dont le statut pourrait être comparé à celui des « lois » de la logique) : « ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre », mais qui en viendrait difficilement à des particularités telles que la prohibition du meurtre ou de la sodomie. Aussi, tandis qu'il est clair que vous pouvez être assujetti à une loi que vous ne reconnaissez pas et que vous n'avez pas pensée comme loi, il ne semble pas raisonnable de dire que vous pouvez entrer dans un contrat sans savoir que vous le faites ; on considère généralement qu'une telle ignorance détruit la nature du contrat.

Il pourrait rester à chercher des « normes » dans les vertus humaines : de même que l' *homme* a tant de dents, ce qui n'est certainement pas le nombre moyen de dents que les hommes ont, mais est le nombre de dents pour l'espèce, de même peut-être l'espèce *homme*, pas seulement considérée biologiquement mais du point de vue de l'activité de la pensée et du choix en ce qui concerne les différents aspects de la vie – les pouvoirs, les facultés et l'usage des choses dont on a besoin – « a » telles et telles vertus et cet « homme » avec l'ensemble complet des vertus est la « norme », de même que, par exemple, l'homme avec un ensemble complet de dents est une norme. Mais en *ce* sens, « norme » a cessé d'être en gros équivalent de « loi ». Dans *ce* sens la notion de « norme » nous rapproche plus d'une conception aristotélicienne que d'une conception légaliste de l'éthique. Il n'y a, je pense, pas de mal à cela ; mais si quelqu'un regardait dans cette direction pour donner un sens à « norme », alors il devrait reconnaître ce qui est arrivé au terme « norme », auquel il voulait donner la signification de « loi qui n'entraîne pas Dieu » : il a cessé complètement de vouloir dire « loi » ; *aussi* il vaut mieux mettre à l'index, s'il peut y arriver, les expressions comme « l'obligation morale », le « doit moral », « le devoir ».

Mais entre temps n'est-il pas clair qu'il y a plusieurs concepts qui ont besoin d'être explorés simplement comme partie de la philosophie de la psychologie et cela, comme je le recommanderai, *en bannissant totalement l'éthique* de nos esprits ? Précisément et pour commencer : « l'action », « l'intention », « le plaisir », « le fait

de vouloir ». Il en apparaîtra probablement plus si nous commençons avec ceux-ci. En définitive, il serait possible d'avancer jusqu'à la considération du concept de vertu, par lequel, je suppose, nous devrions commencer une sorte d'étude de l'éthique.

Je finirai en décrivant les avantages consistant à utiliser le mot « doit » d'une manière non emphatique et non dans un sens « moral » spécial, à écarter le terme « mal » dans son sens moral et à utiliser des notions comme « injuste ».

C'est possible, si on est autorisé à procéder seulement en donnant des exemples, de distinguer entre l'intrinsèquement injuste et ce qui est injuste dans certaines circonstances. A coup sûr punir judiciairement un homme pour quelque chose dont on peut clairement voir qu'il ne l'a pas fait est intrinsèquement injuste. Cela pourrait être fait bien sûr et a souvent été fait de toutes sortes de manières : en subornant des faux témoins, par une règle de droit en fonction de laquelle une chose « est jugée » être telle, ce que du point de vue des faits elle n'est évidemment pas, et par l'insolence ouverte des juges et des gens puissants quand ils disent plus ou moins ouvertement : « On s'en fiche que vous ne l'ayez pas fait ; nous avons l'intention tout de même de vous condamner pour cela ». Ce qui est injuste étant donné, disons, des circonstances normales est de priver les gens de leur propriété manifeste sans procédure légale, de ne pas payer des dettes, de ne pas respecter les contrats et un grand nombre de choses de cette sorte. Maintenant les circonstances peuvent clairement faire une grande différence au moment d'évaluer la justice ou l'injustice de telles manières de procéder et ces circonstances peuvent *quelquefois* inclure des conséquences prévisibles ; par exemple le fait qu'un homme réclame quelque chose qui lui appartient peut n'avoir aucune justification si l'expropriation et l'usage de ce qu'il possède peuvent éviter un désastre évident : comme par exemple si vous pouviez utiliser une machine qui lui appartient pour produire une explosion qui la détruirait mais par le moyen de laquelle vous pourriez détourner une inondation ou faire un fossé qu'un feu ne pourrait pas franchir. Maintenant cela ne veut certainement pas dire que ce qui serait ordinairement un acte d'injustice mais n'est pas intrinsèquement injuste peut toujours être rendu juste par un calcul raisonnable des meilleures conséquences ; loin de là ; mais les problèmes que soulèverait une tentative de tracer ici une ligne frontière (ou une zone frontière) sont évidemment compliqués. Bien qu'on ait certainement des remarques générales à faire ici et qu'on puisse tracer quelques frontières, la décision dans les cas particuliers serait pour la plus grande partie déterminée *κατά τον ορθον λόγον* – « selon ce qui est raisonnable » – par exemple le fait que tel et tel retard de paiement de *telle et telle* dette à *telle* personne de la part de *telle* personne serait ou ne serait pas injuste, ne peut vraiment être déterminé que « selon ce qui est raisonnable » et pour cela il ne peut *par principe* y avoir d'autre règle que de donner quelques exemples. Cela revient à dire que, alors que c'est à cause d'une grande lacune en philosophie que nous ne

pouvons donner aucune explication générale du concept de vertu et du concept de justice mais que nous devons procéder, quand on utilise les concepts, seulement en donnant des exemples, il y a tout de même une zone où ce n'est pas à cause d'une lacune mais parce qu'il en est par principe ainsi qu'il n'y a pas d'autre explication que par le moyen d'exemples et que c'est quand *la règle* est « ce qui est raisonnable », ce qui bien sûr *n'est pas* une règle.

C'est tout ce que je souhaite dire sur ce qui est juste dans certaines circonstances, injuste dans d'autres et sur la manière dont des conséquences prévisibles peuvent jouer un rôle dans la détermination de ce qui est juste. Revenons à mon exemple de l'intrinsèquement injuste : si une procédure *consiste* à punir judiciairement un homme pour ce dont on sait clairement qu'il ne l'a pas fait, il ne peut absolument y avoir aucune discussion sur le fait de la décrire comme injuste. Aucune circonstance et aucune conséquence attendue, qui *ne modifie pas* la description de la procédure comme consistant à punir judiciairement un homme pour ce qu'il est connu pour ne pas avoir fait, ne peuvent modifier la description de cette procédure comme injuste. Quelqu'un qui essaierait de discuter cela ferait seulement semblant de ne pas savoir ce que signifie « injuste » car c'est un cas paradigmatique d'injustice.

Ici nous voyons la supériorité du terme « injuste » sur les termes « bon moralement » ou « mal moralement ». Car dans le contexte de la philosophie morale anglaise depuis Sidgwick il semble légitime de discuter s'il *pourrait* être « bon moralement » dans certaines circonstances d'adopter une telle procédure ; mais on ne peut pas arguer que dans une circonstance quelconque la procédure serait juste.

Je ne suis pas maintenant capable de produire la philosophie en question – et je pense que personne dans la situation actuelle de la philosophie anglaise *ne peut* produire la philosophie en question – mais il est clair qu'un homme bon est un homme juste et qu'un homme juste est un homme qui habituellement refuse de commettre ou de participer à une quelconque action injuste par peur des conséquences ou pour obtenir un avantage quelconque, pour lui-même ou pour quelqu'un d'autre. Peut-être que personne ne sera en désaccord. Mais on dira que ce qui *est* injuste est quelquefois déterminé par les conséquences prévisibles et certainement c'est vrai. Mais il y a des cas où ça ne l'est pas : maintenant si quelqu'un dit : « Je suis d'accord, mais tout cela demande quantité d'explications », alors il a raison et, en plus, la situation à présent est telle que nous ne pouvons pas donner les explications ; nous manquons des moyens philosophiques. Mais si quelqu'un pense réellement, *par avance*⁵, que c'est ouvert de se demander si une

⁵ S'il pense cela dans une situation concrète, il est bien sûr simplement un être humain normalement tenté. Dans la discussion quand j'ai exposé cet article, comme il fallait sans doute s'y attendre, ce cas a été présenté : un gouvernement sous la menace d'une « guerre à la bombe hydrogène » est tenu de juger, de condamner et d'exécuter un innocent. Il me semblerait étrange d'avoir beaucoup d'espoir

action comme procéder à l'exécution judiciaire d'un innocent devrait être tout à fait mise hors discussion, je ne veux pas argumenter avec lui ; il a un esprit corrompu.

Dans de tels cas, nos philosophes de la morale cherchent à nous imposer un dilemme : « Si nous avons un cas où le terme « injuste » s'applique purement en vertu d'une description factuelle, ne peut-on pas soulever la question de savoir s'il est quelquefois concevable de devoir faire quelque chose d'injuste ? Si « ce qui est injuste » est déterminé en considérant si c'est « bien » de faire telle ou telle chose dans telle ou telle circonstance, alors la question de savoir s'il est « bien » de commettre l'injustice ne peut pas être soulevée, simplement parce que « mal » a été inclus dans la définition de l'injustice. Mais si nous avons un cas où la description de la chose comme « injuste » s'applique purement en vertu des faits, sans aller avec « mal », alors la question peut se présenter de savoir si on « doit » peut-être commettre une injustice, si ça pourrait être « bien » de le faire. Et bien sûr on est en train ici d'utiliser « doit » et « bien » dans leur sens *moral*. Maintenant ou vous devez décider de ce qui est « bon moralement » à la lumière de certains *autres* « principes » ou bien vous faites un principe de *ceci* et décidez qu'une injustice n'est jamais « bonne » ; mais même si vous faites la dernière chose, vous allez au-delà des faits ; vous êtes en train de prendre la décision que vous ne commettrez pas ou que c'est mal de commettre une injustice. Mais, en tout cas, *si* le terme « injuste » est déterminé simplement par les faits, ce n'est pas le terme « injuste » qui détermine que le terme « mal » s'applique mais une décision selon laquelle l'injustice est « mal », allant avec le diagnostic selon lequel la description factuelle implique l'injustice. Mais l'homme qui prend une décision absolue selon laquelle l'injustice est « mal » n'a pas de base à partir de laquelle critiquer comme « jugeant faussement » quelqu'un qui ne prend pas cette décision ».

Dans cette argumentation, « mal » bien sûr est expliqué comme signifiant « mal moralement » et toute l'atmosphère du terme est gardée alors que sa substance est un vide garanti. Maintenant rappelons-nous que « mal moralement » est le terme qui est l'héritier de la notion d'« illicite » ou de « ce qu'il y a l'obligation de *ne pas* faire », qui appartient à une théorie de l'éthique en tant que loi divine. Ici cela ajoute réellement quelque chose à la description de la chose comme « injuste » de dire qu'il y a une obligation de ne pas le faire ; car ce qui oblige est la loi divine – comme les règles obligent dans un jeu. Aussi si la loi divine oblige à ne pas commettre l'injustice en interdisant l'injustice, cela ajoute réellement quelque chose à la description « injuste » de dire qu'il y a une obligation de ne pas le faire. Et c'est parce que « mal

d'éviter ainsi une guerre dont menaceraient des hommes tels que ceux qui ont eu cette exigence. Mais la chose la plus importante concernant la manière dont des cas comme celui-ci sont inventés dans les discussions est qu'on part du principe que seules deux voies sont ouvertes : dans ce cas, l'obéissance ou le refus net. Personne ne peut dire avant une telle situation quelles vont être les possibilités – par exemple que n'existe pas celle consistant à gagner du temps en feignant de vouloir obéir et en arrangeant habilement l'« évasion » de la victime.

moralement » est l'héritier de ce concept, mais un héritier qui est coupé de la famille de concepts de laquelle il est issu, que « mal moralement » à *la fois* va au-delà de la pure description factuelle en tant qu'« injuste » *et* semble n'avoir aucun contenu discernable à l'exception d'une certaine force contraignante que j'appellerai purement psychologique. Et la force du terme est telle que des philosophes supposent réellement que la notion de loi divine peut être rejetée comme ne faisant pas de différence réelle même quand elle est maintenue – *parce qu'ils* pensent qu'un « principe pratique » commandant « Je *dois* (c'est-à-dire je suis moralement obligé de) obéir aux lois divines » est requis par l'homme qui croit dans les lois divines. Mais en réalité cette notion d'obligation est une notion qui fonctionne seulement dans le contexte d'une loi et je serais encline à féliciter les philosophes de la morale contemporains quand ils privent l'expression « doit moralement » de son apparence de contenu jugée maintenant trompeuse, si seulement ils ne manifestaient pas un détestable désir de garder l'atmosphère du terme.

Il est peut-être possible, si on est résolu, de se défaire du terme « doit moralement » et de simplement revenir au « doit » ordinaire, qui, on doit le remarquer, est un terme du langage humain si fréquent qu'il est difficile d'imaginer continuer sans lui. Mais si on revient à lui, peut-on raisonnablement demander si on pourrait jamais avoir besoin de commettre l'injustice ou si ce ne sera pas la meilleure chose à faire ? Bien sûr on le peut. Et les réponses seront nombreuses. Un homme – un philosophe – peut dire que, puisque la justice est une vertu et l'injustice un vice et que les vertus et les vices sont développés par les accomplissements de l'action dans laquelle ils sont exemplifiés, un acte d'injustice tendra à rendre un homme mauvais ; essentiellement l'épanouissement d'un homme en tant qu'homme consiste dans le fait qu'il est bon (par exemple dans les vertus) ; mais pour tout X auquel de tels termes s'appliquent, X a besoin de ce qui le fait s'épanouir, aussi un homme a besoin de, ou doit accomplir, seulement des actions vertueuses ; même si, comme on doit admettre que ça peut arriver, il s'épanouit moins, ou pas du tout, dans les choses inessentiels, du fait qu'il évite l'injustice, sa vie est gâchée dans les choses essentielles par le fait de ne pas éviter l'injustice – aussi a-t-il toujours besoin d'accomplir seulement des actions justes. C'est en gros comment Platon et Aristote parlent ; mais on peut voir que philosophiquement il y a une gigantesque lacune, qui ne peut pas à présent être comblée dans l'état actuel de nos moyens, qui doit l'être par une explication de la nature humaine, de l'action humaine, du type de caractéristique qu'est une vertu et par dessus tout de ce qu'est « l'épanouissement » humain. C'est ce dernier concept qui paraît le plus douteux. Car c'est un peu trop difficile à avaler de dire qu'un homme ayant mal et faim, étant pauvre et sans amis, est épanoui, comme Aristote lui-même l'a reconnu. En plus on pourrait dire qu'on a au moins besoin de rester en vie pour s'épanouir. Quelqu'un d'autre, pas impressionné par tout cela, dira dans un cas difficile : « Ce dont nous avons besoin est ceci et cela, que l'on n'obtiendra pas sans

faire ceci (qui est injuste) – aussi est-ce ce que nous devons faire ». Un autre, qui ne suit pas le raisonnement plutôt élaboré des philosophes, dit simplement : « Je sais que c'est dans tous les cas une chose honteuse de dire qu'on aurait mieux fait de commettre cette action injuste ». L'homme qui croit dans des lois divines dira peut-être : « C'est interdit, et quelle que soit la manière de le voir, personne ne peut tirer du profit à commettre l'injustice » ; comme les philosophes grecs, il peut penser en termes d'épanouissement. S'il est stoïcien, il est capable d'avoir une notion très contraignante de ce en quoi consiste l'épanouissement ; s'il est juif ou chrétien, il n'a pas besoin d'en avoir une notion très distincte : la manière dont cela lui profitera de s'abstenir de l'injustice est quelque chose qu'il laisse à Dieu le soin de déterminer, lui-même se contentant de dire : « Ça ne peut pas être bien pour moi de m'opposer à sa loi » (il espère aussi une grande récompense dans une nouvelle vie plus tard, par exemple à la venue du Messie ; mais pour cela il se repose sur des promesses spéciales).

Il reste à la philosophie morale moderne – la philosophie morale de tous les spécialistes anglais de l'éthique connus depuis Sidgwick – à construire des systèmes selon lesquels un homme qui dit : « Nous avons besoin de ceci et de cela et nous l'aurons seulement de cette manière » *puisse* être un individu vertueux : c'est-à-dire qu'il reste ouvert au débat de savoir si une procédure telle que le châtement judiciaire de l'innocent ne peut pas dans certaines circonstances être ce qu'il est « bien » de faire ; quoiqu'à Oxford les philosophes actuels de la morale puissent accorder à un homme *la permission* de « faire son principe » de ne pas faire une telle chose, ils enseignent une philosophie selon laquelle les conséquences particulières d'une telle action *pourraient* « moralement » être prises en compte par un homme qui débattrait de ce qu'il doit faire ; si elles étaient en accord avec ses fins, cela pourrait être un pas dans son éducation morale d'échafauder un principe moral par lequel il « réussirait » (pour reprendre les mots de M. Nowell-Smith) à produire l'action ; ou bien ce pourrait être une nouvelle « décision de principe », réalisant une avancée dans la formation de sa pensée morale (pour adopter la conception de M. Hare), de décider que dans telles et telles circonstances on doit obtenir la condamnation judiciaire de l'innocent. Et c'est ce dont je me plains.