

PARFIT LECTEUR DE KANT : RAISONS D'AGIR ET AKRASIE

Isabelle Pariente-Butterlin

Aix Marseille Université, IHP

À partir d'un point fondamental de la position de Parfit, connu comme « argument de la convergence », je tirerai les implications de cette convergence en termes de raisons d'agir et je montrerai que la lecture que Parfit engage de Kant, aussi critiquée soit-elle, fait surgir un point fondamental du kantisme pratique, à savoir la dimension dynamique de la figure rationnelle de la cohérence.

L'argument de la convergence entre les kantien, les contractualistes et les conséquentialistes qui est un des passages les plus célèbres de *On What Matters*¹ de Derek Parfit demande à être mis en perspective avec une affirmation fondamentale à propos du rapport au kantisme pratique et de la manière dont Parfit conçoit les raisons que nous avons d'agir. C'est la lecture que Scanlon donne de ce rapport de Parfit à Kant qui attire l'attention sur ce point nodal de la pensée de Parfit dont je m'emploierai à décrire le fonctionnement. Je ne reviendrai pas tant sur le détail de l'argument de la convergence que met en place Parfit que sur la question de son rapport aux philosophies qu'il interroge.

Toute cette lecture est redoublée d'une interrogation qu'il faut mettre en exergue sur le rapport à une position philosophique en général, avant même d'envisager le rapport au kantisme et sur ce que peut signifier continuer un geste philosophique. Car il y a bien une spécificité de la posture que Parfit adopte à l'égard du kantisme qu'il présente comme une continuation, continuation que nous pouvons entendre comme un prolongement et une réappropriation. Reste à savoir, toutefois, ce qu'il faut entendre par « une continuation » du kantisme, et c'est ce point que nous allons dans un premier temps interroger. La question mérite en effet d'être posée, de la dimension kantienne (ou scanlonienne ou conséquentialiste) d'une telle affirmation. Car bien évidemment, pour pouvoir assumer une telle position, il faut assumer que ce qui est dans ce cas appelé kantisme, diverge du kantisme. C'est bien toute l'ambiguïté d'un geste de continuation qui a pour

1 Derek Parfit, *On What Matters*, éd. Samuel Scheffler, Oxford, Oxford University Press, 2011. Noté OWM dans la suite de l'article.

conséquence d'amender ce qui, dans le kantisme, doit être amendé, et qui donc, dans le moment où il le continue, s'en écarte aussi.

Qu'est-ce qu'avoir une position kantienne en morale et comment tenir une telle position actuellement ? Il serait réducteur de penser la portée de la philosophie pratique de Kant au regard des quelques traits qui en ont été retenus comme identifiant le kantisme pratique, à savoir une morale normative, formulée par une loi du devoir qui fait fi de toutes nos inclinations. Thomas Nagel l'a souligné, si vraiment la morale déontologique, en particulier dans sa formulation kantienne, nous enjoignait strictement d'aller contre nos inclinations, et si elle demeurerait inapplicable et sans aucune capacité de résoudre les difficultés pratiques dans lesquelles nous tombons dans le cours de la vie, alors elle ne serait même plus discutée. En effet, si l'adhésion aux thèses déontologistes conduisait à un désastre, nous ne pourrions tout simplement pas les accepter². Nous pouvons donc tout simplement ne pas nous inquiéter de ce contre-argument parfois conçu comme assez décisif et puissant contre le kantisme pratique et passer outre les objections qu'il croit pouvoir formuler assez grossièrement. Revient alors une interrogation sur ce que peut signifier être kantien, ou penser la morale après Kant, fût-ce en s'en éloignant.

Il y a donc un excès de sens, pourrait-on dire, de la philosophie pratique kantienne au regard d'une certaine réception du kantisme qui demande de le ré-interroger, comme Parfit propose de le faire en dépassant certaines oppositions qui lui paraissent inutiles entre kantisme et conséquentialisme. C'est là la portée générale de la lecture que propose Parfit de Kant et du conséquentialisme et de la position morale de Scanlon.

La question se pose de savoir si le kantisme est assez élastique pour le supporter sans subir une trop grande déformation. Or le désaccord entre Scanlon et Parfit sur ce point, et sur le sens de l'impératif catégorique kantien, est éclairant et peut être pris comme pierre de touche de la mise à l'épreuve du kantisme pratique ; il peut servir de révélateur de sa signification dans sa dimension la plus dynamique et la plus fertile et c'est dans cette perspective que nous le solliciterons. Car la dimension dynamique de la pensée pratique kantienne et sa capacité à proposer des solutions concrètes aux situations dans lesquelles nous nous trouvons dépendent, avant tout autre chose, de la signification que nous allouons à l'impératif catégorique.

2 Thomas Nagel, *Le Point de vue de nulle part*, trad. S. Kronlund, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993, p. 52.

Scanlon reprend en effet, dans cette discussion, la proposition de Parfit selon laquelle on développe une théorie morale de type kantien dès lors que l'on développe, éventuellement en la révisant, une formule pratique de type kantien, à partir de la formulation de l'impératif catégorique³. La proposition ainsi formulée est intéressante car elle permet de comprendre dans quelle mesure des positions qui ne sont pas exactement conformes au kantisme demeurent des propositions kantienne. Il reste bien sûr à déterminer les caractères définitionnels de la posture pratique kantienne et il ne va pas de soi que ces traits considérés comme le noyau dur de la position kantienne soient les mêmes pour tous les exégètes.

Il n'en demeure pas moins que cette proposition paraît parfaitement cohérente dans la mesure où la simplicité même de la formulation kantienne de l'éthique, présentée comme réductible à une seule formule dans un premier temps, en 1785, est confrontée par la suite par Kant lui-même, aux difficiles questions de l'exemple et de la casuistique dans les écrits de 1797⁴. La présence de la casuistique chez Kant demeure un point d'interprétation problématique. Car il ne devrait pas y avoir besoin de casuistique ni d'exemples chez Kant dans la mesure où l'impératif catégorique est présenté comme saisissant d'emblée tout ce qu'il y a à saisir du réel de notre situation et de notre action, et, de ce point de vue, nous retrouvons ce que Kit Fine propose d'appeler un concept « transparent » au sens où :

« Les concepts de la métaphysique se distinguent aussi par le transparence. Pour le dire en un mot, un concept est transparent s'il n'y a pas de distance significative entre le concept et ce dont il est le concept. Ainsi, il y a une distance significative entre le concept d'eau et la substance H₂O dont il est le concept mais il n'y a pas de distance significative entre le concept d'identité et la relation d'identité dont il est le concept. Mon idée est alors que les concepts de la métaphysique ressemblent davantage au concept d'identité qu'au concept d'eau »⁵.

La non-transparence de la philosophie pratique ne va pas sans appeler une élucidation. On peut bien sûr penser que la présence d'exemples dans une morale de type uni-

3 Thomas Scanlon, « How I Am Not a Kantian », in OWM II, p. 116.

4 Voir en particulier l'analyse que j'en fais dans *Donner des raisons morales. Problèmes de l'éthique kantienne*, Presses Universitaires de Besançon, 2014.

5 Kit Fine, « What is Metaphysics ? », In Tuomas E. Tahko (éd.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press. 2011, p. 9 (Je traduis).

versaliste est liée au fait qu'il faut attester de la possibilité d'agir dans les termes posés par elle. C'est la position par exemple de Michèle Cohen-Halimi pour qui : « L'exemple n'illustre rien, ne donne aucun modèle auquel se conformer, il est l'attestation d'une possibilité, d'une faisabilité »⁶. Mais il me semble que la présence de la casuistique atteste plus, à savoir la reconnaissance par Kant lui-même, qu'un concept qu'il pensait « transparent » pour reprendre la terminologie de Kit Fine, comme l'universalisable, pourrait bien en fait ne l'être pas.

L'accord entre Parfit et Scanlon sur ce point me semble tenir compte de l'appropriation par l'agent de la signification même de l'impératif catégorique. Que nous soyons amenés à résoudre des difficultés qui se posent à l'intérieur du kantisme est une perspective tout autre, comme ils en conviennent, que la situation dans laquelle on se trouve lorsque l'on abandonne, en raison des difficultés rencontrées, toute position de type kantien.

La question est de savoir ce que c'est qu'avoir un label kantien – dans la mesure où Scanlon rappelle les trois formules que Parfit examine⁷ et qu'il rapproche au-delà de leurs divergences :

- The Kantian Contractualist Formula: Everyone ought to follow the principles whose universal acceptance everyone could rationally will.

- Scanlon's Formula: An act is wrong if it would be disallowed by any principle that no one could reasonably reject.

- Kantian Rule Consequentialism: Everyone ought to follow the principles that are optimistic⁸, because these are the only principles that everyone could rationally will to be universal laws.

Derek Parfit souligne que les deux théories qu'il reconnaît comme des théories de type kantien divergent de ce que Kant lui-même avait à l'esprit, mais il ne considère pas que ce soit là une objection à ce qu'il propose, non plus qu'au label kantien qu'il leur donne.

Il y a là un point d'interprétation tout à fait singulier à soulever. Car la question est de savoir dans quelle mesure on continue à interpréter un texte alors même qu'on se sé-

6 Cohen-Halimi, *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 2005, p. 289.

7 Parfit, OWM I, p. 412-13.

8 Il faut ici définir le terme « optimistic » : il signifie que « if everyone acted on these maxims, things would go in the ways that would be impartially best », Parfit, OWM I, p. 375.

pare de lui et qu'on assume que ce que l'on déploie à partir de lui n'est pas ce que le texte a dit. En un sens la question de Parfit sur l'objectivité des raisons ou la convergence des théories morales est celle de Kant : il faut trouver un universel accessible à la raison. En outre, il y a une forme de progrès de la pensée éthique. À partir de cela, le moment kantien est repris comme une étape décisive, parce que l'on pourrait le réinscrire dans un questionnement contemporain similaire au sien et que l'on peut le reformuler dans l'idiome contemporain ? En quoi alors interprète-t-on ce texte et quel sens cela a-t-il d'inscrire son geste dans la continuité de ce avec quoi on se sait déjà avoir rompu ? Cela renvoie à une nécessité d'interpréter la position de Parfit par rapport à ce qui est en désaccord avec elle dans la posture kantienne, pour la comprendre. Il n'en demeure pas moins que la posture est surprenante et demande dans l'interprétation une certaine acrobatie.

L'objectif est pour lui de procéder à une révision du kantisme, quitte à diverger de ce que Kant lui-même a dit. Kant a pu en partie saisir ce qu'objectivement ou réellement il est exigé de faire, et il existe une sorte de point fixe d'objectivité morale visé par Kant. C'est cela très précisément qui autorise à reprendre Kant pour mieux en accomplir la visée et cela a pour effet de mettre en difficulté la lecture constructiviste de Kant. Il résulterait de cette interprétation que la position kantienne est une visée de ce qu'exige la rationalité morale indépendamment de notre compréhension limitée de la morale. Or Parfit conçoit aussi la morale comme une forme de connaissance. C'est évidemment de cette manière qu'il parvient à dépasser des oppositions qu'on a cru bien construites entre le kantisme et l'utilitarisme. En sorte que, en dehors d'oppositions qui sont bien connues, et qui rendent compte de ce que, sans doute, dans un premier temps, Kant a voulu faire, nous développons une théorie de type kantien dès lors que nous voulons réviser les positions kantiennes de manière à les améliorer.

Il faut donc entendre ce type de rapport spécifique à un auteur, qui est de se l'approprier et de le mettre en œuvre en lui donnant le sens le plus riche possible et le meilleur possible. Sans doute faut-il entendre ici, dans sa radicalité, la mise en œuvre du principe de charité dans un sens tout à fait radical, si radical qu'il demande une interrogation tout à fait spécifique. On se souvient de la formulation classique de cet énoncé, que donne Quine dans *Word and Object*, 1960.

« ... supposons qu'on prétende que certains indigènes sont disposés à accepter comme vraies certaines phrases traduisibles dans la forme 'p et non-p'. Cette supposition est absurde au regard de nos critères sémantiques... Une traduction malicieuse peut rendre les locutions indigènes aussi étranges que l'on veut. Une meilleure traduction leur imposera notre logique...

La maxime de traduction qui est à la base de tout ceci, c'est qu'il est probable que les assertions manifestement fausses à simple vue fassent jouer des différences cachées de langage... La vérité de bon sens qu'il y a derrière cette maxime, c'est que la stupidité de notre interlocuteur, au-delà d'un certain point, est moins probable qu'une mauvaise traduction ... »⁹.

Il est notable que, dans le geste que nous allons interroger, nous excédions le cadre d'une telle mise au service fondamentale de ce qu'est le texte considéré, et en quelque sorte d'une tentative d'oubli de ce que pense celui qui interprète. Il ne s'agit plus de savoir ce que Kant a voulu dire, ou comment il concevait l'éthique mais, non sans une certaine radicalité, de se demander ce que nous pouvons penser à partir de la conception éthique qui était la sienne. On retrouve ici une figure tout à fait significative qui est la manière dont on pense désormais l'éthique à *partir de Kant*, fût-ce pour s'en éloigner. Il s'agit de s'approprier sa propre pensée à partir des formulations kantienne. Il ne s'agit plus de se préoccuper de la cohérence interne de la formulation de la pensée kantienne, ni de s'assurer de sa capacité à avoir une signification unique, mais à partir des énoncés dont nous disposons, de continuer à parler à partir de lui dans le sens le plus cohérent possible et le plus satisfaisant possible.

Nous disposons donc à présent de trois termes qu'il faut mettre au regard les uns des autres : la position kantienne, la compréhension qu'en donne Parfit et la manière dont, au regard de ces deux positions, Scanlon considère qu'il y a une différence. Or l'argument de la convergence, dans la formulation qu'en propose Parfit, fera apparaître un point qu'il me paraît intéressant de soulever à propos des raisons d'agir et de la spécificité de leur représentation dans la philosophie morale de Parfit.

Il est tout à fait notable que le problème que pose Parfit au fondement de la lecture qu'il fait de Kant soit de savoir « in willing that some maxim be a universal law, what would

9 Willard V.O. Quine, *Le mot et la chose*, tr. fr. J. Dopp et P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977, §13.

we be willing ? »¹⁰. Cette question très précise demande à être prise au sérieux, car elle permet de montrer comment elle oriente la lecture que Parfit fait du kantisme et une série de ses désaccords avec Scanlon.

Il faut d'abord souligner la spécificité de cette question et en constituer la signification qui ne va pas de soi, loin s'en faut. On pourrait en effet considérer que ce qui est obscur dans la posture kantienne pratique est la manière dont nous rattachons une décision pratique à une circonstance du monde que nous devons décrire, pour être capable de dire comment nous rattachons notre maxime à une situation concrète. Kant ne nous dit pas comment décrire la situation concrète dans laquelle nous nous trouvons pour que nous puissions déterminer comment choisir la maxime que nous suivons. C'est là à mon avis un point aveugle du kantisme pratique qui n'est pas résolu et qui est à l'origine de bien des difficultés dans la mise en œuvre de la formulation kantienne de la morale. Kant ne nous dit en effet jamais comment ni par quel moyen décrire la situation¹¹ mais il présente la résolution des problèmes pratiques une fois que nous nous les posons dans une situation bien déterminée comme celle de communication, ou celle dans laquelle nous sommes amenés à porter assistance à celui qui en a besoin, ou encore celle dans laquelle nous devons montrer notre honnêteté.

Or ce n'est pas la question que pose Parfit qui fait porter l'attention sur un point différent, même si les deux questions sont en lien. La question qu'il choisit de poser interroge l'articulation de ce qu'on pourrait appeler une méta-volonté (vouloir qu'une de nos maximes puisse devenir une loi universelle) avec une volonté, dont on pourrait proposer que, dans son usage au premier degré, il engage une volition qui porte sur le monde directement. Cette distinction entre volonté et méta-volonté demande à être explicitée. Elle oblige à se demander ce que nous voulons dans le cas où l'objet de notre volonté est une volition de second ordre. En effet, dans la mesure où alors même que nous voulons que notre maxime devienne une loi universelle, ou du moins que nous vérifions que nous pourrions le vouloir, nous voulons un objet très particulier pour deux raisons.

D'abord, nous prenons pour objet de notre volonté ce dont nous savons que ce ne sera pas le cas. Nous savons que ce n'est pas parce que nous validons une de nos maximes en considérant qu'elle est apte à supporter l'universalisation qu'en effet elle

10 Derek Parfit, OWM I, p. 239. « En voulant qu'une maxime soit une loi universelle, que voulons-nous ? » (je traduis).

11 J'ai insisté sur ce point dans Isabelle Pariente-Butterlin, *Donner des raisons morales. Problèmes de l'éthique kantienne*, op. cit.

deviendra une loi universelle de la nature, et ce n'est pas cet objet qui est l'objet premier de notre vouloir.

Nous pouvons marquer ici un des premiers acquis de cette analyse car on comprend dès lors que la question de savoir ce que nous voulons lorsque nous voulons que notre maxime puisse être érigée en loi universelle de la nature demande à être posée puisque nous vérifions que nous pourrions le vouloir, mais pouvons-nous dire que nous le voulons, au moment même où nous savons que ce ne sera pas le cas, et que notre maxime n'est pas appelée à devenir une loi universelle de la nature. Je propose d'analyser cette structure comme celle de la validation de notre vouloir de premier ordre. Un agent a un désir de second ordre, quand il veut simplement avoir un certain désir ou quand il veut qu'un certain désir soit sa volonté, selon les termes de Frankfurt¹². Ces concepts rendent compte de la question que soulève Elster dans *Le Laboureur et ses enfants*¹³ dans des termes qui permettront de faire appel à une difficulté bien connue de la volonté, à savoir sa dimension parfois akratique. Car on peut considérer que, quand on ne valide pas ce que l'on s'apprête à faire, on s'apprête à faire une action akratique puisqu'on a des raisons, qui nous paraissent plus fortes et nous empêchent de valider notre conduite, raisons de ne pas faire ce que nous allons faire. C'est donc bien là une structure dont nous pouvons montrer la dimension akratique.

Car la question centrale que travaille Jon Elster dans son analyse célèbre de l'*Odyssée* est l'identification des stratagèmes par lesquels nous parvenons à nous prémunir contre la faiblesse que nous savons être intrinsèque à notre volonté. Elle est en effet la marque de ce que Ulysse se défie de lui et du changement de sa volonté, et que, dans cette défiance, il y a fondamentalement une défiance contre une structure akratique de la volonté. Je rappelle la définition qu'il est possible de donner de l'akrasie à partir d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VII, 1147b12) au regard de la contradiction présente dans l'akrasie comme Pascal Engel le souligne¹⁴ à partir de Davidson¹⁵ : on constate que P1, P2 et P3

12 Harry Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, vol. LXVI-II, n° 1, January 14, 1971, p. 5-20.

13 Jon Elster, *Ulysse and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ; *Le Laboureur et ses enfants : deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris, Minuit, 1986.

14 Pascal Engel. « Akrasia pratique et akrasia épistémique », *Le Philosophoire*, vol. 29, no. 2, 2007, p. 63-79.

15 Donald Davidson, « How is Weakness of the Will possible ? » in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1984, tr. fr. *Actions et événements*, Paris, PUF 1993, p. 39-40.

sont incompatibles, avec P1 : si un agent veut faire x plus qu'il ne veut faire y et s'il se croit libre de faire x ou de faire y , il fera intentionnellement x s'il fait x ou s'il fait y intentionnellement, P2 : si un agent juge qu'il serait meilleur de faire x que de faire y , alors il veut faire x plus qu'il ne veut faire y et P3 : il y a des actions incontinentes (ou akratiques). Je ne reviendrai pas sur la discussion de l'akrasie ni sur la question de savoir s'il existe des akratiques mais, même si nous avons à l'esprit les difficultés de cette question, il n'en demeure pas moins que la structure akratique est bien ici en question et qu'elle est ce qu'il s'agit d'écarter.

Jon Elster distingue les préférences de premier ordre, qui portent sur les objets du monde, et les préférences de second ordre qui nous permettent de hiérarchiser nos préférences de premier ordre, et de déterminer parmi elles celles que nous validons et celles que nous récusons. C'est avec ces distinctions que nous pouvons revenir à Parfit et à la question qu'il pose à propos de ce que nous voulons quand nous voulons que notre maxime devienne une loi universelle de la nature.

Je propose de comprendre, sous la question que pose Parfit à Kant, une interrogation du même type dans la mesure où il interprète le vouloir moral comme signifiant que nous voulons une action (que nous pouvons interpréter comme un vouloir de premier ordre) et que nous devons pouvoir vouloir qu'elle devienne une loi universelle de la nature (vouloir de second ordre). Si nous pouvons vouloir que ce que nous voulons devienne une loi universelle de la nature, alors nous voulons vraiment ce que nous voulons. Toutefois, la validation kantienne de nos désirs de premier ordre est extrêmement subtile dans la mesure où il ne suffit pas de dire que nous voulons vouloir ce que nous voulons. Il faut vouloir que ce vouloir puisse prendre une forme universelle et la question de Parfit fait apparaître la spécificité de ce vouloir. Nous voyons ici se constituer une différence entre la métavolonté telle que la conçoit Elster et la volonté sous forme universelle de Kant relu par Parfit. Dans le cas de la métavolonté, il s'agit d'une volonté qui dépasse des volontés plus particulières et plus localisées dans le temps, la métavolonté engageant la personne sur un long terme, et dessinant ce que nous pouvons considérer comme une ligne de conduite. La réactivation de ce concept de ligne de conduite est un des bénéfices de cette conception. Cette métavolonté doit « descendre » réguler les volontés de premier ordre. Dans le cas du test kantien, le test moral vérifie si la volonté de premier ordre pourrait être universalisée, ce qui est différent d'un caractère ou

de dispositions à vouloir, au niveau premier ordre, conformément à une loi morale universelle.

Au regard de l'interprétation donnée plus haut d'un type de rapport constructif au kantisme pratique, il ne s'agit pas pour moi de renvoyer Parfit et Scanlon à une position kantienne, qui n'est pas en question ici. Je propose donc de relire les propositions de Scanlon et de Parfit, en les acceptant telles quelles, pour comprendre quel sens kantien est le leur. Au fond, la question qui se pose, si nous acceptons ce type de posture, est de savoir ce que signifie être kantien dans le cadre dessiné par Parfit d'une convergence entre les trois théories interrogées par lui.

À cet égard, il est tout à fait notable que la convergence entre ces positions interroge la conception des raisons d'agir. Car l'argument de la convergence se construit, pour Parfit, autour d'une interprétation tout à fait spécifique des raisons que nous avons d'agir¹⁶ :

« The argument relies heavily on substantial views about reasons and rationality. In particular, Parfit is of the opinion that everyone has reasons to want the best outcomes as they would be seen from an impartial point of view (short : the optimific outcomes), and that these reasons are at least not decisively out-weighed by non-optimific considerations »¹⁷.

Or ce qui est clair, c'est que les lectures que donnent Scanlon et Parfit diffèrent en particulier dans les raisons que nous avons de conformer nos actions à l'impératif catégorique. Comme le souligne Scanlon, nous pourrions saisir ici ce que Parfit considère comme le noyau dur du kantisme pratique. Il est de ce point de vue tout à fait remarquable que Charles Larmore choisisse de souligner un point en particulier dans *On What Matters*, à savoir la puissance normative des raisons d'agir qui est en effet ce que cette discussion suppose :

« Since reasons are normative in character – to have a reason to do something is for that action to be one that, all else being equal, we *ought* to do (I, 33) – nothing can therefore matter unless among the facts that exist are also normative facts, involving objective reasons, about how we ought to live ». (OWM II, p. 425)

16 Parfit, OWM II, p. 377-79.

17 Thomas Baumann, « Parfit, Convergence and Undetermination », *Journal of Ethics and Social Philosophy*, Vol. 13, No. 3, July, 2018, p. 196.

Cette dimension est à comprendre dans le cadre du « cognitivisme non-naturaliste »¹⁸ de Parfit dont une des formulations fondamentales pourrait être celle qui en est donnée dans ces termes : « If there were no such normative truths, nothing would matter, and we would have no reasons to try to decide how to live »¹⁹. Et une des conséquences de ce cognitivisme non naturaliste est que, plus nous considérerons attentivement les faits qui se produisent dans le monde, moins nous aurons de désaccords moraux, puisque les raisons d'agir ne sont pas nos désirs mais des faits du monde (OWM II, p. 546). C'est d'ailleurs parce que nous ne sommes pas déterminés par nos désirs mais bien parce que les raisons que nous avons d'agir sont des faits du monde que nous constituons en raisons d'agir que nous pouvons en effet observer la convergence assumée par Parfit de ces positions morales. Et nous retrouvons des éléments liés à la dimension impersonnelle de la morale dans l'analyse qu'il propose de nos raisons d'agir (OWM II, p. 214-43).

C'est dans ce cadre que Scanlon souligne un point important de l'articulation des raisons que nous avons de faire une action et de la choisir dans une perspective morale :

« Parfit's understanding of the idea of something's being rationally willed to be a universal law is different from Kant's as I interpret him. When Parfit asks, in interpreting the various formulae he discusses, whether an action or principle is one that someone could rationally will, he understands this as a question about the reasons that person has, and their relative strengths. One can rationally will something, on his view, if one has sufficient reason to do so ; one cannot rationally will it if one's reasons not to will it are stronger than one's reasons to will it. Kant's idea of what one can will is different. When he considers the question of whether a given maxim could or could not be willed to be a universal law Kant seems not to appeal at all, or at least not in a fundamental way, to reasons or their relative strength. Indeed, the idea of a reason and of the strength of a reason have at most a derivative role in Kant's account of rational action and morality »²⁰.

Scanlon renvoie ici aux arguments que Parfit discute dans les sections 40 et 41. La version dynamique que Parfit donne des raisons de vouloir et de ne pas vouloir est évidem-

18 Charles Larmore, « *Morals and Metaphysics, On What Matters*, by Derek Parfit », Oxford, Oxford University Press, 2011, 2, *European Journal of Philosophy*, Vol. 21, issue 4, 2013, p. 666-667.

19 Parfit, OWM II, p. 619.

20 Scanlon dans OWM II, p. 118-119

ment surprenante et mérite, comme Scanlon le propose, de retenir notre attention. Il s'agit moins de savoir si Parfit, sur ce point, est kantien, que de comprendre ce qu'il souligne de Kant et ce qu'il retient de sa lecture.

Parfit identifie dans ce qui entraîne notre décision morale de faire ou de ne pas faire un fonctionnement fondamental et profondément dynamique qui consiste à aller dans le sens de ce que nous avons le plus de raisons de faire, ou les raisons les plus fortes de faire, et à ne pas aller dans le sens de ce que nous avons moins de raisons de faire ou de ce que nous avons des raisons plus faibles de faire. Scanlon note à juste titre que cette version n'est sans doute pas ce que nous connaissons du kantisme, ou du moins ne correspond pas à la présentation que nous avons l'habitude d'en lire. Car il n'y a pas, dans la conception kantienne de la morale, de raisons qui nous viennent des faits qui sont le cas dans le monde, et qui nous amèneraient à agir d'une manière plutôt que d'une autre. Ce qui entraîne notre adhésion à un choix, et notre affirmation qu'une décision est la bonne, du moins du point de vue moral, et cette décision ne se fait qu'au regard de la manière dont nous pouvons la concevoir comme une maxime universalisable.

Elle nous amène, en effet, aux limites de l'akrasie et il faut entendre la proposition que fait Parfit de penser la volonté de l'agent moral comme étant à l'opposé de l'akrasie. C'est ce point que je voudrais développer car, aussi étonnante la lecture qu'il fait de Kant soit-elle, il y a ici une proposition qui mérite de retenir l'attention et d'être explicitée pour elle-même. En effet, on peut contester la validité de la lecture faite ici de Kant et l'interprétation qui est donnée des raisons que nous avons d'agir. Il n'en demeure pas moins qu'est saisi un point tout à fait significatif qui est que, dans la décision morale, le sujet choisit ce qu'il a toute raison de choisir.

En ce sens, si nous suivons l'analyse que donne Parfit de la position kantienne, les raisons que nous pouvons avoir de choisir un parti immoral sont toujours plus faibles que les raisons que nous avons de choisir un parti moral, mais la conclusion répugnante serait un exemple du contraire, tant qu'une solution n'a pas été trouvée correctement.. Car toutes les raisons que nous avons de faire un choix immoral sont toujours déterminées par des considérations singulières, qui n'ont pas de valeur ou qui n'ont de valeur que pour l'agent. En revanche, dès lors que nous prenons une décision de type moral, on peut considérer que l'agent a les raisons les plus fortes de décider ce qu'il décide. Dans le cas d'une décision immorale, les raisons de ne pas vouloir ce que nous décidons sont

toujours plus fortes que les raisons de vouloir ce que nous décidons. Les raisons que nous avons d'agir, dans cette analyse, répondent à des raisons qui nous sont données par les faits du monde dans lequel nous nous trouvons – et Parfit saisit sans doute un trait important de la rationalité pratique qui prend sens dans la réponse qu'elle apporte au monde.

Ce point est critiqué par Scanlon au nom de ce qu'il reconnaît être une interprétation constructiviste du kantisme pratique que nous pouvons rattacher à un énoncé fondamental de la philosophie pratique de Kant comme : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle », qui est la Loi fondamentale de la raison pure pratique et qui pour corollaire que « La raison pure est pratique par elle seule et donne (à l'homme) une loi universelle qui nous appelons la loi morale »²¹. Or la comparaison que Kant fait de la loi fondamentale de la raison pure pratique avec la géométrie va bien évidemment dans le sens du constructivisme de Kant, et semble soutenir une telle interprétation dans la mesure où, pour Kant, la différence avec les lois de la géométrie est que les propositions de la géométrie énoncent qu'on pourrait faire une chose, à supposer qu'on le doive. Ces propositions de la géométrie, dont Kant souligne qu'elles sont les seules qui concernent l'existence, renvoient aux procédures de construction d'une figure et il est difficile, évidemment, de ne pas les interpréter dans le sens d'une interprétation constructiviste de Kant même si je n'entends pas discuter ce point²². C'est en effet en ce sens que Scanlon, en accord en cela avec Korsgaard, interprète Kant et la formule de l'impératif catégorique²³.

On peut identifier les critères du constructivisme dans les points suivants : l'interprétation constructiviste de Kant prend appui sur l'exigence d'universalité car c'est au regard du critère d'universalité que s'identifie une position morale correcte. Si le constructivisme ne dérive pas sur une posture éthique sceptique, qu'il pourrait entraîner, la raison en est la reconnaissance, centrale dans cette discussion, d'une autonomie de la rai-

21 Kant, *Critique de la raison pratique*, I, 1, 1, Principes de la raison pure pratique, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, p. 44-45.

22 On l'a compris, je ne suis pas en accord avec cette interprétation très dominante actuellement du kantisme. Je renvoie sur ce point aux analyses de Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999.

23 Scanlon, *Being Realistic About Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 98.

son capable de déterminer des vérités normatives sans avoir à faire appel à des faits moraux extérieurs à elle²⁴ et qui amène à considérer que donner de la valeur à l'humanité est la manière fondamentale de fonder le geste même par lequel l'humanité est amenée à donner de la valeur²⁵.

Toutefois, au regard du constructivisme kantien, l'objection formulée par Thomas Nagel ne manque pas de retenir l'attention lorsqu'il récuse la position kantienne dans les termes suivants : « L'impératif catégorique ne peut pas être le fondement de la morale dans la mesure où, pour en déduire des résultats, il faudrait se fonder sur le jugement moral qu'on essaie précisément de fonder »²⁶. La formule frappe au cœur et ébranle tout constructivisme possible à partir de l'impératif catégorique.

Cette exigence kantienne peut apparaître comme annihilant toute raison d'être moral, du moins est-ce ce que Williams soutient dans la lecture assez corrosive qu'il donne des formules kantiennes :

« Kant a insisté sur le fait que la moralité devait être 'autonome' et qu'il n'y avait aucune raison d'être moral. Un argument simple montre pourquoi il doit en être ainsi dans le cadre kantien. Toute raison d'être moral doit être une raison ou morale ou non morale. Si elle est morale, elle ne peut pas vraiment être une raison d'être moral, car il vous faudrait déjà être à l'intérieur de la moralité pour l'admettre. Une raison non morale, d'un autre côté, ne peut pas être une raison d'être moral ; la moralité exige une pureté des motivations, une intentionnalité fondamentalement morale (que Kant voyait dans l'obligation), ce qui disparaît avec un mobile non moral. C'est pour cela qu'il ne peut y avoir de raison d'être moral, et que la moralité apparaît comme une exigence immédiate, un impératif catégorique. C'est spécifiquement la moralité que Kant a introduite »²⁷.

24 Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Onora O'Neill (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

25 Korsgaard, 1996, p. 121 sqq.

26 Thomas Nagel, *Égalité et partialité*, trad. Ch. Beauvillard, Paris, P. U. F., 1994, Chapitre V, « Le test kantien », p. 47.

27 Bernard Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. A.-M. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 63-64. Ce qui est étrange est que Williams fait reproche précisément à Kant de ce dont Kant fait reproche à Épicure dans la *Critique de la raison pratique*, I, ii, 2, Solution de l'antinomie : « Car d'une part le vertueux Épicure, comme il arrive maintenant encore à beaucoup d'hommes bien intentionnés, mais qui ne réfléchissent pas assez profondément sur leurs principes, commit la faute de présumer l'intention morale dans les personnes auxquelles il voulut tout d'abord indiquer le mobile de la vertu » (Kant, *op. cit.*, p. 130). Il n'est pas impossible de faire une erreur et de ne pas s'apercevoir qu'on la commet soi-même,

Scanlon, on le sait, amende une position de type constructiviste²⁸ pour la raison qu'il demande un engagement plus substantiel pour fonder nos réquisits moraux. Pour Scanlon les critères du constructivisme, qui seraient définitionnels du kantisme pratique et le tiendraient à part des autres théories pratiques, sont que les raisons que nous avons d'agir sont ce qu'il nous est rationnellement possible de vouloir. Au fond, on le voit, il y a ici un désaccord fondamental entre une lecture constructiviste telle que celle présentée par Scanlon²⁹ dans laquelle les raisons d'agir sont les raisons que nous nous donnons et que nous construisons par notre raison ; et une version, certes improbable du kantisme, mais qui n'est pas de type constructiviste et qui est celle que donne Parfit en termes de raisons d'agir et de poids respectif des raisons d'agir.

Dès lors, il me semble que la position de Parfit souligne un point important quand bien même sa lecture de Kant ne paraîtrait pas convaincante et poserait, dans l'interprétation qu'il donne de l'impératif catégorique des problèmes de convergence avec le texte : lorsque nous allons contre la morale, nous avons moins de raisons de faire ce que nous faisons que nous n'avons de raisons de ne pas le faire. Toutefois, l'interprétation qu'il donne de l'irrationalité de la conduite immorale, qui souligne par contrecoup la cohérence de la volonté du sujet moral kantien, fait apparaître la dimension extrêmement dynamique de la cohérence pratique ici envisagée et construite. On peut ressaisir le noyau dur akratique comme une structure dans laquelle nous avons toutes les raisons de faire X et néanmoins nous faisons Y. La cassure se produit dans le « néanmoins » qui montre que nous n'avons pas de raison de balancer en faveur du parti que nous prenons. Cette cassure peut se comprendre comme une absence de validation par la volonté elle-même de ce qu'elle veut dans la saisie d'un objet de premier ordre.

Cet acquis permet de relire un passage de la *Critique de la raison pratique* qui est en cohérence avec l'analyse que je viens de proposer :

« Un homme peut subtiliser autant qu'il veut pour représenter une conduite contraire à la loi, dont il se souvient, comme une inadvertance involontaire, comme une simple négligence qu'on ne peut jamais complètement éviter, par suite comme une chose où il fut entraîné par le courant de la nécessité natu-

mais la coïncidence est tout de même troublante.

28 Scanlon, 2014, p. 90-104.

29 Scanlon, *What we owe to each other*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1998, p. 121.

relle, et pour se déclarer ainsi exempt de la faute, il trouvera ainsi cependant que l'avocat qui parle en sa faveur, ne peut aucunement réduire au silence l'accusateur en lui, s'il a conscience qu'à l'époque où il commettait l'injustice, il n'avait pas perdu le sens, c'est-à-dire l'usage de la liberté »³⁰.

Cette structure formulée par Kant en termes d'avocat de la maxime fautive adoptée et d'accusateur, structure interne au sujet, est une structure de la disjonction entre des volontés de premier ordre que l'agent a validées imprudemment, et faussement, et une volonté de second ordre qui ne validait pas les maximes adoptées. La structure de la disjonction mise en place par Kant dans cette analyse du remords d'avoir commis une action qu'il aurait fallu ne pas commettre prend sens dans cette double validation des raisons d'agir, qui fait défaut dans l'action immorale et qui ne se rencontre que dans l'action morale. L'apport de l'argument de Parfit, quand bien même il ne rendrait pas compte de la conception kantienne des raisons d'agir, est de souligner cette double validation et la dimension dynamique de cette double validation dans la recherche de la coïncidence avec soi, au point que la lecture constructiviste en sort affaiblie. Une hypothèse pour comprendre cet affaiblissement de l'interprétation constructiviste pourrait être la tension entre les raisons et la volonté, au sens où les raisons relèvent de l'entendement et non de la volonté. Le recours à la volonté de second ordre et le recours à la balance des raisons qui seraient en elles-mêmes motivantes, voire déterminantes, pourraient ici être un point de tension qui ne paraît pas entièrement résolu.

30 Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., I, 1, 3, Examen de l'analytique, p. 111.