

DEREK PARFIT ET LA MÉTACRITIQUE DU PURISME DES RAISONS

Jean-Maurice Monnoyer

Ce qui est terrible, c'est que tout le monde a ses raisons.

Octave, dans *La règle du jeu* de Jean Renoir

La parution en 2017 du troisième volume de *On What Matters* (468 p.) couronne cette somme argumentative par une suite de chapitres – les sections 37 à 48 – constituant les parties Sept à Dix de ce maître ouvrage. Les deux premiers volumes, parus en 2011 (1400 p.), exposaient la nature des raisons et la force propre de la normativité, en regard des thèses présentées par T. Nagel et T. Scanlon (j'y reviens ci-dessous). Derek Parfit avait alors ré-écrit, en y ajoutant beaucoup, le contenu des *Tanner Lectures* dispensées auparavant à Berkeley. Le volume deux contenait déjà une partie des *Commentaires* que l'auteur a intégrés au centre du livre, tel celui de Timothy Scanlon justement : « How I Am Not A Kantian » (p. 116-139). Les appendices de ce volume II (de E à J, p. 653-718) sont d'ailleurs consacrés à examiner la doctrine kantienne, indépendamment des réserves émises à l'égard du contractualisme de Scanlon. A l'heure du post-rock apocalyptique et des macabres exécutions et simulacres des séries télévisuelles, ces lectures sont parfaitement recommandables. Il y a probablement un effet de contexte assourdissant que ces livres absorbent par leur épaisseur théorique et leur pondération morale. Je n'en parle pas dans ce qui suit.

Dans sa forme pourtant, *On What Matters* III renvoie – de la même façon—, à une autre série d'essais, éditée par Peter Singer, et issue d'un séminaire de ce dernier qui s'est tenu à Princeton en 2010 : *Does Anything Really Matter ? Essays on Parfit on Objectivity* (2017) ; ce volume, publié simultanément avec le volume IIIe de Parfit, contient de vigoureuses critiques aux deux premiers livres : celles de M. Smith, A. Gibbard, F. Jackson et S. Blackburn (pour ne pas les citer toutes). La jaquette est la même pour ces deux livres : elle montre une photo du Palais impérial de Saint Petersburg au couchant, sous la neige, due à l'auteur en personne, dans un très grand angle funèbre et emphatique. Le caractère massif de cette double publication, ornée par les motifs « rococo » du style pétrovienn, a quelque chose de rébarbatif. Faut-il s'empresser de dire, au sens commer-

cial des Oxford UP, que ce volume-ci est un *Companion* de celui dont nous parlons, édité par P. Singer : les *Essays on Parfit* (l'auteur s'exprime ainsi par courtoisie p. xiii, mais cette suggestion n'est pas tout à fait conforme à la réalité du livre) ? La forme spécifique du Tome trois d'*On What Matters* s'offre à lire plutôt comme une tentative de dispute réfléchie et pugnace avec la cohorte de ses objecteurs, auxquels Parfit redonne une dernière fois la parole, ainsi pour Peter Railton et Allan Gibbard (p. 113-127 et p. 206-224), de façon très directe. L'initiative éditoriale est presque sans précédent : en dépit de la longueur du texte imprimé (surtout après les 120 pages d'*Appendices* du Tome II) ; elle surprend par sa vitalité et sa scrupuleuse humilité. Parfit, qui corrige son point de vue, cherche à trouver une sorte de conciliation minimale sur le terrain même des désaccords (*disagreements*) avec ses lecteurs ; et ils sont nombreux. On peut discuter de la relative « convergence » qu'il obtient avec ces deux derniers (P. Railton, un naturaliste et A. Gibbard, un expressiviste), mais il est hors de doute qu'il y a un déploiement conceptuel suffisamment explicite, permettant de marquer l'écart entre deux grandes familles de pensée. Celle de Nagel, Scanlon et Parfit, qui soutiennent qu'on ne peut pas être « réaliste », au sens correspondantiste du mot, à l'égard des propositions normatives. Celle des *quasi-réalistes* de l'autre côté, pour qui il suffit de chercher des conditions de vérité pour nos assignations morales, et aux yeux desquels pour l'essentiel toute action est finalement soumise à la possibilité de « rabattre » nos raisons sur une détermination naturelle inscrite dans nos désirs et nos pratiques.

La rationalité de Parfit n'est pas *raisonneuse*, ajouterons-nous enfin, et ce n'est pas une nuance gratuite. L'auteur se place toujours à un niveau de clarification exigeant que les arguments prennent une formulation concrète et discutable dans les termes où ils sont défendus. D'où cette façon de clarifier par de longs détours le fondement de sa position personnelle, au moyen de patientes analyses qui ne sont aucunement des chicanes, ou de simples mises au point entre collègues. Le style de l'auteur, décontracté et souple, est redoutable par cette manière de revenir sur les emplois légitimes (et philosophiquement acceptables) propres à ce genre d'investigation.

L'abondance des commentaires disponibles force néanmoins à restreindre l'ambition d'une discussion exhaustive des thèmes ici traités. On se limitera à une série de comptes rendus portant principalement sur la neuvième et de la dixième partie du livre : « Nor-

mative and Psychological Reasons », et « Ethics » (p. 241-406). Je m'attarderai aussi sur la partie VIII qui les précède : « Expressivist Truths ».

1/ Raisons et raisons « de »

Mais savoir de quoi nous parlons impose de faire un bref retour en arrière sur les données du débat, de 2011 à aujourd'hui. Certains diront que OWM III n'est pas un livre qu'on pourrait lire pour lui-même (*a standalone work*) ; d'autres remarqueront que ce livre sert de contrepartie critique aux deux premiers, puisque l'auteur reconnaît des erreurs et quelques malentendus qu'il s'emploie à dissiper. Son décès, le 1^{er} janvier 2017, laisse la discussion en suspens, et n'a pas soldé un débat terminologique quelquefois embrouillé, qu'il a pourtant éclairci dans ce dernier volume. Que sont ces raisons ? Il explique dans le volume I de *On What Matters* :

« Nous pouvons avoir des raisons de croire en quelque chose, de faire quelque chose, d'avoir un certain désir ou un but, et d'avoir beaucoup d'autres attitudes et émotions, comme la peur, le regret et l'espoir. Les raisons sont données par les faits, tel le fait que les empreintes digitales de quelqu'un sont sur un revolver, ou qu'appeler une ambulance peut sauver la vie de quelqu'un.

Il est difficile d'expliquer le concept d'une raison, ou ce que la phrase « une raison » signifie. Les faits nous donnent des raisons, nous pourrions dire quand elles comptent en faveur de l'attitude que nous adoptons, ou en fonction de l'action qui est à faire. Mais « compter en faveur de » signifie plate-ment « donner une raison pour ». Comme d'autres concepts fondamentaux, ainsi ceux qui sont impliqués dans nos pensées sur le temps, la conscience et la possibilité, le concept de raison est indéfinissable dans le sens où il ne peut pas être expliqué par le secours des mots que nous employons. Nous devons expliquer de tels concepts de manière différente en donnant aux gens à réfléchir sur les pensées qu'ils ont en se servant de ces concepts. Un exemple est la pensée que nous avons toujours une raison pour éviter une longue agonie. » (p. 31)

« Selon les objectivistes, bien que beaucoup de raisons d'agir puissent être revendiquées par le fait qu'un certain acte ne ferait rien qu'atteindre un but que

nous nous sommes fixés, ces mêmes raisons dérivent leur force de ce que les faits nous donnent des raisons *d'avoir* justement tel ou tel but à atteindre. »
(p. 45)

La dernière citation couplée avec la première permet de dire que les raisons « de » croire – y compris quand elles sont finalisées et visent un but –, ne sont pas suffisantes. Nous avons, par contre, des raisons qu'il est justifié « d'avoir » quand les faits sont tels qu'ils *comptent pour des raisons* : les raisons que l'on peut « avoir » ne sont plus alors des « raisons de » (de vouloir, de sentir, d'agir), au sens primaire. Comme quand je dis que le fait qu'il pleuve est une « raison de » prendre mon parapluie. L'intérêt de Derek Parfit pour la question normative nous éloigne donc significativement des thèses soutenues par lui dans *Reasons and Persons* (1984), dont le contenu était ancré sur un credo utilitariste, qui est fortement amendé ici. J'essaie d'expliquer pourquoi en commençant.

a/ D'une part, OWM I interroge le fait que nombre de croyances sont déraisonnables et même irrationnelles, et défend que certains de nos désirs sembleront justement plus « rationnels » s'ils s'appuient sur des croyances empiriques s'appliquant au monde dans lequel nous vivons (OWM I, ch 4). Or, cette asymétrie, si satisfaisante qu'elle paraisse à première vue, entre croyances déraisonnables et désirs rationnels, est douteuse. La notion, et la fonction, de la normativité sont là pour renverser cette option – développée longuement dans la partie VI de OWM II – puisque la topique principale est de savoir s'il y a des propriétés « purement » normatives *qui ne s'appuient jamais sur une base motivationnelle*, et elle est par conséquent de se demander quelle ontologie il faut conférer aux raisons si nous les avons réduites à des concepts. Faut-il admettre, si les raisons sont « externes », qu'elles demeureraient mystérieuses et opaques, comme le dit Bernard Williams ? Les raisons d'agir seraient-elles à l'inverse, en complément de cet avis, *impartiales et impersonnelles* ? – Pas exactement. – Du moins, elles ne sont pas impartiales et impersonnelles à la fois (p. 315-368). L'un des intérêts majeurs de OWM III est de revenir sur cette question pour qualifier le type d'un *objectivisme des raisons* qui se trouve ici défendu. Derek Parfit n'est pas seul à plaider en ce sens (voir Skorupski 1999). Le cadre est alors le suivant : on considère que les propositions normatives sont connaissables comme étant vraies, c'est-à-dire fondées sur des raisons de croire, de sentir et de faire, qui ne dérivent pas d'un état de choses fourni par la réalité ; elles sont fixées par une re-

lation complexe existant entre un agent, une assertion et un contexte. C'est ainsi que dire que les raisons « sont » elles-mêmes des faits, et nous sont données par des faits, soulève quelques interrogations qu'il faut envisager. La définition première de Parfit (1997, p. 121) est la suivante : *reasons for acting are facts that count in favor of some acts*. La factualité des raisons suffisantes n'est pas associée à la positivité des faits empiriques, qui peuvent être décrits, mais ne comptent pas en faveur de l'action morale puisqu'ils ne peuvent l'expliquer causalement, ni l'impliquer logiquement. Pourtant, ces raisons sont bien partie prenante de notre monde effectif : c'est à l'encontre du transcendantalisme de Kant (*l'idéal* que l'auteur respecte, mais auquel il n'adhère pas) que la factualité des raisons prend tout son sens. Ce qui frappe, ce n'est pas le kantisme *surmonté* qu'il défend, lequel a donné lieu à nombre de disputes herméneutiques ou le « conséquentialisme » plus ou moins accepté qui serait le sien, car Parfit – qui traite de cette question – combat surtout les intuitions morales concernant la désirabilité d'un bien quelconque, tant à ses yeux ces intuitions sont suspectes. Que ce bien soit jugé universalisable, ou sinon seulement « optimisable » au sens de l'hédonisme de Sidgwick, ne modifie pas réellement sa position. Parfit ne se contente pas de proposer une apologétique du bien vivre en commun, ni du bien commun partagé, comme le prétendent ses adversaires. Dans *Reasons and Persons* notamment, Parfit avait contesté le principe de l'égoïsme rationnel, il avait combattu aussi l'idée de la position « prudentielle » classique, comme celle d'après laquelle nous aurions des devoirs imaginaires « à l'égard des générations futures ». S'inspirant de certaines thèses venues du Bouddhisme, Parfit avait opté pour une solution ironique au problème de l'identité personnelle, imaginant une forme de désintégration « partielle » du lien de la conscience individuelle dans son rapport au corps. Nombre de critiques se sont élevées à l'encontre ; ses expériences de pensée sur la fission et la télé-transportation ont donné lieu à une vaste littérature : il n'y revient pas dans ce livre-ci. Mais la trame d'une remise en cause du réductionnisme est déjà en place alors. Le *naturalisme* et le *subjectivisme analytique* sont deux théories aujourd'hui dominantes qui entendent « réduire » (strictement) les propriétés normatives à de simples stipulations dans les termes, sans rien qui leur corresponde nécessairement au plan objectif. D'où de sa part cet appel aux « faits », qui ne sont pas que des prête-noms. Il suffit de comparer le ch. 24 de *On What Matters* (II) et les réponses circonstanciées qu'il apporte à Mark Schroeder et à Sharon Street dans le volume trois (OWM III, ch. 44

et ch. 50), pour se convaincre que le relativisme qui découle de leurs conceptions prend la forme d'un constructivisme déviant (d'après lequel nous conférons, et nous seuls, une valeur à nos actions).

On *What Matters* envisage tout d'abord l'idée d'un sens adapté à la forme du but poursuivi : *a description-fitting sense* ; il serait tel, par exemple, que l'objet du désir soit reconnu par nous comme correspondant effectivement, c'est-à-dire d'une façon qui n'est pas illusoire, à ce qui est désiré. Mais ce sens peut aussi valoir pour définir en quoi une propriété normative *s'applique ou non* à l'appréciation d'une action reconnue comme étant correcte. L'idée de se conformer à une description n'en demande pas moins une appréhension normative préalable. Sous cet angle, le fait que les raisons ne soient pas explicables par « autre chose qu'elles-mêmes » (OWM III, p. 165) mérite examen. Ce primitivisme n'est pas innocent, puisque ces raisons en principe obligent ou nous commandent de croire que ce qu'il faudrait faire *oblige*. Un passage de OWM (OWM I, 47-53) prenait appui de façon exemplaire déjà sur la situation vécue et verbalisée, caractérisant un « état » psychologique jugé bon ou favorable (*a state-given reason*), qui par lui-même, justifierait apparemment qu'on y consente et par conséquent qu'on ait « raison » de se représenter cet état, pour ensuite s'aviser d'agir en le mettant en pratique. On pourrait dire, plus simplement sans doute, qu'« adopter » une *attitude* ne la justifie en rien. Mais Parfit va plus loin : il sépare la réponse *appropriée* qui s'en réclame de celle qui provient d'un état spontané, parce que celle-ci devrait tout au contraire être « centrée sur l'objet » : elle ne saurait être une raison seulement « pratique », au sens habituel du mot, obéissant au critère du bien-être et à l'égoïsme rationnel stigmatisé dans *Reasons and Persons*. Si ces raisons, en effet, n'étaient jamais que *subject-given*, au sens foucaldien du mot « sujet », ou au sens hédoniste le plus traditionnel, elles n'auraient pas de motif de nous importer en quoi que ce soit et elles ne seraient que fantaisistes (par exemple : vouloir paraître plus intelligent qu'on ne l'est, se donner une allure sérieuse, se faire des amis ou des relations qui comptent, penser au bénéfice écologique de ne pas manger de viande, faire assaut de modestie dans l'espoir de paraître meilleur, etc.). Nos désirs, quelquefois loufoques, quelquefois socialement indexés par mimétisme, ne confèrent aucune valeur à ce que nous voulons ou voudrions voir advenir (OWM I, p. 55) : sous ce rapport ce serait comme de dire que le chocolat rend heureux ou que la perception de ce que « 7 » est un nombre premier va me permettre de bien dormir (les exemples sont de

Parfit). L'objectivisme des raisons, à l'opposé des « raisons de », qui sont toujours florissantes et auto-finalisantes, puisqu'elles s'obtiennent toutes seules, s'impose néanmoins : il s'agit d'en extraire analytiquement une sorte de radical épistémique fondamental, présent sous nos motivations les plus innocentes, et cela y compris à l'égard des choix réels ou des préférences, sachant que nous avons des raisons de défendre que ceux-ci ou celles-là sont les plus justifiés de par les faits de raison qui s'en réclament. Scanlon (2014, ch. 2) appelle justement cette revendication de principe le « fondamentalisme » des raisons normatives. Un des thèmes les plus discutés est en effet de connaître, une fois admis qu'elles ne se rapportent pas à des propriétés naturelles, en quoi les raisons normatives ou « purement » normatives sont délivrées par des faits exempts de toute motivation psychologique, comme indiqué plus haut. Pour T. Scanlon et J. Skorupski (dans son splendide et systématique *The Domain of Reasons*, 2010), l'autre définition consiste à définir les raisons comme des *reason-relations*, et donc de considérer que nous n'avons que des *entités relationnelles*, à trois ou quatre places, selon les cas, qui sont en elles-mêmes irréductibles à leurs termes (l'agent, la situation concrète, le moyen efficace, l'action), et qui sont dotées d'une force assertive indépendante, comme le soutient Skorupski en se référant au contenu jugeable de Frege. Ce qui se comprend aisément pour les cas simples : tenir sa promesse, refuser de mentir, sauver une personne en urgence, éviter un choix malheureux, etc.

La démonstration de Derek Parfit est notoirement polémique et non-académique, mais elle est aussi concentrée, articulée, structurée en arguments qu'on pourrait juger pour certains inutilement subtils. Selon ses adversaires, elle n'en paraît que plus sinieuse. Simon Blackburn parle avec sévérité du *bemusement* que lui suggère l'auteur : une sidération quelque peu perplexe, éprouvée devant les mises au point pourtant cohérentes d'*On What Matters*. Il ne croit pas que l'accès cognitif à ces raisons soit privilégié, estimant qu'elles sont le fruit de méditations éthérées et transcendantes qu'on ne saurait « cajoler » de cette manière pour les rendre « pratiques » (2017, p. 98).

Mais un exemple terre-à-terre, hygiénique et banal, repris deux fois par Parfit, est illustratif de son refus de la position humienne et ne souffre pas la critique rapportée ci-dessus. On peut avoir des raisons *subjectives* d'arrêter de fumer, dit-il, qui ne sont en rien déshonorantes. Après avoir délibéré, je décide de le faire, mais au lieu de le faire en fonction des raisons (objectives) qui m'y poussent, j'estime que c'est parce que je le veux

ou parce que le désir de le vouloir est plus fort que mon addiction. Un peu comme si le désir de vouloir arrêter pouvait me le faire vouloir « vouloir » : ce qui est absurde. Il se pourrait même qu'on soit en situation d'étayer ce point de vue en invoquant parallèlement que : « cesser de fumer pourrait rallonger ma durée de vie ». Pour le subjectiviste toutefois, nous explique Parfit, cette résolution motivée ne vaudrait qu'à condition que mon *désir* de cesser de fumer y trouve un accomplissement personnel. « Cesser de fumer pourrait rallonger ma durée de vie » serait *vrai* (du point de vue subjectiviste) s'il est inféré depuis l'énoncé disant que cet acte remplirait au mieux la réalité de mon désir (OWM I, p. 64). Comme nous n'avons pas de raison d'avoir ce désir (qui pourrait tout aussi bien se fonder sur une motivation pseudo-rationnelle ou déraisonnable, sinon éventuellement « subjonctive » – à supposer que j'arrête de fumer, je serais content de m'être libéré de cette addiction ; à supposer que j'arrête de fumer, je cesserais d'importuner ma compagne –, et dès lors que Parfit soutient que nous avons des « raisons » d'avoir certains désirs, plutôt que d'autres (OWM III, p. 260), son objection ici est de dire que l'on assimile l'irrationalité de la croyance à celle du désir. Pour le montrer, supposons par l'absurde que : (1) « Fumer protège ma santé » (s'il m'apporte un réel bien-être, ce bien-être est profitable, il me soulage du stress, etc.), et que (2) « Je suis maintenant en train de fumer » ; on peut en inférer la croyance que (3) : « Je protège effectivement ma santé » (OWM I, p. 115). Dans ce cas ma croyance en (3) est pour une part irrationnelle et fautive, puisqu'elle dépend de la prémisse (1) qui ne l'est pas moins. Mais, pour une autre part, l'inférence est valide et rationnellement dérivée. Ce qui permet de conclure que le syllogisme pratique n'est pas infallible. D'où viendraient les raisons objectives de cesser de fumer si ce n'est pas de l'*objet* de ce désir plutôt que du désir que j'en ai, et parce qu'une délibération, qui n'est pas (nécessairement) celle d'un agent idéal, m'y incite fortement, bien plus même que les indications du médecin. On mesure comment Parfit suspecte, en en faisant la dissection fine, les motivations subjectives dans le passage suivant du troisième volume, dans lequel il revient en arrière sur les considérations du premier :

« Supposez qu'après une ample information et une délibération rationnelle purement *procédurale*, vous *décideriez* de choisir d'arrêter de fumer. Les subjectivistes croiraient alors que vous tenez là une raison normative d'arrêter. Dans cette optique cependant, l'inférence suit un chemin inverse. Au lieu de

croire que ce que vous devriez choisir de faire dépend de ce que vous avez des raisons de faire, ces subjectivistes croient que ce que vous avez des raisons de faire, dépend de ce que, après délibération, vous choisiriez de faire. Si vous avez une raison décisive pour arrêter de fumer, elle est vraie uniquement *parce que* vous voudriez choisir de le faire. Comme le montre cet exemple, les deux théories sont bien différentes.

Les objectivistes revendiquent des énoncés normatifs au sujet de ce que, quand nous délibérons rationnellement, nous avons des raisons de choisir et que nous *devrions* choisir. Les subjectivistes, quant à eux, en appellent au contraire à une revendication psychologique à l'égard de ce qu'*en fait nous voudrions* choisir. Si nous choisissons en connaissance de cause ce que nous allons regretter amèrement de faire, ou si nous choisissons de prendre notre revanche sur le coût que nous devons endurer à l'égard de nous-même et d'autrui, ou bien encore si, par vanité, nous choisissons de nous priver de la seule chance d'une vie bonne, ces actes seraient également ce que nous avons la meilleure raison de faire. La plupart des objectivistes nieraient que nous ayons aucune raison d'agir de cette manière. » (OWM III, p. 53)

b/ Cela admis, sur cet exemple simple de l'ambivalence du vouloir, nous n'en savons pas plus toutefois quant à la façon dont s'impose à nous l'exigence d'un comportement de type normatif, en de nombreuses circonstances plus déterminantes que celle-là. – Qu'est-ce qui plaide « en faveur » d'une décision correcte ? Dans la vie pratique, on peut parfaitement défendre un scepticisme radical à l'égard des propositions normatives. C'est quasiment le cas, même si ce scepticisme n'est pas toujours avoué, de la plupart des objecteurs de Parfit. Car on pourrait « répondre » *de* – ou, *à* – n'importe quelle raison prétendue, dès qu'elle est par nous invoquée et nous paraît primer sur tout le reste, comme le disait Jean Renoir en Octave, dans sa défroque d'ours, à la fin de *La Règle du jeu*. Certains faits nous donnent des raisons d'y répondre, qui ne sont jamais que des croyances *apparentes* (ou apparemment rationnelles) ; – or nous ne répondons à des *raisons décisives*, soutient Parfit, qu'autant que nous prenons conscience que les faits qui nous donnent des raisons de croire, de vouloir ou de faire sont aussi des faits pertinents. A quel titre « pertinents » ? La pertinence en question suppose que des croyances vraies, qui sont « prises en compte », soient bien objectivement *décisives* et non plus simple-

ment intuitionnables, par exemple au sens de Sidgwick (1874, p. 47). Il faudrait certainement faire ici quelques réserves, dans la mesure où Sidgwick et Kant sont deux penseurs qui iraient d'après lui dans le même sens, Parfit semblant considérer que cette affinité entre eux deux, est plus forte que le texte de Kant ne l'autorise. On peut remarquer également que les philosophes de l'éthique, Bernard Williams, John Mackie ou Kristine Korsgaard se sont prononcés de façon plus réservée, et parfois de façon franchement dépréciative, sur la possibilité d'un contenu épistémiquement normatif, « apte » à faire la décision. Ce qui creuse la différence dans ce cas, est que la position des naturalistes ou des réductionnistes s'accorde avec l'idée que le progrès dans les sciences morales est éminemment « suspect », alors que Parfit le pense irrésistible (OWM II, p. 363). Nous répondons à des exigences, non pas en raison d'impulsions ou selon divers accommodements requis par la vie sociale, ni non plus d'ailleurs de manière automatique en fonction d'états neurologiques qui causeraient en nous telle réaction d'adhésion ou de rejet. L'intrication d'une rationalité pratique et épistémique est effective, à l'encontre des clivages habituels. Nous savons ce qu'il faut faire et ne pas faire, et non point par un avertissement intérieur (OWM III, p. 294). Les plus dangereux psychopathes pourraient se sentir motivés de la même manière par ce genre d'avertissement. Nous ne pouvons pas douter, par conséquent, que ce qui est *reason-giving* n'obéisse à quelque juridiction cognitive, ce qui ne veut pas dire simplement mentale, ni toujours transparente à la conscience.

« Les raisons pratiques nous sont toutes données par certains faits, qui sont en partie inspirés par ce qui est bien ou mal, ou par ce qui mérite le plus d'être fait, que l'on doit exécuter ou prévenir, selon les cas où des raisons sont impliquées (*reason-giving*). Ces faits nous donnent des raisons, que la motivation que nous en avons soit vraie ou ne le soit pas. » (OWM III, 293)

Cette définition de l'objectivisme, qui va contre l'internalisme des raisons, peut paraître entortillée ou nuancée : elle aide cependant à comprendre ; il ne s'agit pas d'obscurcir le débat. – Rappelons en passant ce qui relève de la doctrine aristotélicienne sur ce sujet. La *dianoia praktike* n'est pas pratique en elle-même ; elle doit viser une fin qu'elle n'a pas, et qui ne participe pas de la contemplation du Bien (*Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a, 35-36). L'imputation de la rationalité à l'agent, soumis à l'*akrasie*, souffrirait en pareil cas d'un défaut de décision : il voit le meilleur, mais hésite à choisir entre deux so-

lutions mauvaises, dont aucune n'est réellement préférable à l'autre. Il ne parvient pas à se déterminer en optant pour une finalité « autonome », comme eût dit Kant. La seule issue possible dans les débats contemporains viendrait, croit-on, de la logique disputée et contradictoire de la raison *instrumentale* ou *collective*, venant la remplacer : elle n'est pas évoquée ici, guère plus que ne l'est le « neutralisme » qu'évoque parfois Sidgwick contre les empiristes. La VI^e partie d'*On What Matters* (dans le volume II) est précisément consacrée à démontrer que le fondement de la normativité proprement dite ne saurait reposer que sur une conception méta-éthique : dans cette conception les propositions normatives sont jugées pour n'être pas d'ordre métaphysique ; elles ne peuvent pas non plus être considérées comme « naturalistiquement » explicables, ainsi que le défend pour sa part Frank Jackson (2017, p. 95-211). Leur ressort ne saurait s'appuyer sur quelque fait positif ou épais, ni sur quelque disposition naturelle qui se verrait « réalisée » au cas par cas. Parfit détaille à cet égard une position tranchée, obtenue par une série de distinctions opératoires (OWM II, p. 263). – Elle a le seul défaut d'être négative. Il prône, expose et défend ce qu'il appelle un *cognitivism non-réaliste* pour bien indiquer en quoi les raisons ne sont pas dotées d'un poids ontologique « substantiel » susceptible, à lui seul, de nous engager, mais ne peuvent guère plus être réduites à une description des états de choses déterminés qui leur correspondent dans l'esprit (OWM III, p. 59). Un moment typique de la prévention de Parfit se lit dans la discussion qu'il entretient ici avec Simon Blackburn, en contestant le clivage raison *interne*/ raison *externe*. Il tente à cet endroit d'expliquer en quoi les raisons d'agir « sont des faits qui comptent *en faveur de l'acte* » – formule moins ouverte qu'elle n'en a l'air – puisque nous avons des « raisons normatives décisives d'avoir certains désirs et d'agir en conséquence d'une façon qui n'est pas du tout triviale ». Reprenant un exemple de Bernard Williams, quand un homme bat sa femme et qu'aucune considération ne peut l'en retenir, Blackburn suggère que le comportement approprié serait de dire : « que vous le vouliez ou non, vous devez vous comporter autrement avec votre épouse », et à dire vrai, ce n'est pas une raison de tous les jours qui puisse valoir pour une « raison » dans ce cas-là, où il semble que la réduction opérée par Hume des croyances raisonnables aux désirs soit parfaitement inopérante. Ce que Williams voulait dire est que cet homme n'a pas de raison « intérieure » de traiter mieux sa femme qu'il ne fait, et comme selon Williams il n'y a pas de raison « externe » qui puisse l'obliger, il n'y aurait pas de sens à invoquer une norme intelligible

qui puisse le décider à réformer son attitude. Mais Blackburn, se servant de ce même exemple, penserait que nous pouvons exprimer notre « désapprobation à l'endroit de la cruauté de cet homme », en lui intimant de changer de comportement. L'*expressiviste* fera donc crédit aux raisons « internes » (dans le sens psychologique que Williams eût été supposé défendre : soit en admettant que si l'individu supposé en avait la capacité morale, il devrait avoir honte de sa conduite) ; mais il sera aussi partisan des raisons « externes » auxquelles Williams cette fois ne croyait pas du tout (OWM II, p. 248-252). Dans ce cadre, Parfit se moque gentiment de son objecteur qui jouerait sur les deux tableaux : car si le sens de l'expression « avoir *une* raison d'agir » est indéfinissable, il est encore plus suspect de considérer « la désapprobation de la cruauté » comme un *levier* qui pourrait du dehors réfréner les agissements de cet homme (c'est le concept dont se sert Blackburn). Ce qui relève de la suggestion cognitive est tout autre : sans une détermination objective (*object-given*) suffisamment fondée et efficace, aucune espèce de raison n'a de légitimité à être revendiquée, surtout quand elle prétend trouver refuge dans la sphère privée. Cette raison *oblige*, mais non point parce qu'on invoque le respect dû à la personne violentée, dans cette femme particulière, ni en réprouvant cette cruauté qu'on imagine détestable en vertu d'une maxime idéale (ce qui serait une raison *pure* pratique au sens de Kant). Elle oblige parce que l'objet d'une telle brutalité est ce que nous devons repousser (OWM III, p. 244-249), de quelque côté que nous nous trouvions. Il ne serait pas suffisant d'affirmer que la victime est l'unique objet de cette brutalité – une affirmation de bon sens apparemment – car dans ce cas le crime moral *n'aurait pas d'objet*. Pour Derek Parfit, en résumé, nous avons bien des raisons qui comptent ou qui importent (*matter*) : elles « comptent » aussi pour des désirs de *n'agir pas*.

Il faut concevoir que la méta-éthique porte principalement sur la nature des *énoncés* que nous formons pour traiter des questions morales en fonction de leur signification et de leur valeur de vérité. On demande en principe, de ces énoncés : sont-ils cohérents ? sont-ils justifiés ? Il y a plusieurs formes de théories différentes qui se disputent ces points, et je ne pourrais les résumer ici. Pour Parfit, la solution est plus directe : les propositions normatives sont reçues pour être *eo ipso* « vraies », étant admis qu'il n'y a pas de vérifacteurs des propositions moralement acceptables, ni de conditions de vérité pour leur application – de la même manière que les propositions modales ne sont pas non plus vérifonctionnelles. Une affirmation qui semble paradoxale (et dont on verra les

limites plus loin), puisqu'elle implique qu'il n'y ait pas d'énoncés méta-éthiques qui puissent être dits intrinsèquement *faux*, dès lors que sont envisagées toutes les situations possibles où ces énoncés ne s'appliqueraient pas. Mais elle permet de justifier son refus des motivations psychologiques. La plupart des objections qui lui sont faites s'organisent, en effet, autour du rejet de ce présupposé. Faut-il penser qu'il s'apparenterait au *minimalisme* ? Je montrerai plus loin pourtant que ce dernier n'est pas soutenable. Pour le minimalisme, nos énoncés moraux ne sont ni vrais, ni faux, pour le dire en deux mots. – Revenons sur le point précédent afin d'éclaircir cette difficulté quant à l'admission d'une propriété morale spécifique nous disposant à agir (*truth aptness*), et qui n'est pas une motivation personnelle. Blackburn objecte par exemple, que si ce qui serait « incorrect », quel qu'il soit (*what it would be for something to be wrong*), se résumait à dire que nous avons des *raisons décisives de ne pas le faire*, nous utiliserions des expressions équivalentes ou co-référentielles, sans rien avancer de particulier justifiant le fait de faire obstacle à ce qui est incorrect (OWM III, p. 241-250). Tout de même que si nous disions : « *La torture est condamnable* » *si et seulement si la torture est condamnable*. Ne pas agir de façon incorrecte, en effet, ne nous instruit pas sur ce qu'il faudrait faire en face des cas de torture, sachant que notre réponse ne concernerait plus seulement la vérité d'une *proposition*. Il n'est pas clair de comprendre de suite dans quelle mesure Parfit repousse ce type de raisonnement. Les expressivistes, qui sont ici sa cible principale, revendiquent bien, quant à eux, un certain minimalisme : voir le commentaire de Gibbard (OWM III p. 206 et suivantes). Après avoir repoussé l'argument dit de la trivialité (« Nous ne devons pas faire souffrir, parce que si souffrir est un mal, il est incorrect de faire souffrir »), Parfit est placé devant le reproche que sa proposition serait simplement homophone : avec des mots différents, elle dirait deux fois la même chose. Mais la réponse faite à Simon Blackburn, sur ce point précis, prend à revers ce reproche en tant que tel. A l'encontre de l'expression « désapprobatrice », qui répondrait à ce qui est incorrect d'après ce dernier, Parfit souligne qu'il n'existe pas d'équivalent moral des propriétés que nous disons *response-dependent* du type : une œuvre est *belle* si elle provoque l'admiration de *x* et de *y* ; une chose est *amusante*, si elle fait rire *x* et *y*. A ses yeux, il n'est pas seulement « vilain » ou « odieux » de mentir, de faire un faux témoignage ou de tromper un malade, car en caractérisant une attitude ainsi exprimée au regard de ce qui est incorrect, on ne répond pas à l'exigence plus profonde de ce qui importe (et qu'il

faut faire). La torture n'est pas simplement condamnable, elle est aussi à proscrire formellement pour des motifs purement rationnels.

On peut donc retenir à cet instant que les raisons participent de cette position méta-éthique plus étroitement que les formulations ne le laissent voir ; elles sont de *truth-apt contents* du jugement, bien qu'il faille aussi garder en mémoire que l'aspect logique de l'argument ne s'identifie jamais avec la véracité d'un contenu moral prescriptif (OWM III, p. 233). Récemment Kit Fine a bien montré sur le plan logique que le passage de « is » à « ought » reste bel et bien infranchissable.

2/ De la méta-éthique à l'éthique du sens commun

L'exemple central de Parfit, sur lequel il faut s'arrêter, parce qu'il est omniprésent dans le livre, répétitif et insistant, est : « souffrir est une mauvaise chose ». Il n'implique qu'un seul argument, d'après lui irréfutable, que je simplifie de façon grossière – et que je consigne « matériellement » de façon erronée sur le plan logique – qui dirait : *de la même façon qu'on doit rejeter le faux, la souffrance doit être évitée*. On verra dans le 3^{ème} § ci-dessous, en quoi cette proposition ne peut pas être prise au sérieux dans tous les cas. Pourtant, s'il distingue l'exigence méta-éthique d'un côté (qui considère que les raisons sont requises par des faits, aussi vrais que les faits scientifiques que nos énoncés considèrent comme tels), et de l'autre, la morale, qui ne concerne que des situations et des agents dans un contexte donné, parce qu'elle dépend d'un ensemble d'attitudes attribuées à ces derniers, cette séparation demeure en effet problématique. Christine Korsgaard (1996, p. 40-44) a d'ailleurs expliqué que les raisons de Parfit ne seraient que « flottantes » (*as it were wafting by*), s'il en allait ainsi, car leur valeur de vérité serait indépendante de nous, et elle a défendu une lecture renouvelée de la morale kantienne. On pourrait objecter à Parfit, d'autre part, qu'en défendant ce qu'il désigne comme un *cognitivism non-réaliste*, les jugements normatifs s'assimilent à des croyances dont la direction d'ajustement va *de l'esprit au monde*, selon le concept emprunté communément à E. Anscombe. Ce qui n'est pas toujours le cas, loin s'en faut. En excluant le nihilisme – ou la théorie de l'erreur, qu'avait systématisée Mackie –, et, si nous admettons que les propriétés normatives ne sont pas instanciées par définition dans la réalité de notre environnement, Parfit considère, par exemple, qu'il est *vrai* cependant que nous avons des raisons « décisives » d'éviter une *souffrance suppliciente* (être brûlé, être torturé), ou

d'*abrég*er une *agonie* qui dure. Comme Nagel et Scanlon, il n'accepte pas une conception selon laquelle les faits normatifs (indépendamment de ce que nous pensons, en effet) nous commanderaient toujours en droit une « sage » retenue, c'est-à-dire n'impliquerait pas qu'une relation robuste n'existe entre nous et la situation d'une souffrance inéliminable qu'il faut écarter. *Abrég*er une *agonie* n'est d'ailleurs pas, en toute rigueur, une décision thérapeutique (§ 149). Michael Smith lui oppose, sur cet exemple, que la raison d'agir présuppose un but qui est le moteur de l'action, et que nos désirs remplissent, pratiquement à eux seuls, ce *terminus* objectif. L'anxiété d'une souffrance à venir ne peut donc pas « interférer », puisque nous ne pouvons pas nous rapporter pour les comparer à des états inconscients de maladie ou de torture : des cas où nous n'avons plus les capacités rationnelles de désirer quelque chose (OWM III, p. 253). Or, comment, dans l'espèce, accéder à ce genre de vérité irréductible (*la souffrance doit être évitée*), en s'imaginant un domaine extra-psychique de validité normative, comme le font d'ordinaire les juristes ? Si, au sens de Smith, « la condition de correction du désir est la désidérabilité de l'objet désiré », nos raisons d'agir ne pourraient s'appuyer que sur un commandement *instrumental*, nous faisant élire ceux et seulement ceux de ces désirs que nous pouvons satisfaire. Qu'est-ce qui compte alors pour une raison, si elle ne s'appuie pas sur un *fait motivationnel* ? Parfit se défend vigoureusement en disant que, pour le comprendre sans invraisemblance, nous devrions nous référer au modèle des vérités mathématiques et modales (OWM III, §135, p. 75-84). Elles ne supposent pas qu'on se prononce sur l'*existence* d'entités indépendantes, un peu comme si nous pensions – à tort – que les faits moraux existent « hors » du monde réel. Parfit qui ne croit (rappelle-t-il) qu'à une seule réalité, soutient l'exigence très différente selon laquelle nous devons demeurer fermement « non-réaliste » quant à la nature des propriétés normatives. Les quatre positions possibles qu'il envisage, selon le diagramme proposé p. 56 sont l'*anti-naturalisme métaphysique*, le *naturalisme non-analytique*, le *naturalisme analytique*, et finalement le *cognitivisme non-réaliste* : il n'est que la dernière qui trouve grâce à ses yeux, comme on vient de l'expliquer ci-dessus.

« Les naturalistes qui ne sont pas analytiques croient que certains concepts normatifs sont *irréductiblement normatifs*, dans le sens où ils ne peuvent pas être définis ou reformulés autrement sans utiliser de termes normatifs. Mais ces naturalistes croient aussi, quand des énoncés normatifs sont vrais, qu'ils

établissent des faits naturels. Pour eux, bien que l'expression « ce qui est moralement correct » ne signifie pas « qui minimiserait la souffrance », ou « qui serait approuvés par la plupart des gens », le *fait* qu'un certain acte soit jugé correct pourrait être le même *fait* : que cet acte minimise la souffrance ou soit un acte que la plupart des gens approuverait.

Selon les adversaires au naturalisme, dont je suis, des énoncés irréductiblement normatifs ne peuvent établir que des *vérités* irréductiblement normatives. Nous pourrions distinguer toutefois entre deux sortes au moins de vérités normatives. Certaines vérités sont normatives parce qu'elles impliquent des règles ou des normes édictées. Par exemple, ces faits qui, dans certaines communautés, font que certains actes sont illégaux, ou contreviendraient à une norme morale largement acceptée, à un code professionnel, un code de l'honneur, aux règles de l'étiquette ou à des règles linguistiques fixant l'usage incorrect ou le contre-emploi de tel ou tel mot. Ces vérités normatives sont comme des faits, et sont des *faits naturels* selon moi, puisque qu'elles peuvent être expliquées en termes naturalistes. (...) D'autres vérités sont normatives, dans l'interprétation que j'en donne, en vertu d'un sens plus fort, impliquant une raison qui le détermine (*reason-implying*). Les exemples sont ici des vérités morales impliquant des raisons, mais elles sont au sujet de ce que nous avons des raisons non-morales de penser, de vouloir et de faire. De telles vérités, pour ceux qui ne sont pas naturalistes, sont irréductiblement normatives. Nous ne pouvons pas donner une description naturaliste de tels ou tels actes, événements ou états de choses, et dire ensuite : "Voilà *ce que c'est* pour cet acte de nous fournir une raison décisive de le faire", ou "Voilà *ce que c'est* pour tel acte que d'être mauvais". Ces vérités ne sont aucunement des faits naturels empiriquement découvrables. Il n'y aurait nulle évidence empirique pour ou contre la croyance disant que nous avons des raisons de vouloir éviter une souffrance prochaine, ou pour la croyance que torturer des gens pour le plaisir serait une chose mauvaise.

Il y a cependant une complication ici. Certains *concepts* irréductiblement normatifs peuvent référer à des propriétés naturelles. Mais les *énoncés* qui usent de ces concepts n'établissent pas de faits naturels. Ces faits-là ne pourraient

pas non plus être établis par d'autres énoncés irréductiblement normatifs. Quand nous avons des raisons décisives d'agir et de faire telle ou telle chose, ce fait ne pourrait pas être assimilé à quelque fait psychologique que ce soit, ainsi quand nous voudrions par cet acte atteindre l'un de nos objectifs personnels. Et quand certains actes sont corrects ou incorrects, ces mêmes faits ne sont pas assimilables non plus à certains faits naturels, tels ces actes qui voudraient ou qui ne voudraient pas minimiser la souffrance, ou bien ces faits qui voudraient être des actes que la plupart des gens approuveraient ou désapprouveraient. » (OWM III, p. 57-58)

La difficulté n'est pas que terminologique. Parfit isole un critère de correction morale pur de toute compassion naturelle, pur de toute finalité sociale ou comportementale : ce qui est demander trop aux yeux de ses adversaires. On peut, si l'on veut, par « analogie » avec le terme qu'emploie Parfit, penser à la rectitude d'un mur en arête qui est bâti d'équerre au sol : le mur l'est par rapport au plan, mais l'équerre est un outil de mesure de la correction de la verticale qui n'est pas de même nature que le mur. L'équerre (*norma*), par elle-même, n'est d'équerre avec rien. Et néanmoins seule l'équerre atteste de cette verticalité. Comparé aux actions correctes, la difficulté de cette analogie est patente. – Parfit y répond dans le volume III de façon scrupuleuse. Le développement procède par exclusions en un double mouvement : exclure la position métaphysique (*anti-naturaliste*), non moins qu'exclure la position naturaliste, d'après laquelle les propriétés normatives sont toujours *réductibles à des propriétés naturelles* scientifiquement « constatées » et rigoureusement testées. Elles seraient ici, pour suspendre définitivement la souffrance – au sens médical du terme – rapportées aux techniques de sédation profonde et à leur applicabilité dans des conditions données. Les deux positions échouent à statuer sur la normativité de l'acte consistant à écourter une souffrance dernière et la plus forte. Quant à ceux qui vont claironner que la souffrance aujourd'hui « n'est plus un problème », ils n'ont pas peur du ridicule.

A quelle condition devons-nous *nécessairement* « fuir toute souffrance intolérable (*agony*) », et donc « soulager d'un supplice », ou épargner à autrui un tourment inhumain, parce que nous avons une raison *décisive* de le faire ? Il le faut, sauf que cette nécessité n'est pas *morale* en toutes les situations où le fait le demanderait. Dans sa recen-

sion percutante d'*On What Matters* III, parue dans *Mind*, J. Skorupski, tout en se référant à la page 343 du livre, répond pour sa part de cette façon :

« Comme le note Parfit, il y a "un sens moral de ce qu'on devrait faire" (*ought*), et une "raison décisive impliquant ce sens même de devrait", qui est selon moi, la raison la plus impérieuse, et la seule. Ainsi, "vous devriez faire X", signifie – dans le sens d'une raison décisive – "c'est une raison plus impérieuse que toutes les autres de faire X". Dire que vous devriez faire quelque chose dans le sens moral, c'est dire que vous avez une obligation morale de le faire : en quoi Parfit analyse cette obligation morale comme voulant signifier qu'il est blâmable d'échouer à l'accomplir (...).

Il est moralement obligatoire de faire X, si et seulement si, il y a une raison décisive de faire X qu'il est blâmable d'ignorer. S'il y a une raison décisive de faire quelque chose d'autre que ce qui serait moralement obligatoire, cette obligation morale tombe. Vous ne pouvez pas raisonnablement être blâmé eu égard à l'action que vous faites parce qu'il y a une raison décisive de la faire pour vous. Mais il suit de là qu'il n'y a jamais de raison décisive de faire quelque chose, du moment qu'il n'y a aucune raison *morale* de la faire. »
(2018, p. 609)

En deux mots, de l'avis de John Skorupski, une raison morale n'est pas *ipso facto* décisive. Mais cette position austère va peut-être au-delà de ce que nous pouvons escompter. Où déterminer, en effet, qu'il y a une marge de décision précisément définie entre ce qui est moralement obligatoire et ce qui ne l'est pas – et, d'autre part, si l'on échoue à accomplir l'action morale, comment caractériser le prédicat fin : « blâmable », autrement que par des circonlocutions ? Le substantif correspondant : *blameworthiness* – « qui est incorrect : et qu'on ne devrait ni détester, ni maudire, parce qu'indigne de mépris » – n'a pas de référent. Même un hédoniste utilitariste convaincu, comme Jack Smart, face à l'appréciation morale du *blâme* simple, lui oppose un « *dispassionate moral dispraise* » (cité par Parfit OWM III, p. 292) : c'est-à-dire un dénigrement dégagé de tout engagement passionnel. Il ne serait nullement question, comme le demandent Strawson et Darwall de fonder une *attitude* subjectivement « réactive », qui pût nous motiver pour caractériser la méchanceté de l'acte (OWM III, p. 300). Les meurtriers sadiques les plus tordus pourraient en effet être tentés de penser, s'il ne s'agissait que d'une réaction sub-

jective, qu'éviter *une agonie trop lente* ou que *ralentir un supplice* serait une bonne chose pour de très mauvaises raisons.

Remarquons qu'il ne s'agit pas du tout – selon Parfit – de faire assaut de scrupules en la matière, par exemple d'ériger pour l'occasion une doctrine du soin (*care*) qui pourrait devenir intrinsèquement ambiguë. Car les attitudes finalisées par le banal « désir-de » bien faire (*telic desir-like attitude*), comme d'apprécier le tort subi, d'entrer par empathie dans la souffrance du malade, d'envisager la réaction des proches, etc., ont une direction d'ajustement qui va *du monde à l'esprit*. Luc Boltanski avait bien stigmatisé cette tentation irrésistible, qui affecte d'un vice secret la réaction humanitaire face aux horreurs et aux massacres médiatisés dans *La souffrance à distance* (1993). En témoigne plus encore le genre de question incongrue que posent parfois certains praticiens devant les patients atteints d'une maladie incurable : « quel bien-être attendez-vous du temps qui vous reste à vivre ? ». Parfit est au contraire celui des philosophes qui a le mieux discuté des sophismes de la mort prématurée (*early death*), en soutenant que la prise des médications adéquates était bien une raison suffisante de jouir autant que possible des bénéfices de la vie (OWM III, p. 256). Il serait aberrant et irrationnel, dit-il, de préférer chasser des sensations insupportables que nous avons au moment présent, en se disant – s'il l'on pouvait hypothéquer l'effet d'anticipation – qu'on serait indifférent au fait de souffrir le martyre *mardi prochain*, si nous jouissions actuellement d'un soulagement bienfaisant (OWM III, p. 260). Répondant à Sharon Street, Parfit estime que le subjectivisme qu'elle affiche, n'est ni sceptique, ni même nihiliste. Ce serait seulement supposer par l'absurde que *le monde* nous donne des raisons de penser que nous faisons des évaluations avantageuses.

« De même que les subjectivistes pourraient être réalistes au mauvais sens, les objectivistes pourraient être anti-réalistes à l'égard des raisons d'agir (...), ils voudraient croire que nous avons des raisons *object-given* qui nous poussent à avoir certains buts à atteindre ou certains désirs à réaliser, mais que ce n'est toujours que nous, en fonction de nos *attitudes normatives*, qui faisons que certains faits nous donnent ces raisons de vouloir éviter une souffrance intolérable et d'avoir beaucoup d'autres années de vie heureuse. (...) Nous aurions ces raisons, seulement si, et parce que, nous regardons les faits comme ce que c'est que de souffrir le supplice ou d'être heureux, en tant

qu'ils nous donnent des raisons de repousser le premier, ou d'escompter ces jours heureux ; car si nous n'avions pas les attitudes normatives conformes à notre attente, nous n'aurions pas ces raisons (...). Je répondrai que si certains faits nous donnent ces raisons, seulement si, et à cause de ce que nous *regardons* ces derniers comme nous donnant des raisons, elles ne seraient nullement ce que j'appelle des raisons *object-given*. » (OWM III, p. 262-63)

Tout dépendrait de la façon dont nous « regardons » certains faits, ce regard intentionnel suffirait à leur attribuer une valeur. Parfit ne pense aucunement, en résumant la position de Sharon Street, qu'il y ait des *attitudes normatives* qu'on s'imagine irrécusables de par leur « ressenti » : toutes les « bonnes » raisons ne sont pas de vraies raisons. Il y a bien un écart entre les options méta-éthiques sérieuses sur lesquelles des désaccords peuvent subsister et se révéler féconds, mais il faut encore s'entendre sur ce qui est *object-given*. De fait, la détermination de ce qui est « objectif » reste toujours délicate. Selon la conviction de Derek Parfit, le conséquentialisme bien compris et la morale du sens commun, seuls l'emportent *en dernier ressort*, sur l'arbitrage des raisons objectives, et non l'inverse.

Ainsi, pour définir en quoi les concepts entrent dans le contenu de ce qui serait irréductiblement normatif, il faut ne pas présupposer que cette réduction pourrait s'opérer avec l'outil de la dénotation. On ne trouve pas de *right-maker* qui ferait d'une propriété naturelle un substitut acceptable du genre : *être un acte qui minimise la souffrance*. De même pour ce genre d'instruction un peu balourde : « évitez de souffrir ». Prise dans l'absolu, elle ne signifie rien. En cas de suicide, de mort accidentelle inopinée, la négation de cet énoncé serait vraie elle aussi. Il n'y a donc pas de vérificateur de l'impératif moral. De même, le choix d'adopter une attitude *indifférente* face au syndrome agonique, en supposant que je confie mon sort à la Providence, n'est pas *ipso facto* justifiable moralement. L'acte qui minimise la souffrance d'autrui, en tant que tel, pourrait être jugé intrinsèquement *correct*, dès lors que minimiser, amoindrir la souffrance semble une possibilité naturelle effective (celle des antalgiques puissants) – mais elle n'offre pas non plus de *raison suffisante* de procéder à la sédation du malade ou à l'euthanasie. Sur le fond du problème, en effet, *making right* n'est pas plus une *relation causale* que ne l'est *making wrong*. Si nous voyons une prostituée maltraitée par des policiers, nous jugeons que cette souffrance infligée relève d'une action que nous jugeons incorrecte (*wrong*). Mais

l'attitude des policiers n'y change rien, ni la nature de leur intervention (qu'elle soit invectivée, malmenée ou violentée n'entre pas même en question). Ce qui rend détestable la chose vient de ce que la situation de cette femme accuse sa vulnérabilité au contrôle moral, et cela indépendamment des sévices qu'elle endure. Inversement, si nous voyons qu'un très jeune homme est dans un coma éthylique, nous jugeons qu'il est correct qu'il soit traité comme un sujet de droit (ce que la prostituée est aussi, sauf en Suède peut-être), donc qu'il soit mis hors de danger et protégé. Ni la maltraitance, ni le soin, ne seraient malgré cela et – en dépit de l'évidence –, des propriétés naturelles assimilables à un fait moral. Rien d'empiriquement observable et de causalement efficace ne rendrait raison de ce fait. La question de savoir en quoi la « cause » effective n'affecte pas une propriété normative, ni *pour ce qu'elle est*, ni *en ce qu'elle est*, doit être écartée, comme l'indique ce passage révélateur :

« Quand un fait au sujet d'un acte quelconque *rend* cet acte correct, ce fait ne *cause* pas la correction de l'acte. Rendre correct (*making right*) n'est pas une relation causale. Il y a d'autres manières par lesquelles, quand quelque chose a certaine propriété, ce fait peut faire que non causalement cette chose ait cette propriété. Ainsi quand un certain liquide est composé de H₂O, ce qui *fait* que l'eau soit ce liquide ne *cause* pas que ce liquide soit de l'eau. Quand les molécules dans quelque objet s'agitent, cela *fait* cet objet chaud, mais ne *cause* pas que cet objet soit chaud. (...) Avoir un enfant par exemple, ne fait pas causalement de nous un parent, quoique cette vérité analytique soit distincte de la vérité scientifique d'après laquelle avoir une énergie cinétique ne fait pas que, causalement, un objet soit chaud. J'affirme par conséquent que s'il y avait une certaine propriété naturelle qui serait le *right-maker*, dans le sens d'être une propriété qui rend un acte correct, cette relation non-causale serait d'une troisième sorte distincte. Mais cette tierce relation n'implique pas *être le même que*. Nous devrions croire au contraire que, quand certains actes ont cette propriété naturelle, elle ne ferait pas causalement que ces actes aient la propriété *distinctive* d'être corrects. (...) En quoi être un acte qui minimise la souffrance ne peut pas être ce qui rendrait causalement "correct" un acte correct, et se trouver assimilé à *la même chose* qu'être correct. Où se trouve la disanalogie ? (...) Ce qui correspond à la chaleur, dans cette analo-

gie, n'est pas la *propriété d'être correct*, mais la propriété qui *rend* cet acte correct. (...) Certaines relations incluant *être le même que*, sont symétriques, en ce sens qu'elles peuvent être renversées et aller dans deux directions. Si A est le même que B, B doit être le même que A. La relation *factuellement non-causale* est, à l'opposé, *asymétrique*. Bien qu'avoir une énergie cinétique moléculaire rende quelque chose chaud, être chaud n'est pas quelque chose qui fait que quelque chose a une énergie cinétique moléculaire. Bien qu'avoir un enfant fait que nous soyons parents, être parent ne fait pas de nous quelqu'un qui a un enfant. Nous pouvons de façon similaire dire que si une propriété naturelle avait la propriété de rendre nos actes corrects, être correct (*being right*) ne ferait pas que nos actes aient cette propriété naturelle. (...) La *relation factuelle non-causale* s'exerce souvent entre des propriétés très différentes. Si nous conduisons dangereusement, cela *rend* cet acte illégal, mais conduire dangereusement n'est pas la même chose que faire quelque chose illégal. Si un acte est illégal, cela *rend (makes)* cet acte punissable, mais ce qui est illégal n'est pas du tout la même chose que ce qui est punissable. Si vous êtes écrasé par une météorite, cela ferait que vous êtes malchanceux, mais être écrasé par une météorite n'est pas la même chose qu'être malchanceux. (...) [De même pouvons-nous dire que] même si minimiser la souffrance était la propriété qui rend les actes corrects, minimiser la souffrance n'aurait pas pu être la même chose qu'être correct. Ce qui s'applique aux autres propriétés naturelles. Aucune propriété de ce genre ne pourrait être, à la fois, ce qui rend un acte correct, et se confondre avec la propriété d'être quelque chose de correct (OWM III, p. 80-82)

On ne devrait pas dissenter pour savoir en quoi « être la propriété d'être correct » est une propriété digne de ce nom. La question centrale reste ouverte de savoir comment *being right* – s'il ne découle pas de *making right* – doit être recherché. Les normes, édictées en raisons, peuvent-elles gouverner les actions communes que les sujets voudraient faire, auraient dû faire, ou entendent faire ? Parfit reprend une question très ancienne d'après laquelle l'inclination à agir moralement se distingue de la stricte incitation psychologique. C'est ce qu'il appelle le double sens de « *ought* » dans *On What Matters*, la découlant clairement du « *should* » préférentiel. Il y aurait conflit entre : 1/ ce qu'il faut

drait faire qu'on pense qu'il *vaudrait mieux* qu'on le fasse, et 2/ ce qu'il faudrait qu'on se décide à faire *en dépit du sentiment qu'on en a*, même si la chose paraît difficilement faisable et contraire à nos intérêts pragmatiques (OWM III, p. 53). Cette suspicion qu'il conserve à l'endroit de l'internalisme, comme de la conscience que l'on doit avoir de nos obligations, lui a beaucoup été reprochée. A un autre endroit cependant, quand il évoque le conflit entre des raisons *impartiales* et des raisons *morales*, Parfit distingue différemment les deux plans :

« Quand nous décidons ce qu'il faut faire, nous pouvons demander :

Q1 : Que devais-je moralement faire ? Ai-je le devoir d'agir d'une certaine manière, parce que tout autre action possible serait incorrecte ?

Q2 : Qu'ai-je à faire que j'aie le plus de raison de faire ? Ai-je une raison décisive d'agir de cette façon ?

La Question 1 serait la question des moralistes, la Question 2 qui est celle des rationalistes pourrait être restituée ainsi :

Q3 : Y-a-t-il quelque chose que je devrais faire dans le sens impliquant une raison décisive ?

La question rationaliste est selon moi la plus fondamentale. On pourrait le montrer en supposant que nous n'avons pas de raison de nous occuper de la moralité, et parce que nous avons souvent des raisons décisives d'agir incorrectement. Ces vérités ruinteraieent la moralité. Il pourrait n'y avoir aucune autre vérité qui tienne dans la circonstance. S'il était incorrect pour nous de faire ce que nous avons des raisons décisives de faire, cela ne ruinerait pas ces raisons décisives. Supposons ensuite, comme certains le croient, que nous ayons toujours des raisons décisives de faire notre devoir et d'éviter d'agir incorrectement. Si la moralité a une importance suprême, cela ne serait vrai que parce que nous avons des raisons décisives d'agir moralement, en quoi ces raisons seraient alors fondamentales. » (OWM III, p. 343)

Dès lors s'opposerait 1/ un « sens *moral* de ce qu'il faudrait faire », et 2/ une « raison *décisive* n'impliquant pas nécessairement toujours le sens du devoir moral ». Bien que ces cas soient exceptionnels, il paraît souvent *wrong* (incorrect) de tuer une personne comme un moyen pour en sauver cinq autres (*means argument*). En une autre circonstance similaire, si je ne pouvais sauver cinq personnes qu'en détraquant le mécanisme de frein d'un engin fonçant à toute allure sur eux – un train sans conducteur engagé sur

un pont – mais en passant moi-même sous les rails, on trouverait également incorrect et inconséquent que je le fasse.

3/ Le mal-être de l'expressivisme

Bien que ces dilemmes ne semblent pas toujours pertinents, la portée des raisons décisives est bien prioritaire sur le dogme des commandements moraux. Le sens commun ne nous trompe pas à ce sujet sur ce que nous devons décider. Ainsi, au sens minimaliste pour ce qui est du *must* (à la différence de *ought*) : c'est-à-dire quand nous sommes dans l'urgence de ce qu'il « faut » *décider*. Si je me trouve dans un hôtel en feu qui donne sur un canal (par exemple à Venise), je sais qu'il me faut sauter par la fenêtre pour espérer aboutir dans l'eau, sans qu'il y ait à respecter un *critère* du comportement le mieux adapté pour obéir à cet impératif. Cet exemple de l'obéissance à un impératif ne serait encore qu'une « raison-de » et ne serait pas « substantiellement rationnelle », objecte Parfit. Je pourrais invoquer d'autres motifs naturels pour m'y contraindre (OWM III, p. 74). Ils n'ajouteraient rien à l'exigence supérieure du motif. Ce motif serait, platement dit : *your life is worth living* (la vie vaut la peine d'être vécue), quoique ce motif toutefois n'ait pas de valeur absolue. L'attribution d'une valeur supérieure à la vie n'explique pas – au sens moral –, que je me refuse instinctivement à être étouffé par des fumées toxiques. Comme l'explique Railton, racontant cette anecdote lors d'un séjour avec Parfit à Venise, face à l'incendie de l'hôtel, au petit chien qui hésite au rebord de la fenêtre de l'hôtel, on crie à lui aussi : « saute ! » (OWM III, p. 114). Ce n'est pas un impératif rationnel.

Tout autrement, vis-à-vis de ce qui « compte », car ce qui « importe » pour de bon est ce qui dépend de la façon dont nous jugeons certaines actions, lesquelles ne sont pas forcément relatives à nous, ni même à la sauvegarde de nos proches (dont nous pourrions faussement justifier – au sens expressiviste –, qu'ils nous concernent plus que les autres : ce que défend Blackburn). Le contenu du jugement étant bien *épistémique au sens fort*, on définira dans ce cas ce qui est « correct » (*right*) à partir de ce que nous pouvons analytiquement déduire de prémisses clairement assertées. Ces prémisses sont de celles qui sont toujours posées en opposition à ce que nous jugeons *condamnabile* et plus exactement *wrong* (c'est-à-dire : préjudiciable, répréhensible, malhonnête, odieux, susceptible de causer un tort manifeste ou de nous mettre en péril, etc.) On ne tient donc pas forcément compte, dans tous les cas envisageables, des procédures par lesquelles

nous délibérons pour arriver à un équilibre réfléchi, qui est pourtant ce que nous devrions viser au premier chef.

Supposons le cas contraire. Si *rien ne compte vraiment ni jamais*, qui puisse obliger *en ce sens-là*, le nihilisme serait évidemment « acceptable », souligne Parfit, en reconnaissant qu'il n'y a aucune raison morale dont nous pourrions parler convenablement. Il n'y a pas d'autre alternative, semble-t-il. – Les expressivistes, qui mettent en avant une théorie subjective des valeurs, sont nihilistes sans le savoir. Dans une acception assez voisine, Timothy Scanlon (2014, p. 35, 98 et 122), affirme que nos jugements doivent être indépendants, et ne pas être relatifs à des choix optionnels. D'où cinq familles de questions résiduelles, auxquelles Parfit répond effectivement dans *On What Matters III*, et qui sont exposées de cette manière par Scanlon lui-même :

« *Caractère relationnel* : Les raisons sont des raisons *pour* un agent. Comment ce caractère relationnel doit-il être compris ?

Valeurs de vérité déterminées : Est-ce que les énoncés au sujet des raisons sont vrais ou faux, indépendamment de nos opinions à leur endroit ? Est-ce que l'idée qu'il y a des vérités normatives irréductibles de cette sorte ont des implications métaphysiques inacceptables ?

Survenance : Comment les faits au sujet des raisons sont référés aux faits naturels ? Ils ne sont pas impliqués par les faits naturels, mais ne peuvent varier à moins que ces faits naturels eux-mêmes varient. Ce qui demeure énigmatique et demande explication.

Connaissance : S'il y a des faits irréductiblement normatifs au sujet des raisons, comment arrivons-nous à connaître de tels faits ?

Pertinence pratique : les jugements au sujet des raisons jouent un rôle différent de celui des croyances – ainsi des croyances qui portent sur le monde naturel – dans le raisonnement pratique et l'explication de l'action. Comment peuvent-ils jouer ce rôle si ce ne sont pas des croyances ? » (2014, p. 120)

Les réponses de Scanlon sont que :

« les vérités au sujet des raisons sont des vérités *au sujet des relations* qui se tiennent entre *nous* (comme individus, dans telle ou telle circonstance) et

certains autres faits (...) Mais [à la différence de la relation de *survenance* entre faits normatifs et faits naturels] cette opération n'est possible qu'en vertu de la vérité de ce que j'appelle de *pures vérités* normatives, qui assignent une signification normative à d'autres faits *qui ne sont pas des faits normatifs* [je souligne]. Ces vérités purement normatives, quant à elles, ne varient pas. » (2014 p. 121)

A ces questions tracassantes, les réponses de Parfit sont qu'il n'y a pas de valeurs de vérité qui puissent être « fixées » *a priori*, en allant *de l'esprit au monde*, sans que nos opinions n'interfèrent ; mais qu'il n'y a pas non plus de *survenance* des propriétés normatives. Dans ce dernier cas, ce n'est pas comme si l'on pouvait aller *du monde à l'esprit*, parce qu'une relation de co-variation serait instaurée entre les propriétés naturelles et les propriétés normatives. Le lien entre connaissance et action ne souffre pas d'être biaisé. Dans la pratique, en effet, nous nous sentons souvent mus par des volitions ou des tentations de bien faire qui sont de vraies « attitudes », ou qui ne font justement que les exprimer, avons-nous expliqué déjà. Pratiquement, il est donc différent de penser que nous soyons *obligés vraiment* de faire toujours ce qui serait légitime de faire, ou ce que notre devoir nous intime de faire, sans égard pour la situation considérée, c'est-à-dire avec l'illusion de croire que l'action bonne en dérive nécessairement. L'obligation n'entre pas dans le contenu épistémique. A l'inverse, les contenus d'attitude sont par nature évaluatifs et spontanés, mais ne sont pas « corrects » en vertu des croyances affichées que nous pourrions avoir : ils obligent quand nous le voulons bien. Nous pourrions dresser ici ou là des barrières à ce que prétendons réprover, comme édicter des préceptes pour nous engager à faire, ces mêmes contenus d'attitude n'en n'auraient pas plus de pertinence ; autrement dit, ils obligent par défaut. L'argument déontologique, en résumé, ne suffit pas.

Ce point de démarcation est l'un des plus solides que le livre de Parfit établit. On ne peut pas se contenter de dire qu'on est « contre » le mensonge ou « contre » la corruption, et feindre d'adopter des croyances d'ordre supérieur ou des attitudes censées les corriger au nom de valeurs introduites en contrebande. Il faut se prononcer par des énoncés *de premier ordre*, et donc se prononcer sur ce nous devons juger comme étant quelque chose de mauvais (*wrongness*), qui n'est évidemment jamais le fruit d'une simple réprobation (OWM III, p. 178-181). D. Parfit repousse l'*émotivisme* de A. Ayer et

l'*expressivisme* d'A. Gibbard, comme des formes d'élégance et de répugnance flegmatiques, puisque leur idée est que nous pourrions ce faisant – au gré de cette situation émotive qui nous stimule –, remettre les choses en ordre (*getting the things right*), ce qui signifie invoquer un principe de correction inscrit dans l'attitude, comme de plaider pour la désidérabilité du bien qui en résulte, comme le fait Michael Smith. En l'espèce, cette attitude ne serait finalement rien d'autre qu'une forme de toilettage du comportement en rapport avec ces actes déviants (*tidying them up*). Je reprendrai pour lui rendre justice et exprimer avec fidélité la position de Parfit – qui n'est pas celle d'un équilibriste du sens moral – cette anecdote bien connue rapportée dans le *New York Times* au sujet de Sir Alfred J. Ayer.

« Sir Ayer, âgé de 77 ans, amusait un groupe de *covergirls* lors d'une *party* newyorkaise, au moment où une jeune femme fit irruption dans la pièce s'écriant qu'une de ses amies était en train de se faire agresser dans une chambre à coucher toute proche. L'agresseur et l'agressée se révélèrent être Mike Tyson et Naomi Campbell. "Est-ce que tu sais ... qui je suis ?" demanda Tyson, lorsque Ayer l'exhorta à ce qu'il cesse, "Je suis le champion du monde des poids-lourds – Et moi je suis l'ancien Wykeham Professeur de logique à Oxford", répondit Ayer poliment. "Nous sommes tous les deux les plus éminents dans notre domaine. Je vous propose que nous parlions de tout cela comme des êtres rationnels". » (Spurling 2000)

Nota bene : je ne mets pas en doute, dans la circonstance, l'efficacité de Sir A. Ayer, « le plus déluré » des enseignants d'Oxford à la retraite, dont on se demande un peu ce qu'il faisait là. J'interprète ici le mot d'esprit de sa part qui consiste à réclamer une adaptation du comportement du boxeur au nom d'une pseudo-attitude d'ordre supérieur, qui serait du genre : « être des sujets distingués par leur talent et leur virilité, mais *en substance* être rationnels ».

Nous pourrions prendre cela à la blague. Pourtant, Parfit stigmatise le plus nettement possible la moralité issue de la conviction qu'on pourrait vouloir que deux désirs contraires deviennent « consistants » et ne se contrarient pas : – d'un côté, ce qui outre-passe la répugnance et oblige à agir ; de l'autre, ce qui fait offense à notre dignité. Ce serait affaiblir la force normative de la raison qu'il y a de devoir accomplir un acte quelconque si on se satisfaisait d'estimer qu'« être opposé » à son contraire – qu'on ré-

prouve, qui nous choque ou qu'on déplore – suffirait à qualifier la méchanceté de ce dernier : or c'est précisément la position de Gibbard et de Blackburn qui supposent qu'aucune propriété normative substantielle ne peut être créditée d'un « royaume normatif » distinct du monde naturel, et qui de ce fait, n'acceptent que du bout des lèvres la vérité de certaines *propositions* normatives.

On doit pouvoir reconnaître la force normative des raisons d'agir. Il ne s'agit pas seulement de s'arc-bouter sur les croyances que nous formons face à telle ou telle situation scandaleuse ou délictueuse (l'inhumanité dans le traitement d'un vieillard, l'escroquerie, les arrangements délictueux, l'usure, la contrefaçon, la fraude, l'abandon d'enfant, etc.). Si nous revenons sur cette méchanceté intrinsèque de la souffrance, celle-là prise au sens le plus large – qui n'est pas celui de la douleur—, il n'est plus question de considérer le sens socratique du terme. On ne demande pas non plus, au sens utilitariste, s'il est convenable ou non de *minimiser* la souffrance, comme on minimiserait l'injustice. Cette question a bien été abordée par T. Scanlon. Mais l'interrogation ontologique que Scanlon croit pouvoir sous-estimer, garde ici toute sa valeur : sans engagement existentiel explicite à leur égard, une fois écartées les réductions inopérantes, comment se saisir de ces raisons *qui n'obligent pas en vertu d'impératifs* ? Le fait est que ces raisons n'ont pas d'impératifs spécifiques à faire valoir sur le plan sémantique. Il semblerait alors que nous dussions admettre que la normativité logique, qui a un sens modal, ne pourrait pas s'imposer à la norme morale. Mais si les concepts normatifs ne peuvent pas être « analysés » en termes naturalistes, comment refuser que les propriétés *signifiées* par les termes normatifs ne soient pas des propriétés comme les autres, de quelque façon qu'on les considère, se demande Timothy Scanlon (2014, p. 40-48) ?

En posant cette question, nous savons que Scanlon se réfère à l'article de Kit Fine « The Varieties of Necessities » (2002) afin de souligner la non-dépendance des énoncés normatifs d'avec la nécessité métaphysique. Néanmoins, il faudrait que cette position nous préserve d'en conclure, comme Mark Schroeder et Allan Gibbard, que les propriétés normatives s'assimilent à des *concepts*. Elles serviraient à isoler un domaine juridico-moral qui jouxte plus ou moins celui des sciences de la nature. Certes, la crapulerie, la prévarication, les passe-droits, l'infanticide, le meurtre sont réellement abominables et condamnables, mais la méchanceté de ces actions ne ferait-elle alors que mettre de côté, dans l'ordre des choses – et par conséquent du côté de ce qu'on appelle élégamment des

policies fixant les usages admis par convention (parce qu'il y aurait, outre l'étiquette et les codes du savoir-vivre, des règles morales et des *standards* du comportement convenables, comme il y a des *règles de sécurité*) – le profil normatif des raisons que nous avons de nous y opposer ? Ce serait en pareil cas réserver un domaine « éthique », indépendant de la sanction pénale, où la *correction des concepts* serait la seule loi. La réponse n'est pas entièrement convaincante. Au fond, pour ses juges et à de nombreux égards, Socrate était un *mauvais athénien*. Face à cette dérive expressiviste, l'objectiviste des raisons se montre franchement récalcitrant. C'est pourquoi les chapitres 53-56 sont un plaidoyer pour montrer que les raisons dites et supposées « impartiales » ne s'opposent pas aux raisons « morales », fussent-elles basées sur une postulation égoïste. S'il en allait ainsi, il serait justement *incorrect* de faire ce que nous avons les plus fortes raisons décisives de faire si nous en subissions un préjudice quelconque. Mais « faire ce que devrions faire *moralement* en sorte que ce qui en résulterait serait le mieux, pour nous et pour autrui » ne contrarie pas : « Nous avons toujours des *raisons décisives* de faire ce qui se ferait en sorte que les choses aillent mieux ». C'est bien la thèse de Sidgwick, revisitée par Parfit. Si nous ne sommes pas des conséquentialistes inspirés par l'acte bienveillant, entendu au sens large, qui toujours optimise le bien général, il serait sans doute aisé de dire qu'il serait *wrong* d'agir en sorte que *les choses aillent nécessairement mieux*, si elles ne vont pas bien *pour nous*. Or c'est en effet l'une des formes typiques de l'impartialisme que de prétendre que nous aurions quelquefois des raisons décisives et impartiales *d'agir incorrectement* – comme si mon intérêt personnel pouvait se satisfaire d'une fantaisie doctrinale. On soutiendrait une sorte d'ambivalence incorrigible tenant au constat que les raisons morales ne sont pas universellement partagées, ni uniformément distribuables dans le champ de leurs conséquences positives. Parfit n'accepte pas cette forme de *dissociation* entre les deux versants principaux de la thèse :

Conséquentialisme de l'acte = _{def} un acte est moralement *correct*, si cet acte maximise le bien de tous, y compris le bien propre de l'agent moral.

Conséquentialisme des règles = _{def} un acte est moralement *mauvais* seulement si, et seulement s'il est prohibé par des *règles*, elles-mêmes justifiées par leurs conséquences. Il réclame donc que les agents aient à opérer une sorte de prise de décision (*decision-making*) relative à la justification des conséquences attendues.

Dans le premier cas, c'est le bien ou la *correction pure*, qui est pris en compte. Dans le second, c'est ce qui est mauvais ou *incorrect*, qui détermine à quel degré d'évaluation des conséquences on se place. Quoique Parfit n'ait pas d'argument-massue à proposer, et penche tantôt en faveur du premier, tantôt en faveur du second, il n'accepte pas ce dilemme évaluatif : pour lui, toute personne peut avoir des raisons impartiales, sinon universelles, d'agir correctement. Il n'y aurait pas, rappelle-t-il, de *raisons purement personnelles* qui pourraient interagir avec le bénéfice attendu, bien que certaines puissent être le cas échéant « relatives à l'agent », sans être réellement personnelles. Ainsi, comme nous supposons, par définition, que nul acte mauvais ne saurait entraîner de bons résultats, nous ne pensons pas que la mort d'un homme puisse être exemplaire, à l'instar de la conviction du *sheriff* qui prétend empêcher qu'à l'avenir la même personne ne nuise, et tuerait le bandit, pour sauver des innocents. La conséquence est ici poussée au-delà de ce que les règles définissent en tant qu'une prise de décision correcte. Mais c'est toujours d'abord, en rapport avec ce qui est jugé « incorrect », qu'ensuite nous aurions l'intuition morale correspondante.

Le problème est que cette conviction répandue dérive en réalité d'un principe plus fort : il dirait qu'un meurtre est certes plus méchant qu'une simple mort accidentelle, mais l'est moins qu'une autre mort criminelle qu'on n'aurait pas su empêcher. Ce qui revient à penser qu'il serait excusable ou licite d'user d'une *méchanceté déontique* par laquelle un nouveau crime eût été prévenu à temps (OWM III, p. 349-366). La *deontic badness* qu'il invoque ici ne signifie pas du tout que la méchanceté oblige, mais elle prend au piège la réduction forcenée du bien et du mal à un problème uniquement sémantique. C'est une position « métacritique » à l'égard de l'argument déontologique, celui qu'invoquent les bonnes âmes pour se décharger en conscience de ce qui est considéré comme une méchanceté intrinsèquement « méchante ». A ce titre, elle constitue bien une démonstration du malaise où se trouvent enfermés les expressivistes qui ne croient pas en l'objectivité des raisons normatives. Le fait que ce mal (*badness*) soit capturé à partir de ce qui est « incorrect » est très révélateur. Pour Parfit : « La méchanceté *déontique* est la méchanceté que les actes peuvent avoir quand, et parce que, ces actes sont mauvais » (OWM III, p. 351).

Sa conclusion est que des raisons seulement morales, et le plus souvent infondées, ne réussissent pas à ébranler la fundamentalité des raisons dont il se fait le défenseur. Dans

le cas précédent, tout reviendrait à savoir, en somme, si nous avons des *raisons décisives* d'agir *incorrectement* qui ne seraient pas moralement indéfendables. Serait-ce que nous traitons comme un *moyen* (au sens kantien du terme) le criminel lui-même, pour défendre d'innocentes victimes ? La réponse des moralistes est de savoir en quoi mes actes sont possiblement incorrects ou mauvais. La question du fondamentaliste est de savoir si ce que je dois faire obéit à des raisons.

« Quand nous utilisons le mot "incorrect" (*wrong*) dans le sens d'une raison morale décisive, nous ne pouvons pas répondre séparément à la demande du moraliste. Nous ne pourrions former de croyances vraies au sujet des actes mauvais, qu'à condition de former des croyances vraies au sujet de ce que nous avons le plus de raison de faire. Si nous concluons que nous avons des raisons décisives de ne pas agir de telle ou telle manière, nous pourrions répondre de façon pratique et substantielle. Il importerait peu que ces raisons décisives puissent alors être appelées des raisons morales quand nous ajoutons que cet acte serait "incorrect".

Comparée à la question du moraliste, la question du rationaliste est plus fondamentale. Il ne suffit pas de conclure que cet acte serait mauvais, puisque ce qui importe – en dépit de la méchanceté de l'acte – est de savoir que nous avons des raisons décisives ou suffisantes d'agir de cette façon. Mais, bien que cette question des raisons soit plus fondamentale, nous avons aussi de bonnes raisons d'aller au-devant de la question du moraliste. Nous avons des croyances distinctes concernant ce qui fait qu'un acte est incorrect, ou sur ce qui le rend incorrect, mais ce ne sont pas des croyances relatives aux faits qui nous donnent des raisons décisives.

Nous pourrions poser la question morale si nous utilisons le mot « incorrect », non pas dans le sens des *raisons décisives*, mais le sens où elles seraient semblables à des *raisons moralement déceptrives*. Quand nous demandons si certains faits nous donnent des raisons morales de décider de ne pas agir de cette façon-là, nous demandons si ces faits sont suffisants pour rendre cet acte mauvais. » (OWM III, p. 367)

4 / Deontic badness

Faisons un retour en arrière dans le réseau parfois compliqué des élucidations de Parfit, eu égard à ce qu'il désigne lui-même comme un *discouragingly long book* (OWM III, p. 465). Si l'on veut cerner ce qu'il veut dire, quand il dénonce les propriétés *pléonastiques* – celles qui ne disent rien sur ce qui nous importe au sens moral –, il faut se référer à sa manière de discréditer les *vérifacteurs* dans une conception correspondantiste du vrai, que nous avons évoquée plus haut. Ce qu'il appelle le « réalisme aléthique », auquel il ne veut pas adhérer, est clairement distingué de son appréhension des *vérités normatives*. À l'inverse, si on en accepte le principe, une propriété normativement adaptée à la circonstance (*a description-fitting normative property*) ne le serait que si elle apporte quelque chose de différent (ou d'*informatif*) à l'état de choses qu'elle corrige. Les propriétés « pléonastiques » n'apportent justement rien pour leur part à l'exigence de l'action décrite comme étant *moralement* nécessaire : elles ne justifient pas le passage de *reason* à ce qui serait : *ought to do*.

« Au lieu de dire que le soleil est brillant, par exemple ou que la douleur est mauvaise, nous pourrions dire que le soleil a la propriété d'être brillant, et que la douleur a la propriété d'être mauvaise, Bien que cet usage du mot 'propriété' n'ajouterait rien au contenu de nos énoncés, il peut aider, dans certains cas, à expliquer la signification de ces derniers. » (OWM III, p. 228)

En abordant cet aspect du débat, tout se passe comme si nous devions ignorer des répliques de Parfit aux thèses internalistes et « évidentialistes » de Stephen Darwall, et au « constructivisme » subjectif de Sharon Street, qui font la substance de la partie IX (OWM III, ch. 48-51). Skorupski, sans doute le critique le plus acerbe de ce débat, a tenté de pousser à bout la dénégation de Parfit :

« Confronté à la distinction entre cognitivisme et réalisme, un critique pourrait objecter : "Pourquoi parler de réalité ?", "Pourquoi 'souffrir est une mauvaise chose' ne serait-il pas autre chose que la description d'une réalité comme 'la terre est ronde' ?" Parfit répond qu'un prédicat normatif comme "est mauvais" ne renvoie pas à une propriété dotée d'un "poids ontologique" – ou pour le dire autrement, ce caractère mauvais affecté à la souffrance, ne fait "pas partie de la réalité". » (Skorupski, 2018)

Il y aurait bien un soupçon qui n'est pas levé au sujet de l'ontologie de ces raisons d'agir. Quelle différence dans l'énoncé que la « souffrance est mauvaise », par rapport à un énoncé comme « la terre est ronde » ? Parfit a anticipé cette objection comme le reconnaît Skorupski :

« On pourrait objecter que, en distinguant ces expressions, je n'ai pas expliqué ce que je veux dire en parlant de "poids ontologique" ou de "certaine partie de réalité". J'utilise ces expressions quand je décris des vues *que je ne partage pas*, et l'une de mes objections à ces vues est l'obscurité de ces revendications ontologiques. » (OWM III, p. 59)

En y regardant de plus près, Parfit identifie donc un sens « pléonastique » ou « adapté-à-la-description » du terme même de « propriété » (OWM III, p. 66-69), qui ne reste pas entièrement élucidé à yeux de nombreux philosophes qui lui en font reproche. Ainsi quand je dis que l'atome d'hydrogène *est*, et se trouve aussi être *référé* à la propriété instantiée : « être l'élément physico-chimique le plus léger », j'emploie « propriété » dans le bon sens en direction du porteur objectif : l'atome d'hydrogène. Parfit ajoute pourtant, de suite après, qu'on peut aussi dissocier identité et prédication, prenant comme exemple : *être un être humain*. Cette propriété fait qu'il est nécessaire que tous les êtres humains naissent et meurent. Nous pourrions assumer qu'« être un être humain qui a été conçu » et « être un être humain qui est décédé » partagent la *même propriété* prise dans un sens co-extensionnel, s'ils renvoient à une seule identité ; mais du point de vue informatif et normatif, *ce n'est pas la même personne* dont on se réjouit qu'elle ait été conçue et dont on déplore qu'elle soit décédée. Depuis *Reasons and Persons*, Derek Parfit avait su se dégager de l'emprise de débats interminables sur l'identité personnelle reçue comme une identité numérique, qui à ses yeux, « ne compte pas » et n'est pas décisive. Face à la critique de l'animal humain qui en résulte, mais à l'encontre des thèses soutenues par Eric Olson, je renverrai ici à son article virtuose : « We are not human beings ». Nous ne sommes point, d'après Parfit, enfermés dans une identité, telle une entité décérébrée dans sa combinaison androïde. On ne pourra que regretter maintenant qu'il a disparu, ce livre sur la « Métaphysique du Soi » que Parfit n'a pas pu terminer. Ses expériences de pensée (qui paraissent, à certains, tirées par les cheveux), sur le bénéfice hypothétique de la transplantation ou de la survie, ont au moins ce mérite de faire paraître plus absurdes dialectiquement nombre de conclusions savantes sur le cerveau-su-

jet. Ainsi l'enfant qui vient de naître, n'est certainement pas le même au sens normatif, que la même personne qui plus tard va décéder avec le même ADN. Ce doute sur la nature des propriétés attribuées à des *sortaux de phase* (non pas la chenille et le papillon, mais plus concrètement : la petite fille, la jeune beauté ou la vieille dame, pour ne pas parler en jargon) n'en rend que plus sensée la critique des propriétés pléonastiques, quand elles ne sont pas strictement extensionnelles. Même si le lien entre sa critique de l'identité personnelle et sa défense des raisons normatives n'est pas explicitement formulé, ce qui est encore le cas dans le tome II d'*On What Matters* (section 22), il semble à peu près clair que les revendications d'aujourd'hui sur la problématique intégrative de la *spéciation* (autour de l'animalisme), comme les discussions bavardes sur le genre, témoignent de cette tendance à « réduire » aux propriétés biologiques naturelles ce qui ne peut pas l'être.

Parfit rejette donc le naturalisme analytique à l'égard de termes comme « *wrong* » ou « *decisive reason* », lesquels ne peuvent être expliqués ou « *restated* » par des prédicats naturels. Il distingue aussi la normativité des *règles*, de celle plus forte encore selon lui, qui serait *reason-implying sense*, soutenant à cet égard que « nous n'avons pas d'évidence pour ou contre les croyances que nous avons en ces vérités ». Il s'agit ici, dans son esprit, de *vérités morales*, qui pour beaucoup n'existent simplement pas (p. 70). Or comment ces dernières seraient-elles ce qu'elles sont, quand nous ne savons pas toujours si elles « sont » ce genre de vérités ? Elles ne sont pas réductibles à la description, avons-nous montré. Communément, c'est le sens qui commande quand nous disons que « est F » peut être toujours remplacé, avec le même contenu, par : « qui a la propriété d'être F ». En ce cas, une propriété *pléonastique* est adaptée-à-la-description du moment que l'objet A possède cette propriété pléonastique d'être F, ou parce qu'il qualifie le contenu descriptif du prédicat « est F » – autrement dit, le sens ou le mode de présentation qui est associé à « F ». Mais les prédicats comme : « *être mauvais* », « *avoir une raison d'agir* » ne sont pas de même facture et résistent à une assignation de ce genre : il semble impossible de séparer *l'acte* qui est mauvais de la *propriété* qu'il a d'être mauvais, et plus encore de ce qui nous fait juger qu'il est mauvais ; et de la même façon, il ne serait pas conforme à la description que nous en ferions quand nous voudrions invoquer la raison qui nous fait le rejeter. Si les propriétés normatives d'ordre supérieur fonctionnaient *comme* des propriétés naturelles, elle ne pourrait jamais établir de faits naturels (OWM

III, p. 244). « Les vérités qui ne sont pas rapportées à des faits naturels ne correspondent pas à des propriétés qui ne sont pas naturelles », précise même Parfit (OWM III, p. 444).

Plus que jamais, un lecteur non charitable, dirait que Parfit s'enferme dans une ornière conceptuelle et qu'elle inciterait presque à adopter un scepticisme foncier à l'égard des raisons d'agir. Il est d'ailleurs frappant, qu'usant d'une redondance presque solennelle et sans se laisser impressionner par ses contradicteurs, Parfit défende toujours un sens du mot *fait*, dans lequel « fait » signifie : « pensée vraie », ou « contenu des pensées vraies » (OWM III, p. 90). Dans une acception courante, les faits sont lestés d'un poids ontologique ; ce sont des faits substantiels.

Il en va tout autrement si on prend en considération ce que serait un énoncé « minimaliste » appliqué à la vérité des propositions normatives. Cet énoncé aurait la forme suivante : *une assertion portant sur le fait qu'il est vrai que p, dit la même chose qu'une assertion que p*. Par conséquent, il ne servirait à rien d'ajouter une valeur énonciative particulière à l'opérateur « il est vrai que ». La réaction d'Allan Gibbard, sur ce point du moins, est en soi assez compréhensible. Elle consiste à lui opposer que, dans ce cas : « Il est vrai que voler est mal » ne dirait rien d'autre que *voler est mal* (OWM III, p. 225-226).

Reprenant cette interprétation littérale, Parfit lui répond qu'il entend que les termes normatifs ou les énoncés normatifs sont « vrais » en vertu de quelque chose *de plus* qu'une acception assertive aussi restreinte. Il n'est donc pas strictement minimaliste. Mais ce « quelque chose de plus » reste énigmatique. Sa réponse à l'objection dit simplement et répète souvent : « Quand nous disons que tel fait est une raison d'agir de telle ou telle manière, nous disons que ce fait *compte en faveur de* cet acte ». Telle serait selon lui la formule la plus sobre pour entendre ce que recouvre une « raison d'agir ». Mais la formule ressemble à une expression paronymique. Voilà pourquoi l'expressiviste – qui est *minimaliste* de manière déclarée –, voudra transformer néanmoins le même énoncé à l'impératif, ou en faire un performatif plus adapté à l'action morale ; il dira : « *Faites peser ce fait*, en sorte qu'il favorise cette action » : par exemple, au sujet de la nécessité qu'il y a à s'occuper de prendre soin d'une personne souffrante (OWM III, p. 233). Parce que ces énoncés n'ont, sous cette forme, aucune valeur de vérité supplétive, substituer aux propriétés normatives des « concepts de propriétés » n'apporte pas de solution, rétorque Parfit. C'est apparemment ce qui arrive quand on énoncerait devant le mari brutal : « Traitez votre femme *de manière moins cruelle* ». Le prédicat de cruauté ne « pèse »

pas substantiellement, et ne s'applique pas à la situation offensante devant laquelle ce qu'il faut faire s'impose autrement que par une objurgation de cette nature. Quand Blackburn associe au *concept* « *cruel* » le sentiment d'une « aversion primitive », jouant le rôle d'une « attitude appropriée », qui serait donc susceptible d'exprimer chez lui, dit-il, une « hostilité légitime » à l'égard d'un comportement de ce type – à la fois passionnel, mais quelquefois dangereux – il défend une position à la Hume, d'ailleurs infiniment sympathique, mais on peut raisonnablement douter pour savoir s'il délibère avec lui-même, ou avec l'agresseur. Cela ne serait pas très différent alors, répond un peu plus loin avec ironie Parfit, de la réaction que nous avons devant ces sons crissants et *excruciating* (atroces), qui nous sont insupportables, comme le dit Sharon Street, et qui nous feraient fuir autant que devant le supplice d'une douleur intolérable que nous repoussons (OWM II, p. 261). Par contre, *il est vrai*, qu'il y a là une raison de nous interposer physiquement, s'il est possible, qu'il s'agisse d'une femme battue ou d'un migrant frappé au sol : pour que cesse cette agression, peu importe le sentiment que nous en ressentons.

On What Matters est conçu pour exténuier les fausses préventions à l'égard des comportements déviants que défendent les quasi-réalistes et les subjectivistes quand ils se targuent de distinguer les passions dominantes et les *attitudes normatives* censées y mettre un frein. Ainsi le plan général de l'ouvrage va de la défense des vérités normatives face à toute réduction naturaliste (partie VII), à l'examen des vérités au sens expressiviste (partie VIII), puis traite de l'analyse du rapport entre les raisons normatives et psychologiques (partie IX), avant d'aborder au sujet de l'éthique (partie X). Un plan impeccable pour clore plusieurs centaines de pages formant les 4 volumes considérés, avec celui de Peter Singer. – Parfit ne pouvait-il pas faire plus court, se dira-t-on ? N'aurait-il pas dû écarter quelques subtilités de trop ? Devant le wagon d'objections qu'il a reçues, et qu'il n'a pu que reformuler pour en montrer l'inanité, il est difficile de répondre. Mais ces objections sont parfois plus intéressantes qu'il ne le dit. – A certaines, il présente d'ailleurs de réelles concessions, comme à Peter Railton et Mark Schroeder. Pourquoi ces concessions aux naturalistes et aux subjectivistes ? Railton est le défenseur d'un naturalisme qui n'est pas analytique et s'intéresse au *job* que jouent les propriétés (OWM III, p. 117) : leur rôle descriptif est toujours associé à des concepts et c'est là que le bât blesse comme toujours avec l'identité des propriétés. Si les propriétés normatives

ne sont pas des universaux, mais sont « adaptées à la description » (*description-fitting*) en un sens qui n'est pas obvie – et qui ne serait pas « correspondantiste » –, c'est dans le langage des concepts qu'elles sont identifiées, ensuite c'est par leur usage en contexte qu'elles jouent ce rôle spécifique. L'abondante littérature des *Oxford Studies in Metaethics*, et du *Journal of Ethics and Social Philosophy*, est là pour nous le rappeler.

On pourrait, sans abuser de la patience du lecteur, mentionner ici une livraison du journal : *Ethics* (2018), où Nicholas Laskowski recensant l'ouvrage, traite en particulier du concept inhérent au verbe « *matters* » (ce qui importe), puisque, nous l'avons vu longuement, il a partie liée avec le concept du « *suffering* » : un concept qui n'est pas normatif, selon l'auteur. *Souffrir*, dépendant du premier (« ce qui importe ») n'obtiendrait sa valeur normative que par cette association et par la signification que requiert la phrase. Laskowski se demande à ce propos : en quoi « souffrir », quand il serait associé au soin *psychologique*, implique-t-il une raison *décisive* et par quel ressort ? – Comment comprendre en ce cas l'énoncé : *We have decisive reasons to care* ? S'il s'agit de « nous », et d'une « entité psycho-physique » (la souffrance), ce qui rend vraie cette raison dans un sens « plus que minimal » impliquerait « une propriété de plus ». Mais elle n'existe pas. Reste l'emploi d'un *nom* pour surmonter cette difficulté à identifier la dénotation de la propriété normative – en quoi la souffrance infligée ou subie, nous importe –, puisque de fait nous serions dans l'incapacité de référer cette propriété à quelque chose. Rappelons que « souffrir » ne serait pas une propriété de la réalité, selon Parfit : elle n'est pas une propriété naturelle. La phrase : *we have decisive reasons to care*, d'après Laskowski, ne serait donc pas « relatante » puisque les propriétés normatives ne sont pas dans la réalité empirique. Par conséquent, il objecte que les « noms » de *concepts normatifs* sont dans cette hypothèse le fruit de nos supputations ; nous usons de termes stipulatifs seulement, leur lien avec ceux des mathématiques sont de peu de force. Il renvoie à un autre article de Derek Parfit, déjà cité (mais plus ancien) « *Reasons and Motivation* » qui trahirait déjà, il y a longtemps, la même impuissance.

On peut citer une autre source dans la littérature : l'article instructif de Daniel Fogal, « *Reasons, Reason and Context* » (2016) où l'auteur distingue les « raisons » et la raison enveloppée dans la structure du nom (*reason-to-do*, *reason-to-act*), qui semblerait d'un seul emploi possible : un emploi *monadique*, et non pas relationnel. C'est ce qui explique que j'ai employé ci-dessus « raison de s'interposer » dans un sens relationnel, mais dé-

ontiquement faible, celui des *reason-relations* de Skorupski. Cette raison ne serait pas suffisante, pour s'appliquer réellement – et parfois elle l'est à tort, si l'agresseur redouble de rage face à qui tente de s'interposer. Il est donc difficile de procéder à une analyse rigoureuse des motifs qu'on voudrait traduire dans le langage. En généralisant cet exemple, le primitivisme des raisons de Parfit (qu'on sait appuyé un socle notionnel indéfinissable), parce que ces raisons sont entendues *hors contexte*, en deviendrait carrément injustifiable. Du moins, est-ce ainsi que pense quelqu'un comme Daniel Fogal. – L'accusation est sérieuse, elle entend signifier que Parfit prendrait part à un tournant *hyperintensionnel* « déguisé », comme le dit lui aussi Laskowski (2018, p. 501) ; il ferait servir ces propriétés comme des essences mentales pour effectuer un travail métaphysique dans le monde.

Le procès ne me semble pas tout à fait honnête, puisque Parfit ne se situe pas dans un cadre nominaliste, mais il n'est pas ridicule. J. Suikkanen dans un autre article (2016), a fait une forte objection au sujet de la structure de la phrase : « *we have reasons to avoid future agony* ». Il faut supposer, dit-il, sa réduction possible à :

< (we) R (future agony) > ,

donc à un concept-predicat prenant deux places d'argument, et ne dépendant pas d'un autre vocabulaire que le vocabulaire naturel pour obtenir ses conditions de vérité. Or, en pareil cas une solution pragmatiste serait compatible avec le non-réalisme que réclame Parfit. Mais ce serait une combinaison baroque. Nous aurions d'un côté les croyances en l'efficacité de ces raisons ; de l'autre il faudrait admettre qu'elles ne sont plus des vérités normatives nécessaires, au sens non-réaliste et cognitiviste de l'auteur. Il existe des solutions pragmatistes sophistiquées qui voudraient en effet qu'une garantie soit fournie (comme avec la *suprassertabilité* dont parlait Crispin Wright dans *Truth and Objectivity*), pour laquelle une certaine information « *i* » « garantirait l'assertion que nous avons des raisons d'éviter une souffrance intolérable », propose Suikkanen. C'est certes une façon élégante de penser que *toute norme est épistémique par son statut* : et que, dès l'instant que nous sommes en état de garantir son emploi, nous supposons que nous avons une évidence suffisante pour émettre ce genre d'énoncé. Pourtant il y a une différence entre *avoir l'évidence* qui justifie la proposition de l'énoncé, et la *vérité* même de cette proposition, puisque nous pourrions avoir une évidence trompeuse susceptible de garantir une proposition fautive. – Je pense à cet épisode des *Cigares du Pharaon* (Hergé 1955, p. 16)

où une femme blonde est fouettée à terre violemment par un malabar à moustaches et en chéchia, qui pousse Tintin à réagir impétueusement, faisant tournoyer son fusil autour de la tête, et qui ne réalise qu'après coup que c'est une scène de tournage dans un film en décor naturel que lui cachent des rochers.

Il faudrait disposer, pour contrer ce défaut d'information empirique, d'une théorie *robuste* de la norme de vérité *épistémique* qui soit applicable aux *propositions normatives métaéthiques*, mais nous n'en disposons pas : ce qui entraîne à la régression ou au déflationnisme pur et simple (la vérité n'est qu'une propriété de nos phrases, et n'est évidemment jamais une vérité *morale* au sens strict). Ce qui signifie, ajoute encore Suikkanen, que « la propriété de vérité des cognitivistes non-réalistes devrait être non-relationnelle, [et par conséquent] que la propriété « monadique » invoquée par certaines propositions normatives, si elle est non-naturelle, reste *sui generis* »). On retrouve la même objection que celle de Laskowski

Toutefois, le cas de la *deontic badness* n'est pas envisagé par les objecteurs de Parfit avec assez de sérieux.

Elle prend d'autant plus d'importance qu'on se place ici en dehors des cadres habituels du débat académique, ainsi lorsque Parfit se réclame de Nietzsche, pour qui « souffrir n'est pas du tout une mauvaise chose », ce même Nietzsche qui purge Schopenhauer de son intuition, en s'isolant sur sa propre montagne, loin de ce qu'il appelle « la moralité des mœurs » dans *Aurore* (OWM III, §167). A un autre endroit, il propose aussi l'exemple de deux nations qui entrent en guerre dont aucun des belligérants n'est un agresseur, concluant dans ce dernier exemple – il pense à celui de la guerre de 1914-1918 – que peu importe qui eût gagné, « il eût mieux valu une victoire rapide ». On voit dans tous ces cas, que le mal est envisagé indépendamment de toute proposition sémantico-naturaliste ; secondement, il n'y a pas non plus de mal absolu que nous intégrons dans sa malignité : et pourtant, si le mal est constaté – en dépit de ces évitements métaphysiques –, il ne convient jamais d'y *consentir*. Parfit ajoute : « dans le monde injuste dans lequel nous vivons », la raison morale demande une participation cognitive pour toute forme d'*agency*, en allant jusqu'à inclure la part des opprimés et des victimes réclamant réparation (p. 334). *L'exemption du cas de conscience* est caractéristique de ce type de raisonnement, qui procède en cascade : ainsi quand il me faut choisir de sauver cinq naufragés, de préférence à sauver celui qui est seul accroché à sa bouée ; quand je ne

peux pas éviter qu'une personne soit empoisonnée et qu'il ne me reste plus qu'à chercher d'urgence un antidote, etc. – Le conflit des raisons impartiales et personnelles ne met pas en doute que nous demeurons « universalistes » à l'égard de ce qui compte. *These are the things that matters* (*ibid.*). Il est tout aussi *moralement correct*, en cas de péril ou de tremblement de terre, que je doive sauver quelqu'un de plus jeune que moi en servant de bouclier et en y laissant la main ou en étant écrasé, si je sais que je peux lui faire profiter d'une plus longue chance de vie que la mienne. Mais dans un autre cas, si je dois infliger un mal temporaire à autrui pour sauver ma propre vie, j'ai aussi une raison suffisante de le faire, etc. (p. 341). Pour Parfit, la messe est dite, avec les prémisses qu'il détaille de chacun de ces cas-limite, concluant de cette façon : « il se trouve ainsi que s'occuper de moralité est moins fondamental et que souvent nous avons des raisons décisives d'agir incorrectement. Or s'il s'avérait même qu'il fût incorrect, et mauvais pour nous, de faire ce que nous avons des raisons décisives de faire, cela ne ruinerait en rien ces raisons décisives » (p. 342). Le conséquentialisme de « l'acte » revendique que ce qui serait le meilleur quant au résultat escompté constitue un fait qui rend cet acte lui-même juste.

Ce balancement systématique dans l'évaluation lui permet de mettre en opposition deux théories concurrentes.

« Si nous ne croyons pas au *conséquentialisme de l'acte*, c'est que dans certains cas, il serait mauvais de faire ce qui serait le mieux pour tous. Cette théorie est alors une *théorie rivale*, prise à l'intérieur de notre propre conviction morale [...] *L'impartialisme rationnel*, à l'opposé, est une théorie rivale *extérieure* à notre conception, puisque ces rationalistes peuvent estimer que dans certains cas, nous aurions des raisons suffisantes ou décisives d'agir de façon incorrecte. » (OWM, III, p. 341-343)

Une série d'expériences de pensée complémentaires permet d'affiner la position de Parfit. Je me contenterai de n'évoquer que deux exemplifications pour finir.

1/ L'une proposée par Stephen Darwall (défenseur de l'internalisme évidentialiste) montre que nous n'avons pas forcément des raisons déontiques *conscientes* pour nous pousser à agir « mal » (*deontic possible awareness Requirement*). C'est la question du discernement manquant chez les enfants et les déséquilibrés. Parfit lui répond de cette façon :

« Quand nous considérons des faits non moraux, il y a beaucoup de circonstances où il nous serait impossible d'être conscients de ces faits. Ces faits peuvent ne pas être découverts, comme dans le cas des matières minérales qui causent des radiations délétères, ou bien ces faits peuvent être trop compliqués, résistant à notre compréhension. Dans le cas des faits moraux toutefois, il y a peu de situations où ce réquisit d'une prise de conscience possible nous échappe, parce qu'il y a peu de situations où il pourrait être impossible pour nous de croire que cet acte est incorrect. Il pourrait être vrai que nous pourrions ne pas comprendre le cas échéant la pertinence morale du concept, tels les concepts de *ce qui est moralement requis*, et de *ce qui est incorrect*, et même de ce qui pourrait ne pas être motivant pour nous par aucune croyance morale. Cela serait vrai peut-être vrai de déséquilibrés très atteints. D'autres exemples pourraient impliquer des enfants trop jeunes pour avoir un discernement moral. Ce sont néanmoins des cas marginaux. Que des faits moraux puissent donner des raisons à quiconque susceptible d'avoir des croyances morales, fait peu de différence quant à la question de savoir si de tels faits peuvent aussi donner des raisons à ceux qui pourraient n'avoir pas de croyances morales. [...] L'argument prend la forme suivante : les subjectivistes pourront rejeter tout jugement moral ; des gens pourraient croire qu'un acte est mauvais, et néanmoins la croyance en leurs vérités pourraient ne pas leur donner par elle-même de raison déontique pour ne pas agir de cette manière. [...] Mais les objectivistes gardent leur opinion inchangée, puisqu'ils continuent de penser que les faits moraux donnent des raisons déontiques à quiconque qui le rendent capable de croire que certains actes sont mauvais et qu'ils pourraient être motivés par ces mêmes croyances. (OWM, III, p. 301-2)

L'internalisme ouvre la porte à la possibilité que des agents soient parfaitement dépourvus de sens moral, ce que l'objectiviste réfute. Darwall présente le cas d'un médecin qui tue secrètement un patient parce qu'il pourrait utiliser les organes de ce dernier et sauver les vies de plusieurs autres personnes. Ce conséquentialiste de l'acte pourrait s'arroger le droit d'avoir une raison impartiale, bien qu'immorale, de le commettre. Aucun acte quelconque en effet ne lui semble ni moralement requis, ni mauvais ; il tue son patient

en pensant que c'est ce qu'il a de mieux à faire, et se place en effet d'un point de vue impartial. Mais Parfit demande comment caractériser alors la méchanceté morale de son geste (*moral wrongness*). Deux autres docteurs peuvent se trouver dans une situation semblable et tuer secrètement l'un de leurs patients pour les mêmes motifs : sauf que l'un dira qu'il a fait ce qu'il devait faire *moralement* ; l'autre qu'il sait pertinemment que cet acte est mauvais et moralement incorrect, mais qu'il le fait pour satisfaire des raisons personnelles de prestige et d'avancement d'ailleurs inavouables. Darwall devrait penser que dans ce troisième cas, ce troisième docteur (s'il est dans une situation « gravement incorrecte » et déontologiquement coupable) n'en est pas moins exemplaire de la radicalité des attitudes internalistes. S'il passe d'un aveuglement volontaire à un crime moral (*wrongmakingness*), il n'en aura pas moins dissocié *l'acte* et le *concept de ce qui est incorrect*, en pensant au bénéfice qu'il pourra en retirer s'il transgresse l'interdit d'attenter à la personne du patient. Plus généralement, soutient Parfit : ou bien, il n'y a rien de mal à pratiquer la transplantation pour ce motif qui obéit à une variante du naturalisme métaphysique (OWM III, p. 306), c'est ce qu'il convient de faire, et ce qui est aussi faisable. Ou bien on peut alléger son discrédit, et considérer qu'il a une excuse valable. Dans ces diverses occurrences, toutefois, le principe kantien reste valable : *ne pas utiliser comme un moyen* la vie d'autrui. Un quatrième docteur pourrait d'ailleurs concilier son intérêt personnel et une sorte de folie mégalomaniacale – si ce cas pouvait exister, et de fait ce cas existe – sans que les raisons déontiques ne perdent leur force, alors que les subjectivistes estiment seulement que cet acte est criminel *parce qu'il n'a pas été motivé correctement*. Parfit conclut un peu plus loin, à l'opposé de la thèse affirmant que la malversation déontique pourrait être compensée par le bénéfice non-déontique que procure l'acte en question :

« Supposons que dans une autre version de l'argument de la transplantation, un docteur tue secrètement un de ses patients, les organes de cette personne pourraient servir à sauver la vie non de cinq, mais de dix personnes. Certains d'entre nous voudront croire que, bien que l'acte soit considéré comme mauvais, la malversation déontique ou morale de cet acte serait surmontée par la plus grande bonté (*goodness*) qui en résulte du fait que neuf personnes de moins mourront. Cette action du docteur n'en resterait pas moins incorrecte,

devons-nous croire, même si les choses vont mieux à la suite pour les malades restants. » (OWM III, p. 352)

2/ Pour Parfit, ce n'est donc pas à cause de la « nature » des raisons invoquées que l'action moralement incorrecte, *n'existe pas*. Ce que défendent pourtant nombre de ses objecteurs. Il regrette ce fait, en invoquant la mémoire de William David Ross (1877-1971), qui avait jadis combattu Moore sur ce sujet (*The Right and the Good*, 1930). Il insiste même pour se plaindre qu'il faille tirer cette conclusion très inquiétante de son enquête. Mais la logique de son grand opus, l'y conduit. Le second exemple frappant est celui de la décision du Président Truman qui lui paraît caractériser mieux que dans d'autres configurations la *deontic badness* dont il est ici question. Dans un premier temps, Parfit oppose la stratégie nucléaire et la stratégie militaire conventionnelle pour faire un parallèle avec la distinction entre une raison déontologique de ne pas agir d'une façon condamnable, et de l'autre la raison impartiale qui consiste à se sortir du conflit par le haut (OWM III, p. 358). La solution consisterait à épargner la vie de 300.000 civils et militaires que la violence des combats pour l'invasion du Japon laissait envisager. Mais dans un second temps, toujours dans le chapitre intitulé *The Right and the Good*, il se demande en quoi l'acte qui consiste à faire exterminer d'un coup 100.000 civils, par un seul ou deux bombardements atomiques, est plus mauvais (*wrong*) en tant que tel, que le mal que représente leur élimination physique par des moyens conventionnels, comme s'il s'agissait d'établir une comparaison (OWM III, p. 363). Certes, ce ne peut être le cas, parce que cette décision politique pourrait affecter alors « le statut même de nos croyances morales » (OWM III, p. 363). Nous devrions avoir « des raisons impartiales d'agir, même quand notre point de vue n'est pas impartial », corrige Parfit. Il n'est pas question ici d'intégrer, dans ce calcul, le genre de raisons qui sont *relatives à l'agent*. Celles-ci ne sont pas toutes à rejeter en effet (Parfit admet une *pluralité des raisons*), mais l'ambivalence morale ne peut pas être déterminante dans ce cas historique concernant la bonne manière de mettre fin à un conflit mondial. Pour se délivrer d'une solution aussi vexante (*disturbing*), qui consisterait à admettre que nous avons, dans certains cas graves, *des raisons suffisantes et même décisives d'agir de façon incorrecte*, il semble nécessaire de modifier l'extension du prédicat substantivé : *wrong*, qui s'oppose en fait plutôt à *juste* qu'à *bon*.

« Si nous utilisons le mot "*wrong*" dans le sens d'une *raison-morale-décisive*, nous ne pourrions pas poser la question du moraliste. Nous ne pourrions pas former de croyances vraies pour savoir quels actes sont incorrects, si ce n'est en formant des croyances vraies au sujet de ce que nous avons le plus de raison de faire. Si nous concluons que nous avons des raisons décisives de *ne pas* agir d'une certaine manière, cela répondrait à la question pratique en un sens substantif. Il compterait peu de savoir alors si, parce que ces raisons décisives sont appelées des raisons morales, nous pourrions ajouter que cet acte serait incorrect.

J'ai déjà insisté pour dire que comparée à la question du moraliste, la question du rationaliste est plus fondamentale. Il ne suffit pas de conclure qu'un certain acte serait incorrect ou mauvais, puisque ce qui compte c'est qu'en dépit de la méchanceté de cet acte (*wrongness*), nous avons des raisons suffisantes et même décisives d'agir de cette manière. Mais quoique cette question au sujet des raisons soit plus fondamentale, nous avons de bonnes raisons d'aller au-devant de la question du moraliste. Nous avons des croyances distinctives concernant quels actes sont mauvais, et sur ce qui les rend mauvais, et celles-ci ne sont pas des croyances sur les faits qui nous donnent des raisons décisives.

Nous pourrions aller au-devant de la question du moraliste, si nous utilisons le mot "*wrong*", non pas dans le sens d'une *raison-morale-décisive* (*decisive-moral-reason*), mais le sens trompeusement similaire d'une *raison-moralement-décisive* (*morally-decisive-reason*). Quand nous demandons si certains faits nous donnent des raisons « moralement » décisives de ne pas commettre cet acte, nous demandons si ces faits sont suffisants pour faire que l'acte soit mauvais (*wrong*). Nous pouvons alors demander par surcroît, si ces raisons moralement décisives sont bien *décisives*, tout bien considéré, et parce qu'elles viennent compenser les raisons non-morales opposées.

Pour illustrer la différence entre ces questions, on peut revenir sur mon cas imaginaire dans lequel le Président des USA doit choisir entre deux façons de terminer la Seconde guerre mondiale. Si le Président choisit la stratégie nu-

cléaire, 100.000 civils périront, comme s'ils servaient de "moyen" pour persuader le gouvernement japonais de se rendre. Si le Président choisit la stratégie conventionnelle, 300.000 civils seraient tués ; ils ne serviraient pas de moyen, mais seraient les effets collatéraux prévisibles d'une invasion conventionnelle du Japon. En partant de la question du Moraliste, nous pourrions d'abord conclure que, puisque la stratégie nucléaire du bombardement par une terreur massive implique quelque chose que le principe "ne faire jamais servir autrui de moyen" condamne, ce choix serait moralement incorrect. Nous pourrions demander alors si la raison morale du Président de ne pas agir de façon incorrecte (par le bombardement nucléaire) pourrait être plus forte que la raison impartiale et conflictuelle de choisir cette stratégie, basée sur le choix de causer 200.000 victimes de moins. Supposons au contraire que nous utilisons le mot "wrong" dans le sens d'une *raison-morale-décisive* (*decisive-moral-reason*). Si nous n'avons pas encore décidé pour savoir si le Président a une raison décisive *de ne pas agir* de façon incorrecte, c'est bien que nous n'avons pas encore décidé que cet acte serait incorrect.

Il convient mieux, je crois, de se servir du mot "*wrong*" dans un ou plusieurs autres sens, en sorte que nos croyances eu égard à ce qui est incorrect conservent leur indépendance relativement à celles que nous formons pour ce qui est des raisons décisives ou suffisantes de faire. » (OWM III, p. 368)

Même à travers cet exemple, qui ne me semble pas le meilleur, Parfit montre une grande finesse analytique pour se dégager des principes déontologiques. Il sépare ainsi les deux sens du terme *wrong* : *wrongness et wrongdoing*, la référence essentialiste et la référence pragmatique, proposant d'autres principes hypothétiques (notamment dans le cas de la redirection d'un danger imputé sur d'autres victimes, ou prenant comme exemple le cas de la frappe par un missile visant un astéroïde, s'approchant de la terre : on le détourne pour l'éviter de tomber sur une mégapole, quoique sa chute et ses débris provoquent la mort d'autres victimes). L'auteur fait habilement varier le principe de *moindre nuisance* sans l'abolir, et bien plutôt en en montrant les limites. Il soutiendra tout à la fin cependant (OWM III, p. 435) que Truman a eu une raison décisive et impartiale d'agir aussi mal, sans l'exonérer en rien de l'immoralité de cette décision politique. Parfit ne cède pas sur les conséquences compensables des catastrophes à venir, et il défend finalement

les principes de la morale kantienne contre certains artifices décisionnels qui ne sont pas pertinents, chaque fois que des êtres humains sont trompés, aliénés, blessés, humiliés et tués. Dans le chapitre 57 et avant-dernier, il termine en confrontant le conséquentialisme et la moralité du sens commun. Cette dernière prône une sorte de *pluralisme*, tandis que la thèse forte du conséquentialisme pourrait conduire à la répression, à la contrainte, et violerait le modèle hédoniste de l'utilitarisme. Mais la position de Parfit n'est pas franchement conclusive, associant David Ross et Emmanuel Kant, dans une option prophylactique émise à l'encontre des conséquentialistes de l'acte (ceux qui voudraient « inclure » la méchanceté *dans* l'acte et le bénéfice adjonctif *dans* la valeur heureuse des conséquences). Parfit ne croit pas du tout que, par nature, ces bienfaits puissent jamais réduire la souffrance de l'injustice – probablement la souffrance la plus grande, dit-il. *Badness* est une option métaphysique et ontologique, et depuis Thomas nous avons la même incrédulité face à l'ontologie du mal en ce monde. *Wrongness* est autre chose : c'est ce qui est montré au § 180, p. 401-402, avec un argument inspiré du bien vivre. Mais il indique aussi contre les moralistes de la « vie bonne » que ce n'est pas même l'incorrection des actes qui rend ceux-ci intrinsèquement mauvais, et ce n'est pas plus leur méchanceté qui les rend incorrects. *We are claiming that the deontic badness of these wrong acts make these people's live go non-deontically worse*. En d'autres termes il n'est pas vrai de dire que les méchantes gens vivent nécessairement plus mal. Nos protestations morales n'ont pas de pertinence éthique particulière. Ce qui ne signifie pas que sur le plan philosophique, on ne puisse pas défendre une forme de conciliation entre la morale du sens commun et certaines des thèses du conséquentialisme tempéré, du moment qu'elles ne conduisent pas à justifier la répression pour mettre fin aux désordres, donc à condition que ces effets soient contrebalancés par un bien-être plus grand. Ce conséquentialisme des *règles*, et non des actes, fonde sa légitimité sur la recherche du meilleur *ratio*, l'obtention du bénéfice moral « net » : ce qui « serait » *optimific*, c'est-à-dire la meilleure solution disponible compte tenu de la compatibilité des règles, et de l'acceptation de ces dernières.

Conclusion

La dernière partie de *On What Matters* III permet de mesurer le chemin parcouru : la multiplication des exemples n'a d'égale que la richesse des arguments et leur enchevê-

trement (il est pratiquement impossible d'embrasser toute la problématique de Parfit, si ce n'est en la simplifiant beaucoup). En cherchant contre les subjectivistes et les naturalistes à défendre une position objective sur les raisons que nous avons de défendre *qu'il y a des propriétés normatives*, ou purement normatives, Parfit est conduit à passer progressivement du questionnement méta-éthique à son fondement éthique. Nombre de commentateurs se sont montrés sévères sur le résultat de cette investigation : presque tous donnent un échantillon détaillé des problématiques adverses en la matière, notamment *déontologiques* et *axiologiques*, en optant pour une dissolution pragmatique de ces différences. – La casuistique de Parfit ne les convainc pas, et peut sembler irritante, car c'en est une ; mais elle conteste la façon dont se distribuent les débats, et elle est utile, tant les raisons peuvent se déguiser sous de faux attributs. On peut être plus sensible que lui à la valorisation épistémique des attitudes. Mais comment nier que nous avons des raisons *fondées* de préconiser ou pas l'avortement d'une fillette de 13 ans (OWM II, p. 220), sans une étude de cas indépendante formellement de l'attitude qui est celle de l'obstétricien. Comment ne pas réprover, avec lui, l'usage consolateur d'impératifs du genre : « Ne mentez pas », « Ne torturez jamais », « Ne profitez pas d'avantages indus », car nous ne savons que les *devoirs négatifs* n'ont pas de portée réelle. Par plusieurs de ces aspects, *On What Matters* reste une œuvre protéiforme et complexe, où Parfit retient un mode opératoire étonnamment placide, reformule les objections, et dénonce les dérives des expressivistes, toutefois sans jamais vitupérer avec aigreur contre ses collègues naturalistes et métaphysiciens.

J'appellerai, pour ce motif même, *métacritique* la manière dont Parfit débusque, et désembrouille les alternatives méta-éthiques entre les déontologistes et les conséquentialistes. Chez lui, la pureté des raisons est justement envisagée dans un sens qui n'est pas chimiquement pur, elles sont diverses, comme les usages linguistiques le font aisément voir : mais elles ne sont pas seulement dérivées d'une procédure énonciative. Cette procédure existe bel et bien, mais n'est pas déclarative ou pléonastique ; elle requiert un exercice scrupuleux des situations contre-possibles qui font échec à une adhésion intuitive directe envers des « contenus moraux » qui lui semblent en eux-mêmes inassimilables. Ce qui explique chez Parfit la nécessité des expériences de pensée les plus débridées, qui sont dans de nombreux passages ennuyeuses et délayées. *Grasping the normative truth* : « appréhender la vérité des énoncés normatifs », peut sembler être un ob-

jectif sans espoir pour les réalistes et les expressivistes, et c'est pourtant sur cette corde raide que se tient Parfit. « Il y a des croyances méta-éthiques qui pourraient saper nos croyances normatives. Si nous acceptons que les valeurs sont intouchables et que nos convictions évaluatives ne peuvent pas être erronées ou au contraire correctes, nos valeurs les plus profondes cesseraient d'être des *convictions*. Les convictions sont des croyances, et l'idée d'une croyance est liée essentiellement à l'idée de faire en sorte que les choses se fassent correctement. Quand nous croyons que la santé est meilleure que la maladie, que nous nous devons de prendre soin de nos enfants, et que l'altruisme est admirable, nous supposons que le fait d'avoir ces croyances nous permet d'adopter un comportement correct » (OWM II, p. 281). Il n'est donc pas besoin d'un constructivisme moral raffiné ou post-darwinien pour le soutenir. La triple solution consensuelle envisagée *in fine*, en défense à la fois du conséquentialisme des règles, de la position contractualiste de Scanlon et de la morale du sens commun, a été abondamment jugée stérile et faible. Elle défend que les règles méritent d'être suivies et sont nonobstant révisables (contre le scepticisme), que l'universalité des lois repose sur l'acceptation d'un bien atteignable (contre la métaphysique des absolus et des tabous), elle défend que le sens commun nous rappelle à l'évidence et à ce titre, ce très gros livre est aussi un grand livre qui suscitera encore longtemps la critique et qui continuera d'être discuté.

Bibliographie

- Simon Blackburn, « All Souls' Night », dans Singer 2017.
- Luc Boltanski, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Éditions Métailié, 1993.
- Kit Fine « The Varieties of Necessities » (2002), repris dans *Modality and Tense: Philosophical Papers*, Oxford, Oxford UP, 2005.
- Daniel Fogal, « Reasons, Reason and Context », in *Weighing Reasons*, E. Lord et B. Maguire (éd.) Oxford, Oxford UP, 2016, p. 74-103.
- Hergé, *Cigares du Pharaon*, Paris, Casterman, 1955.
- Frank Jackson, « In Defence of Reductionism in Ethics », dans Singer 2017.
- Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, 1996.

- Nicholas Laskowski, « Parfit, Derek. *On What Matters*. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2017 et Singer, Peter (éd.) *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 2017 », *Ethics* 2018, 128 (2).
- Derek Parfit, « Reason and Motivation », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 71, 1997.
- Derek Parfit, *On what matters: volume one*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Derek Parfit, *On what matters: volume two*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Derek Parfit, « We are not human beings », *Philosophy*, 2012, vol 87, issue 1.
- Derek Parfit, *On what matters: volume three*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Timothy Scanlon, *Being Realistic About Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1874¹, 1907⁷.
- Peter Singer (éd.) *Does Anything Really Matter ? Essays on Parfit on Objectivity*, Oxford, Oxford UP, 2017.
- John Skorupski, *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- John Skorupski, « *On What Matters*, Volume Three, by Derek Parfit and *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*, edited by Peter Singer », *Mind*, 2018, 127 (506):602-611.
- Hilary Spurling, « The Wickedest Man in Oxford », *The New York Times*, 24 décembre 2000.
- Jussi Suikkanen, « Non-Realist Cognitivism, Truth and Objectivity », *Acta Analytica*, 2017, 32 (2):193-212.