



**HAL**  
open science

## Bien moral et rationalité pratique chez Philippa Foot

Victor Pépin

► **To cite this version:**

Victor Pépin. Bien moral et rationalité pratique chez Philippa Foot. Philosophie. 2022. dumas-03891473

**HAL Id: dumas-03891473**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03891473v1>**

Submitted on 9 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Victor Pépin

## Bien moral et rationalité pratique chez Philippa Foot



***Mémoire de Master 1 ou 2 « Sciences humaines et sociales »***

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophies contemporaines : histoire et problèmes

***Sous la direction de M. Rémi Clot-Goudard***

**Année universitaire 2021-2022**





Victor Pépin

## Bien moral et rationalité pratique chez Philippa Foot

***Mémoire de Master 1 ou 2 « Sciences humaines et sociales »***

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie pratique

***Sous la direction de M. M. Rémi Clot-Goudard***

**Année universitaire 2021-2022**

## **Déclaration sur l'honneur de non-plagiat**

Je soussigné Victor Pépin déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à : Grenoble

Le : 31 Mai 2022

Signature : Victor PÉPIN

## Remerciements

J'aimerais remercier mon directeur de recherche Rémi Clot-Goudard qui m'a suivi tout au long de ce mémoire, pour son orientation, pour ses conseils de lecture, ainsi que pour ses remarques qui m'ont parfois aidé, et parfois poussé à rendre mon propos plus clair.

J'aimerais remercier mes parents de m'avoir soutenu financièrement pendant la durée du mémoire.

Et enfin j'aimerais remercier mes relecteurs qui m'ont aidé à minimiser le nombre de fautes.

# Table des matières

<b>PARTIE 1 – BIEN MORAL ET BIEN NATUREL .....</b>	<b>16</b>
CHAPITRE 1 – FOOT ET LE NON-COGNITIVISME .....	17
1.1. Origines historiques du non-cognitivism .....	18
1.2. Qu'est-ce que le non-cognitivism ? .....	21
1.3. Critiques du non-cognitivism .....	27
CHAPITRE 2 – IMMORALISME .....	34
2.1. Introduction : Les difficultés de l'immoralism .....	34
2.2. L'immoralism chez Platon .....	37
2.3. L'immoralism de Nietzsche .....	40
CHAPITRE 3 – LE NATURALISME ÉTHIQUE DE FOOT .....	49
3.1. Définition du « bien » .....	50
3.2. Qu'est-ce qui relève de l'évaluation « morale » ? .....	53
3.3. Le naturalism éthique de Foot .....	57
3.4. Quelques critiques .....	62
<b>PARTIE 2 – BIEN MORAL ET RATIONALITÉ PRATIQUE.....</b>	<b>72</b>
CHAPITRE 4 – BONHEUR ÉGOÏSTE ET RATIONALITÉ PRATIQUE .....	73
4.1. Comment peut-on interpréter la moralité comme un système d'impératifs hypothétiques ? .....	74
4.2. Désir et intérêt .....	79
4.3. Le problème du méchant heureux .....	81
4.4. Définition du bonheur .....	82
CHAPITRE 5 – RATIONALITÉ PRATIQUE .....	87
5.1. Image classique de la rationalité pratique .....	88
5.2. La délibération sur les fins .....	92
5.3. La rationalité pratique selon Foot .....	96
CHAPITRE 6 – INTERNALISME ET EXTERNALISME, RAISONS D'AGIR ET MOTIVATION .....	104
6.1. La position internaliste de Williams .....	105
6.2. La position externaliste de Korsgaard .....	110
6.3. Comment situer Foot ? .....	114
6.4. Pourquoi accorde-t-on plus d'autorité rationnelle à l'intérêt qu'à la morale ? .....	120

## Introduction

Il existe plusieurs formes de scepticisme vis-à-vis de la morale. Un premier scepticisme consiste à douter de l'objectivité des jugements moraux. La moralité serait ultimement une affaire de goût, et il serait vain de chercher une « vérité morale », une « vérité » qui porte sur ce qui est bien et ce qui est mal. Cette position peut être appelée *subjectiviste*. Un deuxième scepticisme consiste à douter du bien moral tel qu'il est habituellement conçu. Ses représentants prétendent remplacer les valeurs morales en vigueur par un système de valeurs différent et traditionnellement considéré comme immoral. Ce scepticisme-là peut être appelé *immoralisme*. Un troisième consiste à douter, non pas du bien moral lui-même, mais du fait que les considérations morales nous donnent en elles-mêmes des raisons d'agir. Il s'agit là d'un scepticisme *pratique*.

Philippa Foot, philosophe et universitaire anglo-américaine du 20<sup>e</sup> siècle, a consacré une large partie de ses travaux à répondre à ces différentes positions sceptiques. Ses travaux se situent presque exclusivement dans le domaine de la philosophie morale et notamment dans le champ de la métaéthique. La métaéthique est, selon la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, le champ de la philosophie qui s'intéresse aux « présuppositions et engagements métaphysiques, épistémologiques, sémantiques et psychologiques de la pensée, des conversations, et des pratiques morales. »<sup>1</sup> La plupart des écrits de Foot sont sous forme d'articles qui ont été par la suite regroupés en recueils, mais son œuvre la plus importante est son livre *Le Bien naturel*<sup>2</sup>, paru en 2001, qui constitue la synthèse de ses travaux et de ses positions dans la fin de sa carrière. Son œuvre s'est en grande partie construite en opposition aux positions sceptiques que nous avons énoncées, et dont certaines sont majoritaires à son époque. Mais cette opposition n'est pas seulement critique, elle est aussi l'occasion pour elle de développer ses propres thèses. Elle a tenu au cours de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle des positions innovantes en métaéthique en retournant à une forme de naturalisme moral, et elle est également l'une des pionnières de l'éthique des vertus contemporaine.

---

<sup>1</sup> SAYRE-MCCORD, GEOFF, « Metaethics », The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2014 Edition, Edward N. Zalta (ed.) : <https://plato.stanford.edu/entries/metaethics/>

<sup>2</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, Labor et Fides, Logos, Genève, 2014, trad : Jean Marc TETAZ et John E. Jackson, Edition originale : Oxford university press, Oxford, 2001.



Ces différents scepticismes que nous avons évoqués prennent vie aussi bien dans les conceptions ordinaires à propos de la moralité que dans les discours philosophiques et les trois types de scepticisme que nous identifions ici (subjectivisme, immoralisme et scepticisme pratique) sont au cœur de l'œuvre de Foot. Il arrive parfois qu'ils ne soient pas clairement distingués ni même traités séparément, et il existe dans la littérature secondaire d'autres manières de séparer les différents scepticismes. Néanmoins, cette distinction rend bien clair les préoccupations directes de Foot, et permet d'identifier précisément ses adversaires. Nous allons maintenant présenter qui, selon Foot, représente ces scepticismes, et donnerons un premier aperçu de la manière qu'a Foot de répondre à chacun d'entre eux.

### 1. *Subjectivisme*

Lorsque Foot s'attaque au subjectivisme, sa cible est l'ensemble des positions dites *non-cognitivistes*. Le non-cognitivism est une famille de positions méta éthiques selon laquelle nos jugements moraux ne sont pas l'expression de croyances, mais plutôt d'attitudes comme le désir ou la préférence<sup>3</sup>. Foot estime que les positions non-cognitivistes sont relativistes et subjectivistes car, puisque les jugements moraux ne sont ultimement que des expressions de préférences, il devient impossible de dire qu'une personne se trompe lorsqu'elle affirme qu'une chose est bonne ou mauvaise. Par conséquent, les assertions comme : « ceci est bien » ou « il ne faut pas faire cela » ne sont pas susceptibles d'être vraies ou fausses. Ainsi, certains désaccords en matière de morale seraient insolubles. Les jugements moraux trouvant leurs origines et leurs fondements dans la subjectivité de chacun, nous ne pouvons pas espérer d'être toujours capables de réconcilier les avis divergents. Ce qu'une personne trouve immorale peut *pour une autre* être tout à fait acceptable. Foot montre que la distinction radicale entre les faits et les valeurs, qui se trouve au fondement de la pensée non-cognitivist, n'est pas si évidente. Dans un article intitulé « Les Croyances morales »<sup>4</sup>, elle établit qu'il y a bien un lien logique nécessaire entre certaines croyances et certaines valeurs, et que les valeurs sont donc, d'une certaine manière, contraintes par les faits.

---

<sup>3</sup> VAN ROOJEN, Mark, *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, « Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism », 2018.

<sup>4</sup> FOOT, Philippa, « Les Croyances morales », *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Vrin, Paris, 2013, trad. fr. Gaël Kervoas et Ronan Sharkey, originellement paru dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 59, 1958-1959.

## 2. Immoralisme

L'immoralisme ne se caractérise pas simplement par le rejet de la morale, mais par la valorisation de ce qui est immoral (dans un sens ordinaire du terme). Pour l'immoraliste, le véritable bien humain ne se situe pas dans les vertus traditionnelles comme la tempérance, la justice ou la charité, mais plutôt dans d'autres dispositions comme le désir de puissance, voire la cruauté. Il compte de nombreux représentants à travers les époques. On peut penser à Thrasymaque et Calliclès dans les écrits de Platon, au Marquis de Sade ou encore à André Gide. Mais son représentant principal et le plus redoutable philosophiquement, est Nietzsche. Foot a consacré deux articles, ainsi qu'une grande partie du septième chapitre de son livre, à essayer de comprendre et de révoquer la critique nietzschéenne de la morale. Le projet de Nietzsche est selon ses propres mots un projet de *réévaluation des valeurs*. Son rejet de la morale, notamment chrétienne, n'est donc pas un pur égoïsme : il y a une réflexion chez Nietzsche sur ce qui est préférable pour l'espèce humaine. Pour lui, ce bien ultime vers lequel devrait tendre une société bien agencée est l'avènement du surhomme<sup>5</sup>. La morale traditionnelle crée des hommes faibles et peu créatifs. Malgré cet aspect normatif, Nietzsche et les autres immoralistes ne cherchent pas à créer une « nouvelle morale ». Foot rappelle que le bien *moral*, s'il existe d'autres biens, est nécessairement lié conceptuellement à des questions de justice et de bien commun. Une considération spécifiquement *morale* est celle qui prend en compte le bien des autres. En ce qui concerne le contenu de leur pensée, les immoralistes font erreur en raison de la forme de vie humaine. Celle-ci étant profondément sociale, le bien humain étant collectif, nous avons besoin de respect mutuel pour pouvoir vivre. Si les valeurs morales sont ce qu'elles sont, si nous sommes encouragés à tenir nos engagements, à respecter et à aider les autres, c'est parce que cette entraide est ce qui permet l'épanouissement humain. Celui qui prétendrait que la vertu, le bien humain le plus haut, serait atteint par certains individus seulement s'ils écrasent les autres aurait tort. C'est pourquoi la réévaluation des valeurs humaines telle que la conçoit Nietzsche n'est pas valable pour l'espèce humaine.

---

<sup>5</sup> NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Garnier Flammarion, 2006, trad. fr. Geneviève Bianquis.

### 3. Scepticisme pratique

La figure qui correspond à ce troisième type de scepticisme est ce qu'elle nomme le « sans scrupules » (*shameless*). La personne sans scrupules reconnaît le mal qu'elle commet, elle a conscience de l'immoralité de son action, mais refuse simplement de se conformer à ce que la morale attend d'elle. Elle est assez proche de l'immoraliste, mais ne prétend pas créer de nouvelles valeurs. Foot a conscience de cette proximité :

Certains, il est vrai, cherchent à cacher leur absence de scrupule en attaquant la moralité. [...] Je ne nie pas qu'il existe de nombreux cas d'ambiguïté, mais les deux pôles de l'absence de scrupule et de l'immoralisme existent bel et bien <sup>6</sup>.

Si cette distinction est si importante, c'est parce que chacun des deux pôles conteste une chose bien différente. L'immoralisme, comme le subjectivisme, remet en cause le bien fondé et l'objectivité des valeurs morales. Réussir à montrer que les valeurs morales sont objectives et justifiées permettrait de répondre à la fois aux subjectivistes et aux immoralistes. Le problème adressé par le sans vergogne est différent ; la question qu'il pose est : « Pourquoi devrais-je faire ce qui est bien et juste ? ». La question « Pourquoi ? » est une demande de *raisons*. Si une mauvaise action est davantage susceptible de faire son bien ou de lui apporter ce qu'il veut, il ne voit pas de raison de ne pas faire cette action. Pour le faire changer d'avis, il faudrait lui montrer pourquoi les considérations morales donnent des raisons d'agir. Autrement dit, il faudrait lui montrer en quoi agir de manière immorale est aussi irrationnel. C'est un problème qui ne concerne pas seulement la nature de la moralité, mais également celle de la rationalité pratique. Ce problème de la rationalité des actions morales est une des questions sur lesquelles Foot a le plus changé d'avis au cours de sa carrière. Voici un aperçu des différentes positions qu'elle a tenues :

Dans un premier temps, Foot considère qu'il est toujours rationnel d'agir moralement. Dans la conclusion de son article «Moral Beliefs», elle tente d'apporter une réponse à l'immoralisme de Thrasymaque qui considère que la vertu apporte des avantages sociaux, mais que cela ne donne pas de raison suffisante de chercher à être vertueux. Plutôt que la vertu qui est coûteuse en énergie et en attention, il vaudrait mieux chercher l'apparence de vertu, qui apporterait les mêmes avantages. Sa réponse est que l'apparence de vertu est encore plus coûteuse que la vertu elle-même, l'homme

---

<sup>6</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op.cit., p. 58, 59.

injuste devant toujours chercher à se dissimuler y compris aux yeux de ses proches<sup>7</sup>. Le prix de sa vigilance pour ne pas se faire démasquer serait beaucoup trop élevé par rapport aux avantages qu'il tirerait de son injustice. Ainsi, il est rationnel de cultiver les vertus, car la vie sociale nécessite d'être apprécié des autres et de pouvoir coopérer avec eux. À ce stade, la rationalité des actions morales est toujours subordonnée à l'intérêt personnel et à un calcul coût/bénéfice.

Mais est-il si unimaginable que des individus agissent ponctuellement de manière vicieuse sans subir les conséquences sociales de leurs actes ? Un individu vicieux, mais satisfait de sa situation mérite-t-il vraiment d'être dit irrationnel ? Foot en vient à abandonner temporairement l'idée qu'il est toujours rationnel d'agir moralement dans un célèbre article paru en 1972 intitulé : « *Morality As a System of Hypothetical Imperatives* <sup>8</sup> ». Dans cet article, elle nie que les considérations morales ont « automatiquement la force de donner des raisons ». En utilisant la distinction Kantienne entre impératifs hypothétiques et impératifs catégoriques, elle montre que les impératifs moraux n'ont pas plus de prétentions à être catégoriques que d'autres types d'impératifs tels que, par exemple, les règles d'un club ou les règles d'étiquette. Ces autres impératifs ont comme les impératifs moraux une forme catégorique dans notre langage : ils ne font pas référence à une fin. « Ne mets pas tes coudes sur la table » est, au même titre que « ne fais pas de mal aux autres », une règle qu'il faut simplement respecter. Pourtant les kantien(ne)s ne sont prêts à accorder le statut d'impératifs catégoriques qu'aux impératifs moraux. S'ils considèrent que ces autres impératifs sont seulement hypothétiques, c'est parce qu'une personne peut remettre en question les raisons qu'elle a de les suivre. La personne qui compte quitter un club peut se moquer des règles en vigueur, celle qui ne se soucie pas de son image peut faire abstraction des règles de l'étiquette. Par contraste, les règles morales seraient inévitables puisqu'elles s'appliquent à toute la société et non pas seulement à un cercle fermé. Mais cet argument fonctionne mal : les impératifs moraux ne donnent pas nécessairement plus de raison d'agir si celui qui les transgresse s'expose en toute connaissance de cause aux conséquences de ses actions, et s'il ne semble pas en être particulièrement affecté. Nous aurons du mal, alors, à dire que son action est *irrationnelle*. Dans cet article, Foot soutient que « les actions irrationnelles sont celles

---

<sup>7</sup> Voir : FOOT, Philippa, « Les Croyances morales », *art.cit.*, partie II.

<sup>8</sup> FOOT, Philippa, « *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* », in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002, originellement paru dans *The Philosophical Review*, Volume 81, Number 3, Juillet 1972.

par lesquelles un agent va contre ses propres objectifs »<sup>9</sup>. Les actions morales ne sont rationnelles que lorsqu'elles vont dans le sens de nos intérêts et/ou de nos désirs.

Dans la suite de sa carrière, et notamment dans *Le Bien Naturel*, Foot revient radicalement sur cette position. Elle affirme qu'elle était alors encore sous l'influence d'une conception humienne, ou néo-humienne, de la rationalité pratique. Cette conception est, selon les mots de son ami Warren Quinn, qu'elle cite, celle « qui assimile le but de la rationalité pratique à la satisfaction maximale des désirs et des préférences d'un agent, compte tenu des effets de la désinformation, des vœux pieux, etc. <sup>10</sup>» En effet, Hume considère que la raison a un rôle purement instrumental. Son but est de déterminer les moyens d'arriver aux fins qui, elles, sont déterminées par les passions. Cette conception dite « classique » de la rationalité pratique accorde à la raison un rôle purement calculatoire. Contre cette conception calculatoire de la rationalité pratique, certains articles ont montré<sup>11</sup> comment en réalité la délibération, processus rationnel par excellence, concerne aussi la détermination des fins. Cette nouvelle position est devenue quasi consensuelle et Foot la partage. Mais sa réponse au scepticisme pratique ne se limite pas à cela, elle contient une thèse forte et originale. Cette thèse forte est la continuation du travail de son ami Warren Quinn, qu'il n'a malheureusement pas pu développer par lui-même en raison de son décès. Quinn remarque dans un article intitulé « Rationality and the Human Good », que la rationalité pratique est souvent traitée comme la vertu la plus haute, celle qui a l'autorité de dernière instance sur le choix de l'action<sup>12</sup>. Il apparaît donc comme problématique que la rationalité puisse autoriser, voir même conseiller, d'agir de façon immorale. L'idée que Foot reprend et développe est que nous ne devons pas essayer d'intégrer la rationalité des actions morales à un modèle de rationalité déjà construit. Au contraire, la moralité *fait partie* de la rationalité, et la rationalité des actions morales *va de pair* avec la rationalité des actions par lesquelles on se préserve soi-même. Le jugement moral n'est pas celui qui dit de ne pas mentir ou de tenir ses promesses, mais celui qui concerne ce qu'il faut faire « toute chose bien considérée »<sup>13</sup>, ce qui explique son lien si intime avec la rationalité pratique. Foot argumente que la rationalité consiste à reconnaître des raisons et à agir selon elles<sup>14</sup>. Or, les considérations morales fonctionnent comme des raisons d'agir. En effet, déterminer ce qui est bon, c'est déterminer ce qu'il faut faire, et inversement.

---

<sup>9</sup> FOOT, Philippa, «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», traduction originale, p.162 .

<sup>10</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>11</sup> Voir : KOLNAI, Aurel, « Deliberation is of ends », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford University Press, Oxford, 1962 ; et WIGGINS, David, « Deliberation and Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76 (1975 - 1976), pp. 29- 51+viii.

<sup>12</sup> QUINN, Warren, « Rationality and the Human Good », in *Social Philosophy & Policy*, vol. 9, 1992.

<sup>13</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, voir chap. 1.

<sup>14</sup> *Ibid*, voir chap. 4.

Le problème auquel on se heurte est que ces raisons d'agir n'apparaissent pas comme des raisons aux yeux du sans vergogne. Ces raisons semblent incapables d'avoir la moindre influence sur son comportement, autrement dit, elles sont incapables de le motiver. Ce rapport qui existe entre raisons d'agir et motivations donne lieu à des débats entre des positions internalistes, qui considère qu'une raison incapable de motiver une personne n'en n'est plus vraiment une, et des positions externalistes selon lesquelles le fait qu'une personne faillisse à être motivée par une raison est simplement un gage de l'irrationalité de l'agent. La position de Foot dans ce débat semble pencher du côté de l'externalisme.

L'objectif de ce mémoire est donc de décrire et discuter les réponses possibles aux scepticismes que l'on peut tirer des réflexions de Philippa Foot et de leurs variations. Il apparaîtra, en répondant aux deux premiers types de scepticisme, qu'ils entretiennent chacun un lien spécial avec le scepticisme pratique ; l'immoralisme car il provoque une suspicion légitime de chercher à dissimuler un manque de scrupule, et le subjectivisme non-cognitivistique car sa force réside comme nous le verrons dans sa capacité à rendre compte de l'aspect pratique de la morale. Il y a d'ailleurs entre le subjectivisme et le scepticisme pratique une racine humienne commune. Il apparaîtra également que le rapport entre moralité et rationalité pratique se situe au cœur des réflexions de Foot. Le fil de cette recherche s'orientera donc naturellement vers la réponse au scepticisme pratique et à la question principale de ce mémoire qui est : « Est-il toujours rationnel d'agir moralement ? ». La réponse à ces scepticismes passe par la détermination de ce qu'est agir moralement d'une part, et rationnellement d'autre part. Il s'agira donc de décrire et d'évaluer la compréhension footéenne de la moralité et de la rationalité pratique.

Pour cela, il faudra commencer par comprendre la nature de sa méthode, ainsi que les ambitions qu'elle accorde au travail philosophique. La question qui se pose est : quel est, selon elle, le rôle du philosophe, et que peut-il espérer accomplir ? Pour elle, le rôle du philosophe est de rendre compte de l'architecture conceptuelle de notre langage et de ses usages. Cette manière de concevoir la philosophie lui est directement héritée de Wittgenstein et de ses liens avec son amie Elizabeth Anscombe, elle-même disciple de Wittgenstein. Il lui arrive de nombreuses fois de citer explicitement Wittgenstein, mais l'influence de ce dernier ne se limite pas seulement à des références directes. Le contexte philosophique et l'intérêt accru pour la métaéthique présent à l'époque de Foot est l'héritage du tournant linguistique dont la philosophie de Wittgenstein est en partie à l'origine. Le tournant linguistique désigne un changement de méthode et de substance dans la manière de faire de la philosophie

: les questions de philosophie ne peuvent pas être travaillées sans une analyse préalable du langage. La métaéthique est entièrement construite sur ce geste. Pour répondre aux questions traditionnelles d'éthique normative comme : « Quelles sont les critères de la bonne action ? », ou « Qu'est-ce qui est moralement acceptable ? », il faut d'abord comprendre ce que signifie « bon », « bien », « moralement », etc. Avant de s'intéresser aux dilemmes ou aux désaccords moraux, il faut s'intéresser au langage de l'éthique. Ainsi, comprendre ce que sont la moralité et la rationalité, c'est comprendre comment s'utilisent les termes de notre langage qui y sont relatifs.

C'est ce que Foot s'efforce de faire tout au long de son ouvrage. Néanmoins, sa méthode semble parfois laisser de côté, ou ne pas accorder assez d'importance à l'usage ordinaire de certains termes :

Il va de soi que des adjectifs comme « bête », « stupide », ou même « irrationnel », dans leur sens courant, ne conviennent pas pour décrire des actions, où par exemple les braqueurs du « casse ferroviaire du siècle » même si, en se montrant malhonnêtes et criminellement indifférents quant-à la vie du conducteur de la locomotive, ce que firent ces auteurs était contraire à la justice et était donc, selon ce que je soutiens, contraire à la rationalité pratique. On ne fait que créer la confusion si on lie un argument sur la raison pratique à une expression particulière coupée de son champ d'application normal <sup>15</sup>.

Elle suggère ici clairement qu'il y a une « véritable application » de ce qu'est la rationalité pratique, et que cette utilisation (ou plutôt non-utilisation) du terme « rationnel » ne peut pas à elle seule déterminer cette « véritable application ». Pourtant un usage aussi commun, et aussi ordinaire ne devrait-il pas être déterminant ? Quels autres usages de termes relatifs à la rationalité pratique sont-ils en contradiction avec celui-ci ? Et pourquoi leur accorder plus de poids dans la caractérisation de cette « véritable application » ?

Notre méthode pour évaluer les positions de Foot consistera donc à mettre en lumière ses procédés méthodologiques, et à vérifier que son utilisation des termes de relatifs à la morale ou à la rationalité trouve un ancrage dans le langage ordinaire.

L'ouvrage principal sur lequel nous serons amenés à travailler est son livre *Le Bien naturel*, dans lequel sont regroupées toutes les thèses qu'elle a soutenues dans la fin de sa carrière. Lorsque nous ferons référence aux positions de Foot, nous ferons

---

<sup>15</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 49, 50.

donc référence, à moins que l'inverse ne soit spécifié, aux positions qu'elle tient dans *Le Bien naturel*.

## **Première partie**

Dans la première partie du mémoire, nous nous servirons de la réponse aux deux premières formes de scepticisme pour présenter l'éthique naturaliste de Foot. L'objectif de cette partie sera de montrer comment Foot aide à comprendre la notion de « bien » et plus spécifiquement de « bien *moral* ». En effet les termes « bon » et « bien » sont utilisés dans des contextes où ils ne relèvent pas nécessairement d'une évaluation morale : on peut par exemple parler d'un « bon couteau » ou des « bonnes racines d'un arbre ». Foot soutient que dans des contextes moraux, le terme « bon » est utilisé de la même manière mais que ce qui fait la spécificité de l'évaluation morale est son objet, à savoir « la volonté humaine ». En soutenant une forme d'objectivisme naturaliste à propos de la morale, c'est-à-dire en soutenant que la moralité n'est pas subjective, elle répond à la fois aux sceptiques non-cognitivistes et aux immoralistes. Le bien moral n'est ni une chose qui dépend des préférences de chacun, ni une chose susceptible d'être réformée pour laisser place à d'autres valeurs, car il dépend de la forme de vie humaine.

Cette recherche sera donc de l'ordre de la métaéthique plutôt que de l'éthique normative : son but sera de comprendre le sens du vocabulaire moral, comme “bien”, “bon”, “mauvais” etc. et de comprendre en quoi consistent les jugements moraux. Il ne s'agira donc pas de chercher à résoudre des conflits ou des dilemmes moraux. Bien sûr, les deux recherches ne sont pas sans lien : comprendre la manière dont fonctionne le vocabulaire moral est une étape vers la résolution de problèmes moraux. La métaéthique est d'ailleurs souvent conçue comme un travail de préparation pour bien faire de l'éthique normative. Il serait d'ailleurs étrange de chercher à définir le bien si cela n'avait aucun lien avec l'envie de résoudre de tels problèmes. Mais ces questions n'étant pas au centre de notre réflexion, les exemples que nous serons amenés à utiliser seront de l'ordre de l'évidence morale : dans les cas considérés, il n'y aura pas de doutes ou de conflits sur l'immoralité de l'action.

Dans un premier temps, nous présenterons les thèses non cognitivistes ainsi que les objections de Foot à leur égard. Dans un deuxième temps, nous ferons la même chose avec les différentes positions immoralistes. Nous montrerons quels liens existent entre ces deux formes de scepticisme, et comment chacun d'entre eux mène, lorsqu'on les traite en profondeur, vers des problèmes qui concernent la rationalité pratique, c'est-à-dire la troisième forme de scepticisme, préparant ainsi la deuxième



partie du mémoire. Dans un troisième temps, nous présenterons un peu plus en détail les thèses positives de Philippa Foot concernant la nature de la moralité. Nous montrerons comment et pourquoi elle retourne vers une forme d'éthique dite « naturaliste ». Il apparaîtra, là encore, que le projet footéen de définition de l'éthique est profondément en lien avec la rationalité pratique.

## **Deuxième partie**

Dans la seconde partie, nous essaierons de comprendre les liens qui unissent bien moral et rationalité pratique. La première partie aura déjà servi à définir le bien moral, il nous restera donc à déterminer en quoi consiste la rationalité pratique et à analyser, dans le même temps, sa relation avec le bien moral.

Dans un premier temps nous définirons précisément le problème qui se pose grâce à son article intitulé « Morality as a System of Hypothetical Imperatives ». Nous montrerons que ce qui est en jeu dans cet article est bien une conception particulière de la raison, qui la lie intimement au désir et à l'intérêt. Avec cette conception, la question de la rationalité des actions morales se limite à la question du bonheur des agents moraux : agir moralement nous rend-il heureux ? Celui qui agit de façon immoral est-il nécessairement malheureux ?

Nous expliquerons ensuite pourquoi la position qu'elle tient dans cet article peut être qualifiée, à un détail près, de humienne ou néo-humienne, avant de présenter les objections courantes à cette conception, puis la nouvelle position de Foot quant à la rationalité pratique.

Nous montrerons comment Foot se positionne dans le débat entre internalistes, pour qui le problème du sans vergogne n'est pas un défaut de rationalité mais de moralité, et externalistes pour qui « raison » et « morale » ne peuvent pas être séparées. Cette discussion révélera le lien entre nos choix et les choses que nous considérons comme bonnes.

# **Partie I**

-

## **Bien moral et bien naturel**

## CHAPITRE 1 – FOOT ET LE NON-COGNITIVISME

Ce premier chapitre sera consacré à la critique footéenne du subjectivisme moral, et, plus précisément, à sa critique du non-cognitivism, position selon laquelle les énoncés moraux ne sont pas susceptibles d'être vrais étant donné qu'ils expriment seulement l'attitude de la personne qui les prononce. Les positions non-cognitivistes ne sont pas les seules à pouvoir être qualifiées de subjectivistes, mais ce sont les plus influentes, et c'est à elles que Foot s'adresse lors de ses différentes critiques. L'opposition au non-cognitivism est sans doute la chose la plus constante dans la carrière de Foot. Dans l'introduction de 1977 de son recueil d'articles *Virtues and Vices*<sup>16</sup>, elle identifie « l'opposition à l'émotivisme et au prescriptivisme » (qui sont les deux formes les plus répandues de non-cognitivism) comme un des deux thèmes principaux de ses écrits, et dans le premier chapitre de son ouvrage *Le Bien Naturel*, elle présente son travail comme ayant pour objectif principal de trouver une alternative aux positions non-cognitivistes<sup>17</sup>. L'idée de ce chapitre est donc de résumer en quoi consiste les théories non-cognitivistes de la morale, et de présenter les objections que Foot leur adresse. Nous essaierons dans le même temps de montrer comment Foot aide à comprendre en quoi consistent les jugements moraux. Nous nous intéresserons au non-cognitivism en tant qu'il est une position subjectiviste.

Nous montrerons dans un premier temps quelles sont les origines historiques et théoriques du non-cognitivism. Puis nous définirons dans un deuxième temps ce qu'est le non-cognitivism, quels sont les auteurs qui en sont à l'origine et qui le défendent, quelles sont les thèses communes à tous ces auteurs, et enfin quelles sont les variantes les plus influentes. Au cours de ces définitions, nous chercherons à rendre clair, à propos de quoi précisément le non-cognitiviste est sceptique. Nous montrerons ensuite comment Foot a permis dans un premier temps de poser des limites à certaines implications des théories non-cognitivistes avant de les critiquer plus radicalement.

---

<sup>16</sup> FOOT, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, p. xiii.

<sup>17</sup> Plus précisément, de trouver une manière alternative de répondre à ce qu'elle appelle « l'exigence humaine d'un lien avec la pratique. », *Le Bien naturel*, p.42, 43. Voir 1.3.2 pour plus de précisions.

## 1.1. Origines historiques

Pour mieux comprendre les présupposés et les thèses du non-cognitivism, il est utile de montrer, comme le fait Foot dans le premier chapitre du *Bien Naturel*, quelles sont ses racines historiques. Parmi ces racines on en trouve deux principales : une récente et une ancienne. Chacune de ces racines révèle un aspect important du non-cognitivism.

### 1.1.1. La guillotine de Hume

Sa racine la plus ancienne se trouve dans le *Traité de la Nature Humaine* de David Hume, et plus spécifiquement de ce que l'on appelle parfois dans la tradition francophone la « loi de Hume » ou la « guillotine de Hume ». Cette loi de Hume stipule que nous ne pouvons pas passer logiquement d'une phrase qui concerne ce qui « est » (*is*) à une phrase qui concerne ce qui « doit être » (*ought to be*), c'est-à-dire d'un état de fait à une prescription. Cette loi n'est pas formulée comme telle par Hume mais provient d'une remarque qu'il fait dans le dernier paragraphe de la première section du troisième livre de son *Traité* :

Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner [...], quand tout à coup, j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou *ne doit pas* <sup>18</sup>.

Tout raisonnement qui se conclut par une prescription doit donc compter parmi ses prémisses au moins une prémisses contenant déjà une prescription. Prenons l'exemple suivant :

**Prémisse 1** : Il y a un incendie.

**Prémisse 2** : Les incendies s'éteignent lorsqu'on y lance de l'eau.

**Conclusion** : Il faut lancer de l'eau sur l'incendie.

Ce raisonnement contient deux prémisses factuelles et a pourtant une conclusion prescriptive. Il n'est donc pas valide. Rien dans le simple fait qu'il y ait un incendie et qu'on puisse l'éteindre en y jetant de l'eau ne rend *nécessaire* qu'on y jette de l'eau. A

---

<sup>18</sup>HUME, David, *La Morale : Traité de la Nature Humaine*, III,I,I, Garnier Flammarion, Paris, 1993, Trad fr : Philippe Saltel, p. 65.

moins bien sûr qu'on souhaite éteindre l'incendie. Pour que le raisonnement soit valide il aurait fallu ajouter la **prémisse 3** sous jacente : il faut éteindre l'incendie. Hume place une frontière très nette entre la raison, dont le rôle se limite à la détermination de ce qui est vrai et faux, et les passions, qui sont à l'origine de tout motif et de toute détermination à l'action<sup>19</sup>. Il considère qu'il n'y a aucun *fait* concernant *ce qui doit être*. Tout *ce qui doit être* est déterminé par nos passions, par des choses que, ultimement, nous voulons tout simplement sans pouvoir les justifier davantage. Aucun système éthique ne peut donc être entièrement fondé sur la raison, mais se fonde au moins en partie sur ce qu'il appelle un « sens moral ». La distinction radicale d'ordre logique entre les faits et les valeurs sur laquelle se fonde le non-cognitivism trouve donc ses racines chez Hume.

### 1.1.2. *Principia Ethica* de G.E. Moore

La deuxième source historique du non-cognitivism sont les travaux de G. E. Moore, qui, avec ceux d'autres philosophes comme Bertrand Russell et Ludwig Wittgenstein, ont initié ce qu'on appellera plus tard le « tournant linguistique ». Le tournant linguistique désigne un virage méthodologique et substantiel qui a eu lieu au début du 20ème siècle dans la manière de philosopher. Au niveau méthodologique, ce virage a amené les philosophes à considérer que les questions philosophiques ne peuvent pas être résolues sans analyse du langage. La philosophie devient alors essentiellement une activité d'élucidation du langage : les problèmes métaphysiques qui se posent sont dus aux ambiguïtés de ce dernier. Une fois l'analyse du langage effectuée, les problèmes métaphysiques disparaissent. On considère alors que la nature profonde des choses se trouve dans notre langage. C'est pourquoi ce changement est à la fois méthodologique et substantiel.

Moore est donc un des premiers à avoir accordé une attention particulière au langage utilisé dans le domaine de l'éthique. Au premier chapitre de *Principia Ethica*, il argumente en faveur de la nécessité de cette analyse du langage et de ne pas « confiner l'éthique à l'étude de la conduite et de la pratique »<sup>20</sup>. Il ne nie pas que la conduite et la pratique soient des objets pertinents de l'éthique, mais nous met en garde quant à la possibilité de trouver ce qu'est une « bonne conduite » sans analyser ce qui est bon en général, c'est-à-dire sans analyser le terme « bon ». Ce geste peut

---

<sup>19</sup> Pour plus de précisions voir chap. 5.

<sup>20</sup> MOORE, G. E., *Principia Ethica : Revisited Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p.54.

être considéré comme un geste fondateur de la métaéthique telle qu'elle a pris forme tout au long du 20ème siècle. Cela peut déjà suffire à justifier de considérer Moore comme une influence historique du non-cognitivism.

On retiendra principalement deux choses de ses *Principia Ethica* : son analyse du terme « bon », et son corollaire, à savoir la dénonciation de ce qu'il appelle le « sophisme naturaliste ». Selon Moore, le terme « bon » est, comme le terme « jaune », une notion simple, c'est-à-dire qui n'est pas composé de parties. On peut, pour expliquer ce qu'est un cheval, le décomposer en parties et expliquer la forme, la taille, la couleur que chacune d'elle prend, etc. Pour chacune de ces parties on pourrait de nouveau décomposer en parties, mais au bout d'un moment nous tomberions sur des notions que nous ne pouvons plus réduire à d'autre : ce sont les notions simples. Les notions simples sont celles « qui composent les définitions et c'est avec elles que le pouvoir de définir davantage s'arrête »<sup>21</sup>. « Bon », en plus d'être une notion simple et contrairement aux autres, est indéfinissable, ou inanalysable. Cela signifie qu'aucune proposition analytique contenant le mot « bon » ne peut être formée, et que par conséquent toute proposition contenant ce mot est synthétique. La distinction entre propositions synthétiques et proposition analytique renvoie à celle qui est établie par Kant dans la *Critique de la raison pure*<sup>22</sup>. Les propositions analytiques sont celles qui résultent simplement d'une analyse des termes de la proposition, tandis que les propositions synthétiques sont celles que l'analyse des termes qu'elle contient ne suffisent pas à constituer. Par exemple, la proposition : « Les époux sont mariés » est une proposition analytique car le fait d'être marié est déjà contenu dans le concept d'époux. Cette proposition ne nous apprend rien si nous connaissons déjà le sens des mots qu'elle comprend, elle est simplement le résultat d'une analyse de ces mots. En revanche la proposition : « Les époux sont beaux » est une proposition synthétique car le fait d'être beau ne fait pas partie du concept d'époux. Seules les propositions synthétiques augmentent notre connaissance. Aucune proposition contenant le mot « bon », nous dit Moore, ne peut être analytique. Cela signifie que « bon » ne contient, ni n'est contenu par, aucun autre concept. Il en résulte que des propositions comme « le plaisir est le seul bien » ou encore « le bien est ce qui est désiré » ne peuvent être analytiquement vraies. Le fait de réduire le bien à d'autres notions comme le plaisir ou « ce qui est désiré » est ce Moore appelle le sophisme naturaliste (*naturalistic fallacy*). Tout un éventail de choses peuvent en effet être dites « bonnes ». Et il n'est pas

---

<sup>21</sup> MOORE, G.E, *Principia Ethica*, trad. Anna Zielinska dans *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Vrin, Paris, 2013, p. 68

<sup>22</sup> KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Garnier Flammarion, Paris, 2006, trad. Alain Renaut, p.100.

possible de trouver ce qui est commun à toutes ces choses si ce n'est qu'elles sont « bonnes ». Si nous arrivions à trouver que toutes les choses que nous appelons bonnes donnent du plaisir, nous pourrions conclure que « bon » est un synonyme de « qui donne du plaisir ». Mais si c'était le cas alors la question « pourquoi ce qui donne du plaisir est-il bon ? » n'aurait pas de sens. Elle serait équivalente à la question « pourquoi est-ce que ce qui donne du plaisir donne du plaisir ? ». Or cela n'est pas le cas, il y a bien un sens à demander pourquoi nous considérons comme bon ce qui donne du plaisir (en tout cas la question ne semble pas totalement absurde).

Ce sophisme est dit « naturaliste » car il consiste, selon Moore, à confondre une propriété naturelle comme le « plaisir », avec une propriété non naturelle, comme le « bien ». Mais en réalité cette distinction n'est pas si déterminante pour comprendre en quoi consiste le sophisme naturaliste. Dans un article consacré au sophisme naturaliste, William Frankena montre comment il est en fait plutôt un sophisme définitionniste, sa caractéristique principale étant la mauvaise compréhension d'un terme :

Le sophisme définitionniste est le processus celui qui tend à confondre ou identifier une propriété par une autre ou à substituer une propriété par une autre. De plus, le sophisme est toujours simplement que deux propriétés sont considérées comme s'il n'y en avait qu'une, et, si c'est le cas, il importe peu que l'une soit naturelle ou non-éthique et l'autre non naturelle ou éthique<sup>23</sup>.

L'analyse de Moore a donc grandement influencé le non-cognitivism : considérer le terme « bon » comme inanalysable leur a permis de le considérer comme autre chose qu'un prédicat, et de réduire sa signification à quelque-chose qui est vrai du locuteur. Mais ce n'est pas Moore lui-même que Foot cherche à attaquer, mais plutôt quelqu'un comme Alfred Ayer qui a provoqué une révolution à Oxford en interprétant les thèses du Cercle de Vienne dans le sens d'un non-cognitivism.

## 1.2. Qu'est-ce que le non-cognitivism ?

### 1.2.1. Définition

---

<sup>23</sup> FRANKENA, William, « Le Sophisme naturaliste », *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Vrin, Paris, 2013, trad. Ronan Sharkey, p. 88, 89, originellement paru dans *Mind*48, *New Series*, No. 192, 1939, p. 464-477.

Le non-cognitivism est, comme nous l'avons déjà dit, une position métaéthique : il ne s'intéresse pas en premier lieu à savoir comment agir ou à trouver les critères qui distinguent le bien du mal, mais plutôt à rendre compte de la signification du langage moral, et à ce que nous faisons, ce que nous voulons dire, lorsque nous utilisons ce langage. Le non-cognitivism est, selon la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

une variété d'irréalismes à propos de l'éthique, avec un certain nombre de variantes influentes. Les non cognitivistes s'accordent à dire avec les théoriciens de l'erreur qu'il n'y a pas de propriétés morales ou de faits moraux. Mais plutôt que de penser que cela rend les déclarations morales fausses, les non-cognitivistes prétendent que les déclarations morales ne s'occupent pas de prédiquer des propriétés ou de faire des déclarations qui pourraient être vraies ou fausses en aucun sens substantiel. Assez grossièrement, ils pensent que les déclarations morales n'ont pas de conditions de vérité substantielles. En outre, selon les non-cognitivistes, lorsque des personnes prononcent des phrases morales, ils ne sont pas en train d'exprimer des états mentaux qui sont des croyances, ou qui sont cognitifs à la manière dont les croyances le sont. Elles expriment plutôt des attitudes non cognitives plus similaires au désirs, à l'approbation ou à la désapprobation <sup>24</sup>.

Il apparaît en premier lieu que le non-cognitivism est une forme d'irréalism. Cela signifie qu'il ne croit pas en l'existence de valeurs morales qui seraient indépendantes de l'esprit humain. Mais il se distingue des autres formes d'irréalism, comme la théorie de l'erreur ici mentionnée (« théoriciens de l'erreur »), en refusant d'admettre que le terme « bon » soit descriptif. La théorie de l'erreur est introduite par J.L. Mackie en 1977<sup>25</sup>. Selon elle, les déclarations morales ont bien une visée descriptive, mais échouent nécessairement en raison de l'inexistence des propriétés qu'elles essayent d'attribuer. Lorsque nous disons « ceci est mal » nous avons à l'esprit une idée du mal qui, nous le pensons, ne dépend pas de la simple croyance. Si nous disons qu'il est mal de torturer des enfants, nous pensons que cette affirmation est vraie en un sens absolu, qu'il existe quelque chose comme « le mal » qui ne dépend pas de nous. Or, comme cela n'existe pas, nous nous trompons nécessairement. Le travail du théoricien de l'erreur est donc de rendre compte de la raison pour laquelle nous

---

<sup>24</sup> VAN ROOJEN,, Mark, *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, « Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism », 2018, ma trad.

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>

<sup>25</sup> MACKIE, John Leslie, *Inventing Right and Wrong*, « The Subjectivity of Values », Penguin, 1977, p.15-49.



commettons cette erreur et pour laquelle il est si difficile de s'en détacher. Par contraste, le non-cognitivism n'admet pas que les énoncés moraux soient faux, car le critère de la vérité n'est pas pertinent. Leur but n'est pas de décrire quelque chose, une propriété du monde, mais d'exprimer une attitude à propos de l'objet jugé. Selon eux, les énoncés moraux ne sont donc pas descriptifs mais évaluatifs. Lorsque nous faisons une assertion morale, nous n'exprimons donc pas une croyance (quelque chose que nous pensons être vrai), mais simplement une attitude. Cette distinction vient de l'opposition entre faits et valeurs. Et comme aucune caractéristique commune ne peut être trouvée entre toutes les choses dont nous pouvons dire qu'elles sont bonnes, et tout le monde n'étant pas d'accord pour dire qu'une chose est bonne ou mauvaise, les non-cognitivistes en déduisent que ce terme ne sert pas à décrire mais à exprimer quelque chose comme une préférence ou une attitude vis-à-vis de l'objet que l'on évalue. « Bon » est donc selon eux un terme évaluatif. Cela ne signifie pas que les phrases morales n'expriment jamais de fait, seulement qu'elles n'expriment jamais *seulement* des faits. Alasdair McIntyre présente ainsi cette idée :

Les jugements particuliers peuvent bien sûr réunir des éléments moraux et factuels.  
« Les incendies, puisqu'ils détruisent la propriété, sont mauvais » unit le jugement factuel que les incendies détruisent la propriété avec le jugement moral qu'il est mal d'incendier une maison. Mais l'élément moral dans un tel jugement doit toujours être strictement différencié du factuel<sup>26</sup>.

Dans un tel énoncé, seul la partie descriptive (les incendies sont destructeurs) est susceptible d'être vraie ou fausse, mais la partie morale, ou évaluative (il est mal de détruire une propriété), n'est ni fausse ni vraie, elle est seulement l'expression d'une attitude de la personne qui prononce la phrase. Les différentes variantes du non-cognitivism ne s'accordent pas toutes sur ce en quoi consiste cette expression d'attitude.

### 1.2.2. Variantes influentes

Le non-cognitivism a plusieurs variantes, les deux plus importantes sont l'émotivisme et le prescriptivism. Pour les théories émotivistes, lorsque nous prononçons un jugement moral, ce que nous faisons est ultimement d'exprimer une émotion à propos de ce que l'on juge. L'émotivisme est présenté pour la première fois par Alfred Ayer en 1932 :

---

<sup>26</sup> MCINTYRE, Alasdair, *After virtue : A Study in Moral Theory, Third Edition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, p.12.

[L]es phrases qui expriment simplement les jugements moraux ne disent rien. Ce sont de pures expressions de sentiments, et comme telles, elles ne tombent pas dans la catégorie du vrai et du faux. Elles sont invérifiables car elles n'expriment pas de propositions authentiques<sup>27</sup>.

Une assertion comme « Il est mal de voler » serait pour les émotivistes synonyme de « Je n'aime pas le vol ». Par la suite, c'est Charles Leslie Stevenson qui a le plus grandement contribué au développement des théories émotivistes, et au non-cognitivism en général.

Pour les théories prescriptivistes, les jugements moraux ont essentiellement pour but d'influencer les actions de nos interlocuteurs. Le terme « bon » sert à inciter à faire ou ne pas faire une certaine action. « Il est mal de voler » signifie donc pour les prescriptivistes « ne vole pas ». Le principale contributeur des théories prescriptivistes est Richard Hare<sup>28</sup>.

### 1.2.3 Subjectivisme ou relativisme ?

Avant de présenter les critiques de Foot, nous devons comprendre pourquoi elle et d'autres philosophes tiennent à défendre l'idée qu'il est possible de trouver ou d'établir une théorie objective de la morale. Dans notre introduction, nous avons présenté le sceptique subjectiviste comme celui qui considère que la morale est une question personnelle et qu'elle dépend de la subjectivité de chacun. Présenté ainsi, le subjectiviste est un relativiste au sens où il considère que la morale est relative à chacun, que l'on ne peut pas trouver de critère objectif de la moralité. La question qui se pose est : est-on nécessairement relativiste si l'on est subjectiviste ? Cette question amène à réfléchir au sens accordé à ces deux termes. Qu'appelle-t-on relativisme ? En quel sens les non-cognitivistes sont-ils subjectivistes ? Sont-ils à cet égard des relativistes ?

Remarquons déjà que « subjectif » n'est pas synonyme de « relatif ». « Subjectif » s'oppose à « objectif » tandis que « relatif » s'oppose à « absolu ». Le relativisme commence par constater que, sur un plan descriptif, les normes morales varient d'une culture à l'autre. Dans un contexte d'étude purement descriptive de la

---

<sup>27</sup>AYER, Alfred, « La critique de l'éthique », dans *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Vrin, Paris, 2013, trad. OHANA. J., p.132, originellement paru dans *Langage, Vérité et Logique*, Penguin Books, Harmondsworth, 1936.

<sup>28</sup>HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon, 1952.

morale, « bon » et « mauvais » renvoient simplement à ce qui est considéré comme tel dans une culture donnée. Le relativisme devient métaéthique lorsqu'il ne consiste pas seulement à constater les différences culturelles mais à en conclure que les normes de comportement sont simplement relatives aux cultures et qu'il est vain de chercher au-delà. Ils pensent qu'il n'y a pas de raisons de préférer, ou d'attester de la supériorité des normes d'une culture sur une autre culture : toutes les cultures se valent. Cela constitue un geste d'abandon vis-à-vis de l'éthique normative qui ne se contente pas de décrire les normes de comportement à l'œuvre dans les différentes cultures mais essaie de juger rationnellement de ce qui est bon indépendamment du point de vue culturel. Car juger de ce qui est bien implique de prendre parti en faveur ou en défaveur de certaines normes existantes.

Historiquement, le relativisme est plutôt un relativisme culturel, mais un relativisme non-cognitivistique se situerait plutôt à une échelle individuelle. C'est en constatant les divergences morales non pas entre les cultures mais entre les individus qu'il aurait des accents relativistes. Dans les deux premiers chapitres de *After Virtue*, McIntyre remarque d'ailleurs qu'en parallèle du développement des théories non-cognitivistiques, les débats moraux au sein de la société semblent de plus-en-plus plus insolubles<sup>29</sup>. Aucune discussion ne peut espérer réconcilier les points de vue divergents étant donné qu'en définitive, nos jugements moraux dépendent de sentiments et de préférences personnelles. Or, il semble que ce soit essentiellement cela qui inquiète : Foot et d'autres philosophes refusent d'admettre que chaque point de vue en matière de moralité se vaut et que la morale dépend seulement de sentiments. Les raisons pour lesquelles les Nazis ont eu tort de commettre l'Holocauste ne peuvent pas être simplement subjectives<sup>30</sup>.

Les motivations pour lesquelles Foot tente de répondre au non-cognitivism sont donc explicitement anti-relativistes. Mais il faut tout de même faire attention à ne pas aller trop vite, car la conception footéenne de la morale n'est pas non plus absolutiste. Foot se situe dans une lignée aristotélicienne, elle ne considère pas que l'on puisse trouver « le bien en soi » mais cherche plutôt le bien spécifiquement humain. La morale est donc dans un certain sens relative à notre espèce.

---

<sup>29</sup> MCINTYRE, Alasdair, *After virtue*, *op. cit.*, Chap 1-2.

<sup>30</sup>Foot est clair à ce sujet dans un entretien pour la *Harvard Review of Philosophy* : « Face aux nazis qui sentaient que ce qu'il avaient fait était justifié, il pourrait simplement y avoir une impasse. Et j'ai pensé 'La moralité ne peut tout simplement pas être subjective de la même manière que les différentes attitudes, comme les attitudes esthétiques, ou les goûts et les aversions, sont subjectives.' », *Harvard Review of Philosophy*, XI, 2003, p. 34.

La notion de subjectivisme peut également être ambivalente, car l'opposition subjectif/objectif ne va pas toujours de soi. Quelque chose de subjectif dépend d'un sujet. Par contraste, ce qui est « objectif » renvoie directement à l'objet, et ne dépend pas d'un point de vue. Autrement dit, « objectif » est assez proche de « factuel ». Or on peut tout-à-fait considérer que certaines données situées dans la subjectivité des individus, comme la douleur par exemple, sont factuelles. Si je me brûle, le fait que je ressente une douleur est objectif. On dirait qu'il est « situé » dans la subjectivité, mais pas qu'il dépend d'un point de vue. On peut distinguer deux manières de définir le subjectivisme moral. Une première selon laquelle la moralité dépend des sujets : chacun a sa conception de la morale et chaque conception se vaut. Et une deuxième selon laquelle la moralité trouve sa source la plus profonde dans la subjectivité. Même si ces deux définitions ne sont pas nécessairement contradictoires, elles laissent ouverte la possibilité qu'une forme de subjectivisme ne soit pas relativiste, par exemple en admettant que la subjectivité puisse être partagée, et en laissant une place à l'idée que les conflits moraux ne sont pas insoluble. Il reste à déterminer laquelle est la plus proche des théories non-cognitivistes.

Un autre problème est que ces derniers refusent bien souvent l'étiquette du relativisme. Dans un article intitulé « Moral Relativism »,<sup>31</sup> Foot revient sur un article de Stevenson dans lequel ce dernier prétend que sa théorie émotiviste permet de réfuter le relativisme. Foot montre alors en quoi selon sa propre définition du relativisme, Stevenson se trouve lui-même être un relativiste :

Selon l'argument que nous venons de présenter (celui de Stevenson), le relativisme est vrai dans un champ donné (comme par exemple la beauté, le goût, la morale etc.), si dans ce champ, toute vérité substantielle est vraie relativement à un ensemble ou un autre de standards possibles. Et il est maintenant possible de voir que le subjectivisme peut lui-même être une forme de relativisme moral. [...] Car même si la vérité des jugements moraux n'est pas relative aux standards d'une communauté locale, elle (la vérité substantielle) pourrait quand même être relative aux standards des individus. Et c'est le cas, en effet, dans les théories émotivistes et prescriptivistes, puisque ces théories nient la présence d'un critère objectif, ou de toute méthode objective par

---

<sup>31</sup> FOOT, Philippa,, « Moral Relativism », *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2002, parution originale en tant que *Lindley Lecture*, University of Kansas Press, 1979.

laquelle les différences entre des individus avec des bases pour leurs principes moraux radicalement différentes, pourraient en principe être résolues<sup>32</sup>.

La faiblesse de l'argument de Stevenson repose selon Foot sur le fait qu'il fait dépendre la définition de relativisme d'une « vérité substantielle » au sujet de laquelle il ne donne que très peu d'indication sur la manière dont il faut la comprendre. Mais il est clair que si le non-cognitivism fait dépendre la vérité des jugements moraux de quelque-chose qui est vrai des individus, il mérite d'être considéré comme une forme de relativisme.

### 1.3. Critiques du non-cognitivism

Puisque le non-cognitivism est une cible principale de Foot, sa critique s'étale sur de nombreuses années, et n'est donc pas uniforme. Nous présenterons ici les deux critiques les plus influentes de Foot à l'égard du non-cognitivism. Sa première critique influente date de 1958 dans un article intitulé « Les croyances morales ». Dans *Le Bien Naturel*, elle entreprend une critique plus profonde qui tente de combler les lacunes de ses critiques précédentes.

#### 1.3.1. Les limites de contenu pour les énoncés moraux

Dans « Les croyances morales », Foot s'attaque aux « prémisses sur lesquelles [les non-cognitivismes] fondent leurs arguments. <sup>33</sup> Or, la thèse qui est au fondement du non-cognitivism est selon elle la distinction entre les énoncés factuels et les évaluations<sup>34</sup>. Cette thèse repose selon elle sur deux présupposés auxquels elle s'attaque respectivement dans la première puis dans la deuxième partie de son article. Ces présupposés sont les suivants :

Présupposé 1) : « Un individu peut sans commettre d'erreur logique fonder entièrement ses croyances concernant les questions de valeur sur des prémisses que personne d'autre ne serait prêt à reconnaître comme probantes. »

---

<sup>32</sup> FOOT, Philippa, « Moral Relativism », p.26, traduction originale, les deux premières parenthèses ont été rajoutées pour plus de clarté.

<sup>33</sup> FOOT, Philippa, « Les croyances morales », art. cit., p. 225.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 226, 227.

Présumé 2) : « Étant donné le genre d'énoncé qui est considéré par d'autres gens comme une preuve d'une conclusion évaluative, cet individu peut refuser cette conclusion pour la simple raison que *cette* preuve-là ne compte pas pour *lui* comme telle. <sup>35</sup>»

Autrement dit, cette thèse a pour conséquence de permettre une forme « d'excentricité morale », et suppose que les excentriques moraux n'auraient pas moins raison que les autres concernant ce qui est bien et mal. La raison se trouve dans le manque de définition du mot « bon ». La vérité et donc les preuves de ce que l'on déclare dépendent de deux choses : des faits d'une part et de la signification des mots qui sont utilisés d'autre part. Par exemple, l'énoncé « La terre est ronde » est vrai en vertu de la signification du mot « rond » et de faits géologiques. Comme le terme « bon » n'a pas de réelle signification, il n'est pas possible de donner de preuves concernant ce qui est bon. Il ne renvoie à rien qui puisse constituer une preuve à la manière du mot « rond ». Si l'excentrique peut utiliser le mot « bon » différemment des autres, sans que cela perde son sens, c'est parce qu'il ne fait qu'exprimer ses préférences personnelles, qui sont différentes de celles des autres. Il pourrait par exemple soutenir qu'il est bon de joindre les mains trois fois par jour, ou qu'il est mal de regarder les hérissons à la lumière de la lune.

### *Critique du premier présumé*

Sa critique du premier présumé consiste en deux points : les sentiments sont vulnérables aux faits et une preuve pour appeler une chose « bonne » nécessite un lien avec un bien réel causé. Que signifie que les sentiments sont « vulnérables aux faits » ? Il arrive que l'on conçoive les sentiments comme des états internes auxquels nous seuls aurions accès. Il appartient donc à chacun de déterminer comment il se sent, c'est au sujet que revient l'autorité de dire quels sont ses sentiments. Cette conception, dite « privée », des sentiments rencontre vite des limites : il convient d'ajouter des critères publics pour déterminer comment une personne se sent<sup>36</sup>. Une personne ne peut pas dire « je suis en colère » si elle ne montre aucune attitude de colère, comme le fait de crier fort, d'être agressif ou au moins faire preuve d'une certaine hostilité envers ce contre quoi elle est en colère. Le comportement des personnes joue un rôle dans les sentiments ou émotions qu'on peut attribuer à cette personne. Ce qu'ajoute Foot, c'est que l'attribution de sentiments nécessite aussi une

---

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.230, Foot renvoie sur cette distinction public/privé aux *Recherches Philosophiques* de Wittgenstein, § 243-315.

« relation interne avec leur objet »<sup>37</sup> (l'objet de ce sentiment). Foot donne l'exemple de la fierté. Il n'est pas possible d'être fier de n'importe quoi pour n'importe quelle raison :

En l'absence de contexte particulier, on ne peut parler de fierté, non pas parce que la personne ne pourrait, psychologiquement, ressentir de la fierté dans ce cas, mais parce que, si elle ressent quelque-chose, ce ne pourrait pas être logiquement de la fierté<sup>38</sup>.

Foot prend cet exemple : un homme croit avoir gagné le concours du plus gros potiron et est donc fier de son potiron. Mais il se trouve que c'est son voisin qui a gagné, il ne peut plus *logiquement* être fier d'avoir gagné puisqu'il n'a pas gagné. S'il veut continuer à être fier, il lui faudra trouver une autre raison (comme par exemple que son potiron est très gros malgré tout). C'est pour cette raison que les sentiments sont vulnérables aux faits. Ce dont nous pouvons nous dire fier, ou ce que nous pouvons considérer comme dangereux, est contraint par certains faits.

A partir de ce constat, Foot se demande s'il en va de même avec les objets et les croyances dont traite la philosophie morale, et si ces choses peuvent se combiner avec n'importe quel objet<sup>39</sup>. Elle reprend donc l'exemple de l'excentrique qui déclare que joindre les mains trois fois est une bonne action. On ne voit pas clairement en quoi joindre les mains trois fois consiste une bonne action au même sens que sauver quelqu'un de la noyade est une bonne action. Et c'est le cas car nous ne voyons pas en quoi un bien réel est causé par cette action.

Il doit être clair que les vertus morales doivent avoir un lien avec ce qui est bon ou mauvais pour l'être humain, et qu'il est tout à fait impossible d'appeler n'importe quoi un bien ou un mal<sup>40</sup>.

Si quelqu'un dans une certaine culture considère que quelque chose comme joindre les mains apporte un bien, cela doit être lié à une certaine signification ou croyance concernant cet acte mais pas à cet acte lui-même. Pour ces raisons le présupposé 1 est douteux. Pour fonder ses croyances sur des questions de valeur, il faut montrer en quoi ces valeurs ont un lien avec un bien réel causé.

### *Critique du deuxième présupposé*

---

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 239.

Foot analyse ensuite le deuxième présupposé qui repose en fait sur la distinction radicale entre les faits et les valeurs. En effet, le fait que l'on puisse refuser les preuves d'autrui s'explique par cette distinction. On ne peut pas refuser les preuves factuelles, mais il serait possible selon les non-cognitivistes de refuser les conclusions évaluatives. Si cela nous paraît possible c'est parce que les évaluations semblent avoir des conséquences pratiques que n'ont pas les simples faits : on s'attend à ce que quelqu'un qui utilise le mot « bon » en un sens évaluatif « engage sa volonté »<sup>41</sup>. Cette analyse suppose que le mot « bon » peut être utilisé en un sens « entre guillemets » qui serait dépendant de preuves factuelles, et qu'il est utilisé en un sens moral ou évaluatif seulement lorsque celui qui le prononce engage sa volonté. Ce que Foot soutient dans la suite de cet article est que « cette perspective est erronée, [et] que les implications pratiques de l'usage des termes moraux n'ont pas été bien identifiées, et que lorsque celles-ci sont correctement décrites, l'écart entre les prémisses factuelles et les conclusions morales disparaît. <sup>42</sup>»

A partir de ce point, le problème change de nature et dévie vers le lien qui existe entre les choses que nous appelons bonnes, et l'engagement de notre volonté. Autrement dit, il ne s'agit plus seulement de déterminer ce que nous pouvons appeler « bien » ou non mais du lien qu'entretient ce terme avec nos raisons d'agir. Dans la suite de l'article, elle montre comment il est absurde de distinguer une partie descriptive d'une partie incitative dans le vocabulaire moral. Le vocabulaire moral contient évidemment les termes comme « bien » et « mal » mais également tout ce qui se rapporte aux vices et aux vertus. En quoi le jugement que quelqu'un est courageux va-t-il au-delà des faits ? L'idée est que d'accepter le courage comme étant une vertu, revient à « louer » le courage, et à accepter pour soi une prescription comme « sois courageux ». Or accepter de reconnaître le courage comme une vertu, n'implique pas nécessairement que l'on souhaite être courageux. La vertu est définie ici comme une « qualité qui incite à bien agir »<sup>43</sup>. La fin de l'article va vers un questionnement à propos de l'immoralisme. Foot tente de répondre à ceux qui mettent en doute l'idée que la justice soit une vertu en faisant remarquer que contrairement au courage ou à la tempérance, la justice (c'est encore plus vrai pour la charité) est une vertu qui ne bénéficie pas à celui qui la possède, mais plutôt aux autres. Elle y esquisse par ailleurs une vision de ce que sont les raisons d'agir. L'immoralisme étant l'objet du deuxième

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 245.



chapitre, et la rationalité pratique du cinquième, nous n'allons pas nous attarder sur la fin de cet article ici, mais nous y reviendrons plus tard.

Ce que l'on doit retenir de cet article est la nécessité qu'un jugement moral doit avoir un lien avec un bien réel causé, et que les sentiments sont vulnérables aux faits.

### 1.3.2. Critique élargie

Foot a continué de s'attaquer plusieurs fois au non-cognitivism dans la suite de sa carrière. Dans le premier chapitre du *Bien naturel*, qui est en grande partie une reprise d'un article de 1995 intitulé « Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake ? », elle présente d'ailleurs explicitement son livre comme une tentative de trouver une alternative aux théories non-cognitivistes qui sont alors toujours dominantes bien que ses positions antécédentes aient eu un effet. Dans les premières versions du non-cognitivism, ce qu'une personne pouvait considérer comme « bon » n'était limité que par la cohérence<sup>44</sup>. Il ne pouvait pas considérer une chose et son contraire comme bonnes en même temps. Suite à ses critiques, et à celles d'autres auteurs, les théoriciens du non-cognitivism ont rajouté des limites de contenu : il fallait, pour qu'une chose soit considérée comme bonne, qu'elle réponde à certains critères, notamment ce lien avec un bien réel causé. Malgré ces limites de contenu, le cœur des théories subjectivistes était resté en place. L'idée que la morale a essentiellement une valeur pratique, et que par conséquent les termes moraux ont une signification essentiellement incitative était pour beaucoup toujours convaincante. L'idée que la morale est nécessairement pratique est ce qu'elle appelle, « l'exigence humienne d'un lien avec la pratique » (*Hume's practicality requirement*) et qu'elle identifie comme ce à quoi les théories non-cognitivistes doivent leur force d'attraction<sup>45</sup>. Foot n'est pas en désaccord avec cette idée mais pense que les non-cognitivistes remplissent l'exigence humienne de la mauvaise manière, en retirant au langage moral sa portée descriptive, ce qui a pour conséquence de limiter la portée des jugements moraux :

Pour une évaluation morale, quelque chose de « conatif » devait être présent qui viendrait s'ajouter à la croyance en un état de fait. Ce que toutes ces théories essayent donc de faire, c'est de lier les conditions d'utilisations de phrases comme "il est

---

<sup>44</sup> FOOT, Philippa *Le Bien naturel*, op. cit., p. 40.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 43.

moralement répréhensible de ne pas tenir ses promesses” à quelque chose qui doit être vrai de celui qui le prononce<sup>46</sup>.

Une telle vision est possible aussi en raison de ce qui est entendu par « moral ». En effet, les non-cognitivistes font entrer dans ce terme tout ce qui relève de ce qu'ils appellent « évaluation ». Mais nous avons vu plus tôt que ce que nous appelons évaluation est intimement lié aux termes « bien et mal » ou « bon et mauvais ». Or il y a des choses bonnes et mauvaises, qui ne le sont pas d'un point de vue moral. On peut par exemple parler d'un « bon couteau » ou des « bonnes racines d'un arbre ». Il y a donc des évaluations qui ne relèvent pas de la morale. En quoi consistent donc les évaluations spécifiquement morales ? Selon les non-cognitivistes, ce qui relève du bien « moral » c'est justement tout ce qui dépasse le factuel :

[L'erreur du subjectivisme] consiste à construire ce qui est « spécial » dans les jugements moraux de sorte que les fondements d'un jugement moral ne suffisent pas à donner une base à ce jugement<sup>47</sup>.

Il est sans doute trop rapide de dire que pour le non-cognitiviste un jugement moral devient moral si et seulement si une personne qui le prononce engage sa volonté. Car si c'est effectivement la condition pour qu'un jugement soit moral, si quelqu'un qui engage sa volonté uniquement vers des buts égoïstes, nous devons dire de ces engagements qu'ils appartiennent à sa morale. Or on aurait tendance à dire que l'égoïste pur et dur n'a pas de code moral plutôt que de dire qu'il en a un différent. Et si une personne reconnaît qu'une chose est moralement bonne mais refuse de s'y conformer, dira-t-on qu'elle n'a pas compris ce que signifie « moral » ? Reconnaître la possibilité de ce dernier cas pousse à admettre que le terme « moral » ne renvoie pas qu'aux intentions ou attitudes d'un locuteur. Il semble qu'il a nécessairement à voir soit avec une forme de jugement absolu, soit avec une forme d'altruisme. La thèse non-cognitiviste selon laquelle les jugements moraux sont déterminés par de la subjectivité semble étrange lorsque l'on considère des cas d'évidence morale, comme l'idée qu'il ne faille pas torturer des enfants. Mais nous sommes plus enclins à l'accepter quand nous sommes face à des dilemmes moraux. Lorsque ce qui est bien moralement cesse d'être évident, nous avons tendance à nous reposer sur nos intuitions. Doit-on condamner un innocent pour empêcher une émeute qui entraînera la mort de plusieurs personnes ? Il est tout à fait possible de donner des arguments en

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 8, 9.

faveur de l'une ou l'autre des possibilités. Ce que disent les non-cognitivistes est qu'une fois tous les faits énumérés à propos d'une situation donnée, de ses circonstances et de ses conséquences prévisibles, une intuition, ou quelque chose de subjectif devra trancher dans notre perception de ce qui est préférable.

Ce que Foot souhaite faire, c'est trouver une théorie de la morale qui remplisse cette exigence humienne d'un lien avec la pratique tout en restant descriptive. Pour cela, elle doit montrer pourquoi le jugement moral est objectif, et montrer comment il peut avoir des implications pratiques indépendamment de la conation des individus. La réponse de Foot consistant en l'élaboration de sa propre théorie de la morale et des raisons d'agir, elle a lieu, par extension, tout au long de son livre et ne peut pas être entièrement résumée dans ce chapitre.

Le scepticisme subjectiviste représenté par les non-cognitivistes doute que les jugements moraux puissent avoir une valeur de vérité. Ils doutent qu'on puisse « avoir raison » en matière de morale. Cela vient de leur conception de la signification du terme « bon » comme un terme qui renvoie aux attitudes ou préférences des personnes lorsqu'il est utilisé en un sens moral, c'est-à-dire, selon eux, de façon évaluative et non descriptive. Ce que Foot montre est qu'il y a des raisons de rejeter cette idée d'une différence radicale entre évaluation et description. Elle montre également pourquoi les thèses non-cognitivistes sont si attractives.

De plus, une investigation plus profonde de ce qui relève de l'évaluation morale est nécessaire. Dans une démarche anti-relativiste comme celle de Foot, il faut pouvoir rendre compte du terme « moral » lorsqu'il est utilisé autrement que pour définir ce qui est conforme aux normes données d'un endroit spécifiques. « Moral » ne doit pas signifier seulement : « ce qui est socialement accepté ou encouragé dans tel milieu social » mais doit avoir une forme de prétention à l'universel. Or la frontière entre les différentes formes de scepticisme que nous avons identifiées dans l'introduction n'est pas si épaisse. Car ce qui permet à l'immoralisme de proclamer que le bien n'est pas ce qu'on le croit être doit venir en partie de ce qu'il entend par « bien ».

## CHAPITRE 2 - IMMORALISME

La deuxième forme de scepticisme à laquelle s'oppose Foot est l'immoralisme ; sujet qu'elle trouve négligé<sup>48</sup> par ses contemporains. Le dernier chapitre du *Bien naturel* ainsi que d'autres articles qu'elle a écrits se penchent sur ce sujet. Ce terme connote un rejet de la morale, mais cela peut sembler paradoxal si on se souvient que l'immoraliste remplace la morale par d'autres valeurs. Car n'est-ce pas une démarche morale de promouvoir des valeurs ? L'immoraliste ne serait-il pas simplement un excentrique moral qui essaie de faire adopter aux autres son propre système de valeurs ? Ou alors cherche-t-il à renverser la morale pour promouvoir une autre morale, avec d'autres critères considérés comme objectifs ? Le but de ce chapitre est de montrer comment Foot aide à avoir un meilleur aperçu des différentes thèses qui peuvent être regroupées sous cette appellation, et de présenter les critiques qu'elle adresse à chacune d'entre elles. Cela permettra de mieux comprendre en quoi consiste la morale ainsi que ce que signifie son rejet.

### *2.1. Introduction : Les difficultés de l'immoralisme*

Foot déclare que « l'idée même d'immoralisme est difficile à comprendre »<sup>49</sup>. À quoi cette difficulté est-elle due ? Elle est due principalement à deux choses : premièrement à la difficulté de comprendre ce qu'est la morale, et deuxièmement de la diversité des attitudes qui consistent à la rejeter. Car c'est bien un rejet de la morale que connote ce terme. Et différentes acceptions du terme « moral » impliquent le rejet de choses différentes. Et pour chacune de ces choses, il y a différentes manières de la rejeter. Cela laisse place à un grand nombre d'attitudes ou de positions pouvant être dites immoralistes. Il y a dans l'histoire de la philosophie plusieurs figures de l'immoralisme, et il est clair que les positions de Calliclès et de Thrasymaque dans les dialogues de Platon, du Marquis de Sade, d'André Gide, ou encore de Nietzsche ne sont pas toutes les mêmes.

---

<sup>48</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 177.

<sup>49</sup> *Idem*.

Pourquoi le terme « morale » pose-t-il des difficultés ? Il en pose car comme nous l'avons remarqué il peut renvoyer à des choses différentes. Dans une approche descriptive, il ne renverra qu'aux normes d'un groupe social donné. Toute personne qui rejette les règles de son groupe social mérite-t-elle le titre d'immoraliste ? C'est sans doute exagéré. Mais les difficultés peuvent persister si l'on considère la morale de façon purement prescriptive aussi. Car il est évident que la prescription n'est pas la seule chose qui constitue la morale. Sinon prescrire le vol et le meurtre pourrait être une posture morale, et les immoralistes seraient à leur tour des moralistes<sup>50</sup>. Quelles sont les autres caractéristiques de la moralité ? Qu'est-ce qui justifie que les immoralistes méritent d'être appelés ainsi, et ne soient pas considérés comme un genre spécial de moralistes ? Une première piste consiste à dire que seules les prescriptions qui visent l'universel sont d'ordre moral. Mais si l'immoraliste propose une autre vision du bien humain, et non pas simplement de son propre bien, alors elle a aussi une portée universelle. Dès lors, « considération morale » semble désigner tout ce qui prend en compte le bien des autres, et non pas seulement son propre bien. Ce critère semble mieux fonctionner car celui qui s'attaque à la morale ne semble pas se soucier du sort de chacun. Mais encore une fois, s'il défend vraiment une idée du bien humain, il peut soutenir que cette idée est valable pour chacun et donc prétendre qu'il vise le bien de tout le monde pourvu qu'ils aient connaissance de ce bien là. Comme l'immoralisme ne se résume pas à une position, il n'est pas impossible que certains se rapprochent plus que d'autres d'une démarche morale.

Parmi ces différentes attitudes on trouve notamment celle du « sans vergogne » (ou sans scrupule). Celui qui n'a pas de scrupule peut reconnaître que les règles morales ont une utilité, mais refuse simplement de s'y conformer. Il ne rejette pas la thèse selon laquelle la morale est bonne, mais il se moque de ses implications pratiques. Un sans vergogne peut tout-à-fait reconnaître et penser sincèrement que la justice est nécessaire à la vie sociale, et pourtant ne pas souhaiter être juste :

[1] Il importe de reconnaître que l'absence de scrupule peut coexister avec l'emploi d'un langage moral et de voir que cette absence de scrupule n'est pas synonyme d'insincérité <sup>51</sup>.

C'est pourquoi nous l'avons désigné comme scepticisme pratique dans notre introduction. Le scepticisme pratique concerne simplement l'idée que les

---

<sup>50</sup> Dans ce contexte, « moraliste » ne renvoie pas aux auteurs français du 18<sup>ème</sup> qui cherchaient à analyser les mœurs de leurs temps, mais seulement à quelqu'un qui défend la morale.

<sup>51</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op.cit., p. 57.

considérations morales donnent des raisons d'agir de façon automatique et universelle. Beaucoup de philosophes peuvent entrer dans cette catégorisation sans pour autant être sans vergogne et considérer ces derniers comme abjects. Ce qu'ils nient, c'est l'*irrationalité* de ces personnes sans vergogne.

Mais Foot souhaite garder une distinction nette entre eux et les immoralistes. La différence se trouve dans la manière dont ils justifient leurs comportements. Là où les sans vergogne ne considèrent que leurs intérêts, les immoralistes justifient leur rejet de la morale par un bien qui est soit plus grand, soit différent. C'est donc ceux-là qu'elle appelle les « immoraliste[s] idéologique[s] »<sup>52</sup> :

Ces derniers mettent en doute l'idée que la bonté et la scélératesse humaine soient ce qu'elles sont censées être. [...] Par opposition à ces individus sans scrupules, les immoralistes avancent des arguments en faveur d'un autre standard du bien pour l'être humain. Je ne nie pas, bien sûr, qu'il existe de nombreux cas d'ambiguïté, mais les deux pôles de l'absence de scrupule et de l'immoralisme existent bel et bien <sup>53</sup>.

Les ambiguïtés sont d'autant plus fortes qu'il est parfois difficile de savoir si la critique de la moralité faite par les immoralistes est une sincère recherche du bien humain ou une simple façade pour se défendre d'être simplement sans scrupule. Dans les faits, les immoralistes et les sans scrupules peuvent agir de façon similaire, voire défendre les mêmes comportements :

Certains, il est vrai, cherchent à cacher leur absence de scrupule en attaquant la moralité <sup>54</sup>.

Ces distinctions sont utiles mais elles ne suffisent pas à placer les différents immoralistes sur le spectre qui va de l'immoralisme idéologique au sans vergogne. Il existe également concernant Nietzsche des controverses<sup>55</sup> pour savoir s'il est bien un immoraliste ou simplement un moraliste d'un genre spécial. Foot dans son analyse se concentre sur les figures immoralistes qui ont eu le plus d'importance dans l'histoire de la philosophie, à savoir Thrasymaque et Nietzsche. Nous essaierons dans ce chapitre de voir comment Foot distingue entre ces deux immoralismes, et les stratégies qu'elle emploie pour répondre à chacun d'entre eux. Pour bien comprendre

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Foot écrit : « Nietzsche se qualifiait d'immoraliste et disait attaquer la morale elle-même. Mais il n'est pas cohérent sur ce point et, plusieurs interprètes ont nié qu'il fût vraiment un immoraliste », *Le Bien naturel, op.cit.*, p. 184.

son argumentation, nous suivrons le plan de son chapitre sur l'immoralisme dans *Le Bien naturel* tout en incluant les autres écrits de Foot sur le même sujet.

## 2.2. *L'immoralisme chez Platon*

On trouve chez Platon deux figures de l'immoralisme : Calliclès dans le *Gorgias* et Thrasymaque dans *La République*. Calliclès s'attaque à la justice en la proclamant contre-nature et Thrasymaque le fait en soutenant que nous choisissons la justice seulement car nous ne sommes pas assez forts pour être injustes. C'est à Thrasymaque que Foot s'attaque. Une réponse de Foot à Calliclès sur la nature aurait été intéressante étant donné qu'elle utilise elle-même la nature pour fonder sa conception de la morale. Mais c'est à Thrasymaque que Foot s'attaque car le défi qu'il pose est plus redoutable. Thrasymaque défie l'idée que la justice est une vertu. Selon lui, l'injustice apporte plus de bien et un plus grand bonheur que la justice. Elle est donc préférable à la justice, et c'est donc elle que nous devrions louer et admirer chez les individus. À cet égard, il ne fait pas de doute qu'il est un immoraliste puisqu'il inverse ce qui est traditionnellement considéré comme un vice ou une vertu :

Mais ce qui m'a abasourdi, c'est ceci : que l'injustice est placée par toi dans la catégorie de l'excellence et de la sagesse tandis que la justice l'est parmi les opposés. — C'est absolument ainsi, pourtant, que je les classe<sup>56</sup>.

Après que Socrate lui a montré ses contradictions, Thrasymaque abandonne la discussion. Mais Glaucon et Adimante sont insatisfaits de la réponse de Socrate et estiment qu'il a échoué à réfuter le point essentiel de la thèse de Thrasymaque. Ils vont donc jouer les avocats du diable en défendant la position de Thrasymaque et demander à Socrate de réfuter leurs arguments. Voici leur cœur de la position qu'ils défendent :

[T]ous ceux qui s'emploient à être juste ne s'y emploient pas de leur plein gré, bien plutôt en tant que cela leur est imposé, mais non pas en tant que ce serait un bien ; [...] en agissant ainsi ils sont raisonnables, vu qu'en somme, à ce que disent les gens, la vie de l'injuste est meilleure, de beaucoup, que celle du juste ! Quant à moi Socrate ce n'est pas du tout mon opinion<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> PLATON, *La République*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1959, I,348e, p. 888.

<sup>57</sup> *Ibid.*, II, 358 c, p.899

Ce qu'ils demandent à Socrate c'est de prouver que la justice est bonne *en elle-même* et non pas seulement à défaut de pouvoir être injuste. Pourquoi la justice est-elle, selon eux, imposée ? Il est évident que commettre des actes injustes comme le vol ne sont pas acceptés socialement. Ainsi, si le vol que l'on commet est connu des autres, ils se méfieront de notre comportement dans le futur. Un homme fort qui arrive soit à dissimuler son injustice, soit à être assez puissant pour qu'on ne puisse pas l'empêcher d'être injuste, peut tirer profit de son injustice et donc être dans une meilleure position que celui qui est juste. Certes, le juste a une posture sociale qui lui donne certains avantages, comme la confiance ou l'aide de ses concitoyens, mais pour cela il suffit d'avoir l'apparence de la justice. La meilleure position est donc celle de l'injuste qui a l'apparence du juste. La justice est donc simplement une marque de faiblesse, une incapacité à profiter des avantages de l'injustice. Tout le monde préférerait secrètement être injuste, et si une personne possédant le pouvoir d'être injuste n'en profitait pas, elle ne serait pas vertueuse, mais au contraire stupide. Montrer que la justice est bonne *en elle-même*, c'est donc montrer que la justice est bonne indépendamment des bénéfices qu'elle peut apporter à la personne qui est juste. La réponse de Socrate consiste à montrer que le bonheur ne se situe pas dans les avantages que l'injustice apporte comme la richesse ou le pouvoir, mais plutôt dans la « santé de l'âme ».

Foot leur adresse une réponse différente. La première critique qu'elle adresse au défi posé par Thrasymaque dans « Les Croyances morales » concerne la nécessité de la justice dans la vie sociale. L'égal traitement de chacun est nécessaire pour former un groupe social, et c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas être injuste de manière visible. Il y a une nécessité sociale de l'existence de certaines règles de justice. Ce que Foot remet en question dans cet article, c'est l'idée que la force (ou la puissance ou la ruse) peuvent suffire à se dispenser d'être juste.

Les philosophes parlent souvent comme si un homme pouvait ainsi se déguiser, même aux yeux de ses proches, mais cette supposition ne tient pas et de toute façon le prix de sa vigilance serait exorbitant [...] Les choses étant ce qu'elles sont, la supposition que l'injustice est plus profitable que la justice est très douteuse<sup>58</sup>.

Selon elle, l'idée qu'un tel déguisement est possible vient du fait que nous considérons les actes séparément. Mais si nous considérons l'ensemble des actes d'un individu, il devient évident que la justice est plus profitable que la justice, car l'homme juste sera

---

<sup>58</sup>FOOT, Philippa, « Les Croyances morales », art. cit., p. 252.



reconnu comme tel et respecté, à l'inverse de celui qui est injuste. Même si un acte juste implique parfois de faire des sacrifices, la justice permet quand même de plus grands avantages. Mais ce principe de réalité invoqué par Foot ne va pas nécessairement dans son sens. Car est-il faux que certaines personnes arrivent à vivre des vies prospères dans l'injustice ? Il est important d'admettre que nous avons besoin de considérer les actes séparément. Il est évident que les personnes injustes ne peuvent pas tricher à chaque instant de leur vie. Leur camouflage consiste justement à agir à la manière des justes quand leurs actions sont visibles pour être crédibles dans leur défense s'il se font accuser d'injustice pour d'autres actions. La tentative de Foot de montrer qu'il est toujours plus profitable d'être juste se heurte à de sérieuses limites. À la lumière des limites de cette critique, la réponse socratique prend du sens : il ne faut pas montrer que l'injustice est moins efficace pour atteindre des avantages matériels, mais que le bonheur qu'apporte la justice est plus grand, et préférable à celui qu'apportent les potentiels avantages de l'injustice.

Dans *Le Bien Naturel*, Foot ne souhaite toujours pas s'attarder sur la réponse de Socrate mais s'en rapproche tout de même. Ce qui l'intéresse est de comprendre ce qu'il faut entendre par « justice *telle qu'elle est en elle-même dans l'âme* ». Pour nous montrer comment comprendre cette expression, elle compare la justice à l'amitié. Elle imagine l'idée que des martiens observant les interactions humaines se feraient de l'amitié, s'ils ne pouvaient pas nous parler ni avoir accès à notre littérature ou notre philosophie<sup>59</sup>. Ils observeraient nos actions quotidiennes et les services mutuels que les personnes qui se disent amis se rendent.

Ces martiens verraient l'amitié d'une manière très semblable à celle dont les immoralistes de Platon voient la justice. Ils supposeraient qu'agir en ami est désagréable à la manière des exercices physiques ou des traitements médicaux <sup>60</sup>.

Foot ne suppose pas ici qu'agir en ami soit toujours agréable, mais seulement que ce n'est pas quelque chose que nous faisons dans la perspective que nos amis nous aideront plus tard à leur tour. Prendre un médicament n'a de sens qu'en vertu de notre guérison ; aider un ami prend son sens dans l'acte même d'aider cet ami, parce que nous tenons à lui. De la même manière, les personnes justes n'agissent pas par intérêt, dans le but d'améliorer leur réputation, mais parce qu'elles accordent une importance particulière à la justice. Mais cela ne nous renseigne que sur les raisons pour lesquelles les personnes justes agissent. Nous n'en savons pas plus sur la question de savoir quel

---

<sup>59</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, p. 180.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 181.

bonheur est le plus grand, agréable ou préférable, et il est tout à fait possible pour Thrasymaque de préférer le bonheur matériel de l'injuste au bonheur spirituel du juste. Peut-être que celui-ci ne tirerait aucune satisfaction à agir de manière juste ni aucun remords à agir de manière injuste. L'immoralisme de Thrasymaque est donc très proche de l'attitude du sans vergogne. Ce qui le motive avant tout, c'est son intérêt, et la question de la rationalité semble bien être au cœur de la réflexion. (Si quelqu'un détenant le pouvoir d'être invisible se retenait de piller, on ne l'admirerait pas mais on verrait en lui le plus stupide des hommes<sup>61</sup>). Ce qui lui permet de continuer d'être considéré comme un immoraliste idéologique c'est qu'il érige l'injustice en vertu, ou en excellence. Mais la possibilité de considérer l'injustice comme une vertu dépend de ce qu'est une vertu. Dans son sens le plus commun, une vertu est ce qui rend bon celui qui la possède. Mais alors, ce qui est en jeu est encore une fois la signification de « bon ». Thrasymaque soutiendra que l'homme bon est celui qui est puissant et arrive à ses fins, que ce sont ces qualités que nous devons louer chez un homme. Mais la vertu a-t-elle seulement pour but de faire le bien de son possesseur ? Il semble que l'usage courant qui consiste à désigner qui est une « bonne personne » inclut parmi ses critères une certaine justice et une certaine attention aux autres. Et il n'est pas vrai que nous considérons les personnes qui refusent de prendre avantage de leur pouvoir comme de simples idiots. Être une bonne personne n'est pas synonyme d'être une personne qui vit bien. Ou du moins il existe un sens de « bien vivre » qui est indépendant du fait d'être une bonne personne.

Cette réponse se contente de rendre compte du fait que les personnes justes ne sont pas nécessairement faibles ou idiotes, sans pour autant argumenter en faveur de la supériorité de leur bonheur. Foot conclut de cette manière :

Au point où nous en sommes, il suffit peut-être de poser qu'il y a un sens à parler des personnes qui aiment la justice, mais aussi de celles qui aiment la vérité. L'affaire se complique si sautant par-dessus les siècles, nous nous mesurons au plus grand de ceux qu'on a nommé les immoralistes, c'est-à-dire Nietzsche <sup>62</sup>.

### *2.3. L'immoralisme de Nietzsche*

Les positions de Nietzsche posent un défi plus sérieux car elles sont plus sophistiquées et parce que l'immoralisme infuse l'entièreté de son œuvre. Nietzsche en

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 183.

raison de sa formule récurrente de « réévaluation des valeurs » est probablement celui qui incarne le mieux la figure de l'immoralisme tel que le définit Foot.

Avant de rentrer dans l'exposition des thèses de Nietzsche et de la critique qu'en fait Foot, il convient de mettre en lumière la difficulté à laquelle cet exercice se heurte. En effet, il s'agit d'une étude de Nietzsche : son style d'écriture souvent en aphorisme et parfois métaphorique, le nombre et la taille de ses textes et les contradictions au sein de son œuvre, forment un décalage avec le contexte de philosophie analytique dans lequel écrit Foot et sont autant d'éléments qui rendent la tâche d'explication difficile. Comme le remarque Jean-Marc Tétaz dans l'introduction de la version française du *Bien naturel*, Foot traite les thèses de Nietzsche « comme des thèses philosophiques dont il faut d'abord reconstruire le sens avant de se demander si et à quelles conditions elles pourraient être vraies »<sup>63</sup>. Avant l'écriture du *Bien naturel*, Foot avait déjà publié deux articles consacrés à Nietzsche : Nietzsche : the Reevaluation of Values »<sup>64</sup> et « Nietzsche's Immoralism »<sup>65</sup>, dans lequel elle nous met en garde contre la certitude que Nietzsche cherche la vérité. Pour ces raisons, notre but ne sera pas d'évaluer si la reconstruction footéenne des thèses de Nietzsche lui rendent justice, mais d'évaluer la cohérence interne de cette reconstruction, ainsi que les objections qu'elle fait aux thèses identifiées.

Après avoir rendu compte de l'immoralisme de Thrasymaque, Foot annonce donc que Nietzsche sera son adversaire le plus sérieux. Pour « définir le terrain de la confrontation », elle distingue chez lui trois thèses qui peuvent servir à attaquer la moralité. Premièrement son attaque contre le libre arbitre, deuxièmement son attaque de la « morale chrétienne » ou « morale de la pitié », et troisièmement la négation de tout mal intrinsèque.

### 2.3.1. Inexistence du libre arbitre

La première thèse que Foot juge essentielle dans l'immoralisme de Nietzsche est celle de l'inexistence du libre arbitre, ou d'une « liberté de la volonté ». En effet,

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>64</sup> FOOT, Philippa, « Nietzsche: the Reevaluation of Values », in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002, originellement paru dans R.C. Solomon, Nietzsche, *A collection of critical essays*, New York, 1973

<sup>65</sup> FOOT, Philippa, « Nietzsche's immoralism », dans *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2002, originellement paru dans *The New-York review of Books*, 38/11, 1991.

Nietzsche considère le blâme comme étant l'essence de la morale. Il y a certainement quelque chose de juste là-dedans : la pratique morale consiste bien à juger, que ce soit négativement (par le blâme) ou positivement (par la louange) des actions ou des personnes. Or le blâme et la louange nécessitent une attribution de responsabilité – il serait injuste de blâmer ou de louer quelqu'un pour une chose dont il n'est pas responsable – et donc d'un libre arbitre. Car l'absence de libre arbitre s'accompagne pour Nietzsche de l'impossibilité de la moindre attribution de responsabilité. Cette attaque pourrait être dangereuse car elle menace toute la moralité et non pas seulement la « morale de la pitié ». Néanmoins, Foot décide de la laisser de côté car elle la juge insuffisante :

[P]our menacer vraiment la morale elle-même, Nietzsche aurait eu besoin non seulement de montrer que la liberté de la volonté comme il la comprenait était une illusion, mais encore *qu'aucune autre* distinction entre action volontaire et involontaire (la distinction d'Aristote par exemple) ne pouvait servir. Il semble qu'il se trompe sur ce point. Et peut-être se trompe-t-il aussi quand il pense que l'évaluation morale d'une action ou d'un caractère requiert le genre d'attribution de responsabilité qu'il considère propre au jugement moral, un jugement qu'il estime être fondamentalement injuste<sup>66</sup>.

Il apparaît donc que l'attaque de la moralité par le prisme de l'absence de liberté de la volonté n'est pas complète et donc insuffisante, car comme le souligne Foot d'autres distinctions entre action volontaire et involontaire peuvent suffire à légitimer un blâme ou à attribuer une responsabilité. Même en supposant que le choix d'un meurtrier a été déterminé par les conditions de son existence, son choix n'en est pas moins un choix. Son action est volontaire, donc blâmable<sup>67</sup>.

### 2.3.2. Contre la morale chrétienne

La deuxième thèse est son attaque contre la morale spécifiquement chrétienne qu'il appelle également « morale de la pitié ». Selon Foot, cette morale de la pitié est principalement la cible des premiers écrits de Nietzsche. Cette morale chrétienne est celle qui loue la charité et place le plus haut degré de la moralité dans l'attention et l'assistance des plus faibles ou démunis. En quelques mots, Nietzsche considérerait que l'exigence de charité de la morale chrétienne était une arme sournoise des faibles pour

---

<sup>66</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>67</sup> En réalité, ce point engage des réflexions beaucoup plus large concernant la relation entre libre-arbitre et responsabilité. Nous partons du principe que le fait qu'il y ait des déterminations dans la vie humaine, ne suffit pas à déresponsabiliser entièrement les humains.

affaiblir les forts. Il dénonce par ailleurs l'insincérité, la vanité voire la malveillance des comportements justes et charitables. Sa critique de la morale chrétienne repose sur une « psychologie profonde », il prête aux chrétiens des sentiments et des motifs qu'ils ne revendiquent pas. Il ne leur reproche pas seulement leur insincérité vis-à-vis des autres mais aussi, et surtout, vis-à-vis d'eux-mêmes. L'idée d'une psychologie profonde est l'idée que nous ne sommes pas toujours conscients des motifs qui nous animent. Nietzsche considère que la bienveillance est mauvaise à la fois pour soi et pour les autres. Elle est un moyen de s'enorgueillir d'être « bon » et d'humilier les autres avec notre prétendue supériorité. Mais en plus de cela, elle nous emplit de ressentiment et de frustration car nous sommes contraints de respecter la morale alors que nous n'en avons pas envie. Cela pousse Nietzsche à considérer l'attention aux autres comme un signe de maladie plutôt que de santé de l'âme. La pitié est un sentiment morbide qui apporte plus de mal que de bien, et c'est au contraire l'homme qui s'aime lui-même qui apporte le bien<sup>68</sup>. La morale est comme un dressage, elle dénature l'homme et lui enlève sa spontanéité et sa créativité <sup>69</sup>.

Quelles sont les similarités et les différences avec l'immoralisme de Thrasymaque ? Comme ce dernier, Nietzsche décrit les hommes réputés bons comme faibles et donc méprisables. Mais son attaque est plus redoutable car à la différence de Thrasymaque, Nietzsche parle de la justice et de la charité *dans l'âme*<sup>70</sup>. L'homme juste ne passe pas seulement à côté des biens matériels qu'il pourrait obtenir en étant injuste, il passe aussi à côté de la santé de son âme en refusant de s'occuper de lui-même. Il propose également des vertus positives en faveur d'une « excellence humaine » et met sur un piédestal l'authenticité, la spontanéité et la créativité ; il ne se contente donc pas comme Thrasymaque de fustiger la justice au profit de l'injustice. Foot reconnaît volontiers certaines des thèses de Nietzsche : il est clair qu'une personne pleine de ressentiment et frustrée par ses obligations morales ne vit pas une bonne vie et risque d'avoir une vertu faussée. Mais le problème est la généralisation excessive que fait Nietzsche de ses analyses psychologiques. Foot décrit très bien l'adhésion que peut produire le discours de Nietzsche, puis ses limites que nous reconnaissons immédiatement après quelques réflexions :

Est-on toutefois obligé de considérer qu'une morale qui met l'accent sur le côté humain de la sympathie - celle de Hume par exemple - est une morale qui s'est fourvoyée ? Les êtres dont la compassion pour le malheureux peut aller jusqu'à régler

---

<sup>68</sup>Foot, Philippa, « Nietzsche: the Reevaluation of Values », art. cit., p. 84.

<sup>69</sup>Foot, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 187.

<sup>70</sup>*Idem*.

leur existence doivent-ils s'être tenus d'exprimer un sentiment caricatural d'infériorité ? La charité est-elle vraiment pour l'essentiel une imposture ? Elle peut l'être bien sûr. Avec son œil diabolique pour la malveillance cachée, pour notre tendance à nous grandir et par nos actes de générosité dictés par l'envie de faire taire nos doutes sur nous-mêmes, Nietzsche provoquera chez la plupart d'entre nous un sentiment de familiarité empreint d'ironie. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de charité authentique, de vertu authentique, chez les gens qui ne correspondent pas du tout à l'image que Nietzsche trace des maîtres (*Herrenmenschen*) qui se tiennent à l'écart du « troupeau » chrétien. Quand on pense aux hommes et aux femmes ordinaires sans prétentions qui semblent trouver leur bonheur à travailler pour soulager la souffrance d'autrui, la vision pleine de mépris que Nietzsche donne de la compassion paraît plutôt stupide <sup>71</sup>.

Elle arrive déjà à cette conclusion dans son article de 1973, dans lequel elle écrit que nous n'avons pas de raisons de faire confiance à Nietzsche sur sa conception de la nature humaine. Il décrit selon elle brillamment ce qu'il connaît, c'est-à-dire la vie de créateur torturé, mais échoue à voir que d'autres existences sont très différentes<sup>72</sup>. Elle le décrit aussi comme se croyant bon psychologue alors qu'il tombe parfois dans la pure spéculation<sup>73</sup>. Foot ne nie pas pour autant toute psychologie de la profondeur. Il n'est pas impossible que nous ayons des motivations insoupçonnées et que l'amour-propre soit en partie à l'origine de chacune de nos bonnes actions. Mais cela ne doit pas nécessairement être considéré comme un signe de faiblesse ou d'insincérité. L'amour dont nous avons besoin ou que les autres nous donnent peut être un signe de force plutôt que de faiblesse. La réponse de Foot à Nietzsche repose donc sur des faits, et elle reconnaît que s'il ne se trompait pas sur ces faits, si l'homme était bien, comme le décrit Nietzsche, toujours motivé par l'amour propre et plein de ressentiment à cause de ses obligations morales, sa « réévaluation des valeurs » serait juste<sup>74</sup>.

Foot s'interroge aussi sur la signification de l'expression « réévaluation des valeurs » qui était déjà l'objet de son article de 1973. Que peut signifier « réévaluer une valeur » ? Selon quelles valeurs ? Peut-on à nouveau réévaluer cette nouvelle évaluation<sup>75</sup> ? Il peut sembler paradoxal de vouloir réévaluer des valeurs si l'on

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>72</sup> FOOT, Philippa, « Nietzsche: the Reevaluation of Values », art. cit., p. 94.

<sup>73</sup> FOOT, Philippa, « Nietzsche's Immoralism », art. cit., p. 156-157.

<sup>74</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 192.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 190.

considère la valeur comme ce qui nous permet d'évaluer. Si la justice est une valeur, alors on évaluera une action - on dira qu'elle est bonne ou mauvaise - en fonction de sa conformité à la justice. Comment peut-on évaluer une valeur si c'est elle qui fixe l'évaluation ? Ces questions abstraites disparaissent si on regarde comment Nietzsche réévalue une valeur :

« On tient la pitié pour bonne mais elle ne l'est pas réellement. » On trouve ici un énoncé de la forme « X est bon », dont en général le sens n'est pas déterminé. Ce qui est en jeu est de savoir si la pitié est une disposition qui devrait être cultivée ou évitée dans la vie humaine<sup>76</sup>.

Il s'agit donc, lorsque nous émettons un jugement moral, de savoir quels comportements doivent être encouragés et quels autres doivent être proscrits. Cela nous renseigne sur le fait qu'une évaluation a un enjeu pratique, mais ne nous dit pas comment évaluer, ni en fonction de quels critères. Mais quand Foot explique comment se font les réévaluations, elle l'explique par cet exemple : nous croyons que les abeilles font une certaine danse pour indiquer aux autres abeilles quel chemin prendre pour trouver du nectar. Une abeille qui ne danserait pas après avoir trouvé une source de nectar serait donc une mauvaise abeille. Mais nous pourrions être amenés à réévaluer cette abeille si nous constatons qu'en fait notre croyance est fautive<sup>77</sup>. La procédure de réévaluation est, selon elle, la même concernant les comportements humains. Les réévaluations morales seraient donc, là encore, des réévaluations de faits. Ce serait donc grâce à de telles révisions de croyances, par exemple sur la dangerosité de certaines pratiques, qu'elle et d'autres membres de sa génération ont révisé leur jugements à propos de la masturbation ou de l'homosexualité<sup>78</sup>.

### 2.3.3. Inexistence du mal

La troisième thèse nietzschéenne que l'on peut appeler immoralisme est celle selon laquelle il n'existe aucun mal intrinsèque. Plusieurs arguments servent à Nietzsche pour la défendre. Foot élimine immédiatement celui selon lequel le mal n'existe pas au motif que la violence fait partie inhérente des cycles de vie, car elle « dépend d'une identification illégitime des caractéristiques du monde animal et

---

<sup>76</sup>*Ibid.*, p. 191.

<sup>77</sup>*Idem.*

<sup>78</sup>*Ibid.*, p.192.

végétal aux actes humains de préjudice ou d'oppression<sup>79</sup>. » Elle trouve plus intéressante l'idée selon laquelle la nature d'un acte dépend de la nature de son agent. Un acte d'oppression n'a selon Nietzsche pas la même valeur selon qu'il est accompli par une personne ou par une autre. Un acte est bon ou mauvais selon sa conformité à la nature de la personne qui l'accomplit. Ce qui importe à Nietzsche, c'est plutôt l'émergence d'hommes forts et créateurs dont les actes d'oppression ou d'injustice auraient une valeur positive et ne se contenteraient pas d'être inutilement brutaux et donc méprisables. C'est l'avènement de ce type d'individu qui compte pour Nietzsche. S'il lui importe de dénoncer la pitié, c'est par ce qu'il considère qu'elle valorise les faibles, et que c'est en faisant l'éloge de la faiblesse que nous empêchons ces individus d'exception d'apparaître. Les valeurs morales habituelles font donc le mal de l'humanité car elles empêchent d'y voir émerger ce qu'elle peut produire de meilleur et de plus beau. Il y a donc une valorisation des forts et de leurs intérêts par rapport aux faibles. Mais pourquoi leurs intérêts aurait-il plus de valeur ? Selon quels critères, au nom de quoi préfère-t-il l'avènement d'hommes forts et créatifs plutôt que la solidarité et la bienveillance ? Foot compare à plusieurs reprises cette valorisation éthique à une valorisation esthétique<sup>80</sup>. Nietzsche lui-même admettrait qu'il s'agit au fond d'une question esthétique dans un passage de *La Volonté de Puissance*<sup>81</sup>, mais Foot trouve le passage en question dissonant par rapport aux restes des écrits de Nietzsche, ce qui n'est pas étonnant étant donné que ce livre n'a pas vraiment été écrit par lui. Selon elle, il ne faut pas aller trop loin dans l'identification de la valorisation esthétique et éthique chez Nietzsche, et se contenter de dire qu'il y a « une similarité entre la manière dont nous attribuons de la valeur (valeur esthétique) aux objets d'arts et la valeur que Nietzsche attribue à certains types d'hommes<sup>82</sup>. » Le parallèle avec l'esthétique se retrouve aussi dans la manière dont il exhorte chacun à « créer ses propres valeurs. » Les valeurs, au même titre que les œuvres d'arts seraient des créations qu'il appartiendrait à chacun d'inventer. Nietzsche ne croyait pas qu'il existe une idée du bien et du mal humain qui puisse s'appliquer à tous. Foot tombe d'accord avec lui sur l'idée qu'une vertu doit toujours servir celui qui la possède. Mais contrairement à lui, elle ne rend pas cette nécessité incompatible avec la nécessité qu'elle serve aussi les autres. Elle considère qu'il n'y a pas de raison de tomber dans son dilemme entre détruire les faibles ou déformer les forts.

---

<sup>79</sup>*Ibid.*, p. 193.

<sup>80</sup>Foot, Philippa, « Nietzsche's immoralism », art. cit., p. 148 et FOOT, Philippa, « Nietzsche: the Reevaluation of Values », art. cit., p. 89.

<sup>81</sup>Foot, Philippa, « Nietzsche: the Reevaluation of Values », art. cit., p. 89.

<sup>82</sup>*Idem.*



#### 2.3.4. Est-il vraiment un immoraliste ?

Foot prend également position concernant la controverse à l'égard de l'immoralisme de Nietzsche. Certains auteurs jugent qu'il n'est pas vraiment un immoraliste mais un genre spécial de moraliste. Pourquoi le pensent-ils ? Premièrement, réévaluer des valeurs signifie qu'il y a toujours une évaluation, que certaines choses sont considérées comme bonnes et d'autres comme mauvaises. Mais peut-on dire que ces évaluations sont toujours des évaluations « morales » ? Ce qui permet d'aller dans ce sens, c'est la portée de ce que dit Nietzsche. Nietzsche prend position sur ce qu'est le bien humain, sur ce qui est préférable pour l'humanité. Bien que le bien humain ne soit pas le même pour chacun, il y a tout de même une direction générale. Ces injonctions ont une valeur pratique : comme pour la morale traditionnelle, l'objectif de Nietzsche est de guider les comportements des hommes.

Deuxièmement, il y a la manière dont Nietzsche, à la différence d'autres immoralistes comme Calliclès par exemple, prône l'autodiscipline et le contrôle des passions<sup>83</sup>. L'artiste ou le créateur ne peut pas créer dans l'absence totale de contrôle. La passion doit s'articuler avec la discipline si elle veut aboutir à quelque chose de grand.

Mais ces choses ne suffisent pas à placer Nietzsche parmi les moralistes. Il y a certes chez Nietzsche des injonctions, lorsqu'il dit par exemple « cherche ta propre santé » ou « crée tes propres valeurs », mais elles sont trop vagues, trop générales pour être de vraies normes de comportement. Car Nietzsche ne cherche pas vraiment à créer de telles normes. Si Nietzsche s'adresse bien à tout le monde, son message ne concerne réellement qu'une minorité d'individus qu'il considère exceptionnels. C'est ce qui, selon Foot, devrait nous pousser à ne pas le voir comme un genre spécial de moraliste. Car Nietzsche est prêt à abandonner la justice au profit de ces personnes.

La moralité est nécessairement connectée à des choses comme la justice et le bien commun, et c'est une affaire conceptuelle que cela soit le cas<sup>84</sup>.

La morale est alors considérée comme fondamentalement opposée à l'égoïsme. Les considérations « morales » sont celles qui prennent en compte autre chose qu'un bien individuel. Et il semble que ce soit effectivement comme cela que nous utilisons généralement ce terme. Qu'est-ce qui permet alors à une expression comme « égoïsme

---

<sup>83</sup> FOOT, Philippa, « Nietzsche: the Reevaluation of Values », art. cit., p. 90.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 92, traduction originale.

moral », utilisé par exemple par Ayn Rand pour exprimer sa conception de la moralité, de garder un sens ? Si elle n'est utilisée que pour légitimer l'égoïsme grâce à l'aspect prescriptif du terme « moral », cette expression est sans doute illégitime. Elle prend un sens si elle sert à désigner la croyance que dans une société où chacun prend d'abord en considération ses propres intérêts, tout le monde s'en sort mieux. Car alors le bien de chacun serait considéré. Nietzsche pourrait prétendre à cette deuxième possibilité si l'on considère que le « bien de l'humanité » auquel il aspire est un bien commun. Mais il serait fortement discutable de considérer qu'un bien qui se fait dans l'injustice et dans l'oppression de certains est un bien commun. À ce titre, il mérite donc bien d'être considéré comme un immoraliste.

Une autre chose que Foot n'explique pas mérite d'être dite : le langage que Nietzsche utilise est pétri de morale traditionnelle. Foot dit que nous pourrions dresser la liste des vices et des vertus nietzschéennes à la tête desquelles il faudrait placer d'un côté l'inauthenticité et la malveillance, et de l'autre le courage et l'intégrité<sup>85</sup>. Ces dispositions sont déjà classées de la même manière dans la morale traditionnelle. Ce qui change, c'est que la conception qu'a Nietzsche de la nature humaine lui fait placer la malveillance à des endroits différents, ainsi que sa conception de la manière dont ces vertus et ces vices doivent être attribués à autrui. Un autre exemple est aussi la manière dont il considère « injuste » toute attribution de responsabilité. N'est-il pas contradictoire de fustiger la justice et de se plaindre d'une injustice ? Cette stratégie suppose de montrer que ceux qu'on considère coupables ne sont pas vraiment coupables mais plutôt victimes de fausses accusations, et suppose donc de retourner dans un régime de justice. Nietzsche ne fait que la réinterpréter d'une manière moins radicale qu'il n'y paraît.

Qu'il s'agisse de Nietzsche ou de Thrasymaque, si les immoralistes se trompent, c'est parce qu'ils ont tort sur les faits concernant la vie ou la nature humaine. Les humains étant ce qu'ils sont, ils ont besoin de vivre ensemble et donc d'avoir des comportements adaptés à cette proximité. Un être humain qui ne répondrait pas à ces règles d'entraide ne peut donc pas être considéré comme un « bon » être humain. Et de nouvelles normes qui feraient totalement abstraction de la justice ne pourraient pas permettre l'épanouissement de l'homme. Cela ne signifie pas que celui qui ne respecte pas les valeurs traditionnelles sera malheureux, mais seulement que, s'il prétend que la justice et la morale sont mauvaises, il se trompe.

---

<sup>85</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 195.

### CHAPITRE 3 – LE NATURALISME ETHIQUE DE FOOT

Les deux chapitres précédents ont montré comment Foot s'oppose aux non-cognitivistes et aux immoralistes mais assez peu exposé les thèses que soutient Foot à propos de la moralité. En tant que philosophe, son travail sur la morale est de rendre compte de la signification du langage moral. Or une des thèses les plus célèbres et radicales de Foot est celle selon laquelle le terme « bon » garde la même signification quand on l'utilise pour désigner les « bonnes racines d'un arbre » et quand on l'utilise pour désigner les « bonnes dispositions de la volonté humaine ». Ce qui lui permet de garder la même signification, c'est que dans les deux cas, ce qui est évalué appartient à un organisme vivant, c'est pourquoi elle parle de bien « naturel ». Foot renoue avec une tradition aristotélicienne en mettant au centre la *fonction* de ce qui est désigné comme « bon ».

Une autre chose importante est l'aspect grammatical de son travail. Le titre original du *Bien Naturel* devait être *La Grammaire du Bien (The Grammar of Goodness)* avant qu'elle ne le change peu avant sa sortie. Que désigne le terme de *grammaire* ? L'usage de ce terme en ce sens provient de Wittgenstein. Il désigne la structure de fonctionnement des concepts. Certains concepts fonctionnent différemment, et appartiennent donc à des catégories différentes. Ainsi, même si le concept de « bien » a une certaine uniformité de par le fait qu'il est toujours évaluatif, nous ne l'utilisons pas de la même manière dans des contextes moraux ou esthétiques. Le but de son livre est de trouver la « catégorie à laquelle appartiennent les évaluations morales des actions humaines »<sup>86</sup>.

L'objet du présent chapitre sera donc de rendre compte de comment Foot comprend ce qu'est le bien moral dans le cadre de sa théorie naturaliste. Nous essaierons aussi de comprendre la portée (est-elle seulement descriptive ou aussi prescriptive?) et les enjeux de cette théorie.

---

<sup>86</sup>FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 34.

### 3.1. Définition du bien

L'analyse de l'adjectif « bon » est, comme nous l'avons vu, au centre des discussions métaéthique. Nous avons vu ce que Foot reprochait aux analyses de Moore et des non-cognitivistes, mais nous n'avons pas montré quelle analyse elle juge plus pertinente. La référence qu'elle met en avant est l'article « malheureusement négligé »<sup>87</sup> de Peter Geach intitulé « Good and Evil »<sup>88</sup>. Dans cet article, Geach attaque l'idée selon laquelle « bon » n'est pas un terme essentiellement descriptif mais plutôt prescriptif, en établissant une distinction entre adjectifs « attributifs » et adjectifs « prédicatifs ». Parmi les adjectifs attributifs on peut trouver « petit », « grand », « rapide » etc. et parmi les prédicatifs, « rouge », « carré », etc. La thèse de Geach est que « bon » et « mauvais » sont *toujours* des adjectifs attributifs. En quoi consiste cette distinction ? Cette distinction est une distinction d'ordre logique : les propositions contenant des adjectifs attributifs, contrairement à celles contenant des adjectifs prédicatifs, ne peuvent pas être séparées en plusieurs propositions sans perdre leur sens. Dans les mots de Foot :

Le plus souvent « bon » exige d'y être complété par un substantif qui joue un rôle essentiel pour déterminer si nous sommes en mesure de parler de bon plutôt que de mauvais, ou même de bon ou de mauvais en soi <sup>89</sup>.

Prenons la proposition « cette porte est noire » : elle peut être séparée en « x est une porte » et « x est noire », le sens de la proposition, ainsi que la possibilité de lui attribuer une valeur de vérité est conservé. En revanche, une proposition comme « cet éléphant est petit » ne peut pas être divisée, car cet éléphant est petit *en tant qu'il est un éléphant*. L'adjectif « petit » n'a de sens qu'à titre de comparaison, cet éléphant est petit *par rapport* aux autres éléphants. Pour cette raison, si nous séparons « petit » de « éléphant » en disant « x est petit », la proposition perd ses conditions de vérité. Si des propositions comme « les éléphants sont gros » gardent un sens, c'est parce que la classe d'objets à l'intérieur de laquelle les éléphants sont gros est implicite : les éléphants sont gros en comparaison des autres animaux. Dans cette proposition le pluriel indique un passage à une proposition générale qui rend nécessaire la présence implicite d'un autre substantif (les animaux). La proposition est vraie si l'on parle d'animaux, mais elle devient fausse si le contexte dans lequel elle est énoncée est une

---

<sup>87</sup> *Ibid*, p. 33.

<sup>88</sup> GEACH, Peter, « Good and Evil », *Analysis*, Vol. 17, No. 2 , pp. 33-42, Oxford University Press, Oxford, 1956.

<sup>89</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 33.

discussion sur la taille des planètes. Ce changement de valeur de vérité en fonction de la catégorie de laquelle ces adjectifs sont attributifs est cruciale. En témoigne l'exemple que donne Foot :

De même « mauvais » peut se changer en « bon » lorsque nous prenons en considération tel livre de philosophie d'abord en tant que livre, puis en tant que soporifique <sup>90</sup>.

Envisagée sous cet angle, la distinction entre le bien pris *objectivement* et le bien pris *absolument* apparaît aussi plus claire. Nous voyons désormais que si « bon » est un terme dit *évaluatif*, c'est parce qu'il rentre dans la catégorie des adjectifs attributifs. Les autres adjectifs comme « rapide » ou « petit », sont également évaluatifs en un certain sens. Lorsque nous disons d'une chose qu'elle est rapide, nous évaluons sa vitesse ; lorsque nous disons qu'elle est petite, nous évaluons sa taille. Le passage à l'évaluatif suppose aussi que l'on peut situer une chose à un certain degré sur une échelle : nous sommes plus ou moins grands, plus ou moins rapides, et une chose peut être plus ou moins bonne. La question qui se pose est : qu'évaluons-nous quand nous disons d'une chose qu'elle est bonne ? Quelle est la signification de « bon » ?

La difficulté réside dans le fait qu'il est impossible de trouver une « description unique [...] à laquelle chaque bonne chose réponde »<sup>91</sup>, étant donné la variété des contextes dans lesquels ce mot peut être utilisé. Car il peut être utilisé pour qualifier à peu près n'importe quoi (une bonne maison, un bon charcutier, un bon chien, une mauvaise pensée, un bon être humain, etc.). Geach nous met en garde de ne pas tomber dans le piège de penser que cela signifie que l'usage ordinaire du terme bon n'est rien d'autre que désespérément ambigu <sup>92</sup>. Il est possible de préciser ce que nous voulons dire quand nous disons qu'une chose est bonne et nous n'avons pas besoin d'invoquer une « non naturalité » du bien qui ne résout pas le problème et ne fait qu'obscurcir le débat.

Dans le reste de l'article il se défend d'avoir une proximité avec les « moralistes d'Oxford » (les non cognitivistes) en mettant en avant un point de désaccord crucial qu'il a avec eux :

---

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>91</sup> GEACH, Peter, « Good and Evil », art. cit., p. 37.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 35.

Je rejette totalement l'avis selon lequel « bon » n'a pas principalement une force descriptive <sup>93</sup>.

La stratégie non-cognitiviste qui ôte sa signification au mot « bon » pour dire que sa fonction est seulement prescriptive est efficace pour expliquer pourquoi on le retrouve dans autant de contextes différents. « Bon » n'évaluerait pas une caractéristique particulière mais servirait juste à exprimer une attitude ou à conseiller à propos de la manière appropriée d'agir. Mais Geach remarque qu'il ne renvoie pas toujours à une recommandation ou à une attitude ou préférence du locuteur. Il utilise pour exemple l'usage que l'on fait de ce terme dans des expressions comme « un bon assassin ». Dire de quelqu'un qu'il est un bon assassin ne signifie pas que nous recommandons l'assassinat, mais simplement, factuellement, que la personne désignée fait bien, effectue avec compétence, des assassinats. Cette information peut effectivement avoir des conséquences pratiques pour quelqu'un qui cherche à assassiner (ou à éviter un assassinat), mais ce que nous faisons lorsque nous disons « X est un bon assassin » c'est d'abord et surtout décrire un fait. Vers la fin de l'article, il évoque certaines zones d'ombres qui peuvent naître de ces considérations, notamment concernant la force descriptive d'expression comme « bonne ou mauvaise action humaine » et « bon ou mauvais événement ». Concernant les actions humaines, il suggère qu'il est possible de montrer que de les appeler « bonnes » ou « mauvaises » a un lien avec les désirs de l'agent. Cela doit attirer notre attention car une manière fréquente de définir ce qu'est le « bien » est de l'interpréter comme synonyme de « désirable ». Car en effet, dire qu'une chose est bonne, c'est dire que cette chose est souhaitable, ou au moins nécessaire à certaines fins qui peuvent elles-mêmes l'être. Concernant les « bons ou mauvais événements », il est plus sceptique sur la possibilité de leur force descriptive, car ce qu'est un « événement » est, en l'absence de contexte, trop indéterminé pour se voir attribuer une valeur. L'assassinat de César est une mauvaise chose pour son organisme, et une bonne chose pour quelqu'un qui souhaite être vénéré comme un dieu. Foot rejoint en grande partie l'analyse de Geach, mais est en désaccord avec lui sur l'idée que ce sont les désirs qui permettent d'évaluer l'action humaine. Pour elle, ces critères sont objectifs et se trouvent dans la forme de vie proprement humaine.

Ce qu'il faut retenir de l'analyse de Geach c'est que « bien » ou « bon » sont toujours *relatifs* à certaines considérations. Ce qui est bien l'est toujours relativement

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 36.

à une certaine fin. Ce qui permet la force descriptive de certains usages de ce terme est que le substantif auquel il est attaché est lui-même lié à une fonction, qui nous exempte de préciser en quel sens ce que nous désignons est bon. Par exemple, la fonction d'un couteau est de couper. En l'absence d'un contexte particulier qui ferait que l'on cherche, par exemple, un couteau décoratif, l'expression « un bon couteau » est synonyme de « un couteau qui coupe efficacement ».

L'exemple que nous venons de donner est un exemple non moral, mais qu'en est-il du bien « moral » ? Est-il lui aussi relatif ? Il n'en va pas nécessairement ainsi si nous savons ce que nous désignons par « moral ». De la même manière que de « bien couper » est quelque chose d'objectif, le « bien moral » peut l'être aussi. Ainsi, ajouter « moralement » derrière « bien » peut être une manière de spécifier de quel bien nous parlons, à condition que l'on sache précisément ce qui relève de la morale.

### *3.2. Qu'est-ce qui relève de l'évaluation « morale » ?*

La question se pose car nous classons parfois certaines considérations comme ne relevant pas de l'évaluation morale. Nous avons tendance à classer certaines considérations, par exemple les considérations de justice, comme relevant de la morale, et d'autres, par exemple les calculs d'intérêts, comme indépendantes de la morale. Quel est donc le critère qui permet de catégoriser une considération ou une action comme morale ? Lors de notre discussion sur l'immoralisme et sur Nietzsche, nous avons déjà commencé cette réflexion en proposant plusieurs pistes.

Un premier angle consiste à envisager une considération comme morale à partir du moment où elle prend en compte le bien des autres personnes. Pour légitimer cette compréhension du terme, on peut faire remarquer que quand nous disons de quelqu'un que c'est une « bonne personne », ou « quelqu'un de bien », nous faisons référence à ses attitudes et à ses sentiments à l'égard d'autrui, ou alors à une certaine rigueur vis-à-vis de la justice. L'usage de ces termes ne semble pas renvoyer en premier lieu à des compétences techniques qui nous permettrait de dire que cette personne est « bonne » dans un domaine. Le bien commun et la justice ont évidemment à voir avec le bien des autres. Une considération serait morale à partir du moment où elle ne concerne pas seulement un bien personnel ou individuel.

Le deuxième angle que nous avons proposé est celui de l'universalité, ou de l'aspect absolu de la morale. Le bien moral est celui qui est au-dessus de toutes les autres considérations de bien. C'est ce qui permet à Nietzsche d'être considéré par certains comme un genre de moraliste, et à l'expression « égoïsme moral » de garder son sens. Le problème d'une telle conception de l'adjectif « moral » est son manque de contenu. Qu'est-ce qui nous permet de proclamer quelque chose comme « absolu » ? Si nous voulons dire qu'une chose est bonne, nous devons montrer à *quoi* elle est bonne, et ce qui justifie de la placer au-dessus des autres bonnes choses. En réalité, ce caractère du bien moral comme interprété comme « absolu » peut renvoyer à deux idées. La première est que les considérations morales sont prépondérantes (*overriding*), qu'elles sont plus importantes que toutes les autres dans le processus de délibération qui mène à une décision. La deuxième est que le bien moral est celui qui prend en compte tous les points de vue, et est donc capable de délimiter ce qu'il est préférable de faire si jamais deux biens différents sont en conflits, ou ne peuvent pas être réalisés en même temps. Cette prétention à « l'absolu » ne peut venir que de l'idée que chaque bien est pris en considération.

Ces deux angles ne sont donc en fait pas contradictoires, car la prétention d'absolu passe par la prise en compte de tous les biens et donc nécessairement du bien d'autrui. En fin de compte, le terme « moral » servirait à déterminer « ce que nous devons faire *tout bien considéré* ». De cette analyse on pourrait conclure qu'il y a un lien de proximité très fort, voire une identification de ce qu'est le bien moral à la rationalité pratique, car cette dernière consiste justement à déterminer « ce que nous devrions faire ». Or Foot tient effectivement à faire ce lien et à ne pas séparer trop radicalement les considérations « morales » des autres considérations :

À mon avis, dire la vérité, tenir ses promesses, ou aider un voisin est rationnel *au même sens* qu'est rationnelle une action par laquelle on se préserve soi-même ou par laquelle on poursuit de façon réfléchie d'autres fins innocentes. Il s'agit dans chaque cas d'une partie ou d'un aspect de la rationalité pratique. Qui plus est, les composants sont sur le même niveau, au sens où un jugement sur ce que requiert la rationalité pratique doit prendre en compte leur interaction, pondérant ceux que nous qualifions de « non moraux » avec ceux que nous qualifions de moraux. Car il n'est pas toujours rationnel d'aider là où l'aide est nécessaire, de tenir une promesse, ou même de constamment dire la vérité. Quand on dit que les « exigences morales » sont toujours « prépondérantes », ce ne sont pas de ces exigences particulières que l'on parle. Ce



dont il s'agit, c'est du jugement d'ensemble sur ce que nous devons faire tout bien considéré<sup>94</sup>.

Foot reconnaît dans ce passage que l'usage courant délimite bien entre les considérations qui relèvent de la moralité et les autres, mais elle suggère que les considérations « morales » sont celles qui énoncent des règles de comportement comme « ne vole pas » ou « tiens tes promesses ». Et elle considère à raison que ces considérations ne suffisent pas à elle seules à déterminer ce que nous devons faire et que les véritables jugements moraux prennent aussi en compte les considérations d'intérêt personnel. Mais cela n'est pas nécessairement contradictoire, un jugement moral au sens de « ce que nous devons faire tout bien considéré » inclut les considérations qui concernent notre propre bien au même titre qu'elle inclut celles qui concernent le bien des autres. Il ne saurait être obligatoire moralement d'aider quelqu'un que nous n'avons pas les moyens d'aider, et nous ne sommes pas une mauvaise personne si nous refusons de donner beaucoup d'énergie pour aider superficiellement une personne que nous connaissons à peine. La raison à cela est que la justice n'exige pas que l'on sacrifie nos intérêts pour les autres, mais simplement qu'on ne leur accorde pas une importance disproportionnée. Malgré cela, il apparaît que l'usage courant du terme « moral » soit intimement lié à la prise en compte d'autrui.

Foot souligne qu'un tel usage de ce terme, qu'une telle séparation entre les vertus dirigées vers les autres et celles dirigées vers nous même n'existait pas chez les grecs. Parmi les quatre vertus cardinales qu'étaient la justice, le courage, la tempérance et la sagesse, seule la justice « nous paraît aujourd'hui appartenir pleinement à la sphère de la morale »<sup>95</sup>. Foot ajoute :

On reconnaît certes que les trois autres sont nécessaires à la pratique de la « morale », mais elles s'exercent en partie « en dehors de la morale » lorsqu'il s'agit de fins qui nous concernent nous-mêmes. Du coup, on *oppose* les considérations « morales » aux considérations « prudentielles » d'une façon qui était étrangère à Platon ou à Aristote<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 45, 46.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>96</sup> *Idem.*

Le terme « prudentiel » vient de la vertu grecque de *phronesis* (φρόνησις) qui est souvent traduite par « prudence ». La *phronesis* est la capacité à délibérer correctement et à agir en fonction de cette délibération. Elle n'est donc pas originellement orientée vers les buts personnels. En raison de l'aspect calculatoire de la *phronesis* et de la naissance de cet usage du terme « moral », la notion se lie de plus en plus à l'intérêt personnel. C'est notamment avec Kant que le terme de « prudence » prend cette dimension, étant donné que ce dernier considère que tout calcul se fait en vue d'un intérêt personnel<sup>97</sup>.

Foot attribue la paternité de cet usage moderne de « moral » - du moins clairement défini comme tel dans un contexte philosophique - à John Stuart Mill. Mill remarque que nous ne considérons pas de la même manière les actes qui nous nuisent à nous-mêmes et les actes qui nuisent à autrui. Les premiers sont considérés comme graves et répréhensibles, qualifiés de « vils » ou de « méchants », tandis que les autres sont simplement considérés comme stupides sans être passible d'un réel blâme<sup>98</sup>. Foot ne voit pas de mal à utiliser le terme « moral » de cette manière qui correspond effectivement à notre usage le plus courant. Elle ne souhaite pas discuter les variations de l'usage de ce mot mais veut s'intéresser à la « catégorie d'évaluation » qui est impliquée par cet usage précis. Selon elle, ces actes qui sont moraux sous cette description ne constituent qu'une partie de tout ce qui peut être décrit comme « bien agir ». Ces évaluations « morales » ne sont qu'une catégorie d'évaluation dont elle pense qu'elle appartient à une catégorie plus large d'évaluations des actions humaines qui peuvent être regroupées sous l'appellation « évaluation de la volonté humaine rationnelle »<sup>99</sup>. En effet, l'évaluation morale doit concerner uniquement des actions qui sont volontaires. Nous n'évaluons pas la même chose si nous blâmons quelqu'un pour une chose qu'il a faite accidentellement ou volontairement. Mais les actions « morales » ne sont pas les seules dont l'évaluation concerne notre volonté. En fait, cette « évaluation de la volonté humaine rationnelle » correspond assez bien au jugement moral global dont Foot considère qu'il devait être prépondérant. Car si les considérations concernant le bien des autres ou nos devoirs ne sont qu'une partie de ce jugement global, elles n'en sont pas pour autant une partie négligeable. Puisque le bien des autres et le devoir doivent être pris en compte dans ce jugement global, c'est qu'ils ne sont pas négligés, et que le jugement global peut être appelé « moral », y compris au sens moderne. Dans la suite de ce mémoire, nous emploierons donc le

---

<sup>97</sup> Voir chap. 4 du présent mémoire pour plus de détails.

<sup>98</sup> MILL, John Stuart, *De la liberté*, Galimard, Paris, 2008, trad. Laurence Lenglet, chap. 4.

<sup>99</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 134.

terme « moral » pour désigner les jugements qui prennent en compte équitablement le bien de chacun en considération.

Il nous faut cependant faire remarquer le manque de précision d'une expression comme « tout bien considéré ». Que peut-on faire entrer dans ce « tout » ? Peut-on de manière réaliste espérer prendre en compte « toutes » les conséquences de notre choix ? Qui et que doit-on inclure dans ce que l'on prend en compte ? Doit-on considérer de manière égale le bien de notre famille et le bien de personnes à l'autre bout du monde ? Doit-on considérer la souffrance des animaux que nous mangeons ? Doit-on considérer la mousse que nous risquons d'arracher d'un arbre en allant nous balader en forêt ? Il est évident que nous ne pouvons pas tout considérer lorsque nous agissons, et que nous avons besoin de critères dans la prise en compte de toutes ces considérations. Foot ne formule pas cet enjeu de cette manière, mais nous pouvons chercher des réponses dans sa manière de fonder l'évaluation morale. Foot se place dans une tradition aristotélicienne. Elle ne cherche donc pas le bien « en soi » ou « absolu », mais le bien spécifiquement humain, et relatif à l'action humaine. Or ce bien est selon elle à trouver dans la forme de vie de notre espèce et c'est pourquoi il est « naturel ». Foot est très radicale dans sa manière de comprendre le vocabulaire moral :

[J]e pense que les évaluations de la volonté et des actions humaines partagent une même structure conceptuelle avec les caractéristiques et les opérations des autres êtres vivants, et ne peuvent être comprises qu'en ces termes<sup>100</sup>.

Il lui faut maintenant montrer pourquoi le vocabulaire moral ne peut pas être compris en d'autres termes. Nous allons nous pencher sur ce qu'elle entend par « bien naturel ».

### *3.3. Le naturalisme éthique de Foot*

Foot tente de remplacer les théories non-cognitivistes de la signification des termes moraux par une théorie « naturaliste ». Que faut-il entendre par « naturel » ? En quoi consiste précisément son naturalisme ? Commençons par rendre clair que l'expression « bien naturel » telle qu'elle l'utilise ne renvoie pas à un certain usage par lequel certaines pratiques, notamment sexuelles, serait mauvaises car « non

---

<sup>100</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 37.

naturelles<sup>101</sup> ». L'idée que l'évaluation morale est « naturelle » vient de sa proximité avec l'évaluation des caractéristiques des êtres vivants avec lesquelles elle partage une même structure conceptuelle. Ce qui permet à l'adjectif « bon » de garder le même sens lorsqu'il est utilisé pour qualifier les « bonnes racines d'un arbre » ou les « bonnes dispositions de la volonté humaine », c'est qu'il évalue dans les deux cas une partie d'un être vivant. Dans l'expression « bon couteau », « bon » renvoie à la capacité du couteau à couper car c'est là la fonction d'un couteau<sup>102</sup>. Lorsque nous parlons de « bonnes dispositions de la volonté humaine », qui est selon Foot ce à quoi l'évaluation « morale » renvoie, nous évaluons la *fonction* de la volonté humaine. Selon elle, les êtres vivants possèdent une excellence (*goodness*) qui est « autonome » ou « intrinsèque », qui les distingue des qualités que l'on peut attribuer aux objets manufacturés, ou aux autres éléments naturels comme les rivières ou les ouragans <sup>103</sup>. L'évaluation de tout être vivant, végétal, animal ou humain, partage une structure commune distincte des autres évaluations. La structure de cette évaluation est décrite dans le deuxième chapitre du *Bien Naturel*.

### 3.3.1. Structure de l'évaluation des êtres vivants.

Avant de montrer comment elle peut s'appliquer aux êtres humains, Foot présente la structure commune de l'évaluation des êtres vivants. Sa thèse est la suivante : l'évaluation d'un être vivant particulier, de ses caractéristiques ou de ses opérations, est en relation avec et dépend de l'espèce à laquelle il appartient, et on peut dériver une *normativité naturelle* à partir de cela. Elle s'appuie, pour développer sa thèse, sur les travaux de Michael Thompson et de Elizabeth Anscombe. Michael Thompson, dans un article intitulé « The Representation of Life »<sup>104</sup>, s'intéresse à la manière dont nous décrivons les êtres vivants. Lorsque nous disons, par exemple, « les chats ont quatre pattes », « les humains ont trente-deux dents », « les ourses hibernent en hiver » ou encore « les oiseaux migrent au printemps », nous faisons référence à ce qui est normal pour un individu de l'espèce en question. Car « les chats ont quatre pattes » n'a pas la même signification que « tous les chats ont quatre pattes ». Certains chats peuvent être malformés ou amputés et pourtant être des chats.

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>102</sup> Il faut toutefois faire attention, car le terme « fonction » est traduit du grec « ergon », et peut connoter des choses que ne connote pas le terme grec.

<sup>103</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 68-69.

<sup>104</sup> THOMPSON, Michael, « The Representation of Life », in : R. Hursthouse, G; Lawrence, W. Quinn, *Virtues and Reasons*.

Ces descriptions font référence à ce que Thompson appelle « l'histoire naturelle » ou le « cycle de vie » de l'espèce. Il les appelle aussi des propositions « catégoriques aristotéliennes ». Foot ajoute :

[Thompson] fait ressortir - c'est sa manière d'insister sur le fait que la description d'individus isolés dépend de l'espèce à laquelle ils appartiennent - que sans ce mode de référence, des « activités vitales » comme se reproduire ou se nourrir ne pourraient même pas être identifiées chez un individu <sup>105</sup>.

Elle trouve cependant que sa notion de catégorique aristotélienne mérite certaines précisions pour que l'on puisse mieux identifier les propositions qui permettent d'évaluer les organismes. Ce qui est essentiel, selon elle, c'est la notion de *fonction* liée à la caractéristique qu'on évalue. Il faut donc rajouter une certaine téléologie : les parties et/ou les actions des êtres vivants servent certaines *fins*. Foot prend cet exemple pour illustrer cette téléologie : les propositions « la mésange bleue a une tache bleue sur la tête » et « le paon mâle a des couleurs vives sur sa queue » n'appartiennent pas, contrairement aux apparences, à la même catégorie logique si la tâche de la mésange ne joue pas un rôle particulier dans son cycle de vie. Car en effet, la vivacité des couleurs de la queue du paon est un signal de sa bonne santé et constitue donc un avantage reproductif. La coloration de sa queue a donc une importance dans son cycle de vie. Foot dit que la mésange bleue qui n'a pas sa tache n'a, contrairement au paon qui n'a pas de couleur, rien « d'anormal ». La notion de « norme » liée aux catégoriques aristotéliennes n'est donc pas statistique. Elle est évaluative car elle permet d'identifier si quelque chose ne va pas (*is wrong*) chez un individu d'une espèce. Un individu présentant une simple anomalie statistique qui n'a pas d'influence sur sa vie (comme par exemple une mésange qui n'a pas de tache bleue sur sa tête) n'est donc pas « anormal ».

Comme les catégoriques aristotéliennes sont liées au cycle de vie de chaque espèce, elles sont essentiellement liées à l'autoconservation (capacité à se nourrir, se déplacer, se défendre etc.) et à la reproduction. Il faut donc pour ce genre d'évaluation prendre en compte l'habitat naturel de l'espèce en question, et, pour certaines espèces, le fait qu'elles vivent en groupe. La manière dont une certaine espèce coopère ou éduque ses petits peut donner lieu à une catégorique aristotélienne au même titre que la manière dont elles se déplacent ou se nourrissent. La manière dont Foot veut étendre et appliquer ce type d'évaluation aux êtres humains commence à se clarifier

---

<sup>105</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 72.

mais on peut rester sceptique à l'idée que ce soit effectivement sur cette base que se forment les jugements moraux. Foot reconnaît elle-même les apparences douteuses de sa thèse <sup>106</sup>. Il paraît étrange de faire appel à des considérations sur l'espèce humaine pour déterminer ce que nous « devrions faire ».

### 3.3.2. Les spécificités humaines

Une première source de doute concernant l'applicabilité de ce mode d'évaluation aux humains vient de la diversité des cultures humaines. Peut-on trouver une base commune naturelle à toutes ces cultures ? À cela s'ajoute la diversité des fins humaines. Le bien humain ne saurait être le même pour tous, et l'idée que le bien humain soit naturel semble impliquer qu'il soit entièrement déterminé par la survie. Or il semble que les fins humaines s'étendent parfois au-delà de cette simple survie.

Appliquer ce modèle d'évaluation aux êtres humains et à la moralité mérite quelques spécifications, mais Foot soutient tout de même « qu'il n'y a pas de changement de sens de « bon » quand il est utilisé dans « les bonnes racines d'un arbre » ou dans « les bonnes dispositions de la volonté humaine<sup>107</sup> ». Elle estime qu'il y a seulement un changement de contexte et de finalité. Remarquons déjà qu'il a de grosses différences entre les évaluations de plantes et les évaluations d'animaux. Les animaux peuvent, contrairement aux plantes, se déplacer, prendre des décisions, faire des projets, etc. La plus grande diversité de leurs activités demande une plus grande variété d'évaluations. Le passage à l'évaluation des activités humaines augmente encore plus considérablement le nombre des perspectives d'évaluations, car la diversité des actions humaines est incroyablement étendue. Si « bon » garde sa signification c'est en raison de sa forme spéciale qui est une forme téléologique <sup>108</sup>. « Bon » signifie « orienté vers une fin », ou inclut au moins cette idée.

Qu'est-ce qui est donc spécifique aux évaluations humaines par rapport à celles des autres êtres vivants ? Un changement majeur est que « la téléologie humaine va au-delà de la simple survie »<sup>109</sup>. En effet, les humains ne cherchent pas simplement à survivre mais aussi à *bien* vivre, ce qui peut prendre de nombreuses formes différentes. La diversité des fins possibles de la vie humaine rend très difficile à comprendre la notion de « bien humain ». On pourrait penser que la forme générale

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 94.

du bien humain est à trouver dans le bonheur, mais même cela semble ne pas être si évident. Foot raconte une anecdote à propos de Wittgenstein qui, sur son lit de mort, répétait avoir eu une vie merveilleuse. Pourtant, décrire sa vie comme une vie heureuse semble erroné, étant donné que c'était quelqu'un de tourmenté et de très critique vis-à-vis de lui-même<sup>110</sup>. Mais l'idée d'une bonne vie humaine va au-delà du modèle simple survie/reproduction. Un humain peut survivre seul, mais sans communauté, sans rites, sans moments de joie, de rire ou de partage, sans communication ou sans compréhension, il serait dans un état de privation incompatible avec l'idée de « bien humain ». Concernant la reproduction, Foot considère que dans la vie humaine, comme dans la vie des autres animaux, l'incapacité de faire des enfants est un défaut naturel. En revanche, le choix de ne pas en avoir n'est pas nécessairement défectueux :

Donner la vie à des enfants et les élever n'est pas nécessairement un bien dernier de la vie humaine. D'autres éléments du bien comme les exigences du travail peuvent donner à un homme ou une femme des raisons de renoncer à une vie familiale <sup>111</sup>.

Mais une telle considération peut soulever des questions : si les actions humaines doivent être évaluées en fonction des fins que les individus se donnent à eux-mêmes et non pas en fonction des fins de la nature, en quoi s'agit-il toujours de normes naturelles ? L'argument de Foot repose sur la « forme de vie de l'espèce humaine ». Bien qu'il y ait une grande diversité de cultures et de pratiques différentes chez les humains, on peut tout de même « formuler une conception assez générale des nécessités humaines »<sup>112</sup>. En premier lieu, il y a la nécessité de la vie sociale. Foot se sert des travaux d'Elizabeth Anscombe pour montrer comment la vie humaine nécessite une coopération sociale ainsi que des normes morales. Dans un article intitulé « On Promising and Its Justice »<sup>113</sup>, Anscombe montre à quel point les activités humaines nécessitent la coopération entre les individus et comment les biens qui sont visés par cette coopération dépendent de la fiabilité des coopérants. Foot emprunte aussi à Anscombe la notion de « nécessité aristotélicienne » qui correspond à « ce qui est nécessaire parce que le bien en dépend, et dans la mesure où il en dépend »<sup>114</sup>. L'idée principale d'Anscombe est que les humains ont besoin d'obtenir

---

<sup>110</sup> *Idem.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>113</sup> ANSCOMBE, Elizabeth, « On Promising and Its Justice », *Critica*, 3.78, (1969), repris in : *Collected Philosophical Papers*, vol. I.

<sup>114</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 51, 52.

des autres de faire des choses sans avoir à utiliser la force. Les vertus comme la générosité, l'équité, la loyauté, ou même parfois l'obéissance, sont donc, nous dit Foot, des choses nécessaires à la vie humaine, et leur absence chez un individu doit être considérée comme un défaut naturel. Nous avons besoin de ces vertus comme les poissons ont besoin de nager ou les ours d'hiberner.

En plus de la diversité des activités permises par la coopération, elle s'accompagne d'un changement significatif dans l'usage du langage par rapport à ceux que peuvent utiliser les animaux. Pour parvenir à cette coopération, le langage humain a besoin par exemple de pouvoir exprimer des intentions, ou encore d'expliquer et de justifier les actions. Il y a donc une vraie rupture entre le langage des humains et celui des animaux, et notamment parce qu'un tel usage du langage est ce qui permet d'accéder à une certaine forme de rationalité. Foot explique la différence de rationalité entre les humains et les animaux grâce à Aristote et Thomas d'Aquin <sup>115</sup>. La rationalité est liée à la notion de choix rationnel, et si seuls les humains sont rationnels en ce sens, c'est par ce qu'ils sont les seuls à faire de véritables choix <sup>116</sup>. Cela peut paraître étrange : le mouton ne choisit-il pas le pré dans lequel il va se déplacer pour brouter ? Ce que les actions humaines ont en plus, c'est qu'elles sont fondées sur des raisons : les humains savent pourquoi ils agissent et quelles fins ils visent. Le mouton a également une fin, mais elle est déterminée par son appétit. À l'inverse, l'humain peut avoir délibéré sur ce qu'il souhaite faire, et donc avoir conscience de sa fin *en tant que fin*. Or une telle réflexivité suppose et est permise par un certain niveau d'usage du langage.

Pour résumer, Foot considère le vice comme un défaut naturel. L'évaluation morale concerne selon elle l'évaluation de la volonté humaine qui, en raison de la forme profondément sociale de la vie humaine, nécessite qu'elle soit en partie faite pour s'adapter à la collaboration.

### 3.4. Quelques critiques.

Comprise de cette manière, la thèse de Foot semble sans doute moins étrange qu'au premier abord. Malgré cela, elle mérite quelques précisions et critiques, dont certaines posent de réels problèmes pour la compréhension du jugement moral.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>116</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1111a, 1112b, p. 135-137.



### 3.4.1. Le bien individuel est-il possible ?

Revenons dans un premier temps à l'idée d'une grammaire du bien. L'idée d'une telle grammaire est de comprendre comment le « bien » fonctionne dans notre langage à partir des utilisations ordinaires et courantes de ce terme. Dans un article intitulé « Foot's Grammar of Goodness »<sup>117</sup>, Micah Lott remarque que Foot emploie le terme « Bien » dans quatre expressions distinctes et essaye de comprendre le lien et l'interaction entre ces différentes expressions. Ces expressions sont donc le « bien de » (*good of*), « bien pour », (*good for*), « bien/bon en tant que » (*good as*) et « les biens/les bonnes choses » (*goods/good things*). Micah Lott fait valoir que les trois premiers sont inséparables. « Le bien de » correspond à la manière de vivre d'un organisme appartenant à une espèce donnée. « Le bien » d'un tigre correspond aux caractéristiques normales des tigres. De manière similaire, « bon en tant que » désigne l'excellence d'un organisme et sa conformité au « bien de » son espèce. Et ce qui est « bien pour » un individu est ce qui permet de perpétuer « le bien de » cet individu <sup>118</sup>. Concernant « les biens » ou « les bonnes choses » on pourrait penser qu'il s'agit simplement d'une autre manière de se référer au bien d'un organisme <sup>119</sup>. Et c'est en effet souvent le cas mais Lott remarque que Foot l'utilise aussi dans des contextes où il s'agit de faire référence à des fins plutôt qu'à des bénéfices pour l'organisme, comme par exemple lorsqu'elle fait référence à sa conception du bonheur :

Dans ma propre terminologie, le bonheur est compris comme le plaisir pris aux bonnes choses, autrement dit, le plaisir pris au fait de poursuivre et d'atteindre des buts justes (*right ends*)<sup>120</sup>.

Or, comme l'admet Lott, la notion de « fin » n'est pas exactement la même que celle de « bénéfice ». Un organisme peut désirer une chose (ou avoir pour fin) qui est mauvaise pour lui, même si bien sûr il peut la désirer en tant qu'elle lui paraît bonne.

Quel est le problème qui ressort de ces analyses ? Le problème est que, parfois, le cycle de vie d'une espèce est mauvais ou destructeur pour les organismes individuels de cette espèce. Par exemple, le cycle reproductif des élans implique que les élans mâles combattent, bien souvent, leur provoquant des blessures, et parfois mettant leur vie en danger. Les élans ne se porteraient-ils pas mieux si leur mode reproductif n'impliquait pas de tels combats ? Lott essaye de défendre la grammaire

---

<sup>117</sup> LOTT, Micah, « Foot's Grammar of Goodness », in : *Philippa Foot, on Goodness and Virtue*, by John Hacker-Wright, *Philosophers in Depth*, 2018, (eBook) ISBN 978-3-319-91256-1. pp. 257-275.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>119</sup> *Idem.*

<sup>120</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 174.

de Foot en montrant que ce qui est « bien pour » l'élan, c'est la force physique, la capacité de se battre, plutôt que le combat lui-même. De plus, imaginer un autre mode de décision en cas de dispute, comme par exemple le vote, est radicalement inadéquat avec les capacités et la forme de vie des élans. On ne peut donc pas conclure selon lui que le vote serait « bon pour » les élans. Cette critique n'est donc pour lui pas pertinente mais « soulève des questions importantes à propos de la manière dont la grammaire formelle de bien se rapporte à ce qui est vrai pour les "humains". <sup>121</sup>»

La réponse de Lott n'est que partiellement convaincante. Elle peut fonctionner dans la grammaire spécifique du bien naturel tel que théorisée par Foot mais ne correspond pas à l'usage spontané que nous aurions du terme « bien », ni même d'ailleurs du terme « bénéfice ». De tels combats peuvent être une forme de bien de l'espèce en permettant la sélection de certains gènes pour les générations futures. Ainsi, on peut considérer que les élans, en tant qu'espèce ou en tant que groupe, ne s'en porteraient pas mieux avec la capacité de voter si nous arrivons à montrer l'avantage génétique qu'implique une sélection reproductive basée sur le combat. Mais il paraît curieux de dire que le bien de chaque individu *doit dépendre* d'un cycle de vie même si ce dernier peut causer des dommages à son organisme. Un élan asexuel qui, par chance, n'éprouverait pas l'envie de se reproduire et pour cette raison ne participait aux combats, vivrait-il une moins bonne vie ? Il en vivrait certainement une plus agréable, et moins dangereuse (à supposer qu'il a les capacités de se défendre contre les prédateurs). Pour la vie humaine, Foot semble reconnaître que certaines fins sont choisies et ne dépendent pas que d'une téléologie orientée vers la survie et la reproduction. Lorsqu'elle parle du choix de ne pas se reproduire, elle dit qu'il n'est pas nécessairement défectueux car d'autres exigences de la vie humaine (par exemple le travail) peuvent donner aux humains d'autres fins. Et si ce choix n'était pas déterminé par d'autres « nécessités » mais simplement par une envie d'avoir plus de temps pour soi et pour apprécier sa vie : serait-il alors défectueux ? Foot serait certainement d'accord pour dire que les fins humaines et les choix que font les humains doivent laisser de la place à des considérations sur l'appréciation individuelle de l'existence, sans pour autant que ces choix soient considérés comme défectueux. Pourquoi ce genre de « bien » ne devrait-il être utilisable que dans un contexte où nous parlons d'humains ? Un usage du terme « bien » se concentrant sur son aspect téléologique permettrait de prendre en compte à la fois les fins déterminées

---

<sup>121</sup> LOTT, Micah, « Foot's Grammar of Goodness », art. cit., p. 266.

naturellement et celles déterminées par le désir, ou par ce qui est jugé bon par l'individu.

### 3.4.2. Liens et conflits avec la biologie évolutionnaire et les sciences empiriques.

Une deuxième critique peut être faite à propos de cette distinction même entre ce qui est déterminé par le cycle de vie et le désir. Car une interaction entre ces deux choses est tout-à-fait envisageable. La biologie évolutionnaire, souvent appelée biologie évolutive, est une discipline scientifique qui étudie les mécanismes de l'évolution des animaux. Elle est donc la science qui se rapproche le plus de la compréhension des êtres vivants, qui permet le mieux de rendre compte de la fonction de chaque partie de ces êtres vivants. La volonté humaine est, chez Foot et les autres naturalistes néo-aristotéliens, clairement comprise comme ayant une fonction au sein de la vie humaine. C'est donc en faisant appel à des sciences comme la biologie évolutionnaire, et sans doute aussi la psychologie évolutionnaire, que nous sommes à même de comprendre, d'une part comment fonctionne la volonté humaine, et d'autre part par quels mécanismes évolutifs elle est devenue ce qu'elle est, apportant ainsi une meilleure compréhension de la vie humaine. Pourtant le lien entre néo-aristotélisme et biologie est parfois conflictuel.

Dans un article intitulé « Neo-Aristotelian Naturalism and the Evolutionary Objection : Rethinking the Relevance of Empirical Science »<sup>122</sup>, Parisa Moosavi, montre que la relation entre les théories néo-aristotéliennes de l'éthique qui prétendent la renaturaliser ne sont pas, comme on pourrait s'y attendre, à l'unisson avec les sciences naturelles, ou empiriques. En effet, ces sciences naturelles apportent certains contre-arguments importants aux théories naturalistes comme celle de Foot. L'observation empirique peut parfois tendre vers l'idée que la nature humaine n'est pas si coopérative ou que certains comportements « naturels » sont immoraux. Elle fait référence par exemple aux travaux de Milgram selon qui « les humains valorisent l'occupation de positions dominantes dans les hiérarchies à un degré qui n'est aucunement compatible avec la justice »<sup>123</sup>, ou encore aux travaux de Richard Dawkins sur le gène égoïste<sup>124</sup>. Les néo-aristotéliens ont dû, pour se défendre contre ces objections, prendre de la distance par rapport aux observations empiriques et se sont

---

<sup>122</sup> MOOSAVI, Parisa. « Neo-Aristotelian Naturalism and the Evolutionary Objection : Rethinking the Relevance of Empirical Science », in : *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, J. Hacker-Wright, *Philosophers in Depth*, 2018, (eBook) ISBN 978-3-319-91256-1. pp.276-305.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 290.

concentrés sur une approche qui tente de définir le concept de « forme de vie ». Selon elle, « la raison pour laquelle les réponses actuelles aux deux versions de l'objection évolutionniste échouent, c'est que les néo-aristotéliens éloignent leur point de vue de la science empirique d'une manière inutile et injustifiée.<sup>125</sup>»

La biologie évolutionnaire est absolument nécessaire pour comprendre ce qu'est une espèce. Mais elle permet aussi de mettre en doute l'idée que l'on peut assigner une excellence « intrinsèque » aux animaux, car elle rend visible la dépendance des animaux à leur environnement. Foot insiste certes par moment sur le fait que nous devons considérer l'excellence des animaux par rapport à leur milieu naturel <sup>126</sup>, mais sans jamais rendre compte du fait que cette excellence est déterminée par ce milieu naturel. Si un organisme est excellent, c'est précisément parce qu'il est adapté à un certain milieu. Peut-on toujours parler d'excellence « intrinsèque » ? Tout ce que nous pouvons dire, c'est que cet organisme est le résultat d'une évolution qui a permis à ses ancêtres de survivre, et que ses nageoires lui permettent de bien nager ou ses ailes de bien voler. C'est pour cela que le mot « bien » en termes naturalistes renvoie uniquement à la survie et à la reproduction. Foot mentionne brièvement la biologie évolutionnaire dans une note de bas de page<sup>127</sup>, mais ce n'est que pour distinguer son concept de « fonction » de celui qui est utilisé dans cette discipline scientifique. Celui de Foot renvoie aux fonctions d'un organisme tandis que celui employé en biologie évolutionnaire renvoie à ce qui permet une transmission de gène. Le problème est que les fonctions d'un organisme ne sont ce qu'elles sont que parce qu'elles permettent une transmission de gène. Les fonctions qui permettent à un loup de chasser est déterminée par le fait que ce sont ces fonctions qui ont permis à ses ancêtres de manger et de se reproduire. Les deux notions ne sont donc pas sans lien, et celle de Foot est déterminée par celle utilisée en biologie.

Si nous revenons à notre distinction entre les fins déterminées par le cycle de vie et celles déterminées par les désirs (humains ou pas), nous pouvons nous rendre compte qu'elles ne sont pas forcément différentes. Ce qui oriente un loup vers la chasse, c'est son désir de manger. Ce qui oriente un humain vers la coopération, c'est son désir de confort mais aussi de lien social. En réalité, le désir (ou la volonté) est, en tant que fonction, déterminée par notre espèce et par l'histoire naturelle de celle-ci. L'appel à l'histoire naturelle est donc certainement essentiel à la compréhension de cette volonté dans toute sa complexité, mais ne semble pas à elle seule pouvoir

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>126</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, p. 169.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 77.

déterminer, ou justifier ce que nous devons faire. Il y a quelque chose d'étrange dans l'idée que c'est « parce que notre espèce est ainsi » que nous devons agir de telle ou telle manière.

Il faut recourir ici à la distinction entre « raisons explicatives » et « raisons justificatives ». La question « Pourquoi ? » appelle deux types de réponses. Si nous cherchons à comprendre par exemple pourquoi la volonté humaine est orientée de telle manière, nous demandons des raisons explicatives. Mais ces raisons ne peuvent pas suffire lorsque nous recherchons des raisons justificatives. Or, c'est précisément l'intérêt de l'éthique normative. Sur quoi repose donc une justification ? Pour justifier d'une action il faut montrer qu'elle est le moyen d'une certaine fin. Mais peut-on vraiment justifier qu'une fin est meilleure qu'une autre ? Cela n'est pas évident. Certains auteurs comme David Hume pensent que les séries de justifications se terminent nécessairement sur quelque chose que l'on veut simplement :

Demandez à un homme pourquoi il fait de l'exercice ; il vous répondra qu'il souhaite rester en bonne santé. Si vous lui demandez pourquoi il désire la santé, il vous répondra sur le champ : parce que la maladie est un état douloureux. Si vous poussez plus loin et que vous désirez savoir pourquoi il hait la douleur, il lui est impossible de lui répondre. C'est là la fin dernière, qui jamais n'est rapportée à un autre objet <sup>128</sup>.

La justification ne semble ici pas pouvoir aller plus loin. Nous pouvons, si nous le voulons, continuer de répondre à la question « pourquoi ? », mais nous basculons alors dans l'explication, biologique par exemple, de la cause pour laquelle les humains ressentent et rejettent la douleur. Cet exemple porte sur le désir, mais il peut également être appliqué à la notion de bien : si on nous demande pourquoi nous pensons, par exemple que c'est une bonne chose de donner de l'argent à une association pour la recherche contre le cancer, nous répondrons que c'est parce que nous estimons que c'est efficace pour éradiquer le cancer. Mais la question « Pourquoi pensez-vous qu'il est bon d'éradiquer le cancer ? », si elle n'est posée comme une suggestion qu'il peut être préférable de dédier son temps ou son argent à une autre cause, nous semble absurde : sauver des vies humaines est une fin qui n'a pas besoin d'être justifiée.

Or nos préférences, ou nos intuitions concernant ce qui est bien semblent avoir bien plus d'effet qu'une hypothétique « forme de vie humaine ». En cas de conflit entre ces deux choses, nous accorderons plus de crédit à nos intuitions morales qu'à la

---

<sup>128</sup> HUME, David, Appendice I à *L'enquête sur les principes de la morale*, dans : *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Vrin, Paris, 2013, trad. M. Malherbe, p. 120.

forme de vie humaine. Cette forme de vie peut sans doute *expliquer* pourquoi nous avons ces préférences et intuitions, mais ne suffit pas à les justifier<sup>129</sup>. On pourrait répondre que Foot ne cherche pas nécessairement à faire de l'éthique normative, mais cette thèse n'est pas évidente à soutenir. Dans la postface du *Bien Naturel* elle essaye de clarifier la portée de sa théorie :

On m'a posé une question pertinente : que deviennent toutes les controverses sur les questions morales matérielles ? Est-ce que je crois vraiment avoir décrit une méthode qui permet de les régler toutes ? La vraie réponse est que d'une certaine façon, rien n'est réglé et tout est comme avant. Expliquer le vice comme un défaut naturel élabore seulement un cadre dans lequel des discussions peuvent avoir lieu et tente d'écartier certaines théories et abstractions philosophiques qui ne sont qu'autant d'entraves <sup>130</sup>.

Il apparaît que le souci des controverses morales réelles n'est pas étranger à Foot. Et bien qu'elle n'estime pas avoir établi de méthode pour les résoudre, elle estime tout de même avoir élaboré un « cadre » dans lequel ces controverses peuvent prendre place. En quoi consiste ce « cadre » ? Foot ne l'explique pas. Mais un « cadre dans lequel ces discussions peuvent avoir lieu » suppose tout de même que des outils sont en place pour mieux prendre en charge les problèmes et les conflits liés à la moralité. Et ces outils doivent être liés, s'ils sont pris en charge par la théorie de Foot, au bien naturel et aux vertus. On se demandera, pour régler une situation, quel comportement est le plus vertueux, et conforme aux nécessités de la vie humaine. Mais ce genre de cadre est-il si radicalement différent d'un cadre posée par une théorie d'éthique normative ? Car c'est bien un cadre plutôt qu'une méthode que pose par exemple un utilitariste lorsqu'il affirme que ce qui est moralement bon c'est de chercher à maximiser le bonheur général. Ce principe n'exempte pas de la réflexion, mais permet de poser un cadre à l'intérieur duquel on peut continuer de délibérer. Même s'il est vrai que Foot ne prétend jamais « remplacer l'utilité ou le devoir par la vertu comme critère unique de l'action juste » comme le remarque Vincent Boyer <sup>131</sup>, le terme de « cadre » mentionné par Foot dans cette postface doit nous laisser la porte ouverte à un questionnement sur les implications pratiques de sa théorie. Le lien qu'elle tisse entre ce qu'un individu devrait faire, et l'appartenance à son espèce doit aussi nous indiquer que sa théorie a une potentielle portée normative. Il est douteux que ce « devrait » ait

---

<sup>129</sup> Une justification implique de montrer en quoi une chose est bonne ou désirable, il s'agirait donc de montrer en quoi suivre la forme de vie humaine est préférable à suivre son désir en cas de conflit entre les deux. Voir chapitre 6 pour plus détails sur la justification.

<sup>130</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 201.

<sup>131</sup> BOYER, Vincent, « La grammaire du bien », *La Vie des idées*, 7 mai 2014. ISSN : 2105-3030. URL : <https://laviedesidees.fr/La-grammaire-du-bien.html>

pour portée une simple description des comportement normaux des individus de cette espèce.

### 3.4.3. Limite du bien « moral » simplement considéré comme bien humain.

La limite la plus sérieuse est que cette conception rend très difficile la compréhension de certaines considérations et pratiques morales, notamment en raison du fait qu'elle est centrée sur le bien humain et sur les fins humaines. Comme en témoigne cette même postface, certaines critiques de Foot concernant le point aveugle de sa théorie sur notre rapport aux animaux existaient déjà de son vivant. Malheureusement ses réponses ne sont que très peu convaincantes :

On pourrait considérer que l'idée d'une forme d'excellence commune entre tous les êtres vivants implique certaines conséquences dans notre façon de traiter les animaux et même les plantes. Mais c'est une erreur complète. La philosophie morale a affaire avec la forme conceptuelle de certains jugements sur les êtres humains ; ces jugements couvrent un large éventail des activités humaines. Les idées concernant la cruauté envers les animaux ou la destruction d'êtres vivants d'une beauté ou d'une utilité particulière ont leur place à l'intérieur des distinctions usuelles entre le vice et la vertu. Goethe parle à Eckermann, son secrétaire, d'un anglais propriétaire d'une volière, qui fut si frappé un jour par l'apparence d'un oiseau mort qu'il fit aussitôt tuer et empailler tous les autres. Ce n'était guère un crime ! Et pourtant il y avait *quelque chose de dérangé (wrong)* chez cet homme <sup>132</sup>.

Il est difficile de faire grand-chose d'une telle remarque, et elle ne semble pas pouvoir traiter correctement certains problèmes liés au traitement des animaux, comme par exemple l'élevage de masse. Il semble difficile de montrer que l'élevage de milliers de poulets dans des conditions abominables est incompatible avec la « forme de vie humaine », et pourtant le sujet paraît avoir des enjeux qui appartiennent pleinement à la sphère des questions morales. Foot laisse une possibilité de traiter ces enjeux à travers la considération de la vertu des individus mais cette possibilité souffre de sérieuses limites. On peut certes parler de « vices » de cette industrie, ou même d'une certaine absence de vertu des consommateurs lorsqu'ils sont au courant des conditions dans lesquelles sont élevés les animaux qu'ils mangent, mais il n'en reste

---

<sup>132</sup> *Idem.*

pas moins que les questions « Doit-on prendre en compte le bien des animaux ? », « Dans quelle mesure ? » et « Selon quels critères ? » vont au-delà d'une réflexion sur la forme de vie humaine.



## Transition

Que doit-on retenir de cette première partie ? La théorie Footéenne du bien et de la moralité permet-elle de répondre de façon satisfaisante aux deux premiers types de scepticisme ? Remarquons déjà que la théorie de Foot est volontairement schématique à propos de la vie humaine. Il semble pertinent de parler de la forme de vie humaine et sociale pour expliquer nos jugements moraux mais comme nous l'avons vu, cette conception de ce qui détermine la morale souffre de certaines limites. Il n'est pas toujours nécessaire d'opposer les désirs à ces normes naturelles dans la détermination de ce que nous considérons comme moral. Ne pourrait-on pas se contenter de considérer que nos désirs sont déterminés par ces normes et par la forme de vie humaine ? Car le plus gros angle mort de la conception de Foot se situe dans la manière dont cette conception pousse à envisager les problèmes éthiques en dehors des relations entre humains. Pourquoi ne pas considérer le bien des animaux, ainsi que leurs fins, également en termes de désir et sans référence à la survie ? Pourquoi les humains seraient-ils les seuls à pouvoir prétendre à une existence dont le but ne se résume pas à la survie et à la transmission de gènes ? Envisager la morale uniquement sous le prisme de la vertu comme nécessité de la vie humaine ne permet pas de traiter certains problèmes dans lesquels ce qui est en jeu est le bien des animaux eux-même et pas seulement « l'excellence humaine », ce que permet une théorie qui explique nos jugements moraux par des désirs ou d'autres éléments « conatifs », quitte à considérer que ces désirs sont déterminés par la forme de vie humaine. En ce sens, l'alternative que Foot propose aux théories non-cognitivistes n'est pas pleinement satisfaisante.

De cette première partie, nous devons aussi retenir la nature attributive de la notion de bien telle que décrite par Peter Geach. Le bien est toujours relatif : il est toujours le bien *de* quelque chose ou par rapport à quelque chose. Il faut donc toujours spécifier du bien de quoi ou de quel point de vue nous parlons. Mais si l'on précise cela, il devient possible de donner des descriptions tout à fait objectives de ce qui est bien ou mal. Dans ce cadre conceptuel, on peut considérer le bien spécifiquement moral comme étant relatif à l'usage courant du terme « moral » et donc comme se rapportant au bien commun ou à la justice. Dès lors, le bien moral est parfaitement identifiable dans la mesure où l'on arrive à montrer en quoi consiste le bien commun ou la justice. En montrant, dans des écrits antérieurs au *Bien naturel* que la morale se rapporte nécessairement au bien commun ou à la justice, Foot contre efficacement les arguments

immoralistes, ainsi que les premières versions du non-cognitivismes dans lesquelles ce qui pouvait être considéré comme « bon » n'avait pas de limite de ce genre.

Ces analyses du jugement moral seront celles que nous prendrons en compte pour répondre à la question « Est-il toujours rationnel d'agir moralement ? » qui est en jeu dans le troisième type de scepticisme auquel s'attaque Philippa Foot, à savoir le scepticisme pratique. Rappelons-le, le scepticisme pratique est une position qui met en doute la capacité des considérations morales à nous donner des raisons d'agir et à motiver nos actions. « Agir moralement » dans ce cadre signifiera donc « Agir en prenant en compte le bien des autres et pas seulement son propre bien ». La question de la rationalité des actions morales pose problème car à la fois la rationalité et la moralité ont la prétention de guider l'action. Dire qu'une action est rationnelle ou dire qu'une action est moralement bonne revient à recommander cette action. S'il arrive que les actions morales ne soient pas toujours les mêmes que les actions rationnelles, il y aura donc des conflits pour savoir ce qui doit avoir la priorité normative entre la moralité ou la rationalité. Il s'agira donc dans cette deuxième partie de définir en quoi consiste la rationalité d'une action, dans le but de savoir si elle va toujours de pair avec l'action morale. Nous montrerons comment Foot a elle-même changé plusieurs fois d'avis sur cette question pour finalement adopter une vision qui pose la moralité comme condition de la rationalité pratique, aboutissant à une théorie dans laquelle « action rationnelle » est synonyme de « action morale ».

## **Partie II**

-

### **Bien moral et rationalité pratique**

## CHAPITRE 4 - BONHEUR ÉGOÏSTE ET RATIONALITE

Comme elle l'annonce elle-même, Foot doit répondre à un défi qu'elle s'est posé à elle-même concernant la relation entre la moralité et la rationalité pratique<sup>133</sup>. Y-a-t-il un lien de nécessité entre moralité et rationalité ? Est-il toujours rationnel d'agir moralement ? Elle se pose ce défi pour la première fois en 1972 dans un célèbre article intitulé « *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* »<sup>134</sup> dans lequel elle se pose la question : « La morale a-t-elle la force automatique de donner des raisons d'agir ? ». À cette époque, elle répond par la négative en adhérent à la position humienne selon laquelle la raison a pour seul rôle la détermination des moyens pour arriver à des fins. Elle conclut donc que les considérations morales n'ont de force que si elles sont en adéquation avec le désir ou l'intérêt des agents. Si l'on veut montrer qu'il est toujours rationnel d'agir moralement, il faut donc montrer soit que nous désirons des choses comme la justice ou le bien des autres, soit que nous avons intérêt à toujours agir moralement. Ce premier défi nous amène donc à nous poser une autre question : est-il toujours dans notre intérêt d'agir moralement ? Un homme vicieux peut-il être heureux ? Ce questionnement nous permettra de revenir sur le défi posé par Thrasymaque d'un autre point de vue, et d'apporter des précisions sur certains points du chapitre précédent concernant la manière dont Foot considère le bonheur et sa place dans la vie humaine. L'objectif de ce chapitre n'est pas de montrer pourquoi elle a changé d'avis, ni comment elle répond à ce défi dans *Le Bien Naturel* (qui représente sa position définitive), mais de clarifier sa nature et ses enjeux.

Nous commencerons par présenter la manière dont Foot se pose son défi dans « *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* », et montrerons que l'enjeu principal, puisque nous avons déjà parlé de l'évaluation morale, est celui de l'évaluation de la rationalité des agents. Il est important de garder à l'esprit que la position que tient Foot dans cet article n'est pas celle qu'elle tient dans le *Bien Naturel*. Les positions que nous attribuons à Foot dans cette première partie ne seront donc pas représentatives de ses positions ultérieures, et seulement valable dans le contexte de l'exposition de son article. Notre réflexion nous amènera à nous poser la question de savoir ce qu'est le bonheur humain et s'il est possible de l'atteindre à son plus haut degré tout en étant vicieux.

---

<sup>133</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel, op. cit.*, p. 124.

<sup>134</sup> FOOT, Philippa, « *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* », art. cit.

#### 4.1. Comment peut-on interpréter la moralité comme un système d'impératifs hypothétiques ?

« Morality as a system of Hypothetical Imperatives » est l'un des plus célèbres articles que Foot ait écrits. Et il est certainement le plus polémique également, comme en attestent les nombreuses réponses et discussions qu'il a suscitées. Parmi les réponses que l'on trouve, deux articles qui reprennent l'expression de Foot à la forme interrogative : « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives ? »<sup>135</sup>, et « Is Morality a Hypothetical Imperative ? »<sup>136</sup>. Ces interrogations ne sont pas surprenantes : il est en effet étonnant de voir regroupés ainsi moralité et impératifs hypothétiques, étant donné que la distinction entre impératifs hypothétiques et catégorique a été inventée par Kant justement pour classer les impératifs moraux dans la catégorie des impératifs catégoriques. C'est précisément cette manière de catégoriser les impératifs moraux, qui est devenue un lieu commun, que Foot souhaite mettre en question. Nous commencerons par présenter les arguments de Foot en défaveur de l'impératif catégorique en morale, puis nous montrerons que l'enjeu principal est le rôle de la raison dans la détermination de l'action.

Foot commence son article en rappelant qu'il existe de nombreuses critiques de la morale de Kant, mais que, même parmi les adversaires contemporains de ce dernier, presque tout le monde admet la nécessité de la distinction entre impératifs moraux et impératifs hypothétiques. Elle va donc s'interroger sur la légitimité de cette distinction. Rappelons d'abord en quoi elle consiste : la distinction entre impératifs catégoriques et impératifs hypothétiques est faite pour la première fois par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Voici comment il définit ces deux expressions :

Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible considérée comme moyen d'arriver à quelque chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille). L'impératif catégorique serait celui qui

---

<sup>135</sup> MCDOWELL, John, MCFETRIDGE, I.G., « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives ? », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Volume 52, Issue 1, 9 July 1978, Pages 13–42.

<sup>136</sup> HOLMES, Robert L., « Is Morality a Hypothetical imperative ? », *Analysis*, vol. 34, no. 3, 1974, pp. 96–100.

représenterait une action comme nécessaire pour elle-même et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement <sup>137</sup>.

Ce qui semble donc faire la différence entre ces deux types d'impératifs est l'aspect téléologique que seuls les impératifs hypothétiques possèdent. Ils visent une fin. Ils ne sont donc des impératifs que *relativement* à cette fin. Parmi eux, Kant distingue ceux qui sont assertoriques de ceux qui sont problématiques. Les impératifs problématiques sont ceux qui visent une fin qui est contingente, et ne sont des impératifs que pour ceux qui visent cette fin. Par exemple, « tu dois réchauffer ton café » n'est un impératif que pour ceux qui aiment leurs cafés chauds. Les impératifs assertoriques sont ceux qui concernent les finalités, par exemple le bonheur, qui se trouvent de manière certaine et *a priori* chez tous les individus. « Tu dois prendre soin de ta santé » est un impératif qui concerne tout le monde mais seulement en tant que la santé est considérée comme condition du bonheur, et si l'on considère que tout le monde cherche le bonheur. Cette nécessité n'est donc toujours que relative et non pas absolue. Seuls les impératifs catégoriques sont apodictiques, c'est-à-dire commandés de manière *absolument* nécessaire. Selon Kant, seuls les impératifs moraux, comme « tu ne dois pas voler », ont ce statut d'impératifs catégoriques. L'importance de cette distinction réside donc dans le fait que, contrairement aux impératifs hypothétiques, les impératifs catégoriques ne peuvent pas échouer à s'appliquer (*fail to apply*) : contrairement à « tu dois réchauffer ton café », « Tu ne dois pas voler » ne dépend pas des désirs de celui vers qui l'impératif est prononcé. Et l'opinion commune est d'accord avec Kant pour dire que les impératifs moraux doivent être acceptés par tous, et que leur respect ne doit pas dépendre du désir ou des intérêts de chacun.

Foot remarque en inspectant la grammaire des impératifs moraux qu'ils sont bien une forme grammaticale catégorique : quand nous disons « Tu ne dois pas voler », nous ne faisons pas référence à une fin visée ultérieure, nous donnons juste un ordre. Mais elle remarque aussi que les impératifs moraux ne sont pas les seuls à fonctionner de cette manière. En effet, les règles de club, ou les impératifs de bienséance (*rules of etiquette*), sont, de la même manière, de purs ordres. Pourquoi alors les kantien refusent-ils aux impératifs comme « ne fume pas dans les vestiaires » ou « ne mets pas tes coudes sur la table » le statut d'impératifs catégoriques ? Pourquoi ces impératifs-là ne sont-ils selon eux qu'hypothétiques ?

---

<sup>137</sup> KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Nathan, 1989, trad. DELBOS Victor, p. 43.

C'est parce qu'ils ne nous donnent pas « *en eux-mêmes de raisons d'agir* »<sup>138</sup>, que les considérations d'étiquette n'ont pas la force de donner automatiquement des raisons (*automatic reason giving force*). Nous voilà, selon Foot, arrivés au cœur du problème : ce qui est en question est la rationalité de ces impératifs, c'est-à-dire leur capacité à donner des raisons d'agir<sup>139</sup>. Il appartient donc aux kantien(ne)s de montrer en quoi les impératifs moraux donnent des raisons d'agir. Une certaine réponse consiste à dire que la morale, contrairement aux règles de l'étiquette, est inéluctable. Il est vrai qu'il est plus coûteux de refuser les règles de la moralité que de refuser celles de la bienséance ou celles d'un club. La personne qui ne souhaite plus faire partie du club peut refuser ses règles sans avoir peur de s'en faire expulser, et celle qui se moque de son image peut refuser les règles de la bienséance sans avoir peur d'être jugée, alors que celle qui refuse la morale doit être prête à vivre isolée. Là où les règles de club sont situées dans certains lieux et à certains moments, les règles de la morale sont toujours effectives. Mais cela signifie-t-il que les règles de club et de bienséance ne sont pas inéluctables ? Non : celui qui décide de ne pas les respecter s'expose à des sanctions de manière aussi certaines que celui qui ne respecte pas celles de la morale. Simplement, ces sanctions sont moins sévères, car elles ne s'appliquent qu'à un seul endroit de la sociabilité humaine. On peut donc éviter les règles d'un club en sortant de ce club, mais ne pas respecter les règles de la morale, implique de prendre le risque de s'exclure de toute forme de vie sociale, ce qui est beaucoup plus coûteux. Mais ce ne sont pas de tels risques que sont censés faire référence les impératifs catégoriques.

Pourtant il est très difficile de montrer pourquoi nous « devons » agir moralement sans faire référence à ces sentences. Foot ajoute qu'il n'y a en revanche pas de difficulté à dire que nous « sentons » que nous devons agir bien <sup>140</sup>. Devant cette incapacité à trouver une autre signification de « devoir agir », il devient incertain qu'il y ait même un sens à parler d'impératif catégorique en dehors de l'usage grammatical qu'elle décrit plus tôt :

La conclusion que nous devons tirer est que les jugements moraux n'ont pas de meilleures prétentions (*have no better claims*) à être des impératifs catégoriques que n'en ont les déclarations concernant les questions d'étiquette. Les gens peuvent tout à fait suivre la moralité ou l'étiquette sans demander pourquoi ils le devraient, mais peuvent également ne pas le faire. Ils peuvent demander des raisons et

---

<sup>138</sup>FOOT, Philippa, « *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* », art. cit., p. 161.

<sup>139</sup>*Idem.*

<sup>140</sup>*Ibid.*, p. 163.

raisonnablement refuser de suivre l'une ou l'autre si les raisons ne sont pas trouvées <sup>141</sup>.

Le point central de la critique de Foot de l'impératif catégorique est donc la *raison* et sa conception de ce qu'est une raison d'agir. Selon elle, ce que nous « devons faire », ou ce que nous avons des raisons de faire, est déterminé par nos désirs ou notre intérêt <sup>142</sup>. Elle pense que le rôle de la raison se limite au calcul, mais que ce sont nos désirs et nos intérêts qui posent les fins. Ce qui est en jeu, c'est le reproche que l'on peut faire à la personne immorale, au sans vergogne :

Le fait est que la personne qui rejette la moralité car elle ne voit pas de raison d'obéir à ses règles peut être accusée d'infamie mais pas d'incohérence. Son action ne sera pas non plus nécessairement irrationnelle. Les actions irrationnelles sont celles par lesquelles quelqu'un manque d'atteindre son but, en faisant ce qui est calculé comme désavantageux ou nocif à ses propres fins. L'immoralité n'implique pas nécessairement une chose de cette sorte <sup>143</sup>.

Or, l'idée que Kant a échoué à montrer que la raison pouvait à elle seule déterminer nos actions et ce que nous devons faire est déjà à l'époque de Foot assez largement accepté. Elle ajoute en 1977 suite à certains retours sur son article une longue note pour le compléter qui se termine de cette manière :

Tout ce que j'aurais la prétention d'avoir montré, c'est que personne, parmi ceux qui rejette la tentative de Kant de dériver la moralité de la raison, n'a reçu de raison de rejeter l'impératif hypothétique de la morale <sup>144</sup>.

Un autre argument en faveur de l'impératif catégorique est que les actions morales doivent être faites « pour leur propre compte », parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes et pas parce qu'elles visent une fin ultérieure. Foot trouve importante la distinction entre agir moralement et agir conformément à la morale introduite par Kant. Il est clair que sauver un enfant de la noyade seulement pour obtenir les acclamations de la foule ne fait pas de ce sauvetage un acte vertueux. Mais elle n'est pas d'accord sur ce qui constitue les conditions d'un acte « moral ». Qu'en est-il des actions qui visent le bien des autres, de la communauté, ou encore une décision juste ? Ne sont-elles pas « morales » même si elles ne sont pas ressenties comme des

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 164, traduction originale.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 161, traduction originale.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 173, traduction originale.



« devoirs » ? Foot fait remarquer que Kant lui-même dans ses premiers écrits éthiques fait référence à l'interdiction de mentir parce que le mensonge *cause des torts*<sup>145</sup>. En fait, ce qui empêche Kant de considérer la morale de cette manière est son « hédonisme psychologique » : pour Kant, toute action humaine, à l'exception de l'action morale dirigée par la raison et le sens du devoir, vise le bien individuel. Pour Foot, c'est ce défaut de conception de la nature humaine qui empêche Kant de concevoir, dans sa philosophie plus tardive, le bien des autres comme une *fin possible* et donc de concevoir la morale sous le prisme de l'impératif hypothétique.

Son article reçut beaucoup de critiques et certains philosophes allèrent même jusqu'à l'interpréter comme une attaque contre la moralité elle-même. William Frankena publia notamment un article intitulé « The Philosopher's Attack on Morality »<sup>146</sup> auquel Foot répondit à son tour<sup>147</sup>. Foot était consciente des inquiétudes concernant le fait que son article puisse attaquer la morale elle-même. Cependant, elle prétend ne s'attaquer qu'à une certaine vision de la moralité<sup>148</sup>, et questionne les raisons de son inefficacité occasionnelle. Dans son article elle mettait déjà en garde contre l'inquiétude que pouvait susciter en nous une telle vision de la morale. Nous devons selon elle partir du fait que la plupart d'entre nous désirent le bien des autres et le prennent en compte dans leurs choix, même si c'est à des degrés différents. Un point de la critique de Frankena concerne aussi la relation entre raisons d'agir et motivation. Il reproche à Foot de confondre les raisons d'agir avec quelque chose qui « tend à pousser à l'action », c'est à dire un motif. Pour lui une « raison d'agir » nécessite un élément de justification qui n'est pas nécessaire pour parler de motif <sup>149</sup>. Mais Foot rend claire que ce n'est pas sa position :

Je n'utilise pas « raison » pour « quelque chose qui tend à pousser à l'action (move to action) [...] ». Je crois que les raisons d'agir doivent se rapporter directement ou indirectement à quelque chose que l'agent veut ou qu'il est en son intérêt d'avoir, mais un agent peut échouer à être mû (*moved*) par une raison même quand il est conscient d'elle, et il peut aussi être motivé par quelque chose qui n'est pas du tout une raison, comme par exemple par la considération que quelque chose est contraire à l'étiquette.

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>146</sup> FRANKENA, William, « The Philosopher's Attack on Morality », *Philosophy*, vol. 49, no. 190, 1974, pp. 345–56.

<sup>147</sup> FOOT, Philippa, « A reply to Professor Frankena », *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002, originellement paru dans *Philosophy*, Volume 50, 1975.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>149</sup> FRANKENA, William, « The Philosopher's Attack on Morality », art. Cit., p. 351.

Être motivé, ou être mû (*being moved*) à agir n'est donc une condition ni nécessaire ni suffisante pour avoir une raison d'agir <sup>150</sup>.

## 4.2. *Désir et intérêt*

Dans l'article dont nous venons de parler, Foot conçoit donc les raisons d'agir comme toujours liées soit au désir soit à l'intérêt. Si la morale doit donner des raisons d'agir, ce sera donc en accord avec l'une de ces deux choses. Mais il nous faut clarifier un peu les rapports entre ces deux notions et le sens que nous leur donnons si nous voulons pouvoir les distinguer. Car ces deux choses ne sont-elles pas le plus souvent conjointes ? Ne désirons-nous pas ce qui est dans notre intérêt ? La première chose que nous devons remarquer est que dans ce contexte, « désir » ne renvoie pas seulement à nos inclinations et nos désirs immédiats. Foot l'énonce clairement dans son article :

Le terme « désir » tel qu'il est utilisé dans la formulation originale de l'impératif hypothétique a été pensé comme un substitut grammaticalement approprié pour « vouloir » (*want*) et ne cherchait pas à porter des implications concernant des inclinations plutôt que des objectifs ou projets longs<sup>151</sup>.

Ainsi, nous ne faisons pas dans ce contexte de distinction net entre le « désir » et la « volonté ». Le terme « volonté » renvoie le plus souvent à ce que « veut vraiment » une personne, à ce qu'elle a pour objectif profond, par contraste avec le « désir » qui désignerait les inclinations immédiates. Mais cette volonté est toujours dépendante de certains désirs, compris comme inclinations. Harry Frankfurt, dans un article paru en 1971 <sup>152</sup>, décrit la capacité des humains à non seulement avoir des désirs de premier ordre, mais aussi à avoir des désirs de second ordre, c'est-à-dire des désirs qui portent sur les désirs eux même :

Outre qu'ils ont des désirs, font des choix, ou sont motivés pour faire ceci ou cela, les êtres humains peuvent aussi désirer avoir (ou ne pas avoir) certains désirs et certains

---

<sup>150</sup> FOOT, Philippa, « A reply to Professor Frankena », art. cit., p. 179.

<sup>151</sup> FOOT, Philippa, « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », art. cit., p. 159, traduction originale.

<sup>152</sup> FRANKFURT, Harry G., « La Liberté de la volonté et le concept de personne », dans *Psychologie morale : Autonomie, responsabilité, et rationalité pratique*, Vrin, Paris, 2008, trad. Marlène Jouan, originellement paru dans : *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n°1, 1971, p. 5-20.

motifs. Ils peuvent désirer être différents de ce qu'ils sont quant à leurs préférences et à leurs buts<sup>153</sup>.

Il peut y avoir des conflits entre les différents désirs d'une même personne. Frankfurt prend pour illustrer sa notion différents cas de personnes qui fument. Si nous prenons le cas d'une personne qui souhaite arrêter de fumer, son désir de fumer dû à son addiction est en contradiction avec son désir d'arrêter de fumer. Nous pouvons désigner son envie d'arrêter de fumer comme sa « volonté », mais cette volonté reste déterminée par un « désir », puisque c'est une chose qu'elle « veut ». Ce désir d'arrêter de fumer est un désir de second ordre, car il peut être décrit comme « le désir de ne plus désirer fumer ». Dans un tel cas, il y a contradiction entre les différents désirs, mais il peut y avoir un conflit sans avoir de contradiction, quand deux désirs cohabitent mais ne peuvent pas se réaliser en même temps. Par exemple, quelqu'un qui veut voyager au Japon ou au Chili pendant ses prochaines vacances à deux désirs incompatibles mais pas contradictoires. Dans ce genre de cas, c'est une préférence qui s'exprime dans le choix final. Mais ce choix final est, à la base, déterminé par une chose que nous « voulons », donc un désir.

Venons-en maintenant à l'intérêt. Nous voyons bien comment le désir peut nous donner des raisons d'agir. Mais comment faut-il comprendre l'idée que l'intérêt nous donne aussi des raisons d'agir ? Le plus souvent, nous désirons ce qui est dans notre intérêt. S'il y a besoin de préciser que l'intérêt peut donner des raisons d'agir, cela implique qu'il peut le faire indépendamment d'un désir, et qu'il n'est pas toujours joint au désir. Par exemple, on peut imaginer qu'une personne sacrifie son intérêt pour le bien des autres par désir de bien faire. Mais puisque cette personne fait ce choix consciemment, ne peut-on pas dire qu'elle suit son intérêt étant donné qu'elle suit ce qu'elle veut ? Mais définir l'intérêt d'une personne comme étant « ce qu'elle désire » peut aussi poser des problèmes.

Foot fait, dans le *Bien Naturel*, une remarque sur la séparation du bien des parents et de celui de leurs enfants. Elle considère que les parents ne séparent pas le bien de leurs enfants de leur propre bien, et qu'il serait absurde de leur recommander de ne considérer que leur propre bien. Elle raconte ensuite l'histoire d'un marin ayant vendu son bateau, pour envoyer de l'argent à sa fille dans le besoin qui habitait très loin<sup>154</sup>. N'est-il pas plus simple de dire que cet homme *désire* le bien de sa fille même au prix de son propre bien ? Certes, le malheur de sa fille le rendrait sans doute aussi

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>154</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 182.

très malheureux, et son bonheur à elle participe à son bonheur à lui. Mais il semble quand même que la notion de sacrifice, qui semble appropriée pour ce genre de cas, ne puisse pas se comprendre sans l'idée de perdre ses intérêts au profit de ceux des autres. Il semble donc un peu excessif d'identifier de manière aussi forte le bien de cet homme et le bien de sa fille. Surtout que Foot elle-même utilise parfois des arguments qui vont dans le sens inverse. Lorsqu'elle discute le sujet de la définition du bonheur, elle reproche à McDowell d'identifier le bonheur à la vie vertueuse, car une telle identification peut donner l'impression d'accorder « trop peu de place à la véritable tragédie qu'il peut y avoir dans un choix moral »<sup>155</sup>. Il semble donc plus naturel, dans ce genre de cas, de considérer que l'on préfère favoriser l'intérêt d'une autre personne plutôt que le nôtre. Mais que signifie alors que l'intérêt puisse donner *en lui-même* des raisons d'agir ? Cela ne signifie pas que nous devons toujours suivre notre intérêt même au détriment de celui des autres, mais que nous devons inclure notre intérêt parmi les raisons qui doivent influencer notre décision.

Avec une telle conception des raisons d'agir, il y a donc deux manières de montrer à une personne qu'elle a des raisons d'agir moralement ou, au moins, conformément à la morale. La première est de lui montrer, si elle ne s'en rendait pas déjà compte, qu'elle a en réalité un sens moral, et que ses actions auraient des conséquences qu'elle ne souhaite pas sur le bien des autres. Nous pourrions, peut-être, par exemple, dissuader quelqu'un de cambrioler une maison si nous lui montrions que les habitants de cette maison sont très pauvres et qu'un tel cambriolage pourrait leur nuire énormément. Mais si nous sommes face à une personne sans vergogne cela n'est pas possible. Ce qui caractérise une personne égoïste et sans vergogne, c'est que ses désirs ne sont orientés que vers ses propres intérêts. La deuxième manière de convaincre une personne d'agir moralement est donc de montrer que le comportement moral est aligné avec son intérêt. L'enjeu, si nous voulons montrer qu'il est toujours rationnel d'agir moralement, est de montrer que le comportement moral est *toujours* à notre avantage. Autrement dit, il s'agit de montrer que le méchant ne peut jamais être heureux.

### 4.3. *Le problème du méchant heureux*

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 175, 176.

Nous avons déjà en partie abordé la question du bonheur du méchant lors de notre discussion autour de Thrasymaque. Ce que nous avons alors montré, c'est surtout que sa manière de réinventer la vertu n'est pas crédible. Mais que pourrions-nous lui reprocher si, à la manière du sans vergogne, il reconnaissait son vice ? Nous pourrions lui reprocher d'être vicieux mais pourrait-on lui reprocher d'être irrationnel ? Cela est possible si nous arrivons à lui montrer qu'il se fait une mauvaise idée de ce qu'est le bonheur. C'est ce que tente de faire Foot lorsqu'elle montre à la fin des *Croyances Morales* que même un sans vergogne a besoin, pour tirer des avantages de son injustice, des apparences de la justice, et que cela implique un niveau de dissimulation difficilement atteignable<sup>156</sup>. Malgré cela, l'idée que le méchant ne peut pas obtenir ce qu'il souhaite en raison de la « forme de vie humaine », de la vigilance des autres et du contrôle social permanent n'est pas vraiment convaincante, et elle le devient de moins en moins au fur et à mesure de la complexification des sociétés humaines. Dès qu'il y a possibilité de fuir le groupe social dans lequel nous avons commis une injustice cet argument fonctionne beaucoup moins bien.

Imaginons qu'un homme travaille à la comptabilité d'une grande ONG qui lève des fonds pour payer des vaccins pour des enfants, quelque part où il y a un fort risque de contracter une certaine maladie. Il ne travaille pas là par conviction mais parce que c'est ici que son parcours de vie l'a mené. Il n'a de relation vraiment profonde avec aucun membre de son entourage, vit honnêtement mais s'ennuie de cette vie. Il décide un jour de détourner l'argent des vaccins sur son compte pour partir vivre le restant de ses jours sur une île au milieu du Pacifique où il pense qu'il vivra bien plus heureux. Il élabore un plan ingénieux pour détourner l'argent sans se faire attraper. Ayant pris toutes les précautions nécessaires, il réussit son coup et finit sa vie sans remords et pleinement satisfait, conformément à ce qu'il avait imaginé.

Son action est clairement immorale, puisqu'il trahi la confiance que lui a accordé son ONG et qu'elle empêche l'accès au vaccin à de nombreux enfants. Il semble difficile pourtant de considérer que son action est irrationnelle, et aussi de le convaincre d'agir différemment. Ce qu'il faudrait pour l'en empêcher, c'est lui ôter les moyens de mener à bout son projet. Personne ne serait prêt à dire que cette personne n'a pas atteint ses fins ou qu'elle n'est pas satisfaite de sa situation. En revanche, ce qui peut être contesté, c'est la définition du bonheur qui est en jeu dans cette description.

---

<sup>156</sup> Voir chap. 2, p. 38, 39.

#### 4.4. Définition du bonheur

Dans ce scénario, le bonheur est conçu comme un état de satisfaction, où la personne a une situation confortable. Certains philosophes, dont Foot fait partie, sont gênés par une telle compréhension de ce qu'est le bonheur humain. Il leur semble qu'un tel bonheur a quelque chose de trivial et d'inauthentique, ou du moins qu'il manque de *profondeur*, qu'il n'est pas le plus grand bonheur auquel on puisse accéder. On peut imaginer que c'est quelque chose dans le genre que Socrate a à l'esprit quand il oppose la justice *dans l'âme* au bonheur de l'immoraliste. Foot propose donc dans le bien naturel d'examiner cette notion de profondeur du bonheur. Premièrement, il est important de comprendre que si cette notion est aussi importante, c'est que le bonheur est souvent conçu comme la fin dernière des humains (voir même de toute existence)<sup>157</sup>. En tant que fin dernière, il constitue donc l'horizon et l'objectif de toute action. Même si elle fait remarquer que certaines personnes vertueuses ne font pas du bonheur la fin dernière de leur existence, Foot a du mal à ne pas reconnaître le bonheur comme la dernière fin de l'homme. Mais elle rappelle tout de même que certains font le choix de ne pas agir pour leurs intérêts mais pour celui des autres. De toute façon ce n'est pas l'idée que nous agissons toujours pour notre propre bonheur qui pose problème à ses yeux :

Ce ne sont pas l'hédonisme ou l'égoïsme psychologique qui rendent problématique pour la morale les relations entre la vertu et le bonheur, mais plutôt l'association de deux idées : l'idée que le bonheur est le bien de l'Homme, et l'idée *qu'on peut atteindre le bonheur en agissant mal*. Car si c'était le cas, on admettrait un critère indépendant pour l'action rationnelle - la recherche du bonheur - dans l'application duquel la rationalité pourrait exiger ce que la vertu interdit<sup>158</sup>.

Ce qui pose problème c'est donc la potentielle contradiction entre la rationalité et la moralité. Foot analyse donc les différentes manières dont nous attribuons le bonheur pour savoir si on peut l'attribuer même aux personnes qui agissent mal. Elle remarque que dans un grand nombre de cas, il est utilisé comme un prédicat comme « heureux de X » ou « heureux de faire X ». Très rapidement, nous identifions le bonheur à la notion de « plaisir », et cette notion de plaisir ne s'arrête pas simplement aux sensations physiques ou à ce qui est immédiatement agréable. Par exemple, le « plaisir pris à jardiner » ne consiste pas dans le caractère agréable ou

---

<sup>157</sup> Voir par exemple ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre I.

<sup>158</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 152.

plaisant de cette activité, mais plutôt dans la perspective d'un résultat qui est considéré comme bon<sup>159</sup>. Beaucoup d'autres activités, comme philosopher par exemple, procurent du plaisir sur ce même modèle. D'autres exemples d'utilisation du mot « bonheur » peuvent être plus déroutants, et laissent entendre qu'il va au-delà de ce qui procure du plaisir. L'exemple de Wittgenstein que Foot donne à plusieurs reprises<sup>160</sup> laisse entendre que le bonheur peut renvoyer au contentement de l'existence, à la satisfaction d'avoir vécu ce qu'on a vécu, même en dépit de l'absence de plaisir. Mais la notion de satisfaction comporte aussi ses lacunes : nous ne serions pas prêts à subir une lobotomie frontale pour vivre une vie dans laquelle ramasser des feuilles suffirait à nous contenter<sup>161</sup>. Foot rappelle la manière dont Aristote soulève que nous sommes prêts à abandonner les plaisirs de l'enfance si c'est le prix à payer pour devenir adulte<sup>162</sup>. La notion de bonheur comme bien humain ultime semble donc connoter quelque chose de plus profond et qui semble insaisissable. Et cette notion de profondeur semble appliquer des restrictions à ce que l'on peut considérer comme du bonheur : gagner une dispute, peu importe la jubilation que cela peut parfois procurer, ne semble pas donner accès à un bonheur profond que peut procurer, par exemple, la naissance d'un enfant <sup>163</sup>.

Et pourtant, cette notion de bonheur profond semble pouvoir renvoyer à la fois à des fins comme la recherche de la vérité, et d'autres fins plus simples, comme cuisiner pour des personnes dans le besoin. Cette notion est-elle incompatible avec le fait d'agir mal ? Foot rappelle qu'elle utilisait dans des écrits ultérieurs le cas de de Gustav Wagner, un nazi qui, après la guerre, partit vivre une vie paisible au Brésil et finit par se suicider. Elle utilisait alors cet exemple pour soutenir que nos actions finissent toujours par nous rattraper malgré ce qu'on en pense, mais elle change d'avis car il s'agit « d'accorder trop de poids à une hypothèse incertaine »<sup>164</sup>. Et en effet, il est difficile de s'assurer que c'est à cause de ses actions passées que Wagner finit par se suicider. De plus, les Nazis étaient pour beaucoup d'entre eux persuadés d'agir pour le bien, et de purifier la race aryenne. Prétendre qu'il est impossible, dans de telles

---

<sup>159</sup> Bien souvent, les deux aspects sont indissociables : on trouve du plaisir à *bien faire*. Mais il est aussi possible de prendre du plaisir dans le simple fait de *faire*, indépendamment du résultat final (peindre sans se trouver doué, jouer aux échecs sans chercher à s'améliorer, etc.), ou à l'inverse de prendre du plaisir dans la perspective du résultat tout en trouvant désagréable l'activité requise par ce que l'on vise (faire le ménage pour vivre dans un endroit propre, etc.)

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 94, 162, 173.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 164.

circonstances, d'être « vraiment » heureux, relève un peu de la spéculation voire de la déformation des faits<sup>165</sup>.

Foot tente ensuite de rapprocher le bonheur et la vertu de la notion de bienfait. Elle donne l'exemple de ces personnes horribles capables de violer et de tuer leurs propres enfants, et remarque que nous avons une aversion à dire que nous accomplissons un *bienfait* à leur égard en les aidant dans leurs crimes. Elle conclut à un lien inséparable entre vertus et bonheur. Mais il n'est pas clair que notre aversion à utiliser ce genre d'expression ne soit pas due plutôt à l'aversion d'aider une telle personne, de parler de son bien plutôt que du mal qu'il a commis. Mais est-il faux que, pour cet individu, il est préférable d'échapper à la justice ? Peut-on vraiment dire qu'il sera plus heureux de se faire attraper et de passer le restant de ses jours dans une cellule ? Posée en ces termes, la question ne semble pas trouver la même réponse. On peut toujours imaginer qu'il s'agit d'un criminel torturé, et prétendre que son incarcération, suivi d'un parcours approprié pourrait l'aider à trouver la rédemption et donc le bonheur, mais dans l'hypothèse où il s'agit d'une personne vraiment sans vergogne, nous ne pouvons pas compter sur une telle rédemption. Or nous devrions être prudents face à l'idée qu'aucun être humain n'est incapable d'éprouver des remords.

Elle utilise un dernier exemple pour établir le lien de nécessité qui l'intéresse : celui de résistants aux Nazis écrivant leur dernière lettre à leur famille en attendant leur sentence. Ces personnes, alors même qu'elles attendent la mort dans leurs cellules, ne montrent pas de regret quant aux choix qui les ont menés là, et en même temps sont conscientes de l'immense bonheur dont aurait pu être remplie la vie qu'elles ont choisi d'abandonner. Elle remarque aussi dans une note de bas de page l'immense bonheur qui peut se dégager à la lecture de ces lettres <sup>166</sup>. Renoncer à leurs convictions n'était pas une option pour elles, et la culpabilité de n'avoir rien fait aurait sans doute rongé leur existence. Même la possibilité d'oublier les événements grâce à une potion n'est pas une option pour ces personnes. Le problème est que ce genre d'exemple ne fait que montrer que le bonheur peut se trouver ailleurs que dans le plaisir et dans le confort. Il ne montre pas que le bonheur est impossible pour ceux qui choisissent une autre voie. Mais il a au moins la vertu de montrer que « le bonheur isolé de la vertu n'est pas la seule forme sous laquelle nous pouvons concevoir le bonheur »<sup>167</sup>. Il permet aussi de comparer ce bonheur à d'autres formes de bonheur et

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 173.



de montrer qu'il peut être tout aussi vrai, tout aussi puissant que les autres, et donc potentiellement préférable.

Foot conclut que le bonheur est une notion protéiforme, et qu'il est tout aussi vrai que l'on peut être heureux de ramasser des feuilles, de vivre avec de l'argent volé ou encore de se sacrifier pour se battre contre le nazisme. Malgré tout, elle met en avant « sa propre terminologie » et définit le bonheur comme « le plaisir pris aux bonnes choses » et à la recherche des fins justes <sup>168</sup>. Elle dit plus tôt qu'il n'y a pas forcément de mal à opérer ce genre de rétrécissement sémantique, à condition de le préciser, sans quoi on ne fait qu'obscurcir la discussion<sup>169</sup>. Mais dans le contexte qui est le nôtre, ce qui importe c'est de savoir si de choisir un autre bonheur que celui qui va de pair avec la vertu est irrationnel, et par la même occasion s'il est possible de faire changer de comportement au sans vergogne. Car lui montrer qu'il a des raisons de rechercher un bonheur plutôt qu'un autre est censé être ce qui influence son comportement. Or, l'idée que le bonheur vertueux est plus grand que les autres, et donc qu'il est dans l'intérêt de chacun d'être vertueux, est trop incertaine pour réussir à convaincre un sans vergogne. Car ce qui le caractérise, c'est précisément qu'il croit que la vertu n'est pas ce qui le rendra heureux. Il apparaît que cette vision de ce qu'est une raison d'agir mène à une impasse si l'on cherche à prouver qu'il est toujours rationnel d'agir moralement.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 168.

## CHAPITRE 5 - RATIONALITE PRATIQUE

Nous avons montré au chapitre précédent qu'un modèle qui considère la rationalité pratique comme toujours subordonnée au désir ou à l'intérêt ne permet pas de conclure qu'il est toujours rationnel d'agir moralement. Si une personne ne souhaite pas le bien des autres et trouve un moyen d'arriver à ses fins, nous ne pouvons pas l'accuser d'être irrationnelle mais seulement immorale. Or Foot revient sur cette position de manière assez radicale et déclare même « [s'étonner] d'avoir pu, malgré son caractère manifestement indigeste, accepter un seul instant que la morale soit un système d'impératifs hypothétiques. Ce qui semble m'avoir imposé cette idée, c'est simplement la difficulté de mettre en évidence une rationalité pratique qui fût indépendante du désir ou de l'intérêt »<sup>170</sup>. Elle explique son accord avec cette idée par le fait qu'elle « adhérerait encore à une théorie des raisons d'agir qui restait plus ou moins fidèle à Hume »<sup>171</sup>. Et en effet, une telle vision de la rationalité pratique trouve son origine historique chez Hume. L'objectif de ce chapitre sera donc de rendre compte de la manière dont Foot se détache de la conception humienne de la rationalité pratique qu'elle acceptait auparavant, et d'observer l'évolution du lien qu'entretiennent rationalité pratique et moralité dans sa pensée.

Avant toute chose, demandons-nous ce que l'on désigne par « rationalité pratique ». Par contraste avec la rationalité épistémique, qui détermine ce que nous devons croire, la rationalité pratique est la partie de la raison qui détermine ce que nous devons faire. La rationalité pratique a donc une autorité sur l'action, et ne pas la suivre fait de notre comportement un comportement irrationnel. Au-delà de la notion de « rationalité pratique », la réflexion porte aussi sur d'autres notions jumelles comme celle de « raisons d'agir », comme l'attribution de « rationalité » à des agents, ou encore toutes les considérations sur ce quelqu'un « devrait faire ». Bien sûr, ces trois choses sont intimement liées, à la manière dont le « bien de », le « bien en tant que » et le « bien/bon pour » sont liés. On pourrait dresser un schéma selon lequel la rationalité pratique nous donne des raisons d'agir qu'il serait irrationnel de ne pas suivre. Mais pourtant, certains usages de ces différents termes peuvent, sans être contradictoires, laisser apparaître un léger décalage. Nous essaierons d'être attentifs aux usages grâce auxquels se justifient les différentes théories de la rationalité pratique que nous présenterons.

---

<sup>170</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 121.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 44.

Nous essaierons dans un premier temps de rendre compte de cette conception humienne, ou classique de la rationalité pratique. Nous présenterons ensuite une objection classique et communément acceptée à cette conception selon laquelle notre réflexion sur nos actions ne se limite pas à chercher des moyens en vue de fins déjà consciente mais consiste aussi à chercher et/ou à découvrir de nouvelles fins, ainsi qu'en la spécification de ces fins. Enfin, nous rendrons compte de la nouvelle conception de la rationalité pratique que Foot tient dans le *Bien Naturel* afin de la rendre indissociable de la moralité, et en quoi sa critique de la conception classique va plus loin et est plus originale.

### 5.1. *Image classique de la rationalité pratique*

Cette conception humienne ou néo-humienne de la rationalité pratique est aussi appelée parfois la conception « standard » ou « instrumentale »<sup>172</sup>. Il s'agit plutôt d'une famille de positions, que d'une seule position bien définie. Le point central de toutes ces positions est que la rationalité pratique a un rôle restreint dans la détermination de l'action. Elle ne peut donc agir qu'en conjonction avec ce qu'il appelle des passions ou des volitions, en bref, des choses que nous voulons :

La raison est la découverte du vrai et du faux. Le vrai et le faux consistent en un accord ou un désaccord, soit avec les relations *réelles* entre les idées, soit avec l'existence et le fait *réel*. Par conséquent, ce qui n'est pas susceptible de cet accord ou de ce désaccord ne peut être non plus vrai ou faux, et ne peut jamais être un objet de notre raison. Or il est évident que nos passions, volitions et actions, ne sont pas susceptibles d'un tel accord ou désaccord : elles sont des réalités et des faits originels, complets en eux-mêmes, n'impliquant aucune relation à d'autres passions, volitions, ou actions. Il est donc impossible qu'elles puissent être déclarées vraies ou fausses et qu'elles soient contraires ou conformes à la raison <sup>173</sup>.

La raison est indifférente aux fins de l'action et a pour seul rôle de déterminer quels sont les meilleurs moyens d'arriver à des fins qui sont déjà données et déterminées par nos passions, c'est-à-dire par ce que nous voulons. Cela signifie deux choses : d'une part qu'elle ne peut pas déterminer elle-même ces fins, et d'autre part, qu'elle ne peut

---

<sup>172</sup> Voir VOGLER, Candace, *Reasonably Vicious*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, chap. 1.

<sup>173</sup> HUME, David, *La Morale : Traité de la Nature Humaine*, III, I, I, Garnier Flammarion, Paris, 1993, trad. fr. : Philippe Saltel, p. 52.

pas hiérarchiser ces fins. Son rôle est donc instrumental car tout ce qu'elle est en mesure de faire, c'est de déterminer les moyens qui permettent effectivement d'arriver à certaines fins. Hume est très radical sur ce principe et écrit même :

Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure sur mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse d'être totalement ruiné pour empêcher le moindre malaise d'un *Indien*, ou d'une personne qui m'est totalement inconnue <sup>174</sup>.

Il arrive fréquemment que l'on ne cite que le début de cette célèbre formulation tant elle paraît outrageuse sortie du contexte dans lequel elle est énoncée. Pourtant la seconde moitié est tout aussi cruciale, car il apparaît ici que seul le désir à une pertinence au niveau de la détermination des fins, et que l'intérêt n'a pas voix au chapitre. Il n'est manifestement pas dans mon intérêt de me ruiner pour empêcher un tort moindre à quelqu'un que je ne connais pas (et même à quelqu'un que je connais). Seulement, si c'est quelque chose que je veux ou qui me semble juste, et que j'agis en toute connaissance de cause, j'ai une raison de le faire. Lorsque Foot revient sur cette position néo-humienne, elle met en avant la manière dont son ami Warren Quinn la définit comme une conception « qui assimile le but de la rationalité pratique à la satisfaction maximale des désirs et des préférences d'un agent, compte tenu des corrections exigées par les effets de la désinformations, des vœux pieux, etc. »<sup>175</sup>. Dans cette définition, seuls les préférences et le désir apparaissent, et l'intérêt est absent. Pourtant elle ne remarque pas, du moins pas explicitement, ce décalage par rapport à sa position en 1972, car quelques pages plus tôt dans le *Bien naturel*, elle continue d'inclure l'intérêt dans cette conception, en le traitant comme s'il allait de paire de façon naturelle avec désir <sup>176</sup>. Or cette erreur est à l'origine d'une confusion qui aura son importance pour la suite.

La neutralité téléologique de la raison semble donc absolue dans la compréhension humienne de la rationalité pratique. Mais ajoutons tout de même que les fins doivent être considérées raisonnables dans la mesure où elles sont perçues comme bonnes par la personne qui se les donne. Il ne serait pas rationnel de vouloir quelque chose que l'on considère comme mauvais.

Par ailleurs, la morale n'est selon lui pas déterminée par la raison. Son raisonnement est le suivant : la morale a une dimension pratique puisqu'elle a une

---

<sup>174</sup> HUME, David, *Des passions, Traité de la nature humaine, livre II*, Garnier Flammarion, Paris, 1993, édition revue et augmentée en 2015, trad. Jean Pierre Cléro, p. 264.

<sup>175</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel, op. cit.*, p. 123.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 121.

influence sur nos passions et nos actions, or la raison ne peut à elle seule provoquer l'action, la morale ne peut donc venir entièrement de la raison <sup>177</sup>. Hume soutient que la morale n'est pas capable à elle seule de provoquer l'action dans le deuxième livre du *Traité de la Nature Humaine*. Il tente de défaire l'idée selon laquelle la passion s'oppose à la raison dans la détermination de la volonté. C'est par leur conjonction que l'action est déterminée : c'est la perspective d'un plaisir ou d'une souffrance qui nous pousse à effectuer un raisonnement, mais qu'y aurait-il à déterminer si nous ne cherchions pas quelque-chose initialement ? La raison ne peut donc s'opposer à une passion que si elle est influencée par une autre passion qui est contraire à la première. Elle ne peut jamais, à elle seule, produire une action ou une volition<sup>178</sup>. Pour autant, cela ne signifie pas qu'elle n'a aucun rôle, dans la détermination de l'action d'une part :

Nous avons vu que la raison, au sens strictement philosophique, peut avoir une influence sur notre conduite de deux manières : soit lorsqu'elle éveille une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui est un objet adéquat, soit quand elle révèle la connexion des causes et des effets de façon à nous procurer les moyens d'exercice d'une passion donnée <sup>179</sup>.

Ni dans ce qu'il est moral de faire d'autre part :

[I]l ne saurait faire de doute que la raison doit intervenir pour une part considérable dans toutes les décisions de cette sorte, puisque seule cette faculté peut nous instruire du but où tendent ces qualités et ces actions, et nous faire apercevoir ses conséquences favorables pour la société et pour celui à qui elles appartiennent <sup>180</sup>.

Puisqu'il y a parfois des doutes sur ce que nos actions vont produire de bénéfique ou non pour les autres, la raison a pour rôle de nous permettre de déterminer ce qui est plus utile à la société et donc ce qu'il est moral de faire. Il faut noter que Hume reconnaît l'aspect technique de cette notion de raison, et donc le fait qu'elle est en partie une construction, qui peut aller à l'encontre de certains usages ordinaires de termes relatifs à la raison. En effet, l'usage ordinaire consiste à ne pas à trouver raisonnable ni même rationnel de préférer la destruction du monde à une égratignure sur son doigt. Mais cette construction philosophique permet de mettre en évidence certains aspects de la rationalité. La raison peut donc avoir une influence sur l'action,

---

<sup>177</sup> HUME, David, *La Morale : Traité de la Nature Humaine*, op. cit., III,I,I, p. 50.

<sup>178</sup> HUME, David, *Des passions, Traité de la nature humaine, livre II*, op. cit., p. 262.

<sup>179</sup> HUME, David, *La Morale : Traité de la Nature Humaine*, op. cit., III,I,I, p. 53.

<sup>180</sup> HUME, David, Appendice I à *L'enquête sur les principes de la morale*, dans : *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Vrin, Paris, 2013, trad. M. Malherbe, p. 112.

et elle est même indispensable à sa bonne détermination, mais toujours en conjonction avec une passion.

Cette théorie de la rationalité a donc été très influente, à tel point que Robert Nozick la qualifie de « théorie par défaut de la rationalité pratique », car « elle ne semble pas avoir besoin de justification à l'inverse de toutes les autres »<sup>181</sup>. Foot admet aussi le « pouvoir de séduction considérable de cette théorie »<sup>182</sup>. Pourquoi est-elle si intuitive ? Pourquoi sommes-nous si facilement amenés à l'accepter comme évidente ? D'où vient son pouvoir d'attraction ? Foot accorde ce pouvoir à ce que McDowell appelle « l'image hydraulique ou mécanique des déterminants psychologiques »<sup>183</sup>, c'est-à-dire l'idée que toute action vient de la conjonction d'un désir et d'une croyance. Toute motivation vient d'un désir : si nous arrêtons de fumer c'est parce que nous voulons être en bonne santé et nous voulons être en bonne santé car c'est agréable. Nous ne pouvons donc expliquer l'action que par quelque chose que nous « voulons simplement ». Elle donne plus tard dans son ouvrage deux raisons pour lesquelles le désir et l'intérêt semblent être les seules à pouvoir légitimement donner des raisons d'agir. La première est chacun peut effectivement être une source légitime de raisons d'agir (le désir de voir le Taj Mahal donne une raison d'aller en Inde, et la connaissance du danger des cigarettes donne une raison d'arrêter de fumer), la deuxième est que ces deux choses semblent avoir un « pouvoir unique d'expliquer l'action »<sup>184</sup>. Et c'est justement en cette image hydraulique des déterminants psychologiques que réside ce pouvoir unique. Si le désir (ou la passion) est un composant nécessaire à l'action, et qu'aucune action n'a lieu sans désir, alors il semble être la seule chose qui donne effectivement aux personnes des raisons d'agir. Une autre source importante de l'attractivité de cette théorie se trouve dans la manière dont nous attribuons communément la rationalité. « Irrationnel », comme en convient Foot<sup>185</sup>, n'est pas un mot qui décrit correctement un génie du mal sans vergogne qui calcule froidement et correctement ses actions pour arriver à ses fins. Nous sommes forcés de constater que « rationnel » est un adjectif qui renvoie souvent à cette capacité calculatrice, et à une forme d'intelligence brute, et correspond bien à cette conception de ce qu'est la rationalité pratique.

---

<sup>181</sup>NOZICK, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 133.

<sup>182</sup>FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>183</sup>*Idem.*

<sup>184</sup>*Ibid.*, p. 122.

<sup>185</sup>*Ibid.*, p. 49.

## 5.2. La délibération sur les fins

Avant d'en venir à la manière dont Foot tente d'argumenter contre cette théorie des raisons d'agir, il nous faut commencer par présenter une objection classique et influente envers elle. Cette objection consiste à remarquer que la délibération ne se limite pas à la recherche de moyens pour arriver à des fins déjà données mais qu'elle consiste aussi, et peut être surtout, en la recherche et en la spécification de ces fins. La délibération est le processus par lequel une ou plusieurs personnes réfléchissent à l'action qu'elles doivent mener. Étant un processus réflexif, elle est donc identifiée à la rationalité pratique, et le résultat auquel elle aboutit est considéré comme l'action qu'il est rationnel d'accomplir. Deux articles ont montré de façon convaincante que la délibération ne porte pas uniquement sur les moyens mais aussi sur les fins : « Deliberation and Practical Reason »<sup>186</sup> de David Wiggins et « Deliberation is of Ends »<sup>187</sup> de Aurel Kolnai. Ces deux auteurs partent de l'affirmation célèbre d'Aristote selon laquelle nous ne délibérons pas sur les fins mais seulement sur les moyens<sup>188</sup>, pour montrer que cette idée a souvent été mal comprise. Tous deux citent le passage suivant de l'Éthique à Nicomaque :

Nous ne délibérons pas sur les fins elles-mêmes mais sur les moyens d'atteindre ces fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour comment il peut l'être lui-même jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l'ordre de la découverte est dernière. En effet, quand on délibère on semble procéder [...] comme dans la construction d'une figure (s'il est manifeste que toute recherche n'est pas une délibération, par exemple l'investigation en mathématique, par contre toute délibération est une recherche), et ce qui vient en dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération<sup>189</sup>.

---

<sup>186</sup> WIGGINS, David, « Deliberation and Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76 (1975 - 1976), pp. 29- 51+viii.

<sup>187</sup> KOLNAI, Aurel, « Deliberation is of Ends », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 62 (1961 - 1962), pp. 195-218.

<sup>188</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., 1112b, l.12 p. 144.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 1112b, l, 12-24, p. 144, 145.

Le fait que « les fins » soit au pluriel semble impliquer que c'est « de manière générale » que nous ne délibérons pas sur les fins. Mais Wiggins argumente qu'il faut comprendre l'usage du pluriel de manière distributive<sup>190</sup>, c'est-à-dire que chacun de ces métiers implique une fin qui lui est propre et n'est donnée que dans le cadre de l'exercice de ce métier. On ne délibère pas sur *la* fin qu'implique l'exercice de notre métier. Mais il serait absurde de refuser de reconnaître qu'on puisse délibérer à propos de s'il faut ou non choisir d'être médecin <sup>191</sup>. Il est donc en fait possible de délibérer sur le choix de notre métier et donc sur les fins que nous devons poursuivre plus tard. Aurel Kolnai remarque que même au sein de la pratique d'un métier, il n'est pas si évident que la ou les fins ne soient jamais en questions <sup>192</sup>. Car le fait d'avoir posé une certaine fin n'implique-t-il pas qu'il y ait déjà eu une délibération ? Cela semble évident dans le cas de l'homme politique, car établir une « bonne loi » implique toujours une délibération. Cela peut sembler moins évident dans le cadre de l'exercice de la médecine car elle semble avoir pour seul but de guérir le patient. Seulement, le remède le plus efficace dans l'immédiat peut parfois avoir des conséquences négatives sur d'autres parties de la santé du patient, ou être « préjudiciable du point de vue de la santé publique »<sup>193</sup>. On pourrait argumenter que si nous ne délibérons pas vraiment sur les fins, c'est parce que le bonheur est la seule fin ultime, et que toutes les autres fins ne sont que des moyens en vue de cette fin là. Et en effet, Aristote semble concevoir le bonheur comme étant toujours la fin indirecte de l'action <sup>194</sup>. Mais sans spécification, le bonheur, ainsi que toutes « bonnes choses » visées par la délibération, manquent de contenu, et ne peuvent donc pas constituer une vraie fin dont nous pouvons tirer des conclusions pratiques. Pour pouvoir établir les meilleurs moyens d'arriver à une fin, il faut d'abord savoir en quoi, précisément, consiste cette fin. Qu'il s'agisse de l'établissement d'une « bonne loi » ou de l'administration d'un « bon traitement », il faut spécifier ce que nous entendons par « bon ». La spécification est donc nécessaire et fait partie de la délibération. Kolnai montre que l'absence de spécification peut mener à la conclusion absurde que toutes les tendances politiques visent la même fin :

On peut au mieux dire des conservateurs, des libéraux, des démocrates radicaux, des communistes totalitaires et des fascistes totalitaires qu'ils poursuivent la même fin qu'est le bonheur humain avec des moyens différents, mais ils ne visent certainement

---

<sup>190</sup>WIGGINS, David, « Deliberation and Practical Reason », art. cit., p. 35.

<sup>191</sup>*Idem.*

<sup>192</sup>KOLNAI, Aurel, « Deliberation is of Ends », art. cit., p. 196-198.

<sup>193</sup>*Ibid.*, p. 198.

<sup>194</sup>ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1094a, p. 33, 34.



pas la même « bonne constitution » avec des moyens différents : ce en quoi il diffèrent, c'est leur conception de ce qu'est une « bonne constitution »<sup>195</sup>.

Mais le travail délibératif sur les fins ne se limite pas à cette spécification des fins qui sont trop génériques : elle consiste aussi en la découverte, et la prise en considération de nouvelles fins, à mesure que nous considérons différents moyens d'arriver à une fin. Pour comprendre cela, il faut analyser comment les délibérations ont lieu en pratique. Même une fois que notre fin est relativement bien spécifiée, il est en fait assez rare que la délibération se limite à la recherche de moyens pour arriver à cette fin. Cela s'explique par la conflictualité qui existe entre nos différentes fins. Reprenons le dilemme du médecin : admettons que sa considération première est de soulager les douleurs de son patient. Le premier moyen qui lui passe par l'esprit est de lui administrer un antidouleur puissant qui risque d'endommager sa santé sur la durée. Ce moyen ne rend pas compatibles la fin A (atténuer la douleur) et la fin B (guérir efficacement son patient). Il considère donc un second moyen, qui implique de revenir toutes les heures effectuer un geste médical que lui seul peut faire. Malheureusement, il est le seul médecin de son service qui est débordé, et une telle solution impliquerait de délaisser ses autres patients qui sont pourtant tout autant dans le besoin. Aurel Kolnai écrit donc ceci :

La délibération ne surgit alors pas de la multiplicité des fins concevables et disponibles, mais en vertu de la multiplicité des autres fins qui sont affectées par les moyens envisagés au services d'une fin donnée [...] <sup>196</sup>.

Le médecin a une multiplicité de fins qui ne sont pas compatibles les unes avec les autres, et c'est au cours de la réflexion sur les moyens qu'il considère de mettre en pratique de nouvelles fins qui ne sont pas initialement prises en compte. Dans un tel cas on pourrait argumenter que le médecin a sans doute déjà à l'esprit ses autres patients lorsqu'il commence à réfléchir sur le traitement à administrer, mais dans beaucoup d'autres cas, c'est réellement au cours de la considérations des moyens pour arriver à une fin initialement posée que la considération sur les conséquences élargies de l'emploi de ce moyen nous amène à considérer d'autres fins. C'est particulièrement vrai dans le cadre de la décision politique, car les moyens de régler un problème peuvent avoir tout un tas de répercussions dans d'autres domaines que celui que nous considérons initialement. La recherche de moyens s'étend au fur et à mesure où de

---

<sup>195</sup> KOLNAI, Aurel, « Deliberation is of Ends », art. cit., p. 196.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 198.

nouvelles fins sont considérées. Loin de se réduire au calcul des moyens envers les fins, la délibération est donc la recherche des nouveaux moyens qui permettent de satisfaire au mieux toutes les fins auxquelles nous aspirons. Pour Kolnai, la partie purement calculatoire de la raison pratique, celle qui permet d'attester que certains moyens permettent effectivement de satisfaire certaines fin, est en fait accessoire, et ce n'est pas ce qu'on appelle délibération <sup>197</sup>.

Il illustre également la conflictualité entre les fins à travers l'usage de l'argent<sup>198</sup>. L'argent est en quelque sorte un pur moyen, et le dépenser pour une chose que nous voulons nous empêche de le dépenser pour une autre chose que nous voulons. Devant l'impossibilité de tout acheter avec une quantité d'argent limitée, il nous faut donc faire des choix, tout comme le docteur, avec son patient pour qui il n'a pas assez de temps, doit faire un choix. Une délibération bien menée doit amener à un choix « tout bien considéré » qui est la marque du choix rationnel. On s'efforcera de trouver un moyen qui satisfasse au mieux les différentes fins que nous prendrons en compte. Mais parfois, aucune des possibilités qui s'offrent à nous ne semble meilleure que les autres. Et cela implique qu'un choix doit être fait de façon arbitraire. Nous sommes parfois obligés de choisir ce qui nous *semble mieux*, ce qui *paraît préférable*. La délibération est donc d'une certaine manière un exercice de libre arbitre<sup>199</sup>. Les deux auteurs concluent chacun à leur manière que la délibération ne peut se constituer uniquement de ce que nous désignons par raison. Wiggins le fait en montrant que le choix chez Aristote finit par trouver refuge dans la notion d'appréciation de la situation et en reconnaissant une place au désir et au sentiment dans le choix<sup>200</sup>, et Kolnai en reconnaissant que seul le libre arbitre peut trancher, et non la raison<sup>201</sup>. Kolnai voit là un paradoxe du choix qui en même temps doit être tranché, et en même temps cherche à être le plus sage possible, ce qui implique de passer par la raison<sup>202</sup>.

Nous voyons que cette thèse qui devait être critique de l'image classique de la rationalité n'en n'est finalement pas si éloigné. La raison en est que c'est une analyse de la délibération, et non de la rationalité pratique elle-même. Rien n'exclut *a priori* que la délibération puisse impliquer autre chose que des capacités de raisonnement. Ces analyses semblent bien montrer qu'elle suppose aussi une certaine créativité dans la recherche des moyens, ainsi qu'une certaine sensibilité dans la prise en compte de

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>200</sup> WIGGINS, David, « Deliberation and Practical Reason », art. cit., p. 48.

<sup>201</sup> KOLNAI, Aurel, « Deliberation is of Ends », art. cit., p. 214.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 213, 214.

nouvelles fins. Malgré cela, la délibération est tout de même le processus qui donne lieu à ce que l'on appelle un « choix rationnel ».

Il faut ajouter aussi que ces deux analyses restent assez neutres quant à la téléologie impliquée par la délibération. Car finalement, il n'y a que le bonheur qui soit une fin nécessaire. Or, en l'absence de spécification, ce bonheur peut prendre à peu près n'importe quelle forme, et aucun de ces deux articles ne donne d'indications concernant la capacité de la raison à discriminer un vrai bonheur d'un faux bonheur, ni le bien du mal. Il y a aussi de l'arbitraire, à la fois dans la manière dont nous spécifions nos fins, dans les fins que nous considérons ou non, et dans la hiérarchie de ces fins. Lorsque nous « considérons toute chose », comme le fait de délibérer l'exige, nous n'avons pas d'autres choix que de hiérarchiser ces fins, et de donner priorité à certaines lorsqu'elles ne sont pas toutes compatibles.

### 5.3. *La rationalité pratique selon Foot*

La critique de Foot ne se situe donc pas au niveau de la délibération mais de la rationalité pratique elle-même. En réalité, elle est en grande partie la reprise d'une idée de son ami Warren Quinn, et repose sur une compréhension particulière du lien de nécessité qu'il y a entre le bien et la rationalité pratique. Il est important de rappeler ce que Foot essaye de montrer : son objectif est de montrer comment le fait d'admettre une certaine conception de ce qu'est le bien moral implique que nous avons des raisons d'agir moralement. Le sans vergogne reconnaît être un méchant, ou un « mauvais être humain », mais il faut maintenant lui montrer pourquoi il *devrait* agir comme un bon être humain. L'analyse de Foot est donc centré autour de la notion de « raison d'agir ». À quelle condition peut-on dire que quelqu'un a une raison d'agir ?

Commençons par examiner comment elle répond aux éléments qui rendent attractive l'image classique de la rationalité pratique. Voici ce qu'elle dit à propos de la pratique langagière d'attribution de rationalité :

Je ne souhaite pas disputer des questions d'usage linguistique, ni discuter des cas dans lesquels le terme « irrationnel » ou le terme « déraisonnable » est approprié ou ne l'est pas. Il va de soi que des adjectifs comme « bête », « stupide », ou même « irrationnel », dans leur sens courant, ne convient pas pour décrire des actions, ou par exemple les braqueurs du « casse ferroviaire du siècle » ; même si, en se montrant malhonnêtes et criminellement indifférents quant-à-la vie du conducteur de la locomotive, ce que

firent les auteurs de ce casse était contraire à la justice et était donc, selon ce que je soutiens, contraire à la rationalité pratique. On ne fait que créer la confusion si on lie un argument sur la raison pratique à une expression particulière coupée de son champ d'application normal <sup>203</sup>.

Il y a là un point de méthode et de conception de ce qu'est la philosophie. Foot reconnaît que l'usage commun ne considère pas le méchant comme étant irrationnel, mais elle estime que cet usage est insuffisant pour déterminer ce qu'est la raison ou la rationalité pratique. Malgré cela, elle mentionne « champs d'application normal » de ce qu'on appelle « raison pratique », qui semble exclure cet usage particulier. Mais par quoi ce « champs d'application normal » est-il défini si ce n'est par l'usage des mots relatifs à la rationalité, comme par exemple « rationnel » ou « irrationnel » ? Certes, dans certains contextes, l'usage de termes relatifs à la rationalité pratique ne semble pas, comme nous le verrons, toujours aller dans ce sens. Mais pourquoi exclure cet usage du « champs d'application normal » ? Pourquoi cet usage serait-il moins légitime que d'autres pour nous informer sur la nature de la rationalité ? Peut-on vraiment prétendre dire ce qu'est la rationalité pratique sans prendre en compte la manière dont nous jugeons effectivement de la rationalité des agents ? On est en droit de se demander dans quelle conception de la philosophie se situe Foot : cherche-t-elle à comprendre le concept de rationalité pratique ou à en forger un, plus utile, ou plus conforme à ses attentes ? Nous l'avons vu à propos du bonheur, il n'y a rien de mal à utiliser un terme ou une expression et de lui donner un sens particulier tant qu'on est transparent sur ce que l'on fait. Mais il faut tout de même que le sens que nous donnons à cette expression soit en rapport ou en adéquation avec un des usages existants de cette expression, sans quoi notre propos perd ses appuis.

Concernant l'image hydraulique des déterminations psychologiques, Voici ce que dit Foot :

Pourquoi dire alors que ce qui met en marche toute l'affaire doit être un désir ou un autre élément conatif dans l'état psychologique du sujet ? Supposons plutôt que c'est le fait de comprendre qu'il y a des raisons pour lui, comme pour tout le monde, de s'occuper de son avenir autant que les circonstances le permettent. Pourquoi ne serait-ce pas le point où la série des « pourquoi » se termine ? [...] [Pourquoi n'accepterions nous pas] qu'admettre une raison mette fin à la série <sup>204</sup>?

---

<sup>203</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 49, 50.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 62.

L'argument de Foot se centre sur la question des raisons d'agir : ce qui permettrait d'expliquer l'action, ce serait la présence d'une raison d'agir plutôt que celle d'un désir. L'enjeu est donc pour Foot de montrer ce qu'est une raison d'agir et comment ces raisons d'agir peuvent pousser à l'action.

Une première chose pour comprendre sa conception de ce qu'est une raison d'agir, est l'idée que la rationalité est pour elle avant tout ce qui distingue les humains des animaux. Or ce qui fait que les humains sont des êtres rationnels, c'est leur capacité à agir *pour des raisons* <sup>205</sup>. Le fait de pouvoir agir pour des raisons s'oppose au fait d'agir par simple appétit ou inclination, et implique une réflexion sur l'action que n'ont ni les animaux, ni les enfants avant un certain âge <sup>206</sup>. Cela est lié à la pratique langagière qu'on les humains qui leur permet d'exprimer leurs intentions, et le lien qui existe entre ce qu'ils font et ce qu'ils cherchent <sup>207</sup>. Cette capacité réflexive, qui correspond plus ou moins à la capacité de délibération que nous avons décrite, est donc intrinsèquement liée à la forme de vie humaine. Mais il faut tout de même faire attention à ne pas lier trop fortement les raisons d'agir à *la raison*. John Skorupski, dans un article intitulé « Reasons and Reason »<sup>208</sup>, remarque que nous avons toutes sortes de *raisons* (au pluriel), qui ne sont pas forcément des raisons d'agir (nous avons aussi des raisons de croire, de sentir, de vouloir). Il montre que la nature du lien entre les raisons et la Raison (il met une majuscule), n'a rien d'évident et se propose de l'explorer. Cela implique d'identifier clairement en quoi consiste le fait d'avoir une raison d'agir, et ce que cela implique pour l'agent qui a une raison d'agir. Car si le fait de comprendre que nous avons une raison d'agir peut remplacer un désir dans la détermination de notre action, il faut expliquer comment. La détermination de l'action (ce qui nous pousse ou nous a poussé à agir) est liée à la motivation, et doit pouvoir être expliquée. Comment le fait de « comprendre que nous avons une raison d'agir » peut-il expliquer une action ? Après tout, Foot semble avoir raison en remarquant que le désir n'est pas la seule chose qui puisse expliquer nos actions mais que des choses comme l'habitude, la tendance à imiter les actions des autres, etc. <sup>209</sup> le peuvent aussi. Car en effet l'habitude est une raison qui peut expliquer l'action. Mais les raisons d'agir que nous cherchons sont liées non pas à l'explication mais à la justification, or l'habitude ne constitue pas une réelle justification. Bien sûr, une habitude peut être

---

<sup>205</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 111, 115.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 113, 114.

<sup>207</sup> *Idem.*

<sup>208</sup> SKORUPSKI, John, « Reasons and Reason », in *Ethics and Practical Reason*, by Garrett Cullity and Berrys Gaut, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 345-368.

<sup>209</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 122.

justifiée ou non, et si nous prenons conscience d'une habitude que nous avons sans y avoir prêté attention, nous pouvons décider de la conserver ou non. Si nous décidons que c'est une bonne habitude, alors il sera rationnel de la conserver, ce qui ne sera pas le cas si nous trouvons que c'est en fait une mauvaise habitude. Cela montre que la justification de nos actions se fait parfois *a posteriori*, et qu'il n'est pas nécessaire que la réflexion sur les moyens et les fins ait été faite avant d'agir pour qu'une action soit justifiée ou non. Ce qui détermine si une action est raisonnable ou non, ce n'est pas seulement le fait qu'il y ait eu ou non délibération, ou même qu'elle soit effectivement accomplie, mais c'est la capacité que nous avons à rendre compte de l'action et à la justifier.

Or ce qui permet de justifier une action c'est de montrer en quoi c'est une bonne action, et c'est sur cette idée simple et commune que Foot base son argumentation, ainsi que sa théorie de la rationalité pratique. Elle admet devoir cette vision à son ami Warren Quinn décédé quelques années auparavant et à son article « *Rationality and the Human Good* »<sup>210</sup>. C'est dans cet article que figure sa définition de la rationalité pratique néo-humienne que nous avons citée plus tôt<sup>211</sup>, et c'est à cette vision qu'il entend s'attaquer. Pour Foot, la « phrase capitale » est celle dans laquelle Quinn demande *ce qu'il y a donc de si important dans la rationalité pratique* <sup>212</sup>. Selon Foot, il fait remarquer que nous accordons à la rationalité le statut de « vertu fondamentale » (*master virtue*), et que par conséquent, il serait incohérent d'accepter la vision humienne de la rationalité <sup>213</sup>. Avant d'en venir au contenu de la théorie, faisons une remarque sur ce passage. Que signifie pour la rationalité d'avoir un statut de « vertu fondamentale » ? Cela signifie que c'est à elle que revient l'autorité la plus haute pour déterminer l'action. Par extension, la rationalité pratique a le dernier mot sur ce qui est considéré comme bien. Or en cas de conflit avec la moralité, cela implique que l'action rationnelle a une priorité sur l'action morale. Foot n'explique pas pourquoi cela rend incohérent d'accepter la rationalité pratique humienne, mais les réponses peuvent être trouvées dans l'article de Quinn. Accepter que la rationalité pratique humienne ait ce statut implique que les désirs de l'agent donnent la mesure de ce qui est bien, et cela est incohérent avec l'idée que c'est la forme de vie humaine qui détermine le bien. Ce qu'il essaye de faire est de « condamner une rationalité néo-humienne qui est prête à prôner des moyens honteux à des fins moralement irréprochables, dans cette mesure éhontée (*shameless*), et donc indignes de son statut

---

<sup>210</sup> QUINN, Warren, « *Rationality and the Human Good* », in *Social Philosophy & Policy*, vol. 9, 1992.

<sup>211</sup> Voir p. 90.

<sup>212</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 123.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 123, 124.

de vertu pratique suprêmement autoritaire.<sup>214</sup>» Ce qui pose problème, c'est donc l'*indignité* de cette théorie par rapport à son statut supposé, et cette indignité est due au fait qu'elle accepte l'immoralité, voir même la conseil. Mais pourquoi cela devrait-il rendre indigne une théorie ? N'est-ce pas une pétition de principe, et donc une déconnexion du « champs d'application normal » de considérer qu'une théorie est fausse si elle refuse d'exclure automatiquement de la rationalité toute considération parce qu'elle est immorale ? Ce qui rend cette exclusion automatique possible, c'est l'idée qu'une chose immorale est nécessairement mauvaise, associée à l'idée que la moralité donne le standard universel du bien, qu'aucune compréhension du bien ne peut se faire en dehors de la moralité. Cette théorie repose donc sur la nécessité du lien entre bien et rationalité :

L'argument dépend d'un changement de perspective comme celui suggéré par Quinn : le bien (*goodness*) est une condition nécessaire de la rationalité pratique, il en est donc au minimum une détermination partielle<sup>215</sup>.

La traduction française choisie ici de traduire « *goodness* » par « excellence » ; le fait de traduire par « bien », permet de rendre compte du lien entre « bien » et « rationalité » de façon plus générale. Cette stratégie consiste à ne pas avoir à justifier la rationalité du bien moral, puisqu'il est présupposé. En plaçant le bien en condition de la rationalité pratique, Foot pense bien évidemment au bien naturel et au bien moral tel qu'elle l'a décrit dans les chapitres 2 et 3 de son livre. C'est ici que l'analyse du bien prend de l'importance. Car le sans vergogne est prêt à accepter que son action est mauvaise d'un point de vue moral, mais il n'est certainement pas prêt à accepter qu'elle est mauvaise *tout court*. De son point de vue, elle sert son bien, c'est-à-dire son bonheur, ou son intérêt personnel, et la condition du bien est donc remplie<sup>216</sup>. D'une certaine manière, même en gardant le terme « d'excellence » cela reste vrai, car il a une certaine excellence, même si ce n'est pas celle qui est impliquée dans le fait d'être un « bon représentant de l'espèce humaine ». Donc même si on donne un contenu aux raisons d'agir en disant qu'elles doivent être orientées vers un bien, l'indétermination ne disparaît pas mais se reporte sur ce que nous appelons un « bien ». C'est face à cette dépendance au « point de vue », que Foot oppose les raisons « selon un certain point de vue », aux raisons « tout bien considéré » (*all things considered*), les

---

<sup>214</sup> QUINN, Warren, « Rationality and the Human Good », art. cit., p. 92.

<sup>215</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 124.

<sup>216</sup> Quinn a conscience de cette difficulté que pose la possibilité de relativiser la notion de « bien », mais n'a pas le temps d'argumenter en faveur de ce qu'il croit dans cet article, c'est-à-dire d'une conception absolue du bien dans laquelle le bien moral est prédominant. Voir section VII, p. 90, 91.

deuxièmes étant les seules à avoir une implication pratique <sup>217</sup>. Quand on dit de quelqu'un qu'il *devrait* faire quelque chose, ce « devrait » se situe au niveau des raisons qui impliquent un jugement tout bien considéré. L'exemple que Foot utilise est un exemple non-moral<sup>218</sup>, mais les considérations morales font partie des choses à considérer, et c'est pour cela que ce serait un défaut de rationalité de ne pas les inclure.

L'objectif est aussi d'unifier en une seule théorie les différentes parties de la rationalité pratique. Il y a pour elle différentes manières de contrevenir à la rationalité pratique, ce qu'elle illustre dans un exemple à propos d'un cambrioleur s'étant fait attraper parce qu'il était resté dans le canapé pour regarder la télévision plutôt que de s'enfuir. Son action était mauvaise à la fois parce qu'il a agi de façon imprudente, et à la fois parce que le but de son action était mauvais.

Personne ne peut agir avec pleine rationalité pratique en poursuivant un mauvais but<sup>219</sup>.

Cette unification de la rationalité pratique se situe aussi au niveau des fins qu'elle exige : les considérations morales et les considérations d'intérêt personnel sont aussi nécessaires l'une que l'autre à la rationalité pratique. Étant donné que les deux sont parties intégrantes du bien humain, aucune des deux n'est rationnellement négligeable. Et comme l'action morale inclut aussi le bien personnel<sup>220</sup>, elle comporte les mêmes caractéristiques que l'action rationnelle. Toutes deux déterminent ce qui est bon « tout bien considéré », et donc ce que nous devrions faire. Bien que Foot ne le formule pas aussi clairement, Jean Marc Tétaz ne va pas trop loin quand il affirme dans l'introduction à la version française du *Bien naturel* que dans cette conception, « agir bien et agir de façon rationnelle sont strictement synonymes »<sup>221</sup>.

Même si elle semble avoir des limites en raison de l'indétermination du bien et donc des fins, cette conception trouve des sources dans l'usage commun. En effet, l'usage commun n'est pas toujours indifférent aux fins. L'adage de Hume selon lequel il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure, ni de se ruiner pour quelqu'un que nous ne connaissons pas, éveille normalement en nous de l'étonnement, voire de l'indignation. Car il semble bien y avoir des raisons de

---

<sup>217</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 116.

<sup>218</sup> C'est un exemple qui concerne un homme qui doit aller à la banque, mais souffre d'une fièvre. Il a, indépendamment de son état, une raison d'aller à la banque, mais il n'a pas de raison « tout bien considéré » de s'y rendre étant donné la situation.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>220</sup> Voir ci-dessus, p. 55. 56.

<sup>221</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 16.



préférer le monde à son petit doigt, et de ne pas dépenser son argent bêtement. Mais tout dépend du niveau auquel nous nous situons. Admettons que nous essayons de convaincre notre sceptique sans vergogne d'agir mieux en lui montrant les conséquences néfastes de ses actions pour autrui. Il est difficile de nier que les informations que nous lui avons données constituent des raisons d'agir. En revanche peut-on dire que nous *lui* avons donné de telles raisons, si nous savons pertinemment qu'elles n'auront aucun impact sur son comportement ? Il semble y avoir une différence entre les raisons à un niveau général et à un niveau personnel. Foot cherche à situer les raisons d'agir à un niveau général (celui de l'espèce), justement pour éviter d'avoir une théorie des raisons d'agir qui se situe à un niveau individuel, et donc subjectif<sup>222</sup>. La théorie footéenne doit montrer que nous avons des raisons individuelles d'agir moralement, montrer le lien qui existe entre ces dernières et les raisons générales d'agir au sein de l'espèce, et par conséquent le lien entre le bien à un niveau général et à un niveau individuel. Mais encore une fois, le sans vergogne est précisément celui qui met en question ce lien en refusant d'accepter que le bien de l'espèce est valable pour lui.

Est-il donc vraiment possible de le convaincre en lui montrant un lien théorique entre le bien moral et la rationalité pratique ? Car si nous montrons à quelqu'un qu'il a des raisons d'agir, c'est bien en vue de cet objectif. Mais ce qui semble problématique avec le sans vergogne, c'est qu'il semble être strictement incapable d'être motivé par les considérations morales. Foot explique l'importance des raisons d'agir de cette manière :

[L'action morale] sert à susciter l'action comme à l'empêcher, *parce que la compréhension des raisons est capable de faire cela*<sup>223</sup>.

Mais dans les lignes qui suivent, Foot explique qu'il faut éviter de lier trop étroitement ce jugement à l'action à cause de « l'ignorance, de la faiblesse de la volonté, et de l'absence de scrupule ». Mais si l'absence de scrupule empêche cette *compréhension des raisons* de susciter ou d'empêcher (c'est-à-dire de motiver) l'action, alors c'est que les raisons n'ont ce pouvoir que si la personne accorde un minimum d'importance au respect de la morale. Pense-t-elle vraiment que sa démonstration peut changer l'action de quelqu'un qui ne se soucie pas d'être un bon représentant de l'espèce et pense pouvoir vivre heureux malgré son immoralité ? Si une raison d'agir est impuissante

---

<sup>222</sup> Voir : *Le Bien naturel, op.cit.*, p. 44 : « Mes critiques m'ont par conséquent reproché à juste titre d'avoir réintroduit de la subjectivité au niveau de la rationalité, alors même que j'insistais sur l'objectivité des critères du bien et du mal moral. »

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 57.

pour motiver à l'action peut-on vraiment considérer que c'est une raison d'agir ? Cette question permet de faire la distinction entre les théories internalistes et les théories externalistes des raisons d'agir. Les théories internalistes jugent qu'une authentique raison d'agir doit être capable de motiver l'action d'une personne, tandis que les positions externalistes jugent que ce n'est pas nécessaire. L'objectif du prochain chapitre sera de situer Foot dans ce débat entre internalisme et externalisme.

## CHAPITRE 6 - INTERNALISME ET EXTERNALISME, RAISONS D'AGIR ET MOTIVATION

Deux questions sont au cœur du problème posé par le sans vergogne : « A-t-il des raisons d'agir moralement ? » et « Est-il possible de le motiver à agir différemment ? ». Les réponses à ces deux questions ne sont pas sans lien. Si nous arrivons à montrer qu'il est possible de donner des raisons d'agir au sans vergogne sans pour autant arriver à le motiver, nous aurons réussi *a minima* à montrer que son action est irrationnelle. Mais quelque chose semble contradictoire dans ce raisonnement, car montrer au sans vergogne que son action est irrationnelle si elle est immorale doit en principe être pour lui une source de motivation. Qui continuerait à vouloir effectuer une action qu'il ou elle sait être irrationnelle ? Il semble donc nécessaire qu'une raison d'agir puisse motiver un agent. Et en même temps, il nous apparaît parfois comme évident qu'une personne a de bonnes raisons de faire quelque chose, comme par exemple arrêter de fumer, alors même que rien ne semble pouvoir influencer le comportement de cette personne. Dira-t-on alors, puisque cette personne n'est pas motivée à arrêter de fumer, qu'elle n'a pas de raisons de le faire ? Les positions qui estiment qu'une raison d'agir n'en est pas vraiment une si elle ne peut pas motiver l'action sont dites internalistes, et celles qui estiment qu'une raison d'agir ne dépend pas de sa capacité à motiver sont dites externalistes. Comment situer Foot dans ce débat ? Foot estime indubitablement que le sans vergogne a des raisons d'agir au même titre que les autres malgré qu'il ne semble pas être motivé par les considérations morales. Mais il n'est pas clair qu'elle considère ces raisons comme incapable de motiver. Ce qu'elle nie, c'est que la motivation doive nécessairement passer par le désir. Dans le passage qui la situe le plus clairement Foot écrit ceci :

Le problème ne consiste donc pas à montrer qu'une action peut s'expliquer à partir de ce qu'on croit juste ou injuste, mais à montrer qu'une croyance de cet ordre peut donner des raisons à quelqu'un de faire ou de ne pas faire quelque-chose <sup>224</sup>.

Ce à quoi elle ajoute en note de bas de page :

Christine Korsgaard l'a brillamment démontré dans un article intitulé « Scepticism about Practical Reason ». Elle et moi nous retrouvons dans notre opposition aux

---

<sup>224</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., 122.

théories internalistes de la motivation, mais nous différons de manière radicale dans notre conception des fondements de la morale<sup>225</sup>.

Seulement, il est ici question de théories internalistes à propos de la motivation et non des raisons d'agir. Quelle différence y a-t-il entre les deux ? Nous essaierons dans ce chapitre de clarifier ces distinctions, de rendre compte des rapports qui unissent rationalité, désir et motivation, et de situer les positions de Foot au sein de ces débats. Nous commencerons par présenter ce qui différencie les raisons internes et externes à travers un article célèbre et fondateur de Bernard Williams. Puis nous montrerons comment Christine Korsgaard, dans l'article que cite Foot, révèle un aspect trompeur des arguments internalistes. Nous situerons ensuite Foot dans ces débats, avant de conclure sur quelques remarques concernant les raisons pour lesquelles nous avons tendance à lier la rationalité pratique plus fortement à l'intérêt personnel qu'à la moralité.

## 6.1. *La position internaliste de Williams*

« Raisons internes et raisons externes »<sup>226</sup> est un article fondateur dans l'établissement de cette distinction, et Bernard Williams y expose sa position internaliste. Il soutient que les véritables raisons externes n'existent pas, que si une raison n'a aucun lien avec la motivation, aucune possibilité de motiver l'action, ce n'est pas une raison d'agir à proprement parler. Son article est construit en deux parties : une première dans laquelle il définit ce que sont les raisons internes d'agir, et une seconde dans laquelle il définit ce que sont les raisons externes avant de montrer pourquoi elles ne sont pas de véritables raisons.

### 6.1.1. Raisons internes

Dans l'interprétation interne des raisons d'agir la plus simple on dit donc « qu'un agent A a une raison de  $\Phi$ -er s'il a un certain désir dont la satisfaction sera obtenu par le fait de  $\Phi$ -er »<sup>227</sup>. Ce modèle de raison d'agir est traditionnellement attribué à Hume, mais Williams fait remarquer que la position de Hume est plus

---

<sup>225</sup> *Idem*.

<sup>226</sup> WILLIAMS, Bernard, « Raisons Internes et Raisons Externes », dans *Philosophie de l'action : action raison et délibération*, Vrin, Paris, 2007, trad. Sébastien Motta, originellement paru dans : ROSS, Harrison, ed., *Rational Action*, New York, Cambridge, 1980.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 232.

complexe et préfère s'y référer en parlant de modèle « sub-humien ». Il ajoute que tout modèle internaliste implique que toute raison d'agir d'un agent est relative à ce qu'il appelle « *l'ensemble motivationnel subjectif* » (*subjective motivational set*) de cet agent. Ce qu'est et ce que contient cet ensemble est précisé au cours de l'article, et on se réfère à cet ensemble grâce à la lettre « S ».

Williams définit la notion de raisons internes d'agir grâce à quatre énoncés qui sont vrais à propos d'elles. Le premier est le suivant :

- 1) Un énoncé invoquant une raison d'agir est rendu faux par l'absence d'un certain élément approprié de S <sup>228</sup>.

Ce premier énoncé est le plus essentiel mais laisse sous entendre des choses qui seront rectifiées et précisées par les énoncés suivants.

Williams doit préciser ce qui rentre dans une interprétation interne des raisons d'agir. Il donne donc des exemples ou des types d'exemples dans lesquels une raison semble ne pas motiver S à agir et nous montre d'où peuvent venir certaines confusions. Il donne donc l'exemple d'un homme qui croit que son verre est rempli de gin alors qu'il est rempli d'essence. Peut-on dire que cet homme a une raison de boire son verre ? Une réponse spontanée consiste à dire qu'il croit avoir une raison alors qu'il n'en a pas. Mais on peut aussi être tenté de dire qu'il en a une parce que, s'il décide de boire le verre, nous sommes capables d'expliquer son action, et cette explication a en plus la forme de « raison-pour-laquelle-agir ». En effet, s'il boit son verre nous avons une explication de pourquoi il boit son verre, et nous savons également pour quelle *raison* il l'a fait. Nous pourrions, devant ces considérations, être tentés de dire qu'il a une raison de boire le verre selon la conception interne des raisons d'agir. Et on dirait par contraste qu'il a une raison externe de ne pas le boire car une considération à laquelle il n'a pas accès de façon interne, lui permettrait de reconnaître sa raison et d'agir en conséquence. Mais ce serait faire fausse route car la différence entre les raisons internes et externes est la *capacité* à motiver et non pas le fait de motiver effectivement à tout moment.

Les trois points suivants sont là pour rectifier ce type de confusion. Voici donc comment ils sont formulés :

---

<sup>228</sup> *Idem.*

2) Un membre de S, D, ne donnera pas à A une raison de  $\Phi$ -er soit quand l'existence de D dépend d'une croyance fausse, soit quand la croyance de A en la pertinence de l'action  $\Phi$ -er pour satisfaire D est fausse. <sup>229</sup>

3) a) A peut croire à tort qu'un énoncé invoquant une raison interne d'agir est vrai et (nous pouvons ajouter) b) A peut ne pas savoir qu'un certain énoncé invoquant une raison interne d'agir le concernant est vrai <sup>230</sup>.

4) Les énoncés concernant les raisons internes d'agir peuvent être découverts au cours d'un raisonnement délibératif. <sup>231</sup>

Le point numéro trois est la conséquence épistémique du point numéro deux, qui lui-même sert à montrer comment une croyance fausse invalide la raison d'une action, tout en conservant la nature interne de la raison d'agir. Ces deux points permettent de rectifier ce que l'on pouvait dire de cas comme celui de l'exemple cité plus haut. Puisque la raison de A de boire le verre dépendait d'une croyance fausse (à savoir que son verre était rempli de gin), il n'a pas de raison de faire ce qu'il pense avoir des raisons de faire. Il faut noter que la première proposition est toujours valide : A n'a pas de raison de boire le verre car il n'y a pas dans son S un désir de boire de l'essence. La deuxième et la troisième proposition ne font que préciser que la raison interne de A doit être dépendante seulement des éléments de son S lorsqu'ils sont joints à des croyances vraies. Ces croyances vraies doivent concerner la relation entre l'action et la satisfaction de D (un membre de S).

L'intérêt du quatrième point est de montrer que la conception interne des raisons d'agir peut et doit dépasser le modèle sub-humien dont il était plus tôt question. Il faut montrer que la raison pratique ne concerne pas seulement la relation entre les fins et les moyens. Un tel modèle pourrait laisser penser que les fins sont toujours déjà déterminées et figées dans S, et que la raison pratique consisterait seulement à montrer quels sont les moyens les plus efficaces d'arriver à satisfaire les différents éléments de S. La délibération peut nous faire réaliser que nous voulons des choses que nous n'avions pas envisagées. Cela est, comme le remarque Williams, déjà présent dans la troisième remarque : une source possible au fait que nous ne

---

<sup>229</sup> *Ibid*, p.234

<sup>230</sup> *Idem*

<sup>231</sup> *Ibid*, p.235

connaissions pas nos propres raisons d'agir est que nous ne connaissons pas certains éléments de notre S. Autrement dit, nous ne savons pas toujours précisément ce que nous voulons. Le processus de la délibération peut nous amener à remarquer que nous voulons une chose que nous avons pourtant ignorée au profit d'autres choses pourtant moins importantes lors de nos précédentes considérations.

Williams résume sa position de cette manière :

Nous ne devrions pas alors penser à l'ensemble S comme étant donné d'une manière statique. Les processus de délibération peuvent avoir toute sorte d'effet sur S et il s'agit là d'un fait qu'une théorie des raisons internes d'agir devrait être ravie d'intégrer<sup>232</sup>.

Ainsi, on pourrait qualifier la conception des raisons internes de Williams de « large ». Un agent peut avoir des raisons internes dont il n'a pas conscience, et donc ne pas être motivé par de telles raisons. Ce qui compte, c'est le contenu de son ensemble motivationnel subjectif, c'est ce qui motiverait effectivement l'agent s'il menait une délibération et si ses croyances fausses étaient rectifiées.

### 6.1.2. Raisons externes

Dans l'article, la transition vers la réflexion à propos des raisons externes se fait au moyen du problème que peuvent poser les besoins à une conception interne <sup>233</sup>. Il est communément accepté et semble évident que le *besoin* d'une personne constitue pour elle une raison d'agir. Pourtant il peut arriver qu'une personne semble ne pas accorder d'importance à ses besoins, non pas à cause de croyances fausses ou de manque de raisonnement délibératif, mais par simple désintérêt. Il se peut qu'une personne refuse de prendre un médicament par désintérêt pour sa santé, qui ne fait alors simplement pas partie de son ensemble motivationnel subjectif. Si quelque chose nous pousse à dire qu'une telle personne a tout de même une raison de prendre son médicament (comme c'est souvent le cas), nous ne parlons plus alors de raison au sens interne, mais au sens externe. Ce qui est entendu par celui qui persiste à dire qu'une telle personne a toujours des raisons d'agir devient alors assez incertain.

Williams utilise un autre exemple, tiré d'une nouvelle écrite par Henri James : le père d'Owen Wingrave l'exhorte à s'engager dans l'armée en invoquant une

---

<sup>232</sup> *Ibid*, p. 237.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 238.

certaine fierté de la tradition familiale. Du point de vue du père d'Owen, il y a une raison pour qu'Owen s'engage. Pourtant, Owen n'a aucune motivation qui soit liée au fait d'aller à l'armée ou à la perpétuation cette tradition familiale. Il est donc impossible que cette raison explique son action, car seul ce qui motive une action intentionnelle peut expliquer cette action. Williams réfléchit donc à comment une telle raison pourrait expliquer l'action. La manière la plus simple de comprendre comment une personne en vient à être motivée par une raison d'agir, c'est de dire qu'elle en est venue à croire un énoncé portant sur une raison d'agir. Mais si elle en vient à croire qu'elle a une raison d'agir et que cela constitue une motivation, nous sommes en droit de dire que sa raison d'agir est interne. Ce qu'il faut considérer c'est ce que signifie « en venir à croire un énoncé », et la manière dont un tel énoncé peut donner un motif. L'enjeu est de savoir si la raison peut donner naissance à un nouveau motif. Dans la délibération, on part toujours d'un motif existant, et même si la délibération nous fait arriver à un nouveau motif (celui énoncé par la raison externe), il ne sera que la conclusion de la délibération. Le nouveau motif est créé à partir des anciens. Mais cela n'est pas satisfaisant pour une conception externe des raisons d'agir : le nouveau motif ne doit pas être lié aux anciens, il doit avoir une force indépendante.

Le véritable problème c'est que l'énonciation des raisons d'agir doit permettre de fonder nos jugements à propos de la rationalité des actions. L'agent qui fait ce qu'il a des raisons de faire est un agent rationnel et celui qui ne le fait pas est irrationnel. Or il est difficile de comprendre en quoi celui qui ne suit pas les énoncés invoquant des raisons externes d'agir peut être accusé d'irrationalité.

L'article se conclut sur une remarque concernant les énoncés de raisons externes d'agir. Williams fait remarquer qu'il est plus difficile de les distinguer des énoncés concernant les raisons internes d'agir :

Ceux qui utilisent ces mots semblent souvent, en vérité, avoir à l'esprit une déclaration optimiste concernant la raison interne[...]<sup>234</sup>.

Que peut signifier avoir à l'esprit une déclaration « optimiste » ? Le fait que les raisons internes ne soient pas toujours connues de l'agent fait que l'on peut dire de lui qu'il n'a pas encore suffisamment et assez bien délibéré ou qu'il lui manque certaines informations pour avoir conscience de ses propres raisons d'agir. On peut donc parler de déclarations optimistes car on imagine que son absence de motivation pour une certaine action est due au fait qu'il lui manque des informations ou que sa délibération n'est pas tout à fait aboutie. Si ce n'est pas cela qui est exprimé, les énoncés portant

---

<sup>234</sup> *Ibid*, p.246



sur les raisons externes d'agir sont « faux ou incohérent, ou réellement quelque chose d'autre exprimé d'une manière trompeuse »<sup>235</sup>. Puisque les raisons d'agir externes ne sont pas prises en compte dans les considérations qui poussent les agents à l'action, nous ne pouvons pas les considérer comme de véritables raisons d'agir.

Dans la fin de l'article Williams résume sa position avec des réponses brèves aux questions qui lui semblent les plus importantes à propos des raisons d'agir. Voici comment on peut résumer sa position : nous pouvons avoir une conception de la rationalité pratique qui ne concerne pas seulement la relation entre les moyens et les fins, cependant elle ne peut pas se détacher complètement des motivations déjà existantes des agents. La rationalité pratique ne doit pas être comprise de façon purement égoïste mais celui qui a uniquement des fins ou des motivations égoïstes n'est pas nécessairement irrationnel (son problème n'est pas l'irrationalité). A l'échelle d'un groupe, il est rationnel de faire en sorte que les individus agissent dans l'intérêt commun. Il faut donc éduquer les individus pour qu'ils aient des motivations qui aillent dans le sens de cet intérêt commun.

## 6.2. *La position externaliste de Korsgaard*

Dans l'article que cite Foot<sup>236</sup>, Christine Korsgaard tente de montrer comment les théories internalistes des raisons, telles que celle de Hume ou celle de Williams, donnent une fausse impression concernant le rôle de la raison. Elle distingue deux types de scepticisme à propos de la raison pratique :

1. Le scepticisme du contenu : un scepticisme qui concerne ce que la raison a à dire sur l'action et le choix.
2. Le scepticisme motivationnel : qui concerne « la portée de la raison en tant que motif », c'est-à-dire un scepticisme quant au fait que la raison puisse motiver l'action.

La question qui est en jeu dans ce débat est celle du scepticisme motivationnel, et de savoir s'il est possible pour la raison de motiver l'action. L'objectif et la thèse de son article est de montrer que les arguments de Hume et de Williams donnent l'impression que le scepticisme motivationnel a une force indépendante alors qu'il

---

<sup>235</sup> *Idem.*

<sup>236</sup> KORSGAARD, Christine, « Scepticisme Concernant la Raison Pratique », dans *Philosophie de l'action : action raison et délibération*, Vrin, Paris, 2007, trad. Julie, Martin-Cabetich, originellement paru dans : *The Journal of Philosophy*, volume 83, n.1, 1986.

dépend en réalité du scepticisme du contenu. Pour cela elle introduit une notion d'exigence internaliste, et montre que cette exigence est mal comprise.

Dans la première section de l'article, Korsgaard montre que ce qui fait que Hume refuse que la raison puisse donner des motifs est sa conception du contenu de la raison, c'est-à-dire de ce qui peut être considéré comme un processus rationnel. S'il n'est pas prêt à dire que la raison peut nous motiver, c'est parce qu'il n'est pas prêt à considérer certaines choses comme des processus rationnels. Son scepticisme motivationnel n'est que le résultat de sa conception de la raison <sup>237</sup>.

Dans la deuxième section, elle distingue les théories morales internalistes des théories morales externalistes. Les théories internalistes de la morale sont celles pour lesquelles « la connaissance d'un jugement moral implique l'existence d'un motif pour agir selon ce jugement.<sup>238</sup> » Elles soutiennent que les raisons pour lesquelles les actions sont bonnes et les raisons pour lesquelles nous les accomplissons sont les mêmes. Les théories externalistes sont celles pour lesquelles la connaissance d'un fait moral est indépendante de la motivation. Les théories externalistes sont assez rares, mais la position de Mill est généralement conçue comme une position externaliste : dans *L'Utilitarisme*, il distingue les raisons pour lesquelles le principe utilitariste est bon des raisons pour lesquelles les hommes agissent moralement<sup>239</sup>. Concernant Foot, il est possible d'interpréter sa position comme internaliste, car elle admet qu'il « importe de reconnaître que l'absence de scrupule peut coexister avec l'emploi d'un langage moral et de voir que cette absence de scrupule n'est pas synonyme d'insincérité.<sup>240</sup> » Reconnaître cela implique que les raisons pour lesquelles le sans vergogne reconnaît qu'une chose est bonne ne sont pas les mêmes que les raisons pour lesquelles il agit. C'est aussi dans cette section que Korsgaard introduit la notion d'*exigence internaliste* qui sera essentielle pour la suite de l'article. Voici en quoi consiste cette *exigence internaliste* : les exigences de la raison pratique, si elles nous donnent vraiment des raisons d'agir, doivent être capables de motiver des personnes rationnelles. Cette exigence est selon Korsgaard valide mais l'utilisation qui en est faite dans les arguments sceptiques ne fonctionne pas.

La troisième et la quatrième section de l'article concernent justement le dysfonctionnement de l'exigence internaliste au sein des arguments sceptiques. Elle donne une autre formulation de l'argument de Hume : les passions ne peuvent pas être évaluées selon le critère de la raison car la raison est ce qui juge du vrai et du faux.

---

<sup>237</sup>*Ibid.*, p. 255.

<sup>238</sup>*Ibid.*, p. 257.

<sup>239</sup> MILL, John Stuart, *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 2018, chap. II et III.

<sup>240</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 57.

Or comme une passion n'est ni vraie ni fausse, elle ne peut donc pas être jugée comme raisonnable ou déraisonnable. D'où vient alors l'irrationalité des actions ? Hume distingue deux types d'actions appelées irrationnelles. Le premier cas d'action irrationnelle<sup>241</sup> survient quand cette dernière dépend d'une croyance fautive. Mais comme le fait remarquer Korsgaard, « les conclusions tirées de prémisses erronées ne sont pas irrationnelles. »<sup>242</sup> On ne peut pas dire d'un agent qu'il est irrationnel s'il suit les moyens qu'il pense être les bons pour arriver à ses fins, même si, pour des raisons qu'il ne peut pas connaître, ces moyens sont insuffisants. Si l'irrationalité de son action doit trouver une source, ce sera dans l'acceptation des prémisses, mais pas dans le passage des prémisses aux conclusions. Le deuxième cas d'action irrationnelle que Korsgaard appellera la *vraie irrationalité*, consiste à savoir que certains moyens sont insuffisants pour arriver à nos fins et à quand même les choisir. Hume considère qu'une telle irrationalité est impossible, car dès lors que nous comprenons la vraie nature entre un moyen et une de nos fins, la passion cède à la raison. Cette irrationalité correspond en partie à ce que l'on appelle souvent la faiblesse de la volonté (ou *akrasia*). La rationalité du point de vue pratique n'implique pas seulement la reconnaissance d'une raison d'agir mais aussi l'action elle-même. Ce qui caractérise la faiblesse de la volonté est justement ce décalage entre la reconnaissance d'une raison d'agir et le fait de ne pas agir en conséquence. Mais reconnaître une raison d'agir ne se résume pas simplement à la relation entre fin et moyen. Le plus souvent d'ailleurs, c'est un conflit entre différentes fins qui est à l'origine de cette faiblesse. Le cas le plus courant de faiblesse de la volonté est celui de l'addiction. Or une personne addicte reconnaît souvent que sa santé devrait passer en premier mais continue d'avoir des comportements incompatibles avec cette fin. Les comportements addictifs sont typiquement considérés comme des comportements irrationnels, et perçus comme tels par les addicts eux-mêmes. Une personne rationnelle du point de vue pratique doit donc agir en fonction des raisons qu'elle reconnaît. C'est là que se situe précisément l'exigence internaliste. La motivation de l'agent ne détermine pas le contenu de ce qu'est une considération rationnelle mais détermine seulement si la personne est rationnelle ou non :

---

<sup>241</sup> Hume parle de «passions irrationnelles», mais ces passions sont envisagées comme étant la source des motivations de l'action, et mènent donc également à des actions irrationnelles.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p.261.

Tout ce que [l'exigence internaliste] requiert c'est que les considérations rationnelles parviennent à nous motiver dans la mesure où nous sommes rationnels<sup>243</sup>.

La critique de Williams arrive dans la sixième section de l'article. Cette section rappelle une implication de la pensée humienne : la délibération doit nécessairement partir d'un élément capable de nous motiver, d'une fin qui est déjà présente dans l'individu. Williams est d'accord avec cette position et considère que par définition une raison pratique (ou raison d'agir) est dépendante de ce qu'il appelle un « ensemble motivationnel subjectif ». Le processus de délibération peut faire changer d'avis mais ce processus de délibération doit commencer avec une considération sur ce qui motive l'agent.

Ainsi Williams assume une partie de l'argument sceptique : l'idée qu'une partie de l'argument pratique doit provenir d'une chose capable de nous motiver, et abandonne l'autre, l'idée que la seule forme de raisonnement soit celle des moyens et des fins<sup>244</sup>.

La vision de Williams lui permet d'intégrer dans ce qui motive l'agent des considérations de principes<sup>245</sup>. Les défenseurs de la position selon laquelle toute délibération concerne la relation entre moyens et fin soutiendront que l'agent peut avoir le « désir » d'agir selon un principe, mais cela ne change pas le fait que dans le raisonnement de l'agent, l'utilisation d'un principe n'est pas la même chose que la considération d'un moyen pour arriver à une fin. Ce qu'il faut désormais prendre en compte c'est le contenu de tels principes. S'il existe des principes dont le contenu est ultimement rationnellement justifié, alors toute personne rationnelle devrait intégrer ces principes dans leur ensemble motivationnel subjectif. Si c'est uniquement par le raisonnement que nous en venons à accepter de tels principes, alors il est justifié de dire que toute personne rationnelle doit agir selon ces principes. Williams semble douter de l'existence de principes ultimement justifiés. Pour lui, les principes sont acquis grâce à l'éducation. Son scepticisme vis-à-vis des raisons externes n'est pas un scepticisme vis-à-vis de la capacité de principes ultimement justifiés à nous motiver mais vis-à-vis de leur existence. C'est en cela que le scepticisme motivationnel dépend du scepticisme du contenu : si nous sommes incapables d'être motivés par les raisons externes, c'est parce qu'elles n'existent pas. La section se termine sur cette remarque :

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p.267.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 276.

L'argument de Williams ne montre pas que s'il y avait quelques principes inconditionnels de raison s'appliquant à l'action nous ne pourrions pas être motivés par eux. Il pense seulement qu'il n'y en a pas. Mais l'argument de Williams comme celui Hume donne l'impression de procéder dans l'autre sens : comme si le point motivationnel - la requête internaliste - était supposé avoir quelque force pour limiter ce qui pourrait compter comme un principe de la raison pratique. Tandis qu'en fait la source réelle du scepticisme est un doute concernant l'existence de principes de l'action dont le contenu montre qu'ils sont ultimement justifiés <sup>246</sup>.

Ce que Korsgaard reproche à Hume et à Williams, ce n'est pas tellement leur position (dans cet article du moins) mais plutôt que leurs arguments donnent l'impression de donner à la motivation une force qu'elle n'a pas : celle de limiter ce qui compte comme une raison d'agir. En réalité, le cœur de la question concerne ce qui compte ou non comme un processus rationnel, ce qu'il est légitime ou non d'appeler « raison » dans l'action. Korsgaard ne remet pas en question tout l'argumentaire de Williams, elle accepte même dans une note de bas de page<sup>247</sup> que si de tels principes ultimement et rationnellement justifiés devaient être trouvés, nous n'aurions pas de raison de croire que les raisons qui en découleraient seraient externes (en effet, en tant que l'agent est rationnel, ces principes seraient intégrés automatiquement à son ensemble motivationnel subjectif). Mais elle montre que l'argument de Williams concerne au fond le contenu desdites « raisons externes » pour montrer qu'il ne peut pas être dit rationnel. Ses remarques à propos du sens qu'auraient les accusations d'irrationalité à l'égard de l'agent qui ne les suivrait pas vont d'ailleurs dans ce sens : s'il ne peut pas être accusé d'être irrationnel, c'est par ce que l'on ne voit pas en quoi ces raisons d'agir en sont vraiment, et ce précisément à cause de leur contenu.

Ce n'est pas l'objet de cet article, et c'est pour cela que Korsgaard ne développe pas davantage ce point ; mais il est vrai qu'il y a une véritable difficulté à montrer en quoi consisteraient et quel serait le contenu de tels « principes rationnels ultimement justifiés ». C'est sur ce point que Foot est en désaccord avec l'analyse kantienne de Korsgaard. Pour Foot, c'est le bien qui donne ce contenu aux raisons d'agir. Les principes rationnels ultimement justifiés reposent sur une idée particulière du bien déterminée par la forme de vie humaine. Dans ce cadre théorique, comment faut-il situer Foot dans ce débat entre internalisme et externalisme ?

---

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 277.

### 6.3. Comment situer Foot ?

Il est assez difficile de situer Foot en raison de certaines ambiguïtés. Il est clair qu'elle considère que nous avons *toujours* des raisons d'agir moralement, et ce, même si nous n'avons pas le désir, la préférence, ou le motif approprié. En ce sens là, elle est donc externaliste du point de vue des raisons d'agir. Mais ce qui est ambigu, c'est qu'elle semble penser que ces raisons externes ont aussi toujours la possibilité de motiver un agent, même s'il n'a pas le désir approprié. Ce qu'elle nie donc, c'est bien l'idée que seul le désir peut motiver un agent :

Ce que veut vraiment dire notre sceptique, [...] c'est indubitablement qu'avec tout ce que nous avons dit, nous n'avons pas été capables de toucher ses désirs. S'il s'agit d'une personne dangereuse, c'est certainement ce qui nous inquiétera le plus. Mais que nous ayons cherché quelque chose qui affecte ses actions ne doit pas être compris comme un soutien accordé à une philosophie qui réduit les raisons pratiques à des raisons de ce type <sup>248</sup>.

Il apparaît bien que pour elle, chercher des raisons d'agir, c'est bien chercher quelque chose qui est capable d'affecter l'action, et donc capable de motiver. Autrement dit, elle considère que les raisons d'agir sont capables de motiver à l'action indépendamment du désir. Et il est vrai que des choses comme la conscience morale permettent parfois d'expliquer l'action :

Quelqu'un peut expliquer son action par une réflexion sur le juste et l'injuste, et cela peut être une explication vraie ; c'est du moins ce que suppose Kropotkine en rapportant pourquoi Maklaï avait décidé de ne pas prendre en photo son serviteur endormi <sup>249,250</sup>.

Mais ne peut-on pas décrire ceux qui agissent par conscience morale comme « voulant » la justice, ou voulant faire le bien des autres ? Sous cette interprétation, le désir joue toujours un rôle, seulement pour ceux qui veulent le bien des autres et sont susceptibles d'être motivés par lui ont des raisons d'agir. Voici ce que Foot répond :

---

<sup>248</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 127.

<sup>249</sup> Dans le chapitre 3 du *Bien naturel*, (p. 101.) Foot raconte l'histoire de Maklaï, un anthropologue envoyé en Russie pour étudier les peuples de l'archipel malais. Il avait promis à son serviteur indigène de ne pas le prendre en photo en raison des croyances de ce dernier. Un jour, alors que son serviteur est profondément endormi, Maklaï est tenté de le prendre en photo mais se souvient de sa promesse et s'abstient pour ne pas la rompre. Cet histoire est racontée dans le but de montrer qu'il est possible de mal agir même lorsque notre action ne cause pas de tort à autrui.

<sup>250</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 122.

A première vue, nous n'avons donc aucune raison de penser qu'agir comme le demande la conscience morale doit être pressé dans un moule spécial combinant une croyance et un « état conatif » avant de pouvoir être accepté comme une véritable explication d'une action. Nous pouvons dire, si nous le désirons, que quelqu'un dont on explique l'action de cette manière « veut faire ce qui est juste » ; mais en faisant cela, nous ne faisons que formuler l'intention de l'agent en terme de volition, sans montrer que l'explication réponde à un moule préalable <sup>251,252</sup>.

Ce qu'elle rejette en premier lieu, c'est donc l'idée d'un « moule préalable » qui détermine ce qui compte comme une explication de l'action. Si ce qui est entendu par « moule spécial » ou « moule préalable » est l'idée que seul un désir déjà présent dans l'agent peut lui donner une raison d'agir, cela ne peut pas suffire à écarter l'interprétation interne des raisons d'agir. Ce moule fait penser à l'ensemble motivationnel subjectif dont parle Williams, et dont il a montré qu'il était susceptible de changer au cours de la délibération. Si c'est une chose similaire à laquelle pense Foot, il n'y a donc pas de raison de penser que la conscience morale doit être « pressée » dans un tel moule, justement parce que c'est le moule qui change de forme pour s'adapter. Une personne qui n'a à l'origine pas l'intention de bien agir et qui en vient à accepter et à faire sienne des raisons d'agir liée à la morale peut donc tout à fait changer d'avis, mais si la personne en vient à être motivé par des considérations qu'ils n'avaient pas prises en compte auparavant, nous pouvons désormais dire que cette personne accorde de l'importance à des raisons morales. Foot parle de volition plutôt que de désir, mais ce changement est un peu artificiel, et assez peu significatif tellement l'interprétation qu'on peut faire de ces mots dans un tel contexte est proche.

Si en revanche on entend « moule préalable » comme une « condition », alors il est beaucoup plus difficile de s'en défaire, et ce pour des raisons conceptuelles. Car comment pourrait-on être motivé sans avoir en soi un désir, une volition, ou quelque chose que l'on peut désigner comme un élément conatif ? Si nous sommes motivés à accomplir une action, c'est bien qu'il y a quelque chose qui nous pousse à agir, et c'est précisément cela que l'on désigne avec le mot « conatif ». L'adjectif « conatif » renvoie de manière très générale à ce qui touche à la volonté et à la détermination de l'action. Si une chose doit finir par effectivement nous motiver, c'est donc une condition nécessaire, d'un point de vue conceptuel, qu'il y ait la présence d'un élément conatif. Foot a-t-elle raison de considérer que l'on peut changer les raisons d'agir sans toucher

---

<sup>251</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, op. cit., p. 122.

<sup>252</sup> Le passage cité dans l'introduction de ce chapitre est à la suite directe de cette citation.

ses désirs ? Nous pouvons discuter de la pertinence du terme de « désir » pour désigner cet élément conatif, mais si nous gardons l'idée de son article de 1972 selon laquelle « désir » est pensé comme un substitut grammatical pour désigner toute chose que l'on « veut », alors les termes « désir » et « éléments conatifs » sont suffisamment proches pour avoir un sens commun. Que peut-on espérer en tant que philosophe ? Le rôle du philosophe est-il de changer les croyances <sup>253</sup>? Et peut-on vraiment séparer une croyance à propos de « ce qui est bien » de tout élément conatif ? Car nous pouvons accepter théoriquement qu'une chose est bonne d'un certain point de vue (par exemple d'un point de vue moral, d'un point de vue financier, etc.) sans pour autant faire nôtre ce point de vue<sup>254</sup>. Ce genre d'acceptation théorique n'a donc aucune implication pratique. Si le choix d'une action est vraiment réfléchi et que certaines fins sont délibérément ignorées ou laissées de côté, alors ce choix implique l'expression d'une préférence pour cette action par rapport à toutes les autres actions possibles. En fin de compte, on pourra toujours décrire une personne dont l'action a été motivée au cours d'une délibération comme *voulant* ou au moins comme *préférant* cette action à tout autre. Il est important de noter que la préférence intervient dans la détermination même de ce que l'on considère comme moralement bon. Car si la notion de bien moral implique nécessairement un lien avec le bien commun ou la justice, ce qui constitue la justice ou le bien commun n'est pas toujours évident.

Imaginons que nous soyons juge, et que nous savons que l'accusé d'un procès dont nous avons la responsabilité est innocent. Seulement, tout le monde est persuadé qu'il est coupable de l'horrible crime dont il est suspect, et ne pas condamner provoquerait inmanquablement de grosses émeutes qui mèneront à la mort de nombreux autres innocents. Quelle est, moralement parlant, la bonne chose à faire : le condamner ou l'innocenter ? Il est toujours possible, dans un tel cas, de trouver des solutions alternatives (trouver les moyens de convaincre le grand public de son innocence, le condamner à une peine moins sévère, etc.), mais il arrive que dans certains dilemmes, au terme de toute argumentation et de toute délibération, il faille choisir entre plusieurs principes incompatibles dont aucun ne semble nettement préférable. En fin de compte, seule une forme d'intuition ou de ressenti peut trancher. Nous opterons alors pour la solution qui nous *semble* la moins mauvaise, sans nécessairement que tout le monde soit d'accord avec notre conclusion.

---

<sup>253</sup> Sur le rôle de la philosophie pour Foot voir *Le Bien naturel*, *op.cit.*, p. 89 , 125.

<sup>254</sup> C'est le cas du sans vergogne qui accepte avec sincérité, à l'inverse de l'immoraliste, le langage moral.



L'enjeu qui se présente à nous est donc celui de la délimitation des personnes que l'on considère comme sans vergogne. Peut-on considérer qu'une personne qui est réellement sans vergogne est susceptible de changer d'avis si on lui montre que le fait d'être un bon être humain nécessite de ne pas agir de façon immorale ? Ou doit-on au contraire postuler que les personnes sans vergogne ne prendront jamais en compte, et ne seront jamais motivées par des considérations morales ? Il est difficile de répondre à ces questions tant les cas d'absence de vergogne dans la réalité peuvent être différents les uns des autres. À cela s'ajoutent des problèmes de temporalité en jeu dans la théorie de Williams. Ce dernier considère qu'une personne mal informé, par exemple dans le cas du verre de gin qui est en fait un verre d'essence, a déjà des raisons internes d'agir, puisque son ensemble motivationnel subjectif contient des éléments relatifs à sa santé et donc incompatibles avec le fait de boire un verre d'essence. Il semble qu'une personne qui à un moment T<sub>1</sub> n'accorde aucune importance au bien des autres peut être considérée comme sans vergogne à ce moment T<sub>1</sub>. Mais si elle en vient pour une raison ou une autre à réformer son jugement en faveur des considérations morales, dira-t-on qu'elle avait dès le départ des raisons d'agir moralement ? Il semble que la raison d'agir apparaît au moment où une certaine fin intègre l'ensemble motivationnel subjectif.

Quoi qu'il en soit, s'il n'est pas exclu que certaines personnes sans vergogne puissent en arriver à intégrer le bien des autres à leurs motivations au cours d'une discussion philosophique sur la nature du bien humain, et réalisent grâce à des exemples bien choisis que l'égoïsme n'est pas la voie privilégiée pour arriver au bonheur, il n'est pas exclu non plus que certaines personnes restent insensibles à de tels arguments. Certaines personnes peuvent, malgré de longues délibérations, rester désespérément sans vergogne. On peut bien continuer à dire que ces personnes ont des raisons d'agir moralement. Doit-on en conclure qu'elles manquent de rationalité puisqu'elles n'agissent pas en fonction de ces raisons ? En tout cas, cela ne correspond pas l'usage commun que l'on fait du terme d'« irrationalité », et il y a quelque chose de vraiment étrange à une idée que la « Raison » ne nous rende pas irrationnels si nous en manquons.

Avant de conclure, il nous faut rendre justice à un aspect de la théorie de Foot. Nous avons déjà mentionné<sup>255</sup> le fait qu'elle ne remarque pas que les théories humiennes ou internalistes accordent une place particulière seulement au désir, et non à l'intérêt. Si l'intérêt a une place particulière, c'est seulement dans la mesure où il

---

<sup>255</sup>Voir chap. 5, p. 90.

semble être capable de nous motiver de manière plus certaine et plus consistante que les autres considérations. Pourtant, dans un passage que nous avons déjà cité et qui est sans doute un des plus célèbres de l'ouvrage, Foot écrit :

À mon avis, dire la vérité, tenir ses promesses, ou aider un voisin est rationnel *au même sens* qu'est rationnelle une action par laquelle on se préserve soi-même ou par laquelle on poursuit de façon réfléchie d'autres fins innocentes <sup>256</sup>.

Cette unification des différentes parties de la rationalité permet aussi de mettre dos à dos ces différentes parties et de montrer que la recherche de l'intérêt n'est pas en elle-même plus rationnelle que la recherche du bien commun ou d'autres fins relatives à la moralité. Si donc nous considérons que la prise en compte de l'intérêt propre d'une personne est une condition nécessaire à sa rationalité, pourquoi ne pas faire pareil avec la moralité ? Les raisons d'agir moralement se placent au même niveau que les raisons de viser notre intérêt personnel. Demander « pourquoi devrais-je agir moralement ? » a autant de sens que la question « Pourquoi devrais-je rechercher ce qui est dans mon intérêt ? ». Williams, lorsqu'il introduit la notion de raison externe, le fait grâce à la notion de besoin : il est vrai que nous considérons qu'une personne qui ne prend pas en compte ses besoins et seulement ses désirs manque de rationalité. Dans ce genre de cas, nous ne prenons pas en compte l'avis de l'intéressé pour déterminer sa rationalité, c'est ce qu'il appelle une raison externe. Foot utilise un argument similaire pour se justifier d'inclure la moralité dans les conditions nécessaires, sans avoir besoin de prendre en compte les considérations internes :

Beaucoup d'entre nous rejetteraient une théorie des raisons d'agir reposant sur le « désir présent ». Nous pensons en effet que quelqu'un qui met sciemment en danger sa santé future pour un plaisir banal se comporte de manière stupide et donc d'une façon qui n'est pas bonne. Nous considérons que sa volonté est défectueuse et disons *par conséquent* qu'il fait ce qu'il a des raisons de ne pas faire. Nous sommes certes incapables de faire rentrer la « raison » que suppose ce jugement dans une théorie préconçue des raisons d'agir fondées sur le désir présent. Mais cela ne nous incite pas à nous demander s'il est vraiment stupide d'agir ainsi. Nous nous en tenons à notre jugement et adaptons ainsi notre théorie des raisons d'agir [...] <sup>257</sup>.

Premièrement, il est intéressant de noter que Foot ne s'en tient pas au jugement selon lequel un gangster dont le plan fonctionne n'est pas irrationnel. Pourquoi, dans ce cas-

---

<sup>256</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>257</sup> FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 124, 125.

là, n'adapte-t-elle pas sa théorie de la rationalité ? Ensuite, ce qui est intéressant, c'est de comprendre le lien entre la « volonté défectueuse » d'un agent et son irrationalité. Une volonté défectueuse est-elle synonyme d'irrationalité comme semble le suggérer Foot ? Dans le cas de la personne qui n'accorde pas d'importance à sa santé, il y a bien une volonté défectueuse au sens où la personne n'accorde pas d'importance à *ce à quoi elle devrait en accorder*. Et cette volonté défectueuse s'accompagne d'une irrationalité car son action est jugée stupide *parce qu'elle* n'accorde pas cette importance à certaines fins. Il y a donc bien dans ce cas un lien de causalité entre une défectuosité de la volonté et une irrationalité. Dans le cas du sans vergogne, on peut également considérer que sa volonté est défectueuse, car elle n'est pas conforme à *ce que devrait être la volonté d'un être humain*. Un individu qui n'a aucune forme d'empathie ni de considération pour aucun de ses semblables souffre clairement de problèmes psychologiques. Pourtant, s'il est conscient de ce à quoi il s'engage en agissant, il n'est pas considéré comme quelqu'un d'idiot ou d'irrationnel. La défectuosité de la volonté, si elle ne concerne pas un défaut d'attention envers soi-même, ne semble donc pas impliquer une irrationalité. À quoi est due cette dissymétrie entre les considérations morales et les considérations d'intérêt personnelles ?

#### *6.4. Pourquoi accorde-t-on plus d'autorité rationnelle à l'intérêt qu'à la morale ?*

Avant d'entamer une telle explication, il nous faut rectifier d'éventuelles incompréhensions par rapport à notre propos. Quelqu'un qui ne porte pas d'attention à son intérêt personnel n'est pas nécessairement considéré comme irrationnel, et une fin morale peut tout à fait suffire à nous attribuer la rationalité. L'exemple du marin qui vend son bateau pour envoyer de l'argent à sa fille est un très bon exemple de cela. Nous ne considérons pas son action comme irrationnelle car nous comprenons pourquoi il accorde de l'importance à la vie de sa fille, même au détriment de la sienne. Si cela est possible, c'est parce que le sacrifice témoigne d'un délaissement de son intérêt au profit de sa fille (son intérêt est considéré comme secondaire), et non d'un désintérêt pour son bien être personnel. On se sacrifie non pas parce qu'on se moque de sa vie, mais parce qu'on estime qu'elle vaut moins que ce que l'on peut sauver en la donnant. Malgré tout, il semble que ce délaissement de notre intérêt autorisé par la rationalité comporte des limites. Si tout ce que ce père avait pu acheter grâce à la vente de son bateau était par exemple un paquet de bonbons, nous n'aurions

pas considéré son acte comme étant rationnel, son sacrifice étant disproportionné par rapport à ce qu'il aurait obtenu pour sa fille.

Mais dans le cas du désintéressement, il faut aussi rentrer dans l'exemple. Considérons nous que quelqu'un qui n'accorde plus d'importance à sa santé fait toujours preuve d'irrationalité ? Et si cette personne avait de bonnes raisons de ne pas ou de ne plus s'intéresser à sa santé ? Avant de passer à l'analyse des raisons externes, Williams écrit ceci :

Quand nous disons qu'une personne a une raison de prendre un médicament dont elle a besoin alors même qu'elle affirme d'une manière cohérente et convaincante n'avoir aucun intérêt à préserver sa santé, nous pourrions toujours bien être en train de parler au sens interne avec la pensée que vraiment, à un certain niveau, elle *doit* vouloir aller bien <sup>258</sup>.

Comment une personne pourrait-elle affirmer de manière cohérente n'avoir aucun intérêt à préserver sa santé ? Elle pourrait par exemple faire valoir que toutes les personnes auxquelles elle tenait sont mortes avant elle et qu'elle ne trouve plus de joie dans l'existence. Elle pourrait également faire valoir que malgré les médicaments, elle est presque sûr de ne pas s'en sortir et que la douleur lui est insupportable, ou encore qu'elle préfère passer la fin de sa vie à faire l'expérience de la drogue plutôt que de faire des efforts pour préserver une santé qui est déjà fragile. Si nous comprenons ces arguments nous ne considérons pas ces actions comme irrationnelles. En revanche, s'il nous semble que ces personnes passent à côté de quelque chose en refusant leur santé, et que quand nous leur disons, elles persistent à ne pas accorder d'importance à ces choses, il est possible que nous les considérons de ce fait comme idiots. Car il est vrai que nous aurions du mal à considérer comme rationnelle une personne qui refuserait sans raison particulière d'accorder de l'intérêt à sa santé.

Or cela n'est pas le cas pour une personne qui, sans raison particulière, refuse d'accorder de l'importance au bien des autres. L'indifférence vis-à-vis du bien des autres nous apparaît, en plus d'être reprochable et mauvaise, comme anormale. Un être humain qui ne tient à personne d'autre que lui-même, est effectivement dérangé, et Foot a certainement raison de dire qu'il souffre d'un défaut naturel. Mais elle ne nous apparaît pas, à l'inverse de l'indifférence vis-à-vis de notre propre bien, comme absurde. Si nous demandons à une telle personne pourquoi elle n'accorde d'importance qu'à son propre bien et non à celui des autres, et qu'elle nous répond

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 238.

« Parce que c'est comme ça » nous comprendrons que nous sommes face à une personne mauvaise et nous pourrions nous indigner. Mais face à la même réponse à la question « Pourquoi ne vous intéressez vous pas à votre propre bien ? », l'indignation ferait place à l'incompréhension.

Ce qui compte dans l'attribution de rationalité, c'est notre capacité à comprendre pourquoi, à comprendre les raisons pour lesquelles la personne choisit ce qu'elle choisit. Ce qui compte, c'est notre capacité à saisir ce à quoi elle accorde de l'importance et pourquoi elle y accorde de l'importance. Nous avons parfois du mal à accepter qu'une personne sacrifie sa santé pour la drogue, et nous la considérons irrationnelle selon nos critères de ce qu'est une vie bonne. Nous sommes d'autant plus perplexes face à quelqu'un qui n'aurait pas de raisons du tout, plutôt qu'une mauvaise, de ne pas faire attention à sa santé. La lucidité et la compréhension des enjeux sont le point central pour attribuer la rationalité. Il nous est bien plus difficile de concevoir qu'une personne puisse être désintéressée par son propre bien que par celui des autres ou par le bien commun, et c'est pourquoi nous ne considérons pas que le sans vergogne est irrationnel. Foot écrit dans l'introduction du *Bien naturel* :

Personne ne doute à mon avis que comprendre les jugements moraux ordinaires ne présente des difficultés philosophiques particulières parce que les questions du genre « Pourquoi devrais-je faire ce qui est juste et bien ? » surgissent de manière naturelle et sont pourtant si difficiles à comprendre. On sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche dans cette question, mais on ne parvient pas à mettre le doigt sur ce qui ne va pas <sup>259</sup>.

On pourrait argumenter qu'en réalité cette question ne pose pas de difficulté particulière si nous la replaçons dans les contextes ordinaires dans lesquels elle est susceptible d'être prononcée. Le contexte le plus propice à cette question est un contexte dans lequel une personne s'apprête, en connaissance de cause, à faire quelque chose d'immoral, avant qu'une autre personne essaye de la convaincre d'agir différemment en invoquant qu'il ne « faut pas faire le mal ». Dans un tel contexte, le sceptique qui demande pourquoi il devrait se soucier du bien des autres demande en réalité quel intérêt il y a pour lui de s'en soucier, et se moque de la relation théorique entre le bien moral, la rationalité pratique et les raisons d'agir. Si une telle question pose problème, c'est donc dans un contexte théorique et non dans un contexte ordinaire.

---

<sup>259</sup>*Ibid.*, p. 32.

## Conclusion

Nous avons exposé, au long de ce mémoire, la théorie du bien naturel que Foot met en place pour répondre aux différents types de scepticisme. Dans la première partie, nous avons montré comment Foot défend l'idée d'une « structure commune » entre l'évaluation des actes et de la volonté humaine et celle des évaluations des caractéristiques des autres êtres vivants. Cette structure commune s'explique par le fait que le bien des êtres vivants est déterminé par une téléologie intrinsèque, elle-même déterminée par leur forme de vie. Les différentes fins des êtres vivants sont déterminées par leurs formes de vie et donc par leurs milieux naturels. L'évaluation des êtres humains, puisqu'ils sont des êtres vivants, doit donc se faire en fonction de la forme de vie spécifique des humains, c'est-à-dire une forme de vie qui nécessite l'usage du langage, l'entraide, la capacité à tenir des promesses et exprimer des intentions, etc. L'évaluation morale, puisqu'elle est une évaluation de la volonté humaine, doit donc s'inscrire dans ce cadre naturaliste : un acte immoral est un acte qui est incompatible ou qui va à l'encontre des nécessités de la vie humaine. Cette conception permet de donner un contenu objectif à la morale, et donc de répondre à la fois aux subjectivistes pour qui la morale n'est qu'une question de point de vue individuel, et aux immoralistes pour qui le bien humain ultime doit se trouver ailleurs que dans la morale.

À cette théorie du bien naturel, Foot mêle une théorie de la rationalité pratique. En réalité, cette dernière pratique est fortement liée à la réponse au subjectivisme. Car il y a dans la moralité, comme Foot l'accorde à Hume, une « exigence d'un lien avec la pratique ». Autrement dit, la moralité est un mode de jugement qui doit servir à produire et à empêcher l'action. Or ce qui donne beaucoup de force aux théories subjectivistes et non-cognitiviste, c'est leur capacité à rendre compte de cette exigence d'un lien à la pratique, puisqu'elles considèrent qu'un authentique jugement moral implique nécessairement la présence dans l'agent d'un élément conatif, c'est-à-dire quelque-chose qui est directement lié à la volonté et donc potentiellement à l'action de cet agent. L'objectif du *Bien naturel* est explicitement de trouver une alternative qui puisse rendre compte de cette « exigence humienne d'un lien avec la pratique », sans tomber dans le subjectivisme moral. La solution de Foot est donc de dire que la morale *fait partie* de la rationalité pratique et qu'à ce titre, elle a donc bien un lien avec la pratique. La rationalité consiste agir *pour des raisons*, et à voir les bonnes choses comme nous donnant des raisons d'agir. Une volonté humaine incapable d'accorder de l'importance au bien des

autres est donc de ce point de vue une volonté défectueuse. Le sans vergogne ne prend pas en compte certaines considérations morales qui sont pourtant nécessaires à la vie humaine. Ce qui est déconcertant, c'est qu'il ne voit pas comme une raison ce qui compte normalement comme tel pour un être humain. Et puisqu'elle définit la rationalité comme la capacité « d'agir pour des raisons » dont le contenu est déterminé par cette forme de vie, ne pas prendre en compte certaines considérations, c'est ne pas être pleinement rationnel. C'est en ce sens que Philippa Foot considère que les personnes sans vergogne manquent de rationalité.

Nous avons essayé, au cours de cet exposé, de mettre en question les éventuelles incohérences et problèmes qui se posent pour cette théorie du bien naturel et de la rationalité pratique. Concernant le bien naturel, il nous est apparu que Foot avait raison de considérer l'absence de vergogne, et le vice en général, comme un défaut naturel. En revanche, il nous est apparu également que les considérations relatives au vice et aux vertus comme défauts ou qualités naturelles ne semblaient pas épuiser ce qui est susceptible de compter comme des jugements moraux ou des considérations morales. Comprendre le bien moral en termes de nécessités de la vie humaine ne permet pas de rendre pleinement compte de certains questionnements éthiques, par exemple en ce qui concerne notre relation aux animaux. Par ailleurs, nous avons suggéré que l'idée du vice comme défaut naturel n'était pas nécessairement incompatible avec l'idée que le désir ou un autre élément conatif est nécessaire dans la formation du jugement moral. En effet, la forme de vie de l'espèce humaine est ce qui forge le désir et les préférences des humains qu'il faut nécessairement faire intervenir lorsqu'il y a des désaccords sur ce que la morale requiert dans certaines situations.

Concernant la rationalité, il nous a semblé que Foot faisait trop peu de cas de la manière dont nous attribuons ordinairement la rationalité. Nous considérons typiquement les sans vergogne comme immoraux mais pas comme irrationnels. Pour montrer en quoi consiste cette irrationalité qui n'est pas soutenu par l'usage commun, Foot se réfère à l'idée selon laquelle nous considérons ordinairement la rationalité comme une « vertu maîtresse », c'est-à-dire une vertu dont la prescription doit être considérée comme la plus importante. Cela impliquerait que la vertu la plus importante peut parfois nous conseiller d'agir mal du point de vue de la morale.

Nous aurions tort de nous inquiéter outre mesure de l'idée que les méchants ne sont pas nécessairement irrationnels. Car en effet nous ne sommes pas obligés d'accorder à la rationalité ce statut de vertu fondamentale dont parle Quinn. Les partisans des considérations internalistes, lorsqu'ils affirment qu'un sans vergogne n'a

pas, personnellement, de raisons d'agir moralement, ne sont pas en train de le conseiller d'agir de façon immorale mais reconnaissent simplement l'indifférence de ces personnes vis-à-vis du bien des autres. Au contraire, ils préféreraient que ces personnes s'orientent vers des fins morales plutôt que des fins égoïstes. Par ailleurs ils sont tout à fait disposés à reconnaître que ces personnes ont un problème, simplement ce problème ne se trouve pas au niveau de la rationalité <sup>260</sup>.

Au contraire, reconnaître que les raisons d'agir et la motivation sont pour certaines personnes uniquement déterminées par leurs intérêts personnels peut nous permettre d'apporter de meilleures réponses aux comportements immoraux, comme par exemple en mettant en place des législations et les moyens d'appliquer ces législations. Comme nous l'avons vu au cours des chapitres deux et quatre, ce qui fait que nous ne pouvons pas toujours convaincre une personne sans vergogne, c'est qu'il est difficile de montrer qu'il est toujours dans son intérêt d'agir conformément à la morale. Dès lors, la seule solution pour altérer son comportement est de mettre en place une situation dans laquelle il serait effectivement dans son intérêt de s'abstenir d'agir de façon immorale. Il s'agit de reconnaître qu'il faut parfois, pour faire en sorte que la morale soit respectée, instaurer un rapport de force. Si nous arrivons à mettre en place ces situations, alors nous aurons réussi à effectivement donner des raisons d'agir à une personne, et donc potentiellement à motiver une autre action dans la mesure où cette personne est rationnelle. C'est sans doute pour ces raisons que dans ses premières années Foot admettait avoir parfois suggéré que la morale doive être inculquée, ou au moins questionnée, pour son inefficacité <sup>261</sup>.

Mais il ne faut pas voir cette nécessité ponctuelle d'instaurer un rapport de force comme la seule solution pour montrer à une personne qu'elle a certaines raisons d'agir. Car en réalité, peu de personnes sont réellement sans vergogne. Dans de nombreux cas, en montrant comment certains actes nous feront perdre la confiance que nos proches ont envers nous, ou en montrant qu'une action peut avoir de mauvaises conséquences au delà de ce qui est attendu ou visé par un agent, nous pouvons réussir à montrer à cet agent qu'il a des raisons de ne pas commettre l'acte immoral dont il avait l'intention initiale. Le désintérêt total vis-à-vis du bien des autres reste assez rare. Il faut aussi garder à l'esprit que les raisons pour lesquelles nous agissons sont toujours multiples, l'idée d'une législation qui ajoute un rapport de force n'est donc pas incompatible avec une attention déjà présente à l'intérêt des autres.

---

<sup>260</sup> Voir : « Raisons Internes et Raisons Externes », art. cit. : « Le problème avec la personne égoïste, ce n'est pas d'une façon caractéristique son irrationalité. » p. 247

<sup>261</sup> FOOT, Philippa, « A reply to Professor Frankena », art. cit., p. 174.



On objectera aussi qu'il est possible qu'une personne ne voie pas ses intérêts malgré une apparence de délibération aboutie. Pour reprendre l'exemple de la personne qui préfère l'expérience des sensations de la drogue à sa santé, nous aurons souvent tendance à considérer qu'elle se trompe sur son propre bien, surtout si cette personne est jeune. Si nous lui exposons que chaque personne que nous connaissons qui a fait ce choix l'a regretté par la suite et qu'elle persiste à dire que, elle, est sûre de son choix et ne le regrettera pas, il est possible que nous soyons toujours perplexes face à ce choix. Si nous ne le comprenons pas, il nous sera difficile de considérer cette décision comme étant rationnelle.

Au fond, le nœud du problème se trouve au niveau de la détermination de ce qui est bien, c'est-à-dire de ce qui est désirable ou préférable. Cet enjeu pose la question de savoir à qui revient l'autorité de déterminer ce qui est bon ou non, et donc celle de l'autonomie des agents dans la détermination de leur propre bien. En ce qui concerne la moralité, il est clair que ce n'est pas à un niveau individuel que se trouve l'autorité de déterminer ce qui est bien ou non. La morale est ce qui assure la cohésion sociale d'un groupe, ce qui est nécessaire aux êtres humains. Mais ce qui est désirable ou préférable peut-il se concevoir de façon totalement indépendante de ce qui est effectivement désiré ou préféré ? Certaines situations amènent parfois la nécessité de choix arbitraires, et même si ce choix peut être fait collectivement, il n'y a parfois pas d'autre solution que d'agir en fonction de ce qui *semble* mieux, ou de ce que nous préférons.

## Bibliographie

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2007, trad. Jules Tricot.

ANSCOMBE, Elizabeth, « On Promising and Its Justice », *Critica*, 3.7/8, (1969), repris dans *Collected Philosophical Papers*, vol. III. pp. 10-21.

AYER, Alfred, « La critique de l'éthique », dans *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Vrin, Paris, 2013, trad. OHANA. J., p.132, originellement paru dans *Langage, Vérité et Logique*, 1936.

BOYER, Vincent, « La grammaire du bien », *La Vie des idées*, 7 mai 2014. ISSN : 2105-3030. URL : <https://laviedesidees.fr/La-grammaire-du-bien.html>

FOOT, Philippa, *Le Bien naturel*, Labor et Fides, Logos, Genève, 2014, trad. fr. : Jean Marc Tetaz et John E. Jackson, Edition originale : Oxford, Oxford university press, 2001.

— *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002

— « Les Croyances morales », *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Paris, Vrin, 2013, trad. Gaël Kervoas et Ronan Sharkey, originellement paru dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 59, 1958-1959.

— « Nietzsche: the Reevaluation of Values », in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002, originellement paru dans R.C. Solomon, Nietzsche, *A collection of critical essays*, New York, 197

— « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002, originellement paru dans *The Philosophical Review*, Volume 81, Number 3, Juillet 1972.

— « A reply to Professor Frankena », *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002, originellement paru dans *Philosophy*, Volume 50, 1975.

—« Moral Relativism », *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, parution originale en tant que *Lindley Lecture*, University of Kansas Press, 1979.

— *Harvard Review of Philosophy*, XI, 2003.

—« Nietzsche's immoralism », dans *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, originellement paru dans *The New-York review of Books*, 38/11, 1991.

FRANKENA, William, « Le Sophisme naturaliste », *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Paris, Vrin, 2013, trad. fr. : Ronan Sharkey, originellement paru dans *Mind*48, New Series, No. 192, 1939, p. 464-477.

— « The Philosopher's Attack on Morality », *Philosophy*, vol. 49, no. 190, 1974, pp. 345-56.

FRANKFURT, Harry G., « La Liberté de la volonté et le concept de personne », dans *Psychologie morale : Autonomie, responsabilité, et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008, trad. Marlène Jouan, originellement paru dans : *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no1, 1971, p. 5-20.

GEACH, Peter, « Good and Evil », *Analysis*, Vol. 17, No. 2 , pp. 33-42, Oxford, Oxford University Press, 1956.

HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford : Clarendon, 1952.

HOLMES, Robert L., « Is Morality a Hypothetical imperative ? », *Analysis*, vol. 34, no. 3, 1974, pp. 96-100.

HUME, David, *La Morale : Traité de la Nature Humaine*, Paris, Garnier Flammarion, 1993, trad. fr. : Philippe Saltel.

— *Des passions, Traité de la nature humaine, livre II*, Paris, Garnier Flammarion, 1993, édition revue et augmentée en 2015, trad. fr. Jean Pierre Cléro.

— Appendice I à *L'enquête sur les principes de la morale*, dans : *Métaéthique : Connaissance morale, scepticisme et réalismes*, Paris, Vrin, 2013, trad. M. Malherbe, pp.111-121.

KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Nathan, 1989, trad. fr. Victor Delbos.

— *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier Flammarion, 2006, trad. fr. : Alain Renaut.

KORSGAARD, Christine, « Scepticisme Concernant la Raison Pratique », dans *Philosophie de l'action : action raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, trad. fr. : Julie, Martin-Cabetich, originellement paru dans : *The Journal of Philosophy*, volume 83, n.1, 1986.

KOLNAI, Aurel, « Deliberation is of Ends », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 62 (1961 - 1962), pp. 195-218.

LOTT, Micah, « Foot's Grammar of Goodness », in : *Philippa Foot, on Goodness and Virtue*, by John Hacker-Wright, (eBook) ISBN 978-3-319-91256-1. pp. 257-275.

MACKIE, John Leslie, *Inventing Right and Wrong*, « The Subjectivity of Values », Penguin, 1977.

MCDOWELL, John, MCFETRIDGE, I.G., « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives ? », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Volume 52, Issue 1, 9 July 1978, Pages 13–42.

MCINTYRE, Alasdair, *After virtue : A Study in Moral Theory, Third Edition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.

MILL, John Stuart, *De la liberté*, Galimard, Paris, trad. Laurence Lenglet, 2008.  
— *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, trad. fr. : George Tanesse, 2018.

MOORE, G.E, *Principia Ethica : Revisited Edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MOOSAVI, Parisa, « Neo-Aristotelian Naturalism and the Evolutionary Objection : Rethinking the Relevance of Empirical Science », in : *Philippa Foot on*

*Goodness and Virtue*, J. Hacker-Wright, *Philosophers in Depth*, 2018, (eBook) ISBN 978-3-319-91256-1. pp.276-305.

NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Garnier Flammarion, 2006, trad. fr. : Geneviève Bianquis.

NOZICK, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

PLATON, *La République*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

QUINN, Warren, « Rationality and the Human Good », in *Social Philosophy & Policy*, vol. 9, 1992.

SAYRE-MCCORD, GEOFF, « Metaethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) : <https://plato.stanford.edu/entries/metaethics/>

SKORUPSKI, John, « Reasons and Reason », in *Ethics and Practical Reason*, by Garrett Cullity and Berrys Gaut, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 345-368.

THOMPSON, Michael, « The Representation of Life », in : R. HURSTHOUSE, G. LAWRENCE, W. QUINN, *Virtues and Reasons*, Clarendon Press, 1995.

VAN ROOJEN, Mark, « Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism », *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, 2018.

VOGLER, Candace, *Reasonably Vicious*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

WILLIAMS, Bernard, « Raisons Internes et Raisons Externes », dans *Philosophie de l'action : action raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, trad. fr. : Sébastien Motta, originellement paru dans : ROSS, Harrison, ed., *Rational Action*, New York, Cambridge, 1980.

WIGGINS, David, « Deliberation and Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76 (1975 - 1976), pp. 29- 51+viii.



## Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat .....	3
Sommaire .....	5
Introduction .....	6
<b>PARTIE 1 – BIEN MORAL ET BIEN NATUREL .....</b>	<b>16</b>
CHAPITRE 1 – FOOT ET LE NON-COGNITIVISME .....	17
1.1. Origines historiques du non-cognitivismisme .....	18
1.1.1. La guillotine de Hume .....	18
1.1.2. <i>Principia Ethica</i> de G.E. Moore .....	19
1.2. Qu'est-ce que le non-cognitivismisme ? .....	21
1.2.1. Définition .....	21
1.2.2. Variantes influentes .....	23
1.2.3. Subjectivisme ou relativisme ? .....	24
1.3. Critiques du non-cognitivismisme .....	27
1.3.1. Les limites de contenu pour les énoncés moraux .....	27
1.3.2. Critique élargie .....	30
CHAPITRE 2 – IMMORALISME .....	34
2.1. Introduction : Les difficultés de l'immoralisme .....	34
2.2. L'immoralisme chez Platon .....	37
2.3. L'immoralisme de Nietzsche .....	40
2.3.1. Inexistence du libre arbitre .....	41
2.3.2. Contre la morale chrétienne .....	42
2.3.3. Inexistence du mal .....	45
CHAPITRE 3 – LE NATURALISME ÉTHIQUE DE FOOT .....	49
3.1. Définition du « bien » .....	50
3.2. Qu'est-ce qui relève de l'évaluation « morale » ? .....	53
3.3. Le naturalisme éthique de Foot .....	57
3.3.1. Structure de l'évaluation des êtres vivants .....	58
3.3.2. Les spécificités humaines .....	59
3.4. Quelques critiques .....	62
3.4.1. Le bien individuel est-il possible ? .....	62
3.4.2. Liens et conflits avec la biologie évolutionnaire et les sciences empiriques .....	64
3.4.3. Limite du bien « moral » simplement considéré comme bien humain .....	68
<b>PARTIE 2 – BIEN MORAL ET RATIONALITÉ PRATIQUE .....</b>	<b>72</b>
CHAPITRE 4 – BONHEUR ÉGOÏSTE ET RATIONALITÉ PRATIQUE .....	73
4.1. Comment peut-on interpréter la moralité comme un système d'impératifs hypothétiques ? .....	74
4.2. Désir et intérêt .....	79
4.3. Le problème du méchant heureux .....	81
4.4. Définition du bonheur .....	82
CHAPITRE 5 – RATIONALITÉ PRATIQUE .....	87
5.1. Image classique de la rationalité pratique .....	88
5.2. La délibération sur les fins .....	92
5.3. La rationalité pratique selon Foot .....	96
CHAPITRE 6 – INTERNALISME ET EXTERNALISME, RAISONS D'AGIR ET MOTIVATION .....	104

6.1. La position internaliste de Williams .....	105
6.1.1. Raisons internes .....	105
6.1.2. Raisons externes .....	108
6.2. La position externaliste de Korsgaard .....	110
6.3. Comment situer Foot ? .....	114
6.4. Pourquoi accorde-t-on plus d'autorité rationnelle à l'intérêt qu'à la morale ? .....	120
 Conclusion.....	 30
Bibliographie.....	33
Table des matières .....	58



## RÉSUMÉ

Philippa Foot a consacré sa carrière philosophique à répondre aux différents types de scepticismes vis-à-vis de la morale. Dans ce mémoire, nous identifions trois formes de scepticismes auxquels répond Foot : le subjectivisme, défendu par les non-cognitivistes pour qui le bien est au fond une question d'attitude ou de préférence ; l'immoralisme, incarné par Nietzsche qui prétend « réévaluer » les valeurs morales ; et le scepticisme pratique, présent dans les théories humiennes et néo-humiennes de la rationalité pratique qui considèrent que les individus sans vergogne ne sont pas nécessairement irrationnels. Dans une première partie, nous exposons comment Foot répond aux deux premières formes de scepticisme en développant une théorie du bien naturel qui permet de montrer que ce qui est bien n'est ni subjectif, ni susceptible d'être réformé. Dans une deuxième partie, nous montrons comment Foot répond au scepticisme pratique, en intégrant le bien moral aux conditions de la rationalité pratique. Tout au long du mémoire, nous essayons de comprendre la méthode philosophique utilisée par Foot, et nous évaluons l'efficacité des réponses qu'elle fait à ses adversaires. L'enjeu principal de notre réflexion, est la manière dont Foot répond à la question la plus redoutable pour elle : « Pourquoi doit-on faire ce qui est juste et bien ? » Nous soutenons ici que les réponses de Foot sont incomplètes, car elle s'éloigne ou prennent trop peu compte de l'usage ordinaire de certains termes, et ne prennent pas assez en compte le contexte ordinaire dans lequel de telles questions sont posées.

## SUMMARY

Philippa Foot has devoted her philosophical career to responding to different types of moral skepticism. In this master's thesis, we identify three forms of moral skepticism : subjectivism, defended by non-cognitivists who believe that morality is, in the end, a matter of preference or attitude ; immoralism, embodied by Nietzsche who claimed to « reevaluate » moral values ; and practical skepticism, which is present in Humean and neo-Humean accounts of practical rationality, and which considers that shameless individuals are not necessarily irrational. In the first part of the thesis, we expose how Foot responds to the first two kinds of skepticism by developing a theory of natural goodness which allows to show that what is good is neither subjectiv, nor likely to be reformed. In the second part, we show how Foot responds to practical skepticism, by setting moral goodness as a condition for practical rationality. Throughout the thesis, we try to understand the philosophical method used by Foot, and to assess the efficiency of the responses she gives to her opponents. The main issue of our reflexion is the way she responds to the most formidable question for her « Why should we do what is right and good ? » We claim here that hers answers are incomplete, because she moves away from, or doesn't pay enough attention to the ordinary use of some words, and doesn't take into account the ordinary context in which such questions are asked.

**MOTS CLÉS** : Philippa Foot, bien naturel, rationalité pratique, morale.