École des Hautes Études en Sciences Sociales

École doctorale de l'EHESS (ED 286) : Droit, Études Politiques et Philosophie

Centre des Savoirs sur le Politique – Recherches et Analyses (CESPRA, UMR 8036)

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur de l'EHESS

Discipline : Philosophie

MARDELLAT VICTOR

QUAND SAUVER, C'EST TUER

Le contractualisme de Scanlon à l'épreuve de ses implications normatives

Sous la direction de Luc Foisneau

Date de soutenance : mardi 2 décembre 2025

Rapporteurs :

Magali Bessone, Professeure des universités, Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Bertrand Guillarme, Professeur des universités, Université Paris 8

Jury :

Luc Foisneau, Directeur de recherche au CNRS, CESPRA/EHESS (directeur de thèse)

Charles Girard, Professeur des universités, Université Jean Moulin Lyon 3

Charles Larmore, Professeur émérite, Brown University

Patrick Savidan, Professeur des universités, Université Paris-Panthéon-Assas

À mes parents.

Ce que l'on a dit à propos de la causalité en science s'applique également à l'éthique : elle n'est pas un fiacre que l'on peut faire arrêter à son gré pour y monter ou en descendre suivant le cas.

Max Weber,
« Le métier et la vocation d'homme politique[1] ».

[1] Max Weber, « Le métier et la vocation d'homme politique », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. fr. Julien Freund, révisée par Eugène Fleischmann et Éric de Dampierre, préface de Raymond Aron, Paris, 10/18, 1963, p. 123-222, ici p. 203.

REMERCIEMENTS

Je remercie mon directeur de thèse, Luc Foisneau, pour sa confiance et la liberté qu'il m'a accordée, ainsi que pour ses relectures attentives à l'importance de rendre un travail accessible au lecteur non averti.

Mes remerciements vont ensuite aux membres de mon comité de suivi individuel, Bernard Manin, Véronique Munoz-Dardé et Patrick Savidan. Les conseils de Véronique lors de nos réunions annuelles m'ont été très précieux. Bernard – pour qui j'ai une pensée particulière – m'a offert un bien d'une valeur inestimable en me donnant confiance en mes qualités de philosophe. Et Patrick a eu la gentillesse de rejoindre le train en marche de cette thèse à son avant-dernier arrêt. Qu'ils en soient chaleureusement remerciés.

Je dois beaucoup aux trois mois passés auprès de Rahul Kumar dans le département de philosophie de la Queen's University. La bienveillance, la disponibilité et la générosité intellectuelle dont Rahul n'a cessé de faire preuve envers moi ont joué un rôle déterminant tant dans la réalisation de ce travail que dans la confirmation de ma vocation.

J'ai eu la chance de pouvoir échanger régulièrement avec Tim Scanlon, notamment dans le cadre de mon travail de traduction de *Why Does Inequality Matter ?*, et ces échanges m'ont énormément apporté. Tim a eu la gentillesse de me considérer comme un véritable interlocuteur philosophique et il est difficile d'exagérer combien cela a compté dans ce parcours.

Jeffrey Brand-Ballard, Brad Hooker, Rahul Kumar, Sam Scheffler, Victor Tadros, Tim Scanlon, Rob Shaver et Christopher Woodard m'ont adressé des remarques très utiles sur certains des arguments avancés au chapitre 6. Sam Scheffler, en particulier, m'a fait l'immense honneur de commenter, pendant près de trente minutes et avec autant de bienveillance que de rigueur, la présentation orale de ces idées. Cette demi-heure fut sans aucun doute la plus importante de l'aventure intellectuelle dont je présente ici les résultats.

Je remercie Charles Girard et Benoît Gaultier de m'avoir donné l'occasion de mettre le pied à l'étrier du difficile travail de traduction, Charles en m'invitant à rejoindre un projet (déjà bien engagé !) de traduction collective de *The Difficulty of Tolerance* pour la magnifique collection qu'il dirige chez Hermann, « L'Avocat du diable », et Benoît en me confiant le soin

de traduire *Why Does Inequality Matter ?* pour la tout aussi belle collection « Banc d'essais » des éditions Agone.

Aux membres du jury, qui me font l'honneur de consacrer du temps à la lecture et à l'évaluation de ce travail, je dis ma sincère gratitude. Je me réjouis par avance des discussions que nous aurons lors de la soutenance et serais très heureux qu'elles se poursuivent au-delà.

Laure Assayag-Gillot, Manuel Lencastre Cardoso, Jerónimo Rilla, Augusto Sperb Machado et Pierre-Étienne Vandamme ont participé à une ou plusieurs séances du séminaire doctoral de Luc Foisneau, et j'ai pris autant de plaisir à les lire qu'à échanger avec eux sur le contractualisme.

Merci à Augustin, Augusto, Chacha, Charles, Cyrille, Édouard, Giovanni, Jungchen, Ludwig, Manuel, Mariam, Marie Inès, Maudalina, Say say et Zazou pour le bonheur d'être leur ami. Leur écoute, leur humour et leur intelligence m'ont aidé à traverser cette épreuve, et certains ont même accepté la tâche fastidieuse de relire des passages de cette étude.

Cette thèse n'existerait pas sans la compréhension, la patience, le soutien et l'amour de mes parents et de Gwendoline.

RESUME ET MOTS CLES

Quand sauver, c'est tuer : le contractualisme de Scanlon à l'épreuve de ses implications normatives

Nous avons des devoirs les uns envers les autres simplement en tant que personnes. Il y a des choses qu'il n'est pas permis de faire à autrui (Philippa Foot parlait à ce propos de « devoirs négatifs »), et d'autres que nous devons faire pour lui (ce qu'elle qualifiait de « devoirs positifs »). Il est communément admis que, toutes choses égales par ailleurs, les devoirs négatifs sont plus stricts, d'un point de vue moral, que les devoirs positifs. Par exemple, il n'est généralement pas permis de sauver la vie de plusieurs personnes en tuant quelqu'un d'autre. Qu'est-ce qui l'explique ? Cette étude apporte une réponse contractualiste à cette question. Thomas Scanlon a développé sa théorie morale contractualiste afin d'offrir une solution de remplacement à l'utilitarisme. Le contractualisme serait à la hauteur de cette ambition à deux conditions. La première est que ses réponses aux trois grandes questions de la philosophie morale – quel est l'objet des jugements moraux ? comment expliquer leur importance pratique ? comment convient-il de raisonner pour identifier les actions moralement mauvaises et comprendre en quoi elles le sont ? – soient au moins aussi convaincantes que celles de l'utilitarisme. La seconde est que les conclusions du raisonnement contractualiste s'accordent avec nos convictions morales les plus fermes. Cette condition ne serait pas satisfaite s'il était impossible d'expliquer l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste. Nous montrons que cela est possible et concluons à la supériorité des implications normatives du contractualisme sur celles de l'utilitarisme.

Mots clés : Thomas Scanlon, contractualisme, utilitarisme, tuer et laisser mourir, contraintes et prérogatives déontologiques, contraquentialisme, créer et rediriger des menaces.

ABSTRACT AND KEYWORDS

When Saving Means Killing: Scanlon's Contractualism Tested Against its Normative Implications

We have duties toward one another simply as persons. There are things we may not do to others (what Philippa Foot referred to as "negative duties"), and things we ought to do for them (what she called "positive duties"). It is commonly held that, all else being equal, negative duties are more stringent, morally speaking, than positive duties. For example, one may not in general save the lives of several individuals by killing another. What explains this? This study provides a contractualist answer to this question. T. M. Scanlon developed his contractualist moral theory as an alternative to utilitarianism. Contractualism would meet this ambition on two conditions. The first is that its answers to the three foundational questions of moral philosophy—what is the subject matter of moral judgments? how can their practical significance be explained? what standards of reasoning ought we follow to identify morally wrong actions and to understand their wrongness?—are at least as convincing as those of utilitarianism. The second is that the conclusions of contractualist reasoning align with our most firmly held moral convictions. This condition would not be satisfied if it were impossible to account for the moral significance of the killing versus letting die distinction without violating the constraints of contractualist reasoning. I show that this is possible and conclude that contractualism's normative implications are superior to those of utilitarianism.

Keywords: T. M. Scanlon, contractualism, utilitarianism, killing and letting die, deontological constraints and prerogatives, contraquentialism, creating and redirecting threats.

TABLE DES MATIERES

Résumé et mots clés 7

Abstract and keywords 8

Introduction. Détrôner l'utilitarisme 11

Chapitre 1. Les raisons et les désirs 35

1.1 Clarifications préliminaires 41

1.2 La réponse de Scanlon 53

1.3 Chang et les désirs affectifs 70

Chapitre 2. L'importance pratique des jugements moraux 81

2.1 La réponse contractualiste 83

2.2 Les tâches raisonnables de l'explication attendue 89

2.3 Les deux types de stratégies 93

2.4 La stratégie utilitariste 96

2.5 La morale : un domaine fragmenté ? 103

2.6 La justifiabilité à autrui : importance et priorité 114

Chapitre 3. Les normes du raisonnement contractualiste 133

3.1 Le spectre d'Euthyphron 133

3.2 S'accorder sur des principes 141

3.3 Le rationnel et le raisonnable 148

3.4 Raisons admissibles et raisons suffisantes 157

Chapitre 4. Tuer et laisser mourir 171

4.1 Le « problème de Foot » 172

4.2 Le scénario de Scheffler 186

4.3 Contraintes et prérogatives déontologiques 190

4.4 Le paradoxe de la déontologie 196

Chapitre 5. Dissoudre le paradoxe 207

5.1 La conception téléologique des valeurs 211

5.2 La conception téléologique des raisons 225

5.3 La conception maximisatrice de la rationalité 254

5.4 La valeur de l'amitié 270

5.5 La valeur de la vie rationnelle 278

Chapitre 6. Contractualisme et déontologie 293

6.1 Sauver le plus grand nombre 295

6.2 Contractualisme et contraquentialisme 303

6.3 Des contraintes et des prérogatives raisonnables 310

6.4 Tuer et laisser mourir dans *La Greffe* 322

Conclusion. La menace du tramway 327

Références bibliographiques 337

Annexe. Créer et rediriger des menaces 365

INTRODUCTION

DÉTRÔNER L'UTILITARISME

> La première question pour la philosophie n'est pas « Êtes-vous en accord avec la réponse de l'utilitarisme ? », mais « Acceptez-vous réellement la manière dont l'utilitarisme envisage la question ? ».
>
> Bernard Williams,
> « Une critique de l'utilitarisme[2] ».

Thomas Michael Scanlon, dont la plupart des publications sont signées « T. M. Scanlon » et que toute personne qui a eu la chance de le rencontrer appelle « Tim », est un philosophe étasunien, né à Indianapolis en 1940. Après avoir obtenu sa licence à Princeton en 1962 – grâce, notamment, à l'écriture d'un mémoire sur le platonisme mathématique supervisé par Paul Benacerraf –, une bourse Fulbright lui permit d'étudier un an à Oxford. Il entra ensuite à Harvard, où il rédigea une thèse de doctorat consacrée à la logique mathématique sous la direction de Burton Dreben. Il enseigna à Princeton à partir de 1966, puis au département de philosophie de l'université Harvard, où il fut professeur de 1984 jusqu'à sa retraite en 2016.

Scanlon est connu principalement pour avoir élaboré une théorie morale à laquelle il a donné le nom de « contractualisme ». La première formulation date de 1982, année de parution, dans un volume édité conjointement par Amartya Sen et Bernard Williams, d'un essai qui acquit rapidement le statut de classique[3]. Il fallut à Scanlon près de vingt années supplémentaires pour

---

[2] Bernard Williams, « Une critique de l'utilitarisme », dans J. J. C. Smart et Bernard Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, trad. fr. Hugues Poltier, avant-propos de Mark Hunyadi, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1997, p. 73-135, ici p. 74.

[3] Thomas M. Scanlon, « Contractualism and Utilitarianism », dans Amartya Sen et Bernard Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 103-128. Ce texte est disponible en français grâce à deux traductions : Thomas M. Scanlon, « Le contractualisme et l'utilitarisme », trad. fr. Christine Eychenne, dans Catherine Audard (éd.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. 3, trad. fr. Catherine Audard, Christian Bouchindhomme, M. Bucher, Christine Eychenne, Hervé Goarin, Béatrice Laroche, Jean-Mathieu Luccioni, Françoise Robert, Patrick Routier et Jean-Fabien Spitz, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale », 1999, p. 151-189 ; et Thomas M. Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », trad. fr. Jean-Fabien Spitz, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 167-205. Nous utiliserons la seconde traduction.

offrir, avec *What We Owe to Each Other*[4] – un ouvrage qui n'est toujours pas traduit en français, mais qui (rassurez-vous !) joue un rôle capital dans l'intrigue d'une série humoristique diffusée sur Netflix, intitulée « The Good Place » –, une défense et une présentation détaillées de son contractualisme, qui a subi au passage deux importantes modifications. Plus récemment, Scanlon a réexaminé les forces et les faiblesses de sa théorie dans une contribution empreinte d'une lucidité et d'une honnêteté telles que le lecteur se prend à songer qu'il assiste à une opération à cœur ouvert dont l'auteur serait à la fois le patient et le chirurgien[5].

Notre étude porte sur le contractualisme scanlonien, en particulier tel qu'il est exposé dans *What We Owe to Each Other*. Elle en propose une mise à l'épreuve, en le confrontant à des problèmes philosophiques sur lesquels il est censé nous aider à y voir plus clair en nous apprenant à identifier les considérations pertinentes d'un point de vue moral, à comprendre pourquoi elles ont cette importance, et enfin à les prendre en compte de la bonne manière afin de fournir une explication convaincante de nos convictions morales de premier ordre. Avant d'introduire les problèmes qui nous permettront de tester la théorie et de la montrer en action, il convient de nous assurer que le lecteur en connaisse les principales ambitions et caractéristiques. Pour ce faire, il nous semble opportun de nous prêter à un exercice d'explication de texte, qui s'étendra jusqu'au terme de notre troisième chapitre. Nous nous concentrerons sur une citation qui résume la réponse contractualiste aux questions qui constituent, aux yeux de Scanlon, l'objet privilégié de la théorie morale. Cette citation est la suivante :

> Lorsque je me demande quelle raison le fait qu'une action soit moralement mauvaise me donne de ne pas la réaliser, ma réponse est qu'il s'agit d'une action que je ne pourrais pas justifier à autrui sur des bases que je pourrais attendre qu'il accepte. Cela m'amène à décrire l'objet des jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais en disant qu'ils portent sur ce qui serait permis par des principes qui ne pourraient pas raisonnablement être rejetés par des personnes qui seraient mues par la recherche de principes de réglementation générale de la conduite que les autres, animés par la même motivation, ne pourraient pas raisonnablement rejeter. En particulier, une action est moralement mauvaise si et seulement si tout principe qui l'autoriserait pourrait raisonnablement être rejeté par des personnes ayant la motivation que je viens de décrire (ou, ce qui revient au même, si et seulement si elle serait interdite par n'importe quel principe que de telles personnes ne pourraient pas raisonnablement rejeter)[6].

[4] Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
[5] Thomas M. Scanlon, « Contractualism and Justification », dans Markus Stepanians et Michael Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism : Themes from Scanlon*, Berlin, Boston, De Gruyter, coll. « Lauener Library of Analytical Philosophy », 2021, p. 17-43.
[6] « When I ask myself what reason the fact that an action would be wrong provides me with not to do it, my answer is that such an action would be one that I could not justify to others on grounds I could expect them to accept. This leads me to describe the subject matter of judgments of right and wrong by saying that they are judgments about what would be permitted by principles that could not reasonably be rejected, by people who were moved to find

Un extrait comme celui-ci, surtout lorsqu'on le lit pour la première fois, suscite immanquablement de nombreuses interrogations. Notre propos n'est pas de toutes les dissiper. Il s'agit plutôt d'éclairer le lecteur sur suffisamment de points pour qu'il dispose, à l'issue de ce commentaire de citation couvrant la première moitié de notre travail, d'une solide vue d'ensemble du cadre théorique à l'intérieur duquel s'inscriront les développements subséquents. L'introduction vise à exposer les ambitions directrices du contractualisme scanlonien, ainsi que la manière dont notre projet s'y rattache. Une fois ces ambitions bien comprises, les trois premiers chapitres préciseront les contours de la théorie. Vous saurez alors répondre à la question générale « Qu'est-ce que le contractualisme moral de Thomas Scanlon ? », et le moment sera venu d'aborder ensemble les problèmes philosophiques dont nous voudrions donner une lecture contractualiste.

Avant toute chose, nous devons comprendre pourquoi il est apparu nécessaire à Scanlon de jeter les bases de sa théorie morale contractualiste. Le constat dressé en ouverture de « Contractualisme et utilitarisme » peut nous y aider. Le voici :

> L'utilitarisme occupe une place centrale dans la philosophie morale de notre époque. Certes, ce n'est pas la conception que soutiennent la plupart des gens et on ne trouvera pas grand monde pour s'affirmer partisan de l'utilitarisme de l'acte. Mais, pour un très large éventail de gens, l'utilitarisme est la conception vers laquelle ils se sentent attirés lorsqu'ils tentent de produire une analyse théorique de leurs croyances morales. Dans le champ de la philosophie morale, l'utilitarisme représente une position qu'il faut affronter si l'on souhaite l'éviter. Il en est ainsi en dépit du fait que les implications de l'utilitarisme de l'acte sont violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes, tandis que l'utilitarisme de la règle, qui en est la formule alternative la plus commune, apparaît aux yeux de beaucoup comme un compromis instable[7].

---

principles for the general regulation of behavior that others, similarly motivated, could not reasonably reject. In particular, an act is wrong if and only if any principle that permitted it would be one that could reasonably be rejected by people with the motivation just described (or, equivalently, if and only if it would be disallowed by any principle that such people could not reasonably reject). » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 4. Sauf mention contraire, les traductions sont de l'auteur de la thèse, auquel cas elles sont systématiquement accompagnées, en note de bas de page, du texte original, ceci afin d'en faciliter l'accès au lecteur.)

[7] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 167.

La distinction terminologique, aujourd'hui familière, entre utilitarisme de l'acte et utilitarisme de la règle a été établie par Richard Booker Brandt dans *Ethical Theory : The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1959, p. 380-406. Pour le dire sans entrer dans la question controversée du critère à l'aune duquel mesurer l'« utilité » ou le bien-être des individus (pour des discussions classiques, voir Thomas M. Scanlon, « Préférence et urgence », trad. fr. Nicolas Delon, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 97-113, et Derek Parfit, *Les raisons et les personnes*, traduit et préfacé par Yann Schmitt, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2024, p. 857-872), l'utilitarisme de l'acte caractérise l'action moralement bonne comme celle dont la réalisation produirait la plus grande utilité globale, tandis que l'utilitarisme de la règle l'analyse comme celle qui est conforme à une règle dont l'adoption conduirait à la plus grande utilité globale.

S'il a de quoi surprendre un lecteur francophone ou germanophone, ce constat reflète l'état de la philosophie morale de langue anglaise du XXe siècle. Il est partagé, par exemple, par la philosophe néo-aristotélicienne Philippa Foot, qui, en 1985, jugeait « remarquable à quel point l'utilitarisme tend à hanter même ceux d'entre nous qui ne veulent pas y croire. C'est comme si nous avions toujours le sentiment qu'il doit être correct, bien que nous maintenions qu'il est faux[8] ». C'est encore ce rapport ambivalent de ses contemporains à l'utilitarisme que déplorait, en des termes légèrement différents, la philosophe kantienne Christine Korsgaard lorsqu'elle écrivait : « Aux yeux des générations futures, la philosophie morale du vingtième siècle ressemblera pour une bonne part à une lutte visant à *échapper* à l'utilitarisme. Nous ne semblons parvenir à réfuter une doctrine utilitariste que pour nous retrouver pris dans l'étau d'une autre[9]. »

Mais bien que nos auteurs s'accordent pour reconnaître un statut particulier à l'utilitarisme dans le champ des théories morales, ils n'en donnent pas la même explication. Foot et Korsgaard estiment, pour leur part, que, si nous échouons toujours à nous soustraire pleinement à son emprise, malgré nos meilleurs efforts, c'est parce que, consciemment ou non, nous avons accepté son conséquentialisme – que Foot définit comme la thèse générale (au sens où il n'est pas besoin d'être utilitariste pour y souscrire) selon laquelle « c'est par le "résultat total", c'est-à-dire par le tout formé par une action et ses conséquences, que ce qui est fait est jugé moralement bon ou mauvais[10] ». Scanlon pose, quant à lui, un autre diagnostic de la force

---

[8] « It is remarkable how utilitarianism tends to haunt even those of us who will not believe in it. It is as if we for ever feel that it must be right, although we insist that it is wrong. » (Philippa Foot, « Utilitarianism and the Virtues », *Mind*, 1985, vol. 94, n° 374, p. 196-209, ici p. 196, réimprimé dans Philippa Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 59-77, ici p. 59.)

[9] « To later generations, much of the moral philosophy of the twentieth century will look like a struggle to *escape* from utilitarianism. We seem to succeed in disproving one utilitarian doctrine, only to find ourselves caught in the grip of another. » (Christine M. Korsgaard, « The Reasons We Can Share : An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values », *Social Philosophy & Policy*, 1993, vol. 10, n° 1, p. 24-51, ici p. 24 ; italique d'origine.)

[10] « it is by 'total outcome', that is, by the whole formed by an action and its consequences, that what is done is judged right or wrong » (Foot, « Utilitarianism and the Virtues », *art. cit.*, dans Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 60).

Sans doute n'est-il pas inutile de rappeler ici que, si certains auteurs se désignent eux-mêmes comme « conséquentialistes », ce néologisme fut forgé par Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe dans le but de caractériser ce qu'elle concevait comme une *erreur* philosophique (voir son célèbre article « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 1958, vol. 33, n° 124, p. 1-19, et sa traduction française par Geneviève Ginvert et Patrick Ducray, « La philosophie morale moderne », *Klésis*, 2008, vol. 9, p. 12-31). Cette erreur est d'analyser l'action moralement bonne comme « celle qui produit les meilleures conséquences possibles (en comptant parmi les conséquences les valeurs intrinsèques attachées à certaines sortes d'actes par quelques "objectivistes") » (Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 20). Pour le dire avec David Wiggins (dans *Ethics : Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Londres, Penguin Books, 2006, p. 207 ; italiques d'origine), l'erreur revient à

> soutenir non seulement que les conséquences importent (tout le monde le pense […]), mais que ce qui est moralement bon ou mauvais doit être déterminé sans le déploiement indépendant d'idées éthiques, déontologiques ou agentielles distinctes et sur la seule base du mérite ou du démérite des conséquences.

de séduction de l'utilitarisme (au sens de sa capacité à nous égarer, tel le chant des sirènes)[11]. Si c'est vers l'utilitarisme que la plupart des gens « se sentent attirés lorsqu'ils tentent de produire une analyse théorique de leurs croyances morales », cela est largement dû, d'après lui, à « des considérations philosophiques plus ou moins sophistiquées qui nous entraînent dans une direction assez différente de celle de nos croyances morales de premier ordre[12] ».

De quelles considérations s'agit-il au juste ? Scanlon fait référence aux réponses de l'utilitarisme à trois questions que toute théorie qui ambitionne d'offrir davantage qu'une mise en cohérence de nos convictions éthiques doit aborder de front. À le suivre, l'utilitarisme tire la majeure partie de son pouvoir de séduction des difficultés rencontrées par les « théories qui lui font concurrence[13] » pour répondre à ces questions, et de l'apparente plausibilité du traitement que les utilitaristes en ont traditionnellement proposé. C'est pourtant ce traitement qui nous entraîne « dans une direction assez différente de celle de nos croyances morales de premier ordre ». Pour Scanlon, la « place centrale » de l'utilitarisme dans la philosophie morale du XXe siècle est donc principalement liée au fait qu'il ne semblait pas exister d'« analyse claire des fondements d'un raisonnement moral de nature non utilitariste[14] », par quoi il faut entendre des réponses aux trois questions susmentionnées qui (i) soient au moins aussi convaincantes que celles de l'utilitarisme, et (ii) n'entrent pas aussi « violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes ».

Quelles sont, alors, ces trois questions ? Scanlon les énonce comme suit :

> Nous croyons tous que certaines actions sont moralement mauvaises. Mais lorsque nous affirmons qu'une action est moralement mauvaise, quel type de jugement portons-nous ? Les jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais ne peuvent pas se comprendre comme de simples affirmations factuelles sur le monde empirique ou sur notre propre psychologie. Pourtant,

---

> […] [C]elui qui est conséquentialiste croira que notre notion de résultat doit être élargie afin que le caractère moralement bon ou mauvais de la réalisation d'une action particulière soit fondé complètement, ou de façon exhaustive, sur la prise en compte de toutes les conséquences (en un certain sens élargi) de la réalisation de l'action […] ; fondé sur les résultats, autrement dit, *sans tenir compte […] de la nature de l'acte lui-même ni de ce que cela implique de l'accomplir*.

(« not simply to hold that consequences matter (everyone thinks that […]), but to hold that right and wrong are to be determined without the independent deployment of distinctively ethical, deontological, or agential ideas and on the sole basis of the merit or demerit of consequences. […] one who is a consequentialist will believe that our notion of outcome must be expanded in order that the rightness or wrongness of doing a particular act should be grounded completely or exhaustively in consideration of all the consequences (in some extended sense) of doing the act […]; grounded in outcomes, that is, *without regard […] to what the act itself is or what it is to do that act*. »)

[11] Cela tient probablement en partie au fait que Scanlon a d'abord été conséquentialiste. Voir notamment Thomas M. Scanlon, « Droits, objectifs et équité », trad. fr. Nicolas Delon, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 39-58.

[12] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 167.

[13] *Ibid.*, p. 168.

[14] *Ibid.*

> ils semblent bien exprimer des affirmations à propos d'un certain sujet, des affirmations susceptibles d'être vraies ou fausses. De plus, si certains types d'expérience peuvent jouer un rôle important en nous mettant en position d'émettre des jugements moraux, l'action de porter ces jugements ne semble pas relever de l'observation. Nous en venons plutôt à juger qu'une action d'un certain type est moralement mauvaise simplement en réfléchissant à la question de la bonne manière, parfois au travers d'un processus d'évaluation minutieuse qu'il est naturel d'appeler une forme de raisonnement. Mais de quel type de raisonnement s'agit-il ? Enfin, le fait qu'une certaine action soit moralement mauvaise semble fournir une puissante raison de ne pas la réaliser ; une raison qui est, du moins normalement, décisive face à toute considération concurrente. Mais on voit mal quelle est cette raison. Pourquoi devrions-nous accorder ce type de priorité aux considérations relatives à ce qui est moralement bon ou mauvais, quelles qu'elles soient, sur nos autres préoccupations et sur d'autres valeurs[15] ?

Pour les reprendre une à une, la première question est celle de l'identification des faits qui, au niveau le plus fondamental, constituent l'objet des jugements moraux, objet en vertu duquel ces derniers peuvent être vrais ou faux. Par exemple, la vérité des jugements mathématiques dépend, pour le dire vite, de faits touchant aux nombres et aux figures géométriques. Mais qu'en est-il de celle des jugements moraux ? La deuxième question est d'ordre épistémologique et concerne la méthode à employer pour déterminer si une conviction éthique est correcte ou erronée et, si possible, expliquer sa valeur de vérité. C'est en suivant rigoureusement les lois de l'algèbre ou de la géométrie qu'il est possible de savoir si une proposition mathématique est défendable. De même, pourrions-nous formuler des normes de raisonnement qui, si nous les respections sans faire d'erreur, nous permettraient de savoir si et pourquoi une croyance morale donnée est juste ? La troisième question interroge la nature du lien entre « le domaine de faits » décrit par les jugements moraux et « le reste de la réalité[16] ». L'analogie avec les mathématiques, là encore, est éclairante :

> Les jugements mathématiques donnent ainsi naissance à des prédictions dans les domaines où les mathématiques sont appliquées. Ce lien est une réalité dont une analyse philosophique de la vérité mathématique doit rendre compte, mais le fait que nous puissions observer l'exactitude de telles prédictions et en tirer des enseignements contribue également à étayer notre croyance au caractère

[15] « We all believe that some actions are morally wrong. But when we claim that an action is wrong, what kind of judgment are we making? Judgments about right and wrong cannot be straightforwardly understood as factual claims about the empirical world or about our own psychology. Yet they do seem to make claims about some subject matter, claims which are capable of being true or false. Moreover, while certain kinds of experience can be important in putting us in a position to make moral judgments, making these judgments themselves does not seem to be a matter of observation. Rather, we arrive at the judgment that a certain kind of action would be wrong simply by thinking about the question in the right way, sometimes through a process of careful assessment that it is natural to call a kind of reasoning. But what kind of reasoning is it? Finally, the fact that a certain action would be morally wrong seems to provide a powerful reason not to do it, one that is, at least normally, decisive against any competing considerations. But it is not clear what this reason is. Why should we give considerations of right and wrong, whatever they are, this kind of priority over our other concerns and over other values? » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 1.)

[16] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 170.

> objectif des vérités mathématiques. Dans le cas de la morale, il existe un lien essentiel – c'est du moins l'hypothèse la plus répandue – avec la volonté. Par conséquent, quel que soit le candidat que nous choisissions pour jouer le rôle d'objet de la morale, il nous faudra expliquer pourquoi quiconque peut être amené à s'en soucier […][17].

Sans doute le lecteur se demande-t-il à présent comment l'utilitarisme répond aux trois questions que nous venons de passer en revue. Sa curiosité sera bientôt satisfaite, mais une distinction doit au préalable être introduite, sans quoi l'on peinera à comprendre en quoi consiste réellement, dans l'analyse de Scanlon, la puissance de séduction des idées utilitaristes.

Scanlon distingue entre, d'une part, ce qu'il nomme l'« utilitarisme philosophique » et, d'autre part, les diverses doctrines utilitaristes normatives (l'utilitarisme de l'acte, de la règle, etc.), « qu'il est possible de soutenir en se fondant sur des conceptions philosophiques différentes de la nature de la morale[18] » – lesquelles peuvent être prescriptivistes[19], contractualistes[20], intuitionnistes[21], et ainsi de suite[22]. L'utilitarisme philosophique est la thèse selon laquelle « la seule analyse de la morale qui soit crédible sur le plan métaphysique et qui lui confère l'autorité qu'elle revendique pour elle-même est celle d'après laquelle les jugements moraux sont des jugements au sujet de la promotion du bien-être humain[23] ». Si l'adhésion à des principes normatifs utilitaristes ne suppose donc pas de croire que « les seuls faits moraux fondamentaux [soient] des faits ayant trait au bien-être de l'individu[24] », Scanlon interprète la vaste influence de ces principes comme provenant largement de la séduction exercée par

---

[17] *Ibid.*, p. 170-171.
[18] *Ibid.*, p. 174.
[19] C'est le cas, par exemple, chez le Richard M. Hare de *Penser en morale. Entre intuition et éthique*, trad. fr. Malik Bozzo-Rey, Jean-Pierre Cléro et Claire Wrobel, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2019.
[20] Comme John Rawls l'envisage à divers endroits de *Théorie de la justice*, trad. fr. de Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, notamment dans les sections 26 à 30.
[21] On pensera ici à Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, Palgrave Macmillan, 7ème édition, 1962. En effet, Sidgwick nie que l'utilitarisme soit justifié par des considérations empiriques, telle la thèse psychologique suivant laquelle « la seule chose désirable comme fin est le bonheur, c'est-à-dire le plaisir et l'absence de douleur », que Mill avançait à l'appui du principe d'utilité (voir John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, traduit et préfacé par Georges Tanesse, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1988, p. 21). Sidgwick assoit plutôt l'utilitarisme sur des intuitions philosophiques ou propositions évidentes. Il écrit par exemple : « Je constate que ma recherche d'intuitions éthiques réellement claires et certaines aboutit au principe fondamental de l'utilitarisme. » (« I find that I arrive, in my search for really clear and certain ethical intuitions, at the fundamental principle of utilitarianism. » Sidgwick, *The Methods of Ethics*, *op. cit.*, p. 387), ou encore : « L'utilitarisme est ainsi présenté comme la forme ultime que l'intuitionnisme tend à revêtir, lorsque la demande de premiers principes réellement évidents est poussée à l'extrême. » (« Utilitarianism is thus presented as the final form into which Intuitionism tends to pass, when the demand for really self-evident first principles is rigorously pressed. » *Ibid.*, p. 388.)
[22] Sur l'intérêt de distinguer entre différents niveaux de la théorie morale en général, voir Shelly Kagan, « The Structure of Normative Ethics », *Philosophical Perspectives*, 1992, vol. 6, p. 223-242.
[23] « the only account of morality which is metaphysically credible and gives it the authority which it claims for itself is one according to which moral judgements are judgements about the promotion of human well-being » (Thomas M. Scanlon, « The Aims and Authority of Moral Theory », *Oxford Journal of Legal Studies*, 1992, vol. 12, n° 1, p. 1-23, ici p. 7).
[24] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 175.

l'utilitarisme philosophique. Mais en quoi cette thèse sur la nature de la morale est-elle si séduisante ?

À la première des trois questions énumérées précédemment – la question « de l'objet, ou du fondement de la vérité[25] » –, l'utilitarisme philosophique répond que « ce sont les répercussions des jugements moraux sur le bien-être qui déterminent leur valeur de vérité[26] ». Il semble aller de soi qu'un rôle important échoit au bien-être dans la réflexion morale. De surcroît, cette réponse a l'avantage de pourvoir la distinction entre les actions moralement bonnes et moralement mauvaises d'« une réalité incontestable », d'en faire « une distinction réelle "dans le monde", et non une simple question d'opinion[27] ». En effet, « [q]u'il existe des individus dont la situation puisse être rendue pire ou meilleure paraît une évidence[28] ». Or, nous rappelle Scanlon, les utilitaristes font traditionnellement valoir que, dans la mesure où des notions philosophiques, telles celles d'obligation ou de droits individuels, « sont clairement dissociées de la promotion du bien-être », ces notions sont « mal définies » ou « dénuées de réalité[29] ». Pour échapper à ce genre de « dénigrement philosophique[30] », la conviction qu'une action est moralement mauvaise devrait donc se fonder sur des faits relatifs au bien-être[31].

L'utilitarisme philosophique puise ainsi une part importante de son pouvoir de séduction dans la facilité avec laquelle il apaise ce que Scanlon dépeint comme « une inquiétude métaphysique » quant à l'ancrage des jugements moraux dans le réel : « Si les jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais peuvent être considérés comme vrais ou faux, la raison doit en être qu'il existe un certain domaine de faits qu'ils sont censés décrire et auxquels ils peuvent correspondre, ou manquer de correspondre.[32] » Prise isolément, cette affirmation énonce une évidence. Elle ne conduit à douter de la réalité des faits moraux qu'associée à une autre proposition : un quelconque domaine de faits n'existerait véritablement

---

[25] *Ibid.*, p. 169.

[26] « it is the impact of moral judgments on well-being that determines their truth-value » (Markus Stepanians, « Instead of an Introduction : Scanlon's Project », dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 1-10, ici p. 3).

[27] « an undoubted reality » ; « a real distinction 'in the world', not just a matter of opinion » (Scanlon, « The Aims and Authority of Moral Theory », *art. cit.*, p. 7).

[28] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 175.

[29] « are clearly separated from the promotion of well-being » ; « ill-defined » ; « unreal » (*Ibid.*, p. 7-8).

On se souviendra par exemple de l'amusante et corrosive formule de Bentham, qui qualifiait les droits naturels d'« absurdité montée sur des échasses ». Voir Jeremy Bentham, « L'absurdité montée sur des échasses », trad. fr. Jean-Pierre Cléro et Bertrand Binoche, dans Bertrand Binoche et Jean-Pierre Cléro (éd.), *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige Manuels », 2007, p. 17-124.

[30] « philosophical denigration » (Scanlon, « The Aims and Authority of Moral Theory », *art. cit.*, p. 7).

[31] Voir aussi le passage sur « l'accusation d'"intuitionnisme" » dans Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 175-176.

[32] « a metaphysical concern » ; « If judgments of right and wrong can be said to be true or false, this must be because there is some realm of facts that they are meant to describe, and to which they can correspond, or fail to correspond. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 2.)

(c'est-à-dire indépendamment de nos attitudes subjectives à son égard) que si les faits qui le composent ont une réalité physique ou psychologique, au sens où il serait possible de les observer et de les quantifier en usant des méthodes traditionnelles des sciences naturelles ou de la psychologie. Or, tel est justement le cas des faits relatifs au bien-être.

Mais avant de nous laisser impressionner par la réponse utilitariste à la question de l'objet de la morale – au point, peut-être, de nous résoudre à admettre une doctrine utilitariste normative –, il convient d'examiner cette « inquiétude métaphysique ». Pourquoi devrions-nous accueillir la prétention à l'objectivité de nos croyances morales avec méfiance à moins de pouvoir identifier une analyse philosophique de la nature de la morale qui dote les faits moraux d'une réalité physique ou psychologique (au sens indiqué ci-dessus) ? Cela se comprendrait si les jugements moraux avaient pour fonction, au même titre que les énoncés scientifiques ou les diagnostics psychologiques, de décrire le monde spatio-temporel ou d'analyser la psyché humaine. En effet, il s'ensuivrait alors qu'une réponse adéquate à la question « de l'objet, ou du fondement de la vérité » de ces jugements « devrait, d'abord et avant tout, préciser au sujet de quelle partie "du monde" [ils] expriment des affirmations[33] ». La visée des jugements moraux est toutefois essentiellement pratique : « ils prétendent nous dire quelles sont nos raisons d'agir[34] ». Scanlon en conclut que

> [s]i nous pouvions caractériser la méthode de raisonnement par laquelle nous parvenons à juger de ce qui est moralement bon ou mauvais, et si nous pouvions expliquer pourquoi il existe une bonne raison d'accorder aux jugements ainsi obtenus le type d'importance que l'on prête normalement aux jugements moraux, alors nous aurions, je crois, apporté une réponse suffisante également à la question de l'objet de [ces jugements]. Il ne subsisterait aucune question intéressante sur l'ontologie de la morale, comme, par exemple, sur le statut métaphysique des faits moraux[35].

Il y a ici deux thèses. La première est que, puisque les jugements moraux ont une visée pratique, ce qu'il s'agit au fond de comprendre, c'est « comment [ils] peuvent avoir cette importance pratique[36] », et en particulier pourquoi les conclusions morales doivent être traitées comme déterminantes face à nos autres préoccupations et à d'autres valeurs pour décider de la conduite

[33] « should, first and foremost, make clear what part of "the world" [they] make claims about » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 2).
[34] « they make claims about what we have reason to do » (*Ibid.*).
[35] « If we could characterize the method of reasoning through which we arrive at judgments of right and wrong, and could explain why there is good reason to give judgments arrived at in this way the kind of importance that moral judgments are normally thought to have, then we would, I believe, have given a sufficient answer to the question of the subject matter of [these judgments] as well. No interesting question would remain about the ontology of morals—for example, about the metaphysical status of moral facts. » (*Ibid.*)
[36] « how [they] can have this practical significance » (*Ibid.*).

à adopter. Étant donné cette première thèse, la question du « statut métaphysique des faits moraux » (existent-ils dans le monde physique ? dans la psychologie humaine ?) n'est pertinente que s'il est nécessaire d'y répondre pour rendre compte de l'importance pratique des jugements moraux. La seconde thèse, qui prête davantage à controverse, est que cela n'est pas nécessaire ; autrement dit, qu'expliquer cette importance pratique requiert uniquement, d'une part, de mettre au jour des normes de raisonnement grâce auxquelles quiconque les observerait scrupuleusement saurait si et pourquoi une croyance morale donnée est vraie et, d'autre part, de clarifier les contours de la « puissante raison » que le fait qu'une action soit moralement mauvaise nous donne de ne pas la réaliser.

Aussi n'est-il pas surprenant que, si Scanlon élevait autrefois la question « de l'objet, ou du fondement de la vérité » au rang de « première question philosophique qui se pose à propos de la morale[37] », ce soient aujourd'hui la deuxième et, surtout, la dernière des trois questions exposées tout à l'heure qui représentent sa « principale préoccupation[38] ». Certes, les jugements moraux ne mériteront l'autorité pratique qu'ils prétendent avoir que s'il existe de bonnes réponses aux questions morales. Mais ceci n'est pas à proprement parler un problème métaphysique. En effet, pour nous convaincre de l'existence de réponses valables à ces questions, « il suffit de montrer que nous avons de bonnes raisons de considérer que certaines conclusions au sujet du caractère moralement bon ou mauvais des actions sont correctes[39] ». Par ailleurs, « l'importance particulière que nous attachons normalement aux jugements moraux » lorsque nous savons qu'ils sont vrais ne semble pas dépendre du statut métaphysique de leur objet, c'est-à-dire de la question de savoir si ces jugements « portent sur un certain aspect de la réalité physique et psychologique[40] ».

En somme, Scanlon estime que la réponse à la question de l'existence des faits moraux tient *tout entière* dans un traitement satisfaisant des questions, respectivement, de l'explicitation des normes du raisonnement moral et de l'explication de l'importance pratique des jugements moraux. Une fois ces normes découvertes et cette importance dûment analysée, nous serions pleinement équipés pour statuer sur l'existence de la propriété qu'une action peut présenter d'être moralement mauvaise : nous pourrions savoir quelles actions sont moralement mauvaises, pourquoi elles le sont et pourquoi il en découle une « puissante raison » de ne pas

[37] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 169.
[38] « primary concern » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 3).
[39] « it is enough to show that we have good grounds for taking certain conclusions that actions are right or are wrong to be correct » (*Ibid.*, p. 2).
[40] « the particular importance that we normally attach to moral judgments » ; « are about some aspect of physical and psychological reality » (*Ibid.*, p. 3).

les réaliser. Cette position – résumée dans l'affirmation suivant laquelle « [i]l ne subsisterait aucune question intéressante sur l'ontologie de la morale » – se comprend mieux si l'on se souvient que, pour Scanlon, les questions ontologiques et métaphysiques n'ont de sens que lorsqu'on les pose *à l'intérieur* du domaine de faits dont nous nous demandons s'ils existent.

Qu'est-ce que cela signifie ? À rebours de l'idée qu'un domaine de faits n'existerait que si les faits qu'il renferme sont observables et quantifiables avec les outils des sciences naturelles ou de la psychologie, Scanlon croit en l'existence de toute

> une gamme de domaines, comprenant les mathématiques, la science et le raisonnement moral et pratique. […] [L]es énoncés appartenant à tous ces domaines sont susceptibles d'être vrais ou faux, et la valeur de vérité des énoncés portant sur un domaine (dans la mesure où ils n'entrent pas en conflit avec ceux qui ressortissent à un autre domaine) est établie adéquatement par les normes du domaine sur lequel ils portent. Les questions mathématiques (parmi lesquelles les questions concernant l'existence des nombres et des ensembles) sont réglées par le raisonnement mathématique, les questions scientifiques (telles que les questions sur l'existence des bosons) par le raisonnement scientifique, les questions normatives par le raisonnement normatif, et ainsi de suite[41].

Un domaine au sens de Scanlon existe dès lors que des normes de raisonnement nous permettent d'émettre des jugements corrects sur l'existence des éléments qui le composent[42], et que ces normes et ces jugements forment un ensemble cohérent et n'entrent pas en conflit avec ceux qui sont propres à un autre domaine[43]. Le point essentiel, pour nous, est la thèse selon laquelle « la valeur de vérité des énoncés portant sur un domaine […] est établie adéquatement par les normes du domaine sur lequel ils portent ». De prime abord, cette thèse paraît des plus banales :

---

[41] « a range of domains, including mathematics, science, and moral and practical reasoning. […] statements within all of these domains are capable of truth and falsity, and the truth values of statements about one domain, insofar as they do not conflict with statements of some other domain, are properly settled by the standards of the domain that they are about. Mathematical questions, including questions about the existence of numbers and sets are settled by mathematical reasoning, scientific questions, including questions about the existence of bosons, by scientific reasoning, normative questions by normative reasoning, and so on. » (Thomas M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 19.)

[42] Il n'est évidemment pas nécessaire que ces normes aient été découvertes pour que le domaine considéré (et les faits qui le constituent) existe(nt), bien que tout le monde ne soit pas d'accord. Pour une critique soutenue de la thèse inverse, voir Paul Boghossian, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, trad. fr. Ophélia Deroy, préface de Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2009. Voir aussi les remarques de Scanlon sur les légères différences entre sa conception et celle de Carnap (laquelle est exposée dans Rudolf Carnap, « Empirisme, sémantique et ontologie », dans Rudolf Carnap, *Signification et nécessité. Une recherche en sémantique et en logique modale*, trad. fr. et présentation de François Rivenc et Philippe de Rouilhan, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1997, p. 313-335) dans Thomas M. Scanlon, « Normative realism and ontology : reply to Clarke-Doane, Rose, and Enoch and McPherson », *Canadian Journal of Philosophy*, 2017, vol. 47, n° 6, p. 877-897, ici p. 880-882.

[43] Scanlon illustre ce type de conflit avec l'exemple de la croyance théiste en une entité surnaturelle ayant le pouvoir d'intervenir dans le cours des choses et des actions humaines, laquelle est incompatible avec nos connaissances scientifiques sur le monde physique et les lois auxquelles il est soumis. Voir *ibid.*, p. 886, ou encore le paragraphe sur les sorcières et les esprits dans Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 21.

les réponses aux questions mathématiques dépendent des considérations que le raisonnement mathématique identifie comme pertinentes, et ceci vaut également pour les autres domaines, la morale incluse. Bien comprise, toutefois, cette thèse s'oppose à l'idée que « les affirmations relatives à l'existence des éléments d'un domaine, quoique correctes d'après les normes de ce domaine, pourraient néanmoins être fausses parce que ces entités n'existeraient pas dans un sens plus général[44] ».

Formulée un peu différemment, cette idée est que les choses qui existent « vraiment », ou qui font partie du « monde réel », ne se contentent pas d'exister dans le sens spécifique où les normes qui sont propres à leur domaine nous permettent de conclure correctement à leur existence. Scanlon juge cela absurde, ce qu'il explique comme suit :

> les questions d'ontologie, et plus généralement de métaphysique, sont toujours spécifiques à un domaine. Les questions métaphysiques au sujet d'un domaine concernent sa structure la plus abstraite, y compris son ontologie, c'est-à-dire la nature de ses éléments fondamentaux. Il existe ainsi des questions métaphysiques et ontologiques sur le monde naturel, les mathématiques et le domaine normatif. L'idée d'une métaphysique en un sens plus général part de la métaphysique du monde naturel et laisse ouverte la possibilité que cet univers puisse être étendu. Cependant, si faire partie de cet univers étendu ne signifie pas simplement appartenir au monde naturel, alors l'idée de cet univers étendu implique que, même pour les objets du monde naturel, exister comme éléments de cet univers plus large est un fait distinct de leur existence en tant que parties du monde naturel – soit du fait qu'ils ont une localisation spatio-temporelle, qu'ils entrent dans des relations causales, etc. Cela ne semble ni plausible, ni nécessaire. L'existence, ou la réalité, des objets physiques s'explique pleinement par des propriétés du type de celles que je viens d'énumérer, qui sont propres au domaine naturel. Si ceci est vrai des objets physiques et des faits les concernant, pourquoi ne devrait-il pas être vrai également pour les entités et les faits relevant d'autres domaines – tels que les mathématiques et le domaine normatif – que la question de leur existence est spécifique à leur domaine[45] ?

[44] « claims about the existence of elements of a domain, although correct according to the standards of that domain, might nonetheless be false because those entities failed to exist in some broader sense » (Scanlon, « Normative realism and ontology », *art. cit.*, p. 884).

[45] « questions of ontology, and metaphysics more generally, are always domain-specific. Metaphysical questions about a domain are questions about its most abstract structure, including questions about its ontology – that is to say, about what its fundamental elements are. Thus, there are metaphysical, and ontological, questions about the natural world, about mathematics, and about the normative realm. The idea of metaphysics in a more general sense begins from the metaphysics of the natural world and leaves open the possibility that this universe may be extended. If being part of this extended universe does not just mean being part of the natural world, however, then the idea of this extended universe implies that even for objects in the natural world existing as part of this wider universe is a further fact beyond their existence as parts of the natural world – that is to say, their having spatio-temporal location, entering into causal relations, and so on. This seems implausible and unnecessary. The existence, or reality, of physical objects is fully accounted for by properties of the kind I have just listed, which are peculiar to the natural domain. If this is true of physical objects and facts about them, why should it not be true as well for entities and facts in other domains, such as mathematics and the normative, that their existence is a domain-specific matter? » (*Ibid.*, p. 884-885.)

Revenons à notre inquiétude métaphysique : les jugements moraux ne sont susceptibles d'être vrais ou faux que s'il existe un « domaine de faits qu'ils sont censés décrire et auxquels ils peuvent correspondre, ou manquer de correspondre ». Cette condition est satisfaite, nous dit Scanlon, si des normes de raisonnement qui s'accordent entre elles et avec celles des autres domaines permettent de conclure à l'existence des faits moraux. Étant donné l'importance pratique de ces derniers – le fait qu'une action soit moralement mauvaise nous fournit normalement « une puissante raison de ne pas la réaliser » –, la validité de ces normes dépend aussi de leur capacité à en rendre compte. Nous ne conclurions pas vraiment à l'existence des faits moraux si cela n'impliquait pas de reconnaître leur importance pratique[46].

Imaginons que nous ayons identifié des normes qui remplissent ces exigences, mais sans prétendre – contrairement à des normes utilitaristes – que, pour être vraies, nos croyances morales doivent « correspondre » à des faits relatifs au bien-être. À supposer que ces normes ne soient pas, selon vous, de nature à nous assurer de la réalité des faits moraux, comment pourrions-nous l'expliquer ? Vous pensez peut-être qu'il n'existe que deux domaines de faits – ceux qu'étudient, respectivement, les sciences naturelles et la psychologie –, et que tout autre domaine ou bien est un sous-domaine de l'un ou de l'autre, ou bien n'existe pas[47]. Puisque les normes dont nous imaginons disposer ne font pas correspondre les vérités morales à des faits ayant trait au bien-être, elles n'impliquent pas que la morale soit un sous-domaine du champ d'investigation des sciences naturelles ou de la psychologie[48]. Ces normes n'interdisent donc pas, à vos yeux, de contester la réalité des faits moraux.

---

[46] Scanlon fait remarquer, très justement, qu'une personne qui serait parfaitement compétente pour déterminer, à partir des considérations pertinentes et en s'appuyant sur les normes adéquates, si une action est moralement mauvaise, mais qui ne verrait aucune raison de tenir compte des conclusions ainsi obtenues pour décider de la manière de se comporter, serait « fictionnaliste à propos de la morale » : une telle personne croirait que « la morale, au sens où on l'entend normalement, n'existe pas vraiment » (« fictionalist about morality » ; « there really is no such thing as morality, as normally understood. » *Ibid.*, p. 880).

[47] Vous aurez reconnu ici l'idée qu'un domaine de faits n'existe vraiment que si les faits qui le composent ont une réalité physique ou psychologique. Cette idée est absurdement restrictive : elle nie, par exemple, l'objectivité des vérités mathématiques abstraites, qui donnent pourtant naissance à des prédictions vérifiées « dans les domaines où les mathématiques sont appliquées », tels que le monde physique. Ce problème disparaît si l'on reformule l'idée comme suit : un domaine de faits n'existe vraiment que si les faits qui le composent soit (i) ont une réalité physique ou psychologique, soit (ii) sont susceptibles d'avoir une incidence vérifiable sur des faits et entités jouissant d'une telle réalité. (La clause (ii) doit s'entendre dans un sens suffisamment large pour qu'elle tienne compte des faits qui, simplement, permettent d'expliquer des phénomènes physiques ou psychologiques.) Il découle de cette reformulation que l'existence du domaine moral serait confirmée s'il était démontré, par exemple, que le fait qu'une action soit moralement mauvaise – d'après les normes de ce domaine – peut avoir des effets psychologiques tangibles (sur l'agent, la victime ou des tiers), et cela peu importe si les faits moraux sont ou non directement observables et quantifiables avec les méthodes des sciences naturelles ou de la psychologie. Nous n'avons pas fait figurer la clause (ii) dans le corps du texte afin de ne pas compliquer la discussion outre mesure. Cela revient à faire comme si les faits moraux ne pouvaient pas avoir de répercussions psychologiques.

[48] Par souci de simplicité, et puisqu'il est question de l'utilitarisme philosophique, nous supposons que seules des normes établissant une correspondance entre les vérités morales et des faits tenant au bien-être auraient une telle implication.

En raisonnant de cette façon, vous niez toutefois ce que vous avez admis au départ, à savoir que nous aurions découvert des normes de raisonnement grâce auxquelles il serait possible de savoir quelles actions sont moralement mauvaises, pourquoi elles le sont et pourquoi il en découle une « puissante raison » de ne pas les réaliser. Il est en effet contradictoire de croire, d'une part, que nous pouvons *savoir* tout cela et, d'autre part, que la morale n'existe pas, par exemple parce que les faits moraux n'ont pas de localisation spatio-temporelle. Si vous consentez à supposer que des normes de raisonnement nous permettent de conclure à l'existence des faits moraux sans établir de correspondance entre nos croyances morales vraies et des faits relatifs au bien-être, vous ne pouvez (sans contradiction) mettre en doute la réalité des faits moraux qu'en invoquant ce que Scanlon appelle « [l]'idée d'une métaphysique en un sens plus général ».

En d'autres termes, vous êtes contraint d'affirmer que, pour qu'ils fassent partie du « monde réel », il n'est pas suffisant que les faits moraux existent dans le sens spécifique où les normes que nous imaginons avoir identifiées impliquent qu'ils existent. Il n'y a pas, ici, de contradiction. Votre nouvelle position – si toutefois vous l'acceptez[49] – consiste à dire que les faits moraux existent « vraiment » si et seulement si : soit les normes de raisonnement qui nous permettent de conclure à leur existence font correspondre les vérités morales à des faits touchant au bien-être ; soit (si ces normes n'établissent pas de telle correspondance) les faits moraux existent *non seulement* dans le sens où ces normes impliquent qu'ils existent, *mais aussi* dans un sens plus général. Scanlon vous rétorquera alors qu'il n'est « ni plausible, ni nécessaire » d'exiger des faits et des entités existant au sein d'un domaine qu'ils présentent la propriété *additionnelle* d'exister en tant que parties de l'« univers étendu » qui transcende tous ces domaines particuliers.

Après tout, il ne nous viendrait pas à l'esprit, après avoir repéré la localisation spatio-temporelle d'un objet physique, calculé sa masse et vérifié qu'il entre dans des relations causales, de nous demander : « Mais existe-t-il *vraiment* ? » Autrement dit, nous pensons que sa réalité « s'explique pleinement » par les propriétés « qui sont propres au domaine naturel ». De même, si nous savions quelles actions sont moralement mauvaises, pourquoi elles le sont et pourquoi il en découle une « puissante raison » de ne pas les réaliser, cela n'aurait aucun sens de nous demander si les faits moraux existent réellement. D'où l'affirmation qu'« [i]l ne subsisterait aucune question intéressante sur l'ontologie de la morale ». Pour résumer, Scanlon conçoit le domaine de la réalité, c'est-à-dire l'univers qui contient tout ce qui existe, comme la

[49] N'ayez crainte, cette thèse ne s'autodétruira pas dans cinq secondes !

somme des domaines particuliers qui satisfont aux conditions d'existence (pour un domaine) rappelées précédemment. Et il soutient que faire partie de cet univers

> ne consiste pas à avoir une propriété d'existence supplémentaire en plus de ce qui est attribué à une chose par un énoncé existentiel correct appartenant à l'un ou l'autre de ces domaines. Il n'est donc rien dont l'existence puisse être correctement déclarée par un énoncé ressortissant à l'un de ces domaines, mais qui n'existerait pas dans ce sens plus « général »[50].

La leçon à tirer de ces réflexions sur la réalité métaphysique des faits moraux[51], s'agissant de l'utilitarisme philosophique, est importante : le fait que ce dernier analyse les jugements moraux comme « des jugements au sujet de la promotion du bien-être humain » n'est pas une raison pour qu'il nous apparaisse *a priori* comme « la seule analyse tenable de la nature de la morale[52] ». L'entreprise consistant à en produire une autre n'est donc pas perdue d'avance.

Refermons maintenant la question de l'objet de la morale et passons aux deux autres. À celle de savoir comment découvrir la valeur de vérité des jugements moraux, l'utilitarisme philosophique répond, sans surprise : à partir de nos connaissances sur le bien-être des individus[53]. La construction d'une théorie dédiée à l'évaluation générale et aux comparaisons

---

[50] « is not to have a further property of existence over and above what is attributed to a thing by a true existential statement within one or another of these domains. So nothing could be truly said to exist by a statement within one of these domains yet fail to exist in this more general 'sense.' » (Scanlon, « Normative realism and ontology », *art. cit.*, p. 883.)

[51] Cette étude sur le contractualisme n'est pas le lieu pour nous étendre davantage sur ces questions métaéthiques. De Scanlon, le lecteur pourra consulter, outre les textes déjà cités, Thomas M. Scanlon, « Metaphysics and Morals », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 2003, vol. 77, n° 2, p. 7-22.

Pour des critiques du réalisme normatif scanlonien, voir surtout : Tristram McPherson, « Against Quietist Normative realism », *Philosophical Studies*, 2011, vol. 154, n° 2, p. 223-240 et « What is at Stake in Debates among Normative Realists ? », *Noûs*, 2015, vol. 49, n° 1, p. 123-146 ; David Enoch, *Taking Morality Seriously : A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, chapitre 5 ; Sarah McGrath, « Relax ? Don't Do It ! Why Moral Realism Won't Come Cheap », dans Russ Shafer-Landau (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014, vol. 9, p. 186-214 ; David Enoch et Tristram McPherson, « What do you mean "This isn't the question" ? », *Canadian Journal of Philosophy*, 2017, vol. 47, n° 6, p. 820-240 ; Daniel Wodak, « Why Realists Mut Reject Normative Quietism », *Philosophical Studies*, 2017, vol. 174, n° 11, p. 2795-2817 ; et Charles Larmore, *Morality and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, chapitre 6.

Pour des approches semblables à celle de Scanlon, voir en priorité : Ronald Dworkin, « Objectivity and Truth : You'd Better Believe it », *Philosophy & Public Affairs*, 1996, vol. 25, n° 2, p. 87-139 et *Justice pour les hérissons. La valeur des vérités*, trad. fr. John E. Jackson, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2015 ; Thomas Nagel, « Universality and the reflective self », dans Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, édité par Onora O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 200-209 et *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997 ; John Skorupski, *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010 ; et Derek Parfit, *On What Matters*, vol. 1 (première partie) et 2 (sixième partie), édités et introduits par Samuel Scheffler, Oxford, Oxford University Press, 2011 et *On What Matters*, vol. 3 (septième partie), Oxford, Oxford University Press, 2017.

[52] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 176.

[53] Bien sûr, les considérations relatives au bien-être jouent un rôle différent dans des doctrines utilitaristes normatives différentes.

interpersonnelles du bien-être pose des difficultés bien connues[54], mais ces problèmes techniques n'ont guère ébranlé la confiance des utilitaristes en la viabilité d'un tel projet. Par ailleurs, cette réponse à la question de la découverte de la vérité morale, qui s'accompagne de l'idée que tous les phénomènes moraux peuvent être expliqués en termes de bien-être, n'est pas sans séduire les philosophes ayant une inclination pour la pensée systématique. Songeons, par exemple, à ces remarques tirées de la préface à l'édition originale de *Théorie de la justice* :

> L'utilitarisme, sous une forme ou une autre, a été la théorie systématique dominante de la philosophie morale moderne, du moins d'une partie d'entre elle. Une des raisons en est qu'il a été adopté par une longue lignée d'écrivains brillants et ceux-ci ont élaboré un corps de doctrine tout à fait impressionnant par son étendue et sa subtilité. Nous avons tendance à oublier que les grands utilitaristes, Hume et Adam Smith, Bentham et Mill, étaient des théoriciens de la société et des économistes de premier ordre et que la doctrine morale qu'ils élaboraient devait satisfaire leurs autres intérêts et constituer une conception globale. Leurs critiques, par contre, adoptaient des points de vue beaucoup plus étroits. Ils notaient les obscurités du principe d'utilité ainsi que les désaccords apparents entre nombre de ses implications et nos sentiments moraux. Mais je pense qu'ils n'ont pas réussi à lui opposer une conception morale systématique et applicable. Le résultat en est que nous sommes souvent forcés, semble-t-il, de choisir entre l'utilitarisme et l'intuitionnisme. Et, dans la plupart des cas, nous finissons par adopter une variante de l'utilitarisme à laquelle nous imposons les limites et les restrictions nécessitées par les contraintes de l'intuitionnisme. Une telle conception n'a rien d'irrationnel et il n'y a pas de garantie que nous puissions faire mieux. Mais il n'y a pas de raison, non plus, de ne pas essayer[55].

Comme nous le verrons, le contractualisme de Scanlon offre un cadre théorique à l'intérieur duquel il est possible de conduire une analyse unifiée de la propriété générale partagée par les actions qui, pour des raisons différentes selon le cas considéré, sont moralement mauvaises.

Venons-en, pour finir, à la question de l'importance pratique des jugements moraux. Scanlon écrit à ce sujet :

> L'utilitarisme philosophique est une conception plausible en partie parce que les faits qu'il définit comme essentiels à la morale – les faits tenant au bien-être de l'individu – possèdent une force motivationnelle évidente. D'après cette conception, les faits moraux sont en mesure de nous motiver en raison de la sympathie qui fait que nous nous identifions au bien des autres[56].

Ce point est renforcé dans *What We Owe to Each Other*, où la réponse utilitariste à la question de l'importance pratique des jugements moraux se voit décerner la palme de facteur principal de la force de séduction de l'utilitarisme philosophique – du moins telle que cette séduction

[54] Pour des introductions à ces questions, voir Christopher Woodard, *Taking Utilitarianism Seriously*, Oxford, Oxford University Press, 2019, chapitre 4, et Christophe Salvat, *L'utilitarisme*, Paris, La Découverte, coll. « Repères/Philosophie », 2020, chapitre 2.
[55] Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 19-20.
[56] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 185.

opère sur Scanlon. Cela n'est pas étonnant, compte tenu du sort réservé par Scanlon à l'« inquiétude métaphysique » dont nous avons longuement discuté. La réponse utilitariste à la question de l'objet de la morale devient en effet moins impressionnante à mesure que cette inquiétude est dédramatisée – à mesure, autrement dit, que la question de l'existence des faits moraux cesse de nous apparaître comme devant être « réglée » en dehors du domaine moral. La place relative de la question de l'importance pratique des jugements moraux et de la réponse utilitariste à cette question s'en trouve alors automatiquement accrue. Cela transparaît clairement dans un passage comme celui-ci :

> Les objections des utilitaristes aux analyses non utilitaristes de la morale, telles que les célèbres critiques de Bentham contre les droits, peuvent sembler impliquer une prétention à la supériorité métaphysique. L'utilitarisme, affirme-t-on, assoit la morale sur une chose dont la réalité ne fait pas de doute : le bien-être humain. Les droits et les devoirs, en revanche, semblent être de simples idées, sans fondement aucun dans la réalité. Mais la question fondamentale ici est moins une question de réalité métaphysique que de puissance motivationnelle. L'accusation familière de « culte de la règle », par exemple, tire sa force du présupposé selon lequel le bien-être humain est quelque chose d'important et qui mérite qu'on s'en soucie, alors que les règles (considérées indépendamment de tout fondement utilitariste) sont, en comparaison, arbitraires. La plausibilité de ce présupposé a pour effet que l'accusation inverse de « culte du bien-être » semble faible (bien qu'il y ait, je crois, beaucoup à dire pour l'étayer)[57].

Nous ne développerons pas ici la réponse utilitariste à la question de l'importance pratique des jugements moraux, ni les défauts que Scanlon lui trouve, car nous en reparlerons au chapitre 2 (en 2.4), avant d'examiner ses arguments à l'appui de la réponse, contractualiste, qu'il lui

---

[57] « Utilitarians' objections to nonutilitarian accounts of morality, such as Bentham's famous animadversions against rights, may seem to involve a claim to metaphysical superiority. Utilitarianism, it is claimed, bases morality on something undoubtedly real—human welfare. Rights and duties, on the other hand, seem to be mere ideas, without any foundation in reality. But the basic issue here is less a matter of metaphysical reality than one of reason-giving force. The familiar charge of "rule worship," for example, derives its force from the presupposition that human welfare is something important and worth caring about and that rules (considered apart from any utilitarian foundation) are, by comparison, arbitrary. The plausibility of this presupposition makes the answering charge of "welfare worship" seem weak (even though there is, I believe, quite a lot to be said for it). » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 151-152.)

La traduction exacte de *reason-giving force* est « capacité à fournir une raison ». Elle permet de rendre fidèlement l'idée selon laquelle le fait qu'une action soit moralement mauvaise nous donne une raison de ne pas la réaliser. Elle est cependant un peu lourde ; aussi ne la retiendrons-nous que lorsque c'est nécessaire pour bien comprendre le texte. Le reste du temps, nous alternerons, selon le contexte, entre « puissance motivationnelle » et « puissance normative » : « puissance normative » met l'accent sur le fait que quelque chose est ou nous donne une raison pour ou contre une action ou une croyance, tandis que « puissance motivationnelle » insiste sur notre capacité à reconnaître l'importance de cette raison et à nous en soucier, et donc à être motivés par elle. Il n'y a là qu'une différence d'accent puisque, selon Scanlon, « lorsqu'une personne rationnelle reconnaît quelque chose comme une raison, nous n'avons pas besoin d'une explication supplémentaire pour comprendre comment elle pourrait être motivée à agir sur cette base » (« when a rational person recognizes something as a reason we do not need a further explanation of how he or she could be moved to act on it » ; *ibid.*, p. 154). Ajoutons que Scanlon lui-même utilise les expressions « *motivational power* », « *motivational force* » et « *normative force* » de façon interchangeable avec « *reason-giving force* » (voir *ibid.*, notamment p. 5 et 170).

préfère. Signalons cependant une réserve importante. Celle-ci concerne la transition de l'utilitarisme philosophique aux doctrines utilitaristes normatives, au terme de laquelle il ne reste souvent plus grand-chose de l'idée voulant que les faits moraux nous motivent en raison de la sympathie qui nous porte à nous identifier au bien d'autrui. Les doctrines utilitaristes normatives font en effet généralement appel à des formes de motivation plus abstraites et, partant, moins évidentes, telle la « tendance à être motivé par les changements au niveau du bien-être global, quelle que soit la nature de ces changements ». Cela va sans dire, l'identification utilitariste avec le bien de l'ensemble – soit avec la *somme* des niveaux de bien-être individuels – est fort différente « de la sympathie qui nous est familière à l'égard de certains individus particuliers », et ce d'autant plus qu'elle

> implique que nous soyons motivés de la même manière par un gain de bien-être global, qu'il soit obtenu en soulageant la très grande détresse d'un petit nombre de personnes ou en apportant de petites améliorations au sort d'un grand nombre de personnes, peut-être même au prix d'un certain désavantage pour quelques-uns[58].

Étant donné l'écart entre ces formes de motivation, ainsi que leur degré respectif de plausibilité sur le plan psychologique[59], il est légitime de nous demander : les doctrines utilitaristes normatives parviennent-elles à conserver une part non négligeable de la force de séduction conférée à l'utilitarisme philosophique par l'idée que la puissance motivationnelle des faits moraux s'explique par la sympathie qui nous conduit à nous identifier au bien des autres ? Nous laissons au lecteur le soin d'y réfléchir.

Nous connaissons désormais les trois questions que les théories aspirant à offrir davantage qu'une mise en cohérence de nos croyances morales ne sauraient ignorer. Nous savons également comment l'utilitarisme philosophique y répond, et nous avons souligné au passage certaines des principales forces et faiblesses de ces réponses. Dans le premier chapitre, nous examinerons le candidat retenu par Scanlon pour jouer le rôle d'objet de la morale. Nous détaillerons ensuite, dans les deuxième et troisième chapitres, l'analyse contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux et les normes du raisonnement moral contractualiste. Avant d'y venir, nous devons dire un mot des implications normatives de l'utilitarisme. Jusqu'ici, rien n'indique en effet qu'il faille remplacer l'utilitarisme philosophique par une autre analyse de la nature de la morale. Cette thèse philosophique

[58] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 186.
[59] Voir aussi Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 207-208, sur la « stabilité psychologique » supérieure de ses deux principes de justice par rapport à celle du principe d'utilité, lequel exige un degré d'identification avec le bien de l'ensemble qui est difficile à atteindre, en particulier pour ceux à qui des sacrifices seraient demandés.

présente des avantages évidents et, si elle a aussi ses limites, il n'est pas, *a priori*, déraisonnable de chercher à les corriger avant de renoncer pour de bon à penser la morale en utilitaristes.

Toujours est-il que, comme le résume Scanlon, « les implications de l'utilitarisme de l'acte sont violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes », tandis que l'utilitarisme de la règle « apparaît aux yeux de beaucoup comme un compromis instable ». Pour le voir, considérons son exemple, devenu célèbre, de *L'Émetteur de télévision* :

> Imaginons que Jones ait subi un accident dans la salle abritant l'émetteur d'une chaîne de télévision. Du matériel électrique est tombé sur son bras et nous ne pouvons pas lui porter secours sans éteindre l'émetteur pendant une quinzaine de minutes. Un match de la Coupe du monde de football est en cours. Il est suivi par de nombreuses personnes et ne se terminera pas avant une heure. La blessure de Jones n'empirera pas si nous attendons, mais sa main a été écrasée et il reçoit des décharges électriques extrêmement douloureuses. Faut-il le secourir maintenant ou attendre la fin du match ? Ce qu'il convient moralement de faire dépend-il du nombre de personnes qui le regardent, c'est-à-dire de s'il s'élève à un million, cinq millions ou cent millions ? Il me semble que nous ne devons pas attendre, peu importe combien il y a de téléspectateurs […][60].

S'il y a bien un jugement qui compte parmi « nos convictions morales les plus fermes », c'est l'idée que nous devons intervenir au plus vite, et cela « peu importe combien il y a de téléspectateurs ». L'utilitarisme de l'acte y voit cependant une erreur. Interrompre, pendant quinze minutes environ, la retransmission en direct de la rencontre sportive épargnerait certes à Jones une heure de souffrances épouvantables, mais cela n'est rien comparé à la somme des frustrations que ne manqueraient pas d'éprouver les très nombreux individus qui sont obnubilés par la circulation du ballon sur leur écran (et si Mbappé venait à marquer ?).

L'utilitarisme de la règle propose une analyse différente. En effet, l'adoption (et le respect général) d'une règle recommandant, par exemple, de systématiquement venir en aide en priorité aux personnes dont la détresse dépasse un certain seuil conduirait à une plus grande utilité globale que l'adoption (et le respect général) du principe d'utilité. Après tout, il est rare que des situations du type de celle que décrit *L'Émetteur de télévision* se présentent, et le nombre de personnes dont la détresse est grande dans un monde comme le nôtre est malheureusement très élevé. Le problème de cette solution est toutefois qu'elle fait coexister

[60] « Suppose that Jones has suffered an accident in the transmitter room of a television station. Electrical equipment has fallen on his arm, and we cannot rescue him without turning off the transmitter for fifteen minutes. A World Cup match is in progress, watched by many people, and it will not be over for an hour. Jones's injury will not get any worse if we wait, but his hand has been mashed and he is receiving extremely painful electrical shocks. Should we rescue him now or wait until the match is over? Does the right thing to do depend on how many people are watching—whether it is one million or five million or a hundred million? It seems to me that we should not wait, no matter how many viewers there are […]. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 235.)

« deux formes de raisonnement moral potentiellement en conflit l'une avec l'autre[61] ». Cela est d'autant moins satisfaisant que cette coexistence semble résulter d'une correction *ad hoc* apportée au principe d'utilité, ce que Scanlon dénonce en écrivant que les règles figurent dans la théorie « simplement en qualité de procédés destinés à favoriser des actions qui seraient moralement bonnes en fonction de certaines autres normes[62] ». Au nom du principe d'utilité, nous le remplaçons par des règles qui le contredisent. On comprend alors que

> les utilitaristes de la règle [soient] bien en peine d'expliquer pourquoi, s'ils sont au départ des utilitaristes convaincus, ils ne le sont pas de bout en bout. Comment peuvent-ils concilier leur utilitarisme avec l'acceptation d'actions individuelles qui ne sont pas en accord avec la formule utilitariste[63] ?

Il n'y a pourtant qu'à consulter régulièrement le sommaire de grandes revues académiques telles que *Philosophy & Public Affairs* – dont, soit dit en passant, Scanlon est l'un des fondateurs – ou *Ethics* pour s'apercevoir que le constat reproduit au début de cette introduction est, à peu de choses près, toujours valable. Dans « Contractualisme et utilitarisme », l'hypothèse de Scanlon était d'expliquer cette situation paradoxale par la force de séduction de l'utilitarisme philosophique : « Nous avons en effet absolument besoin d'une analyse de l'objet de la morale qui soit philosophiquement défendable, et ceci nous contraint en quelque sorte à adopter une conception utilitariste normative[64]. » De fait, nombreux sont les philosophes qui se sont laissé impressionner par l'utilitarisme philosophique. Leur stratégie a généralement été d'amender les doctrines utilitaristes normatives existantes dans l'espoir de réduire tant bien que mal le conflit entre les conclusions du raisonnement utilitariste et nos sentiments moraux.

Pour sa part, Scanlon a refusé d'admettre l'utilitarisme philosophique comme la seule analyse tenable de la nature de la morale – au même titre que Foot et Korsgaard, qui ont, quant à elles, dénoncé le conséquentialisme comme l'erreur philosophique responsable de l'envoûtement exercé par l'utilitarisme. Aussi a-t-il adopté une stratégie plus radicale : mettre au point une analyse rivale de la nature de la morale, à savoir son contractualisme. Bien sûr, Scanlon n'ignorait pas que le contractualisme avait déjà été avancé comme une solution de rechange à l'utilitarisme, notamment par Rawls dans *Théorie de la justice*. Mais « malgré l'ampleur des débats dont ce livre a été l'objet », son sentiment était que « la force de séduction [sans connotation négative, VM] du contractualisme en tant que conception fondatrice

[61] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 192.
[62] *Ibid.*
[63] Scanlon, « Droits, objectifs et équité », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 40.
[64] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 176.

continu[ait] d'être sous-estimée[65] ». Nous devons à Rawls l'élaboration d'une conception contractualiste de la justice et la défense théorique des principes auxquels les institutions de la « structure de base[66] » d'une société doivent, selon lui, se conformer pour garantir l'équité des termes de la coopération sociale entre des individus libres et égaux. L'ambition de Scanlon, vous l'avez compris, est différente : produire une analyse de la nature de la morale qui soit au moins aussi convaincante que l'utilitarisme philosophique, mais dont nous puissions accepter les implications normatives.

Notre enquête a pour but de déterminer si le contractualisme scanlonien est à la hauteur de cette ambition. Pour ce faire, une première possibilité serait de comparer dans le détail les mérites relatifs des analyses utilitariste et contractualiste de la nature de la morale. Une deuxième option consisterait à mettre le contractualisme à l'épreuve de ses propres implications normatives, en essayant de voir si les conclusions du raisonnement contractualiste s'accordent davantage avec « nos convictions morales les plus fermes » que les jugements qui découlent de l'utilitarisme de l'acte. C'est la voie que nous avons retenue[67]. Nous nous concentrerons sur des problèmes philosophiques grâce auxquels d'importantes implications normatives de la théorie pourront être identifiées et évaluées. Plus précisément, il s'agira d'expliquer la vérité de certaines de nos convictions morales les plus fermes en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste. Si nous y parvenons, nous aurons montré que ces convictions jouissent de l'importance pratique normalement attribuée aux jugements moraux, telle que Scanlon la caractérise[68].

Les jugements auxquels nous nous intéresserons concernent presque tous des situations fictives impliquant un agent auquel il est impossible de sauver la vie de plusieurs personnes

---

[65] *Ibid.*, p. 168.

[66] Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 33-37.

[67] Ce choix explique pourquoi nous n'aborderons pas la question du rapport de Scanlon à Kant et aux approches kantiennes contemporaines auxquelles il a été exposé, en particulier par Korsgaard, qui fut sa collègue à Harvard. Dans la mesure où l'ambition ayant présidé à la formulation de son contractualisme était d'« attaquer » l'utilitarisme sur le « terrain », envisagé comme « son point fort », de l'analyse philosophique de la nature de la morale (Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 168), il est légitime de s'interroger sur les raisons pour lesquelles Scanlon a mis sur pied son contractualisme, alors qu'il aurait pu être naturel de se tourner vers Kant pour développer une analyse non utilitariste de la nature de la morale. Cette question mériterait un chapitre dans une thèse d'histoire des idées, ou qui se focaliserait sur l'analyse contractualiste de la nature de la morale prise en elle-même. Notre enquête porte toutefois sur les implications normatives de cette analyse, c'est-à-dire sur les ressources offertes par le contractualisme pour rendre compte de la vérité objective d'importantes convictions morales de sens commun. Si certains aspects du rapport de Scanlon à Kant et à la pensée de Korsgaard seront évoqués çà et là, le lecteur n'en trouvera donc pas ici de traitement systématique.

[68] L'importance d'un tel résultat est évidemment proportionnelle au degré auquel la caractérisation contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux est convaincante. Si elle ne l'était pas, en effet, nous n'aurions aucune raison de nous soucier de pouvoir établir qu'une action est moralement mauvaise dans le cadre d'un raisonnement contractualiste.

autrement qu'en causant la mort d'un autre individu, et qui est donc contraint de choisir entre tuer et laisser mourir. Ces scénarios, tout droit sortis de l'imagination des plus ingénieux praticiens de l'éthique normative contemporaine, nous invitent à réfléchir à la différence morale entre ce qu'il n'est pas permis de faire à autrui et ce que nous devons faire pour lui. Il existe un consensus philosophique sur le fait que, toutes choses égales par ailleurs, ce que nous ne devons pas faire à une personne (comme la tuer ou lui porter préjudice) compte davantage, d'un point de vue moral, que ce que nous devons faire pour elle (tel que lui porter secours). Ce fait est en outre inscrit dans la législation de la plupart des pays (ainsi notre code pénal distingue-t-il entre l'homicide et la non-assistance), en plus d'être reconnu par le sens commun.

S'il est communément admis que la distinction entre tuer et laisser mourir revêt une grande importance morale, la tâche consistant à expliquer cette importance n'a toutefois rien d'évident. Pourquoi est-il plus grave, toutes choses égales par ailleurs, de tuer une personne que de ne pas la sauver, et ce à tel point que nous serions dans l'obligation de laisser mourir cinq personnes si nous ne pouvions les sauver qu'en tuant quelqu'un d'autre ? La thèse défendue dans ce travail est que les normes du raisonnement contractualiste permettent d'offrir une réponse pleinement satisfaisante à cette question. L'enjeu sera d'expliquer pourquoi aucune des cinq personnes nécessitant notre aide ne pourrait raisonnablement insister sur l'adoption d'un principe interdisant que nous les laissions mourir. S'il était impossible de le démontrer en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste, alors le jugement selon lequel l'acte de sauver cinq personnes en tuant quelqu'un d'autre est moralement mauvais serait incompatible avec l'analyse contractualiste de la nature de la morale. Dans cette éventualité, les implications normatives du contractualisme ne seraient guère supérieures à celles de l'utilitarisme philosophique.

Cette étude comporte six chapitres. Dans l'introduction, nous avons appris qu'il n'était pas insensé d'entreprendre de formuler une analyse non utilitariste de la nature de la morale. L'utilitarisme philosophique, en effet, ne mérite pas d'être considéré *a priori* comme la seule option crédible sur le plan métaphysique. Les trois premiers chapitres reconstruisent et défendent les principales thèses de l'analyse contractualiste de la nature de la morale. Le premier aborde la réponse contractualiste à la question de l'objet des jugements moraux. Scanlon conçoit les jugements relatifs à ce que nous nous devons les uns aux autres comme des jugements portant, au niveau le plus fondamental, sur les raisons que les individus ont de s'opposer à certaines formes de traitement et d'insister pour que certaines libertés et possibilités leur soient accordées. Si les raisons d'agir dépendaient des désirs de l'agent, cette réponse introduirait un biais subjectiviste dans la théorie : pour le contractualisme, la rectitude morale

d'une même action varierait avec les désirs des personnes concernées. Nous verrons pourquoi Scanlon nie que nos désirs nous fournissent des raisons d'agir, et réfuterons les principales objections avancées dans la littérature contre sa conception du désir.

Au chapitre 2, nous détaillerons d'abord les attentes de Scanlon à l'égard d'une explication philosophique de l'importance pratique des jugements moraux. Nous montrerons ensuite que l'explication utilitariste manque son objet, tandis que caractériser les actions moralement mauvaises comme des violations de l'exigence de justifiabilité à autrui permet de rendre effectivement compte de la priorité des raisons morales sur nos autres préoccupations et sur d'autres valeurs. Au chapitre 3, nous commencerons par examiner l'objection courante suivant laquelle l'injustifiabilité d'une action à autrui est la conséquence de faits indépendants qui expliquent en quoi elle est moralement mauvaise, et ne l'explique donc pas elle-même. Nous ferons valoir que cette objection repose sur une mauvaise compréhension de l'explication proposée, et que cette dernière est supérieure à celle qui est attendue par les critiques. Dans le reste du chapitre, nous soutiendrons que chacune des contraintes qui, prises ensemble, forment les normes du raisonnement contractualiste a sa place dans la théorie. Autrement dit, la nécessité de la contourner pour expliquer pourquoi une action donnée est moralement mauvaise signifierait qu'elle n'est pas moralement mauvaise dans le sens qui correspond à la caractérisation contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux.

Le lecteur sera désormais équipé pour déterminer si les réponses du contractualisme aux trois grandes questions de la philosophie morale lui paraissent convaincantes, considérées en elles-mêmes. Pour notre part, nous mettrons la théorie à l'épreuve de ses implications normatives. Au chapitre 4, nous exposerons les deux problèmes qui nous y aideront. Le premier consiste à justifier l'écart entre nos convictions morales s'agissant de deux célèbres scénarios hypothétiques en produisant une défense théorique de l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir. Le second est d'expliquer pourquoi nous sommes fondés à croire qu'il n'est pas permis d'empêcher cinq agents de tuer chacun une personne innocente en en tuant une autre. Au chapitre 5, nous expliciterons les différents présupposés en vertu desquels cette croyance est parfois jugée paradoxale, et examinerons les objections de Scanlon contre ces présupposés. Nous conclurons qu'ils doivent être rejetés. Au chapitre 6, nous pointerons la fréquente confusion entre le contractualisme et ce que nous nommons le « contraquentialisme », une approche située à mi-chemin entre le contractualisme et le conséquentialisme. Une fois libérés de cette confusion, il nous sera possible d'élaborer une solution contractualiste aux deux problèmes introduits au chapitre 4.

– 1 –

LES RAISONS ET LES DÉSIRS

La conclusion de l'examen critique de l'utilitarisme philosophique que nous avons conduit en introduction est qu'il n'était pas insensé, de la part de Scanlon, d'entreprendre de formuler une analyse non utilitariste de la nature de la morale. Passons maintenant à la *pars construens* : « Lorsque je me demande quelle raison le fait qu'une action soit moralement mauvaise me donne de ne pas la réaliser, ma réponse est qu'il s'agit d'une action que je ne pourrais pas justifier à autrui sur des bases que je pourrais attendre qu'il accepte[69]. » La pensée contractualiste mobilise une même notion pour nous dire quelles actions sont moralement mauvaises et en quoi elles le sont, et pour expliquer la puissance motivationnelle (ou « capacité à fournir une raison[70] ») de cette propriété normative : la notion de raison – au sens, non pas de la faculté de penser (la Raison avec un R majuscule), mais d'« une considération qui "compte en faveur de" quelque chose[71] ».

Un contractualiste déclarera moralement mauvaise toute action que nous ne saurions justifier à autrui comme étant autorisée par un principe qu'il n'aurait pas de raisons suffisantes de rejeter (en un certain sens technique que nous préciserons au chapitre 3). Et c'est la raison que nous reconnaissons avoir de n'interagir avec les autres que selon des modalités pour lesquelles nous pourrions leur présenter une justification adéquate qui rend compte de l'importance particulière que nous attachons au fait de ne pas commettre d'actions moralement mauvaises (nous y reviendrons en au chapitre 2). Il est donc logique que le rôle d'objet de la morale soit assigné par Scanlon à des faits se rapportant à des raisons d'un certain type : les raisons que les individus ont de s'opposer à certaines formes de traitement et de vouloir que certaines libertés et possibilités leur soient accordées. C'est de telles raisons que dépend le caractère (non) raisonnablement rejetable des principes moraux (ou « principes de

[69] Pour le texte original, voir *supra*, note 6 p. 12.
[70] Voir *supra*, note 57 p. 27.
[71] « a consideration that "counts in favor of" something » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 18).

réglementation générale de la conduite », ainsi que Scanlon les nomme) et, avec lui, le caractère moralement bon ou mauvais des actions que ces principes autorisent, prescrivent ou interdisent.

Ainsi, à la question de l'objet de la morale, Scanlon répond en ces termes :

> La conception que je défends interprète les jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais comme des affirmations sur des raisons – plus précisément, sur l'existence de raisons suffisantes pour accepter ou rejeter des principes dans certaines conditions. On pourrait objecter que cela revient à expliquer les catégories du moralement bon et du moralement mauvais à partir d'une autre notion – l'idée d'une raison – qui nécessite tout autant une explication philosophique. […] [J]e ne crois pas que nous devions considérer l'idée d'une raison comme mystérieuse, ou comme une idée qui nécessite, ou dont nous pouvons donner, une explication philosophique à partir d'une autre notion plus fondamentale. En particulier, l'idée d'une raison ne devrait pas être envisagée comme présentant des difficultés métaphysiques ou épistémologiques qui la rendent suspecte. Par conséquent, tant que nous disposons de moyens appropriés pour déterminer s'il y aurait ou non de bonnes raisons pour rejeter un principe dans les circonstances pertinentes, et tant que nous avons une raison de nous soucier de ce résultat, caractériser les jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais comme portant sur de telles raisons rend compte de leur objet de façon satisfaisante[72].

Si nous voulions montrer que la notion de raison – l'idée d'*une* raison – ne présente pas de « difficultés métaphysiques ou épistémologiques qui la rendent suspecte », et qu'il n'y a donc pas lieu d'en proposer « une explication philosophique » à partir d'une autre notion, jugée moins problématique et plus fondamentale, il nous faudrait expliquer (sans partir, donc, d'une autre notion) :

- le caractère relationnel des raisons (autrement dit, le fait que les raisons soient des raisons *pour* quelqu'un, étant donné sa situation) ;
- pourquoi les jugements sur les raisons que nous avons sont susceptibles d'être vrais ou faux indépendamment de nos opinions à leur sujet ;
- pourquoi l'idée que certains de ces jugements sont corrects est dénuée d'implications métaphysiques inacceptables et s'accorde avec une vision scientifique du monde ;

[72] « The view I will defend takes judgments of right and wrong to be claims about reasons—more specifically about the adequacy of reasons for accepting or rejecting principles under certain conditions. It might be objected that this is to explain right and wrong in terms of something else—the idea of a reason—that is equally in need of philosophical explanation. […] I do not believe that we should regard the idea of a reason as mysterious, or as one that needs, or can be given, a philosophical explanation in terms of some other, more basic notion. In particular, the idea of a reason should not be thought to present metaphysical or epistemological difficulties that render it suspect. As long, therefore, as we have suitable ways of determining whether there would or would not be good reasons for rejecting a principle under the relevant circumstances, and as long as we have reason to care about this result, a characterization of judgments right and wrong in terms of such reasons provides a satisfactory account of the subject matter of these judgments. » (*Ibid.*, p. 3.)

- la nature de la relation (dite de « survenance[73] ») entre les faits relatifs aux raisons et les faits relatifs aux phénomènes (et à leurs causes) qui se produisent dans le monde naturel ;
- comment les faits sur les raisons peuvent être découverts ;
- comment nos jugements sur les raisons que nous avons, s'il s'agit de croyances (et non d'attitudes non-cognitives, telle l'expression d'une émotion), peuvent expliquer nos réactions, et en particulier nos actions dans le cas des raisons d'agir ;
- en quoi consiste la propriété, pour une raison, d'être plus forte qu'une autre[74].

L'un des piliers du réalisme normatif scanlonien est la conviction que cet objectif est réalisable, autrement dit qu'il est possible de répondre à ces questions sans analyser l'idée d'une raison à partir de notions prétendument moins problématiques, telles celles de désir ou de rationalité[75]. Scanlon juge d'ailleurs non concluants les essais qui ont été faits pour produire ce type d'« explication philosophique » de ce qu'est une raison[76]. Aussi l'idée d'une raison est-elle qualifiée de « primitive » dans *What We Owe to Each Other*. Scanlon veut dire par là que « [t]oute tentative pour expliquer en quoi cela consiste d'être une raison pour quelque chose [une croyance, une action ou une attitude, VM] [lui] semble reconduire à la même idée : une considération qui compte en sa faveur », ajoutant qu'il n'y a qu'une manière pour une chose de compter en faveur d'une autre, à savoir « en fournissant une raison pour [cette dernière][77] ».

---

[73] La notion métaéthique de survenance (« *supervenience* » en anglais), qui a fait son entrée dans la littérature avec la parution de Richard M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952 – quoique Hare nie l'avoir inventée (voir Richard M. Hare, « Supervenience », dans Richard M. Hare, *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 66-81, ici p. 66) –, désigne une relation de dépendance entre deux états de choses. Le texte de présentation qui accompagne la traduction française de *The Language of Morals* en donne la définition suivante : « Les propriétés d'un état de choses surviennent sur celles d'un autre à partir du moment où toute variation des propriétés du second entraîne nécessairement une variation de celles du premier. » (Jean-Baptiste Le Bohec, « Métaéthique et langage des valeurs », dans Richard M. Hare, *Le langage de la morale*, trad. fr. Jean-Baptiste Le Bohec et Frédéric Naudin, Paris, Eliott, coll. « Réflexion faite », 2023, p. 7-24, ici p. 19.) En réalité, il serait plus exact d'écrire : « à partir du moment où toute variation des propriétés du premier suppose nécessairement une variation de celles du second ». Ainsi, dire que les faits relatifs aux raisons surviennent sur les faits relatifs aux phénomènes physiques revient à affirmer qu'aucune modification des raisons que nous avons n'est possible sans que certaines caractéristiques empiriques de notre situation n'aient évolué.

[74] Nous reprenons ici (en les reformulant légèrement à des fins de simplification) certaines des questions énumérées dans Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 3.

[75] *Being Realistic about Reasons* vise justement à réaliser cet objectif. Sur les questions métaphysiques, et notamment celle du rapport de survenance entre les faits relatifs aux raisons et les faits relatifs aux phénomènes physiques, voir *ibid.*, p. 16-52 ; sur la question de savoir comment nos croyances sur les raisons que nous avons peuvent expliquer nos réactions, voir *ibid.*, p. 53-68 ; sur la valeur de vérité de ces croyances et les normes de raisonnement qui en permettent la découverte, voir *ibid.*, p. 69-104 ; sur la force relative et le caractère suffisant ou insuffisant des raisons, voir *ibid.*, p. 105-123 ; et enfin sur la nature relationnelle des raisons, voir *ibid.*, p. 120-121 et *passim*.

[76] Ce point général est développé dans *ibid.*, *passim* (les tentatives pour expliquer ce que sont les raisons en termes de désirs et de rationalité sont surtout examinées p. 3-15), ainsi que dans Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 55-64.

[77] « primitive » ; « Any attempt to explain what it is to be a reason for something seems to me to lead back to the same idea: a consideration that counts in favor of it. » ; « by providing a reason for [the latter] » (*Ibid.*, p. 17).

Cette thèse du caractère primitif des raisons est aujourd'hui connue et débattue sous le nom de « fondamentalisme des raisons ». Scanlon l'énonce comme suit :

> les vérités sur les raisons sont fondamentales dans le sens où [elles] ne sont pas réductibles ou identifiables à des vérités non normatives, telles que des vérités sur le monde naturel des objets, des causes et des effets physiques, et où elles ne peuvent pas non plus être expliquées à partir de notions de rationalité ou d'agentivité rationnelle qui ne consistent pas elles-mêmes en des affirmations sur des raisons[78].

Dans l'introduction, nous avons appris que (et vu pourquoi) la réponse à la question de l'objet des jugements moraux tient tout entière, selon Scanlon, dans un traitement satisfaisant des questions de l'explicitation des normes du raisonnement moral et de l'explication de l'importance pratique des conclusions obtenues à travers elles. Nous savons désormais également que les réponses de Scanlon à ces trois questions sont formulées en termes de raisons. Par conséquent, si l'idée d'une raison soulevait des « difficultés métaphysiques et épistémologiques qui la rend[aient] suspecte », son contractualisme ne ferait que *déplacer* le problème de l'élaboration d'une analyse convaincante de la nature de la morale. En particulier, la réponse contractualiste à la question de l'objet des jugements moraux engendrerait une nouvelle version de l'« inquiétude métaphysique » qui apporte de l'eau au moulin de l'utilitarisme philosophique.

Aux yeux de Scanlon, cependant, la croyance en l'existence de vérités sur les raisons qui ne sont ni « réductibles ou identifiables à des vérités non normatives », ni susceptibles d'être « expliquées à partir de notions de rationalité ou d'agentivité rationnelle », n'a pas

---

[78] « Reasons Fundamentalism » ; « truths about reasons are fundamental in the sense that [they] are not reducible to or identifiable with nonnormative truths, such as truths about the natural world of physical objects, causes and effects, nor can they be explained in terms of notions of rationality or rational agency that are not themselves claims about reasons » (Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 2).

Scanlon précise « qui ne consistent pas elles-mêmes en des affirmations sur des raisons » car une explication des vérités sur les raisons qui ferait appel « à des conclusions (obtenues indépendamment [de ces notions de rationalité ou d'agentivité rationnelle, VM]) sur les raisons que les gens ont en fait » (« to conclusions (arrived at independently) about what reasons people actually have » ; *Ibid.*, p. 7) serait évidemment mal placée pour résoudre les difficultés métaphysiques et épistémologiques dont la notion de raison est accusée d'être la proie. Pour répondre à la question « Qu'est-ce qu'une raison ? » d'une manière qui ne reproduise pas ces difficultés présumées, l'explication de l'idée d'une raison en termes de rationalité « doit employer une conception de la rationalité qui ne consiste pas en et ne dépende pas d'une conception substantielle des raisons qu'ont les gens » (« must employ a conception of rationality that does not consist of or depend on a substantive conception of the reasons people have » ; *Ibid.*, p. 8), et montrer comment les vérités sur les raisons (c'est-à-dire les croyances correctes sur les raisons que nous avons) *découlent* des exigences de rationalité qu'elle définit.

La version la plus intéressante de ce projet est sans aucun doute l'approche d'inspiration kantienne, axée sur de la notion d'« identité pratique » (« *practical identity* »), défendue par Korsgaard dans *The Sources of Normativity*, *op. cit.*, en particulier p. 102-107 et 239-242, et dans les essais regroupés dans Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution : Agency, Identity and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Scanlon critique cette approche dans « Metaphysics and Morals », *art. cit.*, p. 14 *sqq.*, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 7-11, et, quoique de manière indirecte, en creux de son dialogue avec Derek Parfit, Thomas M. Scanlon, « How I Am Not a Kantian », dans Parfit, *On What Matters*, vol. 2, *op. cit.*, p. 116-139, ici p. 117-127.

d'implications métaphysiques inacceptables. C'est pourquoi il maintient que l'analyse contractualiste de l'objet de la morale serait complète si, d'une part, nous disposions « de moyens appropriés pour déterminer s'il y aurait ou non de bonnes raisons pour rejeter un principe dans les circonstances pertinentes », et si, d'autre part, nous pouvions expliquer pourquoi « nous avons une raison de nous soucier de ce résultat ». Comme il l'écrit encore : « Si le type de raisons auxquelles nous réagissons lorsque nous concluons qu'une certaine action est moralement mauvaise nécessite une explication, c'est la catégorie du moralement mauvais qu'il faut expliquer, et non l'idée générale d'une raison d'agir[79]. »

Peut-être n'êtes-vous pas d'accord. Peut-être estimez-vous, contrairement à Scanlon, que l'idée d'une raison pose des « difficultés métaphysiques et épistémologiques qui la rendent suspecte », et donc que le contractualisme succomberait à l'impossibilité d'en donner une « explication philosophique » à partir d'une autre notion, à vos yeux moins problématique. Si tel est le cas, mais que, une fois parti à la recherche d'une telle explication – gare cependant à ne pas vous y perdre[80] ! –, vous ne nous revenez pas sceptique quant à l'idée selon laquelle des considérations qui comptent en faveur de croyances, actions et attitudes font partie de la réalité

---

[79] « If the kind of reasons that we respond to when we decide that a certain action is morally wrong stand in need of explanation, what needs explaining is the notion of moral wrongness, not the general idea of a reason for action. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 17.)

Voir aussi Scanlon, « Metaphysics and Morals », *art. cit.*, p. 14, sur la différence entre, d'un côté, « quelqu'un qui admet comme un fait qu'il serait moralement mauvais d'agir d'une certaine manière, mais qui demande pourquoi il [ne] doit [pas] le faire » (« someone who accepts it as a fact that it would be wrong to act in some way but asks why he should [not] do it ») et, de l'autre, le fait de dire : « Oui, je vois que *C* est une raison décisive de faire *X*, mais quelle raison ai-je de le faire ? » (« Yes, I see that *C* is a conclusive reason to do *X*, but what reason do I have to do it ? ») La première question est parfaitement intelligible dans le cadre du fondamentalisme des raisons (souvenez-vous du fictionnaliste imaginé à la note 46, p. 23 de l'introduction) : il s'agit simplement de savoir « pourquoi les exigences morales sont une chose dont nous avons une raison de nous soucier » (« why moral requirements are something we have reason to care about »).

En revanche, le fondamentalisme des raisons implique qu'il est *contradictoire* de demander quelle raison nous avons de faire *X* si nous convenons que *C* est une raison décisive de faire *X* (ce point est réitéré dans Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 62). Cela fait ressortir l'écart entre le fondamentalisme des raisons et le projet consistant à fonder les vérités normatives sur des exigences de rationalité. En effet, les porteurs de ce projet avancent que l'on peut à la fois reconnaître que *C* est une raison de faire *X* et être *indifférent* à ce fait (voir notamment Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency : Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 54). Aussi ne voient-ils pas d'incohérence dans la question « Mais quelle raison avons-nous de faire *X* ? », qu'ils interprètent comme la demande d'une raison (supplémentaire) de *traiter C* comme une raison de faire *X*. Leur réponse est alors de nous présenter une autre considération, *C'*, à laquelle nous ne sommes pas indifférent et en vertu de laquelle nous sommes *tenu* – en tant qu'agent rationnel non indifférent à *C'* – de traiter *C* comme une raison de faire *X*.

L'objection de Scanlon est que la question de savoir pourquoi nous devrions nous préoccuper de *C'* (ou de *C''*, et ainsi de suite jusqu'au terme de la régression) mérite *elle aussi* d'être posée. Il convient donc parfois de nous confronter directement à la question normative « Quelles raisons avons-nous ? », car nous ne saurions y répondre systématiquement à partir d'exigences formelles de rationalité – autrement dit, en nous concentrant exclusivement sur la question « Quelles considérations doit-on, dans la mesure où l'on n'est pas irrationnel, traiter comme des raisons *étant donné* celles qui jouent déjà ce rôle dans nos délibérations ? » (sur le risque de confondre ces questions et l'importance de les distinguer, voir surtout Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 25-30). C'est en ce sens que, d'après Scanlon, il existe des vérités fondamentales sur les raisons.

[80] Vous ne pourrez pas dire que vous n'avez pas été prévenu…

et peuvent être découvertes, alors votre rejet du fondamentalisme des raisons ne vous interdit pas d'être contractualiste. En effet, Scanlon lui-même indique que ses thèses centrales sur les valeurs et la morale « seraient compatibles avec n'importe quelle analyse plus fondamentale des raisons qui laisserait intacts les contours de nos notions ordinaires de raisons et de rationalité[81] ». Cette observation est renouvelée lorsque, après avoir rappelé que l'idée d'une raison est pour lui « primitive », il écrit : « Rien de ce que j'affirme par la suite [dans *What We Owe to Each Other*, VM] ne dépend de la thèse selon laquelle cette notion ne saurait être expliquée en d'autres termes, mais je ne vois pas comment cela pourrait être fait[82]. »

Aussi mettrons-nous de côté les questions métaéthiques relevées précédemment, leur étude n'étant requise ni pour conduire un raisonnement contractualiste en bonne et due forme, ni pour comprendre l'analyse contractualiste de l'importance pratique des conclusions morales. Une enquête comme la nôtre, qui s'inscrit dans le champ de l'éthique normative, peut se contenter de supposer que certains jugements au sujet de nos raisons de croire, d'agir et d'adopter diverses attitudes sont corrects et que, en règle générale, nous sommes capables de les identifier (bien que nous puissions, évidemment, nous tromper). C'est donc ce que nous ferons, suivant en cela le sens commun – et l'usage courant dans la littérature secondaire sur le contractualisme –, qui ne voit rien de mystérieux dans l'idée que des affirmations telles que celles-ci sont vraies :

(1) Pour une personne aux commandes d'une automobile roulant à vive allure, le fait que la voiture blessera et peut-être tuera un piéton si le volant n'est pas tourné est une raison de tourner le volant.
(2) Le fait que l'enfant d'une personne soit décédé est une raison pour cette personne d'éprouver de la tristesse.
(3) Le fait qu'il serait agréable d'écouter une musique très entraînante, en bougeant doucement son corps en rythme avec elle, est une raison de le faire, ou de continuer à le faire[83].

[81] « would be compatible with any deeper account of reasons which left the contours of our ordinary notions of reasons and rationality undisturbed » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 17).
[82] « Nothing I go on to claim depends on the thesis that this notion cannot be explained in other terms, but I do not see how this could be done. » (Thomas M. Scanlon, « Précis of *What We Owe to Each Other* », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2003, vol. 66, n° 1, 159-161, ici p. 159.)
[83] Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 2 :
(1) For a person in control of a fast moving automobile, the fact that the car will injure and perhaps kill a pedestrian if the wheel is not turned is a reason to turn the wheel.
(2) The fact that a person's child has died is a reason for that person to feel sad.
(3) The fact that it would be enjoyable to listen to some very engaging music, moving one's body gently in time with it, is a reason to do this, or to continue doing it.

Refermons à présent les questions liées au statut métaphysique et épistémologique des affirmations sur les raisons[84]. Ce chapitre est consacré à l'examen du rapport des raisons aux désirs. Plus précisément, nous nous concentrerons sur la question de savoir si nos raisons d'agir dépendent de nos désirs, et en particulier sur les arguments avancés par Scanlon, dans le premier chapitre de *What We Owe to Each Other*, à l'appui de sa réponse négative à cette question.

1.1 Clarifications préliminaires

Avant d'entrer dans la question, plusieurs clarifications s'imposent. La première est que la question qui nous intéresse ici est normative. En effet, une thèse telle que « les raisons d'agir peuvent ou doivent tirer leur puissance justificatrice des désirs de l'agent[85] », ou, plus directement, « une personne a des raisons de faire ce qui favorisera la satisfaction de ses désirs[86] », est une thèse normative (certes très générale) sur les raisons que nous avons. Scanlon note qu'il s'agit même d'une

> affirmation normative « objective », puisqu'elle ne dépend pas *elle-même* de ce que les gens désirent ou des objectifs qu'ils poursuivent. Si les vérités normatives objectives ont quoi que ce soit d'étrange sur le plan métaphysique, alors cette vérité supposée (à savoir que les gens ont des raisons de faire ce qui satisferait leurs désirs ou avancerait leurs objectifs) est tout aussi étrange que n'importe quelle autre. Le désaccord entre quelqu'un qui pense que toutes les raisons d'agir dépendent des désirs de l'agent et quelqu'un qui pense qu'il y a certaines raisons qui ne dépendent pas des désirs de l'agent est un désaccord *normatif*, et non pas métaphysique[87].

[84] D'autant que l'interprétation scanlonienne des questions métaphysiques et ontologiques est maintenant connue du lecteur. Il découle de cette dernière que les raisons font partie du monde si les normes du raisonnement normatif (i) forment un ensemble cohérent, (ii) s'accordent avec celles des autres domaines et (iii) nous permettent de répondre positivement à la question de l'existence de considérations qui comptent en faveur de croyances, actions et attitudes, laquelle doit être « réglée » entièrement *à l'intérieur* du domaine normatif.

[85] « reasons for action can or must derive their justificatory force from the agent's desires » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 41).

[86] « a person has reason to do what will promote the satisfaction of his or her desires » (Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 16-17, note 1).

[87] « "objective" normative claim, since it does not *itself* depend on what people desire, or on what aims they have. If there is something metaphysically odd about objective normative truths, then this supposed truth (that people have reason to do what would satisfy their desires, or promote their aims) is just as odd as any other. The disagreement between someone who thinks that all reasons for action depend on the agent's desires and someone who thinks that there are some reasons that do not depend on agents' desires is a *normative* disagreement, not a metaphysical one. » (*Ibid.*, p. 17, suite de la note 1 p. 16 ; italiques d'origine.)

Vous l'aurez deviné, Scanlon mentionne la prétendue étrangeté métaphysique des vérités normatives en référence au philosophe australien John Leslie Mackie, qui est célèbre, entre autres, pour avoir soutenu (dans *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, p. 38) que « s'il existait des valeurs objectives, alors il s'agirait d'entités, de qualités ou de relations d'un genre très étrange, totalement différent de toute autre chose présente dans l'univers » (« if there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe »).

Ainsi, on se gardera de confondre la question, normative, de savoir si les raisons que nous avons dépendent de nos désirs avec celle, métaéthique (ou, si l'on préfère, métanormative[88]), de savoir si le fondamentalisme des raisons doit être abandonné au profit d'une explication de la notion de raison en termes de désirs – telle la thèse réductrice (au sens où elle réduit les vérités sur les raisons à des vérités non normatives) selon laquelle « le fait que *p* soit une raison pour un agent de faire *a* revient simplement au fait que la vérité de *p* permet d'expliquer en quoi faire *a* favoriserait la satisfaction d'un désir de l'agent[89] ». L'idée que nos raisons dépendent de nos désirs est pleinement compatible avec le fondamentalisme des raisons, mais cette thèse réductrice lui est concurrente.

La deuxième chose à clarifier est l'importance de la question du rapport entre les raisons et les désirs pour l'analyse de la nature de la morale proposée par Scanlon avec son contractualisme. Comme nous le savons maintenant, cette théorie confie le rôle d'objet des jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais aux raisons que les individus ont de rejeter des principes de « règlementation générale de la conduite » (ou d'insister pour que nous les adoptions dans notre monde social). Selon toute probabilité, la réponse à la question de savoir si les raisons dépendent des désirs de l'agent aura donc d'importantes répercussions sur la pensée contractualiste. Supposons, par exemple, que nos raisons de rejeter un principe dépendent de ce que nous désirons. Il en découlerait, semble-t-il, que les raisons que les individus auxquels un même principe s'applique de la même manière ont de s'y opposer varient avec les désirs particuliers que son adoption les empêcherait de satisfaire, et que la force de ces objections est fonction de l'intensité de ces différents désirs[90].

Cela aurait une incidence tant sur les conclusions du raisonnement contractualiste (quelles actions seraient déclarées moralement mauvaises) que sur l'analyse contractualiste de la propriété en question (en quoi ces actions seraient moralement mauvaises)[91]. S'agissant

[88] Comme Scanlon l'a observé (dans Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 1 et Thomas M. Scanlon, « Wrongness and Reasons : A Re-examination », dans Russ Shafer-Landau (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, vol. 2, p. 5-20, ici p. 5), l'une des particularités de la littérature métaéthique contemporaine, par rapport à celle qui est antérieure aux années 1980, est que, là où les discussions métaéthiques traitaient autrefois presque exclusivement du statut métaphysique et épistémologique du discours moral, les débats actuels portent en majeure partie sur le raisonnement pratique et la normativité en général, et donc sur les jugements relatifs à toutes sortes de raisons (d'agir, de croire, etc.). Les travaux de Scanlon sont pour beaucoup dans cette évolution, tout comme ceux de Thomas Nagel, Parfit et Joseph Raz, pour ne citer qu'eux.

[89] « for *p* to be a reason for an agent to do *a* just is for the truth of *p* to help explain how doing *a* would promote the satisfaction of some desire that the agent has » (Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 5).

[90] Par souci de simplicité, nous mettons entre parenthèses le fait qu'un principe (une fois adopté) peut entraver la satisfaction d'un désir de différentes manières (en interdisant certaines actions, en formulant de nouvelles obligations, en restreignant l'accès à certaines ressources, en autorisant les autres à s'adonner à certaines activités, etc.) et à des degrés divers.

[91] Cela influerait également sur la structure du raisonnement contractualiste, mais il est trop tôt, à ce stade de notre enquête, pour le montrer. Nous donnerons quelques éléments au chapitre 5 (en 5.2).

d'abord des verdicts du contractualisme : si des agents également situés vis-à-vis de l'exigence ou de la prohibition posée par un principe (il leur est demandé, par exemple, de tenir une promesse dont le respect impliquerait un coût égal pour tous, tel qu'évalué indépendamment de ce qu'ils désirent) ont des objections différentes parce qu'ils n'ont pas les mêmes désirs, alors le caractère (non) raisonnablement rejetable d'un principe changera avec les désirs que se trouvent avoir les individus auxquels il s'applique. En effet, pour qu'un principe puisse raisonnablement être rejeté[92], il suffirait que l'un des désirs dont la satisfaction serait empêchée si ce principe était adopté soit plus fort que n'importe quel désir dont l'adoption d'un principe concurrent empêcherait la satisfaction[93]. Par conséquent, rien ne garantirait que le contractualisme rende le même verdict sur la violation, par des agents aux désirs différents, d'un même interdit ou devoir moral.

Cette implication entamerait considérablement la plausibilité de l'analyse contractualiste de la nature de la morale. Nous ne pensons pas, par exemple, que la rupture d'une promesse puisse passer de moralement mauvaise à moralement bonne simplement parce que les désirs que l'agent serait empêché de satisfaire en la respectant gagnent suffisamment en intensité (en ce sens comparatif). Mais là n'est pas le seul problème qui guette ce « contractualisme des désirs », ainsi qu'on pourrait l'appeler. En effet, cette théorie exige des agents qu'ils recueillent les informations nécessaires pour identifier les désirs que l'adoption d'un principe les autorisant à agir tel qu'ils souhaitent le faire empêcherait les autres de satisfaire : à moins de connaître ces désirs (et leur intensité), il leur est impossible de savoir si l'action qu'ils s'apprêtent à réaliser serait moralement bonne ou mauvaise. Sans nous étendre sur son caractère intrusif pour les autres, l'exigence de collecter ce genre d'informations avant de faire quoi que ce soit représenterait un coût immense pour les agents et se traduirait le plus souvent par une paralysie totale (sauf si l'on vit seul sur une île déserte…).

Un moyen de remédier à ces problèmes – la variabilité subjective des verdicts du contractualisme des désirs et l'injonction paralysante (et intrusive) de nous enquérir des désirs dont l'adoption du principe autorisant notre action pourrait empêcher la satisfaction – serait de réduire l'éventail des désirs qu'il est légitime d'invoquer pour rejeter un principe. Plutôt que de faire dépendre le caractère (non) raisonnablement rejetable d'un principe des désirs *réels* dont son adoption empêcherait la satisfaction, le contractualisme des désirs pourrait être révisé de

[92] Comme nous le verrons en détail au chapitre 3 (en 3.3), « raisonnablement » veut dire : en tenant compte des objections des autres et en reconnaissant l'importance morale égale des intérêts (comparables) de chacun.
[93] Sauf mention contraire, lorsque nous parlons d'un désir dont la satisfaction serait empêchée par l'adoption d'un principe, nous supposons que quelqu'un a effectivement ce désir.

telle sorte qu'il ne tienne compte que de désirs *idéaux*. Il s'agit des « désirs que l'on aurait (en tant que l'on se trouve dans la présente situation) dans des conditions idéales où l'on serait parfaitement informé, où l'on aurait les idées claires, etc.[94] ». Ainsi, un « contractualisme des désirs idéaux » n'admettrait, comme motifs de rejet d'un principe, que les désirs idéaux qu'aurait un individu *du seul fait* de ce que ce principe exigerait de lui ou permettrait qu'on lui fasse. Tous ceux auxquels un même principe s'applique de la même manière auraient alors les mêmes désirs (idéaux) à lui opposer.

Cela résoudrait le problème de la variabilité subjective des jugements moraux. En outre, l'exigence de déterminer de quels désirs idéaux l'adoption d'un principe empêcherait la satisfaction est moins coûteuse (et intrusive) que celle de découvrir tous les désirs réels dont la satisfaction serait empêchée par l'adoption du principe considéré : il suffirait de nous demander, pour les personnes occupant les différentes positions soumises à la réglementation de ce principe, quels seraient leurs désirs (i) en tant que celui-ci autoriserait qu'on les traite d'une certaine façon ou ferait peser telle obligation ou interdiction sur les épaules ; et (ii) en supposant qu'elles soient parfaitement informées, qu'elles aient les idées claires, etc. Par exemple, le désir idéal (conformément à ce modèle) des agents auxquels un principe prescrit de tenir une promesse dont le respect impliquerait un certain coût (tel que mesuré indépendamment de ce qu'ils désirent par ailleurs) est simplement de ne pas avoir à payer ce coût ; si la promesse est d'aider un ami à déménager samedi prochain, le désir idéal correspondant est de pouvoir disposer de son samedi comme on l'entend.

Le contractualisme des désirs idéaux que nous venons d'imaginer semble capable d'échapper aux problèmes (les plus évidents) qui minent le contractualisme des désirs réels. La raison en est cependant qu'il s'écarte de la thèse selon laquelle nos raisons (de rejeter des principes, en l'occurrence) dépendent de nos désirs – pour ressembler davantage au contractualisme scanlonien, comme le lecteur s'en rendra compte par la suite. Nous pouvons le voir à travers l'examen, par Scanlon, de l'idée que nous avons des raisons de faire ce qui satisferait nos désirs idéaux, qui se veut une version améliorée de l'affirmation selon laquelle nous avons des raisons de faire ce que nous désirons (améliorée en ce qu'elle tient compte, par exemple, du fait qu'il y a des désirs que nous n'avons aucune raison de satisfaire). Scanlon passe cette idée au crible de la question, importante, de savoir

[94] « desires one would have (for one in one's present situation) under ideal conditions in which one was fully informed, thinking clearly, and so on » (Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, p. 89).

> pourquoi ce qu'une personne désirerait dans ces conditions idéales [c'est-à-dire en étant parfaitement informée et en ayant les idées claires, VM] est censé être pertinent relativement à ce qu'elle devrait faire maintenant. Si la réponse est qu'il s'agit des conditions dans lesquelles la personne a le plus de chances d'évaluer correctement sa situation normative, alors nous ne sommes plus en présence d'une théorie du désir. Ce ne sont pas les désirs qui jouent le rôle fondamental, mais les faits normatifs auxquels nos désirs seraient sensibles dans ces conditions idéales[95].

De même, le rôle fondamental ne serait pas joué, dans le cadre du contractualisme des désirs idéaux, par les désirs sur la base desquels les principes seraient rejetés, mais par les « faits normatifs auxquels nos désirs seraient sensibles dans ces conditions idéales », tel le fait que tenir une promesse impliquerait de sacrifier notre samedi. C'est parce que ce contractualisme renonce à faire dépendre de nos désirs nos raisons de rejeter des principes – les désirs qu'il sélectionne n'étant qu'un moyen de traquer les faits qui nous *donnent des raisons* (indépendantes de ce que nous désirons) de rejeter des principes – qu'il évite les écueils du contractualisme des désirs réels. *S'il était vrai* que nos raisons dépendent de nos désirs, les contractualistes feraient donc face à un dilemme. Ils devraient : soit accepter les défaillances du contractualisme des désirs réels ; soit opter pour un contractualisme des désirs idéaux, auquel cas leur notion de justifiabilité à autrui n'aurait plus guère de sens, puisqu'elle prêterait aux personnes des raisons de rejeter des principes qui ne seraient pas vraiment les leurs.

Nous disions plus haut que, si nos raisons de rejeter des principes dépendaient de nos désirs, cela aurait une incidence non seulement sur les conclusions du raisonnement contractualiste, mais aussi sur l'analyse contractualiste de la propriété qu'une action peut présenter d'être moralement mauvaise. En effet, si nos raisons de rejeter des principes dépendaient de nos désirs, la thèse centrale du contractualisme – laquelle interprète le fait qu'une action soit moralement mauvaise comme le fait qu'elle soit interdite par un principe que nul ne pourrait raisonnablement rejeter – impliquerait indirectement l'idée suivante : un principe moral valable est un principe dont l'adoption n'empêcherait pas la satisfaction de désirs qui sont plus forts que le plus fort des désirs dont la satisfaction serait empêchée par l'adoption d'un principe concurrent. Cette idée n'est pas plausible. La fonction des exigences morales n'est pas de minimiser le degré auquel elles entravent la satisfaction de nos désirs.

---

[95] « why what a person would desire under these ideal conditions is supposed to be relevant to what he or she should do now. If the answer is that these are conditions under which the person is most likely to get things right, normatively speaking, then what we have is no longer a desire theory. What is playing the fundamental role is not desires but the normative facts that one's desires under ideal conditions would be responsive to. » (*Ibid.*, p. 89-90.)

Ce point rejoint des arguments de Parfit dans *On What Matters*, vol. 1, *op. cit.*, p. 91-101.

Ainsi, même si le contractualisme des désirs ne rencontrait pas les problèmes dont nous avons discuté, il ne s'agirait pas d'une analyse convaincante de la nature de la morale.

Jusqu'ici, les raisons dont nous avons postulé la dépendance par rapport aux désirs sont nos raisons de rejeter des principes. Pourtant, si les raisons d'accomplir une action (ou de s'en abstenir) dépendaient des désirs de l'agent, il y aurait là aussi de lourdes conséquences pour le contractualisme. Cela aurait des retombées, en particulier, sur l'analyse contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux. Or, précisément, Scanlon expliquait au départ la puissance motivationnelle du fait qu'une action soit moralement mauvaise par le « désir d'être capable de justifier nos actions aux yeux des autres sur la base de principes qu'ils ne pourraient pas raisonnablement rejeter[96] ». Le risque, pour une telle analyse, est d'indexer l'importance pratique des conclusions morales sur la variable subjective du

> désir de trouver des principes qu'aucune personne qui aurait ce même désir ne pourrait raisonnablement rejeter, et de s'accorder sur ces principes. Selon le contractualisme, l'argumentation morale porte sur la possibilité d'un accord entre des personnes qui sont toutes motivées par un tel désir, et qui le sont toutes au même degré[97].

Si Scanlon a d'abord fait reposer la puissance motivationnelle du fait qu'une action soit moralement mauvaise sur un désir de justifiabilité à autrui, la raison en est que, au moment d'écrire « Contractualisme et utilitarisme », il n'avait pas encore formulé sa thèse du fondamentalisme des raisons. Ainsi qu'il l'expliquera plus tard, il considérait alors, comme nombre de ses collègues à l'époque, la notion de désir comme

> plus claire et moins sujette à controverse que l'idée d'une raison. Dire qu'une personne qui a un désir a une raison de faire ce qui favorisera sa satisfaction ne me semblait pas problématique (j'y voyais l'affirmation potentiellement la moins problématique sur les raisons). J'avais tendance à croire que les raisons ne sont pas toutes fondées sur les désirs de cette façon, mais il ne me paraissait pas nécessaire de défendre cette thèse plus controversée pour atteindre mon objectif, qui était avant tout d'identifier la puissance motivationnelle des considérations relatives à ce qui est moralement bon ou mauvais pour ceux d'entre nous qui sont motivés par elles. J'ai donc caractérisé la source de cette puissance motivationnelle comme un désir d'agir d'une manière qui puisse être justifiée à autrui, pensant que je pouvais laisser de côté des questions telles que celles de savoir ce qu'il faudrait dire à propos de ceux qui n'auraient pas ce désir et si le fait qu'un acte soit moralement mauvais donnerait à ces personnes une raison d'éviter de le réaliser[98].

---

[96] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 187.
[97] *Ibid.*, p. 179.
[98] « clearer and less controversial than that of a reason. It seemed to me unproblematic (perhaps the least problematic claim about reasons) to say that a person who has a desire has a reason to do what will promote its fulfillment. I was inclined to believe that not all reasons are based on desires in this way, but defending this more controversial thesis did not seem necessary for my purpose, which was, primarily, to identify the reason-giving force that considerations of right and wrong have for those of us who are moved by them. I therefore characterized the source of this reason-giving force as a desire to act in ways that can be justified to others, thinking that I could

Et pourtant, Scanlon n'a jamais cru pertinent de « montrer que la vérité morale donne à la personne qui la connaît une raison d'agir qui fasse appel aux désirs présents de cette personne ou à l'avancement de ses intérêts », estimant au contraire « tout à fait intelligible de dire qu'un devoir moral s'applique à bon droit à une personne, même si cette personne n'a aucune raison de ce genre – désir ou intérêt – de satisfaire aux exigences de ce devoir[99] ». Soucieux de ne pas travestir nos préoccupations morales en « une simple préférence – au même titre qu'un fétiche ou un goût particulier – que certaines personnes se trouvent simplement avoir », son ambition a toujours été d'expliquer pourquoi « les raisons morales » (au sens des raisons d'agir qu'identifient les conclusions morales) sont des raisons que nous pouvons « prendre au sérieux », et qui « frappent ceux qui sont motivés par elles comme étant des raisons dotées d'une force de contrainte particulière, à laquelle il est impossible de se soustraire[100] ».

Toutefois, on voit mal comment un désir de justifiabilité à autrui, s'il s'agit d'un état psychologique contingent et indépendant de la reconnaissance de la raison que nous avons de nous soucier de la justifiabilité de nos actions à autrui, pourrait rendre compte de la « force de contrainte particulière » des raisons morales. Mais tout n'est peut-être pas perdu. Que les raisons morales soient à « prendre au sérieux », le contractualisme ne l'explique pas seulement à travers l'importance que les personnes motivées par elles attachent normalement au fait de pouvoir justifier leurs actions aux yeux des autres. À côté de la question de cette importance, il y a celle du respect de la valeur de la vie humaine. Or, comme nous le verrons au chapitre 5 (en 5.5), le contractualisme soutient qu'apprécier adéquatement cette valeur implique de ne traiter la personne d'autrui que conformément à des principes non rejetables. Prendre les raisons morales au sérieux ne nécessite donc pas, d'après le contractualisme, d'avoir un désir de justifiabilité à autrui : il est suffisant de savoir apprécier la valeur de la vie humaine.

Soit ! Mais si nos raisons d'agir dépendaient de nos désirs ? Ne s'ensuivrait-il pas que seuls les agents désireux de respecter la valeur de la vie humaine, ou habités par un désir de justifiabilité à autrui, auraient des raisons de se préoccuper du fait qu'une action soit interdite par un principe que nul ne pourrait raisonnablement rejeter ? Cette question rhétorique, vous en connaissez la réponse. Si les raisons d'agir dépendaient des désirs, l'importance pratique des conclusions morales serait toute relative. Comme en témoigne ce passage, Scanlon en a pris pleinement conscience :

---

leave aside such questions as what to say about those who lacked this desire and whether the fact that an act was wrong would give such people any reason to avoid it. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 7.)

[99] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 171.

[100] *Ibid.*

> Cette stratégie [caractériser la source de la puissance motivationnelle des faits moraux comme un désir de justifiabilité à autrui, VM] s'est toutefois révélée intenable. Beaucoup de gens me demandaient avec insistance si, d'après moi, une personne qui n'aurait pas ce désir aurait une quelconque raison d'éviter d'agir de façon moralement mauvaise, et d'expliquer comment je rendrais compte du fait que l'absence de ce désir est une faute particulièrement grave. En outre, il m'est apparu clairement que les analyses que je voulais donner de la structure du raisonnement traitant de ce qui est moralement bon ou mauvais, et de la relation entre cette partie de la morale et d'autres valeurs, s'expriment beaucoup plus naturellement en termes de raisons. Il était très difficile, voire impossible, de présenter ces analyses adéquatement dans le cadre d'une conception du raisonnement pratique suivant laquelle il s'agit au fond de comprendre comment satisfaire différents désirs et comment les mettre en balance les uns avec les autres. Cela m'a obligé à entreprendre un examen plus approfondi des raisons et de la rationalité, lequel m'a permis de conclure que ma première hypothèse sur les raisons et les désirs prenait les choses presque exactement à l'envers. Le désir n'est pas une notion plus claire à partir de laquelle nous pourrions saisir l'idée d'avoir une raison ; au contraire, afin de remplir les fonctions explicatives et justificatrices qui lui sont généralement attribuées, la notion de désir doit présupposer l'idée de penser que quelque chose est une raison. Les désirs ne fournissent pas, non plus, le type de raisons d'agir le plus courant ; au contraire, il n'est presque jamais vrai qu'une personne ait une raison de faire une chose parce que cela satisferait l'un de ses désirs[101].

Avant de nous pencher sur les arguments par lesquels Scanlon démontre qu'« il n'est presque jamais vrai qu'une personne ait une raison de faire une chose parce que cela satisferait l'un de ses désirs », il convient d'apporter une dernière clarification. Pour bien comprendre la question posée lorsque nous nous demandons si nos raisons dépendent de nos désirs, il faut savoir de quel type de raisons nous parlons. Pour nous y aider, Scanlon attire notre attention sur la distinction « entre les choses pour lesquelles il est sensé de présenter ou demander des raisons,

[101] « This strategy proved untenable, however. Many people pressed me to say whether, on my view, a person who lacked this desire would have any reason to avoid acting wrongly, and to explain how I would account for the fact that lacking this desire is a particularly serious fault. In addition, it became clear that the accounts I wanted to offer of the structure of reasoning about right and wrong, and of the relation between this part of morality and other values, were much more naturally put in terms of reasons. It was very difficult, perhaps even impossible, to present these accounts adequately within a conception of practical reasoning that took it to be a matter of figuring out how to fulfill various desires and how to balance these desires against one another. This forced me to undertake a deeper examination of reasons and rationality, which led to the conclusion that my initial assumption about reasons and desires got things almost exactly backward. Desire is not a clearer notion in terms of which the idea of having a reason might be understood; rather, the notion of a desire, in order to play the explanatory and justificatory roles commonly assigned to it, needs to be understood in terms of the idea of taking something to be a reason. Nor do desires provide the most common kind of reasons for action; rather, it is almost never the case that a person has a reason to do something because it would satisfy a desire that he or she has. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 7-8.)

La conception du raisonnement pratique construite sur le modèle de la mise en balance de désirs concurrents, et sa réfutation par Scanlon, seront examinées de près au chapitre 5 (en 5.2). Les « fonctions explicatives et justificatrices » couramment attribuées à la notion de désir correspondent à l'idée, pour la première, que la présence d'un désir permet d'expliquer pourquoi l'agent a réalisé une certaine action et, pour la seconde, que son désir justifie son action en lui donnant une raison de l'exécuter (à savoir que cela satisfera son désir). C'est la question de la justification qui nous intéresse ici.

dans le sens qu[']il a] en tête, et celles pour lesquelles il ne l'est pas[102] ». Ainsi, indique-t-il, il serait « absurde de demander une raison, dans ce sens, pour un événement dans le monde qui n'est lié à aucun sujet intentionnel[103] ». La question « Pourquoi le volcan va-t-il entrer en éruption ? », par exemple, appelle, selon Scanlon, « une explication, une raison pour laquelle l'éruption va se produire, [mais] cela ne consisterait pas (du moins pour la plupart des gens d'aujourd'hui) à donner la raison du volcan pour entrer en éruption[104] ».

La question « Pourquoi *pensez*-vous que le volcan va entrer en éruption[105] ? », en revanche, porte sur une chose pour laquelle « il est sensé de présenter ou demander des raisons » au sens où Scanlon l'entend, à savoir une croyance. Cette question peut donc servir à préciser à quel type de raisons nous pensons lorsque nous nous demandons si les raisons dépendent des désirs de l'agent. Il y a deux manières de l'interpréter. La première est d'y voir la demande d'« une justification de cette croyance. "Pourquoi devrait-on penser que le volcan va entrer en éruption ? Quelle raison y a-t-il de le penser ?" C'est à ce sens de "raison" que je m'intéresserai. Je l'appellerai le sens normatif standard[106] ». Mais il est possible également que Scanlon vous demande de lui « expliquer comment vous en êtes venu à avoir cette croyance : vous l'avez parce que vous avez considéré qu'elle est appuyée par ces raisons ». Or, si l'existence d'« un lien étroit entre la justification et ce type d'explication » est indéniable, Scanlon souligne qu'ils « peuvent être dissociés[107] ». Voici comment il l'explique :

> Il y a une différence entre demander quelle raison il y a de croire que P et demander quelle était la raison d'une personne donnée pour le croire. (Je me réfèrerai à cette dernière comme à la raison *opérante* de la personne.) Ces deux questions concernent ce que j'appelle « les raisons dans le sens normatif standard ». La première demande une évaluation des raisons de penser que P est le cas, tandis que la seconde demande ce que, à titre de fait biographique, Jones a considéré comme une raison pour le croire. Par conséquent, bien que les deux questions traitent de l'idée d'une raison dans le sens normatif standard, c'est la première qui est fondamentale ; la seconde porte sur ce qu'un individu considère être des raisons dans ce sens fondamental.
>
> C'est donc aux raisons dans le « sens normatif standard » que je m'intéresse. Ainsi, lorsque je dirai que quelque chose est ou n'est pas une raison, il ne sera pas question de savoir s'il s'agit

[102] « between those things for which reasons, in the sense I have in mind, can sensibly be offered or requested and those for which they cannot » (*Ibid.*, p. 18).
[103] « no sense to demand a reason, in this sense, for an event in the world that is unconnected with any intentional subject » (*Ibid.*).
[104] « Why is the volcano going to erupt? » ; « an explanation, a reason why the eruption is going to occur, [but] this would not (at least among most contemporary people) take the form of giving the volcano's reason for erupting » (*Ibid.*).
[105] « Why do you *think* that the volcano is going to erupt? » (*Ibid.* ; italique d'origine.)
[106] « a justification for this belief. "Why should one think that the volcano will erupt? What reason is there to think this?" This is the sense of "reason" that I will be concerned with. I will call it the standard, normative sense. » (*Ibid.*)
[107] « explaining how you came to have that belief: you have it because you have taken it to be supported by these reasons » ; « a close tie between justification and this kind of explanation » ; « can come apart » (*Ibid.*, p. 19).

> ou pourrait s'agir de la raison opérante de quelqu'un, mais s'il s'agit d'une *bonne* raison – d'une considération qui compte réellement en faveur de la chose en question[108].

La distinction entre le fait qu'une considération compte en faveur d'une chose (une croyance, par exemple) et le fait qu'il s'agisse de la raison de quelqu'un pour cette chose (former ladite croyance) est aussi claire qu'elle est importante. Il est possible d'ignorer toutes les raisons valables qu'il y a de penser qu'une éruption volcanique est imminente et de croire que le volcan ne se réveillera pas pour des raisons (astrologiques, par exemple) qui n'appuient aucunement cette croyance. Chacun sait qu'une raison « opérante » n'est pas toujours une bonne raison et que les raisons dans le « sens normatif standard » ne sont pas opérantes chez toutes les personnes auxquelles elles s'appliquent. L'espoir de la philosophie normative est de contribuer à réduire cet écart en nous apprenant à identifier les considérations susceptibles de compter en faveur des choses d'un certain type et les manières convenables de les prendre en compte.

Mais quelles sont, outre les croyances, les choses pour lesquelles il est pertinent de chercher des raisons dans le sens normatif standard ? Comme le lecteur s'en souvient, le contractualisme met l'accent sur les raisons de rejeter des principes de « règlementation générale de la conduite » (ou d'insister pour qu'ils soient adoptés dans notre monde social), d'une part, et sur les raisons de vouloir interagir avec autrui uniquement selon des modalités pour lesquelles nous pourrions lui présenter une justification adéquate, d'autre part. C'est en clarifiant la nature de ces raisons et leur rôle dans l'argumentation morale, ainsi que leur caractère prioritaire par rapport à d'autres valeurs et préoccupations, que le contractualisme répond aux questions de l'explicitation des normes du raisonnement moral et de l'explication de l'importance pratique des conclusions obtenues à travers elles. Heureusement pour le contractualisme, les croyances ne sont évidemment pas les seules choses pour lesquelles des raisons dans le sens normatif standard peuvent être demandées ou présentées.

---

[108] *Ibid.* (italiques d'origine) :

> There is a difference between asking what reason there is for believing that P and asking what a given person's reason for believing it was. (I will refer to the latter as the person's *operative* reason.) Both of these questions have to do with what I am calling "reasons in the standard normative sense." The first asks for an assessment of the grounds for taking P to be the case, while the second asks what, as a matter of biographical fact, Jones took to be a reason for believing it. So, while both questions deal with the idea of a reason in the standard normative sense, it is the first question that is primary: the second is concerned with what an individual takes to be reasons in this primary sense.
>
> What I am concerned with, then, are reasons in the "standard normative sense." So when I say that something is or is not a reason I will not be concerned with whether it is or could be someone's operative reason but with whether it is a *good* reason—a consideration that really counts in favor of the thing in question.

D'après Scanlon, « [l]a plupart, voire l'ensemble, des choses » concernées sont « des attitudes des agents rationnels[109] telles que les croyances, les intentions, les espoirs, les peurs, et des attitudes telles que l'admiration, le respect, le mépris et l'indignation[110] ». Ces attitudes, observe-t-il, ne doivent pas être confondues avec de « simples sensations comme la faim (par opposition au fait de considérer que l'on a une raison de chercher de la nourriture), la fatigue ou la distraction[111] ». Ces dernières, il est vrai, « peuvent avoir une incidence sur notre jugement quant aux raisons que nous avons (lorsqu'on est fatigué, il peut sembler que rien ne vaut la peine d'être fait) », mais il s'agit clairement d'« états pour lesquels aucune raison dans le sens normatif standard ne peut être demandée[112] ». Par exemple, si vous demandiez à Scanlon pourquoi il est fatigué, sa réponse pourrait être qu'il revient d'une conférence en Europe et qu'il pâtit du décalage horaire. Mais s'il peut nommer la *cause* de sa fatigue, cela ne constitue pas une raison – opérante ou dans le sens normatif standard – *pour* être fatigué.

Une personne peut certes se demander si elle a des raisons de prendre ses dispositions pour être en forme (lors de sa soutenance de thèse, par exemple). Cette question concerne toutefois l'existence de considérations qui comptent en faveur d'*actions* (se coucher tôt, dîner léger, éviter Bruckner, le hard bop et les écrans, etc.) qui lui permettent de contrôler son état de fatigue. La question « Comment se fait-il que vous soyez fatigué ? » peut donc s'entendre comme une demande de raisons dans le sens normatif standard – « Quelles raisons y avait-il de veiller si tard ? » – ou de raisons opérantes – « Quelles étaient vos raisons pour veiller si tard ? ». Il reste que les états et les sensations ne sont pas, pris indépendamment du contrôle que nous pouvons exercer sur eux et de nos attitudes à leur égard (souhaiter qu'une sensation agréable se prolonge, par exemple), des choses en faveur desquelles des considérations peuvent compter. La raison en est qu'ils ne surviennent et ne disparaissent pas en réponse à un jugement (nous n'avons pas faim, par exemple, parce que nous jugeons avoir des raisons de manger).

---

[109] Pour Scanlon, la marque d'une créature rationnelle est « la capacité de reconnaître, évaluer et être motivé par des raisons » (« the capacity to recognize, assess, and be moved by reasons » *Ibid.*, p. 23). En tant qu'agents rationnels, nous pouvons donc non seulement agir dans un but précis (comme les animaux et les enfants en bas âge), mais aussi « poser [et] répondre à la question de savoir si un but donné fournit une raison suffisante pour accomplir une action » (« raise [and] answer the question whether a given purpose provides adequate reason for action » *Ibid.*). C'est pourquoi « chaque action que nous entreprenons avec ne serait-ce qu'un minimum de délibération sur la façon de nous comporter reflète le jugement qu'une certaine raison mérite qu'on agisse sur cette base » (« every action that we take with even a minimum of deliberation about what to do reflects a judgment that a certain reason is worth acting on » *Ibid.*).

[110] « [m]ost, perhaps even all, of the things » ; « attitudes of rational agents such as beliefs, intentions, hopes, fears, and attitudes such as admiration, respect, contempt, and indignation » (*Ibid.*, p. 20).

[111] « mere feelings such as hunger (as distinguished from taking oneself to have a reason for seeking food) or tiredness or distraction » (*Ibid.*).

[112] « may affect our judgment about the reasons we have (when one is tired it may seem that nothing is worth doing) » ; « states for which no reason in the standard normative sense can be demanded » (*Ibid.*).

C'est pourquoi Scanlon qualifie d'« attitudes sensibles au jugement » les différentes choses pour lesquelles présenter ou demander des raisons peut avoir du sens. Il les définit comme

> des attitudes qu'une personne idéalement rationnelle en viendrait à avoir chaque fois qu'elle jugerait que des raisons suffisantes comptent en leur faveur, et qui, chez une personne idéalement rationnelle, « s'éteindraient » lorsque cette personne jugerait qu'elles ne sont pas appuyées par des raisons du type approprié[113].

Il n'est pas besoin de détailler ici l'« ensemble complexe de dispositions à penser et à réagir de manière spécifique[114] » qui est impliqué lorsque nous avons tel ou tel type d'attitude sensible au jugement. L'important, pour nous, est que les actes intentionnels, le rejet d'un principe de « règlementation générale de la conduite », et l'attribution, dans notre délibération pratique, du statut de considération décisive à la raison que le fait qu'une action soit moralement mauvaise nous donne de ne pas la réaliser, sont tous « l'expression d'attitudes sensibles au jugement » (penser qu'une action mérite d'être exécutée, par exemple) ; ils font ainsi partie des « choses pour lesquelles des raisons normatives peuvent être données[115] ». Précisons également, car cela aura une importance dans ce qui suit, qu'une attitude peut très bien être sensible au jugement sans reposer sur la décision consciente de traiter une quelconque considération (notre raison opérante) comme une raison de l'adopter – autrement dit, même si nous n'avons pas réfléchi à la question du statut qu'il convient d'accorder à cette considération dans notre délibération pratique (le statut de raison optionnelle, pertinente, décisive, etc.).

Pour qu'une attitude soit sensible au jugement, il suffit en effet que nous l'ayons adoptée parce qu'une considération nous *semblait* compter en faveur de son adoption. Ainsi, Scanlon écrit que « [c]onsidérer quelque chose comme une raison au sens où [il] l'enten[d] n'implique pas nécessairement de penser consciemment "ceci ou cela est une raison". Même une action irréfléchie peut impliquer la reconnaissance de raisons[116] ». Il illustre ce point avec l'exemple

---

[113] « judgment-sensitive attitudes » ; « attitudes that an ideally rational person would come to have whenever that person judged there to be sufficient reason for them and that would, in an ideally rational person, "extinguish" when that person judged them not to be supported by reasons of the appropriate kind » (*Ibid.*).

Scanlon précise « idéalement rationnelle » car il va de soi que les attitudes et comportements des créatures rationnelles (au sens indiqué à la note 109 ci-dessus) ne correspondent pas toujours parfaitement à leurs jugements bien pesés sur les raisons qu'elles ont de les adopter ou d'y renoncer. Il analyse les décalages qui existent parfois (dans les domaines du croire comme de l'agir) entre nos jugements bien pesés sur les raisons que nous avons et nos attitudes sensibles au jugement dans *ibid.*, p. 35-36 et 40, et examine la notion d'agent « idéalement rationnel », notamment telle qu'elle figure dans les théories du choix rationnel, dans *ibid.*, p. 30-33.

[114] « complicated set of dispositions to think and react in specified ways » (*Ibid.*, p. 21).

[115] « the expression of judgment-sensitive attitudes » ; « things for which normative reasons can be given » (*Ibid.*).

[116] « Seeing something as a reason in the sense I have in mind need not involve consciously thinking "such-and-such is a reason." Even unreflective action may involve the recognition of reasons. » (Thomas M. Scanlon, « Replies », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, p. 337-358, ici p. 341.)

d'une personne si « exaspérée par ce que quelqu'un a fait » qu'elle s'emporte et lui assène « un coup ou une remarque blessante ». Cette réaction impulsive ne s'est probablement pas fait attendre, mais il est néanmoins « très plausible de dire que [l'agent] a considéré la perspective de blesser [l'autre personne] comme une raison pour le faire (comme une raison pour frapper d'une façon particulière ou pour utiliser une expression particulière)[117] ». Les comportements et attitudes résultant d'une évaluation attentive de notre situation normative ne sont donc pas les seuls qui répondent à notre perception de certaines considérations comme des raisons[118].

Les raisons dépendent-elles des désirs ? Nous savons désormais que cette question est *normative* : il s'agit de savoir quelles raisons nous avons (ou pouvons avoir) selon ce que nous désirons, et non d'essayer de produire une analyse « réductrice » de l'idée d'une raison en termes de désirs. Nous avons vu également que les raisons dont nous nous demandons si elles dépendent des désirs sont des raisons dans le *sens normatif standard* : des considérations qui comptent en faveur d'attitudes sensibles au jugement, par opposition aux raisons *opérantes* des personnes (soit ce qu'elles pensent être des raisons dans le sens normatif standard) pour les adopter. Les contractualistes s'intéressent en particulier aux raisons d'agir, de rejeter des principes de « réglementation générale de la conduite » et de nous préoccuper de la justifiabilité de nos actions à autrui. Si ces raisons dépendaient de nos désirs, cela aurait des conséquences sur les conclusions du raisonnement contractualiste, sur l'analyse contractualiste de la propriété qu'une action peut présenter d'être moralement mauvaise et sur l'explication contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux[119]. Nous en avons souligné les plus évidentes.

1.2 La réponse de Scanlon

La question « Les raisons dépendent-elles des désirs ? » concerne en principe les raisons pour ou contre tous types d'attitudes sensibles au jugement. Néanmoins, la discussion philosophique se concentre généralement sur les raisons d'agir, et c'est aussi ce que nous ferons[120]. Il y a deux façons dont nos raisons d'agir pourraient dépendre de nos désirs. En première possibilité, nos désirs seraient la (ou, du moins, une) *source* de nos raisons : l'idée, ici, serait qu'une personne

[117] « infuriated by what someone has done » ; « a blow or a wounding remark » ; « very plausible to say that [the agent] took the prospect of hurting [the other person] as a reason for doing this (as a reason for striking in a particular way, or for using a particular phrase) » (*Ibid.*).
[118] Voir aussi Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 23-25, où cette remarque importante est développée avec beaucoup de finesse.
[119] Ainsi que sur la structure du raisonnement contractualiste, comme nous l'indiquions à la note 91 ci-dessus.
[120] Les arguments que nous examinerons s'appliquent toutefois à n'importe quel type d'attitudes sensibles au jugement puisqu'ils portent non pas sur la nature des attitudes considérées, mais sur la possibilité, étant donné ce que sont les désirs, que nos raisons en dépendent.

ayant un désir a une raison de faire ce qui favorisera sa satisfaction. Mais il se pourrait également que, même s'ils n'en sont pas à l'origine de cette manière spécifique, nos désirs *conditionnent* les raisons que nous pouvons avoir : pour qu'une personne ait une raison d'accomplir une action quelconque (ou de s'en abstenir), il y a certaines choses qu'elle devrait désirer. Ainsi, nier que les raisons d'agir dépendent des désirs de l'agent revient à soutenir à la fois que ses désirs ne lui *donnent* pas de raisons (de faire ce qui favorisera leur satisfaction, en l'occurrence) et qu'il peut avoir une raison d'agir d'une façon particulière *quel que soit* ce qu'il désire. Penchons-nous d'abord sur le deuxième type de dépendance.

Est-il possible qu'une considération compte en faveur de la réalisation d'une action pour toute personne se trouvant dans une situation donnée, et donc *peu importe* ce qu'elle désire ? La publication, en 1979, du célèbre essai « Internal and External Reasons[121] » de Williams a propulsé cette question classique au cœur d'une intense controverse philosophique. Dans la formulation de Williams, il s'agit de savoir s'il peut exister des « raisons externes » – autrement dit, des raisons qui, à la différence des « raisons internes », ne seraient aucunement liées à ce qu'il nomme l'« ensemble motivationnel subjectif[122] » de l'agent. Williams précise que, si « tous les éléments » de cet ensemble peuvent être qualifiés de désirs en un sens « formel », on y trouve « des choses telles que les dispositions d'évaluation, les schémas de réaction émotionnelle, les loyautés personnelles et divers projets, ainsi qu'on peut les appeler de façon abstraite, qui incarnent des engagements de l'agent[123] ». Lorsque Williams conteste l'existence des raisons externes, les désirs dont il maintient qu'ils conditionnent les raisons que nous pouvons avoir sont donc des désirs dans un sens assez large[124].

Malgré la diversité des éléments susceptibles d'entrer dans un ensemble motivationnel subjectif, la thèse de Williams – à savoir que toutes les raisons d'agir ont des conditions

---

[121] Bernard Williams, « Internal and External Reasons », dans Ross Harrison (éd.), *Rational Action : Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 17-28, réimprimé dans Bernard Williams, *Moral Luck : Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 101-113. Étant donné la notoriété de cet essai et son importance pour les développements ultérieurs de la discussion philosophique, il est regrettable qu'il ne soit pas repris dans Bernard Williams, *La fortune morale. Moralité et autres essais*, trad. fr. Jean Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale », 1994. Voir aussi Bernard Williams, « Internal Reasons and the Obscurity of Blame », dans Bernard Williams, *Making Sense of Humanity : And Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 35-45.

[122] « subjective motivational set » (Williams, « Internal and External Reasons », *art. cit.*, dans Williams, *Moral Luck*, *op. cit.*, p. 102).

[123] « all the elements » ; « formally » ; « such things as dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects, as they may be abstractly called, embodying commitments of the agent » (*Ibid.*, p. 105).

[124] Dans les mots de Scanlon, la classe des désirs ainsi entendus inclut « n'importe quelle attitude favorable qu'un un agent peut avoir à l'égard d'une action ou d'un résultat, quel que puisse être le contenu ou le fondement de cette attitude » (« any "pro-attitude" that an agent may have toward an action or outcome, whatever the content or basis of this attitude may be » Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 37).

subjectives ou, dans sa terminologie, qu'il n'existe que des raisons internes – restreint sérieusement l'éventail des raisons qu'un agent peut avoir. Cette thèse repose essentiellement sur deux affirmations. Premièrement, un agent a une raison d'accomplir une action si et seulement si, en supposant qu'il connaisse les faits empiriques pertinents (comme le fait qu'une bouteille contient du pétrole et non du gin) et qu'il délibère de façon rationnelle, il arriverait à la conclusion qu'il a une raison d'agir ainsi. Si cette conclusion ne lui est pas accessible (en ce sens), alors la considération à laquelle elle attribue le statut de raison d'agir ne peut pas être une raison *pour lui*. Selon Williams, en effet, toute raison d'agir doit pouvoir contribuer à expliquer une action intentionnelle : « Si une chose peut être une raison d'agir, alors ce pourrait être la raison de quelqu'un pour agir en une occasion particulière, auquel cas elle figurerait dans l'explication de cette action[125]. »

Autrement dit, il est faux de prétendre qu'un agent a une raison dans le sens normatif standard de réaliser une action qu'il serait incapable d'expliquer en citant sa raison opérante pour le faire – où « incapable » signifie qu'aucune considération ne lui apparaîtrait, au terme d'une délibération rationnelle dans laquelle il serait attentif aux faits empiriques pertinents, comme comptant en faveur de cette action[126]. Cette affirmation établit ainsi une correspondance entre les raisons que nous avons et celles que nous pourrions reconnaître : une condition nécessaire pour qu'une considération donnée compte en faveur de la réalisation, par un certain agent, d'une action est que cette raison puisse devenir la raison opérante de cet agent pour agir de cette manière. Cela ne nous dit toutefois pas encore quelles raisons nous avons, ou du moins pas totalement. Pour cela, il faudrait savoir quelle conception de la délibération rationnelle employer. Or Williams soutient – c'est la seconde affirmation – qu'un agent ne saurait en venir à « croire qu'une considération particulière est une raison d'agir d'une façon particulière[127] »

[125] « If something can be a reason for action, then it could be someone's reason for acting on a particular occasion, and it would then figure in an explanation of that action. » (Williams, « Internal and External Reasons », *art. cit.*, dans Williams, *Moral Luck*, *op. cit.*, p. 106.)

Williams écrit encore : « S'il existe des raisons d'agir, c'est que les gens agissent parfois pour ces raisons, et lorsqu'ils le font, leurs raisons doivent figurer dans une explication correcte de leur action (il ne s'ensuit pas qu'elles doivent figurer dans toute explication correcte de leur action). » (« If there are reasons for action, it must be that people sometimes act for those reasons, and if they do, their reasons must figure in some correct explanation of their action (it does not follow that they must figure in all correct explanations of their action). » *Ibid.*, p. 102.)

[126] Cette idée admet la possibilité qu'un agent agisse d'une manière dont il n'a aucune raison de le faire, comme lorsqu'il effectue une action qu'il jugerait n'avoir aucune raison d'exécuter s'il délibérait de façon rationnelle en s'appuyant sur les faits empiriques pertinents. Williams dit d'ailleurs explicitement qu'un agent peut croire à tort qu'il a une raison (interne) qu'il n'a pas, tout comme il peut ignorer des raisons (internes) qu'il devrait reconnaître (voir *ibid.*, p. 103).

[127] « believing that a particular consideration is a reason to act in a particular way » (*Ibid.*, p. 107).

s'il n'a « pas de motivation […] à partir de laquelle délibérer, pour atteindre cette nouvelle motivation[128] ».

Formulée différemment, l'idée est que nulle considération n'est telle que, « si l'agent délibérait rationnellement, alors, *quelles que soient ses motivations initiales*, il finirait par être motivé[129] » par elle. C'est ce qui conduit Brad Hooker à conclure que « [l]a controverse entre Williams et le théoricien des raisons externes porte en fin de compte sur les points de départ de la délibération pratique[130] ». De fait, les exemples de délibération présentés par Williams partent tous de l'ensemble motivationnel subjectif de l'agent (« *E* » pour les intimes). Délibérer rationnellement, pour Williams, c'est : (i) déterminer « quel serait le moyen le plus pratique, économique, agréable, etc., de satisfaire un élément de *E*, et cela est bien sûr contrôlé par d'autres éléments de *E* » ; (ii) « réfléchir à la manière dont la satisfaction d'éléments de *E* » peut être ordonnée dans le temps ; (iii) se demander, en cas de « conflit insoluble entre les éléments de *E* », auquel d'entre eux « on attache le plus de poids » ; ou encore (iv) « trouver

---

[128] « no motivation […] to deliberate from, to reach this new motivation » (*Ibid.*, p. 109).

À la question « Est-ce que le fait de croire qu'une considération particulière est une raison d'agir d'une façon particulière fournit, voire constitue, une motivation pour agir ? » (« Does believing that a particular consideration is a reason to act in a particular way provide, or indeed constitute, a motivation to act? » ; *Ibid.*, p. 107), Williams répond : « cette affirmation semble en effet plausible, du moins tant que le lien entre de telles croyances et la disposition à agir n'est pas resserré au point d'exclure inutilement la faiblesse de la volonté » (« this claim indeed seems plausible, so long at least as the connexion between such beliefs and the disposition to act is not tightened to that unnecessary degree which excludes *akrasia* » *Ibid.*). C'est pourquoi il qualifie la découverte d'une raison d'agir de « nouvelle motivation ». Scanlon accepterait ce point puisque, d'après lui, la source de la motivation rationnelle n'est autre que le jugement (c'est-à-dire la croyance) qu'une considération est une raison. Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 33-36.

[129] « if the agent rationally deliberated, then, *whatever motivations he originally had*, he would come to be motivated » (Williams, « Internal and External Reasons », *art. cit.*, dans Williams, *Moral Luck*, *op. cit.*, p. 109 ; nous soulignons).

[130] « The dispute between Williams and the external reasons theorist is ultimately over the starting points of practical deliberation. » (Brad Hooker, « Williams' Argument against External Reasons », *Analysis*, 1987, vol. 47, n° 1, p. 42-44, ici p. 44.)

Cette observation peut être rapprochée du passage dans lequel Scanlon indique que son désaccord fondamental avec Williams concerne le point de vue depuis lequel délibérer sur les raisons, étant entendu qu'on ne verra pas les mêmes raisons selon qu'on adopte celui de l'agent ou un point de vue extérieur (et, partant, indépendant de son ensemble motivationnel subjectif) :

> La résistance à la position de Williams découle d'une conception des raisons différente, qui part non pas de la perspective de l'agent, mais de celle de la personne qui émet le jugement [que l'agent a telle ou telle raison, VM]. Si je crois que j'aurais une raison de [faire *X*] dans les circonstances *C*, et que la situation de Jones n'est pas différente de la mienne sous les rapports pertinents, alors [je dois conclure] que cette raison compte en faveur de [cette action] dans son cas également. Son incapacité à le voir n'y change rien. La seule manière d'éviter cette conclusion semble être d'accepter l'idée que ma propre raison a des conditions subjectives qui ne sont pas plausibles.

(« Opposition to Williams' position arises from a different view of reasons, one that begins not from the perspective of the agent but from that of the person making the judgment. If I believe that I would have reason to [do *X*] in circumstances *C*, and that Jones's situation is no different from mine in relevant respects, then [I must conclude] that this reason counts in favor of [this action] in his case as well. His inability to see this makes no difference. The only way to avoid this conclusion would seem to be to accept the view that my own reason has implausible subjective conditions. » Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 372.)

Pour Williams, évidemment, c'est l'ensemble motivationnel subjectif de l'agent – soit les motivations à partir desquelles il pourrait délibérer – qui détermine quels aspects de sa situation sont « pertinents ».

des solutions constitutives, comme décider comment passer une soirée divertissante, si toutefois l'on veut se divertir[131] ».

Williams insiste, fort justement, sur l'existence d'une « indétermination essentielle de ce qui peut être considéré comme un processus délibératif rationnel[132] ». Le raisonnement pratique n'est pas qu'instrumental : c'est « un processus heuristique et imaginatif, et il n'y a pas de frontières fixes sur le continuum qui va de la pensée rationnelle à l'inspiration et à la conversion[133] ». *E* n'est donc pas figé : la délibération rationnelle peut y introduire de nouveaux éléments – « l'imagination peut créer de nouvelles possibilités et de nouveaux désirs[134] » – et en retirer d'autres. Une autre implication de cette « indétermination essentielle » est la difficulté de savoir « quelles sont les limites de ce à quoi un agent pourrait parvenir [c'est-à-dire des raisons qu'il pourrait reconnaître, VM] par la voie de la délibération rationnelle depuis son *E* actuel[135] ». Si l'on se souvient par ailleurs de la diversité des éléments contenus dans *E*, on conviendra que la thèse de l'inexistence des raisons externes – celles, vous l'avez compris, que nous ne saurions découvrir en délibérant rationnellement depuis notre *E* – est moins restrictive quant aux raisons que nous avons qu'il n'y paraît à première vue.

Cette thèse, qui fait écho à la célèbre sentence de Hume, « La raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions[136] », implique néanmoins que le fait qu'une action soit moralement mauvaise ne donne une raison de ne pas la réaliser qu'à certaines personnes. En effet, si votre *E* est dépourvu d'éléments (un désir de justifiabilité à autrui, par exemple) à partir desquels vous pourriez atteindre la conclusion que vous avez une telle raison en délibérant rationnellement, c'est que cette raison ne vaut pas pour vous. On comprend alors que l'essai de Williams occupe une place à part parmi les travaux cités dans *What We Owe to Each Other*, l'appendice de l'ouvrage, « Williams on Internal and External Reasons[137] », lui étant consacré.

---

[131] « would be the most convenient, economical, pleasant etc. way of satisfying some element in *S*, and this of course is controlled by other elements in *S* » ; « thinking how the satisfaction of elements in *S* » ; « irresoluble conflict among the elements of *S* » ; « one attaches most weight to » ; « finding constitutive solutions, such as deciding what would make for an entertaining evening, granted that one wants entertainment » (Williams, « Internal and External Reasons », *art. cit.*, dans Williams, *Moral Luck*, *op. cit.*, p. 104).

[132] « essential indeterminacy in what can be counted a rational deliberative process » (*Ibid.*, p. 110).

[133] « a heuristic process, and an imaginative one, and there are no fixed boundaries on the continuum from rational thought to inspiration and conversion » (*Ibid.*).

[134] « the imagination can create new possibilities and new desires » (*Ibid.*, p. 105).

[135] « what the limits are to what an agent might arrive at by rational deliberation from his existing *S* » (*Ibid.*, p. 110).

[136] David Hume, « Traité de la nature humaine. Livre II : Des passions », dans David Hume, *Les passions*, traduction et présentation par Jean-Pierre Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 101-314, ici p. 271.

Le lien avec Hume est assumé par Williams, qui élabore sa conception en partant d'un « modèle sous-humien » (« sub-Humean model » ; Williams, « Internal and External Reasons », *art. cit.*, dans Williams, *Moral Luck*, *op. cit.*, p. 102).

[137] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 363-373.

Mais s'il s'imposait, dans un chapitre sur le rapport des raisons aux désirs, de reconstruire la thèse de Williams, nous laisserons ses arguments et les réponses de Scanlon de côté. Le manque de place nous force à choisir. Or c'est lorsqu'il cherche à établir que les désirs d'une personne ne sont pas, ou presque jamais, la *source* de ses raisons d'agir que Scanlon est le plus original[138].

C'est donc sur la question de savoir si « les raisons d'agir peuvent ou doivent tirer leur puissance justificatrice [au sens de leur capacité à compter en faveur des actions correspondantes, VM] des désirs de l'agent[139] » que nous nous concentrerons pour clore cette section. Si la réponse est négative – autrement dit, si nos désirs sont impropres à transformer nos raisons opérantes (entre autres considérations) en raisons dans le sens normatif standard –, alors le contractualisme scanlonien sera exempt des faiblesses du contractualisme des désirs. La stratégie argumentative déployée par Scanlon pour aborder cette question est double. D'un côté, il soutient que traiter les désirs comme les ingrédients de base de la délibération pratique, laquelle se résumerait à déterminer quels désirs ont le plus de poids et comment les satisfaire, « donne une image déformée de [sa] structure[140] ». Pour concevoir adéquatement « la manière dont [diverses considérations] interagissent dans notre réflexion pratique[141] », il faudrait renoncer à envisager les désirs comme la source des raisons d'agir. Nous ne pouvons pas détailler ici la conception scanlonienne de la structure de la délibération pratique, mais nous y reviendrons au chapitre 5 (en 5.2)[142].

L'autre aspect de la stratégie de Scanlon est plus direct[143]. Il ne porte pas sur la structure qu'aurait la délibération pratique si l'idée que les désirs sont la source des raisons d'agir était vraie, mais vise à évaluer le bien-fondé de cette idée prise en elle-même. Scanlon a pour cible ce qu'il nomme le « modèle standard du désir ». Celui-ci analyse les désirs comme « des points de départ et non [comme] des conclusions du raisonnement pratique. Il s'agit d'états qui, simplement, surviennent ou non, et qui, lorsqu'ils surviennent, donnent à l'agent une raison de

[138] Ne serait-ce que parce que la discussion ne porte pas sur les arguments d'un autre auteur, sur lesquels il a en outre déjà tant été écrit.
[139] Pour le texte original, voir *supra*, note 85 p. 41.
[140] « invites a distorted picture of [its] structure » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 50).
[141] « the way in which [diverse considerations] interact in our practical thinking » (*Ibid.*, p. 49).
[142] Sans toutefois prendre position sur la question de savoir si la conception critiquée par Scanlon (soit la conception téléologique des raisons pratiques) est nécessairement impliquée par l'idée que les désirs sont la source des raisons d'agir. Pour une contribution qui le conteste, voir Steven Arkonovich, « Defending Desire : Scanlon's Anti-Humeanism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2001, vol. 63, n° 3, p. 499-519, ici p. 514-518.
[143] Pour des approches complémentaires, voir en priorité : Joseph Raz, « Incommensurability and Agency », dans Joseph Raz, *Engaging Reason : On the Theory of Value and Action*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 46-66 ; Derek Parfit, « Rationality and Reasons », dans Dan Egonsson, Jonas Josefsson, Björn Petersson et Toni Rønnow-Rasmussen (éd.), *Exploring Practical Philosophy : From Action to Values*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2001, p. 17-39 ; et Parfit, *On What Matters*, vol. 1, *op. cit.*, chapitres 3 et 4.

faire ce qui favorisera leur satisfaction[144] ». Ce modèle prétend identifier la *norme* en matière de raisons d'agir lorsqu'il déclare qu'« une personne a une raison de faire X si agir ainsi favoriserait la satisfaction d'un de ses désirs[145] ». Cette prétention peut sembler plausible dans la mesure où il paraît évident que « des personnes distinctes ont des raisons d'agir différentes parce que leurs désirs sont différents[146] ». Une personne souhaitant jouer du théorbe, par exemple, a une raison d'apprendre à lire en clé de fa, tandis qu'une personne voulant visiter le Colisée a une raison de se rendre à Rome.

Mais s'il est courant de penser que « de nombreuses raisons d'agir, si ce n'est la plupart, sont basées sur des désirs[147] » conformément à ce modèle, il est rare d'appliquer celui-ci à *toutes* les raisons d'agir. On ne trouvera pas grand monde, par exemple, pour affirmer que « les gens ont des raisons de ne pas maltraiter autrui, ou des raisons de pourvoir à leurs propres intérêts futurs, uniquement si cela favorise la satisfaction de leurs désirs actuels[148] ». Ainsi, la thèse généralement admise est que le modèle standard du désir énonce la norme, qui souffre toutefois quelques exceptions. L'originalité – et la radicalité – de la position de Scanlon est d'*inverser* cette thèse : « les désirs ne fournissent presque jamais de raisons d'agir de la manière dont le décrit le modèle standard du désir[149] ». Cette inversion repose sur deux affirmations. Premièrement, aucun des états auxquels nous pensons normalement lorsque nous disons qu'une personne a un désir n'a les propriétés que ce modèle prête aux désirs. Deuxièmement, certaines raisons d'agir ont certes des « conditions subjectives », mais ces dernières « diffèrent à d'importants égards du modèle suggéré par les termes "désir" et "satisfaction du désir"[150] ».

Quels sont alors « les candidats au rôle du désir[151] » examinés par Scanlon ? Le premier est une simple disposition à agir, qu'un philosophe de l'esprit décrirait comme « un état

---

[144] « standard desire model » ; « not conclusions of practical reasoning but starting points for it. They are states which simply occur or not, and when they do occur they provide the agent with reason to do what will promote their fulfillment » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 43).

[145] « a person has a reason to do X if so acting would promote the fulfillment of some desire that he or she has » (*Ibid.*, p. 41).

Scanlon précise que, dans la littérature sur le rapport des raisons aux désirs, la « satisfaction » d'un désir s'entend généralement dans un « sens logique » (« logical sense » ; *ibid.*) et désigne le fait que ce qui est désiré se produise. La question ne porte donc pas sur la classe particulière des raisons de chercher à être dans un état psychologique de contentement ou de satisfaction devant l'obtention de ce résultat.

[146] « different people have different reasons for action because their desires are different » (*Ibid.*).

[147] « many, if not most, reasons for action are based on desires » (*Ibid.*).

[148] « people have reasons not to mistreat others, or reasons to provide for their own future interests, only if doing so promotes the fulfillment of their present desires » (*Ibid.*).

[149] « desires almost never provide reasons for action in the way described by the standard desire model » (*Ibid.*, p. 43).

[150] « subjective conditions » ; « differ in important ways from the model suggested by the terms 'desire' and 'desire fulfillment' » (*Ibid.*).

[151] « candidates for the role of desire » (*Ibid.*).

fonctionnel consistant à être disposé à agir d'une certaine manière[152] ». Désirer boire quelque chose, par exemple, serait ici strictement équivalent à « ressentir une forte envie de boire[153] ». Scanlon écarte vite ce candidat. À la suite de Warren Quinn, il estime que l'idée d'une simple disposition à agir, qui serait « dissociée de tout élément évaluatif [tel le jugement qu'il serait agréable de boire un verre d'eau, VM], […] ne correspond en fait pas très bien à ce que nous entendons d'ordinaire par désir[154] ». Dans un passage souvent cité, Quinn nous invite à imaginer un homme en proie à une irrésistible envie d'allumer toutes les radios qu'il peut trouver, mais aux yeux duquel il n'y a rien de désirable (ou indésirable) dans le fait qu'elles soient allumées (ou éteintes). Il ne cherche pas plus à éviter le silence qu'à écouter de la musique ou les informations. Comme beaucoup de lecteurs de Quinn, Scanlon est convaincu par l'observation selon laquelle on voit mal

> comment un état fonctionnel non cognitif dont l'importance centrale […] est d'aider à expliquer notre tendance à agir en vue d'une certaine fin, ou conformément à un certain principe, peut *rationaliser* notre poursuite de la fin ou notre respect du principe. Comment le fait que nous soyons disposés à aller dans une certaine direction peut-il rendre rationnelle (même à première vue) la décision d'aller dans cette direction ? Comment peut-il même contribuer à sa rationalité[155] ?

La réponse de Quinn est qu'une personne agissant sur la base d'un « état fonctionnel non cognitif » n'agit pas rationnellement, c'est-à-dire pour une raison. C'est ce qui explique la bizarrerie de l'exemple de l'homme (nous l'appellerons Monsieur Tati) à la forte envie d'allumer des radios. En revanche, nous ne pensons pas qu'une personne se rendant à Rome parce qu'elle désire visiter le Colisée agisse sans raison. La différence entre ces deux situations, en vertu de laquelle il n'est pertinent de parler de désir que dans la seconde, est qu'il manque à M. Tati « quelque chose d'essentiel dans les cas de désir les plus courants : désirer une chose implique d'avoir tendance à y voir quelque chose de bon ou de désirable[156] ».

---

[152] « a functional state of being disposed to act in a certain way » (*Ibid.*).
[153] « feel an urge to drink » (*Ibid.*, p. 38).
[154] « separated from any evaluative element, […] does not in fact fit very well with what we ordinarily mean by desire » (*Ibid.*).
[155] « how can a non-cognitive functional state whose central significance […] is to help explain our tendency to act toward a certain end, or in accordance with a certain principle, *rationalize* our pursuit of the end or our deference to the principle. How can the fact that we are set up to go in a certain direction make it (even *prima facie*) rational to decide to go in that direction? How can it even contribute to its rationality? » (Warren Quinn, « Putting Rationality in its Place », dans Warren Quinn, *Morality and Action*, édité par Philippa Foot, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 228-255, ici p. 236 ; italique d'origine.)
[156] « something essential in the most common cases of desire: desiring something involves having a tendency to see something good or desirable about it » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 38).

Il ne s'agit pas de nier que M. Tati puisse désirer *satisfaire* son envie d'allumer des radios. Peut-être que son esprit est entièrement accaparé par l'idée qu'une radio est éteinte dans la pièce d'à côté et qu'il s'accorderait un instant de répit en allant l'allumer. Son action répondrait alors à un jugement évaluatif, à savoir qu'il est souhaitable de pouvoir penser à autre chose qu'à son envie incommodante d'allumer des radios, auquel cas il n'agirait pas sans raison. La leçon de l'exemple de Quinn est que l'envie de M. Tati ne saurait *elle-même* compter comme un désir alors qu'elle est dépourvue de tout contenu évaluatif (M. Tati ne juge pas même désirable *en soi* d'allumer des radios, ce que nous aurions pu imaginer : il est des gestes qui nous rassurent, qui font resurgir de bons souvenirs, etc.). Si nous voulons éviter de devoir soutenir qu'une personne apprenant à lire en clé de fa parce qu'elle désire jouer du théorbe agit sans raison[157], nous devons conclure qu'« avoir ce qu'on appelle généralement un désir implique d'avoir tendance à voir quelque chose comme une raison[158] ».

Si cette conclusion est acceptée[159], il reste à préciser ce que nous avons tendance à voir comme une raison lorsque nous désirons et en quoi consiste cette tendance. À cette fin,

---

[157] Au risque de nous attirer les foudres des départements de musique ancienne…

[158] « having what is generally called a desire involves having a tendency to see something as a reason » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 39).

[159] Pour des résistances, voir notamment : Gary Watson, « Contractualism and the Boundaries of Morality : Remarks on Scanlon's *What We Owe to Each Other* », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, 221-241, ici p. 224-227 ; David Copp et David Sobel, « Desires, Motivations, and Reasons : Scanlon's Rationalistic Moral Psychology », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, p. 243-276, ici p. 258-264 ; et, de manière plus nuancée, R. Jay Wallace, « Scanlon's Contractualism », *Ethics*, 2002, vol. 112, n° 3, p. 429-470, ici p. 437.

Pour ces auteurs, cette conclusion est problématique car elle implique que les animaux et les enfants en bas âge sont incapables d'avoir des désirs. Nous ne devrions pas nous interdire de dire, par exemple, qu'un bébé désire être câliné par sa mère sous prétexte qu'il n'est pas en mesure de former le jugement que cela est désirable. Scanlon n'est pas inquiété par cette implication, ne voyant aucune raison de penser que les « appétits » qui motivent le comportement des animaux et des très jeunes enfants « doivent être le même genre de choses » que les désirs qui, dans le cas des personnes adultes, fournissent prétendument « des raisons pour toutes [leurs] actions » (« appetitive states » ; « must be the same kind of thing » ; « reasons for all of [their] actions » ; Scanlon, « Replies », *art. cit.*, p. 340. Voir aussi Thomas M. Scanlon, « Reasons, Responsibility, and Reliance : Replies to Wallace, Dworkin, and Deigh », *Ethics*, 2002, vol. 112, n° 3, p. 507-528, ici p. 508).

David Copp et David Sobel reprochent à l'exemple de Quinn d'être insuffisamment détaillé pour nous apprendre quoi que ce soit. Pour le montrer, ils en proposent deux lectures. Dans la première, M. Tati désire allumer des radios de la même manière qu'un enfant en bas âge désire être dans les bras de sa mère. Il se trouve simplement que, comme un ancien fumeur dont le désir de fumer une cigarette est plus fort que lui, il cède à un désir qu'il préfèrerait ne pas avoir (Copp et Sobel, « Desires, Motivations, and Reasons », *art. cit.*, p. 260.). Comme nous le verrons, la conception du désir défendue par Scanlon reconnaît que nos désirs peuvent entrer en conflit avec nos jugements bien pesés. L'analogie avec l'ancien fumeur peine toutefois à convaincre : contrairement à M. Tati, dont l'« état fonctionnel » est vide de tout contenu évaluatif, l'ancien fumeur aime la sensation de fumer et y voit une raison d'allumer une cigarette (s'il était seulement question d'addiction, nous ne parlerions pas de désir). Son jugement bien pesé est que cette raison n'est pas *suffisante* compte tenu des raisons qu'il a par ailleurs de veiller à sa santé, mais il agit bien pour une raison lorsqu'il fume une cigarette.

Dans la seconde interprétation, Copp et Sobel imaginent que M. Tati « a simplement tendance à allumer des radios comme une personne qui essaie de ne pas cligner des yeux se sentirait obligée de le faire » (« has merely a tendency to turn on radios in the way that a person who tries not to blink would feel impelled to blink » ; *ibid.*, p. 263). Une telle disposition n'est évidemment pas un désir. Cependant, Copp et Sobel soutiennent que cette affirmation serait encore valable si cette tendance comportait un élément évaluatif, tel le jugement qu'il serait agréable que les radios soient allumées. Cela menace-t-il la thèse de Scanlon ? Non, l'idée n'étant pas qu'une

imaginons que Scanlon désire boire de l'eau. Dans son analyse, trois éléments entrent en jeu : la sensation désagréable d'avoir la gorge sèche, la croyance que boire un verre d'eau remplacera cette sensation par un état agréable, et le jugement normatif que « ce bien futur est une raison d'agir ainsi. C'est ce bien futur – le plaisir que boire me procurera – qui me vaut la peine de chercher de l'eau[160] ». Ainsi, désirer boire de l'eau implique de considérer l'état qui en résulterait comme désirable et de conclure que le fait qu'agir ainsi donnerait lieu à cet état compte en faveur de cette action. Il y a ici un jugement évaluatif doublé d'un jugement normatif. Le désir n'est toutefois pas qu'une histoire de jugements. Scanlon l'illustre en écrivant : « Peut-être vois-je quelque chose de bon dans le fait de boire un verre d'un médicament au goût infecte, mais on ne dira pas pour autant que j'en ai le désir, et je peux même voir qu'il serait agréable de faire une chose sans en éprouver le désir au sens normal du terme[161]. »

Quelle différence y a-t-il alors entre désirer accomplir une action et voir une raison pour le faire ? C'est pour y répondre que Scanlon a mis au point « la notion de désir au sens de l'attention dirigée ». Comme il l'explique : « Une personne a un désir que P [autrement dit, désire que P soit le cas, VM] au sens de l'attention dirigée si l'idée de P ne cesse de lui apparaître sous un jour favorable, c'est-à-dire si son attention est dirigée avec insistance vers des considérations qui se présentent comme comptant en faveur de P[162]. » Vous avez un désir en ce sens de monter à cheval, par exemple, si les caractéristiques de cette activité qui vous semblent être des raisons de vous y adonner occupent votre esprit de manière récurrente. En revanche, cette direction répétée de l'attention vers des considérations perçues comme le signe qu'agir d'une certaine manière serait agréable est absente des situations dans lesquelles nous voyons une raison d'exécuter une action sans en avoir le désir, comme lorsque nous devons « annoncer une mauvaise nouvelle à un ami[163] ». La notion de désir au sens de l'attention dirigée permet

---

personne a un désir *dès lors* qu'un élément évaluatif est présent, mais que cet aspect est « essentiel dans les cas de désir les plus courants ». Par ailleurs, le fait que la tendance de M. Tati à allumer des radios ne soit pas l'expression d'un désir (puisqu'il le fait comme nous clignons des yeux) n'exclut pas la possibilité qu'il désire allumer des radios (étant donné son jugement évaluatif). Mais cela supposerait que la perspective que les radios soient allumées lui paraisse *réellement* agréable. Or, dans cette variante de l'exemple, Copp et Sobel attribuent à M. Tati une pensée obsessionnelle causée par une tumeur au cerveau et postulent qu'il « ne croit même pas vraiment qu'il serait agréable que les radios soient allumées » (« does not even really believe it would be pleasant to have the radios on » ; *ibid.*, p. 262). Cela n'a donc pas valeur de contre-exemple.

[160] « this future good is a reason for so acting. It is this future good—the pleasure to be obtained by drinking—that makes it worth my while to look for water » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 38).

[161] « I might see something good about drinking a glass of foul-tasting medicine, but would not therefore be said to have a desire to do so, and I can even see that something would be pleasant without, in the normal sense, feeling a desire to do it. » (*Ibid.*, p. 39.)

[162] « the idea of desire in the directed-attention sense » ; « A person has a desire in the directed-attention sense that P if the thought of P keeps occurring to him or her in a favorable light, that is to say, if the person's attention is directed insistently toward considerations that present themselves as counting in favor of P. » (*Ibid.*)

[163] « tell a friend some unwelcome news » (*Ibid.*).

ainsi d'isoler, parmi les cas où notre action est sensible au jugement, ceux (ou, tout au moins, certains de ceux) dans lesquels nous désirons l'effectuer.

Un autre avantage de cette notion est qu'elle traduit assez bien

> l'idée familière selon laquelle les désirs sont des éléments irréfléchis de notre réflexion pratique, qui « nous assaillent » sans crier gare et peuvent entrer en conflit avec notre jugement bien pesé sur ce que nous avons des raisons de faire. Une personne qui a un désir dans le sens que je décris a tendance à penser à certaines considérations et à les voir comme des raisons pour agir d'une certaine manière. […] [A]ucune de ces tendances n'est entièrement sous le contrôle d'une personne normale. On peut avoir une tendance forte et récurrente à voir quelque chose comme une raison pour agir (dans les circonstances actuelles), bien que notre position ferme et réfléchie soit que ce n'est pas (dans ces circonstances) une telle raison. […] Par exemple, même si je me suis convaincu que je ne devrais pas être influencé par l'approbation ou la désapprobation d'un certain groupe, il m'arrive de me demander avec anxiété ce qu'ils penseraient d'une chose que j'envisage de faire[164].

En résumé, la notion de « désir au sens de l'attention dirigée » est plausible dans la mesure où elle décrit un état psychologique distinct de l'« état fonctionnel non cognitif » illustré par l'exemple de M. Tati, sans toutefois identifier l'expérience du désir à la présence de jugements évaluatifs et normatifs contrôlés par l'agent. Nous agissons pour une raison lorsque nous faisons une chose que nous avons le désir de faire au sens de l'attention dirigée. Cette raison n'est autre que la considération qui se retrouve régulièrement au centre de notre attention et nous semble compter en faveur de cette action. Mais le fait que notre attention soit soumise à la force d'attraction d'une considération en laquelle nous sommes tentés de voir une raison d'agir ne signifie pas que nous acceptions ce jugement. Dans bien des cas, notre intime conviction est que la considération qui excite notre attention n'est pas une bonne raison. Les jugements qui participent de notre désir sont alors directement contredits par nos jugements bien pesés.

Si cette analyse est fidèle à « la notion de désir du sens commun[165] » (ou du moins s'en approche), la question se pose de savoir si nos désirs au sens de l'attention dirigée nous fournissent des raisons de les satisfaire. Scanlon examine cette question à travers l'exemple de son désir d'obtenir un nouvel ordinateur. Il consulte fréquemment les annonces publicitaires

---

[164] « the familiar idea that desires are unreflective elements in our practical thinking—that they "assail us" unbidden and that they can conflict with our considered judgment of what we have reason to do. A person who has a desire in the sense I am describing has a tendency to think of certain considerations and a tendency to see them as reasons for acting in a certain way. […] [N]either of these tendencies is wholly under the control of a normal person. One can have a strong and recurrent tendency to see something as a reason for acting (under one's present circumstances) even though one's firm considered opinion is that it is not (under the circumstances) such a reason. […] Even if, for example, I have convinced myself that I should not be influenced by the approval or disapproval of a certain group, I may find myself wondering anxiously what they would think of something I am considering doing. » (*Ibid.*, p. 39-40.)

[165] « the commonsense notion of desire » (*Ibid.*, p. 40).

dans la presse, pense sans arrêt aux derniers modèles et a tendance à considérer que leurs caractéristiques comptent en faveur de leur acquisition. La question est alors : « [L]e fait qu['il soit] dans cet état a-t-il pour effet qu['il *a*] une raison d'acheter un nouvel ordinateur (parce que cela satisferait [s]on désir)[166] ? » Puisque les tendances qui sont constitutives des désirs au sens de l'attention dirigée ne sont pas entièrement sous le contrôle de l'agent, deux situations sont à distinguer. Dans la première, Scanlon a les tendances susmentionnées, mais pense que les caractéristiques des nouveaux modèles ne lui seraient pas utiles et que, son appareil étant encore fonctionnel, il n'a donc aucune raison d'en changer. Dans la seconde, en revanche, son désir est conforme à ses jugements bien pesés.

Commençons avec la première situation et supposons que les jugements bien pesés de Scanlon soient justes. Dans ces conditions, il semble évident que « le fait qu['il ait] ce désir ne [lui] donne aucune raison d'acheter un nouvel ordinateur (à part, peut-être, la raison indirecte que cela mettrait fin, pour un temps, au fait qu['il soit] harcelé par ce désir et perde du temps à lire des publicités pour des ordinateurs)[167] ». Après tout, comment le fait d'avoir tendance à considérer qu'on a une raison de faire *X* peut-il nous donner une raison de le faire si l'on pense fermement, et ce à juste titre, n'avoir aucune raison de faire *X* ? Comme Scanlon le précise, l'idée n'est pas que son désir lui fournit une raison sur laquelle des considérations concurrentes viennent l'emporter. En particulier, la considération qu'il a tendance à voir comme une raison tout en jugeant correctement qu'elle n'en est pas une ne saurait acquérir la qualité de raison dans le sens normatif standard simplement parce qu'il a cette tendance. Par conséquent, « [l]e désir, même s'il persiste, ne fournit aucune raison (sauf peut-être la raison indirecte qu['il vient] de mentionner)[168] ».

Qu'en est-il, cependant, du cas dans lequel le désir de Scanlon s'accorde avec ses jugements bien pesés ? S'ils ne sont pas erronés, il a évidemment une raison de choisir un nouveau model. Toutefois, cette raison, à savoir la considération qui non seulement ne cesse de faire irruption dans son esprit, mais dont il juge correctement qu'elle compte en faveur de l'achat, n'est pas valable parce qu'il a tendance à la voir comme telle. Ainsi, la raison qu'a

---

[166] « does my being in this state make it the case that I *have* a reason to buy a new computer (because doing this would satisfy my desire)? » (*Ibid.*, p. 43 ; italique d'origine).

[167] « the fact that I have this desire gives me no reason to buy a new computer (aside, perhaps, from the indirect one that it would put an end, for a time, to my being nagged by the desire and wasting time reading computer advertisements) » (*Ibid.*, p. 43-44).

Scanlon qualifie cette raison d'« indirecte » car la satisfaction de son désir (c'est-à-dire l'achat de l'ordinateur) serait visée non pas en elle-même, comme le veut le modèle standard du désir, mais pour échapper à la gêne occasionnée par ce désir.

[168] « The desire, even if it persists, provides no reason at all (except possibly the indirect one just mentioned). » (*Ibid.*, p. 44.)

Scanlon de s'offrir un nouvel ordinateur « n'est pas que cela satisfera [son] désir, mais plutôt qu'[il appréciera] de l'avoir, qu'il [l']aidera dans [son] travail, impressionnera [ses] amis et [ses] collègues ou [lui] procurera un autre avantage présumé[169] ». Scanlon vient d'arriver à la conclusion que nos désirs au sens de l'attention dirigée ne nous fournissent pas de raisons de les satisfaire. Nous pouvons avoir tendance à voir une considération comme une raison alors qu'elle ne compte pas en faveur de ce pour quoi elle nous semble être une raison. Et s'il s'agit effectivement d'une raison, sa puissance justificatrice ne procède pas de la manière dont nous avons tendance à la percevoir.

La démonstration est rapide, mais néanmoins probante. Supposons que le désir de Scanlon se résume à sa tendance à penser de façon récurrente qu'un ordinateur plus performant l'aiderait dans son travail et à y voir une considération qui compte en faveur de l'achat. Cette considération est une bonne raison si, d'une part, un ordinateur plus performant faciliterait réellement son travail et si, d'autre part, ce serait une bonne chose que son travail soit facilité de la sorte. Cependant, la réalisation de ces conditions est normalement indépendante du fait que l'attention de Scanlon soit dirigée vers cette considération avec insistance et qu'elle lui apparaisse comme une bonne raison[170]. Dès lors, on voit mal comment son désir pourrait lui donner une raison d'acheter l'ordinateur, en particulier si l'on fait abstraction des raisons de satisfaire les désirs dans l'espoir d'accéder à un état psychologique de contentement[171]. Autrement dit, il n'est pas plausible de soutenir que le fait qu'une considération que nous

[169] « is not that it will satisfy my desire, but rather that I will enjoy having it, or that it will help me with my work, impress my friends and colleagues, or bring some other supposed benefit » (*Ibid.*).

[170] Normalement, c'est-à-dire sauf si, par exemple, cette considération se mue en pensée parasite et l'empêche de travailler correctement sur son ordinateur actuel. Mais alors il n'est plus question d'un simple désir.

[171] Voir *supra*, note 145 p. 59. Il ne va d'ailleurs pas de soi que la satisfaction d'un désir au sens de l'attention dirigée doive, en tant que telle (c'est-à-dire indépendamment de l'objet du désir et des raisons pour lesquelles nous le désirons), engendrer un état psychologique de contentement. Si, par exemple, Scanlon achetait un ordinateur plus performant pour se faciliter la vie au travail, il est peu probable qu'il ressente une satisfaction liée spécifiquement au fait d'avoir agi sur la base d'une considération qui a capté son attention et en laquelle il avait tendance à voir une raison – une satisfaction, autrement dit, distincte du soulagement qu'il serait naturel d'éprouver en constatant que son nouvel appareil rend certaines tâches moins laborieuses. Cela signifie-t-il que les désirs ordinaires ne sont pas adéquatement représentés par la notion de désir au sens de l'attention dirigée ? En d'autres termes, la satisfaction d'un désir suscite-t-elle normalement en elle-même une forme spécifique de contentement ?

Nous doutons que cela soit le cas – sans nier, cependant, l'existence de situations particulières dans lesquelles le simple fait d'obtenir ce qu'on désire peut rendre légitime un sentiment de satisfaction (songeons, par exemple, à une personne qui sort d'une relation dans laquelle ses désirs étaient systématiquement jugés sans importance et qui réapprend à les écouter) –, mais ne saurions traiter la question ici. Si, toutefois, la réponse s'avérait positive, alors la notion de désir au sens de l'attention dirigée soit n'identifierait qu'une classe restreinte de désirs, soit serait incomplète. Dans le premier cas, la conclusion selon laquelle nos désirs ainsi entendus ne nous fournissent pas de raisons de les satisfaire serait trop étroite pour impliquer que nos désirs ne sont presque jamais la source de nos raisons d'agir. Dans le second, les désirs ordinaires pourraient être des désirs au sens de l'attention dirigée, mais avec une caractéristique additionnelle expliquant que leur satisfaction s'accompagne généralement d'un type spécifique de contentement. Puisque les raisons (éventuelles) de chercher à être dans cet état sont sciemment mises de côté par Scanlon, cela n'aurait *a priori* pas de grandes répercussions sur ses arguments.

percevons comme une raison agite régulièrement notre esprit nous fournit une raison (supplémentaire) de réaliser l'action en faveur de laquelle cette considération nous semble compter[172].

Cette conclusion est-elle conciliable avec l'idée que certaines raisons ont des conditions subjectives ou, plus précisément, que ce qu'une personne désire (ou ne désire pas) contribue à déterminer quelles sont ses raisons ? En d'autres termes, si nos désirs au sens de l'attention dirigée ne nous fournissent pas de raisons de les satisfaire, et si, comme le prétend Scanlon, la plupart des désirs répondent à cette appellation, peut-on encore affirmer que des personnes n'ayant pas les mêmes désirs (visiter le Colisée, jouer du théorbe, etc.) ont des raisons d'agir différentes (se rendre à Rome, apprendre à lire en clé de fa, etc.) ? Ou bien cela n'est-il possible qu'au sein du modèle standard du désir ? Pour y répondre, Scanlon se concentre, logiquement, sur deux types de situation. Dans le premier, il semble que nous ayons les raisons que nous avons parce que nous désirons certaines choses. Dans le second, nous n'avons pas certaines raisons parce que nous n'avons pas certains désirs. L'enjeu est de parvenir à analyser ces situations adéquatement sans renoncer à la thèse selon laquelle nos désirs les plus courants sont des désirs au sens de l'attention dirigée.

Le premier type de situation est illustré par l'exemple de la glace au café. Comme Scanlon en convient, « [i]l semble naturel de dire que, lorsqu['il a] un désir de glace au café, cela peut avoir pour effet qu['il a] une raison d'en manger, et que ceux à qui ce désir fait défaut n'ont par conséquent pas non plus cette raison[173] ». Cela revient à soutenir qu'il a cette raison parce qu'il a ce désir. Que faut-il entendre par là ? Cette affirmation va au-delà de l'idée qu'un amateur de glace au café prendrait plaisir à en consommer et que ce bien futur lui fournit sa raison d'agir. En effet, si Scanlon est friand de glace au café, il est vrai « presque tout le temps (sauf, peut-être, lorsqu['il est] malade ou repu) qu['il] appréciera[it] d'en manger[174] ». La condition subjective de la raison correspondante n'est donc pas un désir. L'idée est plutôt qu'on apprécie généralement de manger ce qui est à notre goût. Dire que Scanlon a une raison de

[172] Sur l'idée que les désirs n'ajoutent pas de raisons (excepté, parfois, une « raison indirecte » telle celle mentionnée par Scanlon dans le passage dont le texte original est reproduit à la note 167 p. 64) à celles dont la perception est constitutive de l'expérience du désir, voir aussi Raz, « Incommensurability and Agency », *art. cit.*, dans Raz, *Engaging Reason*, *op. cit.*, p. 56-62, et Jonathan Dancy, *Practical Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 36-37. Pour une discussion critique, voir Ruth Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », dans R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler et Michael Smith (éd.), *Reason and Value : Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 56-90.

[173] « It seems natural to say that when I have a desire for coffee ice cream this can make it the case that I have a reason to eat some, and that others who lack that desire therefore lack this reason as well. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 44.)

[174] « almost all the time (except, perhaps, when I am sick or too full) that I would enjoy eating it » (*Ibid.*).

manger de la glace au café *parce qu'*il le désire semble ainsi ajouter « quelque chose de plus spécifique qui n'est vrai d'une personne qui aime la glace au café que lorsqu'elle a ce désir[175] ».

Admettons que les désirs ordinaires soient des désirs au sens de l'attention dirigée. Il est des moments où le plaisir que Scanlon retirerait de l'union de la fraîcheur, de l'onctuosité et de la saveur caractéristique d'une bonne glace au café retient spécialement son attention et lui apparaît comme une raison de s'en servir une coupe sans plus tarder. Le fait qu'il soit dans cet état change-t-il quelque chose à ses raisons d'agir ? Dans l'affirmative, l'explication doit-elle nécessairement invoquer l'idée qu'il a une raison de sortir la glace du congélateur parce qu'il a ce désir ? Scanlon répond que son désir peut tout au plus lui fournir une raison

> indirectement, en attestant qu'une glace serait particulièrement appréciable maintenant ou dans un proche avenir. Nous apprécions souvent davantage les choses que nous faisons dans ces moments où nous sommes particulièrement sensibles à leur attrait qu'à d'autres moments où cela nous demande un effort de la volonté de nous y mettre. Cela semble être vrai pour le sexe comme pour ce qui est de lire de la philosophie. Mais il est vrai aussi parfois que nous apprécie*rions* de faire une chose bien que nous devions nous y traîner, et lorsque c'est le cas, nous avons, à l'avance, tout autant de raisons de fournir l'effort nécessaire que lorsque nous avons un désir au sens de l'attention dirigée de nous livrer à cette activité. (L'exercice physique en est l'exemple le plus évident, même si, pour nombre d'entre nous, « apprécier » n'est sans doute pas le terme le plus approprié ici.) Dans toutes ces situations, cependant, les raisons sont fournies par un plaisir futur. La présence d'un désir au sens de l'attention dirigée peut être un indicateur de ce plaisir, mais le fait que nous soyons dans cet état ne fournit pas, en lui-même, de raison d'agir additionnelle comme le voudrait le modèle selon lequel les désirs fournissent des raisons de faire advenir leur satisfaction[176].

Revenons un peu en arrière. Il découle de la discussion de l'exemple de l'ordinateur que son désir de glace au café ne fournit pas à Scanlon de raison de le satisfaire. Cela n'interdit toutefois pas de reconnaître que sa raison d'ingérer quelques cuillerées a une condition subjective, à savoir son goût de la glace au café. Si ce parfum de glace était pour lui (comme pour l'auteur de ces lignes) une source d'écœurement, il n'éprouverait pas de plaisir à en consommer. Or c'est naturellement ce plaisir futur qui lui donne sa raison d'agir. Du reste, apprécier de manger

---

[175] « something more specific that is true of me only when I have that desire » (*Ibid.*).

[176] « indirectly by being evidence for the conclusion that ice cream would be particularly enjoyable right now or in the near future. Often we enjoy things more at those times when they are particularly appealing for us than we do at other times when it takes an effort of will to attend to them. This seems to be true of sex as well as of reading philosophy. But it is also sometimes true that we *would* enjoy something even though we would have to drag ourselves to do it, and when this is so, we have, in advance, just as much reason to make the effort as we do when we have a desire in the directed-attention sense to engage in this activity. (Exercise is the obvious example, although for many of us "enjoy" may not be just the right word in this case.) In all these cases, however, the reasons are provided by some future enjoyment. Present desire in the directed-attention sense may be an indicator of this enjoyment, but the presence of this state does not, in itself, provide an additional reason for action in the way in which desires are supposed to provide reason to bring about their fulfillment. » (*Ibid.*, p. 45 ; italique d'origine.)

une chose qu'on aime ne nécessite pas de l'avoir désirée. Scanlon n'a donc pas cette raison *parce qu'*il a ce désir. Cependant, il concède que l'importance du plaisir qu'il aurait à manger de la glace au café peut varier avec l'état dans lequel il se trouve, c'est-à-dire selon qu'il a ou non un désir au sens de l'attention dirigée. Sa raison d'agir reste la même – manger une chose qu'il aime parce que cela lui procurera du plaisir –, mais elle est plus forte lorsqu'un désir signale que son plaisir serait plus intense[177].

Nul besoin d'être sybarite pour ajouter que, lorsque Scanlon n'a pas de désir de glace au café au sens de l'attention dirigée, le fait qu'il apprécierait encore plus d'en manger s'il avait ce désir peut lui donner une raison d'attendre d'être dans cet état avant de le faire. Néanmoins, cette raison non plus n'est pas que cela satisfera son désir. Il s'agit simplement d'une raison de renoncer à un plaisir immédiat parce qu'on lui préfère le plaisir supérieur dont l'actuelle absence de désir indique qu'il n'est pas accessible maintenant. Là encore, c'est le plaisir futur qui fournit la raison d'agir, et non le désir qui l'anticipe. Le désir *concomitant* au plaisir manque toutefois dans l'équation. Comme l'observent Copp et Sobel, le plaisir s'assortit normalement du désir qu'il persiste : si Scanlon savoure sa crème glacée, alors il désire continuer, et s'il désire arrêter, c'est qu'il n'y prend plus plaisir. Ils en concluent que la raison que nous avons de faire une chose pour le plaisir que nous y trouverons est elle-même basée sur un désir[178]. Chassé par la porte, le modèle standard du désir menace de revenir par la fenêtre.

Cet argument laisse sérieusement à désirer. Le fait qu'apprécier une expérience s'accompagne logiquement du désir qu'elle se prolonge n'implique pas que le désir que nous aurions de la voir se poursuivre si nous la vivions et y prenions plaisir nous donne une raison de la faire (parce que cela satisferait ce désir). Il est plus plausible d'affirmer que cette raison nous est fournie par le plaisir en vertu duquel nous désirerions que l'expérience continue, soit

[177] La thèse empirique d'une corrélation entre la présence d'un désir au sens de l'attention dirigée et l'importance d'un plaisir futur peut s'entendre dans un sens fort (le désir accroît le plaisir futur), dans un sens faible (le désir révèle que le plaisir serait plus grand maintenant qu'à d'autres moments, mais ne fait pas davantage) ou dans un sens intermédiaire (le désir est l'une des conditions d'un niveau plus élevé de plaisir futur). Scanlon semble osciller entre le sens faible (comme lorsqu'il dépeint le désir comme un « indicateur » de l'intensité du plaisir futur) et le sens intermédiaire (comme lorsqu'il note que nous apprécions généralement un peu moins de faire une chose dans les moments où « cela nous demande un effort de la volonté de nous y mettre »). Peut-être suggère-t-il à son lecteur que le sens qui s'applique dans un cas donné est lié au type de plaisir en question. Si, par exemple, un certain plaisir nécessite de fournir un gros effort (auquel nous ne prenons pas plaisir), la présence d'un désir au sens de l'attention dirigée pourrait rendre ce dernier moins pénible et ainsi éviter qu'il ne gâche ou diminue notre plaisir. Quoi qu'il en soit, la conclusion de l'examen de l'exemple de la glace au café ne semble pas dépendre de la nature de la corrélation considérée. En effet, même si le désir présent augmentait le plaisir futur – ce qui n'est pas probable, surtout si les désirs ordinaires sont des désirs au sens de l'attention dirigée –, Scanlon pourrait maintenir que sa raison de manger de la glace au café est qu'il y trouvera du plaisir, et non que cela satisfera son désir.

[178] Copp et Sobel, « Desires, Motivations, and Reasons », *art. cit.*, p. 271-272.

qui nous apparaîtrait comme une raison d'en repousser le terme[179]. Il ressort de cette discussion qu'adhérer au modèle standard du désir n'est pas nécessaire pour saisir le brin de plausibilité contenu dans l'idée que « des personnes distinctes ont des raisons d'agir différentes parce que leurs désirs sont différents[180] ». Des personnes aux désirs différents « ne trouvent pas les mêmes activités agréables ou passionnantes[181] » et n'ont donc pas, s'agissant d'activités pour lesquelles l'intérêt de s'y engager est qu'on apprécierait de le faire, les mêmes raisons d'agir. Celles-ci sont plus fortes lorsque l'expérience serait plus appréciée, ce qu'un désir peut indiquer. Même dans de tels cas, cependant, notre raison d'agir n'est pas que cela satisfera notre désir.

Il est toutefois certaines raisons que nous n'avons pas parce que nous ne désirons pas certaines choses. Par exemple, divers projets de vie ont de la valeur et de nombreuses carrières méritent qu'on s'y consacre, mais toute personne n'a pas les mêmes raisons de les choisir, peu importe par lesquels elle est attirée. Henry James en a donné une tragique illustration avec l'histoire d'Owen Wingrave, que sa famille contraint à suivre les pas de ses ancêtres en embrassant une carrière militaire pour laquelle il n'a pas d'inclination[182]. En supposant qu'Owen ait les aptitudes requises pour mener une carrière militaire et que la vie de soldat ait un sens, comment convient-il d'expliquer que son absence de désir d'emprunter cette voie puisse avoir pour effet qu'il ne devrait pas choisir cette orientation ? Williams, qui cite ce récit à l'appui de sa thèse de l'inexistence des raisons externes, répond qu'Owen n'aurait une raison de s'engager dans l'armée que si son *E* contenait un élément à partir duquel il pourrait la découvrir en délibérant rationnellement[183]. Cette explication est trop large, cependant, puisqu'elle s'applique indifféremment à toute raison d'agir et néglige ainsi le sens particulier que revêt, pour une personne, le choix d'une carrière.

Scanlon évite cet écueil. Sa thèse est qu'une carrière est le genre de chose qu'une personne placée « dans des circonstances favorables » – autrement dit, qui n'est pas forcée de prendre un emploi alimentaire – n'a de bonnes raisons d'adopter que si elle a « un désir au sens de l'attention dirigée de [la] poursuivre[184] ». Il est maintenant établi que nos désirs ainsi

---

[179] Scanlon développe ce point et souligne un aspect au regard duquel la suggestion de Copp et Sobel affaiblit, plus qu'elle ne renforce, le modèle standard du désir dans « Replies », *art. cit.*, p. 339-340. Voir aussi Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 64, note 13.

[180] « different people have different reasons for action because they have different desires » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 44).

[181] « find different activities enjoyable or exciting » (*Ibid.*, p. 48).

[182] Henry James, « Owen Wingrave », trad. fr. Max Duperray, dans Henry James, *Nouvelles complètes*, vol. 3 (1888-1898), édité par Annick Duperray, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011, p. 799-836.

[183] Williams, « Internal and External Reasons », *art. cit.*, dans Williams, *Moral Luck*, *op. cit.*, p. 106-111.

[184] « under favorable conditions » ; « a desire in the directed-attention sense to pursue » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 49).

entendus ne nous fournissent pas de raisons de les satisfaire. Partant, l'explication ne saurait être que notre raison de choisir une profession qui nous plaît « sera de satisfaire ce désir ; notre raison la plus importante sera plutôt qu'elle est utile, passionnante, honorable ou que sais-je[185] ». Pourquoi la présence d'un tel désir conditionne-t-elle alors, dans certaines circonstances, le fait d'avoir de bonnes raisons pour entreprendre une carrière donnée ? Scanlon mentionne deux éléments, liés l'un et l'autre à ce qu'il se joue, pour un individu, dans le choix d'une carrière : ses faibles chances de réussite dans une profession qui ne l'intéresse pas et l'importance, pour sa qualité de vie, de ne pas devoir se répéter chaque matin, pour se motiver à partir travailler, « toutes les raisons pour lesquelles[186] » sa profession est digne d'être exercée.

Cette explication est convaincante. Elle atteste la possibilité de rendre compte de la dépendance de certaines raisons à l'égard de certains désirs de l'agent – « un type de dépendance qui est propre au choix d'une carrière et à d'autres choix similaires[187] », insiste Scanlon – sans soutenir que nos désirs nous fournissent des raisons de les satisfaire, ni contester l'existence des raisons externes. Force est donc de conclure que, pour ce qui est des exemples examinés jusqu'ici, Scanlon a su démontrer, d'une part, que nos désirs au sens de l'attention dirigée ne sont pas la source de nos raisons d'agir et, d'autre part, que cette conception du désir n'interdit pas de reconnaître que diverses raisons ont des conditions subjectives. Cela veut-il dire que nos désirs ne nous donnent pas, ou presque jamais, de raisons d'agir ? Il faudrait pour cela que les désirs ordinaires soient des désirs au sens de l'attention dirigée. Comme nous l'avons vu, cette notion permet à Scanlon d'affirmer que nous agissons pour une raison lorsque nous agissons tel que nous le désirons, tout en se gardant d'identifier l'expérience du désir à la présence de jugements évaluatifs et normatifs contrôlés par l'agent.

1.3 Chang et les désirs affectifs

Peut-être n'est-ce toutefois pas la seule conception du désir qui ait cet avantage. Comme l'observe Scanlon, il est des situations dans lesquelles le fait d'avoir envie de faire une chose semble constituer une raison pour la faire. Il l'illustre avec l'exemple du choix de l'itinéraire par lequel se rendre à son bureau, écrivant qu'il emprunte souvent celui « qui se présente comme attrayant sur le moment[188] ». Il y a deux manières de détailler l'exemple. La première prête à

[185] « will be to satisfy this desire; one's most important reason will, rather, be that it is worthwhile, or exciting, or honorable, or whatever » (*Ibid.*).
[186] « all the reasons why » (*Ibid.*).
[187] « a type of dependence that is peculiar to choosing a career and other similar choices » (*Ibid.*).
[188] « that presents itself as attractive at the time » (*Ibid*., p. 48).

Scanlon un désir au sens de l'attention dirigée, lequel pourrait être « un signe qu['il appréciera] davantage cet itinéraire[189] », comme dans l'exemple de la glace au café. Dans la version qui nous intéresse, Scanlon détermine son itinéraire purement et simplement sur la base de « ce par quoi [il se] trouve être attiré à ce moment-là[190] ». Puisque la perception de certaines considérations comme des raisons est absente de l'attraction qu'il ressent, la question est de savoir si, dans ce cas de figure, il agit néanmoins pour une raison. Scanlon est prêt à admettre que cela est possible, mais insiste aussitôt sur la portée limitée de cette concession :

> même si dans certaines situations de ce genre le fait que j'« aie envie » de faire une chose est une raison dans le sens normatif standard, il s'agit de cas particuliers, plutôt insignifiants, et non d'exemples centraux qui fournissent le modèle sur lequel tous les autres cas dans lesquels nous agissons pour une raison devraient être calqués[191].

Autrement dit, le fait d'être attiré par une chose (un itinéraire particulier, par exemple) sans avoir tendance à juger que l'une ou plusieurs de ses caractéristiques (le temps de trajet correspondant, la présence d'une pâtisserie sur le chemin, etc.) nous donnent une raison d'agir d'une certaine manière (prendre cet itinéraire) ne peut « rationaliser » notre action, pour parler comme Quinn, que dans un éventail de situations très réduit – à supposer qu'il en existe[192]. Pour Scanlon, agir tel qu'on désire le faire au sens de l'attention dirigée demeure donc la norme en matière d'actions rationalisées par un désir de l'agent. C'est pourquoi il maintient que nos désirs ne nous fournissent pas, ou presque jamais, de raisons d'agir. Sa position se heurte toutefois à de vives résistances dans la littérature spécialisée. Aussi peut-il être utile de considérer brièvement, avant de passer au prochain chapitre, une contribution influente qui la critique.

Ruth Chang accorde à Scanlon à la fois que les désirs au sens de l'attention dirigée n'ajoutent pas de raisons à celles dont la perception est impliquée dans le fait de les avoir et que concevoir les désirs ordinaires comme des désirs ainsi entendus est compatible avec l'idée que de nombreuses raisons d'agir ont des conditions subjectives[193]. Il reste qu'elle n'interprète pas

---

[189] « a sign that I will enjoy that route more » (*Ibid.*).
[190] « what happens to appeal to me at the time » (*Ibid.*).
[191] « even if in some such cases the fact that I "felt like" doing something is a reason in the standard normative sense, these are special, rather trivial cases, not central examples that provide the pattern on which all other cases of doing something for a reason should be modeled » (*Ibid.*).
[192] Pour sa part, Raz nuance davantage sa thèse selon laquelle nos désirs ne nous fournissent pas de raisons d'agir. Si nous devons choisir entre deux options également valables – dans le sens où aucune n'est appuyée par de meilleures raisons que l'autre –, il serait irrationnel, à ses yeux, de ne pas opter pour celle que nous désirons sélectionner. Cela revient à soutenir que, lorsque la balance des raisons est en position d'équilibre, les désirs « fonctionnent comme des raisons » pour la faire pencher d'un côté ou de l'autre (« function as reasons. » Raz, « Incommensurability and Agency », *art. cit.*, dans Raz, *Engaging Reason*, *op. cit.*, p. 62).
[193] Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 63-64.

les désirs ordinaires comme des désirs au sens de l'attention dirigée, mais comme des « désirs affectifs[194] ». Avoir un tel désir consiste ni plus ni moins à être attiré par quelque chose (l'objet du désir lui-même ou certaines de ses caractéristiques[195]) ; en particulier, la tendance à voir ce qui nous attire comme nous donnant des raisons peut accompagner le désir, mais n'en fait pas partie[196]. Si les désirs ordinaires sont des désirs affectifs, s'ensuit-il alors que, peut-être à de rares exceptions près, nous agissions sans raison lorsque nous faisons ce que nous désirons faire (sans également avoir cette tendance) ? Pas selon Chang, qui s'efforce de montrer que la présence d'un désir affectif constitue une raison d'agir dans une vaste gamme de situations[197].

Ainsi, Chang rejette la thèse selon laquelle nos désirs ne nous fournissent pas, ou presque jamais, de raisons d'agir. Sa démonstration se scinde en une *pars destruens* et une *pars construens*. La première vise à réfuter l'idée que les désirs ordinaires sont des désirs au sens de l'attention dirigée. La seconde tente d'établir que ce qu'il subsiste du désir une fois celui-ci dissocié de la tendance à voir des raisons – à savoir le fait d'être attiré par quelque chose – a pour effet que la présence d'un désir affectif constitue une raison d'agir dans bon nombre de situations. Nous laisserons de côté la partie positive de la démonstration de Chang[198], qui traite moins directement des arguments de Scanlon concernant le rapport des raisons aux désirs que son versant négatif, sur lequel nous nous concentrerons[199]. Pour nous convaincre que les désirs affectifs sont la norme et non l'exception, Chang multiplie les exemples de désirs dont elle soutient qu'ils n'impliquent pas, voire, pour certains, ne sauraient impliquer une tendance à juger qu'on a des raisons. Elle déduit de ces exemples que la tendance à voir des raisons n'a pas besoin d'être invoquée pour comprendre les désirs ordinaires.

Cette thèse négative ne doit toutefois pas être confondue avec l'affirmation, qui est moins forte, selon laquelle la tendance à voir des raisons n'est pas une composante nécessaire de l'attraction que l'on peut ressentir pour quelque chose. Les exemples de Chang permettront

[194] « affective desires » (*Ibid.*, p. 58).
[195] *Ibid.*, p. 80.
[196] *Ibid.*, p. 68.
[197] *Ibid.*, p. 79-86.
[198] Pour des discussions critiques, voir, d'Attila Tanyi, « Reason and Desire : The Case of Affective Desires », *European Journal of Analytic Philosophy*, 2010, vol. 6, n° 2, p. 67-89 et « Desires as Additional Reasons ? The Case of Tie-Breaking », *Philosophical Studies*, 2011, vol. 152, n° 2, p. 209-227, ainsi qu'Ashley Shaw, « Do Affective Desires Provide Reasons for Action ? », *Ratio*, 2020, vol. 34, n° 2, p. 147-157, ici p. 150-152. Pour d'autres défenses de l'idée que nos désirs affectifs nous donnent des raisons d'agir, voir Declan Smithies et Jeremy Weiss, « Affective Experience, Desire, and Reasons for Action », *Analytic Philosophy*, 2019, vol. 60, n° 1, p. 27-54 et Shaw, « Do Affective Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, p. 153-156.
[199] De plus, comme indiqué précédemment, Scanlon concède qu'il est possible que le fait d'avoir envie de faire une chose sans que la tendance à voir des raisons ne participe de cette envie (ce qui revient à avoir un type particulier de désir affectif, comme Chang le souligne dans « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 58 et 72) constitue une raison pour la faire, quoique dans très peu de cas.

de conclure que les désirs ordinaires sont des désirs affectifs uniquement si le fait que l'attraction qu'ils dépeignent n'implique pas de tendance, de la part de l'agent, à juger qu'il a des raisons ne fait pas sortir son désir de l'ordinaire. Or nous suggérerons que cette condition n'est pas satisfaite. En d'autres termes, il nous semble que la tendance à juger qu'on a des raisons est requise pour que des désirs tels que ceux sur lesquels Chang attire notre attention puissent être considérés comme ordinaires. Si cela s'avère juste, alors les exemples de Chang appuient, plus qu'ils ne mettent en doute, la prétention de la notion de désir au sens de l'attention dirigée à représenter adéquatement les désirs ordinaires et, à travers elle, la thèse de Scanlon selon laquelle nos désirs ne nous fournissent pas, ou presque jamais, de raisons d'agir. Voyons maintenant quels exemples Chang a mis au point.

Viennent d'abord ceux dans lesquels l'agent est censé être attiré par quelque chose sans avoir tendance à voir ce qui l'attire comme lui donnant des raisons d'agir, puis ceux dans lesquels il est impossible, du moins selon Chang, qu'il ait cette tendance. Commençons avec le premier groupe d'exemples. Chang écrit qu'un diabétique pourrait avoir envie d'un morceau de gâteau au chocolat bien qu'il croie n'avoir « aucune raison [d'en manger, VM] car il sait qu'il n'aime pas le gâteau au chocolat et que, s'il en prenait ne serait-ce qu'une bouchée, il tomberait dans un coma diabétique et mourrait[200] ». Elle imagine aussi une adolescente souhaitant « faire l'école buissonnière *parce qu'*elle croit qu'elle n'a aucune raison de le faire et qu'elle a de nombreuses raisons de s'en abstenir[201] ». Aux yeux de Chang, la présence de ces croyances suffit pour nier que le diabétique et l'adolescente aient tendance à voir ce qui les attire (une part de gâteau ou faire l'école buissonnière) comme leur donnant des raisons. Ces exemples méritent toutefois d'être examinés de plus près, notamment pour déterminer si nous pouvons parler de désirs ordinaires lorsque cette tendance vient à manquer.

Le désir de l'adolescente n'est pas sans rappeler le célèbre épisode du « vol des poires » relaté par Augustin d'Hippone[202]. Jeune homme, il eut lui aussi envie d'agir d'une façon dont il croyait n'avoir aucune raison de le faire : il commit le vol « sans y être poussé par la misère », choisit de dérober des poires alors qu'il en avait « en abondance, et de bien meilleure qualité », et cela non pour s'en régaler, « mais plutôt pour les jeter aux porcs ». Comme l'adolescente également, il n'ignorait pas qu'il avait des raisons de résister à cette tentation, étant conscient

[200] « no reason since he knows that he doesn't like chocolate cake and that, were he to have even a single bite, he would fall into a diabetic coma and die » (*Ibid.*, p. 62).
[201] « play truant *because* she believes that she has no reason to do so and many reasons not to » (*Ibid.* ; italique d'origine).
[202] Saint Augustin, « Les Confessions », trad. fr. Patrice Cambronne, dans Saint Augustin, *Œuvres*, vol. 1, édition dirigée par Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 779-1124, ici p. 809-810.

qu'il s'agissait d'une « transgression ». Enfin, c'est à chaque fois en tant que transgression gratuite que l'action est désirée, Augustin avouant que son intention était de « pratiquer une malice gratuite, sans autre mobile à [s]a malice que la malice même ». Partant, Chang contesterait qu'il eût tendance à voir ce par quoi il était attiré comme lui donnant une raison d'agir. Ce jugement est pourtant démenti par l'analyse qu'Augustin lui-même donne de l'incident, puisqu'il déclare avoir recherché « le plaisir que pouvait procurer un acte interdit ».

Mais alors, qui a raison ? En un sens, Chang n'a pas tort : étant donné les croyances de l'adolescente et du jeune Augustin, la perspective de faire l'école buissonnière ou de voler les poires n'est pas, en tant que telle, une chose qu'ils ont tendance à voir comme leur donnant des raisons. La conclusion qu'en tire Chang passe toutefois à côté de ce qui, réellement, les attire : tout l'intérêt de l'action contemplée réside pour eux en ceci qu'il s'agit d'une transgression gratuite. Or il est plus que probable que l'adolescente ait tendance à voir le fait que manquer l'école constituerait une transgression gratuite comme lui donnant une raison pour ne pas s'y rendre, à savoir qu'elle y prendrait un malin plaisir. Pourquoi, autrement, désirerait-elle faire l'école buissonnière « *parce qu'*elle croit qu'elle n'a aucune raison de le faire et qu'elle a de nombreuses raisons de s'en abstenir » ? Dès lors, on ne saurait nier, à l'instar de Chang, que l'adolescente a tendance à voir ce par quoi elle est attirée (c'est-à-dire la transgression gratuite) comme lui donnant une raison d'agir, sous peine de ne plus trop comprendre son désir.

Le cas du diabétique est différent. Certes, lui non plus ne voit aucune raison de réaliser l'action par laquelle il est attiré, puisqu'il sait qu'il n'aime pas le gâteau au chocolat et que, par hypothèse, les autres considérations susceptibles de compter en faveur d'une telle action (ne pas vexer la personne qui a préparé le gâteau, etc.) sont sans pertinence dans sa situation, ce qu'il sait également (toujours par hypothèse). Comme l'adolescente et le jeune Augustin, là encore, il est conscient d'avoir une raison de s'abstenir d'agir ainsi, à savoir qu'il en mourrait. Cependant, la conjonction de cette raison « contre » et de l'absence de raisons « pour » ne confère pas à l'action envisagée une propriété supplémentaire qui, tel le fait que le vol des poires représenterait une transgression gratuite, serait perçue par le diabétique comme lui donnant une raison d'agir. Il ne désire pas attenter à sa vie en ingérant un aliment qui, en plus de ne pas être à son goût, opérerait sur lui comme un poison. Qu'est-ce qui l'attire alors ? Chang précise que c'est « le goût du chocolat », qu'il sait pourtant, « d'expérience[203] », ne pas aimer.

Bien sûr, nous pourrions imaginer que, bien qu'il sache qu'il n'aime pas cela, la vue du gâteau sorti tout chaud du four suscite en lui l'envie d'y goûter, en le lui faisant apparaître

[203] « the taste of chocolate » ; « from experience » (Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 67).

comme la promesse d'un plaisir futur. Dans ce cas de figure, le diabétique aurait un désir au sens de l'attention dirigée, et le jugement évaluatif impliqué dans ce désir (qu'il serait agréable de manger une part de gâteau, en l'occurrence) serait réfuté par son jugement bien pesé (à savoir que cette promesse de plaisir ne sera pas tenue). Ce n'est toutefois pas ce que Chang nous invite à imaginer. Son diabétique est attiré par une chose qu'il sait ne pas aimer et que rien ne le porte à croire qu'il apprécierait. Il n'a donc pas tendance à voir ce qui l'attire comme lui donnant une raison d'agir. Nous pouvons accorder à Chang que cela est possible, mais il est difficile de nier que ce désir a quelque chose de paradoxal – car qu'y a-t-il à désirer dans le goût du chocolat si ce n'est que sa consommation nous procurerait du plaisir ? –, et cela demande qu'on s'y arrête.

En réalité, le désir du diabétique n'est paradoxal qu'en surface. Il y aurait contradiction s'il était attiré par le goût du chocolat en tant que source d'un plaisir dont il sait qu'il ne ferait pas l'expérience en en mangeant. Le diabétique est toutefois attiré par la saveur du chocolat en elle-même, et non en tant qu'il apprécierait d'y goûter. Aussi son désir n'implique-t-il pas de contradiction *stricto sensu*. Cependant, l'apparence de paradoxe et la nécessité, pour la dissiper, de préciser que son désir n'a pas pour objet la qualité (réelle ou fantasmée) d'une expérience future donnent à penser qu'il s'agit d'un désir d'un genre particulier précisément dans la mesure où ce n'est pas une expérience future qui est visée. N'est-il pas curieux, en effet, d'être attiré par le goût du chocolat, considéré indépendamment de l'expérience d'y goûter ? Ce sentiment d'étrangeté est porteur d'une leçon générale, que voici : le cas typique d'un désir pour quelque chose consiste non pas en une attirance brute pour l'une de ses caractéristiques – laquelle ressemble davantage à l'attraction exercée sur les papillons de nuit par la lumière –, mais en une attirance pour une expérience future rendue possible par cette caractéristique.

Si cela est correct, alors les désirs ordinaires impliquent la perception de raisons (de faire l'expérience qui nous attire) et ne sont pas, n'en déplaise à Chang, des désirs affectifs. Chang nous dit qu'elle désire parfois commander un certain plat au restaurant simplement parce que sa couleur l'attire, et insiste sur la possibilité qu'elle soit « attirée par la couleur verte d'une poêlée d'épinards sans pour autant avoir tendance à juger que le fait qu'elle soit verte [lui] donne une raison de la commander[204] ». De même, il lui arrive de désirer « faire la roue » simplement parce que cela l'attire, et elle estime « futile » de nier que cela puisse l'attirer si elle n'a pas tendance à voir une raison de le faire[205]. Nous pouvons croire Chang sur parole lorsqu'elle nous confie avoir ces désirs affectifs. Toutefois, on ne peut s'empêcher de se

[204] « attracted to the greenness of spinach fricassee without thereby having a tendency to judge that its being green provides me with a reason to have it » (*Ibid.*, p. 66).
[205] « turn a cartwheel » ; « idle » (*Ibid.*).

demander ce qu'il y a à désirer dans une poêlée d'épinards si ce n'est qu'on apprécierait d'y goûter (ou, éventuellement, que la vue de sa couleur dans notre assiette nous serait agréable), ou dans la perspective de faire la roue sinon qu'on apprécierait de le faire.

Encore une fois, le désir du diabétique nous semble paradoxal parce que nous supposons d'emblée qu'il est dirigé vers un plaisir futur. Or le fait qu'il soit naturel de le supposer indique que nos désirs ont habituellement pour objet la qualité d'une expérience future. Par conséquent, c'est en essayant de montrer que cette supposition, quoique naturelle, est infondée – et donc que le désir du diabétique ne devrait pas même nous apparaître comme étant paradoxal –, plutôt qu'en multipliant les exemples de désirs affectifs – dont l'existence semble indéniable[206] –, que l'on peut espérer établir que les désirs ordinaires n'impliquent pas de tendance à voir ce qui nous attire comme nous donnant des raisons d'agir. Pour l'instant, les exemples de Chang ne sont donc pas de nature à inquiéter les tenants de la notion de désir au sens de l'attention dirigée. Mais qu'en est-il de sa deuxième batterie d'exemples ? Cette fois-ci, il est impossible, toujours selon elle, que l'agent ait tendance à voir ce qui l'attire comme lui donnant des raisons d'agir. Cette impossibilité, lorsqu'elle est avérée, interdit-elle de lui attribuer un désir ordinaire ? Chang distingue entre quatre types d'impossibilité.

Il y a « impossibilité rationnelle » lorsque l'agent a « des raisons impérieuses de ne pas avoir la moindre tendance à juger qu['il] a des raisons[207] ». Chang l'illustre avec l'exemple du diabétique, dont nous venons de discuter. Il existe une différence évidente entre des raisons de ne pas avoir tendance à juger qu'on a des raisons de faire *X* et des raisons de ne pas faire *X*. Les raisons qu'a le diabétique de ne pas manger une part de gâteau (il tomberait dans un coma diabétique et mourrait) ne sont pas tant des raisons de ne pas avoir tendance à juger qu'il a des raisons de le faire que des raisons de ne pas agir sur la base des raisons qu'il jugerait avoir s'il avait cette tendance. S'il est rationnellement impossible pour lui d'avoir tendance à juger qu'il a des raisons de manger un morceau de gâteau, cela doit donc être dans le sens où il serait irrationnel de sa part (c'est-à-dire contradictoire) d'avoir cette tendance tout en sachant qu'il n'a aucune raison d'agir ainsi (puisqu'il n'aime pas le chocolat) et qu'il a des raisons impérieuses de ne pas le faire.

[206] Scanlon a d'ailleurs admis, en réponse à Copp et Sobel, que notre action est plus souvent motivée par un « état d'attraction (ou d'aversion) auquel il n'est pas plausible d'attribuer un contenu normatif » qu'il ne le laissait entendre dans *What We Owe to Each Other* (« state of attraction (or aversion) to which normative content is not plausibly attributed » ; Scanlon, « Replies », *art. cit.*, p. 341).

[207] « rational impossibility » ; « overwhelming reason not to have any tendency to judge that one has reasons » (Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 67).

C'est exactement ce qu'il se passerait s'il avait un désir au sens de l'attention dirigée, puisque les jugements qui y seraient impliqués seraient contredits par ses jugements bien pesés. Nous sommes tous irrationnels de cette manière de temps à autre. Parler ici d'« impossibilité » est donc trop fort. Nous avons toutefois conclu tantôt que le diabétique n'a pas tendance à voir ce qui l'attire comme lui donnant des raisons, et nous pouvons postuler, pour les besoins de la discussion, qu'il est impossible qu'il ait cette tendance. L'important, pour Chang, est de savoir s'il peut « néanmoins être attiré par le gâteau au chocolat ». Nous lui avons concédé que cela était possible. Cependant, Chang assimile cette question à celle de savoir s'il est plausible « de supposer qu'il a un désir ordinaire de manger du gâteau sans pour autant avoir tendance à juger qu'il a une raison de le faire[208] ». Or nous avons vu que ces questions ne sont pas équivalentes et que l'aspect paradoxal du désir du diabétique signale, jusqu'à preuve du contraire, qu'il s'agit d'un désir d'un genre particulier en ce qu'il n'a pas pour objet une expérience future.

Le deuxième type d'impossibilité se produit lorsque, « de la même manière qu'un fondamentaliste religieux pourrait être incapable d'avoir tendance à juger que Dieu n'existe pas », l'agent est « psychologiquement incapable[209] » d'avoir tendance à voir ce qui l'attire comme lui donnant des raisons. Chang en propose deux illustrations. Premièrement, elle stipule que l'adolescente qui souhaite faire l'école buissonnière a reçu une éducation très stricte et s'est vu inculquer la conviction profonde qu'« il est tabou de sécher les cours[210] ». Elle s'interroge alors : « Pourquoi ne pourrait-elle pas être attirée par le fait d'enfreindre les règles en dépit de son incapacité psychologique à avoir tendance à juger qu'il existe une raison d'enfreindre ces règles[211] ? » Chang prend pour deuxième exemple le personnage de fiction Huckleberry Finn[212]. Elle le présente comme « psychologiquement incapable d'avoir tendance à juger qu'il a une raison d'aider Jim [un esclave fugitif avec lequel il s'est lié d'amitié, VM] à échapper à l'esclavage », mais soutient, sans surprise, qu'il peut en avoir le désir « bien qu'il ne puisse avoir tendance qu'à juger qu'il n'a *aucune* raison[213] » de le faire.

---

[208] « nevertheless be attracted to the chocolate cake » ; « to suppose that he has an ordinary desire to have the cake without thereby having a tendency to judge that he has a reason to have it » (*Ibid*.).
[209] « in just the way that a religious fundamentalist might be incapable of having a tendency to judge that there is no God » ; « psychologically incapable » (*Ibid*.).
[210] « cutting class is taboo » (*Ibid*.).
[211] « Why can't she be attracted to breaking the rules in spite of the fact that she is psychologically incapable of having a tendency to judge that there is a reason to break those rules? » (*Ibid.*)
[212] Voir Mark Twain, *Les aventures de Huckleberry Finn*, trad. fr. André Bay, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
[213] « psychologically incapable of having a tendency to judge that he has a reason to help Jim escape from slavery » ; « even though he may have only the tendency to judge that he has *no* reasons » (Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 67 ; italique d'origine).

L'incapacité psychologique de l'adolescente à avoir tendance à juger qu'elle a des raisons « pour » faire l'école buissonnière l'empêche-t-elle de voir la simultanéité de l'absence de raisons « pour » avec la présence de raisons « contre » comme lui donnant une raison de manquer l'école ? Dans la négative, son désir est probablement analogue à celui qui conduisit Augustin à voler les poires. Dans l'affirmative, enfreindre les règles peut certes l'attirer, mais cela ne signifie nullement que son désir, si effectivement il s'agit d'une attirance brute pour une action contemplée indépendamment de toute raison éventuelle de la réaliser (s'affranchir d'un tabou, voir quel effet cela fait de braver un interdit, etc.), soit un désir ordinaire. Cela serait du reste contraire à notre diagnostic de la nature à première vue paradoxale du désir du diabétique. S'agissant maintenant de Huck, sa prétendue incapacité psychologique à voir des raisons d'aider Jim tient à sa croyance au « caractère sacré de la propriété des esclaves[214] ». Pourtant, Huck énonce quatre raisons de porter assistance à Jim : promesse oblige[215], son bien-être lui importe[216], il lui est redevable[217] et ils sont amis[218]. Chang a donc pioché le mauvais exemple.

L'impossibilité du troisième type est « conceptuelle » : nous ne devrions pas nous interdire d'affirmer qu'un enfant en bas âge a un désir ordinaire de purée de carottes au motif qu'il « n'a pas le concept d'une raison (de "compter en faveur de")[219] ». Nous ne nous attarderons pas sur cette objection, car nous avons déjà indiqué comment Scanlon y répond[220]. Ajoutons seulement que sa force dépend de raisons indépendantes de tenir telle conception du désir ordinaire pour supérieure à telle autre. En effet, s'il était établi que les désirs ordinaires impliquent la perception de raisons, alors le fait qu'une conception donnée nie que les envies et appétits des jeunes enfants soient des désirs ordinaires ne saurait valoir comme une objection contre elle. Le quatrième et dernier type d'impossibilité examiné par Chang correspond à l'« incohérence logique » qu'il y aurait à désirer certaines choses au sens de l'attention dirigée.

---

[214] Twain, *Les aventures de Huckleberry Finn*, *op. cit.*, p. 323. Voir aussi p. 129, 130 et, surtout, 248, lorsque Huck prend peur en songeant que « le bon Dieu savait bien qu['il volait] le nègre d'une pauvre vieille qui ne [lui] avait jamais fait de mal » et que cela lui vaudrait d'aller « droit en enfer ».

[215] *Ibid.*, p. 86 : « Mais vous me dénoncerez pas, Huck, si je vous dis ce qu'il y a ? — Parole ! — Je vous crois, Huck. Je me suis enfui. — Jim ! — Vous avez promis de pas me dénoncer, Huck ; vous l'avez promis, hein ? — Je l'ai dit, et je le répète. Ma parole ! les gens diront que je suis un salaud d'abolitionniste, mais tant pis. Je ne dirai rien. »

[216] *Ibid.*, p. 247-248.

[217] *Ibid.*, p. 249 : « Je le voyais qui, au lieu de me réveiller pour mon tour de garde, continuait à veiller pour que je puisse dormir. […] Toujours, il s'était mis en quatre pour moi ! »

[218] *Ibid.*, p. 131, 246 et 249 : « Car je me suis mis à ruminer, à évoquer dans ma mémoire tout ce qui s'était passé depuis que Jim et moi on voguait sur le Mississipi, quelquefois de jour, le plus souvent la nuit, par clair de lune, ou sous l'orage ; et pendant qu'on flottait, on causait, on chantait, on riait. Tout ça, au lieu de m'endurcir, m'attendrissait. […] Il avait dit que j'étais le meilleur ami que le vieux Jim avait au monde ; et que j'étais son seul ami. »

[219] « conceptual » ; « lacks the concept of a reason (of 'counting in favor of') » (Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 67).

[220] Voir *supra*, note 159 p. 61.

Son exemple est celui d'« un philosophe excentrique » qui « est attiré par ce qu'il n'a aucune raison d'avoir[221] » (dans le sens de vouloir l'obtenir[222]) ; il se trouve simplement que « cette caractéristique lui plaît[223] ».

Chang accuse Scanlon de devoir prêter au philosophe « une tendance à juger qu'il a des raisons d'avoir ce qu'il n'a aucune raison d'avoir », ce qu'elle décrit correctement comme « une tendance à l'incohérence logique ». Or elle estime que nous pouvons regarder le désir du philosophe, malgré l'extravagance de son contenu, comme un désir ordinaire « *sans* pour autant penser qu'il a une tendance à l'incohérence logique ». Cela lui semble montrer que les désirs ordinaires « n'impliquent pas nécessairement de tendance à voir des raisons[224] ». L'accusation de départ est toutefois infondée. Par hypothèse, la caractéristique abstraite « Je n'ai aucune raison d'avoir ceci » plaît au philosophe excentrique. Ainsi, son désir pour les choses qui la possèdent peut très bien s'entendre comme impliquant une tendance à voir une raison d'avoir, non pas « ce qu'il n'a aucune raison d'avoir », mais ce qui lui plaît – auquel cas l'incohérence disparaît. Le fait qu'il soit souhaitable de catégoriser le désir en question comme un désir ordinaire sans être contraint de l'interpréter comme renfermant une tendance à l'incohérence logique n'est donc pas une raison d'écarter la conception scanlonienne du désir.

Convaincue par ses exemples que la tendance à voir des raisons n'a pas besoin d'être invoquée pour comprendre les désirs ordinaires, Chang reproche à Scanlon de n'avoir pas distingué « ce qui est essentiel aux désirs [c'est-à-dire le fait d'être attiré par quelque chose, VM] de ce qui est une disposition courante qui ne fait pas elle-même partie d'un désir[225] ». Cette disposition, qu'elle caractérise comme la tendance « à croire qu['on] a des raisons indépendantes [de l'attraction ressentie, VM] d'avoir ce par quoi [on] est attiré », expliquerait « la tentation de penser » que les désirs ordinaires sont des désirs au sens de l'attention dirigée. Chang qualifie ceux à qui elle attribue cette disposition de « rationalisateurs[226] ». Cette désignation suggère que l'erreur – car pour elle c'en est une – consistant à se représenter la tendance à voir des raisons comme une composante du désir reflète une attitude générale de

[221] « logical incoherence » ; « an eccentric philosopher » ; « is attracted to what he has no reasons to have » (Chang, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », *art. cit.*, dans Wallace, Pettit, Scheffler et Smith (éd.), *Reason and Value*, *op. cit.*, p. 67-68).
[222] Voir *ibid.*, p. 60, note 5.
[223] « this feature appeals to him » (*Ibid.*, p. 68).
[224] « a tendency to judge that he has reasons to have what he has no reasons to have » ; « a tendency to logical incoherence » ; « *without* thereby thinking that he has a tendency towards logical incoherence » ; « do not necessarily involve a tendency to see reasons » (*Ibid.* ; italique d'origine).
[225] « what is essential to desires from what is a commonly found disposition that is itself no part of a desire » (*Ibid.*, p. 59).
[226] « believe that she has independent reasons to have what she is attracted to » ; « the temptation to think » ; « rationalizers » (*Ibid.*, p. 68).

suspicion à l'égard des désirs, comme si ces derniers – ou, plus exactement, le fait d'être attiré par quelque chose – nécessitaient une justification[227]. Or Chang insiste sur la possibilité d'être attiré par quelque chose sans avoir tendance à juger qu'on a des raisons de l'avoir.

Cette possibilité est bien réelle. Cependant, Chang se trompe lorsqu'elle soutient que la tendance à voir ce qui nous attire comme nous donnant des raisons est forcément l'expression de l'idée que nos attirances requièrent une justification. En effet, la position selon laquelle, d'une part, nous n'avons pas tendance à voir *tout* ce qui nous attire comme nous donnant des raisons d'agir et, d'autre part, nos désirs impliquent d'ordinaire une tendance à juger qu'on a des raisons, n'est pas incohérente. Or cette position paraît plausible à l'issue d'un examen minutieux des exemples de Chang. Lorsque Augustin confesse avoir commis le vol des poires pour « le plaisir que pouvait procurer un acte interdit », la raison qu'il identifie n'est pas indépendante, mais plutôt constitutive, de son attirance passée pour la transgression gratuite. En outre, l'apparence paradoxale du désir du diabétique révèle qu'il s'agit d'un désir d'un genre particulier dans la mesure où le goût du chocolat l'attire indépendamment de l'expérience d'y goûter. Si ces analyses sont correctes, alors c'est la tendance à voir des raisons qui, lorsqu'elle participe de notre attirance pour quelque chose, en fait un désir ordinaire.

Pour conclure, la formulation d'une conception adéquate du désir est une tâche ardue, qui continuera d'occuper les philosophes encore longtemps. Scanlon s'y est attelé afin d'interroger le rapport des raisons aux désirs de l'agent. Son contractualisme confie le rôle d'objet des jugements moraux aux raisons que les individus ont de rejeter des principes de réglementation générale de la conduite (ou d'insister sur leur adoption). Les contours de cette théorie morale sont donc pour une bonne part déterminés par la nature de ce rapport. Nous avons indiqué que les raisons pourraient dépendre des désirs de deux manières. C'est toutefois sur la seule question de savoir si nos désirs sont la source de nos raisons que nous nous sommes concentré. La réponse de Scanlon est que nos désirs ne nous fournissent pas, ou presque jamais, de raisons d'agir. La raison en est qu'il conçoit les désirs ordinaires comme des désirs au sens de l'attention dirigée, lesquels n'ajoutent pas de raisons à celles dont la perception est impliquée dans le fait de les avoir. Cette conception du désir ne fait pas l'unanimité, mais nous en avons défendu la plausibilité face à l'influente discussion critique de Chang.

[227] Cette attitude serait manifeste, par exemple, dans une affirmation telle que celle-ci : « Nous ne saurions davantage vouloir ce que nous ne voyons aucune raison de vouloir que nous ne pouvons croire ce que nous pensons être faux ou contraire à l'évidence. » (« We cannot want what we see no reason to want any more than we can believe what we think is untrue or contrary to the evidence. » Raz, « Incommensurability and Agency », *art. cit.*, dans Raz, *Engaging Reason*, *op. cit.*, p. 53.)

– 2 –

L'IMPORTANCE PRATIQUE DES JUGEMENTS MORAUX

> Et justement, poussé par la soif, j'avise un beau glaçon sur l'appui extérieur d'une fenêtre. J'ouvre, et je n'ai pas plus tôt détaché le glaçon, qu'un grand et gros gaillard qui faisait les cent pas dehors vient à moi et me l'arrache brutalement. « *Warum ?* » dis-je dans mon allemand hésitant. « *Hier ist kein warum* » (ici il n'y pas de pourquoi), me répond-il en me repoussant rudement à l'intérieur.
>
> Primo Levi,
> *Si c'est un homme*[228].

> [L]e respect pour les personnes s'exprime en les traitant d'une façon dont elles peuvent comprendre qu'elle est justifiée.
>
> John Rawls,
> *Théorie de la justice*[229].

Les raisons que les personnes ont de s'opposer à certaines formes de traitement et de vouloir que certaines libertés et possibilités leur soient accordées sont l'ingrédient de base de la réflexion contractualiste au sujet du caractère moralement bon ou mauvais d'une action. Les thèses et arguments de Scanlon concernant le statut métaphysique et épistémologique des raisons et le rapport des raisons aux désirs de l'agent font émerger de nombreuses questions, que nous sommes loin d'avoir épuisées. Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici dispose néanmoins de suffisamment d'éléments, nous semble-t-il, pour entrer dans la théorie contractualiste. Ce deuxième chapitre n'a pas d'autre prétention que de l'y aider[230].

Pour mémoire, Scanlon a élaboré son contractualisme afin d'offrir une solution de rechange à l'utilitarisme. La mise en cohérence de nos convictions morales n'est certes pas

[228] Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad. fr. de Martine Schruoffeneger, Paris, Julliard, 1987, p. 29.
[229] Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 627.
[230] Pour une présentation complémentaire en français, inscrite dans le cadre d'une « lecture démocratique du contractualisme rawlsien », voir Bertrand Guillarme, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2016, chapitre 4. Ce livre étant la réédition d'un ouvrage paru initialement aux PUF en 1999, les textes de Scanlon qui y sont commentés sont antérieurs à *What We Owe to Each Other*, qui venait alors tout juste d'être publié.

dénuée d'intérêt, puisqu'elle est susceptible, entre autres, de renforcer notre croyance en la vérité objective de celles qui survivent à cette épreuve. Cette entreprise est toutefois impropre à nous dire pourquoi certaines de ces convictions sont correctes et pourquoi nous devrions nous préoccuper du fait qu'une action soit moralement mauvaise. Pour le découvrir, nous avons en effet besoin de ce que Scanlon concevait autrefois comme une analyse philosophique de la nature de la morale. Or celle des utilitaristes, à savoir l'utilitarisme philosophique, jouit d'un tel pouvoir de séduction qu'il est apparu nécessaire à la plupart des théoriciens moraux de langue anglaise du XXe siècle – et continue d'apparaître comme tel à bien des théoriciens aujourd'hui en activité – d'embrasser une doctrine normative utilitariste[231]. Le travail du philosophe consisterait alors essentiellement à amender la doctrine retenue dans l'espoir d'éliminer le conflit entre ses verdicts et nos sentiments moraux. Scanlon ne put l'accepter, jugeant cet espoir irréaliste[232] et niant que l'utilitarisme philosophique fût *a priori* la seule analyse tenable de la nature de la morale[233].

C'est ici que le contractualisme intervient. En introduction, nous avons discuté des raisons pour lesquelles la réponse à la question de l'existence des faits moraux tient tout entière, selon Scanlon, dans un traitement satisfaisant des questions de l'explicitation des normes du raisonnement moral et de l'explication de l'importance pratique des conclusions obtenues à travers elles. Nous savons également que le contractualisme interprète les jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais comme des affirmations sur l'existence de raisons suffisantes pour accepter ou rejeter des principes dans certaines conditions. Or, comme indiqué au début du chapitre précédent, l'idée d'une raison ne présente pas, aux yeux de Scanlon, de difficultés métaphysiques ou épistémologiques qui la rendent suspecte. Aussi la double ambition de son analyse contractualiste de la nature de la morale est-elle de préciser quels sont, d'une part, les « moyens appropriés pour déterminer s'il y aurait ou non de bonnes raisons pour rejeter un principe dans les circonstances pertinentes » et, de l'autre, la raison que nous avons

[231] Vous n'aurez pas oublié que, pour leur part, c'est le conséquentialisme que Foot et Korsgaard tinrent pour responsable de l'envoûtement exercé par l'utilitarisme. Il est d'ailleurs significatif à cet égard que de nombreux auteurs se soient détournés des formulations classiques de l'utilitarisme dans le but d'intégrer d'autres valeurs que le bien-être agrégé dans leur perspective conséquentialiste (à commencer par des considérations distributives, telles l'égalité et l'équité). L'utilitarisme philosophique n'est donc de toute évidence pas le seul facteur à l'œuvre derrière la puissance de séduction des idées utilitaristes, ce que Scanlon n'a du reste pas soutenu.

[232] Ce qu'illustre bien son exemple de *L'Émetteur de télévision*. Comme expliqué en introduction, l'utilitarisme de la règle n'échappe à la nécessité de rendre l'inacceptable verdict de l'utilitarisme de l'acte (à savoir que la diffusion en direct de la rencontre sportive doit se poursuivre) que parce qu'il repose sur un « compromis instable » entre le principe d'utilité et une règle qui le contredit.

[233] Nous avons vu notamment comment il dédramatise l'« inquiétude métaphysique » en vertu de laquelle les faits relatifs au bien-être seraient dotés d'une supériorité métaphysique sur les autres candidats traditionnels au rôle d'objet de la morale, tels les droits de l'individu.

« de nous soucier de ce résultat[234] ». Nous exposerons les contours du contractualisme scanlonien en nous concentrant sur cette double ambition.

2.1 La réponse contractualiste

Avant de détailler, au prochain chapitre, les normes de raisonnement au moyen desquelles les contractualistes identifient les actions moralement mauvaises et expliquent en quoi elles le sont, voyons comment ils comprennent la « puissante raison » que le fait qu'une action ait ce statut nous donne de ne pas l'accomplir. Les jugements moraux, souvenez-vous, ont une visée pratique : « ils prétendent nous dire quelles sont nos raisons d'agir ». Se pose alors immédiatement la question de savoir « comment [ils] peuvent avoir cette importance pratique », et, en particulier, pourquoi les conclusions morales doivent être traitées comme décisives face à d'autres valeurs et préoccupations pour définir notre comportement. Vous connaissez la réponse de Scanlon : « Lorsque je me demande quelle raison le fait qu'une action soit moralement mauvaise me donne de ne pas la réaliser, ma réponse est qu'il s'agit d'une action que je ne pourrais pas justifier à autrui sur des bases que je pourrais attendre qu'il accepte[235]. » Nous avons une bonne raison de nous soucier de la justifiabilité de notre conduite à autrui, laquelle rend compte de l'importance pratique des jugements moraux.

Comme Scanlon en a très tôt convenu, « le désir d'être capable de justifier nos actions aux yeux des autres » n'est pas lié « exclusivement à la notion contractualiste de la vérité morale » – soit à l'idée de principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter –, et semble donc pouvoir « fonctionner comme fondement de la motivation morale » dans le cadre d'une « théorie non-contractualiste de la morale[236] ». Un utilitariste de l'acte, par exemple, prétendra qu'une action contraire au principe d'utilité est moralement mauvaise et, partant, injustifiable à autrui. S'il souhaite « faire usage de la source de motivation à laquelle le contractualisme fait appel[237] », il ajoutera que veiller à la justifiabilité de notre conduite à autrui implique de voir une raison de ne pas commettre d'actions que sa théorie caractérise comme étant moralement mauvaises. Scanlon lui rétorquera toutefois que « l'argumentation morale ne déclenche cette source de motivation que dans la mesure où elle est elle-même une bonne justification pour agir d'une certaine manière ; c'est-à-dire une justification qu'il ne serait pas raisonnable pour les

[234] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 72 p. 36.
[235] Pour les citations d'origine, voir, dans cet ordre, les notes 15 p. 16, 34 et 36 p. 19, et 6 p. 12.
[236] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 188-189.
[237] *Ibid*., p. 189.

autres de ne pas accepter[238] ». Cette affirmation ne devrait pas prêter à controverse. Mais qu'est-ce, au juste, qu'une « bonne justification » ?

L'utilitariste sera tenté de répondre qu'il s'agit d'une justification correcte. Si une justification est correcte, comment pourrait-il être raisonnable pour les autres de ne pas l'accepter ? Avec cette question rhétorique, l'utilitariste essaierait de nous forcer à admettre qu'il n'appartient qu'au critère de « la vérité morale » de déterminer ce qu'est une bonne justification ; critère qu'il croit avoir trouvé avec son principe d'utilité. Si telle était sa stratégie, cependant, il passerait à côté du défi lancé par Scanlon, en négligeant la dimension relationnelle de la notion de justifiabilité *à* autrui. Il y a, en effet, une différence entre dire à quelqu'un « Il ne serait pas raisonnable de ne pas accepter cette justification parce qu'elle est correcte », et lui dire « Il ne serait pas raisonnable de ne pas accepter cette justification parce qu'elle repose sur des bases que je peux attendre que *vous* acceptiez ». Le prier d'agréer une justification simplement en tant qu'elle est correcte (d'après une certaine théorie) témoignerait de l'indifférence de l'agent à la possibilité de « la lui offrir de façon spécifique, plutôt qu'à la face du monde tout entier[239] », selon les mots de Nagel.

Scanlon nous recommande de ne pas y être indifférents, du moins si nous voulons que « le désir d'être capable de justifier nos actions aux yeux des autres » fonctionne comme « fondement de la motivation morale ». Pour le comprendre, il peut être utile de considérer une situation fictive. Imaginons que Mariam soit convoquée à l'étranger pour le travail et que Louise se soit engagée à la conduire à l'aéroport. Alors qu'elle se rend chez Mariam, Louise aperçoit Naël le long de la route. Celui-ci est grièvement blessé et doit être pris en charge de toute urgence. Louise sait que, si elle lui prodigue les premiers soins et attend les secours avec lui, Mariam manquera son avion, ainsi qu'une réunion importante. Il ne fait aucun doute que Louise agirait de façon moralement mauvaise en poursuivant sa course. Pour expliquer l'importance pratique d'un tel jugement, le contractualisme invoque la raison que nous avons (que nous y soyons ou non sensibles) de ne vouloir agir que d'une manière qui soit justifiable à autrui. Or Louise peut justifier à Mariam de prêter assistance à Naël, mais non à Naël de se hâter pour que Mariam puisse embarquer.

Imaginons que Louise justifie son retard auprès de Mariam en ces termes : « Si je ne m'étais pas arrêtée, j'aurais laissé passer une occasion de maximiser la somme des niveaux de

[238] *Ibid*.
[239] Thomas Nagel, « Guerre et massacre », dans Thomas Nagel, *Questions mortelles*, trad. fr. Pascal Engel et Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1983, p. 69-92, ici p. 85.

bien-être individuels. » Ce n'est que si nous pouvons attendre que le bien-être agrégé soit une préoccupation pour autrui qu'il ne serait pas raisonnable pour Mariam de ne pas accepter cette justification. Or pourquoi devrait-elle s'en inquiéter, et ce à tel point qu'il ne serait pas raisonnable qu'elle insiste pour avoir son avion ? Comme l'observe Nagel, les justifications utilitaristes « sont en fait des justifications devant le monde dans son ensemble, dont on attend de la victime qu'en homme raisonnable elle les apprécie[240] ». Elles se fondent sur le bien de l'ensemble, interprété en termes de bien-être agrégé, et ne s'adressent par conséquent à personne en particulier. Dans une telle justification, les intérêts de Mariam ne sont pertinents qu'à titre de donnée du calcul utilitariste, et non en tant qu'il s'agit de ceux de la personne à laquelle nous voudrions pouvoir justifier notre action. Pourquoi, alors, ne serait-il pas raisonnable pour Mariam de ne pas accepter la justification de Louise ?

L'utilitariste cherchera peut-être à l'expliquer en arguant qu'elle est tenue moralement d'attacher de l'importance à la somme des niveaux de bien-être individuels. D'après l'utilitarisme, en effet, une personne morale fait normalement primer la maximisation du bien-être agrégé sur la satisfaction de ses intérêts personnels. Dès lors, l'utilitariste contestera qu'il soit raisonnable pour Mariam de ne pas accepter une justification sous prétexte qu'elle lui est adressée, non pas « de façon spécifique », mais en sa qualité de personne morale ou « raisonnable » (au sens de l'utilitarisme). Cette explication présuppose toutefois la préoccupation dont elle est censée rendre compte. Comment le souci d'être capable de justifier nos actions à autrui sur des bases que la *morale* exige (prétendument) qu'il accepte expliquerait-il l'importance que nous accordons au fait de respecter les exigences morales ? Pour sortir de cette impasse, l'utilitariste peut souligner la « force motivationnelle évidente » des « faits tenant au bien-être de l'individu[241] », et avancer que la préoccupation pour le bien-être agrégé « est ce que devient la sympathie naturelle lorsqu'elle est corrigée par la réflexion rationnelle » pour n'être plus « ni partial[e] ni sélecti[ve] dans le choix de ses objets[242] ».

Cela démontrerait-il la capacité de la justification de Louise à activer la « source de motivation » décrite par le contractualisme ? Une raison d'en douter est que, comme relevé en introduction, l'identification utilitariste avec le bien de l'ensemble est incomparablement plus difficile à atteindre que la sympathie qui nous porte à nous identifier au bien d'individus particuliers (Naël, en l'occurrence)[243]. Supposons cependant, pour les besoins de la discussion,

---

[240] *Ibid.*
[241] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 185.
[242] *Ibid.*, p. 186.
[243] La difficulté est certes moindre dans un exemple comme le nôtre, où le bien-être de Naël pèse si lourdement dans la balance que celle-ci se confond pratiquement avec lui, que lorsqu'elle penche d'un côté en raison de l'effet

que l'utilitariste parvienne à établir que la somme des niveaux de bien-être individuels est une chose dont nous pouvons être amenés à nous préoccuper, peut-être même davantage que de nos projets et nos intérêts personnels[244]. Il s'ensuivrait que la justification de Louise repose sur des bases qu'elle peut, dans cette mesure, attendre que Mariam accepte, mais non que le désir de justifiabilité à autrui ait fonctionné comme « fondement de la motivation morale ». D'une part, Louise ne visait pas tant à éviter d'agir d'une manière qui ne soit pas justifiable à Naël qu'à maximiser le bien-être agrégé. D'autre part, sa justification envers Mariam n'est recevable par cette dernière qu'en vertu de sa préoccupation présumée pour le bien-être global, et donc, dans une perspective utilitariste, pour la morale elle-même.

Étant donné la correspondance posée par l'utilitarisme entre les faits moraux et les faits relatifs au bien-être agrégé, que reste-t-il que le désir de justifiabilité à autrui doive expliquer, si nous nous soucions du bien-être global au moins autant que de nos propres projets et intérêts, pour rendre compte de l'importance pratique des conclusions morales (utilitaristes) ? Ce désir œuvrerait au mieux comme une « source de motivation » secondaire. Il ressort de ce qui précède que l'argumentation utilitariste contraint ses adeptes à recourir à un « fondement de la motivation morale » différent de celui que le contractualisme met en exergue. Cela ne devrait pas nous surprendre. En effet, le souci de pouvoir justifier sa conduite à autrui sur la base d'une préoccupation qui n'a pas elle-même pour objet le type de rapport à l'autre dans lequel nous placerait notre action[245] est une chose ; celui de définir son comportement en fonction de ce qui peut lui être justifié dans le sens où il n'a pas, personnellement, de raisons (auxquelles on ne serait pas en mesure de répondre) de s'opposer à ce qu'on agisse de la façon envisagée en est une autre[246].

---

cumulatif d'infimes variations de bien-être réparties sur un grand nombre d'individus, comme dans *L'Émetteur de télévision*. Expliquer à Jones qu'il est justifié de le laisser souffrir encore une heure pour épargner quinze minutes de frustration à des millions d'amateurs de football serait indécent non seulement parce que nous lui devons de le tirer d'affaire, mais aussi parce que nous insinuerions qu'il est égoïste de sa part de rester focalisé sur sa douleur au lieu de penser au bien-être global. Or comment pourrait-on attendre qu'il s'identifie à cette somme de frustrations (qui, par définition, n'est éprouvée par personne) ?

[244] En soutenant, par exemple, que l'objectif de contribuer au bien-être global – aussi bien à travers nos actes, comme Louise, qu'en autorisant les autres à sacrifier nos intérêts sur l'autel du bien-être agrégé, comme Mariam – peut donner du sens à notre vie, en nous permettant de transcender la préoccupation étroite pour nos propres intérêts et de participer à une forme de valeur qui nous dépasse. Pour une défense de cette idée, voir Peter Singer, *How Are We to Live ? Ethics in an Age of Self-Interest*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

[245] En tant que conséquentialistes, les utilitaristes se préoccupent essentiellement de la valeur (mesurée ici en termes de bien-être agrégé) des états de choses que l'agent peut faire advenir ou empêcher de se produire. L'idée suivant laquelle le caractère moralement bon ou mauvais d'une action dépend de la valeur impersonnelle (c'est-à-dire relative à personne en particulier) de l'état de choses qui en résulte procède de plusieurs présupposés contestables au sujet de la morale, des valeurs et des raisons pratiques, à l'analyse desquels le chapitre 4 sera consacré.

[246] Pour une discussion complémentaire, voir Pamela Hieronymi, « Of Metaethics and Motivation : The Appeal of Contractualism », dans R. Jay Wallace, Rahul Kumar et Samuel Freeman (éd.), *Reasons and Recognition : Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 101-128. Notre conclusion

Imaginons maintenant que Louise dise à Mariam : « Si je ne m'étais pas arrêtée, les conséquences sur la santé de Naël auraient pu être très graves, et je n'aurais pas pu me justifier en lui indiquant l'horaire de ton vol et la nature professionnelle de ton voyage. » Il est clair, au vu de cette justification, que, dans ce cas de figure, Louise était mue par un souci de justifiabilité à autrui : elle a interrompu son trajet parce qu'autrement son action n'aurait pas été justifiable à Naël. Par ailleurs, on voit mal comment il pourrait être raisonnable pour Mariam de ne pas accepter cette nouvelle justification. Elle repose de manière évidente sur des bases que Louise peut attendre qu'elle accepte, à savoir *ses* raisons de vouloir être conduite à l'heure à l'aéroport. Il se trouve simplement que celles-ci ne sont pas suffisantes, compte tenu des raisons qu'a Naël de s'opposer à ce que Louise soit libre de le priver de son aide, pour que l'action qu'elles appuient soit justifiable à ce dernier. L'importance de pouvoir partir en voyage professionnel est généralement bien moindre que celle de recevoir des soins de première nécessité.

Peut-être Mariam rétorquera-t-elle à Louise que, si elle apprécie que ses propres raisons figurent dans sa justification, elle ne voit pas ce que celles de Naël viennent y faire. « Pourquoi devrais-je me soucier de la justifiabilité de ton action à Naël ? », pourrait-elle objecter.

---

concernant l'utilitarisme s'accorde avec la thèse plus générale selon laquelle il est impossible d'« unir » des normes de raisonnement moral non contractualistes (soit une théorie morale concurrente, quelle qu'elle soit) « à la séduisante réponse de Scanlon à la question de [l'importance pratique des jugements moraux] » (« wed […] to Scanlon's attractive answer to the question of motivation » ; *ibid.*, p. 119).

Pamela Hieronymi s'est interrogée sur cette possibilité en raison d'un double constat. D'une part, Scanlon a entrepris de substituer une analyse contractualiste de la nature de la morale à l'utilitarisme philosophique car « la force de séduction du contractualisme en tant que conception fondatrice » continuait selon lui « d'être sous-estimée » malgré la parution de *Théorie de la justice* (Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 168). Il déplorait « [e]n particulier » que ses contemporains n'avaient pas « suffisamment apprécié le fait que le contractualisme propose une analyse particulièrement plausible de la motivation morale » (*Ibid.*). À ses yeux, l'attrait principal du contractualisme réside ainsi dans sa réponse à la question de l'importance pratique des jugements moraux.

D'autre part, il n'a pas échappé à Hieronymi que les critiques du contractualisme se concentrent le plus souvent sur des aspects des normes du raisonnement contractualiste qu'ils jugent problématiques en eux-mêmes, ou sur la capacité de la théorie à rendre compte de la vérité de certaines convictions morales du sens commun, tout en étant généralement séduits par l'explication contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux. (Pour des exemples caractéristiques, voir Brad Hooker, « Contractualism, Spare Wheel, Aggregation », dans Matt Matravers (éd.), *Scanlon and Contractualism*, Londres, Frank Cass Publishers, 2003, p. 44-64, et Derek Parfit, « Justifiability to Each Person », dans Philipp Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, Oxford, Blackwell Publishing, coll. « Ratio Special Issues », 2004, p. 67-89.)

Hieronymi s'est alors demandé si les critiques du contractualisme qui rejettent (i) ses normes de raisonnement – ce qui n'est pas le cas de Parfit, qui préconise plutôt de les amender (voir *ibid.*, p. 79-89, ainsi que Parfit, *On What Matters*, vol. 2, *op. cit.*, p. 191-243, et Derek Parfit, « Improving Scanlon's Contractualism », dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 109-117) –, mais acceptent (ii) son analyse de l'importance pratique des jugements moraux, pouvaient « récupérer » la principale force de séduction du contractualisme, à savoir (ii), pour la greffer sur la théorie morale de leur choix (« hijack » ; Hieronymi, « Of Metaethics and Motivation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 115). Elle montre que non, en insistant notamment sur le fait que la notion scanlonienne de justifiabilité à autrui « est beaucoup plus étroite qu'on aurait pu le penser » (« is much narrower than one might have thought » ; *ibid.*, p. 117). De même, nous en avons souligné la dimension relationnelle : la justifiabilité *à* autrui exige, disions-nous avec Nagel, que notre action puisse *lui* être justifiée « de façon spécifique ».

Comprise comme une demande générale de clarification des raisons pour lesquelles le rapport de justifiabilité à autrui est doué de valeur, si bien qu'en cas de conflit sa préservation mérite qu'on renonce à un voyage professionnel, la question est légitime. C'est en l'examinant que le contractualisme explique l'importance pratique des jugements moraux. La présente section peut ainsi être lue comme une réponse à la question de Mariam, entendue dans ce sens général. Avec sa question, Mariam exprime toutefois aussi une objection, à savoir que la justifiabilité à Naël de l'action de Louise ne la concerne pas : « C'est votre problème et non le mien. Ta justification ne repose donc pas exclusivement sur des bases que tu peux attendre que j'accepte. » Cette objection est-elle de nature à inquiéter un agent soucieux de la justifiabilité de sa conduite à autrui ? Il est clair qu'elle ne l'est pas.

Elle le serait – autrement dit, elle rendrait raisonnable un refus par Mariam d'accepter la nouvelle justification de Louise – si et seulement si l'exigence de Mariam voulant que seules ses raisons soient prises en compte par Louise était elle-même justifiable à Naël. Or pourquoi ce dernier devrait-il tolérer que ses raisons soient exclues de la délibération pratique de Louise ? Parce que les répercussions de nos actions sur ses intérêts n'ont pas d'importance ? Le soutenir reviendrait à nier « l'idée d'égalité morale de base », soit que « chacun compte d'un point de vue moral, quels que soient sa race, son sexe ou son lieu de résidence[247] ». Cette négation serait tout bonnement incompatible avec un souci de justifiabilité à *autrui*, qui vaut en principe vis-à-vis de quiconque a des raisons de vouloir définir les manières dont sa vie mérite d'être vécue et, partant, de s'opposer à ce que nous le fassions à sa place[248]. Ainsi, l'idéal relationnel de la justifiabilité à autrui n'est observé que lorsque notre action est justifiable d'une manière qui tient compte adéquatement des raisons pertinentes de chacune des personnes sur les intérêts desquelles elle est susceptible d'avoir une incidence.

Comme le lecteur s'en doute, c'est avec la notion de *principes de réglementation générale de la conduite que nul ne pourrait raisonnablement rejeter* que Scanlon délimite l'éventail des raisons pertinentes et spécifie les façons appropriées de les intégrer dans l'argumentation contractualiste. Nous préciserons le sens de ces différents termes au chapitre 2. Le point à retenir ici est que la nouvelle justification de Louise repose sur des bases qu'elle peut attendre que Mariam accepte dans la stricte mesure où elle aussi serait animée par un souci de justifiabilité à autrui. Elle lui est offerte « de façon spécifique », évitant ainsi de devoir lui

[247] Thomas M. Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, trad. fr. Victor Mardellat, préface de Thomas Piketty, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2022, p. 11.
[248] Nous y reviendrons en détail au chapitre 5 (en 5.5), au moment d'étudier la conception contractualiste de la valeur de la vie humaine et de ce qu'implique son respect.

prêter une préoccupation que la morale lui demanderait d'avoir, ou qui menacerait de remplacer le souci de la justifiabilité à autrui dans le rôle d'*explicans* de l'importance pratique des jugements moraux. En outre, la volonté de s'abstenir de tout comportement qui ne serait pas justifiable d'une manière qui tienne compte des raisons de chaque partie impliquée s'accompagne logiquement d'une attente quant à l'état d'esprit des destinataires de nos justifications : qu'ils partagent notre motivation. Reprocher à Louise d'être attentive aux raisons de Naël, c'est se plaindre de sa fidélité à l'idéal de la justifiabilité à autrui.

En résumé, le rapport de justifiabilité à autrui est maintenu lorsque notre action est telle que nous disposons d'une justification qu'il ne serait pas raisonnable pour les autres de ne pas accepter pour autant que le souci de la justifiabilité à autrui les habite également. La thèse directrice du contractualisme scanlonien est que ce rapport est doué de valeur, que sa préservation requiert de ne pas commettre d'actions moralement mauvaises, et que son importance explique pourquoi les raisons morales « frappent ceux qui sont motivés par elles comme étant des raisons dotées d'une force de contrainte particulière, à laquelle il est impossible de se soustraire[249] ». Comme l'écrit Scanlon :

> Lorsque je réfléchis à la raison que le caractère moralement mauvais d'une action semble fournir de ne pas la réaliser, la meilleure description de cette raison que je puisse trouver concerne la relation à autrui dans laquelle me placeraient de tels actes : le sentiment qu'autrui pourrait raisonnablement s'opposer à ce que je fais (qu'il le fasse effectivement ou non)[250].

Mais l'importance pratique des jugements moraux se laisse-t-elle vraiment expliquer, comme le pense Scanlon, à partir de la valeur du rapport de justifiabilité à autrui ? Pour en décider, il est essentiel de bien comprendre la nature de l'explication à produire.

2.2 Les tâches raisonnables de l'explication attendue

À cette fin, Scanlon précise qu'une théorie morale satisfaisante ne se contentera pas de nous dire « de quoi nous nous soucions lorsque nous nous soucions de ce qui est moralement bon ou mauvais », car nous voulons aussi savoir « pourquoi c'est une chose dont nous devons nous soucier[251] ». L'enjeu serait-il alors d'élaborer une « justification » de l'importance pratique des

[249] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 171.
[250] « When I reflect on the reason that the wrongness of an action seems to supply not to do it, the best description of this reason I can come up with has to do with the relation to others that such acts would put me in: the sense that others could reasonably object to what I do (whether or not they would actually do so). » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 155.)
[251] « what we care about when we care about right and wrong » ; « why this is something we must care about » (*Ibid.*, p. 147).

jugements moraux ? Scanlon signale que présenter les choses ainsi est « trompeur », puisque cela sous-entend que la « force de contrainte particulière » attribuée aux raisons morales nécessite une justification théorique : sans le soutien de la théorie morale, elle serait infondée ou imméritée. Or, demande-t-il, pourquoi devrions-nous « abandonner notre préoccupation pour ce qui est moralement bon ou mauvais à moins de pouvoir l'étayer par une raison supplémentaire[252] », qui serait appelée à compléter celle pour laquelle nous avons cette préoccupation ? Parce que cette dernière est inadéquate ou insuffisante ?

Nous ne saurions davantage l'écarter du champ des possibles qu'en faire un présupposé de l'analyse[253]. Aussi Scanlon estime-t-il plus judicieux de se concentrer sur l'importance que les jugements moraux ont pour nous, afin d'essayer de saisir en quoi elle consiste exactement. Le propos n'est donc pas non plus de justifier la « force de contrainte particulière » des raisons morales à ceux qui la nient – songeons à Calliclès dans le *Gorgias* de Platon, à l'Insensé dans le *Léviathan* de Hobbes et aux autres « Objecteurs » qui jalonnent l'histoire de la philosophie[254] –, en développant « un argument qui part[irait] d'une chose à laquelle une telle personne doit déjà être attachée et montre[rait] que quiconque accepte ce point de départ doit reconnaître l'autorité de [la morale] ». Scanlon déclare d'ailleurs « doute[r] qu'une telle justification puisse toujours être offerte ». L'ambition qu'il lui semble raisonnable pour une théorie morale de se fixer est alors de donner « une explication plus complète des raisons d'agir que fournissent les conclusions morales », en abordant « le problème du caractère catégorique de la morale – soit la nécessité apparente de ses exigences – sous deux formes légèrement différentes[255] ».

La première a trait au rôle qui revient aux raisons morales dans la délibération de l'agent, et la seconde à notre attitude vis-à-vis des personnes qui ne sont pas motivées par elles. D'une part, les raisons d'agir qu'identifient les jugements (corrects) portant sur ce qui est moralement bon ou mauvais prévalent normalement sur toute considération concurrente : « S'il existe des circonstances dans lesquelles un agent peut avoir une raison suffisante de faire une chose qu'il

[252] « justification » ; « misleading » ; « abandon our concern with right and wrong unless some additional ground for it can be provided » (*Ibid.*, p. 148).
[253] Voir aussi Scanlon, « The Aims and Authority of Moral Theory », *art. cit.*, p. 13-17, et Thomas M. Scanlon, « Moral Theory : Understanding and Disagreement », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995, vol. 55, n° 2, p. 343-356, ici p. 345.
[254] Pour une « galerie de portraits » des plus marquants d'entre eux, voir Céline Spector, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2016.
[255] « an argument that begins from something to which such a person must be already committed and shows that anyone who accepts this starting point must recognize the authority of [morality] » ; « doubt whether such a justification can always be provided » ; « a fuller explanation of the reasons for action that moral conclusions supply » ; « the problem of the moral "must"—the seeming necessity of moral demands—in two slightly different forms » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 148).

sait être moralement mauvaise, celles-ci sont tout au plus très rares[256]. » Pourtant, il n'y a pas que la morale qui compte. Nous reconnaissons et prenons d'autres valeurs au sérieux. Et ce, à juste titre, car, si nous ne pouvons pas toutes les traiter comme des points cardinaux de notre existence, l'appréciation d'une pluralité de valeurs semble indispensable pour mener une vie douée de sens. Qui, en effet, voudrait d'une vie dans laquelle toute la place serait occupée par une seule valeur (la morale, en l'occurrence) ? Il convient dès lors d'expliquer comment les raisons morales peuvent avoir « la priorité sur toutes les autres[257] », en l'emportant systématiquement, ou presque, sur les raisons liées à d'autres valeurs.

Le deuxième aspect du « caractère catégorique de la morale » se manifeste lorsque nous troquons la perspective de l'agent contre celle d'une tierce personne. Vu de l'extérieur, « ne pas être motivé par le fait qu'une action soit moralement mauvaise » nous paraît relever d'« un type de faute plus grave et plus important » que celui consistant à « être sourd à l'appel de raisons d'un autre genre, comme lorsqu'une personne ne voit pas la valeur de l'art ou de la littérature, par exemple, ou celle des grandes œuvres de la nature ». Ce sentiment, insiste Scanlon, va au-delà de la lapalissade selon laquelle « les défaillances morales sont plus graves, d'un point de vue moral, que les défaillances non morales ». En effet, entre une insensibilité aux raisons de s'intéresser à Rembrandt ou à Dostoïevski, d'un côté, et à celles de tenir ses promesses, de l'autre, nous ne percevons pas qu'une différence de gravité morale, mais bien une différence de gravité tout court. Or cela aussi doit être expliqué. Pourquoi l'indifférence des autres aux considérations relatives à ce qui est moralement bon ou mauvais revêt-elle pour nous cette « importance particulière[258] » ?

Prendre les raisons morales au sérieux, c'est donc à la fois leur accorder un statut de priorité absolue, ou quasi absolue, dans nos propres délibérations, et éprouver un sentiment d'indignation d'une espèce et d'une intensité particulières lorsque nous constatons qu'elles n'ont pas ce statut dans les délibérations d'autres agents. Scanlon attend d'une explication satisfaisante de l'importance pratique des jugements moraux qu'elle clarifie la raison pour laquelle les raisons morales sont à prendre au sérieux de ces deux façons complémentaires. Comme indiqué précédemment, une telle explication n'a pas pour vocation de « justifier » cette importance, si l'on entend par là l'asseoir sur des bases qui ne coïncideraient pas avec la raison

[256] « If there are circumstances in which an agent could have sufficient reason to do something that he or she knew to be wrong, these are at best very rare. » (*Ibid.*)
[257] « priority over all the rest » (*Ibid.*).
[258] « failing to be moved by the fact that an action would be wrong » ; « a more serious and important kind of fault » ; « being deaf to the appeal of reasons of some other kind, such as failing to see the value of art or literature, say, or the value of great works of nature » ; « moral failings are more serious, from a moral point of view, than nonmoral failings » ; « special importance » (*Ibid.*, p. 149).

de se préoccuper de ce qui est moralement bon ou mauvais que reconnaissent les personnes ayant cette préoccupation. Le contractualisme scanlonien, vous l'avez compris, promet de rendre compte de la priorité et de l'importance des raisons morales en invoquant la valeur du rapport de justifiabilité à autrui. La tâche est compliquée par la nécessité de naviguer entre les Charybde et Scylla qui guettent quiconque s'embarque dans une entreprise d'explication de l'importance pratique des jugements moraux. Ces deux écueils sont les suivants :

> Les tentatives visant à expliquer comment le fait qu'une action soit moralement mauvaise fournit une raison de ne pas la réaliser se heurtent à un dilemme difficile. En un sens, la réponse est évidente : la raison de ne pas réaliser l'action est juste qu'elle est moralement mauvaise. Mais ce n'est sûrement pas le genre de réponse qui est recherché : elle prend simplement la capacité des conclusions morales à fournir une raison comme allant de soi. Supposons, d'un autre côté, que nous fassions appel à une raison clairement non morale, tel le fait que, compte tenu de l'effort que requiert la tromperie, de la probabilité d'être découvert et des coûts de l'ostracisme social, il est dans l'intérêt des gens d'être moraux. Cette explication pourrait offrir une raison de faire la chose qui convient moralement, mais il ne s'agirait pas du genre de raison par laquelle nous supposons qu'une personne morale est avant tout motivée. C'est ce que j'appellerai le dilemme de Prichard[259]. Une réponse satisfaisante à notre question ne doit donc pas, d'une part, s'en tenir à dire que le fait qu'une action soit moralement mauvaise est une raison de ne pas la réaliser ; mais elle doit, d'autre part, fournir une explication de la raison de ne pas la réaliser que nous puissions voir comme étant intimement liée à ce en quoi consiste une action moralement mauvaise[260].

Le défi que Scanlon se propose de relever est de taille. Il consiste à expliquer tant la priorité que l'importance particulière des « raisons d'agir que fournissent les conclusions morales », en caractérisant ces raisons d'une manière qui conserve une bonne distance par rapport à l'idée selon laquelle le fait qu'une action soit moralement mauvaise est une raison de ne pas la commettre. Une explication qui collerait de trop près à cette idée serait impuissante à nous

---

[259] En référence à Harold Arthur Prichard, qui, dans son célèbre article « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake ? », *Mind*, 1912, vol. 21, n° 8, p. 21-37, a soutenu, en introduisant un dilemme analogue, qu'à la question d'une personne se demandant pourquoi elle doit faire son devoir, il n'y a pas de réponse possible, sinon que *c'est* son devoir. Pour Prichard, autrement dit, si elle ne perçoit pas intuitivement qu'elle a une raison de faire ce qu'elle sait avoir pour devoir de faire, alors la philosophie ne peut rien pour l'aider et ce serait une erreur de s'y essayer : la raison d'agir que nous lui présenterions ne serait pas que c'est son devoir, or un agent moral devrait être motivé à faire son devoir par le simple fait que c'est son devoir.

[260] « Attempts to explain how the fact that an action is wrong provides a reason not to do it face a difficult dilemma. Understood in one way, the answer is obvious: the reason not to do the action is just that it is wrong. But this is surely not the kind of answer that is wanted: it simply takes the reason-giving force of moral considerations for granted. Suppose, on the other hand, that we were to appeal to some clearly nonmoral reason, such as that people have reason to be morally good because, taking into account the effort that deception requires, the likelihood of being found out, and the costs of social ostracism, it is in their self-interest to be moral. This account might supply a reason for doing the right thing, but it would not be the kind of reason that we suppose a moral person first and foremost to be moved by. I will refer to this as Prichard's dilemma. So a satisfactory answer to our question must not, on the one hand, merely say that the fact that an action is wrong is a reason not to do it; but it must, on the other hand, provide an account of the reason not to do it that we can see to be intimately connected with what it is to be wrong. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 149-150.)

apprendre quoi que ce soit, tandis qu'une explication qui s'en éloignerait trop répondrait à une question différente de celle qui nous intéresse ici, telle celle des « Objecteurs » mentionnés tantôt[261]. La solution de Scanlon est bien sûr de souligner la valeur du rapport de justifiabilité à autrui : l'idéal relationnel en question « est clairement lié au contenu de la morale » et, de surcroît, « possède un puissant attrait lorsqu'on le considère indépendamment des exigences morales[262] ». Ainsi, les raisons morales nous apparaissent comme étant dignes d'être prises au sérieux parce que les actions moralement mauvaises portent atteinte à un type de rapport aux autres qu'il nous importe de sauvegarder (pour lui-même, et non pour des raisons instrumentales).

2.3 Les deux types de stratégies

Nous sommes désormais au clair sur l'*objet* (à savoir la raison pour laquelle nous prenons les raisons morales à bon droit au sérieux) et la *nature* (en particulier, clarifier la raison de notre préoccupation pour ce qui est moralement bon ou mauvais n'est pas « justifier » cette dernière sur d'autres bases) de l'explication de l'importance pratique des jugements moraux que Scanlon estime raisonnable d'attendre d'une théorie morale. Nous venons en outre d'indiquer quel *obstacle* (le « dilemme de Prichard ») doit être surmonté et quelle *thèse* Scanlon défend en la matière (la marche à suivre est de clarifier la raison que nous avons de vouloir être en mesure de justifier nos actions à autrui sur des bases qu'il ne serait pas raisonnable pour lui de ne pas accepter pour autant qu'il partage notre motivation). Il est maintenant temps d'aborder ses *arguments*. Un mot, pour commencer, sur sa stratégie argumentative.

Scanlon distingue deux types de stratégies traditionnellement employées pour expliquer l'importance pratique des jugements moraux. Les explications qu'il qualifie de « formelles » se fondent sur « des considérations qui sont autant que possible indépendantes de l'attrait de toute fin particulière[263] » qu'agir moralement permettrait d'atteindre. Vous aurez noté que Scanlon déploie une stratégie d'un genre différent. Il s'attache à rendre compte de l'importance pratique des jugements moraux « en caractérisant plus complètement, sur le plan substantiel, la forme particulière de valeur à laquelle nous réagissons en nous conduisant moralement et que nous

[261] Prichard dirait qu'une telle explication, loin d'amener l'amoraliste à prendre les raisons morales au sérieux, pourrait tout au plus le conduire à *vouloir* les prendre au sérieux (voir « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake ? », *art. cit.*, p. 23). D'où le scepticisme de Scanlon quant à la possibilité de « justifier » l'importance pratique des jugements moraux à une telle personne (au sens de la lui faire reconnaître).

[262] « is clearly connected with the content of morality » ; « has strong appeal when viewed apart from moral requirements » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 155).

[263] « formal » ; « considerations that are as far as possible independent of the appeal of any particular ends » (*Ibid.*, p. 150).

violons en faisant ce qui est moralement mauvais[264] ». Il illustre le contraste entre les explications formelles et substantielles avec une comparaison entre sa propre analyse, qui vise à faire ressortir l'attrait de l'idéal de la justifiabilité à autrui, et l'argument de Kant dans la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* :

> Alors que Kant cherchait à expliquer l'autorité particulière des exigences morales en montrant qu'elles sont ancrées dans les conditions de notre capacité rationnelle d'agir[265], j'essaie d'expliquer l'importance et l'autorité caractéristiques des exigences de la justifiabilité à autrui en montrant comment d'autres aspects de notre vie et de nos relations avec les autres impliquent cette idée[266].

Aussi s'amuse-t-il à décrire son approche comme « ouvertement hétéronome[267] ». De fait, son projet n'est pas, contrairement à celui de Kant, de lier l'importance pratique des jugements moraux à la nécessité, pour la raison, de se concevoir « elle-même comme l'auteur de ses principes, à l'exclusion de toute influence étrangère[268] ». Scanlon convient que, à supposer que l'argument de Kant aboutisse et qu'il faille conclure que « chacun reconnaît l'autorité de l'impératif catégorique dès lors qu'il ou elle se considère comme un agent rationnel[269] », nous aurions là une solution au « problème du caractère catégorique de la morale », puisqu'alors « les exigences morales s[eraient] aussi des exigences de rationalité[270] », auxquelles nous sommes nécessairement soumis. Il reproche toutefois à cet argument, et aux explications formelles plus généralement, d'asseoir la « force de contrainte particulière » des raisons

[264] « by characterizing more fully, in substantive terms, the particular form of value that we respond to in acting rightly and violate by doing what is wrong » (*Ibid.*).
[265] Voir Emmanuel Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », trad. fr. Victor Delbos, revue et modifiée par Ferdinand Alquié, dans Emmanuel Kant, *Œuvres Philosophiques*, vol. 2, édition dirigée par Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 241-337, ici p. 315-337. Rappelons que, pour « prouver » que nous avons des obligations inconditionnelles, et donc « que la moralité n'est pas une chimère » (*Ibid.*, p. 314), Kant tente d'établir, d'une part, qu'« une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont […] une seule et même chose » et, d'autre part, que « nous devons attribuer à tout être doué de raison et de volonté cette propriété, de se déterminer à agir sous l'idée de la liberté » (*Ibid.*, p. 317-318). Pour une lumineuse reconstruction des différentes étapes de l'argument de Kant, de la déduction de « la moralité avec son principe » de l'analyse du concept de « liberté de la volonté » (*Ibid.*, p. 316) à l'explication de l'intérêt qu'il convient de prendre « aux idées de la moralité » (*Ibid.*, p. 318), voir Christine M. Korsgaard, « Morality as freedom », dans Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 159-187. Pour une récente étude en français, voir David Zapero, *La forme de la règle. Kant, l'éthique et la subjectivité*, Paris, Vrin, coll. « La vie morale », 2022.
[266] « While Kant sought to explain the special authority of moral requirements by showing how they are grounded in conditions of our rational agency, I try to explain the distinctive importance and authority of the requirements of justifiability to others by showing how other aspects of our lives and our relations with others involve this idea. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 6.)
[267] « avowedly heteronomous » (*Ibid.*).
[268] Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », *art. cit.*, dans Kant, *Œuvres Philosophiques*, vol. II, *op. cit.*, p. 318.
[269] « anyone who regards him- or herself as a rational agent is committed to recognizing the authority of the Categorical Imperative » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 150).
[270] « moral requirements are also requirements of rationality » (*Ibid.*, p. 151).

morales sur un fondement qui ne permet pas d'apprécier la nature de notre préoccupation pour ce qui est moralement bon ou mauvais. Par exemple, l'indignation que nous éprouvons en constatant que les raisons morales ne comptent pas dans les délibérations d'une personne concerne moins l'hétéronomie de sa volonté que son rapport à autrui[271].

Kant répondrait que lorsqu'on « songe à prendre pour base un objet de la volonté », tel l'idéal de la justifiabilité à autrui, « afin de prescrire à la volonté la règle qui la détermine », l'impératif qu'on obtient est « subordonné à une condition : c'est *si* ou *parce que* l'on veut tel objet que l'on doit agir de telle ou telle façon ; par suite, cet impératif ne peut jamais commander moralement, c'est-à-dire catégoriquement[272] ». Scanlon n'est pas inquiété par cette objection, l'important étant à ses yeux de montrer que nous avons une très bonne raison de vouloir être capables de justifier nos actions à autrui, et donc de prendre les raisons morales au sérieux ; établir que nous le voulons nécessairement dès lors que nous envisageons notre volonté comme nous « appartenant en propre[273] » n'est pas son ambition. C'est pourquoi, étant donné la proximité entre l'idéal contractualiste et celui d'un « règne des fins », où la volonté d'autrui « doit toujours être considérée en même temps comme *législatrice*[274] » des règles définissant les façons dont il est permis d'interagir avec lui, il plaisante en déclarant « vend[re] le règne des fins au rabais », soit « sans la partie vraiment fondamentale (pour [Kant])[275] ».

S'il opte donc pour un traitement purement normatif du problème de l'importance pratique des jugements moraux, Scanlon a conscience qu'apporter « des réponses suffisamment fortes aux questions de l'importance et de la priorité[276] » est une gageure pour les stratégies substantielles. Comme il l'observe, « [u]ne fois que nous avons identifié une valeur substantielle particulière comme la source des raisons morales, il peut être difficile d'expliquer pourquoi cette valeur devrait primer sur toutes les autres et pourquoi c'est une valeur que, plus

[271] Hieronymi accuse ainsi les stratégies formelles de « dénatur[er] » les exigences morales en les identifiant « à des contraintes *auxquelles nous ne saurions nous soustraire*, plutôt qu'à celles que nous nous devons les uns aux autres de respecter » (« distorted » ; « with *inescapable* constraints, rather than with the constraints we owe it to one another to abide by » ; Hieronymi, « Of Metaethics and Motivation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 128, note 65 ; italique d'origine).
[272] Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », *art. cit.*, dans Kant, *Œuvres Philosophiques*, vol. II, *op. cit.*, p. 313 ; italiques d'origine.
[273] *Ibid.*, p. 318.
[274] *Ibid.*, p. 301 ; italique d'origine.
[275] « I offer the kingdom of ends on the cheap! » ; « without the really fundamental bit (for him) » (Thomas M. Scanlon et Alex Voorhoeve, « The Kingdom of Ends on the Cheap », dans Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 178-192, ici p. 191).
[276] « sufficiently strong answers to the questions of importance and priority » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 151).

que toute autre, chacun doit reconnaître[277] ». En bref, en refusant de suivre une stratégie formelle, on risque de « priver la morale de sa force catégorique et prépondérante[278] ». Mais Scanlon n'y voit pas une fatalité, et signale opportunément que les explications qui ont dominé la tradition, de celles des théories du commandement divin à celle de l'utilitarisme, furent généralement substantielles[279]. Or c'est justement de son analyse de l'importance pratique des jugements moraux que l'utilitarisme tire selon lui la majeure partie de son pouvoir de séduction. Cela ne tient pas qu'à sa relativisation, examinée en introduction, de l'« inquiétude métaphysique » qui semblait nous obliger à embrasser l'utilitarisme philosophique.

2.4 La stratégie utilitariste

Une autre raison en est que l'explication utilitariste de l'importance pratique des jugements moraux présente à première vue l'avantage de survivre à l'épreuve du dilemme de Prichard. Les utilitaristes, autrement dit, pourraient se targuer d'avoir « identifié la base fondamentale des raisons morales[280] ». La notion de « plus grand bonheur du plus grand nombre[281] », que Bentham reprit au théologien Joseph Priestley[282], désigne en effet

> une valeur substantielle qui semble à la fois être clairement liée au contenu de la morale et, lorsqu'on la considère de l'extérieur de la morale, être une chose qui revêt une importance et une valeur évidentes, pouvant expliquer la grande importance que la morale revendique pour elle-même[283].

Les utilitaristes ne devraient toutefois pas crier victoire trop vite. Les « raisons d'agir que fournissent les conclusions morales » ne seront adéquatement caractérisées en termes de bien-être agrégé qu'à deux conditions. Premièrement, il faut que le lien entre le plus grand bonheur du plus grand nombre et le contenu de la morale (soit ce qu'elle autorise, prescrit ou interdit)

---

[277] « Once we identify one particular substantive value as the source of moral reasons it may be difficult to explain why that value should take precedence over all others, and why it is a value that, more than any other, everyone must recognize. » (*Ibid.*)
[278] « depriving morality of its categorical and overriding force » (Scanlon, « Moral Theory », *art. cit.*, p. 348).
[279] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 151.
[280] « identified the fundamental basis of moral reasons » (Scanlon, « The Aims and Authority of Moral Theory », *art. cit.*, p. 7).
[281] Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, trad. fr. Malik Bozzo-Rey, Anne Brunon-Ernst, Emmanuelle de Champs, Jean-Pierre Cléro, Christian Laval, Marie-Laure Leroy et Guillaume Tusseau, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2011, p. 29.
[282] Voir Mary Warnock, « Introduction », dans Mary Warnock (éd.), *Utilitarianism and On Liberty : Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 1-16, ici p. 1.
[283] « a substantive value which seems at the same time to be clearly connected to the content of morality and, when looked at from outside morality, to be something which is of obvious importance and value, capable of explaining the great importance that morality claims for itself » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 151).

soit suffisamment étroit pour qu'une quantité raisonnable de raisons morales apparaissent correctement sur les radars utilitaristes. Or, Scanlon attire notre attention sur l'absence de corrélation systématique entre l'incidence d'une action sur le bien-être agrégé et son caractère moralement bon ou mauvais. D'un côté, « [d]e nombreux actes sont moralement mauvais bien qu'ils n'aient que peu ou pas d'effet sur le bonheur des gens ». Épier quelqu'un pour satisfaire une curiosité mal placée, ou encore rompre une promesse sans risquer que cela ait des retombées sur le bien-être de son destinataire, notamment parce qu'il n'a aucun moyen de le découvrir, en sont deux exemples évidents. De l'autre, « le fait qu'une action promeuve le bonheur agrégé ne garantit pas qu'elle soit moralement bonne[284] », comme l'illustre *L'Émetteur de télévision*.

Les utilitaristes rétorqueront que le bien-être joue un rôle fondamental « dans la justification des principes moraux même lorsqu'il ne figure pas dans leur contenu[285] ». Le droit à ne pas être espionné sans raison valable, par exemple, pourrait être justifié au motif qu'il promeut notre bien-être en protégeant notre vie privée. Les utilitaristes peuvent en outre privilégier une forme indirecte d'utilitarisme, tel l'utilitarisme de la règle, pour tenir compte de situations telles que celle que décrit *L'Émetteur de télévision*. Nous laissons de côté la question de savoir si ces stratégies sont concluantes, car elles concernent plus directement les normes du raisonnement utilitariste que l'analyse utilitariste de l'importance pratique des jugements moraux. De surcroît, la principale critique de Scanlon est que « même lorsque le bonheur, ou du moins le bien-être individuel, est clairement en jeu, son attrait ne semble pas expliquer à lui seul la motivation que nous ressentons à faire ce qui convient moralement et à éviter les actions moralement mauvaises[286] ». Pour le dire autrement, il n'y a pas de correspondance entre notre souci du bien-être des autres et notre préoccupation pour ce qui est moralement bon ou mauvais.

Sans une telle correspondance – c'est la seconde condition –, l'utilitarisme serait incapable de rendre compte de la « force de contrainte particulière » des raisons morales détectées par ses radars (soit des « raisons d'agir que fournissent les conclusions morales » qui dépendent largement de faits relatifs au bien-être). L'explication utilitariste de l'importance pratique des jugements moraux se solderait alors par un échec. Pour nous convaincre de cette absence de correspondance, Scanlon prend pour exemple la réaction qui fut la sienne à la lecture du célèbre article « Famine, Affluence, and Morality[287] », que Peter Singer écrivit à l'occasion

[284] « Many acts are wrong even though they have little or no effect on people's happiness, and the fact that an action would promote aggregate happiness does not guarantee that it is right. » (*Ibid.*, p. 152.)
[285] « in the justification of moral principles even when it does not figure in their content » (*Ibid.*, p. 137).
[286] « even where happiness, or at least individual well-being, is clearly at stake, its appeal alone does not seem to account for the motivation we feel to do what is right and to avoid what is wrong » (*Ibid.*, p. 152).
[287] Peter Singer, « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy & Public Affairs*, 1972, vol. 1, n° 3, p. 229-243.

de la famine qui décima les réfugiés de la guerre de libération du Bangladesh. Singer soutient l'existence d'un devoir moral de contribuer à réduire la faim dans le monde, et nie à cet effet que l'éloignement géographique soit un facteur pertinent pour déterminer si nous devons porter assistance à une personne dans le besoin : « Que la personne que je peux aider soit l'enfant d'un voisin à dix mètres de moi ou un Bengali dont je ne connaîtrai jamais le nom, à dix mille kilomètres de distance, ne fait aucune différence morale[288]. »

L'affirmation selon laquelle la distance – et, avec elle, l'appartenance à des communautés politiques différentes – ne fait *aucune* différence morale peut bien sûr être discutée, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. L'existence d'un devoir moral de faire sa part pour soulager les nécessiteux (à travers des dons à des associations caritatives, entre autres possibilités) n'est pas le point en débat[289]. Scanlon est « convaincu[290] » par le plaidoyer de Singer et sensible à « la force de condamnation de ses arguments[291] » contre l'idée que la proximité spatiale entre deux personnes serait en soi une condition pour que l'une ait un devoir d'assistance envers l'autre. La démonstration de Singer repose sur « le postulat selon lequel la souffrance et la mort dues au manque de nourriture, d'abri et de soins médicaux sont mauvaises[292] » en elles-mêmes, c'est-à-dire objectivement. On voit mal, évidemment, comment ne pas lui accorder ce postulat, ou encore que, comme le concède Scanlon, « la sympathie ordinaire est l'un des nombreux motifs qui sont parfois capables de pousser une personne à faire la chose qui convient moralement[293] », comme sauver un enfant de la noyade.

---

[288] « It makes no moral difference whether the person I can help is a neighbor's child ten yards from me or a Bengali whose name I shall never know, ten thousand miles away. » (*Ibid.*, p. 231-232.)

[289] Le contenu de ce devoir (qu'exige-t-il exactement des agents individuels ?) est cependant sujet à controverse, comme nous le verrons, au chapitre 4 (en 4.3), lorsqu'il sera question des prérogatives déontologiques. Singer se prononce en faveur d'un principe typiquement conséquentialiste et particulièrement exigeant, deux caractéristiques qui vont généralement de pair :

> s'il est en notre pouvoir d'empêcher quelque chose de mauvais de se produire, sans pour autant sacrifier quoi que ce soit qui y ait une importance morale comparable, nous devons, moralement, le faire. Par « sans pour autant sacrifier quoi que ce soit qui y ait une importance morale comparable », j'entends sans faire advenir quoi que ce soit d'autre d'aussi mauvais, ni faire quelque chose de moralement mauvais en soi, ni manquer de promouvoir un bien moral, comparable en importance à la mauvaise chose que nous pouvons prévenir.

(« if it is in our power to prevent something bad from happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral importance, we ought, morally, to do it. By "without sacrificing anything of comparable moral importance" I mean without causing anything else comparably bad to happen, or doing something that is wrong in itself, or failing to promote some moral good, comparable in significance to the bad thing that we can prevent. » *Ibid.*, p. 231.)

[290] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 186.

[291] « the condemning force of his arguments » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 152).

[292] « the assumption that suffering and death from lack of food, shelter, and medical care are bad » (Singer, « Famine, Affluence, and Morality », *art. cit.*, p. 231).

[293] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 186, traduction légèrement modifiée.

Il y a toutefois une différence entre accomplir une action par souci du bien-être des autres et parce qu'on réalise qu'il serait moralement mauvais d'agir autrement. Ces deux formes de motivation peuvent œuvrer ensemble dans certains cas, mais elles ne sont ni identiques ni réductibles l'une à l'autre. C'est là l'essence de la critique de Scanlon à l'encontre de l'analyse utilitariste de l'importance pratique des jugements moraux : elle passe à côté de ce qu'il s'agit précisément d'expliquer, à savoir « le lien entre croire qu'un acte est moralement mauvais et voir une raison de ne pas l'exécuter[294] ». Il l'exprime clairement dans ce passage de « Contractualisme et utilitarisme » :

> lorsque […] je me sens saisi par la reconnaissance de ce qui m'apparaît comme une exigence morale, il y a un autre facteur [que la « sympathie ordinaire », VM] qui est à l'œuvre. En plus de l'idée de tout le bien que je pourrais faire aux gens qui vivent dans des régions frappées par la sécheresse, je suis en outre submergé par l'idée très claire qu'il serait moralement mauvais de ma part de ne pas les aider alors que je pourrais le faire sans qu'il m'en coûte grand-chose[295].

On retrouve la même idée, à peine reformulée, lorsque, revenant sur le texte de Singer dans *What We Owe to Each Other*, Scanlon relate une nouvelle fois son expérience de lecteur :

> ce qui m'a ému n'était pas seulement de constater à quel point il était malheureux que des gens meurent de faim au Bangladesh. Ce que j'ai ressenti de façon accablante, c'est le sentiment tout à fait différent qu'il était *moralement mauvais* de ma part de ne pas leur venir en aide, étant donné combien il m'était facile de le faire[296].

Peut-être estimez-vous que la sympathie à l'égard d'un misérable et le sentiment qu'il serait moralement mauvais de lui refuser notre aide ne peuvent être si nettement dissociés. Ce que Scanlon présente comme deux choses distinctes seraient plutôt deux aspects d'une même réalité. Pour voir qu'il n'en est rien, et que la sympathie ordinaire n'explique pas complètement « la motivation que nous ressentons à faire ce qui convient moralement » en nous acquittant de nos devoirs d'assistance, introduisons deux autres cas. Le premier est tiré de la biographie de Parfit, dans laquelle l'auteur, David Edmonds, cite un courriel du philosophe Victor Tadros lui racontant qu'au cours d'une conversation qu'ils eurent un jour dans un restaurant libanais à

---

[294] « how believing an act to be wrong is connected to seeing a reason not to perform it » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 153).

[295] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 186.

Hieronymi soutient, de manière convaincante, que l'objection est valable (sous une forme à chaque fois adaptée à la cible visée) contre toute analyse non contractualiste (qu'elle soit formelle ou substantielle) de l'importance pratique des jugements moraux (voir « Of Metaethics and Motivation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 123, note 18 ; voir aussi *ibid.*, p. 118-120).

[296] « what I was moved by was not just the sense of how bad it was that people were starving in Bangladesh. What I felt, overwhelmingly, was the quite different sense that it was *wrong* for me not to aid them, given how easily I could do so » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 152 ; italique d'origine).

Oxford, le *fellow* d'All Souls College se mit soudainement à pleurer un assez long moment en songeant à la disparition prématurée des personnes décédées lors de la Première Guerre Mondiale[297]. Parfit étant né en 1942, le sentiment d'avoir fait quelque chose de moralement mauvais en « laissant » périr tous ces gens ne peut lui être attribué. Son émotion fut donc provoquée simplement par le fait qu'il est malheureux que la Grande Guerre fît tant de victimes.

L'intérêt de l'anecdote ne réside pas dans ce qu'un passant qui aurait observé l'incident depuis la rue pourrait nous en dire. Qu'une personne s'entretenant avec une autre soit subitement submergée par l'émotion au point de fondre en larmes en public est une scène de la vie courante[298]. Ce qui nous interpelle, c'est qu'une telle réaction pût être causée par l'évocation de la mort et des souffrances d'individus disparus bien avant la naissance de Parfit. Cette réaction est « vraiment étrange », comme l'écrit Tadros, car elle s'apparente à celle que nous aurions normalement « lors d'une discussion concernant un ami proche ou un membre de [notre] famille récemment décédé[299] », alors que Parfit n'avait évidemment aucun lien personnel avec les membres des générations antérieures. Si nous attirons votre attention sur cette histoire, c'est parce que la réaction de Parfit ne nous paraîtrait pas (aussi) étrange venant de quelqu'un qui se sentirait coupable d'avoir agi de façon moralement mauvaise (en ne prenant aucune disposition visant à empêcher la faim d'emporter un Bengali, par exemple). Nous y verrions l'expression d'un remords approprié, témoignant de l'importance accordée par l'agent aux jugements moraux (à moins de douter de sa sincérité).

Concéder ce point n'interdit cependant pas d'affirmer que la sympathie ordinaire est à même de rendre compte de « la motivation que nous ressentons à faire ce qui convient moralement » lorsque nous sommes témoins d'une famine ou d'une pénurie de médicaments. En effet, la réaction de Parfit ne susciterait pas cette impression d'étrangeté si la sympathie ordinaire s'étendait aux personnes qui vécurent longtemps avant nous. Autrement dit, c'est aussi en tant qu'elle s'écarte de notre expérience de la sympathie ordinaire que sa réaction surprend. Pour déterminer si notre préoccupation pour le bien-être d'un indigent et le sentiment qu'il serait moralement mauvais d'ignorer son besoin d'assistance sont dissociables l'un de l'autre, nous devons donc examiner un autre type d'exemple. Imaginons qu'Alice, une mère

[297] Voir David Edmonds, *Parfit : A Philosopher and His Mission to Save Morality*, Princeton, Princeton University Press, 2023, p. 303-304.

[298] L'existence de Parfit était visiblement rythmée par ce genre d'épisodes. Le discours qu'il prononça, devant une salle comble et religieusement silencieuse, à l'occasion de sa réception du prix Schock fut par exemple interrompu par une crise de larmes d'environ une minute trente après qu'il eut mentionné *L'Art de la fugue* et la tragédie que Bach mourut avant d'en terminer la composition. Voir *ibid.*, p. 305. (Notons que le statut d'œuvre inachevée est contesté par certains interprètes et musicologues.)

[299] « really odd » ; « during a discussion of a close friend or family member who had recently passed » (cité dans *ibid.*, p. 303).

célibataire cumulant plusieurs emplois précaires et parvenant péniblement à mettre de l'argent de côté, apprenne qu'une crise humanitaire sévit à Gaza. Elle pourrait reverser ses économies à des organismes actifs sur le terrain sans compromettre sa capacité à remplir ses obligations parentales. Cela impliquerait toutefois de renoncer à une formation qui lui permettrait d'acquérir les compétences nécessaires à l'exercice d'une profession qui lui plaît. Ajoutons qu'une participation de ce montant ne serait pas inutile.

Contrairement à Parfit, à qui il eût fallu voyager dans le temps pour secourir les victimes de la guerre de 1914, Alice a la possibilité de soutenir les programmes d'assistance aux populations gazaouies. Mais admettons que cela soit surérogatoire : il serait louable qu'elle fasse don de ses économies à Médecins Sans Frontières, mais s'en abstenir ne serait pas moralement mauvais, étant donné le sacrifice que cela représenterait pour elle et le nombre de personnes auxquelles l'envoi d'un chèque d'une valeur égale, voire supérieure à ses économies ne coûterait pas tant. Supposons qu'Alice le sache. N'y a-t-il aucune différence entre ce qu'il serait raisonnable de ressentir dans une telle situation et ce que Scanlon a éprouvé en lisant l'article de Singer ? Pour lui comme pour Alice, il est normal d'être profondément attristé que des hommes, des femmes et des enfants traversent de terribles épreuves, et de souhaiter que leurs souffrances cessent au plus vite. Cet élan de sympathie peut les conduire à vouloir les aider. Mais tandis qu'Alice peut regretter que ses économies soient indispensables au financement de son projet professionnel, Scanlon était submergé par le sentiment que son inaction était moralement mauvaise.

Aussi le souci de respecter nos devoirs d'assistance, entre autres exigences morales, ne se confond-il pas avec notre préoccupation pour le bien-être d'autrui. L'analyse utilitariste de l'importance pratique des jugements moraux est insatisfaisante car elle gomme, plutôt qu'elle n'explique, la différence entre les cas de Scanlon et d'Alice. Tous deux étant capables de sympathie ordinaire, nous pouvons leur prêter une égale préoccupation pour le bien-être des personnes en situation de détresse. À cela s'ajoutait, pour Scanlon mais non pour Alice, le sentiment qu'il était inacceptable de ne pas faire de donation. Ce sentiment ne consistait pas en un supplément de sympathie, comme si la conscience d'avoir un devoir d'assistance envers quelqu'un équivalait à un redoublement de préoccupation pour son bien-être. Par hypothèse, Scanlon ne se soucie pas davantage qu'Alice du bien-être des individus endurant d'extrêmes privations. En outre, voir une raison d'alléger les souffrances d'autrui et juger qu'il existe une raison décisive de ne pas agir de façon moralement mauvaise sont deux attitudes distinctes. Interpréter le sentiment de Scanlon comme un surplus de sympathie dénaturerait la seconde

raison, en la représentant à tort comme une augmentation du poids que la première avait dans sa délibération.

Comprendre « le lien entre croire qu'un acte est moralement mauvais et voir une raison de ne pas l'exécuter » requiert d'avoir en tête qu'« [a]ffirmer qu'une action est moralement mauvaise, c'est affirmer qu'elle viole des normes que nous avons une bonne raison de prendre très au sérieux […] en tant que guides ultimes du comportement[300] ». Or c'est par de telles normes, précisément, qu'Alice est autorisée à conserver ses économies et que la passivité de Scanlon face à la famine des réfugiés bengalis était condamnée. La tâche d'une stratégie substantielle est de montrer qu'observer les normes qui déterminent le caractère moralement bon ou mauvais de nos actes, c'est préserver une valeur dont l'importance est telle que ces normes méritent d'être érigées en « guides ultimes du comportement ». Les utilitaristes parient indéniablement sur une valeur importante et qui, de surcroît, possède une puissance motivationnelle par laquelle nous pouvons être amenés à agir moralement. Si la stratégie utilitariste échoue néanmoins, c'est parce que, comme il ressort de la comparaison entre les cas de Scanlon et d'Alice, le souci du bien-être d'autrui et celui de ne pas le traiter de façon moralement mauvaise sont des préoccupations de genres différents.

Il est donc vain de chercher dans l'une l'explication de l'autre, comme si reconnaître l'importance pratique des jugements moraux revenait au fond à faire preuve de sympathie ordinaire. Le bon candidat sera alors une valeur dont la reconnaissance est constitutive de notre souci du respect, par soi-même (priorité) et par autrui (importance), des exigences morales. Pour Scanlon, cette valeur est celle du rapport de justifiabilité à autrui, dans lequel ce dernier est traité d'une manière à laquelle il ne pourrait pas raisonnablement s'opposer pour autant qu'il partage notre souci de la justifiabilité à autrui. La récente réexposition, dans « Contractualism and Justification », de l'effet que la lecture de l'essai de Singer sur la famine eut sur lui met ainsi l'accent sur la volonté d'éviter

> qu'un individu sur lequel notre action a une incidence [ait] une raison de s'y opposer à laquelle il [serait] impossible de répondre de manière satisfaisante. […] Ce qui m'a si fortement affecté dans ce cas, c'est que ces personnes affamées avaient des raisons de vouloir de l'aide auxquelles je ne répondais pas, plutôt que, simplement, le caractère objectivement mauvais du fait qu'elles mouraient de faim[301].

[300] « To claim that an action is wrong is to claim that it violates standards that we have good reason to take very seriously […] as ultimate guides to conduct » (Scanlon, « Wrongness and Reasons », *art. cit.*, dans Shafer-Landau (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 11).

[301] « that an individual who is affected by our action has a reason for objecting to it that cannot be answered satisfactorily. […] What affected me so strongly in this case was the fact that these starving people had reasons for wanting help that I was failing to respond to rather than just the objective badness of the fact that they were

Cette explication du souci de ne pas agir de façon moralement mauvaise par le souci de la justifiabilité à autrui relie étroitement « l'idée qu'un acte est moralement mauvais [à] l'idée qu'il existe une objection d'un certain type à l'autorisation pour les gens d'accomplir de telles actions[302] ». Cette objection est celle qu'autrui pourrait nous adresser au nom de son intérêt à jouir d'une liberté quelconque ou à ne pas pâtir de notre liberté d'agir de la façon envisagée. Comme annoncé précédemment, les normes de raisonnement au moyen desquelles les contractualistes identifient les actions moralement mauvaises et expliquent en quoi elles le sont seront détaillées au chapitre 2. Le point à retenir ici, c'est que l'analyse contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux a l'avantage, par rapport à celle de l'utilitarisme, d'offrir une explication du « lien entre croire qu'un acte est moralement mauvais et voir une raison de ne pas l'exécuter ». Pour le contractualisme, cette raison est celle que nous avons de vouloir disposer d'une réponse adéquate aux objections qu'autrui pourrait exprimer contre l'autorisation de nous comporter tel que nous prévoyons de le faire.

2.4 La morale : un domaine fragmenté ?

Mais cette raison a-t-elle l'importance et la priorité qui caractérisent les raisons morales ? Avant de voir pourquoi Scanlon le pense, deux précisions s'imposent. Nous avons signalé en début d'introduction que le contractualisme avait subi deux modifications majeures entre « Contractualisme et utilitarisme » et *What We Owe to Each Other*. Toutes deux concernent au premier chef la question de l'importance pratique des jugements moraux, mais se répercutent sur la théorie dans son ensemble. Nous ne nous attarderons pas sur la première, plusieurs pages du chapitre précédent lui étant consacrées. Vous vous souvenez en effet que Scanlon faisait autrefois reposer la « force de contrainte particulière » des raisons morales sur un *désir* de justifiabilité à autrui. Or, asseoir le « caractère catégorique de la morale » sur un état psychologique contingent et indépendant de la reconnaissance de la raison que nous avons de vouloir que notre conduite soit justifiable à autrui interdit de condamner « l'absence de ce désir [comme] une faute particulièrement grave ». Aussi Scanlon a-t-il entrepris « un examen plus

starving. » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 26-27.)

[302] « the idea that an act is wrong flows from the idea that there is an objection of a certain kind to people's being allowed to perform such actions » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 153).

approfondi des raisons et de la rationalité[303] », pour finalement conclure que nos raisons d'agir ne dépendent pas de nos désirs[304].

La première modification apportée à la théorie esquissée dans « Contractualisme et utilitarisme » est donc qu'elle explique aujourd'hui l'importance pratique des jugements moraux, non plus par un désir de justifiabilité à autrui, mais par la valeur qui est saisie par le jugement évaluatif qu'implique ce désir. C'est parce que les actions moralement mauvaises portent atteinte à un type de rapport à l'autre dont nous mesurons la valeur que nous prenons les raisons morales à bon droit au sérieux. Le second amendement du contractualisme est une réduction de son champ d'application proclamé. S'il projetait au départ de produire « une théorie philosophique de la nature de la morale[305] », Scanlon s'est par la suite convaincu qu'il proposait plutôt « une analyse philosophique de la nature de la propriété consistant, pour une action, à être moralement mauvaise[306] ». Plus précisément, le contractualisme s'intéresse aux actions qui sont moralement mauvaises dans le sens où elles violent des devoirs que nous avons les uns envers les autres en notre qualité de personnes humaines – ou, pour être exact, de créatures rationnelles, c'est-à-dire capables d'agir pour une raison, d'avoir des attitudes sensibles au jugement et de comprendre et d'évaluer des justifications.

Les devoirs en question incluent principalement « les devoirs de ne pas tuer, causer un préjudice ou tromper, et les devoirs de tenir ses promesses[307] » et de procurer à autrui l'assistance que nous lui devons. Or une action peut évidemment être moralement mauvaise sans contrevenir à aucune exigence interpersonnelle de cette sorte, comme l'action d'« abattre une forêt ancienne pour fabriquer des millions de bibelots de mauvais goût[308] », ou celles de « torturer des animaux pour le plaisir » et de « les soumettre à des traitements douloureux afin de tester des produits cosmétiques[309] ». En outre, il n'est pas nécessaire d'agir de façon moralement mauvaise (*wrong*), au sens de contraire à la rectitude morale (*rightness*), pour s'exposer à des critiques morales valables. Scanlon imagine ainsi un homme qui s'occupe correctement de ses enfants « parce qu'il reconnaît qu'il est responsable de leur existence », mais auquel « la motivation qu'aurait un bon père » fait défaut, car il ne voit pas qu'« avoir des

[303] Pour le texte original, voir *supra*, note 101 p. 48.
[304] Ses arguments sont reconstruits au chapitre 1 (en 1.2).
[305] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 173.
[306] « a philosophical account of the nature of moral wrongness » (Scanlon, « The Aims and Authority of Moral Theory », *art. cit.*, p. 5).
[307] « duties not to kill, harm, or deceive, and duties to keep one's promises » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 171).
[308] « cut down an old forest to make millions of tacky curios » (*Ibid.*, p. 178).
[309] « torturing animals for fun » ; « subjecting them to painful treatments in order to test cosmetics » (*Ibid.*, p. 181).

enfants et prendre soin d'eux[310] » est une modalité de la vie bonne. L'acquittement de nos obligations parentales ne suffit pas pour échapper à la critique morale en tant que parent défectueux.

Cette hétérogénéité de la critique morale – qui a pour cibles légitimes des choses aussi diverses que la violation d'un devoir interpersonnel, l'indifférence à la souffrance animale et une mauvaise appréciation de la valeur de la parentalité – est à l'origine de la thèse scanlonienne de la « fragmentation de la morale[311] ». D'après cette thèse, la morale « n'est pas un domaine normatif unifié[312] », dont les exigences détermineraient quels comportements sont compatibles avec le respect d'une seule et unique valeur (celle de la vie humaine, par exemple). Il s'agit plutôt d'une collection hétéroclite de domaines normatifs, chacun se rapportant à une valeur particulière à l'égard de laquelle certaines attitudes sont moralement critiquables. Si cette thèse est vraie, alors il n'y a pas lieu de reprocher au contractualisme de caractériser « une partie centrale du territoire qu'on appelle la morale », et non « tout ce à quoi ce terme s'applique proprement[313] ». Dans le cas contraire, où les exigences morales auraient toutes le même objet, la même importance pratique, et pourraient être expliquées à partir de normes de raisonnement communes, le contractualisme échouerait à montrer la continuité entre nos devoirs interpersonnels et le reste de la morale.

Pour nous convaincre que la formule « ce que nous nous devons les uns aux autres » désigne un domaine distinct du reste de la morale et unifié par des normes de raisonnement propres et une importance pratique spécifique, Scanlon s'appuie sur ce qu'il nomme « le *test du remords* ». Ce test nous invite à réfléchir à « la façon particulière dont il convient de se sentir mal d'avoir fait quelque chose de moralement mauvais », pour identifier le type d'action moralement mauvaise en question et « le genre de facteurs qui rendent une action moralement mauvaise en ce sens particulier[314] ». Comme nous l'avons vu précédemment, le sentiment qui accablait Scanlon lorsqu'il lisait l'article de Singer était que les réfugiés bengalis « avaient des raisons de vouloir de l'aide auxquelles [il] ne répondai[t] pas ». Cela suggère que son inaction était moralement mauvaise en tant qu'elle ne pouvait pas leur être justifiée, et que les facteurs

[310] « because he recognized that he was responsible for their existence » ; « the motivation that a good father would have » ; « having children and caring for them » (*Ibid.*, p. 173-174).
[311] « fragmentation of the moral » (*Ibid.*, p. 171).
[312] « is not a unified normative domain » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 26).
[313] « a central part of the territory called morality » ; « everything to which that term is properly applied » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 173).
[314] « the *remorse test* » ; « the particular way in which it is appropriate to feel bad about doing something that is wrong » ; « the kind of factors that make an action wrong in that particular way » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 26 ; italiques d'origine).

qui la rendaient moralement mauvaise en ce sens particulier sont ceux qui leur donnaient des raisons de réclamer une aide qu'il n'avait pas, compte tenu de sa propre situation, de raisons suffisantes de leur refuser.

Cet exemple illustre la « stratégie générale » suivie par Scanlon pour bâtir son contractualisme, à savoir « commence[r] par caractériser la puissance motivationnelle spécifique des jugements concernant ce qui est moralement bon ou mauvais », pour ensuite « consid[érer] cette caractérisation comme la clé pour comprendre le contenu de ces jugements et le type de raisonnement à travers lequel nous y parvenons[315] ». Cette méthode ne donne pas le même résultat lorsqu'on l'applique au cas du traitement des animaux. Par exemple, le remords qu'il convient d'éprouver pour avoir fait souffrir un animal par pure négligence est intrinsèquement lié à la qualité négative d'une expérience sensible qui pouvait être évitée[316]. Apprécier « la valeur des êtres sentients[317] » implique ainsi de voir que nous avons des raisons de ne pas leur faire subir, et d'empêcher qu'ils n'endurent, ce genre d'expériences. Ignorer ces raisons est donc à l'origine d'un type particulier d'actions moralement mauvaises. Or « les êtres humains aussi sont des créatures sentientes[318] ». Par conséquent, reconnaître leur valeur suppose au minimum d'estimer que « c'est une mauvaise chose qu'ils souffrent, et [que] nous avons des raisons d'empêcher que cela ne se produise[319] ».

Mais respecter autrui se résume-t-il à cela ? Dans l'affirmative, il serait possible de concevoir la morale comme le domaine dont les exigences définissent les modes de comportement respectueux de la valeur des êtres sentients – ou, du moins, de nier que nos devoirs interpersonnels et les exigences morales qui régissent notre rapport aux autres créatures sentientes appartiennent à des domaines normatifs séparés[320]. Il reste que l'absence de réponse de Scanlon à la détresse des réfugiés bengalis n'était pas moralement mauvaise *de la même manière* que l'action de laisser souffrir un animal sans raison valable (lui venir en aide ne

[315] « overall strategy » ; « begins by characterizing the distinctive reason-giving force of judgments of right and wrong and takes this characterization as the key to understanding the content of these judgments and the kind of reasoning through which we arrive at them » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 5-6).
[316] Selon la célèbre formule de Bentham, « [la] question n'est pas "peuvent-ils raisonner ?", ni "peuvent-ils parler ?", mais "peuvent-ils souffrir ?" ». Voir Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, *op. cit.*, p. 325.
[317] « the value of sentient beings » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 181).
[318] « human beings are sentient creatures too » (*Ibid.*).
[319] « it is a bad thing if they suffer, and we have reason to prevent that » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 27).
[320] Le projet amorcé avec « Contractualisme et utilitarisme » étant de mettre sur pied une solution de rechange à l'utilitarisme philosophique, il est compréhensible que Scanlon ait d'abord décrit son entreprise comme consistant à construire « une théorie philosophique de la nature de la morale ». La fragmentation du domaine moral ne pouvait lui apparaître qu'après qu'il eut tiré pleinement les conséquences de son analyse de l'importance pratique des jugements moraux.

mettrait personne en danger, etc.). Si le type de remords qu'engendrent les manquements aux exigences de la morale interpersonnelle n'est pas qu'une affaire de répulsion à l'égard de la souffrance humaine, c'est parce que « la particularité des êtres humains [par rapport aux créatures sentientes non rationnelles, VM] est qu'ils ont eux-mêmes des raisons, y compris des raisons de vouloir qu'on ne les traite pas de certaines façons ». Cette particularité, soutient Scanlon, « confère une dimension supplémentaire à nos relations les uns avec les autres[321] ». Deux aspects de cette dimension supplémentaire méritent d'être mentionnés.

Premièrement, « nos relations morales avec les autres êtres humains impliquent des droits et des devoirs qui vont au-delà[322] » de ceux qui procèdent de notre nature sentiente. Par exemple, les gens ont des raisons de vouloir être traités équitablement « même si cela n'aboutit pas en fin de compte à ce qu'ils soient mieux lotis[323] », et ils peuvent exiger que nous respections les attentes que nous les avons incités à former relativement aux comportements que nous comptons adopter même lorsque celles-ci sont indépendantes de considérations liées au bien-être[324]. Le deuxième aspect de la dimension supplémentaire des relations morales interpersonnelles tient à la possibilité du phénomène que Foot qualifie de « mal de second ordre dans la vie humaine », ce par quoi elle entend « le malheur qui vient de la conscience de ne pas être considéré, d'être seul ou opprimé[325] ». Comme l'explique Rahul Kumar : « La capacité qui permet à un individu de réfléchir aux raisons qu'il a de vouloir que sa vie se déroule d'une certaine manière et de la conduire activement en conséquence est aussi ce qui le rend conscient des attitudes des autres envers lui[326]. »

Il en résulte une vulnérabilité proprement humaine à « ce que les raisons d'autrui, ou son raisonnement, concernant la manière dont il est approprié d'interagir avec nous disent de

---

[321] « what is special about human beings is that they themselves have reasons, including reasons to want not to be treated in certain ways » ; « opens up a further dimension of our relations with each other » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 27).

[322] « our moral relations with other humans involve rights and duties that go beyond » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 181).

[323] Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 15.

[324] Pour l'analyse contractualiste des obligations qui ont à voir avec les attentes que nous créons chez autrui eu égard à nos comportements futurs, voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, chapitre 7, et Thomas M. Scanlon, « Promesses et contrats », trad. fr. Nicolas Delon, dans Scanlon, *L'épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 319-364.

[325] « second-order evil in human life » ; « the misery that comes from the consciousness of being disregarded, lonely, or oppressed » (Philippa Foot, « Rationality and Virtue », dans Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 159-174, ici p. 168).

[326] « The same capacity that allows an individual to reflect on the reasons there are for wanting her life to go in certain ways and actively govern it accordingly enables a consciousness of others' attitudes toward her. » (Rahul Kumar, « Contractualism and the Roots of Responsibility », dans Randolph Clarke, Michael McKenna et Angela M. Smith (éd.), *The Nature of Moral Responsibility : New Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 251-279, ici p. 258-259.)

nous ou de notre valeur en tant que personne[327] ». Comprenons bien que le mal dont parle Foot n'est pas que nos projets soient contrariés ou que nous subissions un préjudice des suites des actions des autres. C'est là un mal de premier ordre. Le « malheur » auquel elle songe advient plutôt lorsqu'on réalise que la possibilité que leurs actions aient de telles conséquences « soit n'a pas figuré dans [leurs] délibérations comme exigeant une justification, soit a été remarquée mais jugée sans importance[328] ». Le sentiment de ne pas compter, de ne pas être reconnu comme quelqu'un dont les objections raisonnables doivent être intégrées par les autres dans leurs délibérations, est une expérience dégradante qui s'ajoute aux implications plus concrètes de leurs actions sur notre vie. C'est pourquoi il est sensé d'affirmer que *nous nous devons les uns aux autres* d'observer l'exigence de justifiabilité à autrui, et qu'y contrevenir n'est pas simplement moralement mauvais (*wrong*), mais *fait du tort* (*wrongs*) aux parties lésées.

C'est de cette dimension supplémentaire des relations morales interpersonnelles, avec les deux aspects qui viennent d'être relevés, que le contractualisme est destiné à rendre compte. Scanlon le résume ainsi :

> En acceptant l'exigence que [les créatures rationnelles] ne soient traitées que d'une manière qu'autorisent des principes qu'elles ne pourraient pas raisonnablement rejeter, nous reconnaissons leur statut d'êtres qui s'autogouvernent, et pas seulement de choses auxquelles nous pouvons nuire ou faire du bien[329].

La conception de la valeur de la vie rationnelle avancée par Scanlon et le passage de celle-ci à sa notion technique de justifiabilité à autrui (formulée en termes de principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter) seront détaillés au chapitre 5 (en 5.5)[330]. Retenons ici que les êtres humains sont vulnérables à un plus large éventail de traitements moralement mauvais que les créatures sentientes non rationnelles, et que la violation d'une exigence morale

[327] « what another's reasons, or reasoning, concerning how it is appropriate to relate to oneself, says about oneself, or one's value as a person » (Rahul Kumar, « Reasonable Reasons in Contractualist Moral Argument », *Ethics*, 2003, vol. 114, n° 1, p. 6-37, ici p. 10).
[328] « either did not register in her deliberations as calling out for justification, or was noticed but judged not to matter » (Kumar, « Contractualism and the Roots of Responsibility », *art. cit.*, dans Clarke, McKenna et Smith (éd.), *The Nature of Moral Responsibility*, *op. cit.*, p. 259).
[329] « By accepting the requirement that they should be treated only in ways allowed by principles that they could not reasonably reject, we acknowledge their status as self-governing beings, not just things that can be harmed or benefited. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 183.)
[330] Scanlon parvient en effet à l'idée de principes de réglementation générale de la conduite que nul ne pourrait raisonnablement rejeter par deux voies différentes. La première est offerte par la « stratégie générale » énoncée précédemment, qui vise à expliciter les normes du raisonnement moral à partir de l'explication de l'importance pratique des jugements moraux. La seconde est de se demander ce que serait une appréciation adéquate de la valeur de la vie humaine. Les normes de raisonnement dont les conclusions ont l'importance pratique caractéristique des exigences de la morale interpersonnelle doivent évidemment s'accorder avec le type de délibération que réclame la valeur de la vie humaine.

interpersonnelle est moralement mauvaise en un sens spécifique : elle fait du tort à quelqu'un, car il s'agit d'une action que, par respect tant pour sa capacité de décider comment vivre sa vie à partir d'une évaluation des raisons pertinentes, que pour sa sensibilité à la place réservée à ses raisons dans nos délibérations, nous lui devions de ne pas réaliser. Aussi notre rapport à autrui est-il « régi par une catégorie de raisons supplémentaire[331] ». Scanlon l'illustre en écrivant qu'il existe « plus d'un type de raison de répondre à la souffrance d'un être humain : elle est mauvaise », comme dirait Singer, « et il se peut que nous lui devions de contribuer à la soulager[332] », c'est-à-dire qu'agir différemment ne puisse pas lui être justifié.

Si, donc, nos relations les uns avec les autres sont soumises à « une catégorie de raisons supplémentaire », à laquelle correspondent un type d'actions moralement mauvaises et une forme de remords particuliers, c'est que la morale interpersonnelle constitue un domaine à part. L'ambition d'élaborer une caractérisation unifiée des exigences relatives au respect de la valeur de la vie humaine n'expose dès lors pas le contractualisme à l'objection voulant qu'il introduise une séparation artificielle entre nos devoirs interpersonnels et le reste de la morale. En outre, Scanlon insiste sur l'absence d'incompatibilité de principe entre le contractualisme et l'intuition répandue que torturer un animal est « moralement mauvais en un sens qui va au-delà de l'idée que sa douleur est une mauvaise chose : c'est une chose pour laquelle nous devrions nous sentir coupables *envers* l'animal lui-même, tout comme nous pouvons éprouver de la culpabilité envers un être humain[333] ». Analyser nos devoirs interpersonnels en tirant toutes les conséquences du fait que nous avons nous-mêmes des raisons n'interdit pas, par exemple, d'étendre l'exigence de justifiabilité à autrui aux animaux en imaginant les objections qu'un « curateur[334] » représentant leurs intérêts pourrait nous adresser en leur nom.

---

[331] « governed by a further class of reasons » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 182).

[332] « more than one kind of reason to respond to a human being who is in pain: his pain is bad, and we may owe it to him to help relieve it » (*Ibid.*, p. 181).

[333] « wrong in a sense that goes beyond the idea that its pain is a bad thing: it is something for which we should feel guilty *to* the animal itself, just as we can feel guilt to a human being » (*Ibid.*, p. 182 ; italique d'origine).

[334] « trustee » (*Ibid.*, p. 183).

Scanlon note cependant que, si les bases sur lesquelles ces curateurs pourraient s'opposer à des principes se limitent à « des préjudices expérientiels telles la souffrance et la détresse » (« experiential harms such as pain and distress » ; *ibid.*, p. 184), en l'absence desquels il n'est pas évident que le traitement d'un animal puisse être moralement mauvais, alors les implications pratiques de l'inclusion des animaux dans le raisonnement contractualiste seraient peu importantes. Autrement dit, cette extension de l'exigence de justifiabilité à autrui n'ajouterait pas d'actions moralement mauvaises à celles dont la reconnaissance découle de la prise en compte de leur nature sentiente. La différence serait donc simplement de pouvoir affirmer que « nous pouvons faire du tort aux créatures sentientes non rationnelles exactement dans le même sens que nous pouvons faire du tort aux humains » (« we can wrong nonrational sentient creatures in exactly the same sense in which we can wrong humains » ; *ibid.*), ou encore que le deuxième aspect de la « dimension supplémentaire » des relations morales interpersonnelles se retrouve également dans notre rapport aux animaux.

Pour une discussion de la question de l'inclusion des créatures sentientes non rationnelles dans le contractualisme scanlonien, voir Nicolas Delon, *Une théorie contextuelle du statut moral des animaux*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2014, p. 199-207 et 339-355.

Une autre objection possible à l'espoir de produire une caractérisation unifiée de la morale interpersonnelle serait que ce domaine n'est pas moins fragmenté que la morale dans son ensemble. L'objection peut prendre deux formes différentes. La première nie que la conformité d'une action à l'idéal de la justifiabilité à autrui garantisse son respect des exigences morales interpersonnelles qui pèsent sur elle. Autrement dit, une action qui, étant justifiable à autrui, ne fait de tort à personne pourrait néanmoins être moralement mauvaise du point de vue de la morale interpersonnelle. Johann Frick prône cette conception pluraliste de la morale interpersonnelle en raison de sa conviction que le contractualisme est incapable d'expliquer le caractère moralement mauvais de certaines actions[335]. Répondre à l'objection nécessite donc d'examiner celles-ci de près pour évaluer si nous partageons la croyance qu'elles sont moralement mauvaises et, dans l'affirmative, si le contractualisme échoue réellement à l'expliquer. Nous laisserons cette tâche de côté, les situations qui ont retenu notre attention dans cette étude n'étant pas celles sur lesquelles Frick s'est concentré[336]. La deuxième version de l'objection prétend que la fragmentation de la morale au sens large « menace de déborder dans[337] » la morale interpersonnelle.

Plutôt qu'un « domaine normatif cohérent ayant spécialement à voir avec ce qui est moralement bon ou mauvais, ou avec la justifiabilité à autrui[338] », cette dernière serait une juxtaposition de domaines afférents à différentes « modalités spécifiques de la valeur morale[339] », tels « la loyauté, la souffrance, la trahison, le besoin, la dépendance, l'autonomie et le choix[340] ». Une première raison de tirer cette conclusion serait que, comme l'observe Scanlon, un agent moral est moins souvent « motivé à éviter certaines actions "parce qu'elles sont moralement mauvaises" » que « mu par des considérations plus concrètes telles que "elle compte sur moi", "il a besoin de mon aide" ou "cela les mettrait en danger"[341] ». Cela n'infirme toutefois ni l'idée selon laquelle le fait qu'une action soit moralement mauvaise nous fournit

[335] Voir Johann Frick, « Contractualism and Social Risk », *Philosophy & Public Affairs*, 2015, vol. 43, n° 3, p. 175-223, ici p. 219-223, et Johann Frick, « What We Owe to Hypocrites : Contractualism and the Speaker-Relativity of Justification », *Philosophy & Public Affairs*, 2016, vol. 44, n° 4, p. 223-265, ici p. 260-264. Voir aussi Parfit, *On What Matters*, vol. 2, *op. cit.*, section 77.

[336] Scanlon s'est penché sur l'objection de Frick dans « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 36-41, et nous nous sommes brièvement prononcé sur les mérites et les désavantages de son pluralisme dans Victor Mardellat, « Contractualism and the Paradox of Deontology », *Philosophical Studies*, 2020, vol. 177, n° 12, p. 3749-3774, ici p. 3769-3772.

[337] « threatens to bleed over into » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 459).

[338] « coherent normative domain that is specially concerned with moral right and wrong, or with justifiability to others » (*Ibid.*, p. 461).

[339] « specific modalities of moral value » (*Ibid.*, p. 462).

[340] « loyalty, suffering, betrayal, need, dependance, autonomy, and choice » (*Ibid.*, p. 463).

[341] « moved to avoid certain actions "because they would be wrong" » ; « moved by more concrete considerations such as "she's counting on me" or "he needs my help" or "doing that would put them in danger" » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 155-156).

une puissante raison de ne pas la réaliser, ni l'interprétation contractualiste de cette raison. Si l'action envisagée mettrait autrui en danger, celui-ci a une raison de s'y opposer, et il est alors probable qu'elle ne puisse pas lui être justifiée. Un agent soucieux de la justifiabilité de sa conduite à autrui sera donc logiquement attentif à ce genre de considérations.

Pour prouver que la morale interpersonnelle est fragmentée parce que les jugements « Je m'y suis engagé ! » et « Il a besoin de mon aide ! », par exemple, n'ont pas la même importance pratique, le pluraliste doit établir, non pas que ces « considérations plus concrètes » sont généralement les raisons opérantes des agents moraux, mais que ce sont elles, *et non le fait qu'une action soit moralement mauvaise*, qui nous procurent une « puissante raison » (à chaque fois différente) de ne pas la commettre. Or, rompre une promesse n'est pas toujours inacceptable, et l'on ne saurait satisfaire toute demande d'assistance. Aussi n'est-ce pas le fait qu'une action impliquerait de manquer à un engagement ou de refuser notre aide à quelqu'un qui nous donne une raison morale de ne pas l'exécuter, mais bien son caractère moralement mauvais (le cas échéant). La thèse d'une importance pratique commune aux exigences de la morale interpersonnelle n'est donc pas exclue, et nous savons par ailleurs qu'elle est appuyée par le test du remords. Qu'à cela ne tienne, la fragmentation de la morale au sens large pourrait infecter la morale interpersonnelle par un autre biais.

En effet, le pluraliste arguera que c'est « notre compréhension préalable [des] valeur[s] concrète[s] » qui sont en jeu et des manières appropriées d'y répondre qui « façonne réellement notre réflexion pratique[342] » sur ce qui est moralement bon ou mauvais. Autrement dit, la réflexion morale obéirait à autant de normes de raisonnement qu'il existe de « modalités spécifiques de la valeur morale ». La justifiabilité à autrui ne serait alors qu'une propriété dérivée, puisqu'elle dépendrait finalement de ce qui vaut comme une réponse adéquate à des valeurs aussi disparates que la loyauté, l'autonomie et la responsabilité. Cela soulève la question de savoir comment déterminer ce qui compte comme une réponse convenable à ces valeurs – quand il est obligatoire d'honorer une promesse, par exemple, ou quand un individu a effectué des choix dans des conditions suffisamment bonnes pour qu'il n'ait pas droit à une compensation pour leurs conséquences dommageables. Or l'une des forces du contractualisme est qu'il offre justement une méthode pour aborder cette question. Celle-ci consiste à

> « regarder en dessous » de concepts moraux importants tels que les droits, mais aussi la liberté, l'égalité et la contrainte, afin de mettre au jour les raisons que les individus ont de vouloir ou de

[342] « our prior understanding of the concrete value » ; « really shapes our practical reflection » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 466).

> s'opposer à certaines formes de traitement. Ce sont ces raisons qui rendent ces concepts importants et qui déterminent leur contenu[343].

Les « modalités spécifiques de la valeur morale » dont le pluraliste maintient que la clarification précède l'analyse des exigences de la morale interpersonnelle sont, par essence, relatives à des intérêts des personnes que ces exigences ont pour fonction de protéger. Les réponses appropriées à des valeurs telles que la loyauté et la responsabilité sont donc simplement les façons de se comporter qu'autorisent les exigences par lesquelles les intérêts correspondants seraient adéquatement protégés. Quelles sont, alors, ces exigences ?

Le contractualisme les caractérise comme celles qui sont justifiables d'une manière qui accorde la même attention aux raisons que les uns ont de réclamer une plus grande protection (contre certaines formes de trahison, par exemple) qu'à celles que les autres ont de s'opposer à la charge que cette plus grande protection ferait peser sur eux (en réduisant leurs options, etc.). Cette méthode ne purge pas la réflexion morale de la nécessité de recourir au jugement (pour conclure, par exemple, que l'intérêt à poursuivre les lignes de conduite dont le verrouillage diminuerait le risque de subir diverses formes de trahison est suffisamment important pour qu'une telle protection soit raisonnablement rejetable). Elle l'oriente cependant davantage que la suggestion de nous en remettre à « notre compréhension préalable » des valeurs concernées. Il ne s'agit pas d'affirmer que le pluraliste se prive des ressources indispensables à l'analyse des exigences de la morale interpersonnelle. L'idée est plutôt de contester que ces dernières ne puissent être expliquées qu'une fois les concepts de trahison et de responsabilité, par exemple, clarifiés de façon indépendante. L'objection pluraliste serait fondée si ces concepts résistaient à l'analyse contractualiste. Le pluraliste ne l'a toutefois pas démontré.

Remontons au début de la dialectique. Les normes du raisonnement contractualiste se présentent comme l'instrument d'une caractérisation unifiée du contenu des exigences de la morale interpersonnelle. Contre cette prétention, le pluraliste fait valoir que les questions susceptibles de guider la découverte de ce contenu ne sont pas « Qu'est-ce que respecter une personne ? » ou « Quelles actions sont justifiables à autrui ? », mais « Qu'est-ce qu'une trahison ? », « Quand devons-nous assumer les conséquences de nos choix ? », et ainsi de suite. C'est en nous concentrant sur ces « modalités spécifiques de la valeur morale », et non sur les valeurs comparativement abstraites de la vie humaine ou de la justifiabilité à autrui, que nous

[343] « "looking beneath" important moral concepts such as rights, but also liberty, equality, and coercion, in order to uncover the reasons that individuals have to want or to object to certain forms of treatment. It is these reasons that make these concepts important, and determine their content » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 22).

pourrons identifier les actions moralement mauvaises. « Soit », répliquera le contractualiste, « mais la réflexion sur ces valeurs concrètes, par quoi est-elle guidée ? ». Si le pluraliste invoque un accès intuitif à ces valeurs, le contractualiste devrait l'emporter. La méthode qu'il préconise – procéder à l'« anatomie morale[344] » de notions complexes en clarifiant nos objections raisonnables à certaines formes de traitement – est en effet plus éclairante que l'idée que ces valeurs se laissent appréhender intuitivement.

Le pluraliste n'est toutefois pas contraint d'être intuitionniste. Nous ne voudrions pas non plus laisser entendre que l'intuitionniste n'a rien à dire qui puisse nous aider à comprendre les « modalités spécifiques de la valeur morale » qui relèvent de la morale interpersonnelle. Mais le pluraliste nie que ce domaine soit unifié par les normes du raisonnement contractualiste (ou, d'ailleurs, kantien ou utilitariste). Pour nous en convaincre, il lui faudrait montrer que l'approche contractualiste dénature les catégories d'évaluation morale qu'elle promet d'éclaircir ou, à tout le moins, que celles-ci échappent à une telle analyse. Notre enquête est portée par l'espoir de faire apparaître la pertinence et la fécondité du raisonnement contractualiste pour expliquer les contours d'importantes notions morales. Nos lecteurs pluralistes auront ainsi le loisir de confronter leurs intuitions à nos arguments[345]. Ils n'oublieront pas, cependant, que les normes du raisonnement contractualiste tirent leur origine de l'idée très séduisante selon laquelle le souci de la moralité de notre conduite s'explique par le souci de la justifiabilité à autrui, tandis que leur propre position « nous laisserait sans explication de la

[344] Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 71.

[345] Nous nous concentrerons principalement sur les notions de contraintes et de prérogatives déontologiques, qui seront définies au chapitre 4 (en 4.3). Pour des « modalités spécifiques de la valeur morale » anatomisées par Scanlon conformément à sa méthode contractualiste, voir les contributions suivantes : sur l'exigence de fidélité à nos promesses, voir les textes cités à la note 324 p. 107 ; sur la valeur de l'égalité, voir Thomas M. Scanlon, « La diversité des objections à l'inégalité », trad. fr. Victor Mardellat et Mathilde Unger, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 277-298, et Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.* ; sur les notions de liberté et de contrainte, voir *ibid.*, chapitre 6 ; sur la liberté d'expression, voir Thomas M. Scanlon, « Liberté d'expression et catégories d'expression », trad. fr. Raïssa Maillard et Juliette Roussin, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 115-152, et Thomas M. Scanlon, « Repenser la réglementation du contenu », trad. fr. Juliette Roussin, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 207-231 ; sur la question de savoir quand les conditions à l'arrière-plan de nos choix étaient suffisamment bonnes pour que nous n'ayons pas droit à être compensés pour leurs conséquences dommageables, voir Thomas M. Scanlon, « The Significance of Choice », dans Sterling McMurrin (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, vol. 8, p. 149-216, Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, chapitre 6, Thomas M. Scanlon, « Responsibility and the Value of Choice », *Think*, 2013, vol. 12, n° 33, p. 9-16, Thomas M. Scanlon, « Forms and Conditions of Responsibility », dans Clarke, McKenna et Smith (éd.), *The Nature of Moral Responsibility*, *op. cit.*, p. 89-111, et Thomas M. Scanlon, « Responsibility for Health and the Value of Choice », dans Hon-Lam Li (éd.), *Lanson Lectures in Bioethics (2016-2022) : Assisted Suicide, Responsibility, and Pandemic Ethics*, Cham, Springer Nature Switzerland, 2024, p. 95-108. Nous nous sommes prêté à l'exercice s'agissant du droit de propriété privée dans Victor Mardellat, « Contractualism and the Moral Limits of Private Property Rights », *Raisons politiques*, 2019, vol. 73, n° 1, p. 83-101, et du tort de la corruption politique dans Victor Mardellat, « Qu'y a-t-il de mal dans la corruption (en démocratie) ? Une approche contractualiste », *Revue française de science politique*, 2019, vol. 69, n° 2, p. 305-325.

puissance motivationnelle fondamentale des diverses considérations rassemblées sous la rubrique du moralement bon et du moralement mauvais[346] ».

2.6 La justifiabilité à autrui : importance et priorité

« Ce but est probablement le Saint Graal de la philosophie morale traditionnelle[347]. » Cette phrase de R. Jay Wallace résonne comme un avertissement, puisqu'elle compare la recherche d'une explication satisfaisante de l'importance pratique des jugements moraux à la quête d'une relique sacrée et inaccessible. La métaphore est pertinente, et serait admise par la plupart des auteurs ayant rejoint Platon à sa Table ronde depuis que Calliclès et Thrasymaque, respectivement dans le *Gorgias* et le Livre I de *La République*, mirent Socrate au défi de citer une bonne raison de respecter les exigences morales. Chez Scanlon, le sentiment que la relique est inaccessible trouve un écho dans l'idée que les théories kantienne et utilitariste, notamment, succombent au dilemme de Prichard. Et son caractère sacré s'entend dans le sens où, la visée des jugements moraux étant essentiellement pratique – « ils prétendent nous dire quelles sont nos raisons d'agir[348] » –, la première tâche pour la théorie morale – et l'objet principal de *What We Owe to Each Other* – est de rendre compte de leur importance pratique. Scanlon déclare d'ailleurs « accepte[r] le contractualisme en grande partie [pour] l'explication qu'il donne de la motivation morale[349] ».

D'après le contractualisme, la bonne raison que nous avons de respecter les exigences morales[350] est que les actions qui y contreviennent portent atteinte à un type de rapport à autrui dont la valeur est telle qu'il mérite d'être préservé à tout prix ou presque. Cette valeur serait-elle la relique tant espérée ? S'il s'agit de convertir l'immoraliste à la moralité, la réponse est évidemment négative, ce dernier n'ayant cure de la justifiabilité de sa conduite à autrui. Nous savons toutefois que Scanlon ne juge pas raisonnable d'attendre de la théorie morale qu'elle défende la morale face aux attaques de l'« Objecteur », en justifiant notre préoccupation pour ce qui est moralement bon ou mauvais sur une base à laquelle il serait, comme tout le monde, forcément attaché. Cela lui fournirait au mieux une incitation à se préoccuper de la conformité de son action aux exigences morales, ce qui n'équivaut pas à le convaincre de prendre les

[346] « would leave us with no explanation of the ultimate reason-giving force of the diverse considerations collected under the rubric of moral right and wrong » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 465).
[347] « This goal is probably the holy grail of traditional moral philosophy » (*Ibid.*, p. 449).
[348] Pour la citation originale, voir *supra*, note 34 p. 19.
[349] « accept contractualism largely because the account it offers of moral motivation » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 187).
[350] Sauf mention contraire, les expressions « exigences morales », « moralement mauvais » et d'autres apparentées renverront dorénavant au domaine de la morale interpersonnelle.

raisons morales *en tant que telles* au sérieux. Ce qu'il faut expliquer, c'est l'importance particulière et la priorité délibérative dûment attribuées aux raisons morales. Or une explication satisfaisante passera le test du dilemme de Prichard avec succès.

Qu'en est-il, alors, de celle du contractualisme ? Prenons d'abord la question de l'importance que nous attachons aux raisons morales. Pour mémoire, celle-ci se manifeste par une indignation remarquablement vive vis-à-vis de ceux qui, à l'instar de l'immoraliste, ne considèrent pas que « la différence entre le moralement bon et le moralement mauvais » soit « une chose dont ils ont des raisons de se soucier[351] ». L'enjeu est de comprendre en quoi cette indignation consiste exactement et pourquoi elle est appropriée. L'analyse contractualiste des actions moralement mauvaises est bien placée pour nous y aider. Si une action moralement mauvaise est une action qui n'est pas justifiable à autrui, alors un agent qui ne tient pas compte des raisons morales pour décider quoi faire est quelqu'un qui « ne nous voit pas comme des êtres auxquels le type de justification que [Scanlon] décri[t] est dû[352] ». Le fait qu'il nous traite peut-être d'une manière qu'il ne pourrait pas justifier face à nos objections raisonnables lui paraît sans pertinence. Cela, observe Scanlon, nous plonge « dans un rapport d'antagonisme révélé ou caché » ; nous devenons « en quelque sorte des parties adverses[353] ».

Les choses sont différentes avec quelqu'un qui ne partage pas notre « appréciation d'une valeur externe », comme les échecs, la musique ou « la grandeur de la nature[354] ». Nous n'aurons pas le plaisir de capturer son roi et son insensibilité aux Passions de Bach nous semble triste, voire choquante, mais parler d'indignation serait exagéré, car nous ne sommes pas nous-mêmes visés. La distance que nous éprouvons vis-à-vis d'individus dont les valeurs diffèrent des nôtres, même radicalement, n'aura « le caractère personnel[355] » du « gouffre infranchissable[356] » qui nous sépare de l'immoraliste que si leurs valeurs impliquent, telles certaines idéologies politiques, de nous refuser le respect qui s'exprime en traitant une personne d'une manière qui peut lui être justifiée. L'expérience de l'« antagonisme » qui nous oppose aux auteurs des torts qui nous sont faits est plus violente lorsque celui-ci est « révélé » – comme, de façon éclatante, dans l'extrait de *Si c'est un homme* mis en épigraphe du présent chapitre –, car notre humanité est alors ouvertement méprisée. Ce mépris est toutefois à l'œuvre dans toute

[351] « the difference between right and wrong » ; « anything they have reason to care about » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 158).
[352] « does not see us as beings to whom justification of the kind I am describing is owed » (*Ibid.*, p. 390, note 14).
[353] « on a footing of revealed or concealed antagonism » ; « in a way, contending parties » (Scanlon et Voorhoeve, « The Kingdom of Ends on the Cheap », *art. cit.*, dans Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, *op. cit.*, p. 186).
[354] « appreciation of some external value » ; « the grandeur of nature » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 159).
[355] « the personal character » (*Ibid.*).
[356] « unbridgeable abyss » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 451).

violation de l'exigence de justifiabilité à autrui, d'où l'importance particulière qu'ont pour nous les raisons morales.

Cette explication est frappante par sa justesse sur le plan phénoménologique, comme Scanlon ne manque pas de le souligner[357]. De surcroît, elle esquive manifestement les deux écueils du dilemme de Prichard : la raison de notre indignation – le sentiment « raisonnabl[e] et immérit[é][358] », pour reprendre une expression employée par Scanlon dans un autre contexte, qu'en ignorant les raisons morales, l'immoraliste nous dénie le respect qu'appelle notre statut de personne ou de créature rationnelle – est intimement liée au contenu de la morale, mais non au point de présupposer ce qu'il fallait expliquer. La priorité quasi absolue des raisons morales est cependant plus énigmatique que leur importance. En effet, la prétention à avoir un rôle à jouer dans les délibérations pratiques de chacun est moins ambitieuse que la revendication du titre de considération normalement décisive. La valeur du rapport de justifiabilité à autrui n'étant pas la seule que nous reconnaissions, la capacité du contractualisme à nous dire pourquoi nous sommes fondés à assigner la priorité délibérative aux raisons morales n'a donc rien d'évident. Il est néanmoins trop tôt pour déclarer le Graal hors d'atteinte du contractualisme. Comment, alors, Scanlon tente-t-il de s'en emparer ?

Une partie de sa stratégie (appelons-la « S_1 ») est de soutenir que l'ampleur du conflit entre les exigences de la justifiabilité à autrui et nos autres valeurs ne doit pas être exagérée. Énoncée en des termes généraux, l'idée est que, pour toute chose à laquelle nous avons des raisons de vouloir réserver une certaine place dans notre vie (la poursuite d'un projet personnel, une activité quelconque, diverses formes de relations, etc.), nous avons des raisons correspondantes de nous opposer aux principes dont l'adoption dans notre monde social nous en empêcherait. Il est certes indispensable, pour que ces objections soient recevables dans l'argumentation contractualiste, que leur prise en compte soit elle-même justifiable à autrui. Mais elles auront du poids dans la procédure de justification dès lors qu'autrui, en supposant qu'il partage notre motivation, ne pourrait pas raisonnablement refuser de nous autoriser à les intégrer dans notre délibération (au motif, par exemple, qu'elles piétineraient « l'idée d'égalité morale de base »). En résumé, les raisons de rejeter un principe peuvent « provenir du fait que les contraintes qu'il imposerait au raisonnement pratique sont incompatibles avec d'autres valeurs qu'on a des raisons de reconnaître[359] ».

[357] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 155 et 187.
[358] Scanlon, « La diversité des objections à l'inégalité », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 297.
[359] « arise from the fact that the constraints that it would impose on practical reasoning are incompatible with other values one has reason to recognize » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 220).

S'il ne faut pas dramatiser la tension entre les exigences de la justifiabilité à autrui et nos autres valeurs, c'est donc parce que « [les premières] ser[ont] poussée[s] de l'intérieur à faire de la place aux [secondes][360] ». Il convient toutefois de noter que l'importance de ce point dépend de la place effective que les principes susceptibles de recevoir une défense contractualiste laisseront à ces valeurs. Par exemple, Scanlon écrit que nous avons « des raisons de vouloir accorder une attention particulière à nos propres projets, à nos amis et à notre famille et, partant, des raisons de nous opposer aux principes qui limiteraient notre liberté d'une manière qui rendrait ces préoccupations impossibles à satisfaire[361] ». Or, qu'une objection à un principe remplisse les critères d'admission dans l'appareil contractualiste est une chose (nous détaillerons ces critères en 3.4), mais c'en est une autre qu'elle soit suffisante, au vu des raisons d'individus occupant d'autres positions pour insister sur l'adoption de ce principe, pour qu'il soit raisonnable de le rejeter. Le contractualisme s'avèrera donc peut-être incapable de ménager davantage de place à nos projets, attachements et engagements personnels que l'utilitarisme de l'acte et d'autres formes de conséquentialisme direct[362].

Il en irait ainsi, en particulier, s'il était impossible d'établir que ce qu'il est désormais d'usage de nommer les contraintes et les prérogatives déontologiques sont des éléments de la morale du sens commun que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Comme nous le verrons au chapitre 4 (en 4.3), ces dernières visent à empêcher que l'injonction conséquentialiste de produire le meilleur état de choses, tel qu'évalué d'un point de vue impersonnel (c'est-à-dire relatif à personne en particulier), n'envahisse « chaque aspect et chaque instant de notre vie[363] ». Concrètement, les contraintes posent des limites à ce qu'autrui est autorisé à nous faire au nom de cette injonction, tandis que les prérogatives nous protègent contre l'impératif de suspendre ou de renoncer à tout projet ou activité qui y dérogerait. Au chapitre 6 (en 6.3), nous présenterons une défense contractualiste des contraintes et des prérogatives déontologiques. Celle-ci pourra être envisagée comme un complément essentiel à la première partie de la stratégie de Scanlon pour résoudre le problème de la priorité. En effet, si les arguments que

[360] « there will be pressure within the morality of right and wrong to make room for these values » (*Ibid.*, p. 166).
[361] « reason to want to give special attention to our own projects, friends, and family, and thus have reason to object to principles that would constrain us in ways that would make these concerns impossible. » (*Ibid.*, p. 204).
[362] Ou encore, selon Williams, que les approches kantiennes de la morale. Voir Bernard Williams, « Personne, caractère et morale », dans Williams, *La fortune morale*, *op. cit.*, p. 227-251. C'est depuis cette contribution qu'il est devenu courant d'aborder la question de la priorité des raisons morales sur les considérations liées à nos autres valeurs à travers les conflits potentiels entre les exigences morales, par définition impartiales, et les « projets » et les attachements constitutifs de la « personnalité » de l'individu (*ibid.*, p. 245). Pour les vues, plutôt favorables, de Williams sur le contractualisme scanlonien, voir Alex Voorhoeve et Bernard Williams, « A Mistrustful Animal », dans Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, *op. cit.*, p. 194-212, ici p. 203-208.
[363] « every aspect and moment of our lives » (Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 2).

nous avancerons sont valables, alors il sera confirmé que les exigences de la justifiabilité à autrui font bon accueil à nos autres valeurs.

Supposons, pour le moment, que ces arguments soient convaincants. Étant façonnées de l'intérieur par les autres valeurs que nous reconnaissons, les exigences de la justifiabilité à autrui ne nous demandent pas de les abandonner. S'ensuit-il que le problème de la priorité ait disparu ? Il est clair que non, car atténuer un conflit ne signifie pas l'éliminer. S'il est de notre devoir moral de réaliser une certaine action, le fait que cela contrarierait la poursuite d'un projet personnel (nous perdrions l'opportunité d'effectuer un stage important, par exemple) ou causerait une déception à une amie (en nous retenant le jour de sa soutenance de thèse) s'en trouve aussitôt dépourvu de pertinence pour décider de la conduite à adopter. Autrement dit, les raisons morales neutralisent la puissance normative (au sens de la capacité à compter pour ou contre une attitude sensible au jugement) de considérations qui, en d'autres circonstances, seraient parfaitement éligibles au statut de raison d'agir, parmi lesquelles des considérations relatives à nos projets et à nos attachements personnels[364]. La question de savoir si le contractualisme est à même d'expliquer pourquoi les raisons morales sont normalement « décisive[s] face à toute considération concurrente[365] » demeure donc entière.

Quel sens cela a-t-il, si nous prenons d'autres valeurs au sérieux, d'investir les raisons morales d'une telle priorité délibérative ? Caractériser les exigences morales comme des exigences de justifiabilité à autrui permet-il de répondre à cette interrogation légitime ? Scanlon le pense, et croit possible de le montrer « en partie en faisant appel à la grande importance de la justifiabilité à autrui et aux intérêts particuliers que protègent les principes moraux, et en partie en faisant valoir que, bien comprises, les autres valeurs ont une sensibilité inhérente aux exigences [morales][366] ». À ses yeux, cette stratégie promet de couvrir un large éventail de

[364] Nous reviendrons en détail sur la façon dont, dans l'analyse de Scanlon, une considération (morale ou non) peut en priver une autre de sa puissance normative au chapitre 5 (en 5.2).

[365] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 15 p. 16.

La nuance introduite par l'adverbe « normalement » (pour mémoire, Scanlon écrit « du moins normalement ») renvoie, selon toute vraisemblance, aux situations, aussi tragiques qu'exceptionnelles dans des pays développés et pacifiés, dans lesquelles l'agent serait dans l'obligation morale de sacrifier ses intérêts fondamentaux ou ceux d'un proche, voire peut-être ceux d'un inconnu. En d'autres termes, la question de la priorité des raisons morales se pose typiquement au sein de ce que Hume et Rawls ont baptisé « les circonstances de la justice ». (Voir David Hume, *La morale : Traité de la nature humaine, livre III*, traduction et présentation par Philippe Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, partie II, deuxième section, David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. fr. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, section III, première partie, Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, section 22, et John Rawls, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. fr. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2008, section 24.)

[366] « in part by appealing to the great importance of justifiability to others and to the particular interests that moral principles protect, and in part by arguing that the other values, properly understood, have a built-in sensitivity to the demands of right and wrong » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 166).

valeurs, bien que la répartition de la charge argumentative entre ses deux parties (soit « S_2 » et « S_3 ») doive être modulée selon le cas. Il mentionne ainsi la valeur de relations personnelles comme l'amitié, « les liens familiaux et les relations avec les autres membres d'une équipe ou d'une entreprise coopérative », la valeur des « réalisations scientifiques et artistiques », ou encore celle d'« objets naturels tels les forêts, les espèces et les océans[367] ». La discussion porte principalement sur le cas de l'amitié, où S_2 et S_3 ont chacune leur utilité.

Scanlon parvient-il à rendre compte de la priorité des raisons morales sur les considérations afférentes à l'amitié ? C'est à l'examen de cette question que nous consacrons le reste de cette section. La démonstration de Scanlon est aussi complexe que subtile[368]. En particulier, S_2 et S_3 ne sont pas toujours faciles à distinguer l'une de l'autre. Elles sont déployées ensemble, et l'on peine parfois à savoir quand l'une relaye l'autre. Aussi n'est-il pas surprenant qu'un commentateur aussi attentif que Wallace ait avoué « [ne pas être] certain de comprendre tous [l]es détails[369] » de la discussion. Nous la décomposerons méthodiquement, afin que le lecteur n'ait pas à se demander quelle partie de la stratégie il a sous les yeux. Tout d'abord, force est de constater que S_2 se divise en deux sous-parties, puisqu'il faut invoquer tour à tour $S_{2(a)}$ « la grande importance de la justifiabilité à autrui » et $S_{2(b)}$ les « intérêts particuliers que protègent les principes moraux » que nous pourrions être tentés d'enfreindre[370]. Scanlon s'étend longuement sur $S_{2(a)}$, mais ne s'attarde pas sur $S_{2(b)}$. Tâchons de l'expliciter davantage.

L'idée semble être la suivante. La prétention à la priorité délibérative des raisons morales devient moins mystérieuse lorsque notre regard se tourne vers les intérêts particuliers qu'elles nous commandent de respecter. Les raisons morales, souvenez-vous, sont les raisons d'agir que fournissent les conclusions morales. Or ces conclusions sont de la forme : « Le fait qu'une action favoriserait l'un de nos projets personnels ou celui d'un ami n'est pas suffisant, compte tenu du coût que cela impliquerait en termes d'autres intérêts, pour qu'il soit permis de la réaliser. » La neutralisation, par une raison morale, de la puissance normative d'une considération concurrente traduit ainsi la moindre importance de cette dernière par rapport aux intérêts dont la protection est assurée par le principe correspondant : le prix à payer du point de vue de ces intérêts serait trop élevé pour que nous soyons autorisés, dans ce de type situation, à

[367] « family ties and relations with other members of a team or cooperative enterprise » ; « scientific and artistic accomplishment » ; « natural objects such as forests, species, and oceans » (*Ibid.*, p. 166-167).
[368] Voir *ibid.*, p. 160-168.
[369] « I am not certain that I understand all its details » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 452).
[370] Il s'agit de sous-parties d'une même partie de la stratégie, et non de parties différentes, car toutes deux abordent le conflit entre la morale, d'un côté, et nos projets et nos attachements personnels, de l'autre, sous l'angle de la première plutôt que des seconds. Comme Wallace l'a relevé, S_2 et S_3 « concernent respectivement le côté moral et le côté personnel du conflit » (« pertain, respectively, to the moral and personal sides of the conflict » ; *ibid.*), que S_1 n'a pas dissous.

agir sur la base de cette considération, qui n'y est donc pas éligible au statut de raison d'agir. D'aucuns objecteront qu'un immoraliste, qui ne se soucie que de ses propres intérêts, accueillerait cette explication avec cynisme ou indifférence, mais elle ne lui est pas adressée.

En effet, le dessein de Scanlon est de clarifier le sens que cela peut avoir, pour quelqu'un qui prend la morale au sérieux, mais qui reconnaît aussi d'autres valeurs, de traiter les raisons morales comme étant normalement « décisive[s] face à toute considération concurrente ». Une partie de sa réponse, qu'il nous livre avec $S_{2(b)}$, est qu'une telle disposition refléterait adéquatement le fait suivant : toute action verrouillée par une raison morale porterait une atteinte aux intérêts d'autrui qu'aucune des considérations que son auteur pourrait citer comme sa raison opérante ne justifierait moralement. Selon notre interprétation, la suggestion de Scanlon est donc que, en prêtant attention aux intérêts particuliers que protègent les principes moraux auxquels nous sommes soumis, l'importance supérieure et, partant, le caractère prioritaire de ces intérêts relativement à ceux que nous servirions en violant ces principes nous apparaîtront. La priorité des raisons morales ne risquera alors plus de nous sembler arbitraire. Bien sûr, la condition pour nouer cette corde argumentative à l'arc contractualiste est la conformité des verdicts de la théorie avec la vérité morale, sans quoi elle élèverait au rang de raisons morales des considérations indignes de la priorité délibérative.

L'argument est solide. Certes, sa portée est vraisemblablement plus grande dans les cas où les intérêts protégés par les exigences morales sont aisément perceptibles, comme lorsque nous sommes liés par une promesse ou que notre action mettrait quelqu'un en danger, que lorsque la protection revêt la forme d'un droit plus complexe, à l'instar d'un droit de propriété ou du droit à la libre expression. Il conserve néanmoins sa validité que les intérêts en question soient ou non facilement identifiables. On notera également que $S_{2(b)}$ n'est pas l'apanage du contractualisme, puisqu'expliquer la priorité des raisons morales par le caractère prioritaire des intérêts qu'elles nous défendent de sacrifier au profit d'un projet ou d'un attachement personnel ne requiert pas *a priori* de définir les actions moralement mauvaises comme des violations de l'exigence de justifiabilité à autrui. C'est peut-être pourquoi Scanlon se contente de l'évoquer sans la développer, contrairement à $S_{2(a)}$ et S_3, auxquelles nous passons maintenant. Nous séquencerons sa démonstration en trois moments pour en simplifier la compréhension :

- Premièrement, Scanlon introduit une variante du dilemme de Prichard, laquelle prend pour cible les exigences de l'amitié[371]. Il soutient que le dilemme se dissipe à mesure qu'on

[371] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 161-162.

clarifie la valeur de la relation d'amitié. Ce pas de côté prépare le terrain pour la mise en œuvre de sa solution au dilemme initial.

- Deuxièmement, Scanlon poursuit $S_{2(a)}$[372]. La transition de l'amitié à la morale s'opère en concédant que l'amitié nous expose à des pertes et à des peines, ce qui est vrai de la morale également. Mais Scanlon analyse les aspects négatifs de notre expérience de la morale en tant qu'agents comme témoignant de la grande importance que nous attachons à la justifiabilité de notre conduite à autrui.
- Troisièmement, Scanlon déroule S_3[373]. Son point d'entrée est que, comme l'amitié, la justifiabilité à autrui se double d'autres biens. En l'occurrence, respecter le statut moral d'autrui serait essentiel à la possession de biens relationnels, telle l'amitié. Il conclut qu'ignorer qu'une considération relative à l'amitié a été vidée de sa puissance normative par une raison morale serait contraire à la valeur de l'amitié elle-même.

Reconnaît-on vraiment la valeur de l'amitié si l'on est disposé, chaque fois qu'une considération qui s'y rapporte est déclarée inéligible au statut de raison d'agir par la morale, à l'écarter de notre délibération ? C'est ce dont Scanlon entend nous convaincre (pour autant que nous ne soyons pas immoralistes). Pour évaluer sa démonstration, examinons ses trois séquences de plus près. La première s'ouvre sur la question : « Pourquoi être loyal envers ses amis quand cela implique de sacrifier d'autres biens[374] ? » La ressemblance avec le dilemme de Prichard saute aux yeux. Se borner à dire que l'amitié l'exige serait commettre une pétition de principe, tandis qu'énumérer les avantages que nous en retirons serait un signe que nous l'instrumentalisons : « Une personne qui serait "loyale" pour ce genre de raison ne serait pas du tout un bon ami[375]. » Mais pourquoi avoir conçu ce nouveau dilemme ? En quoi contribue-t-il à l'analyse de la priorité des raisons morales? La réponse est que la solution indiquée par Scanlon est à la fois très plausible et analogue à celle qu'il destine au problème d'origine, ce qui peut nous aider à en saisir le bien-fondé.

Comprendre l'exigence de loyauté envers nos amis suppose, estime Scanlon, d'apprécier l'amitié en tant que telle. Dans ses termes, nous échappons au dilemme en « caractéris[ant] la relation d'amitié d'une manière qui montre clairement pourquoi elle est désirable et admirable en elle-même[376] ». Il semble indiscutable, en effet, que priser la relation

[372] *Ibid.*, p. 162-163.
[373] *Ibid.*, p. 163-166.
[374] « Why be loyal to one's friends when this requires sacrificing other goods? » (*Ibid.*, p. 161.)
[375] « A person who was "loyal" for that kind of reason would not be a good friend at all. » (*Ibid.*)
[376] « characterize the relationship that friendship involves in a way that makes clear why it is something desirable and admirable in itself » (*Ibid.*).

d'amitié implique de voir simultanément que nos amitiés méritent que nous consentions à certains sacrifices et qu'elles nous procurent aussi des avantages, « tels qu'une agréable camaraderie, de l'aide et un soutien[377] ». Ce n'est que si nous n'avons pas conscience de la valeur de l'amitié que la réponse, « Parce que l'amitié l'exige », nous fera l'effet d'une pétition de principe, car autrement nous « considérer[ions] la loyauté comme une raison suffisante pour porter un fardeau[378] ». En même temps, « une personne qui ne considère pas l'amitié comme un bien pour elle, qui n'y prend pas plaisir et ne la voit pas comme un ingrédient important d'une vie bonne, n'est pas vraiment un ami non plus, mais ne fait qu'observer un commandement étrangement froid[379] ». Le dilemme n'existe donc qu'aux yeux de ceux qui sont aveugles à la valeur de l'amitié.

Autrement dit, l'illusion du dilemme vient de ce que « deux aspects essentiels de l'amitié » sont interprétés comme « des réponses concurrentes » à notre question, en oubliant qu'« [ê]tre un ami implique à la fois d'être sensible aux exigences de l'amitié et d'apprécier ses avantages[380] ». Un vrai ami sait faire preuve de loyauté sans se demander ce qu'il y gagnerait et, par ailleurs, chérit ses amitiés et ce qu'elles lui apportent. Le raisonnement de cette première séquence est impeccable. Quiconque a des amitiés dignes de ce nom s'y retrouvera. Comme annoncé précédemment, la solution de Scanlon au dilemme de Prichard est analogue à son analyse de l'exigence de loyauté envers nos amis : caractériser la relation morale « d'une manière qui montre clairement pourquoi elle est désirable et admirable en elle-même ». Vous aurez reconnu sa stratégie substantielle. Quiconque a conscience de la valeur de la relation morale – soit, selon le contractualisme, du rapport de justifiabilité à autrui – non seulement $S_{2(a)}$ considère le fait qu'une action soit moralement mauvaise « comme une raison suffisante pour porter un fardeau », mais encore S_3 jouit des avantages que nous procure cette relation.

Voici donc comment, dans un passage capital de *What We Owe to Each Other*, Scanlon énonce sa réponse au dilemme de Prichard :

> L'idéal contractualiste d'une conduite conforme à des principes que les autres (animés par la même motivation) ne pourraient pas raisonnablement rejeter est censé caractériser la relation à autrui dont la valeur et l'attrait sous-tendent nos raisons de faire ce que la morale exige. Cette relation, bien moins personnelle que l'amitié, pourrait être qualifiée de relation de reconnaissance mutuelle. Ce type de rapport aux autres est attrayant en soi ; il mérite d'être recherché pour lui-

[377] « such as enjoyable companionship, help, and support » (*Ibid.*).
[378] « see loyalty as in itself sufficient reason to bear a burden » (*Ibid.*, p. 162).
[379] « a person who did not regard friendship as a good to him, did not enjoy it and see it as an important ingredient in a good life, would not be a real friend either, but only following a strangely cold imperative » (*Ibid.*).
[380] « two essential aspects of friendship » ; « competing answers » ; « Being a friend involves both feeling friendship's demands and enjoying its benefits » (*Ibid.*).

> même. Une personne morale s'abstiendra de mentir à autrui, de le tromper, de lui causer un préjudice et de l'exploiter, « parce que ces choses sont moralement mauvaises ». Mais pour une telle personne, ces exigences ne sont pas juste des commandements formels ; elles participent de la valeur positive d'une manière de vivre avec les autres[381].

Le problème de la priorité des raisons morales est toutefois plus complexe que celui consistant à expliquer l'exigence de loyauté envers nos amis. D'une part, ces raisons sont « normalement décisive[s] face à toute considération concurrente », alors que les sacrifices auxquels nous devons être prêts à consentir au nom de l'amitié sont plus localisés. D'autre part, la relation morale étant « bien moins personnelle que l'amitié », sa valeur paraît moins évidente. Le succès de cette solution au dilemme de Prichard n'est donc pas garanti d'avance.

Mais gardons espoir et poursuivons avec la deuxième séquence de la démonstration. Il s'agit ici de montrer que, excepté pour les immoralistes, nous reconnaissons que les exigences morales « participent de la valeur positive d'une manière de vivre avec les autres ». À cette fin, Scanlon commence par souligner une similitude entre la morale et l'amitié. Nous avons vu que cette dernière était en soi « un ingrédient important d'une vie bonne » et qu'elle s'accompagnait en outre de divers avantages. Scanlon complète maintenant ce tableau en ajoutant qu'elle nous expose à certaines peines, tels « des sentiments de perte et de trahison si notre ami est faux ou déloyal et […] des sentiments de culpabilité si on l'est soi-même[382] ». Or, si la valeur de la relation morale peut sembler moins évidente que celle de l'amitié, nous admettrons en revanche sans difficulté qu'« [o]n connaît surtout le devoir sous sa forme négative, par le sentiment d'une contrainte importune et l'expérience de la culpabilité morale[383] ». Dans une célèbre formule, Kant va même jusqu'à analyser le concept du devoir comme « cont[enant] celui d'une bonne volonté, avec certaines restrictions […] et certaines entraves subjectives[384] ».

De prime abord, ces remarques nous égarent. En quoi rappeler qu'on associe spontanément le devoir à une moindre liberté d'agir et aux tourments de la culpabilité nous ferait-il prendre conscience de la valeur que nous attachons à la relation morale ? La réponse

---

[381] « The contractualist ideal of acting in accord with principles that others (similarly motivated) could not reasonably reject is meant to characterize the relation with others the value and appeal of which underlies our reasons to do what morality requires. This relation, much less personal than friendship, might be called a relation of mutual recognition. Standing in this relation to others is appealing in itself—worth seeking for its own sake. A moral person will refrain from lying to others, cheating, harming, or exploiting them, "because these things are wrong." But for such a person these requirements are not just formal imperatives; they are aspects of the positive value of a way of living with others. » (*Ibid.*)

[382] « feelings of loss and betrayal if one's friend is false or disloyal and […] feelings of guilt if one is disloyal oneself » (*Ibid.*).

[383] « Duty is most familiar in its negative form, in the feeling of unwelcome constraint and the experience of moral guilt. » (*Ibid.*)

[384] Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », *art. cit.*, dans Kant, *Œuvres Philosophiques*, vol. II, *op. cit.*, p. 255.

est d'y lire une invitation à méditer sur notre propre expérience de la culpabilité morale. Scanlon tient pour « plausible d'interpréter la culpabilité qu'on éprouve pour quelque chose qu'on a fait comme le sentiment que cela a porté atteinte à notre relation avec certaines personnes[385] ». La citation est extraite d'un chapitre sur l'essence et la finalité du blâme, ce qui explique pourquoi la culpabilité est envisagée d'un point de vue relationnel, alors qu'on peut légitimement se sentir coupable pour des actions sans incidence (ni risque d'incidence) sur les autres. Cette restriction n'est toutefois pas gênante pour examiner le phénomène de la culpabilité morale. L'idée est que nous ne serions pas assaillis par ce sentiment si la relation à laquelle nous avons nui ne nous importait pas : « la douleur de la culpabilité implique au fond un sentiment d'éloignement, celui d'avoir violé les termes d'un rapport à autrui qui a de la valeur[386] ».

Ce sentiment procède bien plus naturellement de la conscience d'avoir fait du tort à quelqu'un, en le traitant d'une façon que nous ne saurions justifier face à ses objections raisonnables, que du constat que notre action était hétéronome ou que l'état de choses qui en a résulté n'était pas le meilleur, d'un point de vue impersonnel, que nous pouvions produire. Caractériser les actions moralement mauvaises comme des manquements à l'exigence de justifiabilité à autrui permet ainsi de rendre compte de l'« "attraction" positive[387] » qui est à l'œuvre derrière notre expérience négative du devoir, à savoir celle exercée par la relation morale. Scanlon rapproche cette source de motivation des « sentiments sociaux de l'humanité ; [du] désir de vivre en bonne harmonie avec nos semblables[388] » que Mill invoquait pour soutenir que le souci de se comporter moralement est inscrit dans notre nature[389]. La comparaison est éclairante, bien que Scanlon ne prétende pas que ce désir « soit universel ou "naturel"[390] ». Il n'ambitionne pas de conduire l'immoraliste à s'apercevoir qu'il est sensible, lui aussi, à l'« "attraction" positive » de la relation morale. Cela n'aboutirait pas, la culpabilité morale lui étant étrangère.

Sa thèse, plus modestement, est que notre expérience de la culpabilité morale atteste la grande importance que revêt pour nous la relation morale, conçue comme un rapport de justifiabilité à autrui. Un autre indicateur de notre souci de « vivre en bonne harmonie avec nos semblables » serait « le sentiment de perte provoqué par les accusations d'injustice et

[385] « feeling guilty for something one has done is plausibly understood as feeling that it has impaired one's relationship with certain people » (Thomas M. Scanlon, *Moral Dimensions : Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008, p. 157).
[386] « the pain of guilt involves, at base, a feeling of estrangement, of having violated the requirements of a valuable relation with others » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 162).
[387] « positive "pull" » (*Ibid.*).
[388] Mill, *L'Utilitarisme*, *op. cit.*, p. 68.
[389] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 154.
[390] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 188.

d'immoralité[391] », ou encore le fait que nous soyons « disposés à consentir de gros efforts, impliquant des sacrifices importants, pour éviter d'avoir à reconnaître le caractère injustifiable de [nos] actions et de [nos] institutions[392] ». Scanlon observe ainsi, avec l'acuité d'un moraliste français – mais qui s'emploierait moins à démasquer nos vices sous le déguisement de la vertu qu'à dévoiler notre attachement à l'idéal de la justifiabilité à autrui –, que « les gens peuvent être fortement tentés de "détourner leur regard" du bien-fondé des accusations portées contre eux précisément parce qu'ils accordent une grande valeur à l'idée que leur vie et leurs institutions sont justifiables à autrui[393] ». L'hypothèse d'un attachement répandu à cette idée fournit, par exemple, une clé de lecture intéressante de

> la transformation de l'atmosphère morale et politique des États-Unis à la fin des années 1960 et au début des années 1970. Au cours des années 1950, de nombreux Étasuniens croyaient, naïvement, que leurs institutions étaient justifiables à un degré unique ; que les États-Unis étaient exempts de barrières de classe et qu'il s'agissait d'une société où les avantages étaient obtenus équitablement. Ils pensaient donc pouvoir jouir de ces avantages avec la conviction rassurante que, bien qu'imparfaites, les institutions par lesquelles ils les avaient acquis étaient plus proches que toutes les autres d'institutions auxquelles nul ne pourrait raisonnablement s'opposer. Le double choc du mouvement pour les droits civiques et du mouvement né en réaction à la guerre du Vietnam fit voler ces illusions en éclats. Les réactions furent diverses : certains protestèrent contre la guerre et œuvrèrent pour les droits civiques, d'autres nièrent avec véhémence que les accusations d'injustice au sein de notre société et de criminalité à l'étranger eussent le moindre fondement. Le point commun à toutes ces réactions est un profond sentiment de choc et de perte : elles témoignent, je crois, de la valeur que les gens accordent à la croyance que leur vie et leurs institutions sont justifiables à autrui. Bien sûr, on pourrait dire que ce dont les gens se soucient (et ce qui les préoccupait dans ce cas précis) est que leurs institutions soient justes et que leur vie ne soit pas moralement corrompue. Ce que j'ajoute à cela (et que la phénoménologie de cet exemple historique me semble confirmer), c'est que ce qui nous touche particulièrement dans les accusations d'injustice et d'immoralité, c'est leur implication pour nos relations avec les autres : notre sentiment de justifiabilité ou d'éloignement vis-à-vis d'eux[394].

---

[391] « the sense of loss occasioned by charges of injustice and immorality » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 163).

[392] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 188.

[393] « just because people do set a high value on the idea that their lives and their institutions are justifiable to others they may be strongly tempted to "avert their eyes" from the merits of the charges against them » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 164).

[394] « the transformation of the moral and political atmosphere of the United States in the late 1960s and early 1970s. In the 1950s many Americans believed, naively, that their institutions were uniquely justifiable; that America was free of class barriers, and that it was a society in which benefits were fairly earned. They therefore felt that they could enjoy these benefits in the comforting confidence that the institutions through which they had acquired them, though not perfect, were closer than any others to being ones that no one could reasonably object to. The combined blows of the civil rights movement and the movement that arose in reaction to the war in Vietnam shattered these illusions beyond repair. Different people reacted to this in different ways, some by protesting against the war and working for civil rights, others by vehemently denying that the charges of injustice at home and criminality abroad had any foundation. What these reactions had in common was a deep sense of shock and loss; both testify, I believe, to the value people set on the belief that their lives and institutions are justifiable to others. Of course one could say that what people care about (and were concerned about in this case) is that their institutions be just and their lives not be morally corrupt. What I am adding to this (and what I believe the

Le propos de Scanlon n'est pas de présenter le souci de la justifiabilité à autrui comme la seule préoccupation à l'origine des bouleversements qui ont secoué la société étasunienne au tournant des années 1970. L'horreur de l'utilisation du napalm contre des populations civiles a suscité l'indignation bien au-delà des frontières nationales. Le sacrifice disproportionné des membres des minorités ethniques et des classes inférieures, qui étaient largement défavorisées par le système de conscription, a engendré des sentiments de révolte, tout comme les mensonges étatiques révélés par la publication des *Pentagon Papers*. De multiples facteurs expliquent la « transformation de l'atmosphère morale et politique des États-Unis », et il serait réducteur d'y voir de simples déclinaisons du désir de justifiabilité à autrui. L'intention de Scanlon est toutefois seulement d'illustrer notre attachement à la relation morale par un exemple historique. Or son choix est éloquent. En particulier, l'idée selon laquelle « les accusations d'injustice et d'immoralité » nous touchent principalement en raison de « leur implication pour nos relations avec les autres » est juste sur le plan phénoménologique, et met en exergue un puissant ressort motivationnel des réactions diamétralement opposées que ces accusations peuvent entraîner.

Faisons le point. La deuxième séquence de la démonstration de Scanlon consiste à attirer notre attention sur des sentiments et des réactions qui, à bien y regarder, « reflèt[ent] notre conscience de l'importance, pour nous, de vivre "en bonne harmonie avec nos semblables"[395] ». Ses analyses sont à cet égard convaincantes. Elles peuvent néanmoins donner l'impression de répondre à un autre problème que celui de la priorité des raisons morales. D'après Wallace, par exemple, caractériser les exigences morales « d'une manière qui les rend reconnaissables et intelligibles en tant que modalités concrètes du bien » est utile pour réfuter les discours qui dépeignent la morale comme « une sorte de fétiche collectif ou [comme] une compulsion névrotique[396] », mais cela ne nous dit pas pourquoi nous sommes fondés à assigner la *priorité* délibérative aux raisons morales. En réalité, toutefois, Scanlon ne s'est pas trompé de cible. Pour mémoire, sa solution au problème de la priorité est analogue à son analyse de l'exigence de loyauté envers nos amis, dont l'une des thèses est qu'avoir conscience de la valeur de l'amitié implique de considérer « la loyauté comme une raison suffisante pour porter un fardeau ».

Seulement, la relation morale est « bien moins personnelle que l'amitié », donc sa valeur paraît moins évidente. Aussi Scanlon doit-il montrer que nous nous en préoccupons, sans

phenomenology of the particular historical case bears out) is the claim that what is particularly moving about charges of injustice and immorality is their implication for our relations with others, our sense of justifiability to or estrangement from them. » (*Ibid.*, p. 163.)

[395] « reflecting our awareness of the importance for us of being "in unity with our fellow creatures" » (*Ibid.*).

[396] « in a way that makes them recognizable and intelligible as concrete modalities of the good » ; « a kind of collective fetish or a neurotic compulsion » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 453).

quoi affirmer que quiconque reconnaît la valeur de la relation morale considère le fait qu'une action en violerait en les termes « comme une raison suffisante pour porter un fardeau » ne nous avancerait guère. D'où ses efforts pour nous faire prendre conscience de notre attachement à la justifiabilité de notre conduite (et de nos institutions) à autrui. En somme, $S_{2(a)}$ est destinée à remplir une fonction plus modeste que Wallace ne le suppose : nous convaincre que nous tenons à la relation morale, si bien que, comme l'ami sachant faire preuve de loyauté sans se demander ce qu'il y gagnerait, nous estimons que sa préservation est en soi « une raison suffisante pour porter un fardeau ». Il ne vous aura cependant pas échappé qu'admettre que la relation morale mérite qu'on réalise des sacrifices et juger que les raisons morales sont normalement « décisive[s] face à toute considération concurrente » sont deux choses différentes. Scanlon ne l'ignore pas, et c'est pourquoi S_3 complète sa démonstration.

Avec $S_{2(a)}$, il a établi que nous accordons beaucoup d'importance au rapport de justifiabilité à autrui. Cette attitude évaluative s'accompagne logiquement d'une disposition à éviter de porter atteinte à la relation morale à moins d'avoir une bonne raison de le faire. Le plaisir de regarder notre « star de cinéma préférée à la télévision[397] », par exemple, ne comptera pas comme une bonne raison pour rompre notre promesse de venir vous chercher à l'aéroport. Mais qu'en est-il des considérations afférentes à nos projets et à nos attachements personnels, dont il est difficile d'exagérer l'importance dans notre vie ? Jusqu'ici, Scanlon a apporté les réponses suivantes :

- S_1 : l'importance de nos autres valeurs se reflète dans la place que leur réservent les exigences de la morale interpersonnelle ;
- $S_{2(a)}$: être rongé par la culpabilité morale indique que la justifiabilité de notre conduite à autrui nous importe autant, sinon plus, que ce pour quoi nous en avons violé les termes[398] ;

[397] Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 107.

[398] Bien qu'absente du texte, cette affirmation nous semble déductible de la thèse selon laquelle attribuer de la valeur à la relation morale implique d'être disposé à n'enfreindre ses exigences qu'à la condition de voir une bonne raison de le faire. Il est plausible de soutenir qu'un agent ayant une telle disposition ne fait l'expérience de la culpabilité morale que lorsqu'il a conscience qu'il n'avait aucune bonne raison de contrevenir à l'exigence de justifiabilité à autrui. (S'il est convaincu du contraire, il peut certes *regretter* que son action ait introduit une dissonance dans la « bonne harmonie » qui caractérisait son rapport à ses semblables, mais on voit mal comment il pourrait se sentir *coupable* : si c'était à refaire, il recommencerait.) Si l'on suppose que seul le fait que respecter cette exigence reviendrait à sacrifier une chose qui nous importe davantage que la justifiabilité de notre conduite à autrui sera perçu comme une bonne raison de l'enfreindre, alors on obtient : notre culpabilité morale indique que la justifiabilité de notre conduite à autrui nous importe autant, sinon plus, que ce pour quoi nous en avons violé les termes. Cette affirmation est bien sûr compatible avec l'idée qu'il n'existe aucune bonne raison de traiter autrui d'une façon que nous ne saurions lui justifier, et que nous devrions donc nous sentir coupables pour toute atteinte que nous portons à la relation morale.

- $S_{2(b)}$: les intérêts particuliers que protègent les principes de la morale contractualiste ont plus de poids, d'un point de vue impartial, que les considérations au nom desquelles nous pourrions être tentés de les enfreindre.

Ainsi, S_3 s'applique aux situations dans lesquelles la neutralisation, par une raison morale, de la puissance normative d'une considération relative à un projet ou à un attachement personnel semble exiger le sacrifice d'une chose qui nous importe davantage que la relation morale. En un mot, S_3 doit démontrer que le sacrifice est plus apparent que réel.

Comment Scanlon procède-t-il ? Comme $S_{2(a)}$, S_3 s'ouvre sur un rapprochement entre la morale et l'amitié. Cette dernière, souvenez-vous, n'est pas seulement « un ingrédient important d'une vie bonne » en elle-même, puisque nous en retirons également « une agréable camaraderie, de l'aide et un soutien », entre autres avantages. Or Scanlon fait valoir que le rapport de justifiabilité à autrui est lui aussi porteur d'autres biens pour l'agent, et que le bonheur de « vivre en bonne harmonie avec nos semblables » n'est donc pas la seule chose que nous perdons lorsque notre conduite est moralement mauvaise. Il constate ainsi qu'« on ne peut pas prendre le même plaisir » dans nos relations de travail si nos collègues sont exploités, et que « le sens de nos propres succès et réalisations est sapé par l'idée que nous y sommes parvenus dans des conditions qui étaient foncièrement inéquitables[399] ». La leçon de tels exemples est que la possession de certains biens (comme une réussite professionnelle douée de sens), que nous voudrions peut-être faire passer avant les exigences morales (parmi lesquelles des règles d'équité), dépend en réalité « de la valeur qui sous-tend ces exigences[400] ».

Certes, cette leçon n'est valable que pour certains types de biens, au premier rang desquels « l'amitié et les biens d'autres relations avec des individus spécifiques[401] ». Il est clair, par exemple, que S_3 n'est d'aucun secours pour défendre la priorité de la morale sur des valeurs qui ne présupposent aucune forme de relation ou d'interaction avec les autres. Ces dernières ne sont toutefois pas celles qui semblent entrer le plus frontalement en conflit avec les exigences morales. Comme l'écrit Scanlon, « le refus de prendre des mesures qui violent les droits d'autres personnes afin de les empêcher de détruire des objets naturels ne témoigne pas […] d'un manque de respect pour la valeur de ces objets[402] ». Les choses sont plus compliquées avec

[399] « one cannot take the same pleasure » ; « the meaning of one's own successes and accomplishments is undermined by the thought that they were attained on terms that were basically unfair » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 163-164).
[400] « on the value which underlies these demands » (*Ibid.*, p. 164).
[401] « friendship and the goods of other relations with specific individuals » (*Ibid.*).
[402] « a refusal to take actions that violate the rights of other people in order to prevent them from destroying natural objects does not […] show a lack of respect for the value of those objects » (*Ibid.*, p. 168).

Les droits dont il est question dans cette phrase sont évidemment ceux dont le respect (par les agents individuels comme par l'État) relève de ce que nous nous devons les uns aux autres. D'après le contractualisme,

des valeurs telles que l'amitié et nos ambitions professionnelles, du point de vue desquelles les exigences morales peuvent paraître trop contraignantes. Nous savons par exemple qu'« il est essentiel à l'amitié que nous soyons mus à faire certaines choses pour un ami par l'affection et l'estime particulières que nous lui portons en tant qu'ami, et non simplement par le genre de considération que nous devons à tout un chacun[403] ».

Or, la morale pose des limites à ce que nous pouvons faire pour nos amis. Nos devoirs d'assistance réduisent les ressources à notre disposition pour inviter un ami dans son restaurant préféré, et le fait que l'un des candidats à une certaine position soit un ami n'est pas une raison valable pour écarter ses concurrents. Cela soulève les questions de savoir si ces limites représentent un sacrifice du point de vue de l'amitié et, dans l'affirmative, si celui-ci peut constituer une bonne raison de porter atteinte au rapport de justifiabilité à autrui. Scanlon répond qu'il est avantageux pour l'amitié elle-même de ne pas outrepasser ces limites. Plus précisément, sa thèse est que, lorsqu'une considération afférente à l'amitié est rendue inéligible au statut de raison d'agir par la morale, il serait contraire à l'amitié de faire comme si elle conservait sa puissance normative. Le sacrifice est donc plus apparent que réel, et agir sur la base de cette considération (en retenant la candidature de notre ami par favoritisme, par exemple) serait le signe d'une mauvaise compréhension de la valeur de l'amitié : sa préservation suppose, non pas d'enfreindre, mais de respecter l'exigence (impartiale) de justifiabilité à autrui[404].

Scanlon illustre la justesse de cette thèse avec un exemple saisissant :

> L'amitié, du moins telle que je la conçois, implique de reconnaître l'ami comme une personne distincte dotée d'un statut moral, soit comme quelqu'un à qui la justifiabilité est due de plein droit, et non simplement en vertu de notre amitié. Une personne qui n'attribuerait ce statut qu'à ses amis n'aurait donc pas d'amis au sens où je l'entends : leur statut moral serait trop dépendant du fait contingent de son affection. Il y aurait, par exemple, quelque chose de troublant chez un « ami » qui serait prêt à voler un rein pour vous si vous en aviez besoin. Cela ne tient pas juste à la culpabilité que vous éprouveriez envers la personne qui serait privée de son rein, mais aussi à ce que cela révèlerait sur l'idée que l'« ami » se fait de votre droit à vos propres organes : il ne les volerait pas, mais uniquement parce que, par chance, il vous aime bien[405].

---

les droits définis par les normes juridiques en vigueur dans une société donnée n'entrent dans cette catégorie que s'ils protègent d'importants intérêts individuels d'une manière à laquelle nul ne pourrait raisonnablement s'opposer. Lorsque tel n'est pas le cas, leur violation est moralement mauvaise si, mais seulement si, tout principe qui l'autorise pourrait raisonnablement être rejeté.

[403] « it is crucial to friendship that we are moved to do things for a friend by the special affection and regard that we hold for him or her as a friend, not simply by consideration of a kind that we owe to everyone » (*Ibid.*, p. 165).

[404] Nous reviendrons sur l'analyse scanlonienne de la valeur de l'amitié et des raisons d'agir qu'une personne qui l'apprécie correctement reconnaît avoir au chapitre 5 (en 5.4).

[405] « Friendship, at least as I understand it, involves recognizing the friend as a separate person with moral standing—as someone to whom justification is owed in his or her own right, not merely in virtue of being a friend. A person who saw only friends as having this status would therefore not have friends in the sense I am describing:

L'exemple montre bien, d'une part, que subordonner le statut moral de nos amis à notre affection déprécie nos amitiés et, d'autre part, que, puisqu'on ne saurait reconnaître leur statut moral en tant que « personne[s] distincte[s] » sans du même coup reconnaître celui des autres, « l'amitié n'est en rien sacrifiée lorsque je refuse de violer les droits d'inconnus pour aider mon ami[406] ». Wallace conteste pourtant la première prémisse du syllogisme, arguant qu'« une personne pourrait admettre la valeur d'une relation de reconnaissance mutuelle avec ses amis, mais se demander si la logique de l'amitié exige également qu'elle attache de la valeur à ce type de relation avec les autres[407] ». Il reformule l'objection plus clairement lorsqu'il affirme que, s'« [i]l se peut qu'une certaine sensibilité aux exigences morales soit intégrée à la plupart des conceptions raisonnables de l'amitié et de l'amour », il est néanmoins « douteux que les relations d'amour et d'attachement ne puissent posséder une valeur que dans la mesure où elles sont conduites sur des bases morales[408] ». Autrement dit, les limites fixées par les exigences morales constituent un sacrifice au regard de certaines conceptions valables de l'amitié.

Scanlon ne nie toutefois pas l'existence d'autres formes d'amitié, et ne prétend pas non plus qu'une amitié soit dénuée de toute valeur à moins de revêtir la « sensibilité inhérente aux exigences [morales][409] » que son exemple met en évidence. Son propos était d'insister sur l'existence d'« une forme d'amitié qui mérite qu'on lui accorde de la valeur et qui, en réalité, semble correspondre à ce que nous entendons normalement par amitié[410] », au regard de laquelle les limites émanant de l'exigence impartiale de justifiabilité à autrui n'impliquent aucun sacrifice. L'ami qui s'abstient de dérober vos organes « uniquement parce que, par chance, il vous aime bien » n'étant pas le genre d'ami qu'on voudrait avoir, l'argument de Scanlon n'est pas affaibli par le fait qu'il ne s'applique pas à toute conception de l'amitié : il établit que la forme d'amitié que nous prenons le plus au sérieux « n'exige rien qui soit

---

their moral standing would be too dependent on the contingent fact of his affection. There would, for example, be something unnerving about a "friend" who would steal a kidney for you if you needed one. This is not just because you would feel guilty toward the person whose kidney was stolen, but because of what it implies about the "friend's" view of your right to your own body parts: he wouldn't steal them, but that is only because he happens to like you. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 164-165.)

[406] « no sacrifice of friendship is involved when I refuse to violate the rights of strangers in order to help my friend » (*Ibid.*, p. 165).

[407] « a person may concede the value of standing in the relation of mutual recognition with their friends but wonder whether the logic of friendship equally requires them to value this kind of relationship with other persons » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 453).

[408] « There might be a certain sensitivity to moral demands that is built into most reasonable conceptions of friendship and love » ; « doubtful that relationships of love and attachment can be valuable only to the extent they are conducted on basically moral terms » (R. Jay Wallace, *The Moral Nexus*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2019, p. 64).

[409] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 366 p. 118.

[410] « a form of friendship that is worth valuing, and in fact seems to capture what we normally mean by friendship » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 165).

incompatible avec la morale contractualiste[411] », ce qui est bien suffisant[412]. Scanlon soutient que *S3* produit des résultats similaires avec les valeurs de la recherche scientifique et de l'excellence artistique[413]. Nous laissons au lecteur le soin d'aller voir ce qu'il en est.

Cette section touche à sa fin. Nous nous sommes demandé si caractériser les actions moralement mauvaises comme des violations de l'exigence de justifiabilité à autrui permettait d'expliquer l'importance particulière et la priorité délibérative des raisons morales, tout en évitant les écueils du dilemme de Prichard. Nous avons répondu positivement à la question de l'importance. Une réponse complète au problème de la priorité nécessiterait d'examiner chaque valeur susceptible d'entrer en conflit avec les exigences morales afin de déterminer si celles-ci l'emportent toujours. Nous nous sommes concentrés sur l'amitié, souvent considérée comme l'exemple paradigmatique d'une valeur centrale dans notre vie, mais que les exigences morales, étant impartiales, nous imposeraient de sacrifier. Notre conclusion est que, avec sa stratégie en trois parties, Scanlon est parvenu à réfuter l'idée voulant que prendre l'amitié au sérieux conduise à récuser la priorité des raisons morales. Ironiquement, placer l'amitié au-dessus de la justifiabilité à autrui serait trahir sa valeur. À moins d'être immoralistes, le souci de « vivre en bonne harmonie avec nos semblables » fait en outre partie intégrante de notre conception de la vie bonne. Aussi assignons-nous à bon droit la priorité délibérative aux raisons morales.

---

[411] « does not make demands that are inconsistent with contractualist morality » (Scanlon, « Reasons, Responsibility, and Reliance », *art. cit.*, p. 514).

[412] D'aucuns objecteront qu'enfreindre certaines limites morales à ce qu'il est permis de faire pour un ami (lui réserver une place en bibliothèque pour lui épargner la peine de se lever tôt un dimanche matin, par exemple) n'empêche pas de considérer que d'autres limites sont inviolables (comme voler un rein pour lui), et que c'est surtout chez l'ami qui ne reconnaît pas les limites dont la violation constituerait un tort sérieux qu'il y a « quelque chose de troublant ». S'il est évident que certains torts sont moins graves que d'autres, il n'en demeure pas moins qu'un ami qui est disposé à outrepasser certaines limites pour vous voit une raison de ne pas vous faire ce contre quoi celles-ci nous protègent « uniquement parce que, par chance, il vous aime bien ».

[413] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 166-167.

– 3 –

LES NORMES DU RAISONNEMENT CONTRACTUALISTE

La question de l'importance pratique des jugements moraux, vous l'avez compris, est celle à laquelle le contractualisme de Scanlon est principalement destiné à répondre. Cependant, nos attentes raisonnables à l'égard d'une théorie morale ne s'y limitent pas. À supposer que l'explication contractualiste de l'importance et de la priorité qui caractérisent les raisons morales vous convainque par sa justesse sur le plan phénoménologique et par la distance qu'elle maintient avec les deux écueils du dilemme de Prichard, vous pourriez encore rejeter le contractualisme sur d'autres bases. En particulier, la plausibilité de l'analyse contractualiste de la raison que le caractère moralement mauvais d'une action nous donne de ne pas la réaliser ne devrait pas nous amener à accepter les normes du raisonnement contractualiste sans examen préalable. Il y a deux manières dont ces normes pourraient être déficientes.

3.1 Le spectre d'Euthyphron

Premièrement, elles seraient déficientes si caractériser les actions moralement mauvaises comme des violations de l'exigence de justifiabilité à autrui ne permettait pas d'identifier certains torts manifestes. Or il n'est pas exclu *a priori* que les conclusions du raisonnement contractualiste entrent aussi « violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes[414] » que celles de l'utilitarisme de l'acte. Deuxièmement, même si l'ensemble des actions prohibées par des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter s'avère coextensif à celui des actions moralement mauvaises, le contractualisme sera peut-être incapable d'expliquer le caractère moralement mauvais d'une action donnée de façon satisfaisante. L'exactitude des verdicts d'une théorie signifie qu'elle décrit fidèlement son objet. Le bien-fondé de sa prétention à en rendre compte requiert toutefois davantage : qu'elle fournisse une explication adéquate des faits détectés par ses radars. Il est au moins logiquement

[414] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 167.

possible qu'une théorie morale ne remplisse que la première condition. Cela est mis en évidence par une objection classique au volontarisme théologique, d'après lequel la morale repose sur les commandements de Dieu. Admettons que les actions moralement mauvaises soient celles que Dieu interdit et qu'on puisse accéder à la connaissance morale en interprétant ses commandements.

L'objection est que la célèbre question de Socrate à Euthyphron, « est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé d'eux qu'il est pieux[415] ? », constitue un dilemme inextricable pour le volontariste théologique. Sa thèse étant que la morale dépend des commandements divins, la question devient : l'action moralement mauvaise est-elle moralement mauvaise parce qu'elle est défendue par Dieu, ou est-elle défendue par Dieu parce qu'elle est moralement mauvaise ? La première proposition implique que, si Dieu avait décrété : « Tu humilieras ton prochain », s'en abstenir serait moralement mauvais. Autrement dit, les commandements divins, soit le fondement de la morale, et avec lui son contenu même, semblent arbitraires. Ce problème disparaît avec l'énoncé inverse : l'action moralement mauvaise est défendue par Dieu parce qu'elle est moralement mauvaise. Cette réponse offre toutefois une victoire pyrrhique au volontariste théologique. Certes, les commandements de Dieu cessent d'être arbitraires, mais le critère de la vérité morale est indépendant de sa volonté. Dieu n'est plus l'auteur de la morale, mais un parfait évaluateur moral. Ses commandements pourraient encore expliquer l'autorité des exigences morales[416], mais non leur contenu.

Comme annoncé en introduction, notre enquête vise à mettre le contractualisme à l'épreuve de ses implications normatives. Nous aborderons des problèmes philosophiques qui, outre l'intérêt qu'ils revêtent en eux-mêmes, seront pour nous l'occasion d'apporter des

---

[415] Platon, « Euthyphron », trad. fr. Louis-André Dorion, dans Luc Brisson (dir.), *Platon, œuvres complètes*, édition revue et corrigée, Paris, Éditions Flammarion, 2023, p. 395-414, ici p. 406.

Pour resituer la question dans son contexte, Socrate chemine vers le Portique royal d'Athènes pour comparaître devant l'Archonte-roi, à la suite de l'accusation de corrompre la jeunesse portée contre lui par Mélétos, lorsqu'il rencontre le personnage éponyme du dialogue. Ce dernier, le devin Euthyphron, se rend au même endroit que lui, où il entend poursuivre son père en justice pour le meurtre d'un esclave car, soutient-il, la piété l'exige. Socrate en déduit qu'Euthyphron est en mesure de lui apprendre en quoi consistent le pieux et l'impie, et espère qu'acquérir ce savoir l'aidera à se défendre contre l'accusation de Mélétos. Sûr de sa science, Euthyphron répond à la demande de Socrate en déclarant que « ce qui est cher aux dieux est pieux, alors que ce qui ne leur est pas cher est impie » (*ibid.*, p. 402). Socrate passe alors cette définition au crible de plusieurs questions, dont celle qui nous intéresse ici.

[416] Ainsi Anscombe faisait-elle valoir avec force que « la croyance dans une loi divine » est essentielle pour donner un sens à l'autorité des exigences morales (ou, en termes scanloniens, à l'importance pratique des jugements moraux) : puisque la notion d'obligation morale n'a de sens, selon elle, que s'il existe un Dieu législateur, la « conception *légaliste* de l'éthique » des philosophes modernes, étant aussi séculière, est un exemple de « survivance d'un concept en dehors du cadre de pensée qui le rendait vraiment intelligible » (Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 17-18 ; italique d'origine).

éléments de réponse à la question : les conclusions du raisonnement contractualiste s'accordent-elles avec « nos convictions morales les plus fermes » ? Cette tâche nécessite de connaître les normes du raisonnement contractualiste et de savoir déterminer à partir d'elles si une action est moralement mauvaise. Le premier objectif de cette section est d'y aider le lecteur. Le contractualisme ayant vocation à supplanter l'analyse utilitariste de la nature de la morale, ses normes de raisonnement ne promettent toutefois pas simplement d'identifier les actions moralement mauvaises. Elles prétendent aussi expliquer en quoi elles le sont. Or de nombreux critiques contestent qu'elles le puissent. À les suivre, le contractualiste occupe une position similaire à celle du volontariste théologique qui, refusant d'asseoir la morale sur un fondement arbitraire, renonce à concevoir Dieu comme son auteur : l'injustifiabilité à autrui d'une action est la conséquence de faits indépendants qui expliquent en quoi elle est moralement mauvaise, et ne l'explique donc pas elle-même[417].

[417] L'objection a été avancée sous des formes qu'il n'est pas toujours facile de distinguer les unes des autres : la démonstration contractualiste du caractère moralement mauvais d'une action présupposerait immanquablement des intuitions morales préthéoriques ; nos jugements concernant le caractère (dé)raisonnable du rejet d'un principe seraient indiscernables de nos convictions sur ce qui est moralement bon ou mauvais ; ou encore l'injustifiabilité à autrui d'une action dériverait de son caractère moralement mauvais, ou des facteurs en vertu desquels elle est moralement mauvaise, et, partant, aurait le pouvoir explicatif d'un épiphénomène, c'est-à-dire aucun.

Pour des contributions accablant le contractualisme d'un ou plusieurs de ces reproches (avec plus ou moins de charité interprétative), voir : Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990, p. 30, note 19 ; Philip Pettit, *The Common Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 299-302, « The consequentialist perspective », dans Marcia Baron, Philip Pettit et Michael Slote (éd.), *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 1997, p. 92-174, ici p. 136-140, « Doing unto others », *Times Literary Supplement*, 25 juin 1999, p. 7-8, et « Can contract theory ground morality ? », dans James Dreier (éd.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing, 2006, p. 77-96 ; Simon Blackburn, « Am I Right ? », *New York Times*, 21 février 1999 ; Colin McGinn, « Reasons and Unreasons », *The New Republic*, 24 mai 1999, p. 34-38, ici p. 35-36 ; Robert Merrihew Adams, « Scanlon's Contractualism : Critical Notice of T. M. Scanlon, "What We Owe to Each Other" », *Philosophical Review*, 2001, vol. 110, n° 4, p. 563-586, ici p. 565-568 ; Thomas W. Pogge, « What We Can Reasonably Reject », *Philosophical Issues*, 2001, vol. 11, p. 118-147, ici p. 139 ; Frances M. Kamm, « Owing, Justifying, and Rejecting », *Mind*, 2002, vol. 111, n° 442, p. 323-354, ici p. 337-341 ; Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 464-468 ; Hooker, « Contractualism, Spare Wheel, Aggregation », *art. cit.*, dans Matravers (éd.), *Scanlon and Contractualism*, *op. cit.*, p. 48-57 ; Alan Gibbard, « Reasons to Reject Allowing », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2003, vol. 66, n° 1, p. 169-175, ici p. 172 ; David McNaughton et Piers Rawling, « Can Scanlon Avoid Redundancy by Passing the Buck ? », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 4, p. 328-331 ; David Sosa, « A Big, Good Thing », *Noûs*, 2004, vol. 38, n° 2, p. 359-377, ici p. 275 ; Joseph Raz, « Numbers, With and Without Contractualism », dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 46-66, ici p. 57-60 ; et Nicholas Southwood, *Contractualism and the Foundations of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 61-84.

Pour des réponses à l'objection, voir : Michael Ridge, « Saving Scanlon : Contractualism and Agent-Relativity », *Journal of Political Philosophy*, 2001, vol. 9, n° 4, p. 472-481 et « Contractualism and the New and Improved Redundancy Objection », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 4, p. 337-342 ; Philip Stratton-Lake, « Scanlon's Contractualism and the Redundancy Objection », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 1, p. 70-76 et « Scanlon, Permissions, and Redundancy : Response to McNaughton and Rawling », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 4, p. 332-337 ; Thomas M. Scanlon, « Reply to Gauthier and Gibbard », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2003, vol. 66, n° 1, p. 176-189, ici p. 179-180, « Replies », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 123-138, ici p. 128-137, « Wrongness and Reasons », *art. cit.*, dans Shafer-Landau (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 2, *op. cit.*, et « Responses to Forst, Mantel, Nagel, Olsaretti, Parfit, and Stemplowska », dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 131-153, ici p. 143-147 ; Parfit, « Justifiability to Each Person », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 66-70 et *On What Matters*, vol. 1, *op. cit.*, section 54 ; Tamra Frei, « The Redundancy Objection, and Why

Nous n'entreprendrons pas d'examiner une à une les différentes déclinaisons de l'objection qui apparaissent dans les contributions citées à la note précédente. Ce projet mériterait un chapitre à lui seul et trouvera sa place ailleurs. Il n'empêche que l'objection ne saurait être complètement ignorée ici. Les normes du raisonnement contractualiste seraient profondément insatisfaisantes si, par exemple, des intuitions du type de celles qu'il s'agit d'expliquer figuraient nécessairement parmi les prémisses d'un argument contractualiste. La meilleure réfutation de cette version de l'objection consiste naturellement à fournir des contre-exemples probants. Nous nous y emploierons au chapitre 6 (en 6.3), en présentant une défense contractualiste des contraintes et des prérogatives déontologiques, laquelle ne s'appuiera à aucun moment sur des distinctions déontologiques traditionnelles (telle celle entre tuer et laisser mourir) dont la pertinence morale n'admettrait pas d'explication contractualiste[418]. Le sentiment répandu que l'injustifiabilité à autrui d'une action n'est qu'un épiphénomène des facteurs qui la rendent moralement mauvaise pourrait néanmoins persister. L'antidote est ici de clarifier le genre d'explication que le contractualiste entend proposer, à savoir qu'une action est moralement mauvaise d'une manière devant déclencher le type de remords éprouvé par Scanlon en lisant l'article de Singer[419].

Pourquoi l'inaction de Scanlon face à la famine des réfugiés bengalis était-elle moralement mauvaise ? L'explication contractualiste est que « ces personnes affamées avaient des raisons de vouloir de l'aide auxquelles [il] ne répondai[t] pas[420] ». Les critiques protestent contre ce qu'ils estiment être un détour inutile par la question de la justifiabilité à autrui : « Il suffisait de dire que les réfugiés avaient un besoin d'assistance que Scanlon pouvait aisément contribuer à soulager. Ajouter que sa passivité ne leur était pas justifiable n'est pas nécessaire pour montrer qu'elle était moralement mauvaise. » Il importe de bien comprendre pourquoi la possibilité d'établir que la conduite de Scanlon était moralement mauvaise sans invoquer les raisons que les Bengalis avaient de s'y opposer laisse intacte la valeur de l'entreprise contractualiste. D'une part, savoir si une action est moralement mauvaise n'est pas toujours évident. Or les normes du raisonnement contractualiste pourraient se révéler être un outil

---

Scanlon is Not a Contractualist », *Journal of Political Philosophy*, 2009, vol. 17, n° 1, p. 47-65 ; et Hieronymi, « Of Metaethics and Motivation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 108-120.

[418] Nous répondrons notamment au scepticisme exprimé par Frances M. Kamm dans « Owing, Justifying, and Rejecting », *art. cit.*, p. 337-341.

[419] Comme Tamra Frei et Hieronymi l'ont bien compris. Voir Frei, « The Redundancy Objection, and Why Scanlon is Not a Contractualist », *art. cit.*, p. 57-63, et Hieronymi, « Of Metaethics and Motivation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 108-115. Voir aussi Kumar, « Reasonable Reasons in Contractualist Moral Argument », *art. cit.*, p. 9, note 7.

[420] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 301 p. 102.

précieux pour le découvrir dans certains cas. Si elles tiennent cette promesse, elles possèdent au minimum une valeur heuristique. Mais là n'est pas le point essentiel. Après tout, nier qu'une action soit moralement mauvaise *parce qu*'elle est injustifiable à autrui demeure possible.

La seconde partie de la réponse est alors de souligner les insuffisances de l'explication dont les critiques semblent se contenter. La première est qu'elle n'offre pas de caractérisation générale de ce qu'est une action moralement mauvaise, puisqu'elle reste silencieuse sur la propriété qu'ont en commun des actions qui sont moralement mauvaises pour des raisons différentes. Comme l'écrit Scanlon : « Certaines actions sont moralement mauvaises parce qu'elles causent un grave préjudice qui était évitable, d'autres parce qu'elles impliquent de rompre une promesse, d'autres encore parce qu'elles constituent une atteinte à la vie privée. Mais elles le sont toutes dans le même sens[421]. » À elle seule, l'énumération des facteurs concrets qui rendent une action moralement mauvaise (le préjudice était évitable, etc.) ne précise pas *en quel sens* elle l'est, ni, *a fortiori*, si celui-ci vaut aussi pour les violations d'autres exigences morales. L'interprétation retenue conditionnera l'éventail des facteurs pertinents, et la façon appropriée de les prendre en compte, pour évaluer si une action est moralement mauvaise en ce sens. Ainsi, des théories morales concurrentes, tels le contractualisme et l'utilitarisme, se fondent sur des interprétations divergentes de ce qu'est une action moralement mauvaise.

Deux critères départagent les interprétations qui seraient également plausibles à première vue. Le premier est bien sûr la conformité des verdicts de la théorie correspondante avec la vérité morale. Notre analyse de la propriété consistant, pour une action, à être moralement mauvaise est irrecevable si elle nous force à condamner l'interruption de la diffusion du match de foot dans *L'Émetteur de télévision*. Le second critère est que le sens dans lequel une action sera déclarée moralement mauvaise confère à ce jugement l'importance pratique normalement attribuée aux jugements moraux : le fait qu'elle soit moralement mauvaise en ce sens est censé expliquer notre souci de ne pas la commettre. Montrer *que*, mais non *en quoi*, une action est moralement mauvaise ne nous dit pas pourquoi c'est une chose dont nous devrions nous préoccuper. C'est la seconde insuffisance que le contractualiste voudrait pallier. Au chapitre précédent (en 2.4), nous avons vu que la caractérisation utilitariste des actions moralement mauvaises comme des manquements à l'injonction de maximiser le bien-

[421] « Some actions are wrong because they cause serious avoidable harm, others because they involve violating a promise, others because they are invasions of a person's privacy. But they are all wrong in the same sense. » (Scanlon, « Responses to Forst, Mantel, Nagel, Olsaretti, Parfit, and Stemplowska », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 144.)

être agrégé n'y parvient pas, étant donné que le souci du bien-être d'autrui et celui de ne pas agir de façon moralement mauvaise sont des préoccupations de genres différents.

D'après le contractualisme, les actions qui, en tant que violations d'exigences morales différentes, sont moralement mauvaises pour des raisons différentes, le sont toutes dans le même sens pour autant qu'elles contreviennent à une exigence de la morale interpersonnelle : elles sont injustifiables à autrui. Cette thèse permet d'affirmer que nous nous devons les uns aux autres de respecter ces exigences et qu'on fait du tort à quelqu'un lorsqu'on les enfreint. Elle permet aussi de décrire la culpabilité qu'éveille leur transgression chez un agent soucieux de la moralité de sa conduite comme « un sentiment d'éloignement, celui d'avoir violé les termes d'un rapport à autrui qui a de la valeur », qualifié par Scanlon de « relation de reconnaissance mutuelle[422] ». Le lecteur est désormais équipé pour se forger un avis à la fois sur l'analyse contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux et sur la thèse de la fragmentation de la morale. Quelles que soient ses opinions en la matière, il devrait à présent être clair que l'objection suivant laquelle l'injustifiabilité à autrui d'une action n'est qu'un épiphénomène des facteurs qui la rendent moralement mauvaise procède d'une conception erronée de ce que le contractualiste espère expliquer.

Certes, citer, outre leur besoin d'assistance, les raisons que les personnes endurant d'extrêmes privations ont de vouloir qu'on leur vienne en aide est superflu pour montrer qu'il est moralement mauvais de s'en abstenir alors qu'on en a les moyens[423]. C'est toutefois un passage obligé pour arriver à la conclusion que cela est moralement mauvais dans le sens qui, selon Scanlon, s'applique à toute violation d'une exigence de la morale interpersonnelle et rend compte de la « force de contrainte particulière[424] » des raisons morales correspondantes. Vous ne souscrirez pas à cette explication si vous rejetez son analyse de l'importance pratique des jugements moraux, mais c'est là une autre question. Frei l'a bien résumé : « L'accusation de redondance n'est pas que le rejet raisonnable constitue une *mauvaise* analyse du caractère moralement mauvais d'une action, mais qu'il est totalement *inutile* pour l'expliquer[425]. » Il le serait assurément si l'enjeu était d'identifier « une propriété qui […] s'accompagne de la

[422] Pour les citations d'origine, voir, dans cet ordre, les note 386 p. 124 et 381 p. 123.
[423] Scanlon nuancerait cette concession à juste titre. Comme nous l'avions noté en étudiant l'hypothèse d'une fragmentation de la morale interpersonnelle, nous avons besoin d'une méthode pour déterminer ce qu'est « avoir les moyens » en un sens moralement pertinent. Or, justement, le contractualisme nous en procure une : l'agent « a les moyens » si sa situation est telle que son refus de prêter assistance à une personne dans le besoin ne saurait lui être justifié, ou, dans le jargon contractualiste, telle que cette dernière pourrait raisonnablement insister pour que soit adopté dans notre monde social un principe énonçant une obligation, pour l'agent, de lui venir en aide.
[424] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 171.
[425] « The charge of redundancy is not that reasonable rejection is a *bad* analysis of the wrongness of an action but that it is entirely *unnecessary* to such an explanation. » (Frei, « The Redundancy Objection, and Why Scanlon is Not a Contractualist », *art. cit.*, p. 65 ; italiques d'origine.)

propriété (distincte) d'être une action moralement mauvaise[426] ». Or il s'agit d'établir que la violation d'une exigence de la morale interpersonnelle est moralement mauvaise d'une manière qui nous donne une raison très puissante de ne pas la commettre.

L'accusation de redondance manque donc sa cible, la nature de l'explication que nous soumet Scanlon étant mal comprise. Cela saute aux yeux dans la formulation classique de l'objection par Judith Jarvis Thomson. La voici :

> Pour ma part, je ne peux me résoudre à croire que ce qui *rend* moralement mauvais l'acte de torturer des bébés à mort pour le plaisir (par exemple) est qu'il « est interdit par un quelconque système de principes de réglementation générale de la conduite qui serait tel que personne ne pourrait raisonnablement le rejeter en tant que base d'un accord informé, non contraint et général[427] ». Mon impression est que l'explication va dans la direction opposée : que c'est l'évidence de son caractère moralement mauvais qui explique pourquoi il y aurait un accord général pour l'interdire[428].

Scanlon répond à Thomson en corrigeant une erreur tenace dans la littérature :

> La formule contractualiste citée par Thomson est conçue comme une analyse de ce qu'est un acte moralement mauvais. Ce qui *rend* un acte moralement mauvais, ce sont les propriétés en vertu desquelles il serait raisonnable de rejeter tout principe qui l'autorise (en l'occurrence, la souffrance et la mort inutiles du bébé)[429].

L'utilitarisme n'est pas réfuté par l'observation selon laquelle la non-maximisation du bien-être agrégé n'est pas ce qui rend un acte moralement mauvais. Alors pourquoi le contractualisme le serait-il par le constat que l'injustifiabilité à autrui ne l'est pas non plus ? Le spectre d'Euthyphron nous distrait et nous ne voyons pas que la bataille se joue ailleurs : la souffrance et la mort inutiles rendent-elles moralement mauvaise l'action qui les cause en fournissant aux victimes des raisons de s'y opposer auxquelles nous n'avons pas de réponse adéquate, ou du fait de leur incidence négative sur la somme des niveaux de bien-être individuels ? La victoire

---

[426] « a property which […] brings with it the (separate) property of being morally wrong » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 10).

[427] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 178, traduction légèrement modifiée.

[428] « For my own part, I cannot bring myself to believe that what *makes* it wrong to torture babies to death for fun (for example) is that doing this 'would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behavior which no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement.' My impression is that explanation goes in the opposite direction—that it is the patent wrongfulness of the conduct that explains why there would be general agreement to disallow it. » (Thomson, *The Realm of Rights*, *op. cit.*, p. 30, note 19 ; italique d'origine.)

[429] « The contractualist formula that Thomson quotes is intended as an account of what it is for an act to be wrong. What *makes* an act wrong are the properties that would make any principle that allow it one that it would be reasonable to reject (in this case, the needless suffering and death of the baby). » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 391, note 21 ; italique d'origine.)

revient à l'explication offrant l'analyse la plus juste de ce qui importe à ceux qui prennent la morale au sérieux : ne pas traiter autrui d'une manière qui ne saurait lui être justifiée, ou produire le meilleur état de choses, tel que mesuré à l'aune du bien-être agrégé ?

Supposons que Scanlon ait raison et qu'il s'agisse de la justifiabilité à autrui. Il écrit que « pour ne pas être moralement mauvaise, une action doit être […] justifiable à chaque personne en un sens bien précis[430] » : elle doit être permise par un principe de réglementation générale de la conduite que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Cette affirmation complète son traitement de la question de l'importance pratique des jugements moraux, puisqu'elle précise que l'action que nous ne saurions « justifier à autrui sur des bases que [nous] pourr[ions] attendre qu'il accepte[431] » est celle qu'aucun principe non rejetable n'autorise. Autrement dit, disposer d'une bonne réponse aux objections d'une personne contre notre action suppose qu'elle soit autorisée par un principe qu'elle-même ne pourrait pas raisonnablement rejeter – parce que ses objections sont ou bien irrecevables, ou bien insuffisantes compte tenu des raisons que d'autres individus, dont l'agent, ont d'insister sur l'adoption de ce principe dans notre monde social. Cette conception de la justifiabilité à autrui va de pair avec un certain nombre de contraintes pesant sur le raisonnement moral, grâce auxquelles les raisons pertinentes pourront être sélectionnées, dans un premier temps, puis comparées entre elles.

Prises ensemble, ces contraintes forment les normes du raisonnement contractualiste. Chaque contrainte a deux critères à satisfaire. Le premier est que son inclusion dans la théorie n'entraîne pas de conflit insurmontable entre les conclusions du raisonnement contractualiste et « nos convictions morales les plus fermes ». Le second est qu'elle n'empêche pas les justifications contractualistes d'être offertes à autrui « de façon spécifique, plutôt qu'à la face du monde tout entier[432] », faute de quoi elles ne reposeraient pas « sur des bases que [nous] pourr[ions] attendre qu'il accepte[433] ». Le contractualisme serait indigne du titre d'« alternative victorieuse à l'utilitarisme[434] » si les contraintes sans lesquelles les justifications contractualistes ne s'adresseraient pas à autrui de façon spécifique nous détournaient de la vérité morale. Aussi nous demanderons-nous si les contraintes que Scanlon a définies sont indispensables pour que les justifications contractualistes puissent être présentées à chaque personne concernée de façon spécifique. Si certaines ne le sont pas et que, de surcroît, elles

[430] « in order not to be wrong an action must be […] justifiable to every person in a specific way » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 28).
[431] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 6 p. 12.
[432] Nagel, « Guerre et massacre », *art. cit.*, dans Nagel, *Questions mortelles*, *op. cit.*, p. 85.
[433] Comme nous l'avons fait ressortir en 2.1 avec l'exemple de Mariam, Louise et Naël.
[434] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 168.

occultent une partie de la vérité morale – en rendant impossible toute explication contractualiste du caractère moralement mauvais de torts manifestes –, alors les normes du raisonnement contractualiste gagneraient à en être purgées.

3.2 S'accorder sur des principes

Scanlon a choisi le nom « contractualisme » pour sa théorie car la justifiabilité à autrui y est fonction des raisons que les individus ont d'accepter ou de rejeter les principes censés définir leurs attentes légitimes les uns à l'égard des autres[435]. Il estime aujourd'hui que ce choix

> était une erreur dans la mesure où il laisse entendre que, selon cette théorie, le fondement de la morale réside dans un accord réel ou hypothétique entre les parties concernées, et non, comme [il] le pense, dans des faits normatifs portant sur les raisons que les individus ont d'accepter ou de rejeter des principes. [Il] regrette d'avoir donné ce nom à [s]a conception, bien qu['il] n'en ai[t] toujours pas trouvé de meilleur[436].

Nous suivrons l'usage et continuerons d'employer ce terme – s'il fallait forger un néologisme, « rejetabilisme » aurait pu convenir (de préférence à « justifiabilisme », qui siérait mieux à une théorie de la connaissance). Pour présenter les normes du raisonnement contractualiste, il n'est pas inutile de commencer par répertorier quelques-unes des façons dont le nom de la théorie prête à confusion. Il y en a au moins quatre.

La première erreur serait d'interpréter le contractualisme comme s'adressant à l'« Objecteur », pour le convaincre que le contenu des exigences morales est déductible d'un contrat par lequel des individus mutuellement désintéressés gagneraient à s'engager à limiter la poursuite de leur intérêt personnel à condition que les autres en fassent autant. La morale serait alors conçue comme l'ensemble des normes dont un agent indifférent au sort des autres comme à la moralité de sa conduite pourrait comprendre que, si tous les respectaient, il serait mieux loti qu'en l'absence de coopération sociale – à moins qu'il ne déniche l'anneau de Gygès, le Tarnhelm de Mime ou la cape d'invisibilité de Harry Potter[437]. Une telle approche[438], souvent

---

[435] Voir Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 27, note 19.

[436] « was a mistake insofar as it suggests that according to this theory the basis of morality lies in some actual or hypothetical agreement between the affected parties, rather than, as I see it, in normative facts about the reasons that individuals have to accept or reject principles. I regret giving my view this name although I still have not thought of a name that would be better. » (Thomas M. Scanlon, « Contractualism Re-examined », tapuscrit inédit de trente-neuf pages, version n° 25, envoyée par l'auteur le 23 octobre 2024, p. 1.)

[437] Parier là-dessus serait toutefois peu judicieux…

[438] Dont les chefs de file sont les philosophes néo-hobbesiens James Buchanan et David Gauthier. Voir James Buchanan, *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1975 et David Gauthier, *Morale et contrat.*

décrite comme « contractarienne » pour la distinguer du contractualisme[439], n'ambitionne pas de résoudre le dilemme de Prichard[440], dont elle embrasse sciemment le deuxième écueil. En effet, son programme est moins d'expliquer pourquoi nous sommes fondés à prendre les raisons morales *en tant que telles* au sérieux, que de montrer qu'il est rationnel, pour un agent dont la seule préoccupation serait de maximiser son utilité, de *traiter* les raisons morales *comme* étant décisives dans sa délibération pratique.

Une autre différence majeure entre contractualisme et contractarianisme est qu'un individu animé par le souci de la justifiabilité à autrui et un agent décidé à maximiser son utilité personnelle n'admettront pas les mêmes raisons morales. Le premier ne cherche à satisfaire ses intérêts que dans la mesure où cela est compatible avec la reconnaissance de l'importance morale égale des intérêts (comparables) de chacun, puisqu'autrement son action ne serait pas justifiable à autrui « sur des bases qu['il] pourr[ait] attendre qu'il accepte ». À l'inverse, le second ne voit une raison de réfréner la poursuite de ses intérêts que lorsqu'il réalise qu'il est avantageux pour lui d'y consentir pour autant que les autres jouent le jeu de la coopération sociale. Le contenu de ses obligations morales dépend ainsi des termes qu'il est en position de dicter à ceux qui, parce que plus vulnérables ou moins bien dotés en ressources, ont le plus à perdre d'une absence d'accord. Quant à « ceux qui […] ne peuvent ni [lui] porter préjudice ni [lui] être utiles, et qui n'ont donc rien à [lui] offrir par leur retenue ou leur coopération[441] », il conclura qu'il ne leur doit rien.

Aussi Scanlon lève-t-il toute ambiguïté en signalant que, contrairement à son cousin d'inspiration hobbesienne, le contractualisme prend racine dans la branche rousseauiste de la famille des théories du contrat :

> L'idée d'une volonté partagée de modifier nos revendications individuelles afin de trouver une base de justification que les autres ont, non moins que nous, une raison d'accepter est un élément central de la tradition du contrat social qui remonte à Rousseau. L'une des principales raisons

---

Recherche sur les fondements de la morale, traduit et présenté par Serge Champeau, Sprimont, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 2000.

[439] Pour une anthologie de textes représentatifs des deux types de théorie du contrat, voir Stephen Darwall (éd.), *Contractarianism/Contractualism*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing, 2003. Voir aussi Samuel Freeman, « Contractualisme », dans Monique Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, p. 405-415 et Fred d'Agostino, Gerald Gauss et John Thrasher, « Contemporary Approaches to the Social Contract », dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (septembre 2021), https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary.

[440] Voir David Gauthier, « Why Contractarianism ? », dans Peter Vallentyne (éd.), *Contractarianism and Rational Choice : Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 15-30, ici p. 16-20, sur l'idée d'une « crise fondationnelle de la morale » (« foundational crisis of morality »).

[441] « those who could not harm or benefit us […] and so have nothing to offer us by their restraint or cooperation » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 180).

> pour lesquelles je qualifie ma position de « contractualiste » est de souligner le lien qui la rattache à cette tradition[442].

Si le premier malentendu que le nom de la théorie risque d'occasionner concerne le genre d'individu auquel elle s'adresse et, avec lui, la motivation qu'elle prête aux parties cherchant à s'accorder sur les principes de la moralité, les trois autres ont trait à la nature et au rôle de l'accord. La notion d'accord figure dans la caractérisation contractualiste de ce qu'est un acte moralement mauvais. Scanlon réénonce la « formule contractualiste » citée par Thomson à partir de « Contractualisme et utilitarisme » dans *What We Owe to Each Other* (le lecteur qui s'en serait privé la première fois est invité à sortir son surligneur[443]) :

> [U]n acte est moralement mauvais si son accomplissement dans des circonstances données serait interdit par un quelconque ensemble de principes de réglementation générale de la conduite que nul ne pourrait raisonnablement rejeter en tant que base d'un accord informé, non contraint et général[444].

Bien que son objet soit différent, la formule contractualiste a un air de famille évident avec la thèse du contrat social : les êtres humains étant égaux par nature, « il n'y a pas d'autre source

---

[442] « The idea of a shared willingness to modify our private demands in order to find a basis of justification that others also have reason to accept is a central element in the social contract tradition going back to Rousseau. One of the main reasons for calling my view "contractualist" is to emphasize its connection with this tradition. » (*Ibid.*, p. 5.)

On songera par exemple aux remarques suivantes de Rousseau (dans Jean-Jacques Rousseau, « Du contrat social », dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 3, édition dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1964, p. 347-470, ici p. 368 ; nous soulignons) :

> La volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est *ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts* qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas *quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent*, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée.

Pour d'éclairantes analyses du recoupement partiel entre intérêt personnel et intérêt commun chez Rousseau, voir Blaise Bachofen, « Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun. Les complications de la notion d'intérêt particulier », dans Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard (éd.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, p. 393-411, et Théophile Pénigaud de Mourgues, *Les Délibérations du peuple. Contexte et concepts de la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2024, p. 119-196. Sur les liens entre Rousseau et les contractualismes de Rawls et Scanlon, voir Samuel Freeman, « Reason and Agreement in Social Contract Views », dans Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract : Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 17-44, Guillarme, *Rawls et l'égalité démocratique*, *op. cit.*, p. 113-117, et Véronique Munoz-Dardé, « Liberty's Chains », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 2009, vol. 83, n° 1, p. 161-196, ici p. 186-195.

[443] Quant au choix de la couleur, qu'il laisse parler sa créativité !

[444] « an act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behavior that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 153).

de l'obligation morale d'obéir au pouvoir civil que le consentement que chacun a donné[445] ». Dire qu'une action est justifiable à autrui au sens de la formule contractualiste, c'est affirmer que personne n'a de raisons suffisantes pour raisonnablement refuser qu'elle soit permise dans notre monde social – où la précision « raisonnablement » vise à « exclure toutes les formes de rejet qui seraient non raisonnables *au vu de* l'objectif que poursuivent ceux qui recherchent des principes susceptibles de constituer la base d'un accord informé, non contraint et général[446] ». Si votre action est moralement mauvaise, c'est donc que quelqu'un a de bonnes raisons de ne pas consentir à être traité de cette façon : cette personne pourrait, sans contradiction aucune, mettre son veto à tout principe autorisant votre action, tout en s'attachant à aligner ses exigences personnelles sur les principes par lesquels des individus guidés par l'objectif contractualiste définiraient ensemble les façons dont il est permis d'interagir avec autrui.

Pour qui adhère à la formule contractualiste, « la notion de justifiabilité à autrui et l'idée de respecter sa valeur cessent d'être distinctes[447] ». Comme nous le verrons en détail au chapitre 5 (en 5.5), la caractérisation contractualiste de ce qu'est un acte moralement mauvais rejoint la thèse selon laquelle « [l]es êtres humains sont capables d'évaluer des raisons et des justifications, et le respect qu'appelle leur valeur spécifique implique de ne les traiter que d'une façon qu'ils pourraient, en exerçant correctement cette capacité, reconnaître comme justifiable[448] ». La formule contractualiste range dans cette catégorie toute action pour laquelle chaque personne concernée nous donnerait sa permission si elle envisageait la question du point de vue d'un membre d'« un règne des égaux, où chacun s'engage à vivre en harmonie avec les autres et accorde ainsi à chacun un statut symétrique dans la détermination[449] » des principes de la moralité. Nous pouvons donc dire que, pour Scanlon comme pour Kant, « la dignité d'un individu réside dans le fait qu'il soit à la fois sujet et législateur de la loi morale[450] ». C'est pourquoi l'accord doit être « informé, non contraint et général ».

---

[445] Jean-Fabien Spitz, « État de nature et contrat social », dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2003, p. 255-260, ici p. 260.

[446] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 179 ; italiques d'origine.

[447] « the idea of justifiability to others and the idea of respecting their value cease to be distinct » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 171).

[448] « Human beings are capable of assessing reasons and justifications, and proper respect for their distinctive value involves treating them only in ways that they could, by proper exercise of this capacity, recognize as justifiable. » (*Ibid.*, p. 169.)

[449] « a Kingdom of Equals, each of whom is committed to living in a kind of harmony with the rest and so accords to each one a symmetric standing in determining » (Hieronymi, « Of Metaethics and Motivation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 106).

[450] « the dignity of an individual lies in the fact that he or she stands to the moral law as both subject and legislator » (Rahul Kumar, « Contractualism on the Shoal of Aggregation », dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 129-154, ici p. 133).

« Général », car les principes de la moralité ne reflèteraient pas l'idée que chacun a son mot à dire dans la détermination des façons dont les individus sont en droit d'interagir les uns avec les autres s'il fallait exclure certaines parties pour qu'un principe soit retenu. « Informé », afin d'écarter « tout accord fondé sur la superstition ou sur des croyances fausses à propos des conséquences des actions[451] ». Si vous consentez à ce qu'un principe fasse partie du système de la moralité parce que vos croyances vous empêchent de prévoir l'incidence que son adoption aurait sur votre vie, mais que cette incidence est telle que, si l'on vous en informait, vous rejetteriez (raisonnablement) ce principe, alors celui-ci n'est pas valable. « Non contraint », pour prévenir à la fois « toute forme de coercition » et « le fait d'être contraint d'accepter un accord parce qu'on se trouve en position de faiblesse dans la négociation, par exemple parce que les autres sont en mesure d'attendre plus longtemps et par conséquent d'exiger des termes qui leur sont plus favorables[452] ». Ces conditions garantissent que chaque contractant soit autant législateur de la loi morale que les autres.

Si l'adjectif « contractualiste » désigne les conceptions selon lesquelles le contenu et l'autorité de la morale dépendent du consentement effectif des individus, alors Scanlon a mal nommé sa théorie[453]. L'existence de situations dans lesquelles « la morale nous impose de rechercher un consensus ou d'obtenir la permission des autres avant d'agir[454] » est une réalité que toute théorie morale doit expliquer. Il n'est toutefois ni nécessaire, ni suffisant, que les autres acceptent notre action comme étant justifiée pour qu'elle le soit. C'est insuffisant car les victimes de torts moraux peuvent se sentir traitées correctement parce qu'elles sont « pleinement convaincu[e]s que leurs intérêts sont bien moins importants que ceux des autres[455] ». C'est non nécessaire car une personne peut nier qu'une action soit justifiée parce qu'elle exagère le poids de ses propres intérêts ou qu'elle sous-estime le coût, pour l'agent, d'une interdiction de se comporter tel qu'il le fait. Aussi l'accord mentionné dans la formule contractualiste n'est-il pas réel, mais hypothétique : ce qui importe à l'agent qui prend la morale au sérieux est que les autres aient de bonnes raisons d'accepter sa conduite comme justifiée, qu'ils le voient ou non. Pour citer Scanlon :

> La raison que le contractualisme met en relief, entendez la raison que nous avons de vouloir être en mesure de justifier nos actions à autrui sur des bases qu'il ne pourrait pas (en ayant la même motivation) raisonnablement rejeter, doit être distinguée des raisons que nous avons souvent de

[451] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 179.
[452] *Ibid.*
[453] Voir Scanlon, « Replies », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 125.
[454] « morality directs us to seek consensus or to secure the permission of others before acting » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 155).
[455] « fully convinced that their interests are much less important than those of others » (*Ibid.*).

> vouloir être en mesure de justifier nos actions à autrui sur des bases qu'il accepte ou acceptera effectivement. Il est agréable d'avoir des rapports harmonieux avec les autres et qu'ils approuvent notre conduite à leur égard, et désagréable d'être en conflit avec ceux qui nous entourent et de subir leur désapprobation. L'attrait d'un accord réel ne peut toutefois pas être le fondement motivationnel de la morale, puisqu'il existe manifestement des cas dans lesquels agir moralement implique de résister au consensus dominant sur ce qui est ou non justifié[456].

Le nom de la théorie est trompeur également en ce qu'il est naturel d'en inférer que, selon Scanlon, la rectitude morale est conditionnée par l'acceptation, par les parties au contrat, des principes autorisant notre conduite. Or le critère opératoire est celui de la « justifiabilité à chaque personne (sur des bases qu'elle ne pourrait pas raisonnablement rejeter). L'acceptation unanime est une conséquence de la réalisation de cette condition, mais n'est pas elle-même l'idée fondamentale[457] ». Sans doute vous demandez-vous alors pourquoi Scanlon caractérise – comme Parfit le lui recommandait[458] – l'action moralement mauvaise en se concentrant sur les principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter, plutôt que sur ceux que tout le monde pourrait raisonnablement accepter. À quoi la double négation sert-elle au juste ? La réponse est que l'éventail des actions permises par le second ensemble de principes est plus englobant que celui des actions autorisées par le premier, et que les actions qui ne sont incluses que dans le second éventail sont moralement mauvaises. Voici comment Scanlon l'explique :

> Considérons un principe dont l'application entraîne une situation très difficile pour certaines personnes, et supposons que cette situation soit évitable, c'est-à-dire qu'il existe un autre principe possible, tel que sa mise en œuvre n'entraînerait une situation aussi difficile pour personne. Il se pourrait néanmoins que les gens qui se trouvent dans cette situation particulièrement difficile soient animés d'un esprit de sacrifice particulièrement élevé, et qu'ils soient disposés à accepter de se trouver dans cette situation difficile au bénéfice de ce qu'ils conçoivent comme le plus grand bien de tous. À mon avis, nous ne pourrions pas dire qu'il serait déraisonnable de leur part d'agir ainsi. Mais, d'un autre côté, il ne serait pas déraisonnable de leur part de refuser d'accepter de se trouver dans cette situation difficile ; par conséquent, il ne serait pas déraisonnable de leur part

---

[456] « The reason which contractualism emphasizes, the reason we have to want to be able to justify our actions to others on grounds that they (if similarly motivated) could not reasonably reject, must be distinguished from the reasons we often have for wanting to be able to justify our actions to others on grounds that they actually do or will accept. It would be pleasant to live in actual harmony with others and to have them approve of the way we behave toward them, and it is unpleasant to be in conflict with those around us and to suffer their disapproval. But the appeal of actual agreement cannot be the motivational basis of morality, since there are obviously cases in which acting morally requires one to resist the prevailing consensus about what is and is not justified. » (*Ibid.*, p. 154-155.)

Sur la différence entre la puissance motivationnelle d'un accord réel et celle d'un accord hypothétique, voir aussi Scanlon et Voorhoeve, « The Kingdom of Ends on the Cheap », *art. cit.*, dans Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, *op. cit.*, p. 186-187.

[457] « justifiability to each person (on grounds he or she could not reasonably reject). Unanimous acceptance is a consequence of this condition's being fulfilled, but is not itself the basic idea. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 390, note 8.)

[458] Voir Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 180, note 11.

> de rejeter un principe qui leur demande de l'accepter. Or, si ce rejet est raisonnable, le principe dont l'application impose à certains de se trouver dans cette situation difficile devient sujet à caution, en dépit du fait que certaines personnes animées d'un grand esprit de sacrifice seraient (raisonnablement) disposées à l'accepter. Par conséquent, l'argument moral repose bien sur le caractère raisonnable du rejet d'un principe, et non pas sur le caractère raisonnable de l'acceptation d'un principe[459].

Le principe imaginé par Scanlon pourrait raisonnablement être rejeté car, l'« autre principe possible » n'entraînant de « situation aussi difficile pour personne », insister pour que celui-ci soit adopté à la place de celui-là est parfaitement compatible avec l'objectif de régler nos exigences personnelles sur des « principes susceptibles de constituer la base d'un accord informé, non contraint et général ». À l'inverse, exiger d'autrui qu'il consente à se trouver « dans cette situation particulièrement difficile » afin que la charge moins importante qu'il nous faudrait supporter si l'« autre principe possible » était retenu nous soit épargnée ne saurait lui être justifié. Le fait qu'il puisse être raisonnable d'accepter le premier principe – dans la mesure où son acceptation est conciliable avec la poursuite de l'objectif contractualiste – n'y change rien. Aussi serait-il moralement mauvais de nous comporter comme s'il était en place. Cela reviendrait à profiter du « grand esprit de sacrifice » des gens composant notre monde social. Nous serions en quelque sorte les passagers clandestins du contrat.

Pour finir, une quatrième « lecture erronée de la théorie » induite par son nom consiste à croire qu'elle attribue le rôle d'objet des jugements moraux à l'accord des parties sur les principes de la moralité, plutôt qu'aux raisons (dans le sens normatif standard) pour cet accord. Or la question n'est pas celle, descriptive, de savoir « ce que les gens accepteraient dans certaines conditions », mais celle, normative, de savoir « ce qu'il serait *raisonnable* de leur part de rejeter dans certaines conditions, c'est-à-dire s'ils essayaient, eux aussi, de trouver des principes que les autres ne pourraient pas raisonnablement rejeter[460] ». La confusion entre les deux questions semble être en partie responsable de l'accusation de redondance injustement portée contre le contractualisme. Thomson, on l'a vu, part du principe que l'explication contractualiste du caractère moralement mauvais d'une action vise à montrer « pourquoi il y aurait un accord général pour l'interdire[461] ». Une telle lecture nourrit le sentiment que le contractualisme succombe au dilemme d'Euthyphron, puisque la question de Socrate

[459] *Ibid.*, p. 180.
[460] « mistaken reading of the theory » ; « what people would agree to under certain conditions » ; « what it would be *reasonable* for them to reject under certain conditions, that is, if they, too, were trying to find principles that others could not reasonably reject » (Scanlon et Voorhoeve, « The Kingdom of Ends on the Cheap », *art. cit.*, dans Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, *op. cit.*, p. 184 ; italique d'origine).
[461] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 428 p. 139.

« s'applique en principe à toute tentative d'expliquer une propriété par la réaction qu'une ou plusieurs personnes auraient dans certaines conditions[462] ».

Comment, alors, détermine-t-on s'il serait raisonnable de rejeter un principe pour autant que « [nous] essay[ions], [nous] aussi, de trouver des principes que les autres ne pourraient pas raisonnablement rejeter » ? Comment, et jusqu'où, les normes du raisonnement contractualiste nous guident-elles dans la formation du jugement que certaines considérations sont non seulement pertinentes, mais suffisantes pour fonder le rejet raisonnable d'un principe donné ? En somme : ça marche comment, le raisonnement contractualiste ? C'est à l'examen de ces questions que nous allons désormais nous atteler. À cette fin, nous commencerons par élucider le sens de « raisonnable » et « raisonnablement », tels que Scanlon les emploie.

3.3 Le rationnel et le raisonnable

D'après le contractualisme, les bornes de la rectitude morale sont fixées par les « principes qui ne pourraient pas raisonnablement être rejetés par des personnes qui seraient mues par la recherche de principes de réglementation générale de la conduite que les autres, animés par la même motivation, ne pourraient pas raisonnablement rejeter[463] ». Nous savons désormais pourquoi la formule contractualiste n'indexe la rectitude morale ni sur les principes que les autres acceptent ou accepteront effectivement, ni sur ceux que tout le monde pourrait raisonnablement accepter. L'accord envisagé n'est pas réel, mais hypothétique, et n'a pas pour objet les principes que les parties poursuivant l'objectif contractualiste pourraient accepter (sans trahir cet objectif), mais ceux qu'elles ne pourraient pas rejeter (idem). Ce qu'il nous faut maintenant comprendre, c'est pourquoi Scanlon caractérise les principes de la moralité comme ceux que les parties ne pourraient pas raisonnablement rejeter (étant donné leur motivation), et non comme ceux qu'elles ne pourraient pas rationnellement rejeter (idem). Cela ne va pas de soi. Pourquoi « exclure […] les formes de rejet qui seraient non raisonnables », plutôt que celles qui ne seraient pas rationnelles, « *au vu de* l'objectif[464] » assigné aux contractants ?

Énoncée ainsi, la question invite à explorer une première hypothèse. Selon cette hypothèse, l'ensemble des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter n'est pas

[462] « has application to any attempt to explain a property in terms of the reaction that some person or persons would have under certain conditions » (Thomas M. Scanlon, « What is Morality ? », dans Jennifer M. Shephard, Stephen M. Kosslyn et Evelynn M. Hammonds (éd.), *The Harvard Sampler : Liberal Education for the Twenty-First Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011, p. 243-266, ici p. 248).
[463] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 6 p. 12.
[464] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 179 ; italiques d'origine.

identique à celui des principes que nul ne pourrait rationnellement rejeter, et les conclusions du raisonnement contractualiste ne seraient pas (toujours) correctes si la théorie se concentrait sur le second ensemble de principes. Comme la double négation dans la formule contractualiste, l'accent mis sur le caractère raisonnable, plutôt que rationnel, du rejet des principes nous protègerait contre l'adoption de principes autorisant des actions moralement mauvaises. Cette hypothèse semble étayée par la distinction qu'opère le langage ordinaire entre le rationnel et le raisonnable. Dans un article influent, William M. Sibley dénonçait leur fréquente confusion dans la littérature philosophique en relevant que « dans certains contextes au moins, le terme "raisonnable" est utilisé avec des implications que le terme "rationnel" n'a pas[465] ». Le point est explicité par Rawls : « Nous avons tendance à utiliser "raisonnable" dans le sens d'équitable, de judicieux et de disposé à considérer d'autres points de vue, etc., tandis que "rationnel" renvoie plutôt au fait d'être logique ou d'agir pour son propre bien ou ses intérêts[466]. »

En un mot : « Le sens commun considère le raisonnable mais pas, généralement, le rationnel, comme une idée morale qui engage la sensibilité morale[467]. » À l'instar de Sibley[468], Rawls illustre cette thèse avec l'exemple d'un agent dont nous dirions que « compte tenu de [sa] position supérieure de négociation, [sa] proposition est parfaitement rationnelle, mais qu'elle est tout aussi déraisonnable[469] ». Notre jugement serait alors qu'« il a tiré parti de la position avantageuse qu'il occupe, peut-être par accident, pour imposer des termes de négociation déraisonnables (c'est-à-dire inéquitables ou injustes)[470] », ceci au nom de la poursuite rationnelle de son intérêt personnel. Pour en revenir à notre hypothèse, Scanlon fournit un exemple du même type pour montrer que, si l'on trace la ligne de démarcation entre le rationnel et le raisonnable conformément au langage ordinaire, alors le rejet d'un principe peut être raisonnable sans être rationnel, tandis qu'insister sur l'adoption d'un principe que les autres pourraient raisonnablement rejeter peut s'avérer parfaitement rationnel[471]. Mais que vaut

[465] « in some contexts at least, the term "reasonable" is used with implications not possessed by the term "rational" » (William M. Sibley, « The Rational Versus the Reasonable », *Philosophical Review*, 1953, vol. 62, n° 4, p. 554-560, ici p. 554).
[466] « We tend to use "reasonable" to mean being fair-minded, judicious, and able to see other points of view, and so forth; while "rational" has more the sense of being logical, or acting for one's own good, or one's interests. » (John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, édité par Samuel Freeman, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2007, p. 54.)
[467] Rawls, *La justice comme équité*, *op. cit.*, p. 25.
[468] Voir Sibley, « The Rational Versus the Reasonable », *art. cit.*, p. 554-555 et 558-559.
[469] Rawls, *La justice comme équité*, *op. cit.*, p. 24-25.
[470] « he took advantage of some, perhaps accidental, fortunate position on his part to impose unreasonable (unfair or unjust) terms on the bargain » (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 57).
[471] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 192-193.

cette ligne de démarcation s'agissant d'individus engagés dans la recherche de « principes susceptibles de constituer la base d'un accord informé, non contraint et général[472] » ?

Pour mémoire, un tel accord n'est pas le produit d'une asymétrie d'information, ni de l'acceptation forcée, par les personnes « en position de faiblesse dans la négociation[473] », des termes que les autres sont en mesure d'exiger. L'accord auquel les parties espèrent parvenir est censé refléter le statut symétrique de chacun dans la détermination des principes de la moralité. Aussi notre sensibilité morale serait-elle engagée si nous tâchions d'identifier « les principes que nul ne pourrait *rationnellement* rejeter au vu de l'objectif de trouver des principes que les autres, s'ils partagent cet objectif, ne pourraient pas non plus rationnellement rejeter[474] ». Si, donc, l'ensemble des principes que nul ne pourrait rationnellement rejeter (en tant que base d'un accord informé, non contraint et général) ne recoupe pas celui des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter (idem), la raison doit en être que ces deux formes de rejet, ou les formes de raisonnement sous-jacentes, n'engagent pas notre sensibilité morale de la même manière. Les adjectifs « rationnel » et « raisonnable », écrit encore Rawls, « désignent tous deux ce qui est conforme à la raison ou fondé sur elle, d'une manière ou d'une autre[475] ».

La question est alors de savoir de quelle manière exactement. Comment Scanlon, en particulier, se représente-t-il les formes de délibération pratique associées respectivement à l'un et à l'autre adjectif ? Pour y répondre, il convient de noter tout d'abord que plusieurs conceptions de la rationalité sont examinées dans *What We Owe to Each Other*[476]. Celle que Scanlon défend, et dont il soutient qu'elle s'accorde avec nos intuitions ordinaires[477], avance que « [l]a rationalité implique des connexions systématiques entre différents aspects de la pensée et du comportement d'une personne[478] ». Selon cette conception, une personne fait preuve d'irrationalité lorsque ses « attitudes ne sont pas conformes à ses propres jugements[479] », comme lorsqu'elle « ne répond pas à une raison qu'[elle] juge pourtant avoir[480] ». Pour que le rejet raisonnable d'un principe soit rationnel en ce sens minimal, il faut simplement que son auteur estime que les raisons pour lesquelles il rejette ce principe sont suffisantes pour en fonder

[472] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 179.
[473] *Ibid.*
[474] « the principles no one could *rationally* reject given the aim of finding principles which others, who share this aim, could also not rationally reject » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 193 ; italique d'origine).
[475] « both mean being consistent with or based on reason, in some way » (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 54).
[476] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 22-32 et 82-86.
[477] Voir *ibid.*, p. 25 et 27.
[478] « Rationality involves systematic connections between different aspects of a person's thought and behavior. » (*Ibid.*, p. 25.)
[479] « attitudes fail to conform to his or her own judgments » (*Ibid.*).
[480] « is failing to respond to a reason that he judges himself to have » (*Ibid.*, p. 29).

le rejet raisonnable. Partant, la rationalité ainsi entendue est compatible avec n'importe quelle spécification de la catégorie des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. En opposant le raisonnable au rationnel, Scanlon a donc une autre cible en tête.

Celle-ci définit « la chose qu'il est (le plus) rationnel de faire » comme « ce qui contribue le plus à la réalisation des objectifs de l'agent[481] ». Scanlon critique cette conception de la rationalité[482], et remarque qu'elle s'est à tel point imposée dans la littérature que « c'est elle qu'évoquera vraisemblablement tout usage non défini du terme[483] ». La recherche de principes que nul ne pourrait rationnellement rejeter au vu de l'objectif contractualiste serait dès lors « très probablement comprise comme une question de stratégie quant aux meilleurs moyens d'obtenir le résultat souhaité, ici l'accord sur des principes[484] ». Les principes qu'il serait rationnel de rejeter en ce sens dépendent « des réactions auxquelles on peut s'attendre de la part des autres », lesquelles sont fonction « [de la] psychologie des individus concernés et [des] options à leur disposition[485] ». Or, la question qui préside à la découverte des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter est d'une tout autre nature. En effet, « [l]es affirmations au sujet de ce qui est raisonnable portent sur ce que l'agent a des raisons suffisantes de faire compte tenu d'un ensemble circonscrit de considérations[486] ».

En maintenant constante la motivation des parties, troquer le rationnel pour le raisonnable revient à passer de la question : « Étant donné les informations disponibles sur la psychologie des autres et leurs situations respectives, sur quels principes sont-ils susceptibles d'insister si je rejette celui-ci ? », à la question : « L'incidence que ce principe aurait sur ma vie me fournit-elle une raison suffisante pour le rejeter, compte tenu des raisons que les autres ont de vouloir les protections et libertés qu'il leur procurerait ? ». Ce qu'il est rationnel de rejeter

---

[481] « the (most) rational thing to do » ; « what most conduces to the fulfillment of the agent's aims » (*Ibid.*, 191-192).

[482] Voir *ibid.*, p. 30-32, ainsi que notre discussion, au chapitre 5 (en 5.3), de l'éventuelle incompatibilité entre les contraintes déontologiques et la conception maximisatrice de la rationalité.

[483] « it is what any unqualified use of the term is likely to call to mind » (*Ibid.*, 192).

[484] « most likely to be understood as a question of strategy, of how best to bring about the desired end of agreement on principles » (*Ibid.*, p. 193).

[485] « on what others can be expected to do in response » ; « the psychologies of the individuals involved and the options open to them » (*Ibid.*).

[486] « Claims about reasonableness are claims about what someone has sufficient reason to do given a certain circumscribed set of considerations. » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 24.)

C'est parfois ce qui contribue le plus à la réalisation de ses objectifs que l'agent a des raisons suffisantes de faire. Comme nous le verrons au chapitre 5 (dans les sections 5.2 et 5.3), il s'agit cependant de cas particuliers, dont l'existence ne justifie pas d'ériger la conception maximisatrice de la rationalité en modèle du raisonnement pratique. En effet, nous négligerions alors la question, pourtant fondamentale, de savoir quelles considérations sont éligibles au statut de raisons d'agir dans une situation donnée. La conception maximisatrice de la rationalité s'applique lorsque les considérations relatives à la réalisation d'un objectif (que l'agent n'a pas de raisons d'abandonner ou de modifier) sont pertinentes pour décider quoi faire et qu'elles ne sont pas contrebalancées par des considérations concurrentes. Sa portée est donc somme toute limitée.

varie selon ce que l'on sait (ou peut savoir) des autres et le degré d'acceptabilité de notre propre situation en cas d'absence d'accord[487]. Ce qu'il est raisonnable de rejeter dépend de ce qui est inclus dans l'éventail des considérations pertinentes et du poids que celles-ci recevront dans le raisonnement. Scanlon n'ayant détaillé que la seconde approche, la question de savoir si et à quelles conditions l'ensemble des principes que nul ne pourrait rationnellement rejeter peut coïncider avec celui des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter demeure ouverte. Pourquoi, alors, a-t-il suivi la voie du raisonnable plutôt que celle du rationnel ?

Comme indiqué précédemment, son analyse de l'importance pratique des jugements moraux lui sert de « clé pour comprendre le contenu de ces jugements *et le type de raisonnement à travers lequel nous y parvenons*[488] ». Cette analyse caractérise le souci de la moralité de notre conduite comme le souci que notre action soit justifiable à autrui sur des bases que nous pourrions attendre qu'il accepte. Cette préoccupation « façonn[e] [le] processus de raisonnement pratique[489] » des agents qu'elle anime, puisqu'elle oriente leur attention vers la question de ce qui peut ou non valoir comme bases de justification que toute personne partageant leur motivation devrait accepter. C'est pour rendre ce « "façonnement"[490] » apparent que Scanlon emprunte la voie du raisonnable. Le rôle qu'il confère au raisonnement moral n'est pas seulement d'identifier les actions moralement mauvaises et d'expliquer en quoi elles le sont, mais de remplir cette double tâche d'une manière que l'agent qui prend la morale au sérieux puisse reconnaître comme l'expression de cette préoccupation. Or, contrairement au rationnel, le raisonnable permet justement de filtrer les raisons des individus, pour n'admettre que celles qu'une telle préoccupation implique de prendre en compte.

Les considérations qui déterminent s'il est rationnel de rejeter un principe au vu de l'objectif contractualiste relèvent de la rationalité instrumentale. À partir des informations accessibles sur la psychologie des autres et leurs situations respectives, il est possible d'estimer si le rejet d'un principe donné augmenterait ou diminuerait nos chances de parvenir à un accord informé, non contraint et général. Le rejet d'un principe par quelqu'un est alors rationnel si les informations disponibles portent à croire, d'une part, qu'il ne compromettrait pas la poursuite d'un tel accord et, d'autre part, que les principes les plus susceptibles d'être retenus à la suite de ce rejet lui seraient plus favorables que celui qu'il rejette. Dans cette perspective, les raisons que les autres ont de vouloir bénéficier d'une certaine protection importent, non pas en tant

[487] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 194.
[488] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 315 p. 106 ; nous soulignons.
[489] « shape our process of practical thinking » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 156).
[490] « "shaping" » (*Ibid.*).

qu'elles comptent en faveur de l'adoption du principe qui la leur offrirait – et, partant, en tant que son rejet doive être appuyé par de sérieuses raisons pour leur être justifiable –, mais à titre d'indicateur des effets probables d'un tel rejet sur l'obtention d'un accord. Or, un agent soucieux de la moralité de sa conduite entretient un tout autre rapport aux raisons des autres.

Si ce rapport est plus adéquatement représenté par la question du rejet raisonnable, la raison n'en est pas que le raisonnable serait, pour reprendre les mots de Rawls, « une idée morale qui engage la sensibilité morale[491] ». Scanlon est explicite sur ce point : « certains jugements au sujet de ce qui est raisonnable ont un contenu moral », mais « le raisonnable n'est pas lui-même une notion morale[492] ». On peut dénoncer le caractère déraisonnable d'une croyance ou d'une blague prononcée lors d'un enterrement tout comme celui du rejet d'un principe[493]. À chaque fois, c'est « ce que l'agent a des raisons suffisantes de faire compte tenu d'un ensemble circonscrit de considérations[494] » qu'on évalue. Cette question n'étant pas l'apanage de la réflexion morale, Scanlon explique que « le contenu moral de [sa] formulation du contractualisme ne provient pas de l'idée même du raisonnable, mais plutôt de la délimitation de l'éventail des raisons pertinentes et de postulats relatifs à l'importance qu'il convient de leur accorder[495] ». Sur quelle base discerne-t-on alors les considérations admissibles dans un raisonnement contractualiste ? Et quel est le critère d'une juste appréciation de leur importance ?

Le raisonnable ne s'évalue pas dans l'absolu, mais relativement à une préoccupation ou à un objectif attribué à l'agent – soit parce que c'est effectivement son objectif ou sa préoccupation, soit parce qu'on estime que cela devrait l'être. La formation d'une croyance est déraisonnable chez un chercheur lorsqu'elle traduit un mépris des normes du « progrès scientifique ». Une blague racontée au cours d'une cérémonie funéraire est déraisonnable si elle témoigne d'un manque de « considération pour les sentiments des autres[496] ». L'objectif sur lequel Scanlon axe le raisonnement contractualiste est de trouver des principes de réglementation générale de la conduite qu'autrui ne pourrait pas raisonnablement rejeter pour autant qu'il poursuive ce même objectif. Cette visée d'un accord raisonnable découle de la

[491] Rawls, *La justice comme équité*, *op. cit.*, p. 25.
[492] « certain judgments about what is reasonable have moral content » ; « reasonableness is not itself a moral notion » (Scanlon, « Reply to Gauthier and Gibbard », *art. cit.*, p. 180).
[493] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 32-33.
[494] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 486 p. 151.
[495] « the moral content in my statement of contractualism is not provided by the idea of reasonableness itself but rather by the specification of the relevant range of reasons and by assumptions about the importance they are to be given » (Scanlon, « Contractualism Re-examined », *art. cit.*, p. 15).
[496] « scientific progress » ; « concern with other people's feelings » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 33).

préoccupation par laquelle il explique l'importance pratique des jugements moraux. Comme il le souligne, « [la] raison que le contractualisme considère comme étant au fondement de la motivation morale s'applique en premier lieu à l'exercice global du raisonnement pratique ». Autrement dit, reconnaître la valeur du rapport de justifiabilité à autrui implique de voir une puissante raison de structurer notre délibération « d'une manière que les autres ne pourraient pas raisonnablement refuser d'autoriser[497] ».

Il devrait à présent être clair que, par rapport à celle du rejet rationnel, la question du rejet raisonnable est mieux adaptée à l'ambition de définir les normes du raisonnement moral de telle sorte que notre délibération soit guidée par le souci que nous avons (ou devrions avoir) de la moralité de notre conduite. D'un côté, les raisons que les autres ont de vouloir certaines protections et libertés n'importent qu'en tant qu'elles influent sur l'accord auquel on peut espérer parvenir selon les principes que l'on rejette. De l'autre, ces raisons importent en elles-mêmes, soit en ce qu'elles comptent en faveur de l'adoption des principes qui leur procureraient ces protections et libertés, d'où il s'ensuit que leur rejet n'est raisonnable que si les raisons à son appui l'emportent sur celles qui militent pour leur adoption. Scanlon a une belle formule pour le résumer. Il écrit que la recherche d'un accord raisonnable « entraîne d'autres raisons dans son sillage. Étant donné cet objectif, par exemple, il serait déraisonnable de ne pas tenir compte des intérêts des autres pour décider quels principes adopter. Car pourquoi devraient-ils accepter des principes obtenus de cette façon[498] ? ».

C'est donc le souci de la justifiabilité à autrui qui tout à la fois circonscrit l'ensemble des considérations pertinentes et détermine leur juste poids dans le raisonnement contractualiste. Sont irrecevables les considérations qu'autrui pourrait raisonnablement refuser de nous autoriser à prendre en compte dans notre délibération. Vos raisons de vouloir être l'unique détenteur de certains droits et que certaines obligations n'incombent qu'aux autres *ne comptent pas* en faveur de l'adoption des principes qui vous octroieraient ces privilèges[499]. Ces raisons n'ont aucune puissance normative dans le raisonnement contractualiste (elles n'ont pas besoin d'être contrebalancées par des raisons concurrentes), car autrui pourrait raisonnablement exiger qu'elles soient exclues « du domaine des raisons pertinentes[500] » pour statuer sur les façons dont il est permis d'interagir avec lui. Sont en revanche admises les considérations

[497] « The reason that contractualism sees as basic to moral motivation applies in the first instance to our overall practice of practical reasoning » ; « in a way that others could not reasonably refuse to license » (*Ibid.*, p. 157).
[498] « brings other reasons in its train. Given this aim, for example, it would be unreasonable to give the interests of others no weight in deciding which principles to accept. For why should they accept principles arrived at in this way? » (*Ibid.*, p. 192).
[499] Voir *ibid.*, p. 209-213.
[500] « from the realm of relevant reasons » (*Ibid.*, p. 157).

qu'autrui, soit pourrait raisonnablement exiger que nous prenions en compte, soit ne pourrait pas raisonnablement s'opposer à ce que nous le fassions. Ni son intérêt à ce que vous respectiez vos engagements envers lui, ni votre intérêt à ne pas vous retrouver lié par une promesse prononcée dans des conditions inadéquates, ne saurait être ignoré pour tracer les contours de l'exigence de fidélité à nos promesses[501].

Les attentes de Scanlon à l'égard du raisonnement moral expliquent également pourquoi il ne fait pas usage de la notion rawlsienne de voile d'ignorance[502]. Son contractualisme n'est pas conçu comme un prolongement de la théorie de la justice comme équité. Dans *Théorie de la justice*, Rawls remarque qu'il n'a pas développé

> une théorie du contrat complète. En effet, il est clair que l'idée de contrat peut être étendue au choix d'un système éthique plus ou moins exhaustif, c'est-à-dire comportant des principes pour toutes les vertus et pas seulement pour la justice. […] Il est évident que si la théorie de la justice comme équité s'avère relativement satisfaisante une étape suivante serait d'étudier la conception plus générale que suggère l'expression « la rectitude morale comme équité » (*rightness as fairness*)[503].

Scanlon a frayé une autre route. Dans une théorie de la rectitude morale comme équité, l'agent ne se demanderait pas si l'incidence qu'un principe aurait sur sa vie lui fournit une raison suffisante pour le rejeter, compte tenu des raisons que les autres ont de vouloir bénéficier des protections qu'il leur procurerait, mais si les partenaires de la position originelle choisiraient ce principe. Ces derniers « ne sont motivés que par l'objectif de faire du mieux qu'ils peuvent pour eux-mêmes ou ceux qu'ils représentent[504] ». Un voile d'ignorance les prive cependant de toute information sur leur position sociale, leurs talents particuliers et leur conception du bien, afin que les intérêts de tous soient sur un pied d'égalité dans la détermination des principes de justice[505]. Pour citer Rawls, « les conditions raisonnables imposées aux partenaires de la position originelle posent des contraintes à leur recherche d'un accord rationnel[506] ». Ce qui les pousse à « protéger les intérêts des moins favorisés et des minorités culturelles et religieuses »

---

[501] Pour l'analyse contractualiste de cette exigence et d'exigences voisines, voir *ibid.*, chapitre 7 et Scanlon, « Promesses et contrats », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*

[502] Pour des éléments complémentaires, voir, dans Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 192-204, l'examen critique de l'idée voulant que les principes sur lesquels débouche le raisonnement contractualiste soient ceux dont le respect général maximiserait le bien-être global. Voir aussi Guillarme, *Rawls et l'égalité démocratique*, *op. cit.*, p. 104-106 et 114-117, et Véronique Munoz-Dardé, « Faut-il abandonner la position originelle ? », *Les Études philosophiques*, 2023, vol. 145, n° 2, p. 69-86, ici p. 78-84.

[503] Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 43.

[504] Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 231.

[505] Voir Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, section 24 et Rawls, *La justice comme équité*, *op. cit.*, section 25.

[506] Rawls, *La justice comme équité*, *op. cit.*, p. 119.

n'est donc pas le souci de répondre aux raisons que ces personnes ont de vouloir ces protections, mais la possibilité épistémique qu'ils « fa[ssent] eux-mêmes partie de ces groupes[507] ».

La « motivation profonde et primordiale » que Rawls et Scanlon ont en commun de placer « au centre de toute réflexion sur la justice et sur ce que nous nous devons les uns aux autres, à savoir l'importance de vivre dans une société dont les institutions […] puissent être justifiées à tous, et en particulier aux plus démunis » s'en trouve obscurcie, puisque « l'aspect relationnel » de la justifiabilité à autrui « pass[e] au second plan[508] » de la délibération. En définissant la poursuite d'un accord raisonnable comme le présupposé motivationnel du raisonnement moral, Scanlon souhaite alors « clairement mettre en lumière la nature de la motivation morale qui correspond au contractualisme philosophique[509] ». À la différence du contractualisme de Rawls, dans lequel les partenaires de la position originelle choisissent les principes de justice en fonction d'un objectif qui ne rejoint pas la caractérisation contractualiste du souci de vivre dans une société juste, celui de Scanlon manifeste « une continuité marquée entre les raisons qui nous conduisent à agir tel que l'exigent les conclusions du raisonnement moral et celles qui façonnent le processus par lequel nous parvenons à ces conclusions[510] ».

Nous prêtons attention aux raisons des autres car il nous importe de les traiter d'une façon qui puisse leur être justifiée. Les contraintes auxquelles les normes du raisonnement contractualiste soumettent notre délibération sont donc celles que, de fait, nous acceptons, pour autant que préserver un rapport de reconnaissance mutuelle avec autrui fasse partie intégrante de notre conception de la vie bonne. Pour conclure ce chapitre, nous expliciterons ces contraintes. En niant que « le raisonnable [soit] lui-même une notion morale[511] », Scanlon neutralise l'objection selon laquelle les conclusions du raisonnement contractualiste sont déjà implicitement présentes dans « le contenu moral[512] » de cette notion. La théorie serait néanmoins tout aussi dénuée de pouvoir explicatif si elle admettait que l'on rejette des principes « en raison du fait qu'ils autoriseraient des actions moralement mauvaises[513] », ou « [s]i nous devions faire appel à une notion préalable de rectitude moral pour savoir quelles considérations

[507] « protect the interests of the least advantaged and of cultural and religious minorities » ; « belong to these groups themselves » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 191).
[508] Munoz-Dardé, « Faut-il abandonner la position originelle ? », *art. cit.*, p. 82.
[509] Guillarme, *Rawls et l'égalité démocratique*, *op. cit.*, p. 106.
[510] « a strong continuity between the reasons that lead us to act in the way that the conclusions of moral thought require and the reasons that shape the process through which we arrive at those conclusions » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 191).
[511] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 492 p. 153.
[512] « the moral content » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 194).
[513] « on the ground that they would permit actions that are morally wrong » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 28).

sont pertinentes sur le plan moral et, parmi celles-ci, lesquelles doivent l'emporter en cas de conflit[514] ». Il n'en est toutefois rien[515], les seules raisons de s'opposer à un principe qui soient recevables au regard de l'objectif contractualiste étant génériques, personnelles et individuelles.

3.4 Raisons admissibles et raisons suffisantes

Vous rêvez depuis toujours de voir *Tosca* à l'opéra. Elle est actuellement à l'affiche et les critiques sont dithyrambiques. Vous avez obtenu *in extremis* une place pour la dernière représentation, programmée aujourd'hui. Vous vivez à la montagne, loin de la ville, et prenez la route. Vous allumez votre autoradio et, surprise, Montserrat Caballé entonne votre version préférée de *Vissi d'arte*. La soirée ne pouvait mieux commencer. Mais un randonneur paniqué vous fait bientôt signe de vous arrêter. Il vous explique qu'un arbre est tombé, écrasant les jambes de son amie, Heike. Il a tout tenté pour la dégager, en vain : l'arbre est trop lourd. Vous n'avez aucun outil dans votre voiture. Leurs téléphones sont déchargés et vous avez oublié le vôtre chez vous. Il vous demande de le conduire sur place pour appeler les secours. Vous refusez, car vous seriez en retard à l'opéra, et lui proposez plutôt de le déposer en ville. Il répond que chaque minute compte, car Heike souffre énormément et risque la paralysie si elle n'est pas secourue au plus vite. Vous maintenez votre refus et l'invitez à se montrer raisonnable. Après tout, le pronostic vital de Heike n'est pas engagé.

L'insistance du randonneur pour que vous l'aidiez à contacter les urgences sans plus attendre vous paraît déraisonnable. Voici une caractérisation contractualiste de votre désaccord. Celui-ci a pour objet un principe exigeant que vous réduisiez autant que possible le supplice de Heike et le risque qu'elle ne perde l'usage de ses jambes. Vous estimez que le fait que vous arriveriez après le lever du rideau vous donne une raison suffisante pour raisonnablement rejeter un tel principe. Vous convenez que Heike pourrait raisonnablement rejeter tout principe vous autorisant, dans une situation où sa vie serait en jeu, à lui imposer le délai supplémentaire d'un trajet pour la ville. Vous admettez aussi que, dans le cas présent, elle pourrait raisonnablement s'opposer à ce que vous ignoriez son besoin d'une intervention du SAMU. Vous niez toutefois que ses raisons de vouloir cesser de souffrir et échapper à la paralysie soient suffisantes, compte tenu de votre raison de vouloir profiter de votre soirée à l'opéra, pour fonder le rejet raisonnable

[514] « If we were to appeal to a prior notion of rightness to tell us which considerations are morally relevant and which are entitled to prevail in cases of conflict » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 213).
[515] Voir aussi Parfit, « Justifiability to Each Person », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 67-69, Parfit, *On What Matters*, vol. 1, *op. cit.*, section 54, et Frei, « The Redundancy Objection, and Why Scanlon is Not a Contractualist », *art. cit.*, p. 55-63.

d'un principe vous permettant d'aller jusqu'en ville pour alerter les secours. Le randonneur, quant à lui, soutient qu'en différant un appel aussi urgent, vous feriez du tort à Heike.

Mais alors, qui a raison ? Lequel de vous deux campe sur une position déraisonnable ? Pour le découvrir, il y a trois questions à se poser. Premièrement, avez-vous, dans vos délibérations respectives, laissé de côté des considérations pertinentes ? Deuxièmement, vos conclusions reposent-elles sur des considérations non pertinentes ? Troisièmement, l'un de vous accorde-t-il trop d'importance (ou trop peu) à certaines considérations pertinentes ? Chacun croit l'autre coupable d'une ou plusieurs de ces erreurs de jugement. Quelles ressources la théorie de Scanlon nous fournit-elle pour arbitrer ce type de différend ? Rappelons que les normes du raisonnement contractualiste sont censées guider notre délibération d'une manière que l'agent qui prend la morale au sérieux puisse reconnaître comme l'expression de cette préoccupation. C'est pourquoi le raisonnement contractualiste a pour présupposé motivationnel la recherche de principes de réglementation générale de la conduite qu'autrui ne pourrait pas raisonnablement rejeter pour autant qu'il poursuive ce même objectif. L'idée est que le souci de la justifiabilité à autrui se traduit par l'acceptation de ce présupposé dans nos délibérations pratiques, lequel sert aussi bien à circonscrire l'ensemble des considérations pertinentes qu'à déterminer le poids relatif de chacune dans le raisonnement contractualiste.

Comme indiqué précédemment, toute considération qu'autrui pourrait raisonnablement exiger, au regard de cet objectif, que nous prenions en compte dans notre délibération est recevable dans le raisonnement contractualiste. Il en va de même pour celles qu'il ne pourrait pas raisonnablement demander que nous écartions. Quelles sont-elles au juste ? Scanlon précise qu'il s'agit des raisons génériques, personnelles et individuelles que quiconque peut avoir de s'opposer à un principe autorisant, prohibant ou imposant la réalisation de l'action évaluée, étant donné ce que cela impliquerait de vivre dans un monde social où un tel principe serait en place. Qu'entend-il par-là, et en quoi ces critères d'admissibilité se rattachent-ils au présupposé motivationnel du raisonnement contractualiste ? Avant toute chose, voyons pourquoi Scanlon conçoit les actions justifiables à autrui non pas comme celles dont nul ne pourrait raisonnablement rejeter l'accomplissement dans une situation donnée, mais comme celles qui sont permises par des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Son contractualisme, comme la théorie conséquentialiste esquissée dans « Droits, objectifs et

équité », présente « une structure à deux niveaux[516] ». Pourquoi n'a-t-il pas plutôt opté pour une forme de contractualisme direct, tel le contractualisme de l'acte[517] ?

La raison en est que « l'incidence des normes morales sur la vie des individus ne se réduit pas aux conséquences d'actions isolées, ni au coût de leur exécution pour l'agent[518] ». Restreindre l'évaluation morale d'une action aux raisons pour ou contre son accomplissement ici et maintenant reviendrait alors à tronquer l'éventail des considérations pertinentes. Scanlon signale trois catégories de raisons supplémentaires. La première concerne l'« "agrégation intrapersonnelle" des conséquences, pour un individu, de l'acceptation et de l'application générales d'un principe[519] ». Pris isolément, un vol transatlantique n'aggrave peut-être pas le réchauffement climatique au point de rendre vos vacances à Cuba injustifiables aux personnes les plus exposées à ses effets. Mais qu'en est-il de la généralisation de ce type de voyages ? La deuxième catégorie de raisons a trait aux garanties qu'un principe de réglementation générale de la conduite peut offrir. Par exemple, « [l]es individus ont de sérieuses raisons non seulement de s'opposer à des cas précis d'ingérence, mais aussi de vouloir une assurance raisonnable que de telles ingérences n'auront pas lieu[520] ». Notre liberté dépend à maints égards de telles protections[521]. Enfin, la troisième catégorie de raisons touche à la portée sociale des normes morales :

> Le fait que les autres reconnaissent des raisons de respecter ma liberté de décider s'ils peuvent m'observer et enquêter sur moi est essentiel pour définir mon statut de personne indépendante pouvant entrer en relation avec autrui sur un pied d'égalité. Si les principes que nous acceptons tous étaient aveugles à ces raisons, cela modifierait profondément mes relations avec autrui et jusqu'à la perception que j'ai de moi-même. (Les principes définissant mes droits spécifiques sur

[516] Scanlon, « Droits, objectifs et équité », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 40.

Comme l'a mis en évidence Stephen Darwall, cette approche contenait déjà les germes du contractualisme. Voir sa recension de *The Difficulty of Tolerance*, « Contractualism, Root and Branch : A Review Essay », *Philosophy & Public Affairs*, 2006, vol. 34, n° 2, p. 193-214.

[517] Pour des défenses du contractualisme de l'acte, voir Hanoch Sheinman, « Act and Principle Contractualism », *Utilitas*, 2011, vol. 23, n° 3, p. 288-315, et Léa Bourguignon, « On the Possibility of Act Contractualism », *Australasian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 75, n° 1, p. 1-19.

[518] « the ways in which moral standards affect individuals' lives are not limited to the consequences of particular actions and the costs to agents of performing such actions » (Scanlon, « Contractualism Re-examined », *art. cit.*, p. 7).

[519] « "intrapersonal aggregation" of the consequences, for an individual, of a principle's being generally accepted and acted up » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 237).

[520] « Individuals have strong reasons not only to object to specific instances of interference but also to want reasonable assurance that they will not be interfered with in these ways. » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 24.)

[521] Pour d'autres exemples, voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 203.

> mon propre corps – comme celui de choisir qui peut ne serait-ce que le toucher, et *à fortiori* en réclamer les parties pour d'autres usages – en sont un exemple encore plus évident[522].)

En somme, les coûts et les avantages liés à l'accomplissement d'une action pour les personnes concernées (tels le prolongement du calvaire de Heike, un risque accru de paralysie ou encore le plaisir d'assister enfin à *Tosca*) ne représentent qu'une partie des considérations pertinentes pour en évaluer la justifiabilité à autrui. Les jugements fondés sur la simple mise en balance de ces coûts et de ces avantages peuvent donc s'avérer erronés, même en l'absence de biais dans la comparaison. Pour savoir ce que vous devez à Heike, par exemple, il ne suffit pas de déterminer correctement si le coût d'un renoncement à votre soirée puccinienne l'emporte sur ceux que vous lui épargneriez en consentant à cette privation. Dans la mesure où l'autorisation que vous croyez avoir de retarder l'intervention des urgences s'appliquerait dans toute situation du même type, ses répercussions sur la vie des individus dépasseraient largement les effets de votre acte isolé. Par conséquent, même si ces derniers ne fournissaient pas à Heike de raisons suffisantes pour raisonnablement rejeter l'accomplissement de votre action, votre insistance pour qu'elle soit permise ne serait pas nécessairement raisonnable.

Vous l'avez compris, la justifiabilité d'une action à autrui est fonction des diverses implications (raisonnablement prévisibles) de son autorisation générale, au sens où elle serait valable dans tous les cas de même nature. Pour le dire avec Nagel, il faut que son interdiction générale soit « plus inacceptable pour quelqu'un que [son autorisation générale] ne l'est pour n'importe qui[523] ». Les points de vue pertinents dans le raisonnement contractualiste ne sont dès lors pas ceux des « individus qui sont concernés par une action déterminée[524] », tels Heike et vous. Pour tout principe de réglementation générale de la conduite, il est en effet impossible de savoir quelles personnes exactement occuperont les différentes positions qui relèvent de sa réglementation et, partant, quelles sont les préférences, les objectifs et autres caractéristiques particulières de ces personnes. Cela nous contraint à raisonner « dans l'abstrait, en l'absence de telles informations[525] ». C'est pourquoi la réflexion contractualiste se concentre sur nos

[522] « The fact that others recognize reasons to restrain themselves so that I may be free from observation and inquiry when I wish to be is important in defining my standing as an independent person who can enter into relations with others as an equal. If the principles we all accepted did not recognize these reasons, this would crucially alter my relations with other people, and even my view of myself. (Principles defining my distinctive rights over my own body—rights to say who can even touch it, let alone claim its parts for other purposes—are an even clearer example.) » (*Ibid.*, p. 204.)
[523] Thomas Nagel, « L'égalité », dans Nagel, *Questions mortelles*, *op. cit.*, p. 127-150, ici p. 146.
[524] « specific individuals who are affected by specific actions » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 202).
[525] « in the abstract, without such knowledge » (Scanlon, « Reply to Gauthier and Gibbard », *art. cit.*, p. 182).

« raisons génériques[526] », que Scanlon définit comme « [celles] qu'aurait n'importe quel individu en tant qu'il se trouve dans une certaine position, à savoir la position consistant à être affecté d'une certaine manière par un principe[527] ».

Reformons plus simplement. Aux différentes positions soumises à la réglementation d'un principe correspondent des coûts et des avantages, que l'acceptation et l'application générales de ce principe entraîneraient pour les personnes qui les occupent. En un sens, les coûts et les avantages attachés à une même position diffèrent d'un individu à l'autre, puisque nous n'avons pas tous les mêmes préférences ni les mêmes objectifs. L'exigence de tenir compte des implications particulières, pour chaque personne différente, de l'autorisation générale de notre action serait toutefois déraisonnable, car excessivement coûteuse[528] et impossible à satisfaire. En un mot, « [n]ous ne pouvons envisager que des cas représentatifs[529] », du type : l'auteur d'une promesse arrachée sous la contrainte, une personne comptant sur l'assurance qui lui a été donnée, quelqu'un qui a besoin d'aide, etc. Pour chacun de ces cas, « notre expérience générale de la vie[530] » et « les informations communément disponibles sur ce que les gens ont des raisons de vouloir[531] » permettent d'offrir une caractérisation générale des coûts et des avantages qui résulteraient de l'adoption d'un principe. Nos raisons génériques sont celles que nous avons tous de vouloir échapper à ces coûts et obtenir ces avantages, ainsi caractérisés.

Souligner le caractère générique des raisons admissibles dans le raisonnement contractualiste revient à nier qu'autrui puisse raisonnablement exiger que nous incluions dans notre délibération les raisons que ses préférences et objectifs particuliers lui donnent, à lui spécifiquement, de s'opposer à un principe. Autrement dit, les actions dont l'autorisation générale ne serait appuyée que par de telles raisons ne sont pas justifiables à autrui sur des bases que nous pourrions attendre qu'il accepte. Comme annoncé précédemment, la deuxième condition pour qu'une objection à un principe soit recevable dans une analyse contractualiste est qu'elle soit personnelle. Cette contrainte « limite les implications pertinentes pour évaluer un principe à celles qui importent à une personne du fait de leur incidence sur la façon dont sa

[526] « generic reasons » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 204).
[527] « the reasons that any individual would have in virtue of being in a certain position, namely the position of being affected in a certain way by a principle » (Scanlon, « Responses to Forst, Mantel, Nagel, Olsaretti, Parfit, and Stemplowska », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 143).
[528] Souvenez-vous du « contractualisme des désirs réels » évoqué au chapitre 1 (en 1.1).
[529] « We can consider only representative cases » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 171).
[530] « our general experience of life » (*ibid.*, p. 205).
[531] « commonly available information about what people have reason to want » (*ibid.*, p. 204).

vie pourrait se dérouler[532] ». Concrètement, les raisons personnelles sont « liées au bien-être, aux prétentions [et] au statut des individus[533] ». L'exclusion des raisons impersonnelles tient à la nature de l'explication qu'un raisonnement contractualiste vise à produire : la violation d'une exigence de la morale interpersonnelle est moralement mauvaise d'une manière propre à susciter le type de remords qui tourmentait Scanlon lors de sa lecture de l'article de Singer. Or, nous rappelle-t-il :

> Nos actions sont moralement mauvaises dans le sens particulier qui me préoccupait – et, par conséquent, déclenchent une forme de remords spécifique – lorsque les individus ont des raisons de s'opposer à un tel traitement. Ces situations tranchent avec celles où la raison qui milite contre une action est impersonnelle, telle celle que nous avons de ne pas remplir le Grand Canyon de déchets : cette raison repose directement sur la valeur de telles merveilles naturelles (et va au-delà des raisons personnelles qu'ont les individus de vouloir qu'il soit possible de les apprécier dans leur état d'origine[534]).

Pour mémoire, le test du remords débouche sur la thèse de la fragmentation de la morale. Selon cette thèse, la morale englobe divers domaines normatifs, et les manquements aux exigences de la morale interpersonnelle forment une catégorie à part d'actions moralement mauvaises : ils ne sont pas moralement mauvais dans le même sens que les actions qui font souffrir des créatures sentientes non rationnelles, détruisent des écosystèmes ou défigurent des espaces naturels. En particulier, le remords qu'éveilleraient ces dernières chez un agent sensible à l'importance de respecter les valeurs correspondantes est d'une tout autre nature que celui qui procède de « la réalisation d'avoir traité une personne d'une manière à laquelle elle a des raisons personnelles de s'opposer[535] ». Transformer le Grand Canyon en décharge publique serait moralement mauvais parce que les propriétés qui en font une merveille naturelle nous fournissent une raison de le préserver. Or, celle-ci n'est pas que sa préservation soit une chose que nous nous devons les uns aux autres, ou que nous ferions du tort à autrui en le dégradant.

---

[532] « narrows the kinds of implications that are relevant for the assessment of a proposed principle to those that matter to a person because of their relevance for how her life might go » (Kumar, « Reasonable Reasons in Contractualist Moral Argument », *art. cit.*, p. 11).

[533] « tied to the well-being, claims, or status of individuals » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 219).

[534] « Actions are wrong in the particular way I was concerned with—and thus trigger a distinctive kind of remorse—because of the reasons that individuals have to object to being treated in that way. These cases are quite different from ones in which the reason against acting in a certain way is an impersonal reason, such as the kind of reason that we have not to fill the Grand Canyon with trash, a reason grounded in the value of such natural wonders themselves (and going beyond the personal reasons that individuals have for wanting to be able to experience such natural wonders in their unspoiled state). » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 28.)

[535] « the realization that one has treated a person in a way that he or she has personal reason to object to » (*ibid.*, p. 29).

C'est pourtant précisément ce que signifierait l'admission de cette raison parmi celles pouvant fonder le rejet raisonnable d'un principe[536].

Sont également écartées du raisonnement contractualiste les raisons qui ne seraient pas individuelles. C'est ce que Parfit nomme la « contrainte individualiste », laquelle stipule que « [p]our rejeter un principe moral, nous ne pouvons invoquer que ses implications pour nous-mêmes et pour d'autres individus pris *séparément*[537] ». Si le randonneur était coincé sous l'arbre avec Heike et risquait, comme elle, la paralysie, il ne leur serait pas possible d'additionner leurs raisons respectives de vouloir y échapper pour composer une objection collective et, partant, plus puissante, contre l'autorisation générale de votre action. Les seules objections valables sont celles que chacun pourrait avancer « en son propre nom[538] ». La contrainte individualiste est l'aspect le plus controversé de la théorie de Scanlon. Voici comment il la présente :

> [L]a justifiabilité d'un principe moral dépend uniquement des raisons que différents *individus* peuvent avoir de s'opposer à ce principe et à ceux qui pourraient lui être substitués. Cette caractéristique est au cœur de l'idée directrice du contractualisme, et c'est aussi ce qui lui permet d'offrir une véritable solution de remplacement à l'utilitarisme et à d'autres formes de conséquentialisme. L'attrait de ces théories réside en partie dans la simplicité de leur structure, mais plus encore dans l'attrait substantiel des formes particulières de valeur – telles que le bonheur ou le bien-être des êtres sentients – sur lesquelles elles se fondent. En revanche, l'utilitarisme et la plupart des autres formes de conséquentialisme ont des implications indéfendables, lesquelles découlent directement du fait que leur mode de justification soit, au fond, agrégatif : il s'agit de maximiser la *somme* d'un certain type de valeur. Qu'on applique ce critère directement aux actions ou aux règles qui les encadrent, il demeure en principe toujours possible de justifier l'imposition de coûts importants à quelques-uns par le fait qu'elle procure des avantages à d'autres, aussi minimes soient-ils, pourvu que les bénéficiaires soient suffisamment nombreux. Une théorie contractualiste, dans laquelle toutes les objections à un principe doivent être soulevées par des individus, bloque de telles justifications d'une manière intuitivement convaincante : elle permet que les raisons plus urgentes qu'ont de se plaindre les personnes subissant ces coûts importants soient entendues, tandis que, de l'autre côté, la somme des

[536] De l'irrecevabilité des *raisons* impersonnelles dans le raisonnement contractualiste, il ne s'ensuit cependant pas que les *valeurs* impersonnelles soient dépourvues de toute pertinence pour juger de la justifiabilité d'une action à autrui. La distinction est au contraire maintenue par Scanlon, puisque « l'importance, pour un individu, de pouvoir vivre d'une manière qui reconnaisse certaines valeurs » – parmi lesquelles des valeurs impersonnelles – lui donne une raison personnelle de s'opposer à tout principe qui l'en empêcherait (« the importance, for an individual, of being able to live in a way that recognizes certain values » ; *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 221). Pour reprendre l'exemple de Scanlon, si la raison personnelle qu'un individu émerveillé par la poésie paysagère du Grand Canyon a de vouloir le visiter est suffisante pour fonder le rejet raisonnable d'un principe autorisant sa transformation en décharge publique, alors un tel projet serait moralement mauvais à double titre : il serait injustifiable à autrui en plus de ne pas respecter une valeur impersonnelle.

[537] « *Individualist Restriction*: In rejecting some moral principle, we must appeal to this principle's implications only for ourselves and for other *single* people. » (Parfit, *On What Matters*, vol. 2, *op. cit.*, p. 193 ; italique d'origine.)

[538] « on his own behalf » (Kumar, « Contractualism on the Shoal of Aggregation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 129).

> moindres avantages perçus par les autres n'a aucun poids dans la justification, puisqu'il n'y a aucun individu qui jouisse de ces avantages et qui devrait y renoncer si le principe était rejeté[539].

Les implications normatives de la contrainte individualiste apparaissent clairement dans une situation telle que celle imaginée dans *L'Émetteur de télévision*. Sans elle, les millions de téléspectateurs de la finale de la coupe du monde de football pourraient arguer que la somme de leurs frustrations individuelles leur fournit une raison suffisante pour raisonnablement rejeter, *collectivement*, tout principe autorisant d'interrompre la retransmission en direct de la rencontre le temps de délivrer Jones de son martyre. Le raisonnement contractualiste aboutirait alors à une conclusion identique à celle de l'utilitarisme de l'acte : porter secours à Jones avant que l'arbitre ne siffle la fin du match serait moralement mauvais. Mais grâce à la contrainte individualiste, la plausibilité du contractualisme n'est pas entachée par de telles implications normatives. En effet, cette dernière « n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre[540] », comme l'écrivait Rawls à propos de la justice.

Néanmoins, certains auteurs, Parfit en tête, soutiennent que la contrainte individualiste a également des implications qui sont aussi peu défendables que celles de l'utilitarisme de l'acte[541]. Si la critique est fondée[542], et que, par ailleurs, l'inscription de ladite contrainte dans les normes du raisonnement contractualiste est appuyée par la seule nécessité de faire obstacle

---

[539] « the justifiability of a moral principle depends only on various *individuals*' reasons for objecting to that principle and alternatives to it. This feature is central to the guiding idea of contractualism, and is also what enables it to provide a clear alternative to utilitarianism and other forms of consequentialism. These theories are appealing partly because of their simple structure, but more because of the substantive appeal of the particular forms of value—such as the happiness or welfare of sentient creatures—on which they are based. But utilitarianism, and most other forms of consequentialism, have highly implausible implications, which flow directly from the fact that their mode of justification is, at base, an aggregative one: the *sum* of a certain sort of value is to be maximized. Whether this standard is applied directly to actions or to rules governing actions, it remains true in principle that imposing high costs on a few could always be justified by the fact that this brought benefits to others, no matter how small these benefits may be as long as the recipients are sufficiently numerous. A contractualist theory, in which all objections to a principle must be raised by individuals, blocks such justifications in an intuitively appealing way. It allows the intuitively compelling complaints of those who are severely burdened to be heard, while, on the other side, the sum of the smaller benefits to others has no justificatory weight, since there is no individual who enjoys these benefits and would have to forgo them if the policy were disallowed. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 229-230 ; italiques d'origine.)

[540] Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 30.

[541] Voir Parfit, « Justifiability to Each Person », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 71-88, *On What Matters*, vol. 2, *op. cit.*, chapitres 21 et 22, et « Improving Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 113-117, David Brink, « The Separateness of Persons, Distributive Norms, and Moral Theory », dans R. G. Frey et Christopher Morris (éd.), *Value, Welfare, and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 252-289, et Michael Otsuka, « Saving Lives, Moral Theory, and the Claims of Individuals », *Philosophy & Public Affairs*, 2006, vol. 34, n° 2, p. 109-135, ici p. 111-128.

[542] Au chapitre 6 (en 6.1), nous examinerons l'exemple paradigmatique des situations dans lesquelles la contrainte individualiste empêcherait prétendument les contractualistes de rendre compte de la vérité d'importantes convictions morales de sens commun.

aux justifications agrégatives et à leurs conséquences sacrificielles[543], alors les contractualistes gagneraient à suivre la recommandation de Parfit : d'une part, abandonner la contrainte individualiste et, d'autre part, amender leur théorie de façon à n'exclure les logiques agrégatives que dans les cas, tel celui que décrit *L'Émetteur de télévision*, où il y a lieu de « protéger les individus contre la tyrannie de la majorité[544] » qui naîtrait de l'application du principe d'utilité[545]. Scanlon affirme cependant que la contrainte individualiste est « au cœur de l'idée directrice du contractualisme », ce qui laisse entendre un ancrage plus profond dans la théorie. En ajoutant que « c'est aussi ce qui lui permet d'offrir une véritable solution de remplacement à l'utilitarisme », il ne vise donc pas simplement, ni même principalement, l'utilitarisme normatif : c'est bien l'utilitarisme philosophique qu'il s'agit de supplanter[546].

La contrainte individualiste serait indispensable à la concrétisation d'un tel projet s'il fallait impérativement la respecter pour établir qu'une action est moralement mauvaise dans le sens qui, selon Scanlon, confère une même importance pratique à l'ensemble des jugements portant sur la morale interpersonnelle. Est-ce le cas ? Pour aborder cette question, examinons *Jones et Walter*, une variante de *L'Émetteur de télévision*. Dans ce scénario, Jones et Walter reçoivent des décharges électriques extrêmement douloureuses. Dieu merci, il n'est pas nécessaire de suspendre le moindre programme télévisé pour les tirer d'affaire. En revanche, des contraintes techniques nous empêchent de les sauver simultanément. Le choix qui s'impose à nous est le suivant : sauver Jones maintenant et Walter dans une heure, ou l'inverse. Précisons qu'ils souffrent autant l'un que l'autre, mais que Walter est atteint d'une faiblesse cardiaque et qu'il mourra sûrement si nous le faisons attendre. Supposons que, dans *L'Émetteur de télévision*, nous refusions de stopper la retransmission du match et que, dans *Jones et Walter*, nous secourions Walter en premier. Dans les deux cas, Jones conteste la rectitude morale de l'avoir laissé endurer les pires souffrances pendant une heure. Que pouvons-nous lui répondre ?

En termes contractualistes, Jones nous accuse d'avoir violé les termes d'une relation de reconnaissance mutuelle, et nous met au défi de justifier nos décisions sur des bases que nous pourrions attendre qu'il accepte pour autant qu'il partage notre souci de la justifiabilité à autrui. Pour relever ce défi, nous devons montrer qu'en agissant différemment, nous aurions traité quelqu'un d'une manière impossible à justifier sur de telles bases, ou tout au moins que

[543] C'est la lecture dominante. Voir par exemple Raz, « Numbers, With and Without Contractualism », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 60, ainsi que les textes cités à la note 541 ci-dessus.
[544] « protect individuals from the tyranny of the majority » (Otsuka, « Saving Lives, Moral Theory, and the Claims of Individuals », *art. cit.*, p. 130).
[545] Les textes de Parfit cités à la note 541 ci-dessus sont émaillés de suggestions de telles révisions.
[546] Pour la distinction entre l'utilitarisme normatif et l'utilitarisme philosophique, voir notre introduction.

l'exigence d'agir différemment était injustifiable sur de telles bases. Dans *Jones et Walter*, rien n'est plus simple. Comme Jones, Walter avait une raison de vouloir que ses souffrances cessent au plus vite. Puisque ces raisons sont identiques, l'exigence de Jones selon laquelle nous devions lui venir en aide en premier n'était pas justifiable à Walter. Notre décision ne saurait donc nous être reprochée. En outre, Walter avait, contrairement à Jones, une raison supplémentaire de vouloir échapper à des électrocutions prolongées, à savoir qu'il risquait fort d'en mourir. Prises ensemble, ces deux raisons étaient suffisantes pour fonder le rejet raisonnable de tout principe permettant que nous le fissions attendre. Aussi aurions-nous fait du tort à Walter en décidant de sauver Jones avant lui.

Les choses sont différentes dans *L'Émetteur de télévision*. Nous avons choisi de laisser la retransmission se poursuivre parce que la raison qu'avait Jones de vouloir que nous coupions court à son calvaire ne faisait pas le poids face à « la force combinée[547] » des raisons que des millions de téléspectateurs avaient de vouloir suivre la finale en direct[548]. Or, la force combinée des raisons de différents individus ne saurait valoir comme une base de justification que Jones devrait accepter pour autant qu'il soit animé par l'idéal relationnel de la justifiabilité à autrui. En effet, agir d'une manière ayant pour conséquence prévisible que certains individus porteront un fardeau collectif n'implique pas nécessairement de rompre les termes d'une relation de reconnaissance mutuelle avec quiconque, en traitant quelqu'un d'une façon que nous ne saurions lui justifier. Comme le souligne Kumar, du fait que plusieurs personnes pâtissent de notre action et que le fardeau collectif, constitué par l'agrégation *inter*personnelle de ses effets indésirables sur chacune, soit très grand, « [i]l ne s'ensuit pas […] qu'elles forment un point de vue envers lequel une exigence de justification puisse s'appliquer et à partir duquel des objections puissent être formulées[549] ».

Il en ressort que, si nous avions volé au secours de Jones, notre action n'aurait pas été moralement mauvaise dans le sens qui correspond à la caractérisation contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux. Plus généralement, si la contrainte individualiste doit être contournée pour établir que tout principe autorisant une action donnée pourrait raisonnablement être rejeté, alors le jugement selon lequel celle-ci est moralement mauvaise est incompatible avec cette caractérisation. La contrainte individualiste est donc bel et bien « au

[547] « the combined force » (Rahul Kumar, « Contractualism on Saving the Many », *Analysis*, 2001, vol. 61, n° 2, p. 165-170, ici p. 165).
[548] Et quelle belle finale !
[549] « It does not follow […] that they form a point of view that can be understood as one to which justification is owed and from which challenges could be issued. » (Kumar, « Contractualism on the Shoal of Aggregation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 137.)

cœur de l'idée directrice du contractualisme » : comme les autres critères permettant d'opérer un tri entre les considérations qui sont pertinentes dans le raisonnement contractualiste et celles qui ne le sont pas, cette contrainte répond à l'ambition de guider notre délibération d'une manière que l'agent qui prend la morale au sérieux puisse reconnaître comme l'expression de cette préoccupation. Cela étant, la formation d'un jugement moral correct requiert davantage que d'identifier les considérations pertinentes. Encore faut-il savoir lesquelles sont décisives. Votre désaccord avec le randonneur, par exemple, tient moins à un oubli, par l'un d'entre vous, d'une raison générique, personnelle et individuelle qu'à une différence d'estimation du poids relatif des raisons en conflit.

Nous conclurons ce chapitre par trois remarques sur cette question comparative. Premièrement, Scanlon ne conçoit pas le jugement selon lequel une raison est plus forte qu'une autre comme l'attribution à chacune, considérée indépendamment, d'une propriété normative (un poids ou une force), que la première possèderait à un degré plus élevé que la seconde, comme si « [u]n fait normatif concernant la force d'une raison » était assimilable à « un fait naturaliste portant sur des années de vie ou des heures de souffrance[550] ». Selon lui, juger qu'une raison est plus forte qu'une autre consiste plutôt à croire que la première est une raison décisive pour effectuer une action, *a*, dans des conditions où la seconde milite contre *a* ou compte en faveur d'une autre action, *b*, dont la réalisation serait incompatible avec l'accomplissement de *a*[551]. Cette conception permet notamment de reconnaître que la force d'une objection contre un principe n'est pas déterminée simplement par l'importance du coût que son adoption entraînerait pour quelqu'un. Par exemple, si Jones et Walter sont accidentés parce que Jones a négligé des mesures de sécurité, l'objection de Jones contre l'autorisation de sauver Walter en premier s'en trouve affaiblie[552].

Deuxièmement, le présupposé motivationnel du raisonnement contractualiste « exige que les raisons similaires de personnes différentes soient traitées de la même manière[553] ». Étant donné ce présupposé, autrement dit, les parties « acceptent de ne pas considérer leur position comme spéciale[554] ». Les intérêts d'une personne sont certes spéciaux à ses yeux, mais la visée

[550] « a normative fact about the strength of a reason » ; « a naturalistic fact about years of life or hours of pain » (Scanlon, « Contractualism Re-examined », *art. cit.*, p. 16).
[551] Pour ses arguments à l'appui de cette thèse, voir Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *op. cit.*, chapitre 5.
[552] Sur l'idée que les choix des individus sont au nombre des facteurs capables de modifier la force de leurs objections contre un principe, voir les textes cités à la note 345 p. 113. Pour un exemple particulièrement convaincant, dans lequel deux naufragés se disputent un gilet de sauvetage, voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 195-197.
[553] « requires that similar reasons of different individuals be treated similarly » (Scanlon, « Contractualism Re-examined », *art. cit.*, p. 37).
[554] Guillarme, *Rawls et l'égalité démocratique*, *op. cit.*, p. 104.

d'un accord raisonnable s'accompagne d'une disposition à reconnaître l'importance morale égale des intérêts (comparables) de chacun. Après tout, pourquoi Walter devrait-il consentir à ce que la raison que Jones a de vouloir que ses souffrances cessent immédiatement l'emporte sur la sienne dans notre délibération alors que, par hypothèse, ils souffrent autant l'un que l'autre ? Les intérêts en conflit sont toutefois rarement identiques. Lorsqu'ils ne le sont pas, qu'est-ce qui détermine si une raison est suffisante pour fonder le rejet raisonnable d'un principe sur l'adoption duquel un individu occupant une autre position a une raison d'insister ? Qu'est-ce qui tranche la question de savoir si l'interdiction générale d'une action est « plus inacceptable pour quelqu'un que [son autorisation générale] ne l'est pour n'importe qui[555] » ? Notre troisième remarque est que nous devons tout simplement exercer notre jugement.

Cette réponse menacerait de vider les normes du raisonnement contractualiste de leur pouvoir explicatif si les jugements en question étaient de même nature que les conclusions du raisonnement contractualiste. Or il n'en est rien. En effet, il ne s'agit pas de nous prononcer sur ce que nous nous devons les uns aux autres ou sur ce qui ferait du tort à autrui, mais d'évaluer si, par exemple, la raison générique de vouloir conserver l'usage de ses jambes est décisive face à celle de vouloir profiter d'une soirée à l'opéra. Le fait que la réponse à cette question soit indépendante du contractualisme ne serait un problème que si la tâche d'une théorie morale était « d'élaborer des moyens de trancher les questions morales sans avoir recours au jugement intuitif[556] », ce que Scanlon nie explicitement. Comme il l'explique :

> Le contractualisme ne fournit aucune méthode générale pour déterminer s'il est raisonnable de rejeter un principe sur certaines bases, tout comme l'utilitarisme ne propose aucune méthode générale pour déterminer quelle quantité de bonheur est supérieure à une autre. De même, l'application d'une théorie du commandement divin requiert un jugement quant aux commandements qu'édicterait un Dieu aimant. […] L'apport de ces théories est simplement d'identifier, si tant est qu'elles y parviennent, la question que nous devons nous poser lorsque nous essayons de déterminer si une action est moralement bonne ou mauvaise. Pour chacune d'elles, la réponse à cette question nécessite un jugement normatif supplémentaire[557].

[555] Nagel, « L'égalité », dans Nagel, *Questions mortelles*, *op. cit.*, p. 146.
[556] « to come up with ways of deciding moral questions without appealing to intuitive judgment » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 218).
[557] « Contractualism provides no general method for deciding whether it is reasonable to reject a principle on certain grounds, just as utilitarianism provides no general method for deciding which quantity of happiness is greater. Similarly, applying a Divine command theory requires judgment about what a loving God would command. […] What each of these views does is just to identify, or claim to identify, the question that we should be asking when we are trying to decide whether an action would be right or wrong. According to all three views, answering this question requires a further normative judgment. » (Scanlon, « What is Morality ? », *art. cit.*, dans Shephard, Kosslyn et Hammonds (éd.), *The Harvard Sampler*, *op. cit.*, p. 261-262.)

Maintenant que l'édifice contractualiste est sur pied, il est temps de le mettre à l'épreuve de ses implications normatives. Le lecteur y trouvera maintes occasions d'apprendre à naviguer au sein des normes du raisonnement contractualiste.

– 4 –

TUER ET LAISSER MOURIR

> Les individus ont des droits et il est des choses qu'aucune personne, ni aucun groupe, ne peut leur faire (sans violer leurs droits).
>
> Robert Nozick,
> *Anarchie, État et utopie*[558].

> [L]a morale fixe des limites aux manières dont les individus peuvent être traités en vue de produire des résultats souhaitables.
>
> Thomas M. Scanlon,
> « Contractualism and Justification[559] ».

Comme nous l'avons expliqué dans l'introduction, Scanlon a entrepris de bâtir une nouvelle théorie morale parce qu'une solution de remplacement à l'utilitarisme philosophique lui semblait nécessaire. Pour être à la hauteur d'une telle ambition, son contractualisme doit remplir deux conditions. La première est d'offrir « une analyse philosophique de la nature de la propriété consistant, pour une action, à être moralement mauvaise[560] » qui soit au moins aussi convaincante que celle des utilitaristes. C'est l'objet de la caractérisation contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux et des normes du raisonnement contractualiste, à l'examen desquelles le chapitre précédent était consacré. La deuxième condition est que nous puissions accepter les implications normatives de cette analyse, ou du moins que les conclusions du raisonnement contractualiste n'entrent pas aussi « violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes » que celles en raison desquelles « on ne trouvera pas grand monde pour s'affirmer partisan de l'utilitarisme de l'acte[561] ». L'enquête philosophique dans laquelle vous êtes invité à nous suivre traite de la seconde condition.

---

[558] Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, trad. fr. (légèrement modifiée) Evelyne d'Auzac de Lamartine, revue par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2016, p. 9.
[559] « there are moral limits to the ways that individuals may be treated in order to produce desirable results » (Scanlon, « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 18).
[560] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 306 p. 104.
[561] Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 167.

Sa finalité est d'éprouver les outils fournis par les normes du raisonnement contractualiste pour rendre compte de la vérité d'importantes convictions morales de sens commun. Nous nous attacherons à déterminer s'il est possible de défendre la pertinence morale de distinctions déontologiques traditionnelles, telle celle entre tuer et laisser mourir, en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste. À cette fin, nous aborderons des situations fictives qui, pour la plupart, impliquent un agent auquel il est impossible de sauver la vie de plusieurs personnes autrement qu'en agissant d'une manière dont il prévoit qu'elle causera la mort d'un autre individu, et qui est donc contraint de choisir qui vivra et qui mourra. L'enjeu sera de vérifier que les conclusions relatives aux actions qui seraient autorisées par des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter correspondent aux jugements de la morale du sens commun[562]. Si tel n'est pas le cas (et que nos arguments ne sont pas défectueux), alors soit ces jugements ne portent pas sur ce qui est moralement bon ou mauvais au sens du contractualisme, soit les normes du raisonnement contractualiste doivent être corrigées. Le présent chapitre introduira les expériences de pensée auxquelles se limitera notre enquête.

4.1 Le « problème de Foot »

Certains des scénarios que nous examinerons, à l'instar de celui à partir duquel le problème consistant à expliquer l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir a été formulé, mettent en scène un tramway fatalement voué à percuter une ou plusieurs personnes, selon que l'agent décide ou non de le rediriger. Cela leur confère une certaine légèreté, laquelle pourrait vous amener à douter que les problèmes d'éthique normative auxquels ils nous permettent de réfléchir présentent un réel intérêt philosophique. À côté de questions sérieuses telles que celles du sens de la vie, du libre arbitre et de la nature de la relation entre le corps et

[562] Nous n'ignorons pas que de nombreuses expériences de psychologie cognitive ont été réalisées dans le but de tester nos intuitions morales sur différents scénarios et que d'importantes variations ont été enregistrées dans les réactions des sujets expérimentaux, parfois simplement en fonction de la manière dont les situations leur étaient présentées. (Pour un résumé des réactions à certaines des expériences de pensée auxquelles nous nous intéresserons, voir Marc Hauser, *Moral Minds : How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York, HarperCollins, 2006, chapitre 3. Pour des discussions des leçons que les philosophes moraux pourraient ou devraient tirer de ces résultats, voir Daniel Kahneman et Alex Voorhoeve, « Can We Trust Our Intuitions ? », dans Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, *op. cit.*, p. 67-84, Frances M. Kamm, « Moral Intuitions, Cognitive Psychology, and the Harming/Not-Aiding Distinction », dans Frances M. Kamm, *Intricate Ethics : Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York, *Oxford University Press*, 2007, p. 422-449, et Guy Kahane, « The Armchair and the Trolley : an Argument for Experimental Ethics », *Philosophical Studies*, 2013, vol. 162, n° 2, p. 421-445.) Lorsque nous parlons de « convictions morales de sens commun » ou des « jugements de la morale du sens commun », nous faisons référence à des croyances morales jouissant d'un large consensus dans la littérature philosophique (tel le jugement selon lequel il serait moralement mauvais d'attendre la fin du match avant de sauver Jones dans *L'Émetteur de télévision*), et cela en dépit des différences d'orientation théorique des professionnels de l'éthique normative. Rappelons en outre que l'existence d'une différence morale entre tuer et laisser mourir est reconnue par la législation de la plupart des pays.

l'esprit, ces problèmes passent aisément pour de futiles distractions intellectuelles ou, comme on a pu l'écrire à propos de certaines questions de philosophie du droit, pour de simples « puzzles à sortir du placard pour se divertir les jours de pluie[563] ». Pour vous convaincre du contraire, il n'est pas inutile de dresser, en guise de préambule, un bref aperçu du contexte intellectuel dans lequel ces expériences de pensée ont commencé à voir le jour.

C'est sous la plume de Foot qu'on trouve la première mention d'un tramway filant à toute vitesse et dont nous devons décider, ses freins ayant lâché mais sa trajectoire pouvant encore être modifiée, s'il entrera en collision avec une ou plusieurs personnes[564]. Au moment où paraissait son célèbre article – lequel a donné naissance, malgré elle, à ce qu'on appelle parfois la « tramologie[565] », pour désigner, le plus souvent de manière dépréciative, une approche caractérisée par la multiplication d'expériences de pensée destinées à confirmer ou à infirmer nos intuitions morales[566] –, Foot était engagée depuis plusieurs années, aux côtés de ses collègues et amies Mary Midgley, Iris Murdoch et Anscombe, dans une guerre ouverte contre les non-cognitivismes en tous genres[567] qui dominaient la scène philosophique britannique depuis l'entre-deux-guerres[568].

---

[563] Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. fr. Marie-Jeanne Rossignol et Frédéric Limare, révisée par Françoise Michaut, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Léviathan », 1995, p. 169. Cette appréciation négative des questions concernées est rejetée par Dworkin, qui voulait justement que nous les prenions au sérieux.

[564] Voir Philippa Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *Oxford Review*, 1967, n° 5, p. 5-15, réimprimé dans Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 19-32.

[565] Ce néologisme (*trolleyology*) semble avoir été forgé, ou du moins employé pour la première fois dans une publication, par Kwame Anthony Appiah. Voir *Experiments in Ethics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008, p. 89.

[566] Edmonds a bien résumé la démarche des tramologues : « La complexité de la vie réelle rend difficile l'identification des caractéristiques pertinentes du raisonnement moral. Les dilemmes du tramway sont conçus pour extraire ces principes et détecter les distinctions pertinentes. Ils ne peuvent le faire qu'en occultant les bruits parasites qui, sinon, retiendraient notre attention. On peut faire une analogie grossière avec la méthode scientifique. En laboratoire, si vous voulez tester l'effet de la lumière, par exemple, vous faites varier la lumière en maintenant constants les autres facteurs. De même, si vous voulez déterminer si une caractéristique particulière est pertinente d'un point de vue moral, vous imaginez deux cas identiques et vous modifiez cette seule variable. » (David Edmonds, *Le tramway qui tue. Histoire d'un dilemme moral*, trad. fr. Stéphane Durand, Antoine Dang Van, Mathieu Mulcey et Sébastien Réhault, Paris, Eliott, coll. « La part des choses », 2024, p. 137.)

[567] Le non-cognitivisme est une famille de conceptions métaéthiques ayant en commun de nier non seulement l'existence des propriétés et des faits moraux, mais aussi – et cela les différencie des théories de l'erreur – que les jugements moraux aient pour fonction de décrire la réalité morale. Ces derniers n'exprimeraient pas des croyances, mais des attitudes non cognitives (essentiellement d'approbation et de désapprobation), et n'auraient donc aucune valeur de vérité : ils ne seraient ni vrais ni faux.

[568] Sur cette résistance philosophique, voir Benjamin J. B. Lipscomb, *The Women Are up to Something : How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley and Iris Murdoch Revolutionised Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2022, Clare Mac Cumhaill et Rachael Wiseman, *Le Quartet d'Oxford. Quand Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley et Iris Murdoch réinventaient la philosophie*, trad. fr. de Rémi Clot-Goudard et Clotilde Meyer, préface de Manon Garcia, Paris, Flammarion, 2024, et Nikhil Krishnan, *A Terribly Serious Adventure : Philosophy at Oxford 1900-60*, London, Profile Books, 2023, p. 165-197.

En 1936, à son retour d'un séjour à Vienne qui fut pour lui l'occasion, malgré son allemand rudimentaire, de s'imprégner des idées de Ludwig Wittgenstein et des positivistes logiques, le jeune Alfred Jules Ayer publia *Language, truth and logic*[569]. Dans ce livre aux allures de manifeste, celui qui allait devenir l'une des figures de proue de l'empirisme logique soutenait que seuls deux types d'énoncé étaient susceptibles d'être vrais : ceux qui peuvent être vérifiés par l'expérience et les énoncés analytiques, qui sont vrais en vertu de leur seule signification. Or, comme le résume Nagel :

> Cela exclut tous les énoncés théologiques et métaphysiques, mais aussi – et surtout – tous les jugements moraux. L'énoncé selon lequel il est moralement mauvais de voler ne peut être ni confirmé ni infirmé par l'expérience, et n'est pas non plus vrai par définition. Il n'est ni vrai ni faux et ne peut être compris que comme l'expression d'une émotion – en l'occurrence, une hostilité au vol. Le domaine de l'éthique n'existe donc pas, si l'on entend par là la recherche de principes moraux vrais[570].

Comme les autres représentants de l'orthodoxie analytique contre laquelle Foot et ses trois acolytes partirent bientôt une croisade, Ayer prétendait qu'un fossé logique infranchissable séparait les faits et les valeurs et rejetait ces dernières hors du domaine de la réalité. Il est on ne peut plus clair sur les implications d'une telle position s'agissant de la philosophie morale : « Un traité d'éthique strictement philosophique se devrait par conséquent de ne prononcer aucun jugement éthique[571]. » Cette sentence n'est pas sans rappeler des propos attribués à Wittgenstein : « Un mauvais philosophe, c'est comme un marchand de sommeil. Mon travail consiste à le mettre hors d'état de nuire[572]. » Ayer aurait pu reprendre ces paroles à son compte en substituant « un philosophe moral » à « un mauvais philosophe ». En effet, si les faits moraux n'existent pas, n'étant pas vérifiables, et si la fonction des jugements moraux est d'exprimer des attitudes non cognitives, alors tenter d'identifier les fondements rationnels de nos convictions morales est une perte de temps, et c'est tout un pan de la profession qui se retrouve au chômage technique.

---

[569] Voir A. J. Ayer, *Language, truth and logic*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.

[570] « This excludes all theological and metaphysical statements, and also, importantly, all moral judgments. The statement that stealing is wrong can be neither confirmed nor disconfirmed by experience, nor is it true by definition. It is neither true nor false, and can only be understood as an expression of emotion – in this case, antagonism to stealing. There is in consequence no such subject as ethics, if that means the search for true moral principles. » (Thomas Nagel, « What is rude ? Midgley, Murdoch, Anscombe, Foot », *London Review of Books*, 2022, vol. 44, n° 3, 10 février 2022.)

[571] Ayer, *Language, truth and logic*, *op. cit.*, p. 137, cité dans Mac Cumhaill et Wiseman, *Le Quartet d'Oxford*, *op. cit.*, p. 86.

[572] « A bad philosopher is like a slum landlord. My job is to put him out of business. » (Ces propos sont rapportés dans M. O'C. Drury, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, preface de David Berman et Michael Fitzgerald, Bristol, Thoemmes Press, 1996, p. 117.)

En 1952, dans un autre ouvrage phare de l'orthodoxie analytique de l'époque, *Le langage de la morale*[573], Hare analysait les énoncés moraux comme

> un type particulier d'impératif, adressé non pas à un individu, mais à tous, y compris à soi-même. Ainsi, « il est moralement mauvais de voler » signifie, en gros, « que personne ne vole, moi compris ». Hare a nommé sa théorie de la logique du langage moral le « prescriptivisme universel ». Elle s'accorde avec le postulat selon lequel les énoncés moraux ne sont ni vrais ni faux, et implique qu'il n'existe pas de restrictions quant au contenu de la morale : d'un point de vue logique, on pourrait formuler une prescription ou un impératif universel pour ou contre n'importe quelle action – enfiler sa chaussette gauche avant la droite, par exemple – et il s'agirait d'un jugement moral. Si une personne ne se soucie pas d'émettre des impératifs universels, le langage moral ne lui est d'aucune utilité. Mais si elle décide de l'utiliser, le choix des principes moraux auxquels adhérer lui appartient […][574].

Aux yeux de Foot, éliminer ainsi la vérité du domaine moral pour la remplacer par la subjectivité était inacceptable : une conception de la morale selon laquelle notre réaction à l'horreur des camps nazis, par exemple, serait une simple affaire de sentiments personnels ne saurait être correcte. Ainsi qu'elle le raconte :

> J'ai toujours été intéressée par la philosophie. Mais il n'est pas anodin que nous ayons appris l'existence des camps de concentration juste au moment où je revenais à Oxford en 1945[575]. On peut difficilement mesurer aujourd'hui quel bouleversement cela a été. Nous ne pensions pas qu'une telle chose puisse arriver. C'est ce qui m'a poussée vers la philosophie morale. D'une certaine manière, j'ai toujours été davantage intéressée par la philosophie de l'esprit, et je m'y intéresse encore beaucoup. Mais face à la nouvelle des camps de concentration, j'ai pensé : « Il

[573] Hare, *Le langage de la morale*, *op. cit.*

[574] « a special type of imperative, addressed not to one individual but to everyone, oneself included. So 'stealing is wrong' means, roughly, 'don't anyone steal, including me.' Hare called his theory of the logic of moral language 'universal prescriptivism'. It conformed to the assumption that moral statements are neither true nor false, and had the consequence that there are no restrictions on the content of morality: as a matter of logic, a universal prescription or imperative could be issued for or against anything – putting on your left sock before your right, for example – and it would count as a moral judgment. Someone who didn't care to issue universal imperatives would have no use for moral language. But if they did decide to use it, it was up to them which moral principles to endorse […]. » (Nagel, « What is rude ? », *art. cit.*)

Rappelons que Hare s'est par la suite convaincu que l'utilitarisme normatif était logiquement déductible du prescriptivisme universel et que, tout compte fait, « le choix des principes auxquels adhérer » ne nous appartenait pas. Voir Hare, *Penser en morale*, *op. cit*. Sur son prescriptivisme universel, voir Anthony Price, « Richard Mervyn Hare », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (mai 2019), https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/hare/.

[575] Une fois terminées ses études de premier cycle à Oxford, dans le programme de philosophie, politique et économie (*PPE*), Foot participa à l'effort de guerre en s'engageant dans le service civil.

> est tout simplement impossible que la morale se réduise à l'expression d'une attitude, comme le disent Stevenson[576], Ayer et Hare. » Et le sujet ne m'a plus lâchée depuis[577].

À la question de savoir ce qui, dans l'idée que les jugements moraux n'exprimeraient rien d'autre que des attitudes non cognitives d'approbation ou de désapprobation, lui semblait à ce point erroné, pour ne pas dire révoltant, Foot répond :

> Ce que ces théoriciens ont tenté de faire, c'est d'interpréter les conditions d'utilisation de phrases telles que « Il est moralement mauvais de tuer des personnes innocentes » en fonction des sentiments ou des attitudes du locuteur, ou de son engagement à agir d'une certaine manière. Cela signifiait que, selon ces théories, il y avait un écart entre les faits ou les raisons qui appuient un jugement moral et le jugement lui-même. Autrement dit, quelles que soient les raisons que l'on puisse avancer en faveur d'un jugement moral, on pourrait, sans commettre d'erreur, refuser d'y adhérer si l'on ne trouve pas en soi-même les sentiments ou les attitudes requises. Et c'est cela qui me paraissait faux. Au fond, si l'on adopte cette position, il devient impossible de s'imaginer dire à un nazi : « Mais nous avons *raison*, et vous avez *tort* », sans que cette affirmation ne soit entièrement dépourvue de sens. Face aux nazis, qui estimaient que ce qu'ils avaient fait était justifié, nous tomberions dans une impasse. Et je pensais : « La morale ne peut pas être subjective au même titre que certaines attitudes esthétiques ou que les goûts et les aversions. » La séparation entre les descriptions et les attitudes, ou entre les faits et les valeurs, qui caractérisait la philosophie morale du moment, ne pouvait être que la marque d'une mauvaise philosophie[578].

Nous n'en dirons pas davantage sur les formes de subjectivisme en réaction auxquelles Foot s'est appliquée à retricoter les liens entre les faits et les valeurs[579]. Ce rappel historique visait

---

[576] Le philosophe états-unien Charles Leslie Stevenson fut, avec Ayer, l'un des champions de l'émotivisme, la conception métaéthique qui caractérise les jugements moraux comme l'expression d'attitudes émotionnelles (là où le prescriptivisme y voit l'énonciation d'impératifs universels). Voir Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944 et les articles rassemblés dans Charles L. Stevenson, *Facts and Values : Studies in Ethical Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1963.

[577] « I was always interested in philosophy. But it was significant that the news of the concentration camps hit us just when I came back to Oxford in 1945. This news was shattering in a fashion that no one now can easily understand. We had thought that something like this could not happen. This is what got me interested in moral philosophy in particular. In a way, I was always more interested in the philosophy of mind, and I still am very interested in it. But in the face of the news of the concentration camps, I thought, 'It just can't be the way Stevenson, Ayer, and Hare say it is, that morality is just the expression of an attitude', and the subject haunted me. » (Philippa Foot et Alex Voorhoeve, « The Grammar of Goodness », dans Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, *op. cit.*, p. 87-110, ici p. 91.)

[578] « What these theorists tried to do was construe the conditions of use of sentences like 'It is morally wrong to kill innocent people' in terms of a speaker's feelings or attitudes, or of his or her commitment to acting in a certain way. And this meant that, according to these theories, there is a gap between the facts or grounds for a moral judgement and that judgement itself. For whatever reasons might be given for a moral judgement, people might without error refuse to assent to it, not finding in themselves the relevant feelings or attitudes. And this is what I thought was wrong. For, fundamentally, there is no way, if one takes this line, that one could imagine oneself saying to a Nazi, 'But we are *right*, and you are *wrong*', with there being any substance to the statement. Faced with the Nazis, who felt they had been justified in doing what they did, there would simply be a stand-off. And I thought, 'Morality just cannot be subjective in the way that different attitudes, like some aesthetic ones, or likes and dislikes, are subjective.' The separation of descriptions from attitudes, or facts from values, that characterized the current moral philosophy had to be bad philosophy. » (*Ibid.*, p. 91-92 ; italiques d'origine.)

[579] Pour des étapes clés de ce projet de toute une vie, voir les articles réunis dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, en particulier « Moral Arguments », p. 96-109, « Moral Beliefs », p. 110-

simplement à souligner que la mise au point des situations fictives (avec ou sans tramways) auxquelles nous nous intéresserons répondait à l'ambition de montrer qu'il était possible de répondre correctement aux questions morales. Si les problèmes soulevés par ces scénarios sont à prendre au sérieux, et non à considérer comme « des sortes de mots croisés conçus spécialement pour les résidents d'une tour d'ivoire[580] », c'est parce qu'ils sont autant d'invitations à clarifier ce que nous nous devons les uns aux autres. Or, comme le demande Edmonds à ses lecteurs : « Que pourrait-il y avoir de plus important[581] ? »

En concevant ces expériences de pensée, Foot n'avait pas seulement l'intention de défendre l'objectivité de la morale. Si celles-ci appellent une évaluation minutieuse de la pertinence morale de distinctions traditionnellement associées aux approches déontologiques, c'est parce que Foot ne pouvait se résoudre à croire que la rectitude morale d'une action soit déterminée par ses seules conséquences. Outre l'émotivisme et le prescriptivisme ambiants, en effet, Anscombe, Midgley, Murdoch et elle-même avaient également l'utilitarisme en ligne de mire. Anscombe prononça par exemple un discours enflammé devant la Convocation – l'assemblée des membres diplômés de l'université d'Oxford – contre la proposition de conférer un diplôme honorifique à l'ancien président des États-Unis, Harry S. Truman. Elle concédait qu'il « avait très certainement sauvé un nombre considérable de vies » en ordonnant le largage des deux bombes atomiques sur Hiroshima et Nagasaki, puisque cela précipita la capitulation du Japon, mais comparait son action à « un meurtre » et l'accusait ouvertement d'avoir « deux massacres[582] » à son actif. Que la décision du président Truman puisse être justifiée sur la base d'un calcul utilitariste ne change rien à son immoralité.

Les deux situations imaginées par Foot qui sont à l'origine de la tramologie sont construites de telle sorte que l'agent produirait exactement les mêmes conséquences s'il décidait d'intervenir : une personne moralement innocente (au sens où elle ne représente aucune menace pour personne) serait tuée et cinq autres auraient la vie sauve. La morale du sens

131 et « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », p. 157-173. Voir également Philippa Foot, *Le Bien naturel*, trad. fr. John E. Jackson et Jean-Marc Tétaz, préface de Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2014, où elle expose et défend la version la plus aboutie de son « naturalisme moral ». Dans ce classique de l'éthique des vertus contemporaine, Foot analyse la catégorie du bien (*goodness*) comme correspondant aux qualités qui font l'excellence d'un être vivant (au sens où elles sont requises par sa forme de vie spécifique) ; conçoit les jugements moraux sur le même modèle que les évaluations des caractéristiques et des opérations qui font l'excellence de formes de vie animales ou végétales, et donc comme partageant une même structure conceptuelle avec des propositions du type « ce loup a une bonne capacité à chasser en groupe » ou « ce chêne a de bonnes racines » ; et définit le vice comme un « défaut naturel » (*natural defect*) et la vertu comme la qualité d'une volonté bonne.

[580] Edmonds, *Le tramway qui tue*, *op. cit.*, p. 24.

[581] *Ibid.*

[582] Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, « Mr Truman's Degree », Oxford, 1956, p. 64-65, cité dans Mac Cumhaill et Wiseman, *Le Quartet d'Oxford*, *op. cit.*, p. 26.

commun condamne pourtant le passage à l'acte dans l'une, mais non dans l'autre. Si ces jugements sont corrects, alors il n'y a pas que les conséquences qui comptent. Foot a donc posé la question de savoir ce qui explique l'écart entre eux. Si, comme l'affirme Scanlon, « la morale fixe des limites aux manières dont les individus peuvent être traités en vue de produire des résultats souhaitables[583] » – tel le fait qu'une personne perde la vie au lieu de cinq –, est-il possible d'identifier précisément ces limites ? Dans l'affirmative, nos outils théoriques sont-ils adaptés pour rendre compte de leur validité – par exemple en montrant que leur violation serait injustifiable à autrui sur des bases que nous pourrions attendre qu'il accepte ?

Pour le voir, considérons :

> *Le Conducteur du tramway* : Imaginez que vous êtes le conducteur d'un tramway. Vous prenez un virage et cinq ouvriers ferroviaires apparaissent devant vous, occupés à réparer la voie ferrée. À cet endroit, la voie traverse une petite vallée aux flancs escarpés, si bien qu'il vous faudrait arrêter le tramway pour éviter d'écraser les cinq hommes. Vous appuyez sur les freins, mais hélas, ils ne répondent pas. Vous remarquez tout à coup une voie de déviation qui part sur la droite. Vous pouvez y conduire le tramway et ainsi sauver les cinq hommes sur la voie principale. Malheureusement, Madame Foot a prévu qu'un autre ouvrier se trouve sur la voie de déviation. Il ne peut pas davantage quitter la voie à temps que les cinq autres, donc vous le tuerez si vous y engagez le tramway. Êtes-vous moralement autorisé à le faire[584] ?

Et

> *La Greffe* : Cette fois, imaginez que vous êtes chirurgien, un très grand chirurgien. Parmi vos nombreuses activités, vous pratiquez des transplantations d'organes, et vous êtes si compétent que toutes vos greffes réussissent. Vous avez actuellement cinq patients qui ont chacun besoin d'un organe : deux ont besoin d'un poumon, deux autres d'un rein, et le cinquième d'un cœur. S'ils ne reçoivent pas ces organes aujourd'hui, ils mourront, et si vous leur trouvez des greffons, vous pourrez les opérer et ils survivront tous. Mais où trouverez-vous ces poumons, ces reins et ce cœur ? Le temps est compté lorsqu'on vous signale qu'un jeune homme vient d'arriver dans

[583] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 559 p. 171.

[584] « Suppose you are the driver of a trolley. The trolley rounds a bend, and there come into view ahead five track workmen, who have been repairing the track. The track goes through a bit of a valley at that point, and the sides are steep, so you must stop the trolley if you are to avoid running the five men down. You step on the brakes, but alas they don't work. Now you suddenly see a spur of track leading off to the right. You can turn the trolley onto it, and thus save the five men on the straight track ahead. Unfortunately, Mrs. Foot has arranged that there is one track workman on that spur of track. He can no more get off the track in time than the five can, so you will kill him if you turn the trolley onto him. Is it morally permissible for you to turn the trolley? » (Judith Jarvis Thomson, « The Trolley Problem », dans Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk : Essays in Moral Theory*, édité par William Parent, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, p. 94-116, ici p. 94.)
Pour la version d'origine, voir Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 23 : « [S]uppos[ons] que [vous soyez] le conducteur d'un tramway lancé à toute vitesse. [Vous] ne [pouvez] le déplacer que d'une voie étroite à l'autre : cinq hommes travaillent sur la première et un seul sur la seconde. Quiconque se trouve sur la voie que [vous choisirez] sera tué. » (« [S]uppos[e] that [you are] the driver of a runaway tram which [you] can only steer from one narrow track on to another; five men are working on one track and one man on the other; anyone on the track [you] ente[r] is bound to be killed. »)

> votre clinique pour son bilan de santé annuel et qu'il possède exactement le bon groupe sanguin, en plus d'être en parfaite santé. Vous avez donc un donneur potentiel. Il vous suffirait de prélever *ses* organes pour les répartir entre les cinq personnes qui en ont besoin. Vous lui demandez son accord, mais il répond : « Désolé, je compatis pleinement, mais non. » Serait-il permis de l'opérer malgré son refus[585] ?

Le « problème de Foot », ainsi que l'appelle Thomson, est alors le suivant :

> *Comment* se fait-il que la morale autorise le conducteur du tramway à changer de trajectoire, alors qu'elle interdit au chirurgien d'extraire les poumons, les reins et le cœur du jeune homme ? Dans les deux cas, une personne mourra si l'agent intervient, mais cinq autres vivront qui, autrement, seraient mortes, ce qui représente un gain net de quatre vies. Quelle différence empirique entre ces exemples explique la différence morale qui les sépare[586] ?

S'il n'y a que les conséquences qui comptent – et que la nature de l'action n'est pas incluse parmi les composantes de l'état de choses qui en résulte[587] –, alors il n'y a aucune différence

---

[585] « This time you are to imagine yourself to be a surgeon, a truly great surgeon. Among other things you do, you transplant organs, and you are such a great surgeon that the organs you transplant always take. At the moment you have five patients who need organs. Two need one lung each, two need a kidney each, and the fifth needs a heart. If they do not get those organs today, they will all die; if you find organs for them today, you can transplant the organs and they will all live. But where to find the lungs, the kidneys, and the heart? The time is almost up when a report is brought to you that a young man who has just come into your clinic for his yearly check-up has exactly the right blood-type, and is in excellent health. So, you have a possible donor. All you need do is cut him up and distribute *his* parts among the five who need them. You ask, but he says, "Sorry. I deeply sympathize, but no." Would it be morally permissible for you to operate anyway? » (Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 95 ; italique d'origine.)
Voir également Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 24 : « Pourquoi […] ne nous sentons-nous pas autorisés à tuer des gens dans l'intérêt de la recherche sur le cancer, ou pour obtenir, mettons, des organes de rechange à greffer à ceux qui en ont besoin ? » (« Why […] do we not feel justified in killing people in the interests of cancer research or to obtain, let us say, spare parts for grafting on to those who need them? »)

[586] « *Why* is it that the trolley driver may turn his trolley, though the surgeon may not remove the young man's lungs, kidneys, and heart? In both cases, one will die if the agent acts, but five will live who would otherwise die—a net saving of four lives. What difference in the other facts of these cases explains the moral difference between them? » (Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 95 ; italique d'origine.)

[587] Certains conséquentialistes contemporains entendent en effet ménager une place aux distinctions déontologiques traditionnelles (entre tuer et laisser mourir, tuer une personne intentionnellement et causer sa mort de manière prévisible mais non intentionnelle, etc.) en arguant que la façon dont les conséquences sont engendrées influe sur leur valeur. Si l'état de choses dans lequel une personne a été tuée est plus mauvais que celui dans lequel on l'a laissée mourir, alors adhérer aux jugements de la morale du sens commun n'implique pas, d'après ces auteurs, de renoncer à la caractérisation conséquentialiste de la rectitude morale.

Pour des contributions représentatives de ces développements, voir Douglas W. Portmore, « Consequentializing Moral Theories », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2007, vol. 88, n° 1, p. 39-73, Campbell Brown, « Consequentialize This », *Ethics*, 2011, vol. 121, n° 4, p. 749-771, et, de James Dreier, « In Defense of Consequentializing », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011, vol. 1, p. 97-119 et « Why Consequentialize ? », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2024, vol. 14, p. 252-272.

Pour des critiques, voir, de Paul Hurley, « Consequentializing and Deontologizing : Clogging the Consequentialist Vacuum », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2013, vol. 3, p. 123-153 et « The Consequentializing Argument against … Consequientializing ? », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2022, vol. 12, p. 253-275, ainsi que S. Andrew Schroeder, « Consequentializing and its

morale entre les deux situations. Pour l'utilitarisme de l'acte, par exemple, il serait moralement mauvais, dans un cas comme dans l'autre, de refuser de produire « un gain net de quatre vies ». Les jugements de la morale du sens commun, rappelés par Thomson, sont différents. Le « problème de Foot » est d'expliquer pourquoi ils sont vrais. Cela doit se faire en deux temps. La première étape consiste à trouver ce qui distingue les deux scénarios sur le plan moral. Il peut être nécessaire d'examiner d'autres cas afin de vérifier que nous ne prenons pas un bruit parasite pour un facteur pertinent. La deuxième étape est d'offrir une défense théorique de l'importance morale du facteur retenu. Nous ne cherchons pas uniquement à savoir quelles distinctions sont pertinentes. Nous voulons aussi comprendre pourquoi elles le sont. L'explication contractualiste sera qu'agir comme si ces distinctions n'importaient pas serait contraire à l'exigence de justifiabilité à autrui et, partant, devrait déclencher le type de remords correspondant.

Mais ne brûlons pas les étapes. Tâchons d'abord d'identifier la distinction pertinente. Une première possibilité serait d'invoquer la doctrine du double effet, dont la formulation originale est généralement attribuée à Saint Thomas[588]. En voici une définition standard : « toutes choses égales par ailleurs, *il est parfois permis* de causer, à titre d'effet collatéral prévisible mais non intentionnel de notre action, un préjudice qu'il aurait été défendu de viser comme moyen ou comme fin[589] ». Dans les scénarios de Foot, la fin est à chaque fois la même : obtenir « un gain net de quatre vies ». Cependant, il n'est pas indispensable de faire entrer le tramway en collision avec qui que ce soit pour l'empêcher de percuter les cinq ouvriers. En effet, le conducteur pourrait tout aussi bien conduire son tramway sur la voie de déviation si personne n'y était coincé. Aussi la mort de l'ouvrier isolé serait-elle la conséquence prévisible, mais non intentionnelle, du choix du conducteur de quitter la voie principale. Les choses sont évidemment différentes dans *La Greffe*, puisque la survie des cinq patients dépend du prélèvement des organes vitaux du jeune homme.

Nous laisserons de côté la doctrine du double effet, et ce pour deux raisons. La première est qu'il n'est pas nécessaire d'y souscrire pour résoudre le problème de Foot, puisque la mère fondatrice de la tramologie a mis le doigt sur une autre explication de la différence morale entre

---

Consequences », *Philosophical Studies*, 2017, vol. 174, n° 6, p. 1475-1497, Monika Betzler et Jörg Schroth, « The Good of Consequentialized Deontology », dans Christian Seidel (éd.), *Consequentialism : New Directions, New Problems*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 115-135, et Daniel Muñoz, « The Rejection of Consequentializing », *The Journal of Philosophy*, 2021, vol. 118, n° 2, p. 79-96.

[588] Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q.64, a.7.

[589] « *it is sometimes permissible* to bring about as a foreseen but unintended side-effect of one's action some harm it would have been impermissible to aim at as a means or as an end, all else being equal » (William J. FitzPatrick, « The Doctrine of Double Effect : Intention and Permissibility », *Philosophy Compass*, 2012, vol. 7, n° 3, p. 183-196, p. 183 ; italiques d'origine).

La Greffe et *Le Conducteur du tramway*[590]. Or, contrairement à la doctrine du double effet, dont il existe au moins autant de réfutations que de défenses[591], la distinction qui est au cœur de l'explication avancée par Foot n'est pas controversée. Par conséquent, l'impossibilité de rendre compte de sa pertinence morale dans le cadre d'un raisonnement contractualiste serait un coup fatal porté à la plausibilité de la théorie de Scanlon. Il sera donc particulièrement intéressant de voir ce qu'il en est.

La deuxième raison est liée au fait que Scanlon rejette la thèse générale sur laquelle repose la doctrine du double effet. D'après cette thèse : « en maintenant constants ses effets (ou ses effets attendus), la rectitude morale d'une action peut dépendre de l'intention avec laquelle l'agent l'accomplit ou, plus généralement, de sa raison opérante pour la réaliser[592] ». Si cette thèse est fausse, alors la justifiabilité à autrui de la manière dont nous le traitons est fonction de ses objections à *ce que* nous lui faisons, mais non à *ce pour quoi* nous le lui faisons. Que ses objections à ce que nous lui faisons soient ou non suffisantes pour fonder le rejet raisonnable d'un principe autorisant notre action, les raisons pour lesquelles nous agissons ainsi ne comptent pas dans l'évaluation de ce principe. En somme, notre intention n'a aucune incidence sur la question de savoir si nous faisons du tort à autrui[593].

---

[590] L'une de ses principales objections contre la doctrine du double effet est qu'elle nous défendrait de tuer un enfant dans le ventre de sa mère pour sauver la vie de cette dernière même s'il était impossible de les sauver tous les deux, ce qu'elle juge inacceptable. Voir Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 30. Sur le rapport de Foot à la doctrine du double effet, voir Anthony Kenny, « Philippa Foot on Double Effect », dans Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence et Warren Quinn (éd.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot on Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 77-87.

[591] Pour des critiques influentes, parfois sur la base d'expériences de pensée parmi les plus ingénieuses de toute la tramologie, voir James Rachels, « More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia : A Critical and Normative Study », dans Bonnie Steinbock et Alastair Norcross (éd.), *Killing and Letting Die*, New York, Fordham University Press, 1994, p. 139-154, Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 100-102, Judith Jarvis Thomson, « Physician-Assisted Suicide : Two Moral Arguments », *Ethics*, 1999, vol. 109, n° 3, p. 497-518, Frances M. Kamm, « The Doctrines of Double and Triple Effect and Why a Rational Agent Need not Intend the Means to His End », dans Kamm, *Intricate Ethics*, *op. cit.*, p. 91-129, et Parfit, *On What Matters*, vol. 3, *op. cit.*, section 177.

Pour des défenses notables, voir Warren Quinn, « Actions, Intentions, and Consequences : The Doctrine of Double Effect », *Philosophy & Public Affairs*, 1989, vol. 18, n° 4, p. 334-351, Michael Otsuka, « Double Effect, Triple Effect and the Trolley Problem : Squaring the Circle in Looping Cases », *Utilitas*, 2008, vol. 20, n° 1, p. 92-110, Jeff McMahan, « Intention, Permissibility, Terrorism, and War », *Philosophical Perspectives*, 2009, vol. 23, p. 345-372, et William J. FitzPatrick, « Intention, Permissibility, and Double Effect », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, vol. 2, p. 97-127.

[592] « holding effects (or expected effects) constant, the permissibility of an action can depend on the agent's intention in performing it or, more generally, on what he or she saw as a reason for the action » (Scanlon, *Moral Dimensions*, *op. cit.*, p. 13).

[593] Pour ses arguments, voir Thomas M. Scanlon, « Intention and Permissibility », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 2000, vol. 74, p. 301-317 et Scanlon, *Moral Dimensions*, *op. cit.*, chapitre 1. Pour des discussions critiques, voir McMahan, « Intention, Permissibility, Terrorism, and War », *art. cit.*, Kasper Lippert-Rasmussen, « Scanlon on the Doctrine of Double Effect », *Social Theory and Practice*, 2010, vol. 36, n° 4, p. 541-564, Ralph Wegwood, « Scanlon on Double Effect », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2011, vol. 83, n° 2, p. 462-472, Fitzpatrick, « Intention, Permissibility, and Double Effect », *art. cit.*, dans Timmons (éd.), *Oxford*

De la part de quelqu'un ayant pour ambition « d'offrir une véritable solution de remplacement à l'utilitarisme et à d'autres formes de conséquentialisme[594] », cette thèse peut surprendre. Que le lecteur se rassure, Scanlon ne prétend pas que l'intention soit dénuée de toute pertinence morale. À ses yeux, son importance se situe simplement sur un autre plan ou, dans ses termes, relève d'une autre « dimension morale ». Il distingue en effet la question de ce que nous nous devons les uns aux autres de celle de la signification, pour autrui, de nos attitudes à son égard. Autrement dit, le fait que notre action soit autorisée par un principe que nul ne pourrait raisonnablement rejeter n'exclut pas la possibilité que la raison pour laquelle nous l'accomplissons (un motif égoïste, par exemple) soit révélatrice du peu de considération que nous avons pour une personne. Le ressentiment que la découverte de notre intention pourrait engendrer chez cette dernière serait alors légitime, même si nous ne lui avons pas, à proprement parler, fait du tort[595].

Si nous voulions résoudre le problème de Foot en élaborant une défense contractualiste de la doctrine du double effet, il nous faudrait établir l'existence de préjudices tels que : (i) tout principe autorisant qu'on les vise comme moyen ou comme fin dans des circonstances données pourrait raisonnablement être rejeté ; et (ii) causer ces préjudices, dans ces mêmes circonstances, à titre d'effet collatéral prévisible mais non intentionnel de notre action serait permis par un principe que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. La deuxième raison pour laquelle la doctrine du double effet ne retiendra pas plus longtemps notre attention est qu'une telle entreprise nous ferait sortir de notre enquête. Nous serions en effet contraint d'aborder la question de savoir à quelle « dimension morale » appartient l'intention. Or cette question ne concerne pas directement le contractualisme, ni ses implications normatives. Aussi nous paraît-il plus pertinent, pour déterminer si les conclusions du raisonnement contractualiste entrent aussi « violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes » que les jugements qui découlent de l'utilitarisme de l'acte, de nous concentrer sur la distinction soulignée par Foot.

Elle l'énonce comme suit : « Notre système moral comporte une distinction entre ce que nous devons à une personne sous forme d'assistance et ce que nous lui devons en matière

Studies in Normative Ethics, vol. 2, *op. cit.*, Niko Kolodny, « Scanlon's Investigation : The Relevance of Intent to Permissibility », *Analytic Philosophy*, 2011, vol. 52, n° 2, p. 100-123, Joshua Stuchlik, « A Critique of Scanlon on Double Effect », *The Journal of Moral Philosophy*, 2012, vol. 9, n° 2, p. 178-199, et, de Victor Tadros, *The Ends of Harms : The Moral Foundations of Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2011, chapitre 7, « Wrongful Intentions without Closeness », *Philosophy & Public Affairs*, 2015, vol. 43, n° 1, p. 52-74 et *To Do, To Die, To Reason Why : Individual Ethics in War*, Oxford, Oxford University Press, 2020, chapitre 6.

[594] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 539 p. 164.

[595] Voir Scanlon, *Moral Dimensions*, *op. cit.*, chapitre 2.

d'absence d'atteinte[596]. » Autrement dit, les choses qu'il n'est pas permis de faire *à* autrui et celles que nous devons faire *pour* lui forment deux grandes catégories de devoirs. Par commodité, Foot suggère que nous « [p]arl[ions] de devoirs négatifs au sujet de l'obligation de nous abstenir de tuer ou de voler, et du devoir positif, par exemple, de nous occuper d'enfants ou de parents âgés[597] ». En insistant sur l'existence d'une différence morale, et non simplement formelle, entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs, elle soutient que les premiers ont plus de poids, ou sont plus stricts, que les seconds. Comme elle l'écrit :

> Il est intéressant de constater que, même lorsque le devoir d'assistance positive le plus strict s'impose à l'agent, celui-ci n'a pas autant de poids que s'il s'était agi d'un devoir négatif. Il n'est pas permis, par exemple, de commettre un meurtre pour apporter de la nourriture à ses enfants affamés[598].

Bien sûr, Foot ne prétend pas que n'importe quel devoir négatif soit plus strict que n'importe quel devoir positif. Sa thèse, plus modestement, est que les devoirs négatifs dont la violation entraînerait un certain résultat ont plus de poids que les devoirs positifs dont la transgression produirait un résultat identique ou de gravité comparable (d'un point de vue impartial). Si vous tuez une personne, le résultat sera le même que si vous la laissiez mourir de faim : elle mourrait dans les deux cas. Selon Foot, l'interdiction de la tuer a toutefois plus de poids que l'obligation de lui procurer de quoi se nourrir. Ce jugement est évidemment compatible avec l'idée selon laquelle le devoir négatif de ne pas voler un sac de bonbons au supermarché est plus faible que le devoir positif de sauver un enfant de la noyade. Si, pour une raison ou une autre, vous ne pouvez empêcher la noyade qu'à la condition de commettre ce menu larcin, alors vous êtes moralement autorisé à dérober les bonbons.

Si les devoirs négatifs sont plus stricts que les devoirs positifs, à combien la différence de poids s'élève-t-elle ? Pour filer la métaphore, si nous déposions un devoir négatif sur le premier plateau d'une balance, combien de devoirs positifs faudrait-il amonceler sur le second pour atteindre un équilibre ? La réponse de Foot est que cinq ne feraient pas le poids. En effet,

---

[596] « There is worked into our moral system a distinction between what we owe to people in the form of aid and what we owe to them in the way of non-interference. » (Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 27.) Nous traduisons *interference* par « atteinte » plutôt que par « ingérence » ou « entrave », car la question concerne non pas notre devoir de ne pas nous mêler des affaires d'autrui ou de ne pas restreindre sa liberté d'agir, mais l'interdiction générale de porter atteinte à ses intérêts. Ce sur quoi Foot met le doigt, c'est la distinction entre ce que nous devons faire *pour* les personnes et ce que nous ne sommes pas autorisés à *leur* faire.

[597] « Let us speak of negative duties when thinking of the obligation to refrain from such things as killing or robbing, and of the positive duty, e.g., to look after children or aged parents. » (*Ibid.*)

[598] « It is interesting that, even where the strictest duty of positive aid exists, this still does not weigh as if a negative duty were involved. It is not, for instance, permissible to commit a murder to bring one's starving children food. » (*Ibid.*, p. 28.)

son explication de la différence morale entre *La Greffe* et *Le Conducteur du Tramway* consiste à mobiliser deux principes, dont Thomson – la tramologue par excellence – a donné une formulation précise. Or voici le premier :

> *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* : A doit laisser mourir cinq personnes s'il ne peut les sauver sans tuer B[599].

La thèse générale derrière ce principe est que les devoirs négatifs dont la violation entraînerait un certain résultat ont au moins cinq fois plus de poids que les devoirs positifs dont la transgression produirait un résultat identique ou de gravité comparable (toujours d'un point de vue impartial)[600]. Puisque, dans *La Greffe*, le chirurgien ne peut sauver les cinq patients atteints d'une défaillance d'organe sans tuer le jeune homme, *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* lui impose de les laisser mourir. Ce principe ne s'applique toutefois pas dans *Le Conducteur du tramway*, car la mort de l'ouvrier isolé serait la conséquence de l'action, non pas de sauver les cinq autres, mais d'éviter de les tuer. D'où la nécessité de faire appel à un autre principe pour expliquer pourquoi la déviation du tramway est permise. Il s'agit du principe suivant :

> *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* : A ne doit pas tuer cinq personnes s'il peut, à la place, n'en tuer qu'une[601].

D'après ce principe, le conducteur du tramway a l'interdiction de rester sur la voie principale, et est donc autorisé à s'engager sur la voie de déviation. Foot résume ainsi sa solution au problème qu'elle nous a soumis :

> S'il faut choisir entre infliger un préjudice à une ou à plusieurs personnes, il semble n'y avoir qu'une seule ligne de conduite rationnelle ; mais si l'alternative est entre venir en aide à certaines personnes au prix d'un préjudice infligé à d'autres, et refuser d'infliger le préjudice pour apporter cette aide, alors il y a certainement matière à débat. Aussi n'est-il pas incohérent de notre part de penser que le conducteur doit se diriger sur la voie où ne se trouve qu'un seul homme, tandis que le [chirurgien] […] n'est pas autorisé à tuer le [jeune homme] pour [répartir ses organes entre les cinq patients][602].

---

[599] « *Letting Five Die Vs. Killing One Principle* : A must let five die if saving them requires killing B. » (Judith Jarvis Thomson, « Turning the Trolley », *Philosophy & Public Affairs*, 2008, vol. 36, n° 4, p. 359-374, ici p. 360.)

[600] S'il était impossible de sauver cinq enfants de la noyade sans voler un sac de bonbons, Foot estimerait évidemment que le vol est permis !

[601] « *Killing Five Vs. Killing One Principle* : A must not kill five if he can instead kill one. » (Thomson, « Turning the Trolley », *art. cit.*, p. 360.)

[602] « If the choice is between inflicting injury on one or many there seems only one rational course of action ; if the choice is between aid to some at the cost of injury to others, and refusing to inflict the injury to bring the aid, the whole matter is open to dispute. So it is not inconsistent of us to think that the driver must steer for the road on which only one man stands while the [surgeon] […] may not kill the [young man] in order to [distribute his parts

Comme Thomson l'a fait remarquer, on pourrait contester que *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* soit de nature à réglementer la situation décrite dans *Le Conducteur du tramway*. Dans la mesure où infléchir la trajectoire du tramway requiert une intervention positive de la part du conducteur, s'en abstenir ne consisterait pas vraiment à « *conduire* » le tramway dans la direction des cinq ouvriers et à provoquer ainsi l'accident : « nous pourrions supposer que le conducteur retire complètement ses mains du volant – laissant le tramway poursuivre sa course vers l'avant, où *il* (le tramway) tuera les cinq hommes[603] ». Or, si laisser les choses suivre leur cours revenait à laisser le tramway tuer les ouvriers, et non à les tuer soi-même, alors engager le tramway sur la voie de déviation n'équivaudrait pas à éviter de les tuer, mais à les sauver. Il s'ensuivrait que, d'une part, *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* ne s'applique pas davantage dans *Le Conducteur du tramway* que dans *La Greffe* et, d'autre part, *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* interdit autant au conducteur de quitter la voie principale qu'il défend au chirurgien d'extraire les organes du jeune homme.

Pour réfuter cette objection – qui, si elle était valable, saperait l'explication avancée par Foot de la différence morale entre *La Greffe* et *Le Conducteur du Tramway* –, Thomson nous invite à imaginer le cas suivant :

> Alfred prend sa voiture et se dirige vers un restaurant où il compte rejoindre des amis. Il aperçoit soudain cinq personnes sur la route devant lui, mais ses freins lâchent : il ne peut pas arrêter sa voiture et n'a d'autre choix que de continuer tout droit, tourner à droite (et tuer une personne) ou tourner à gauche (et se tuer lui-même). S'il ne tourne pas d'un côté ou de l'autre, s'il lâche simplement le volant, il renversera les cinq piétons et les tuera. Il ne nous fera pas croire qu'il se contente de les laisser mourir[604].

Il en va de même dans *Le Conducteur du tramway* : « si le conducteur ne dévie pas son tramway, il ne se contente pas de laisser mourir les cinq ouvriers ferroviaires ; il leur rentre

among the five patients]. » (Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 28.)

[603] « *steering* » ; « we may assume that the drivers take their hands entirely off the steering wheels—letting the trolleys continue onto the tracks ahead, where *they* (the trolleys) will kill the five » (Thomson, « Turning the Trolley », *art. cit.*, p. 369 ; italiques d'origine).

[604] « Alfred takes out his car and drives toward a restaurant where he expects to meet his friends. He suddenly sees five people on the street ahead of him, but his brakes fail: he cannot stop his car, he can only continue onto the street ahead or steer to the right (killing one) or steer to the left (killing himself). If he doesn't steer to one or the other side, if he simply takes his hands off the wheel, he runs the five down and kills them. He cannot at all plausibly insist that he merely lets them die. » (*Ibid.*)

dedans avec son tramway et les tue[605] ». Autrement dit, il n'échapperait pas à sa responsabilité morale en lâchant les commandes du tramway : qu'il ait les mains dans les poches ou sur le volant au moment de l'accident, il serait responsable de la mort des cinq hommes dans le sens où il les tuerait, et non dans le sens où il laisserait le tramway les tuer. N'étant pas sorcier – du moins par hypothèse –, il n'a pas le pouvoir de transformer magiquement ses devoirs négatifs en devoirs positifs en changeant simplement l'emplacement de ses mains. *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* lui interdit donc de rester sur la voie principale, tandis que *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* ne s'applique pas dans ce scénario.

Pour conclure cette section, nous partageons l'avis de Thomson lorsqu'elle qualifie cette solution au problème de Foot de « simple, claire et très séduisante[606] ». Comme elle l'écrit encore :

> Les idées concernant les devoirs négatifs et positifs qui sont exprimées dans les deux principes ne sont pas nouvelles, mais elles sont très plausibles sur le plan intuitif, et Foot montre qu'étant donné ces deux principes, nous avons une explication satisfaisante de l'écart entre nos jugements dans tous les scénarios sur lesquels elle a attiré notre attention[607].

En l'état, cette solution est toutefois incomplète. Pour mémoire, nous ne cherchons pas uniquement à savoir quelles distinctions sont pertinentes. Nous voulons aussi comprendre pourquoi elles le sont. La prochaine étape sera donc de produire une défense théorique de l'importance morale de la distinction entre tuer et laisse mourir ou, plus généralement, entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs. Dans notre cas, il s'agira de déterminer si les deux principes invoqués par Foot, ou d'autres principes incorporant ces distinctions, seraient tels que nul ne pourrait raisonnablement les rejeter. Dans l'affirmative, alors la réalisation de la transplantation, mais non la déviation du tramway, serait contraire à l'exigence de justifiabilité à autrui et devrait déclencher le type de remords correspondant.

4.2 Le scénario de Scheffler

[605] « if the driver fails to turn his trolley, he does not merely let the five track workmen die; he drives his trolley into them, and thereby kills them » (Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 96).
[606] « simple, straightforward, and very attractive » (*Ibid.*, p. 95).
[607] « The ideas about negative and positive duties expressed in the two principles are not new, but they are intuitively very plausible, and Foot shows that given those two principles, we have a satisfying explanation of the differences among our verdicts in all of the cases she drew attention to. » (Thomson, « Turning the Trolley », *art. cit.*, p. 360-361.)

La thèse générale selon laquelle cinq devoirs positifs ne font pas le poids face à un devoir négatif n'est pas vraie uniquement dans les cas présentant une structure similaire à celle de la situation décrite dans *La Greffe*. Cependant, il est plus facile dans certains cas que dans d'autres d'expliquer pourquoi il serait moralement mauvais de sauver la vie à cinq personnes si cela impliquait d'en tuer une autre. *La Greffe* est le cas le plus simple. La majeure partie de notre discussion portera sur un autre exemple. Celui-ci a donné du fil à retordre à de nombreux professionnels de l'éthique normative. Il a notamment l'intérêt d'appeler un examen détaillé des principaux présupposés du conséquentialisme, que nous étudierons au prochain chapitre. En outre, comme nous le verrons au chapitre 6 (en 6.2), une fâcheuse rumeur s'est propagée dans la littérature au sujet du contractualisme : certains auteurs ont fait courir le bruit qu'il serait impossible d'établir que tout principe autorisant l'agent, dans ce scénario, à sauver la vie à cinq personnes en en tuant une autre pourrait raisonnablement être rejeté, et cela même si une explication contractualiste de la vérité de nos intuitions dans *La Greffe* était disponible.

De quel scénario s'agit-il au juste ? Le voici :

> *Paradoxe de la déontologie* : Imaginons que, si l'agent A_1 ne viole pas un devoir négatif DN en tuant une personne innocente P_1, cinq autres agents, $A_2 \ldots A_6$, violeront chacun un devoir négatif DN en tuant, de la même manière, cinq autres personnes, $P_2 \ldots P_6$, qui sont tout aussi innocentes que P_1 et ont autant de raisons qu'elle de s'opposer à ce qu'on les tue. A_1 est-il moralement autorisé à tuer P_1 ?

Cette situation fictive est une version légèrement révisée d'un scénario qui a fait couler beaucoup d'encre et que nous devons à Samuel Scheffler[608]. Dans la version d'origine, le choix auquel est confronté A_1 n'est pas entre laisser $A_2 \ldots A_6$ tuer $P_2 \ldots P_6$ et tuer P_1 lui-même, mais entre laisser $A_2 \ldots A_6$ infliger un préjudice à $P_2 \ldots P_6$ et infliger un préjudice équivalent à P_1. Puisque nous nous intéressons à la différence morale entre le devoir négatif de ne pas causer la mort d'autrui et le devoir positif de lui sauver la vie, nous avons retouché l'exemple de Scheffler de telle sorte qu'A_1 doive décider, à l'instar du chirurgien dans *La Greffe*, s'il sauvera la vie à cinq personnes en en tuant une autre ou s'il les laissera mourir (ou laissera d'autres agents les tuer, en l'occurrence) en observant l'interdit de tuer. Cela étant, si nous parvenons, en respectant toutes les contraintes d'un raisonnement contractualiste, à expliquer pourquoi A_1 doit laisser $A_2 \ldots A_6$ tuer $P_2 \ldots P_6$ s'il ne peut les en empêcher qu'en tuant P_1 lui-même, cette explication sera valable également dans le scénario d'origine.

---

[608] Voir Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, Clarendon Press, 2ème édition, 1993, p. 84.

Signalons une autre modification apportée à *Paradoxe de la déontologie*. Au lieu de « et ont autant de raisons qu'elle de s'opposer à ce qu'on les tue », Scheffler écrivait « dont il serait tout aussi indésirable, d'un point de vue impersonnel, qu'un préjudice leur soit infligé[609] ». Nous venons d'indiquer la raison du passage de « qu'un préjudice leur soit infligé » à « qu'on les tue ». Il convenait également de remplacer « dont il serait tout aussi indésirable, d'un point de vue impersonnel » par « et ont autant de raisons qu'elle de s'opposer » car, comme nous l'avons expliqué au chapitre précédent (en 3.4), les considérations impersonnelles ne sont pas admissibles dans un raisonnement contractualiste. La question de la valeur impersonnelle (c'est-à-dire relative à personne en particulier) de l'état de choses dans lequel P_1 ou P_2…P_6 ont été tuées n'a donc pas sa place dans une analyse contractualiste de *Paradoxe de la déontologie*. Aussi fallait-il traduire l'idée selon laquelle les positions de P_2…P_6 par rapport à A_2…A_6 sont symétriques à celle de P_1 par rapport à A_1 en des termes qui soient intelligibles d'un point de vue contractualiste.

Il importait de préserver cette symétrie afin d'isoler la variable dont nous cherchons à expliquer la pertinence morale, à savoir la différence entre le devoir négatif qui lie A_1 à P_1 et les devoirs positifs qu'il a envers P_2…P_6. Si nous apprenions, par exemple, que P_1 cherche activement à mettre fin à ses jours ou qu'elle est atteinte d'un cancer en phase terminale, peut-être serions-nous tentés de penser que, compte tenu de ce nouveau paramètre, A_1 pourrait justifier à P_1 d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en la tuant. Nous ne nous prononcerions toutefois pas sur la différence de poids entre le devoir négatif de s'abstenir de tuer autrui et le devoir positif d'empêcher qu'on ne le tue, toutes choses égales par ailleurs. Le maintien de la symétrie entre les positions de P_1 et de P_2…P_6 vis-à-vis d'A_1 et d'A_2…A_6, respectivement, neutralise les bruits parasites de ce type. Dans notre version de *Paradoxe de la déontologie*, la symétrie tient à l'identité des raisons qu'ont les victimes potentielles de s'opposer à ce qu'on les tue. Ces raisons concernent l'accomplissement d'une action, mais c'est bien sur l'autorisation générale de l'action d'A_1 que portera l'évaluation contractualiste[610].

Mais pourquoi avoir introduit *Paradoxe de la déontologie* dans notre enquête ? N'était-il pas suffisant de nous concentrer sur *La Greffe* ? Il y a deux raisons à ce choix. La première est interne à notre projet de mettre le contractualisme à l'épreuve de ses implications normatives. La morale du sens commun interdit autant à A_1 d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même qu'elle défend au chirurgien d'extraire les organes du jeune homme pour les greffer aux cinq patients qui en ont besoin. Et pourtant, rien ne garantit *a priori* que les

[609] « whom it would be just as undesirable from an impersonal standpoint to have harmed » (*Ibid.*).
[610] Conformément à ce qui a été expliqué au chapitre précédent (en 3.4).

normes du raisonnement contractualiste nous permettront d'expliquer pourquoi ces deux actions, et pas seulement la seconde, seraient moralement mauvaises. Rendre compte de la vérité du jugement selon lequel A_1 doit laisser A_2…A_6 tuer P_2…P_6 nécessite en effet de surmonter deux obstacles supplémentaires.

Premier obstacle : comme nous le verrons au chapitre 6 (en 6.2), le bien-fondé de la thèse (a), « le devoir négatif d'A_1 envers P_1 est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacune des personnes menacées par A_2…A_6 », semble plus difficile à établir que celui de la thèse (b), « le devoir négatif du chirurgien envers le jeune homme est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacun des cinq patients nécessitant une transplantation ». Or, il est clair que, si seule la thèse (b) pouvait être confirmée par un raisonnement contractualiste, alors l'explication contractualiste de l'importance morale de la distinction entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs serait incomplète. Certes, nous saurions qu'empêcher la mort accidentelle d'une personne en en tuant une autre serait contraire à l'exigence de justifiabilité à autrui. Cependant, il ne serait pas démontré qu'empêcher autrui de tuer quelqu'un en tuant soi-même quelqu'un d'autre le serait tout autant.

Deuxième obstacle : comme nous le verrons en 4.4, le jugement selon lequel A_1 doit laisser A_2…A_6 tuer P_2…P_6 – mais non la conviction qu'il n'est pas permis de procéder à la transplantation – serait *irrationnel* ou *paradoxal*. Il ne sera dès lors pas suffisant de défendre la thèse (a) pour expliquer pourquoi il serait moralement mauvais d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1, puisqu'il faudra encore réfuter l'accusation d'irrationnalité lancée contre cette interdiction. Nous nous y emploierons tout au long du chapitre 5, et lèverons le premier obstacle au chapitre 6 (en 6.2). Nous ferons ensuite valoir (en 6.3 et en 6.4) que tout principe autorisant A_1 et le chirurgien à sauver la vie à P_2…P_6 et aux cinq patients pourrait raisonnablement être rejeté. Si les arguments que nous avancerons sont valables, alors les implications normatives du contractualisme sont supérieures à celles de l'utilitarisme de l'acte et d'autres formes traditionnelles de conséquentialisme[611], du moins dans des situations telles que celles décrites dans *La Greffe* et *Paradoxe de la déontologie*.

La deuxième raison pour introduire le scénario de Scheffler dans notre enquête touche au problème de la priorité délibérative des raisons morales. Pour mémoire, la première partie de la stratégie de Scanlon pour aborder ce problème (S_I, pour les intimes) consiste à dédramatiser la tension entre les exigences de la morale interpersonnelle et nos projets personnels. Cette tension est plus faible qu'on ne le prétend parfois car, écrit-il, les raisons de

[611] À distinguer des développements récents mentionnés à la note 587 p. 179.

rejeter un principe peuvent « provenir du fait que les contraintes qu'il imposerait au raisonnement pratique sont incompatibles avec d'autres valeurs qu'on a des raisons de reconnaître[612] ». Qu'une objection à un principe soit recevable ne signifie toutefois pas qu'elle est suffisante pour en fonder le rejet raisonnable. Partant, S_1 ne sera concluante qu'à la condition que les principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter ménagent suffisamment de place à nos projets personnels. Comme nous allons maintenant le voir, cela serait confirmé si une défense contractualiste des contraintes et des prérogatives déontologiques était possible. Or, l'élaboration d'une telle défense constituera justement le cœur de notre traitement de *Paradoxe de la déontologie*.

4.3 Contraintes et prérogatives déontologiques

Que sont, alors, les contraintes et les prérogatives déontologiques ? Scheffler définit les premières comme suit :

> À la différence des conceptions conséquentialistes, les approches déontologiques standard posent qu'il est parfois moralement mauvais de faire ce qui produirait le meilleur résultat global disponible. En d'autres termes, ces approches intègrent ce que j'appellerai des « contraintes déontologiques » : des restrictions sur l'action qui ont pour effet de nier qu'il soit toujours permis de produire le meilleur état de choses disponible, tel qu'évalué d'après un principe permettant de classer les états de choses globaux du meilleur au pire d'un point de vue non relatif à l'agent[613].

Les contraintes déontologiques ont cet effet en vertu de leur structure. Celle-ci est explicitée par Scheffler dans le passage suivant :

> Une contrainte déontologique est une contrainte qu'il est, au moins parfois, interdit de violer dans des circonstances où une violation empêcherait, soit des violations plus nombreuses, et d'importance au moins égale d'un point de vue impersonnel, de la même contrainte, soit d'autres

[612] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 359 p. 116.

[613] « In contrast to consequentialist conceptions, standard deontological views maintain that it is sometimes wrong to do what will produce the best available outcome overall. In other words, these views incorporate what I shall call 'agent-centred restrictions': restrictions on action which have the effect of denying that there is any non-agent-relative principle for ranking overall states of affairs from best to worst such that it is always permissible to produce the best available state of affairs so characterized. » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 2-3.)

Plusieurs expressions désignent les contraintes déontologiques dans la littérature anglophone – *deontological constraints*, *deontological restrictions* et, comme ici, *agent-centred restrictions* –, selon ce que l'on cherche à accentuer. Les deux premières sont équivalentes et rappellent que ces contraintes sont traditionnellement associées aux conceptions déontologiques, qui ont en commun de poser « des limites aux manières dont les individus peuvent être traités en vue de produire des résultats souhaitables ». La troisième expression précise que les contraintes restreignent les options moralement disponibles aux agents individuels. Par souci d'éviter de multiplier les termes de jargon philosophique, nous parlerons uniquement de « contraintes déontologiques », dans le corps du texte comme dans nos traductions. Le texte original des citations traduites étant systématiquement reproduit en note de bas de page, le lecteur pourra s'y référer pour connaître l'expression utilisée par l'auteur.

> évènements non moins contestables, et n'aurait pas d'autres conséquences pertinentes d'un point de vue moral. Imaginons une théorie posant l'existence d'une contrainte S, telle qu'il soit, au moins parfois, interdit de violer S dans des circonstances où cela empêcherait un plus grand nombre de violations tout aussi sérieuses de S, et n'aurait pas d'autres conséquences pertinentes d'un point de vue moral. Puisque S est une contrainte déontologique, son inclusion dans la théorie a pour effet de nier qu'il soit toujours permis de produire le meilleur état de choses disponible, tel qu'évalué d'après un principe permettant de classer les états de choses globaux du meilleur au pire d'un point de vue non relatif à l'agent. Si l'on caractérise le meilleur état de choses global comme celui qui contient le moins de violations de S, par exemple, il sera, au moins parfois, interdit de produire cet état de choses si cela implique de commettre l'une des violations (minimisées) de S. En somme, les contraintes déontologiques sont des limites imposées à la conduite de l'agent individuel, qui priment sur les calculs de la valeur globale impersonnelle[614].

Illustrons ce point avec le devoir négatif de ne pas causer la mort d'autrui. Si vous pensez qu'il serait moralement mauvais, de la part d'A_1, d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même, alors vous concevez ce devoir comme une contrainte déontologique. En effet, cela revient à nier qu'A_1 soit autorisé à produire, des deux états de choses qu'il peut faire advenir – à savoir celui dans lequel P_2…P_6 ont été tuées par A_2…A_6 et celui dans lequel P_1 a été tuée par A_1 –, celui qui contiendrait le moins de violations de ce devoir négatif, et qui serait donc le meilleur d'un point de vue impersonnel (c'est-à-dire relatif à aucune des personnes impliquées en particulier[615]). Si, en revanche, vous condamnez l'extraction des organes du jeune patient, mais qu'il vous paraît acceptable qu'A_1 tue P_1, alors ce devoir négatif n'a pas, à vos yeux, le statut de contrainte déontologique : selon vous, sa violation est permise lorsqu'elle est nécessaire pour minimiser le nombre global de violations équivalentes[616].

Voyons maintenant ce que sont les prérogatives déontologiques. Ces dernières, écrit Scheffler, ont « pour effet de nier que l'on soit toujours obligé de produire le meilleur état de choses global disponible[617] ». Shelly Kagan en a donné une illustration remarquable :

---

[614] « An agent-centred restriction is a restriction which it is at least sometimes impermissible to violate in circumstances where a violation would prevent either more numerous violations, of no less weight from an impersonal point of view, of the very same restriction, or other events at least as objectionable, and would have no other morally relevant consequences. Imagine a theory according to which there is some restriction S, such that it is at least sometimes impermissible to violate S in circumstances where doing so would prevent a still greater number of equally weighty violations of S, and would have no other morally relevant consequences. Now S is an agent-centred restriction; due to the inclusion of S in the theory, there exists no non-agent-relative principle for ranking overall states of affairs from best to worst such that it will always be permissible to produce the best state of affairs so characterized. If the best overall state of affairs is construed as the one containing fewest violations of S, for example, it will at least sometimes be impermissible for an agent to produce that state of affairs if he can only do so by actually committing one of the (minimized) violations of S. Thus agent-centred restrictions are limitations on the conduct of the individual agent which take priority over calculations of overall impersonal value. » (*Ibid.*, p. 80-81.)

[615] Du point de vue de P_1, l'état de choses dans lequel P_2…P_6 ont été tuées par A_2…A_6 est évidemment préférable à celui dans lequel ces violations ont été empêchées par A_1.

[616] « Global », dans le sens où l'on tient compte de l'ensemble des agents susceptibles de commettre une violation.

[617] « the effect of denying that one is always required to produce the best overall states of affairs » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 5).

La morale exige que vous accomplissiez, parmi les actes qui ne sont pas interdits par ailleurs, celui dont on peut raisonnablement prévoir qu'il entraînera les meilleures conséquences globales.

Rares sont ceux qui adhèrent à cette thèse. Aucun de nous ne la met en pratique. Considérez à quel point elle est exigeante. Elle nous somme d'agir non pas en vue de faire avancer seulement nos propres projets et intérêts, ou ceux d'individus qui nous sont chers, mais en tenant compte des intérêts de tous les individus, du monde dans son ensemble, du bien global. Elle exige que je me demande comment je peux apporter ma plus grande contribution possible, tout bien considéré – même si cela implique de lourds sacrifices –, et m'interdit d'en faire moins. Si cette thèse est correcte, la plupart de mes actions sont *immorales*, car presque *rien* de ce que je fais n'utilise mon temps et mes ressources de manière optimale ; si je suis honnête avec moi-même, je reconnaîtrai que je ne fais jamais autant de bien que je le pourrais.

Quand je vais au cinéma, il me suffit de dépenser quelques dollars pour m'amuser une heure ou deux. Le plaisir que j'en retire est réel, et il semble absurde de dire que j'aie fait quelque chose de *mal*. C'est pourtant exactement ce qu'implique cette thèse, car mon temps comme mon argent pourrait être mieux employé : le plaisir que je pourrais procurer en rendant visite à des personnes âgées ou malades le temps d'une soirée l'emporte largement sur le divertissement mineur que je trouve au cinéma ; et l'argent lui-même aurait eu des effets bien plus bénéfiques s'il avait été envoyé à une banque alimentaire – car même quelques dollars suffisent à permettre à un autre être humain de survivre à une pénurie alimentaire passagère causée par la sécheresse. Si la thèse est correcte, alors en allant au cinéma, je fais une chose qui est moralement *interdite*. Cela nous paraît absurde : nous convenons qu'il serait *louable* de rendre visite aux personnes âgées et de donner cet argent à une œuvre de charité, mais pas davantage. Si la thèse est correcte, cependant, il ne serait pas simplement bien de ma part de renoncer à mon petit plaisir : c'est moralement *obligatoire*[618].

Là encore, plusieurs expressions sont utilisées dans la littérature anglophone – *deontological prerogatives*, *deontological permissions*, *deontological options* et, sous la plume de Scheffler, *agent-centred prerogatives* – au sujet d'une même notion. Toutes renvoient à notre liberté morale d'agir autrement qu'en nous pliant à l'injonction conséquentialiste de maximiser le bien en toute situation. Nous répondrons au souci d'éviter de multiplier les termes de jargon philosophique de la même manière que pour les contraintes déontologiques. Précisons qu'il serait erroné d'interpréter la mention d'une « prérogative » dans le sens d'un privilège accordé à certaines personnes, mais non à d'autres. Ce choix terminologique vise plutôt à exprimer l'idée qu'il existerait une « division du travail moral » entre les institutions sociales, d'une part, qui seraient tenues d'améliorer la situation globale, et les agents individuels, d'autre part, auxquels il serait permis de se concentrer sur leur projets personnels, plutôt que de se dévouer corps et âme à l'objectif de la maximisation du bien. Sur cette idée, voir Samuel Scheffler et Véronique Munoz-Dardé, « The Division of Moral Labor », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 2005, vol. 79, p. 229-253+255-284.

[618] Kagan, *The Limits of Morality*, *op. cit.*, p. 1-2 (italiques d'origine) :

> Morality requires that you perform—of those acts not otherwise forbidden—that act which can be reasonably expected to lead to the best consequences overall.
>
> Few of us believe this claim; none of us act in accordance with it. Consider just how radically demanding it is. It bids us to act not with an eye to merely furthering our own projects and interests, or those of some individuals we may favor—but with regard for the interests of all individuals, the world as a whole, overall good. It demands that I ask how I can make my greatest possible contribution, all things considered—even though this may impose considerable hardship on me—and it forbids me to do anything less. If the claim is correct, most of my actions are *immoral*, for almost *nothing* that I do makes optimal use of my time and resources; if I am honest with myself I will recognize that I constantly fail to do as much good as I am able.
>
> When I go to the movies I may spend a few dollars and enjoy myself for an hour or two. The pleasure I get is genuine, and it seems absurd to say that I have done anything *wrong*. Yet this is exactly what the claim entails, for both my time and my money could be better spent: the pleasure one could bring in an evening visiting the elderly or the sick quite outweighs the mild entertainment I find in the movies; and the money itself would have done much more good were it sent to famine

L'accusation selon laquelle les théories conséquentialistes traditionnelles, tel l'utilitarisme de l'acte[619], en demandent trop aux agents individuels est monnaie courante[620]. Le niveau d'exigence de ces approches, jugé extrême, est la conséquence directe de leur rejet de toute prérogative déontologique. En effet, plaider pour l'inclusion de telles prérogatives dans le système de la moralité reviendrait précisément à soutenir, écrit Scheffler, que l'agent doit être autorisé « à consacrer une attention disproportionnée, mais non illimitée, à ses projets personnels[621] » par rapport à l'objectif de produire, en toute situation, le meilleur état de choses disponible, tel qu'évalué d'un point de vue impersonnel. C'est pourquoi les conceptions qui intègrent des prérogatives déontologiques reconnaissent notre droit à aller de temps à autre au cinéma. Cela leur permet également de nier que, dans *La Greffe*, le jeune homme ait l'obligation de céder (volontairement) ses organes aux cinq patients qui en ont besoin.

> relief—for even a few dollars is sufficient to enable another human being to survive a temporary food shortage brought on by drought. If the claim is right, then in going to the movies I do what is morally *forbidden*. This strikes us as wildly implausible; we agree that it would be *meritorious* to visit the elderly and donate the money to charity—but no more than that. If the claim is right, however, it is not merely that it would be nice of me to forgo my slight pleasure: it is morally *required*.

[619] À ne pas confondre, encore une fois, avec les formes de conséquentialisme mentionnées à la note 587 p. 179. Pour une tentative de « conséquentialisation » des contraintes et des prérogatives déontologiques, voir Douglas W. Portmore, « Consequentializing Agent-Centred Restrictions : A Kantsequentialist Approach », *Analytic Philosophy*, 2023, vol. 64, n° 4, p. 443-467.

[620] Pour le *locus classicus* de cette accusation, voir Williams, « Une critique de l'utilitarisme », *art. cit.*, dans Smart et Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, *op. cit*. Signalons que le contractualisme est visé par une accusation similaire. Voir Elizabeth Ashford, « The Demandingness of Scanlon's Contractualism », *Ethics*, 2003, vol. 113, n° 2, p. 273-302 et Barbara H. Fried, « Can Contractualism Save Us from Aggregation ? », *The Journal of Ethics*, 2012, vol. 16, n° 1, p. 39-66.

L'injonction d'accomplir, parmi les actes qui ne sont pas interdits par ailleurs, celui dont on peut raisonnablement prévoir qu'il entraînera les meilleures conséquences globales n'est pas au cœur des critiques d'Elizabeth Ashford et de Barbara Fried. Les autrices se concentrent plutôt sur des activités socialement productives qui font peser un risque sur les autres (conduire une voiture, prendre l'avion, etc.), dont des personnes pour lesquelles aucun avantage ne compense ce risque. Par exemple, des débris peuvent tomber d'un avion et causer la mort d'un fermier amish qui, vu son mode de vie, ne profite pas de l'autorisation générale du trafic aérien. Ashford et Fried soutiennent que les activités en question ne sont justifiables à ces personnes que sur la base de considérations impersonnelles ou agrégatives. Ces dernières étant irrecevables dans un raisonnement contractualiste, elles concluent à l'impossibilité d'expliquer pourquoi ces activités sont permises en termes contractualistes. Se rendre au travail en voiture serait donc injustifiable à autrui.

Pour une réponse convaincante (à notre sens), voir Rahul Kumar, « Risking and Wronging », *Philosophy & Public Affairs*, 2015, vol. 43, n° 1, p. 27-51. Pour une analyse éclairante des notions de « risques acceptables » et de « précautions raisonnables » mises en avant par Scanlon dans *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 208-209, voir Véronique Munoz-Dardé, « Global Justice : Imposed and Shared Risks », dans Jean-Christophe Merle (éd.), *Spheres of Global Justice : Volume 2 Fair Distribution – Global Economic, Social and Intergenerational Justice*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 539-554.

Nous n'entrerons pas dans ces discussions. Cependant, la défense contractualiste des contraintes et des prérogatives déontologiques que nous vous soumettrons au chapitre 6 (en 6.3) constituera une réfutation de la thèse voulant que le contractualisme en demande autant aux agents individuels que les théories qui, à l'instar de l'utilitarisme de l'acte, nient la validité des contraintes et des prérogatives.

[621] « devote disproportionate but not unlimited attention to one's own projects » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 159).

Les contraintes et les prérogatives déontologiques sont deux caractéristiques essentielles de la morale du sens commun. Dans sa préface à *The Limits of Morality* – un ouvrage influent, dont la thèse centrale est que la morale du sens commun est une doctrine erronée et qu'il faudrait lui substituer une conception « extrémiste[622] », d'après laquelle ni les contraintes ni les prérogatives ne font partie de la réalité –, Kagan les dépeint comme des limites imposées *par* et *à* la morale, respectivement. Cette caractérisation mérite qu'on s'y arrête, car elle induit d'autant plus facilement en erreur qu'elle semble naturelle. Voici le passage en question :

> On peut concevoir la morale comme impliquant deux types de limites. Ou plutôt, c'est la morale telle qu'on l'entend généralement – la morale ordinaire, celle du sens commun – qu'il peut être utile d'envisager ainsi. D'un côté, la morale impose des limites (ou du moins le pense-t-on) à nos actions : elle interdit certains actes, comme porter préjudice à un innocent, et cela même lorsqu'un plus grand bien en découlerait. Les limites appartenant à cette première catégorie sont imposées *par* la morale. Mais il y a aussi ce que l'on pourrait concevoir comme des limites imposées *à* la morale – car on croit généralement qu'il y a des limites à ce que la morale peut exiger de nous. Ainsi considère-t-on d'ordinaire que, bien que la morale exige parfois que nous consentions à des sacrifices pour le bien des autres, nous ne sommes pas tenus moralement d'apporter notre plus grande contribution possible au bien global[623].

En d'autres termes, l'injonction conséquentialiste de produire, en toute situation, le meilleur résultat global disponible, tel qu'évalué d'un point de vue impersonnel, se heurte à deux types de limites. D'un côté, les contraintes déontologiques restreignent l'éventail des choses qu'il est permis de faire à autrui au nom de cette injonction. De l'autre, les prérogatives définissent un seuil au-delà duquel l'agent n'est pas tenu d'en faire davantage pour y obéir. Caractériser les contraintes et les prérogatives déontologiques comme des limites imposées par et à *la morale* a toutefois pour effet de dénaturer cette dernière, en plus de faire passer à tort la morale du sens commun pour une sorte de conséquentialisme avec garde-fous.

Si la fonction des prérogatives déontologiques est de protéger les agents *de* la morale, cela doit être parce que ses exigences sont excessives. Or pourquoi présupposer qu'elle nous en demande trop, au point qu'il faille tempérer ses exigences ? Cela introduit un biais en faveur du conséquentialisme, puisque le postulat de départ est qu'agir moralement consiste à

---

[622] Kagan, *The Limits of Morality*, *op. cit.*, p. 2.

[623] « Morality can be thought of as involving two different kinds of limits. Or rather, morality as it is commonly conceived—ordinary, commonsense morality—can be usefully thought of in this way. On the one hand (or so it is thought) morality imposes certain limits on our actions, ruling out various kinds of acts—e.g., harming the innocent—even if greater good might be brought about by an act of the kind in question. Limits of this first kind are imposed *by* morality. But there are also what we might think of as limits imposed *on* morality—for it is typically believed that there are limits to what morality can demand of us. Thus, it is generally held that although morality does sometimes require us to make sacrifices for the sake of others, we are not morally required to make our greatest possible contributions to the overall good. » (*Ibid.*, p. xi ; italiques d'origine.)

maximiser le bien (en renonçant à notre soirée au cinéma pour tenir compagnie à des personnes âgées ou malades, par exemple). Les prérogatives seraient dès lors indispensables pour alléger le fardeau que la morale fait peser sur les épaules de l'agent. Sa vie, autrement, ne lui appartiendrait pas, car chacune de ses décisions serait entièrement soumise à l'injonction de maximiser le bien[624]. Les contraintes, quant à elles, répondraient à la nécessité de protéger les individus contre les traitements qu'une telle injonction justifierait qu'on leur inflige (torturer une personne innocente afin de hâter la fin d'une guerre, par exemple). Il s'agirait de limites imposées *par* la morale dans le but de nous protéger d'elle-même, en interdisant aux agents maximisateurs de sacrifier autrui sur l'autel de la maximisation du bien.

Les tenants d'approches déontologiques contestent le postulat de départ. Aussi ont-ils une autre conception des contraintes et des prérogatives déontologiques. Laissons de côté les contraintes pour l'instant, car nous y reviendrons plus longuement au moment de présenter le paradoxe de la déontologie. S'agissant des prérogatives, les adeptes de doctrines déontologiques ne les considèrent pas comme des limites imposées à la morale. D'après le contractualisme, par exemple, agir moralement ne consiste pas à maximiser le bien, mais à traiter chaque personne d'une manière qui puisse être justifiée sur des bases que nous pourrions attendre qu'elle accepte, pour autant qu'elle partage notre souci de la justifiabilité à autrui. S'il y a ici des exigences à limiter, ce ne sont pas celles de la morale, mais plutôt les exigences déraisonnables des uns envers les autres. Ces exigences sont déraisonnables lorsque tout principe prescrivant qu'on les respecte pourrait raisonnablement être rejeté. Plutôt qu'imposées

---

[624] Comme l'a montré Williams (dans « Une critique de l'utilitarisme », *art. cit.*, dans Smart et Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, *op. cit.*, p. 106-107 ; italiques d'origine), l'« intégrité » de l'agent s'en trouverait compromise :

> [C]omment un homme en tant qu'agent utilitariste peut-il en venir à regarder comme une satisfaction parmi d'autres, et dont on peut faire l'économie, un projet ou une manière d'être autour desquels il a bâti sa vie et ce, uniquement parce que les projets d'autrui ont structuré la scène causale de telle sorte que le calcul utilitariste en décide ainsi ?
>
> […] Il est absurde de demander à un homme […] de s'extraire de ses propres projets et décisions et accepter celle requise par le calcul utilitariste. C'est là l'aliéner en un sens réel de ses actions et de ses propres convictions en tant que source de son agir. C'est le jeter dans un canal placé entre les données des projets de chacun, y compris les siens, et le résultat de la décision optimifique ; mais c'est là négliger la mesure dans laquelle *ses* actions et *ses* décisions doivent être vues comme découlant de projets et d'attitudes avec lesquels il s'identifie très étroitement. Dans le sens le plus littéral, c'est donc une attaque contre son intégrité.

Pour Williams, cette atteinte à l'intégrité des agents individuels découle de la doctrine utilitariste de la « responsabilité négative » (voir *ibid.*, p. 87-92), d'après laquelle on est autant responsable des résultats que l'on n'empêche pas que de ceux que l'on provoque directement, y compris lorsqu'un aspect essentiel du résultat qu'on a laissé advenir tient à la réalisation d'une action par quelqu'un d'*autre*. Cependant, comme Scheffler l'a souligné (dans *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 8-10), l'intégrité des agents individuels est menacée par *toute* conception (utilitariste ou non) rejetant les prérogatives déontologiques, puisqu'alors ils ne seraient pas autorisés à « consacrer une attention disproportionnée, mais non illimitée, à [leurs] projets personnels » par rapport à l'objectif de maximiser le bien : chacun de leurs choix serait subordonné à cet objectif.

à la morale, les limites définies par les principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter constituent donc des *limites morales* : elles tracent la frontière entre ce que nous devons à autrui et ce que nous pourrions lui justifier de ne pas faire pour lui.

4.4 Le paradoxe de la déontologie

Nous avons défini les contraintes et les prérogatives déontologiques, illustré les effets de leur inclusion dans une conception donnée, et pointé le biais conséquentialiste induit par leur assimilation à des limites imposées par et à la morale. Il est temps d'aborder le « paradoxe de la déontologie ». Celui-ci concerne spécifiquement les contraintes déontologiques. Précisons tout d'abord que leur plausibilité sur le plan intuitif n'est pas sujette à controverse. En effet, les philosophes qui soutiennent qu'il y a quelque chose d'irrationnel, ou de paradoxal, dans le fait d'interdire la violation d'une contrainte C alors que nous savons qu'elle est nécessaire pour minimiser le nombre global de violations de C, concèdent volontiers que les contraintes déontologiques s'accordent avec nos intuitions morales. Autrement dit, la conviction selon laquelle certains actes, tels que tuer ou torturer une personne innocente, sont si abominables qu'il ne faut jamais les accomplir, quelles que soient les conséquences, est très répandue, y compris parmi les champions de l'accusation d'irrationalité dont les contraintes sont la cible.

Comme le résume Darwall : « [I]l n'est généralement pas contesté que les contraintes déontologiques bénéficient du soutien du sens commun. S'il y a une charge à porter au niveau des jugements bien pesés sur des cas particuliers, elle incombe assurément au conséquentialiste[625]. » Kagan et Scheffler sont deux éminents critiques des contraintes aux yeux desquels les implications normatives de ces dernières sont conformes à nos intuitions[626]. Ainsi la discussion de Scheffler s'ouvre-t-elle sur une concession au sens commun :

> Je tiens à souligner d'emblée que […] je ne remets pas en question l'attrait intuitif des contraintes déontologiques. Ces contraintes répondent indéniablement à des sentiments anti-conséquentialistes largement partagés. On peut, par exemple, imaginer de nombreux cas dans lesquels beaucoup de gens jugeraient intuitivement que tuer une personne innocente serait moralement mauvais, même si c'était nécessaire pour empêcher deux ou trois meurtres tout aussi contestables et n'aurait pas d'autres conséquences pertinentes d'un point de vue moral. C'est à ce

[625] « that agent-centered restrictions have the support of common sense is generally not in dispute. If there is a burden to be carried at the level of considered judgments about specific cases it certainly belongs to the consequentialist » (Stephen Darwall, « Agent-Centred Restrictions from the Inside Out », *Philosophical Studies*, 1986, vol. 50, n° 3, p. 291-319, ici p. 299).

[626] Les deux philosophes formulent des critiques similaires, mais les analyses de Scheffler sont plus développées et plus nuancées, en plus d'occuper une place plus importante dans la littérature. C'est donc sur ces dernières que nous nous concentrerons. Pour les arguments de Kagan, voir *The Limits of Morality*, *op. cit.*, p. 24-32.

> type de sentiments que répondent les contraintes déontologiques, ou qu'elles semblent répondre. Leur attrait intuitif n'est donc pas en cause […][627].

L'enquête de Scheffler procède plutôt d'une inquiétude quant à la possibilité d'offrir une justification philosophique convaincante des contraintes déontologiques et des intuitions correspondantes. Hélas, son enquête n'a fait que renforcer cette inquiétude, puisqu'elle s'achève sur un aveu d'échec de sa tentative pour « identifier les principes qui sous-tendent les contraintes déontologiques[628] ». Sa position est donc marquée par une profonde ambivalence :

> Je ne doute pas que de nombreux lecteurs de ces pages se sentiront davantage impressionnés – comme il m'arrive parfois – par les intuitions particulières auxquelles répondent les contraintes déontologiques que par les difficultés générales que nous avons rencontrées en tentant de les justifier, et que ces personnes continueront d'accepter les contraintes malgré ces difficultés. D'un autre côté, j'espère que ces lecteurs conviendront qu'il existe également des raisons de s'inquiéter au sujet des contraintes déontologiques et qu'ils se sentiront mis au défi d'identifier la justification des contraintes qui nous a jusqu'ici échappé[629].

La raison pour laquelle Scheffler estime avoir échoué à identifier – dans la littérature de l'époque – une défense satisfaisante des contraintes déontologiques est que les arguments avancés à leur appui tombent tous, selon lui, dans le piège du paradoxe de la déontologie. Autrement dit, ils seraient autant de confirmations de l'idée selon laquelle il est irrationnel de croire que certains actes sont, en eux-mêmes, si moralement contestables qu'il n'est jamais *ne serait-ce que permis* d'accomplir un tel acte, pas même lorsque c'est nécessaire pour empêcher qu'on ne l'accomplisse un plus grand nombre de fois. L'irrationalité (prétendue) de cette croyance tient au fait que nous serions alors dans l'obligation d'agir (ou de nous abstenir d'agir) d'une certaine manière, y compris lorsque violer cette obligation produirait un meilleur résultat *du point de vue même de la contrainte qu'elle nous impose de respecter*.

---

[627] « I want to re-emphasize at the outset that […] the intuitive appeal of agent-centred restrictions is not in question. Such restrictions are certainly responsive to widely shared anti-consequentialist sentiments. There are many imaginable cases, for example, in which many people would intuitively feel it wrong to kill an innocent person even if doing so would prevent two or three other equally objectionable killings, and would have no other morally relevant consequences. It is to feelings of this sort that agent-centred restrictions respond, or appear to respond. Thus the intuitive appeal of such restrictions is not in question […]. » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 83.)

[628] « identify an underlying principled rationale for agent-centred restrictions » (*Ibid.*, p. 114).

[629] « I have no doubt that many readers of these pages will find themselves, as I find myself in certain moods, more impressed by the particular intuitions to which the restrictions respond than by the general difficulties encountered in attempting to motivate them, and that these people will continue to accept the restrictions despite those difficulties. But, at the same time, I hope these readers will also agree that there are reasons to be worried about agent-centred restrictions, and feel challenged to identify that rationale for the restrictions which has so far eluded our grasp. » (*Ibid*.)

C'est Robert Nozick qui, dans *Anarchie, État et utopie*, a relevé le premier l'apparente irrationalité des contraintes déontologiques. Après avoir soutenu que les individus avaient des droits dont la violation (par les agents individuels comme par l'État) serait toujours injustifiable, même lorsqu'elle est nécessaire pour empêcher d'autres violations, plus nombreuses ou plus graves, des mêmes droits, Nozick a semé les graines de la discussion scientifique sur la paradoxe de la déontologie :

> N'est-il pas *irrationnel* d'accepter une contrainte déontologique *C* plutôt qu'une approche visant à minimiser les violations de *C* ? […] Si la non-violation de *C* est si importante, ne faudrait-il pas que ce soit notre objectif ? Comment le souci de la non-violation de *C* peut-il conduire à refuser de violer *C* même lorsque cela empêcherait d'autres violations de *C* plus graves encore ? Quelles raisons peut-on invoquer pour poser la non-violation des droits comme une contrainte déontologique sur l'action, plutôt que de l'envisager uniquement comme un but de nos actions[630] ?

Commentant ce passage, Scheffler énonce ses attentes à l'égard d'une justification philosophique des contraintes déontologiques :

> Le problème principal réside dans l'impression d'irrationalité que suscite l'affirmation selon laquelle certains actes sont si contestables qu'on ne devrait pas les accomplir, même si cela veut dire qu'un plus grand nombre d'actes de même nature et de même gravité – ou d'autres événements tout aussi contestables – en résulteront, et même s'il n'y a pas d'autres conséquences moralement pertinentes à prendre en compte. Une justification adéquate des contraintes déontologiques doit dissiper cette impression d'irrationalité. Elle doit apporter des réponses à [la] série de questions posées par Nozick[631].

Or, justement, Scheffler fait valoir que les justifications présentes dans la littérature tendent davantage à accentuer cette impression d'irrationalité qu'à l'atténuer. Il ne s'agira pas pour nous de les examiner une à une, mais d'expliciter la structure générale de la stratégie argumentative déployée par Scheffler pour asseoir cette conclusion. Notre propos est de

---

[630] « Isn't it *irrational* to accept a side constraint C, rather than a view that directs minimizing the violations of C? […] If nonviolation of C is so important, shouldn't that be the goal? How can a concern for the nonviolation of C lead to the refusal to violate C even when this would prevent other more extensive violations of C? What is the rationale for placing the nonviolation of rights as a side constraint upon action instead of including it solely as a goal of one's actions? » (Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, p. 30 ; italique d'origine.)

Nous rendons *side constraint* par « contrainte déontologique » pour ne pas multiplier les termes de jargon philosophique. La traduction officielle est « contrainte secondaire » (voir Nozick, *Anarchie, État et utopie*, *op. cit.*, p. 50), mais « contrainte latérale » nous semble préférable, car elle prête moins à confusion. Nous nous permettons de renvoyer aux explications fournies en note dans Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 197.

[631] « The main problem is the apparent air of irrationality surrounding the claim that some acts are so objectionable that one ought not to perform them even if this means that more equally weighty acts of the very same kind or other comparably objectionable events will ensue, and even if there are no other morally relevant consequences to be considered. An adequate principled motivation for agent-centred restrictions must dispel this air of irrationality. It must provide answers to a series of questions posed by Nozick. » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 82.)

comprendre pourquoi une justification philosophique adéquate des contraintes déontologiques serait si difficile à produire, ou encore pourquoi les diverses tentatives auxquelles Scheffler s'est intéressé finissent toutes (selon lui) par se retrouver prises au piège du paradoxe de la déontologie. Nous pourrons ensuite expliquer, au prochain chapitre, pourquoi le contractualisme en est à l'abri – c'est-à-dire pourquoi il ne serait pas irrationnel d'affirmer qu'A_1 n'a pas le droit d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même s'il était établi que tout principe qui l'y autoriserait pourrait raisonnablement être rejeté.

Scheffler commence par écarter une première réponse possible à la question de Nozick. Appliquée à *Paradoxe de la déontologie*, celle-ci devient : pourquoi n'est-il pas irrationnel de croire qu'A_1 n'est pas autorisé à violer une contrainte déontologique C en tuant P_1 alors que c'est nécessaire pour empêcher qu'A_2…A_6 ne violent chacun C en tuant, de la même manière, P_2…P_6 ? Comme l'indique Scheffler, d'aucuns seront tentés de répondre

> que les actes qui violent C présentent une caractéristique très mauvaise ou qui possède une grande valeur négative, et que c'est pour cette raison qu'A_1 n'est pas autorisé à violer C. Cette suggestion est toutefois clairement inadéquate, car, par hypothèse, aussi grande que soit la valeur négative d'une violation de C, un plus grand nombre de violations tout aussi graves – et donc au moins autant de valeur négative – se produiront si A_1 ne viole pas C. L'invocation de la valeur négative des violations de C est impuissante à expliquer pourquoi il serait moralement mauvais de violer C lorsque cela empêcherait cinq violations identiques de C[632].

Ces remarques font écho à une observation de Nagel dans sa célèbre recension d'*Anarchie, État et utopie*, « Libertarianism Without Foundations » :

> [L]es contraintes sur l'action représentées par les droits ne peuvent pas se concevoir comme l'attribution d'une grande valeur négative à leur violation, car il serait alors permis de violer un tel droit si, ce faisant, l'on pouvait empêcher des violations plus nombreuses ou plus graves de ce même droit par d'autres. Or, ce n'est généralement pas le cas. Selon Nozick (comme selon moi), il n'est pas permis de tuer une personne innocente, même pour empêcher le meurtre délibéré de trois autres personnes innocentes. Une caractéristique générale de toute chose méritant d'être qualifiée de droit est qu'elle ne saurait se réduire à l'attribution d'une valeur négative à sa violation[633].

---

[632] « that acts that violate R have some feature that is very bad or has high disvalue, and that it is for this reason that A_1 may not violate R. But this suggestion is clearly inadequate, for, ex hypothesi, however high the disvalue of a violation of R, a greater number of equally weighty violations—and hence at least as much disvalue—will ensue if A_1 does not violate R. Appeals to the disvalue of violations of R are powerless to explain why it is wrong to violate R when doing so will prevent five identical violations of R. » (*Ibid.*, p. 87.)

[633] « the constraints on action represented by rights cannot be equivalent to an assignment of large disvalue to their violation, for that would make it permissible to violate such a right if by doing so one could prevent more numerous or more serious violations of the same right by others. This is not in general true. It is not permissible in Nozick's view (or mine) to kill an innocent person even to prevent the deliberate killing of three other innocent persons. A general feature of anything worthy of being called a right is that it is not translatable into a mere assignment of

Et Nagel d'esquisser un début de solution à l'énigme soulevée par Nozick :

> Une explication du fondement des droits devrait donc se concentrer sur l'agent et sa relation à la personne qu'il est contraint de ne pas traiter d'une certaine manière, même pour atteindre des fins très souhaitables. Il lui faudrait également analyser la façon dont ces contraintes s'articulent avec les objectifs dont elles limitent la poursuite[634].

Cette suggestion nous paraît prometteuse. Elle peut être développée dans plusieurs directions[635]. Pour notre part, nous montrerons, au chapitre 6 (en 6.3), que nos raisons de vouloir qu'autrui ne nous agresse pas l'emportent, toutes choses égales par ailleurs, sur celles de vouloir qu'il nous vienne en aide, si bien qu'aucune des victimes potentielles d'$A_2 \ldots A_6$ ne pourrait raisonnablement insister pour qu'A_1 soit autorisé à lui sauver la vie en tuant P_1. Cela reviendra effectivement à établir l'existence d'une différence morale de taille entre la relation d'A_1 à P_1 et sa relation à chacune des personnes menacées par $A_2 \ldots A_6$.

Mais n'anticipons pas. Pour l'heure, il s'agit de donner un aperçu général de la stratégie de Scheffler pour nous convaincre que, même lorsqu'elles n'invoquent pas directement la valeur négative des violations des contraintes (ou d'une caractéristique particulière de ces violations), les justifications des contraintes déontologiques (qu'il a évaluées) échouent à éviter le piège du paradoxe de la déontologie. À cette fin, il suffira d'examiner ses réactions à deux suggestions de Nozick pour rendre compte du caractère rationnel des contraintes. La première concerne la nature du traitement qu'A_1 ferait subir à P_1 s'il décidait de la sacrifier pour empêcher $A_2 \ldots A_6$ de tuer $P_2 \ldots P_6$. Voici ce qu'écrit Nozick :

> Les contraintes déontologiques reflètent le principe kantien sous-jacent selon lequel les individus sont des fins et non de simples moyens ; ils ne peuvent être sacrifiés ou utilisés pour atteindre d'autres fins sans leur consentement. Les individus sont inviolables[636].

D'après Nozick, la violation d'une contrainte déontologique consiste ainsi en une violation de la *personne* qu'elle a pour fonction de protéger. Cette thèse d'inspiration kantienne est

---

disvalue to its violation. » (Thomas Nagel, « Libertarianism Without Foundations », *The Yale Law Journal*, 1975, vol. 85, n° 1, p. 136-149, ici p. 144.)

634 « An explanation of the basis of rights would therefore have to concentrate on the actor and his relation to the person he is constrained not to treat in certain ways, even to achieve very desirable ends. And it would have to explore the interaction between those constraints, and the goals whose pursuit they constrain. » (*Ibid.*)

635 Pour la voie empruntée par Nagel, voir Thomas Nagel, *Le point de vue de nulle part*, trad. fr. Sonia Kronlund, Paris, Éditions de l'éclat, 1993, p. 215-221. Pour une lecture critique (d'une grande finesse), voir Korsgaard, « The Reasons We Can Share », *art. cit.*, p. 41-51.

636 « Side constraints upon action reflect the underlying Kantian principle that individuals are ends and not merely means; they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent. Individuals are inviolable. » (Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, *op. cit.*, p. 30-31.)

conforme à la suggestion de Nagel, puisqu'elle se rapporte à la relation de l'agent à sa victime, qu'il est tenu de traiter comme une fin : si les personnes sont des fins et non de simples moyens, il n'est pas irrationnel de soutenir qu'A_1 est *contraint* de *ne pas* sacrifier ni utiliser P_1 (sans son consentement) pour atteindre une fin très souhaitable, en l'occurrence l'état de choses dans lequel $A_2 \ldots A_6$ ont été empêchés de tuer $P_2 \ldots P_6$. En respectant cette contrainte, A_1 préserverait le rapport de fin à fin qui l'unit à P_1.

En somme, les violations des contraintes déontologiques sont condamnées en tant que violations des personnes qu'elles protègent. Or, s'interroge Scheffler, pourquoi les violations des personnes sont-elles condamnables au juste ? Ne serait-ce pas parce que « subir une violation ou être traité comme un moyen est une mauvaise chose » ? Il lui paraît « naturel », en effet, d'interpréter la première suggestion de Nozick comme se fondant sur « la valeur négative de certaines caractéristiques des violations des contraintes[637] ».

Korsgaard lui a justement rétorqué qu'une telle lecture n'était « naturelle » qu'à partir du moment où l'on oublie que les *side constraints* de Nozick ne sont pas conçues comme des buts à atteindre, ou « seulement si l'on présuppose que la morale a pour objet la réalisation d'objectifs[638] ». Nozick ne laisse pourtant subsister aucun doute sur ce point :

> Les contraintes déontologiques expriment l'inviolabilité d'autrui, sous les rapports qu'elles précisent. Ces formes d'inviolabilité sont exprimées par l'injonction suivante : « N'utilisez pas autrui de la manière spécifiée. » Une approche en termes d'état final exprimerait, quant à elle, l'idée selon laquelle les personnes sont des fins et non de simples moyens […] par une injonction différente : « Minimisez l'utilisation d'autrui comme moyen, de la manière spécifiée[639]. »

Une autre interprétation, plus fidèle, de la suggestion de Nozick serait donc d'y voir une invitation à envisager les contraintes déontologiques comme une réponse rationnelle à l'inviolabilité des personnes. Si les personnes sont inviolables, alors la contrainte qui nous défend de sacrifier ou d'utiliser autrui d'une certaine manière (extraire ses organes vitaux, par exemple) sans son consentement ne saurait à la fois être intégrée à l'état final à réaliser (y compris, parfois, en violant cette contrainte) et exprimer l'idée que les personnes sont inviolables. Au lieu de préciser sous quels rapports les personnes sont inviolables (c'est-à-dire

---

[637] « being violated or treated as a means is a bad thing » ; « the disvalue of certain features of violations of the constraints » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 88).

[638] « only if you presuppose that the business of morality is the realization of goals » (Korsgaard, « The Reasons We Can Share », *art. cit.*, p. 49, note 45).

[639] « Side constraints express the inviolability of others, in the ways they specify. These modes of in violability are expressed by the following injunction: "Don't use people in specified ways." An end-state view, on the other hand, would express the view that people are ends and not merely means […] by a different injunction: "Minimize the use in specified ways of persons as means." » (Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, *op. cit.*, p. 32.)

absolument), une telle contrainte indiquerait dans quelle mesure elles ne le sont pas : prélever les organes du jeune homme serait moralement mauvais dans *La Greffe*, mais acceptable si c'était nécessaire pour empêcher que d'autres individus ne soient soumis à un traitement identique par des trafiquants d'organes. Or, l'inviolabilité est absolue ou n'est pas : conditionner l'inviolabilité des personnes, c'est nier qu'elles soient *in*violables.

Comme nous le verrons plus loin, Scheffler juge non concluante la stratégie consistant à défendre les contraintes déontologiques en tant que réponse rationnelle à certaines caractéristiques des personnes. Avant d'y venir, il convient d'être au clair sur les raisons pour lesquelles la première suggestion de Nozick serait vouée à l'échec si, comme le pense Scheffler, elle faisait appel à « la valeur négative de certaines caractéristiques des violations des contraintes ». Le raisonnement de Scheffler est le suivant :

> Je présume que les personnes $P_1 \ldots P_6$, dans notre exemple, sont toutes également « inviolables » au sens où Nozick l'entend. Par hypothèse, *l'une d'elles* subira pourtant une violation. Soit A_1 [tuera] P_1, soit cinq autres agents [tueront] $P_2 \ldots P_6$ de manière identique. Dans un cas comme dans l'autre, quelqu'un est perdant : *l'une* de ces personnes inviolables subit une violation. Pourquoi n'est-il pas au moins permis d'empêcher la violation de cinq personnes en commettant une violation ? L'invocation de la valeur d'une vie inviolée ou de la valeur négative de la violation d'une vie ne peut en aucun cas fournir une réponse satisfaisante à cette question. En effet, il ne s'agit pas de savoir si l'on choisit une vie inviolée plutôt qu'une vie violée ; la valeur relative des vies violées et inviolées n'est pas le sujet. L'alternative est entre une personne qui commet un plus petit nombre de violations et cinq autres personnes qui commettent un plus grand nombre de violations tout aussi sérieuses d'un point de vue impersonnel. Le problème est alors : sur quelle base peut-on soutenir que la première ne doit pas commettre le plus petit nombre de violations afin d'empêcher qu'il ne s'en produise davantage ? Le fait qu'une violation soit une mauvaise chose ne saurait le justifier, car cinq violations sont sûrement au moins aussi mauvaises qu'une seule[640].

La première étape de la stratégie de Scheffler, pour déterminer si une justification donnée parvient à dissiper l'impression d'irrationalité que peuvent susciter les contraintes déontologiques, est de se demander si elle est ou non réductible à l'invocation de la valeur

[640] « Presumably, persons $P_1 \ldots P_6$ in our example are all equally 'inviolable', in the sense that Nozick intends. Yet, *ex hypothesi*, *someone* in that example is going to be violated. Either A_1 will harm P_1 or five other agents will identically harm $P_2 \ldots P_6$. Either way, someone loses: *some* inviolable person is violated. Why isn't it at least permissible to prevent the violation of five people by violating one? An appeal to the value of an unviolated life or the disvalue of the violation of a life cannot possibly provide a satisfactory answer to this question. For the question is not whether to choose an unviolated life over a violated one; the relative value of violated and unviolated lives is not at issue. Instead, the choice is between one person inflicting a relatively smaller number of violations, and five other persons inflicting a relatively larger number of violations of equal weight from an impersonal standpoint. And the question is what possible ground there is for holding that the one person must not inflict the smaller number of violations in order to prevent their more numerous occurrence. The badness of a violation cannot provide such a ground, for surely five violations are at least as bad as one. » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 88 ; italiques d'origine.)

négative d'une caractéristique particulière des violations d'une contrainte. Dans l'affirmative, il fait ensuite valoir que cette justification accroît ladite impression plus qu'elle ne l'atténue. L'inférence repose implicitement sur l'idée suivant laquelle la raison que nous avons de ne pas *faire* ou *produire* une mauvaise chose est toujours également une raison d'*empêcher* qu'elle n'advienne. Si cette idée est vraie[641], et puisque les violations d'une même contrainte présentent toutes la caractéristique qui leur confère leur valeur négative, il devient difficile de résister à la conclusion selon laquelle montrer en quoi la violation d'une contrainte est une mauvaise chose justifierait, en fin de compte, les violations qui sont nécessaires pour minimiser le nombre global de violations équivalentes. Autrement dit, le point d'arrivée ne serait pas différent du point de départ : il est irrationnel de condamner les « violations minimisatrices[642] ».

Scheffler mobilise cette ligne argumentative pour aborder les justifications qui se concentrent sur la nature du traitement infligé à la victime, sur le degré auquel l'agent engagerait sa responsabilité selon qu'il viole une contrainte ou qu'il laisse quelqu'un d'autre violer une contrainte identique, ou encore sur la relation entre la victime et son agresseur. Dans tous les cas, sa conclusion est la même. Comme il le résume :

> Si, dans notre exemple, vous êtes préoccupé par le fait que ce qu'il arrivera à P_1 si A_1 viole C est une mauvaise chose (P_1 sera utilisée, traitée comme un moyen, ou que sais-je encore), pourquoi ne pas accepter qu'on soit au moins autant préoccupé par le caractère cinq fois plus mauvais de ce qu'il arrivera à P_2…P_6 si A_1 *ne* viole *pas* C (elles seront utilisées, traitées comme des moyens, etc.) ? Si ce qui vous préoccupe, c'est plutôt que le traitement préjudiciable d'un être humain *par* un autre soit une mauvaise chose, pourquoi ne pas accepter qu'on soit au moins autant préoccupé par les traitements tout aussi préjudiciables de *cinq* êtres humains par cinq autres ? Et si votre inquiétude est qu'une violation de C corrompe la *relation* entre l'agent et la victime, la corruption d'une relation humaine étant une mauvaise chose, alors pourquoi n'est-il pas au moins permis de corrompre une relation douée de valeur si c'est la seule façon d'empêcher la corruption de cinq relations humaines d'égale valeur[643] ?

[641] La question sera abordée au prochain chapitre.

[642] L'expression est de Kasper Lippert-Rasmussen. Voir son article « Moral Status and the Impermissibility of Minimizing Violations », *Philosophy & Public Affairs*, 1996, vol. 25, n° 4, p. 333-350.

[643] « If, in our example, you are concerned about the badness of what will happen to P_1 if A_1 violates R (P_1 will be used, treated as a means, or whatever), why isn't it permissible to be at least as concerned about the fivefold badness of what will happen to P_2…P_6 if A_1 does *not* violate R (then they will be used, treated as means, etc.)? If instead you are concerned about the badness of a human agent *doing* something harmful to another human being, why isn't it permissible to be at least as concerned about the badness of *five* human beings doing equally harmful things to five other human beings? And if you are worried that a violation of R corrupts the *relationship* between the agent and the victim, and that the corruption of a human relationship is a bad thing, then why isn't it at least permissible to corrupt one valuable relationship if that is the only way to prevent the corruption of five equally valuable human relationships? » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 89-90 ; italiques d'origine.)

Comme indiqué précédemment, il est erroné de lire la première suggestion de Nozick comme une invocation de la valeur négative d'une caractéristique particulière de la violation des contraintes déontologiques (« la violation d'une personne est une mauvaise chose »). Il faudrait plutôt la comprendre comme une invitation à nous représenter ces dernières comme une réponse rationnelle à l'inviolabilité des personnes. Interprétée de cette façon, la suggestion ne semble pas prêter le flanc à l'objection de Scheffler contre les tentatives visant à expliquer le caractère rationnel des contraintes déontologiques en montrant en quoi leur violation serait une mauvaise chose. Selon l'auteur de *The Rejection of Consequentialism*, toutefois, elle ne serait pas pour autant satisfaisante.

Pour comprendre pourquoi, passons à la deuxième suggestion de Nozick. Celle-ci exploite la célèbre remarque de Rawls, dans *Théorie de la justice*, selon laquelle l'utilitarisme recommande d'« adopter pour la société dans son ensemble le principe du choix rationnel valable pour un individu[644] » et, pour cette raison, échoue à prendre au sérieux « le caractère distinct des individus[645] ». La suggestion de Nozick est la suivante :

> Individuellement, chacun de nous choisit parfois de subir une douleur momentanée ou de consentir à un sacrifice afin d'obtenir un plus grand bien ou d'éviter un plus grand mal : nous allons chez le dentiste pour nous épargner de plus grandes souffrances à l'avenir ; nous réalisons un travail désagréable pour en recueillir les fruits ; certains se mettent au régime pour améliorer leur santé ou leur apparence ; d'autres économisent de l'argent pour subvenir à leurs besoins lorsqu'ils seront plus âgés. À chaque fois, un coût est assumé en vue d'un bien global supérieur. Pourquoi ne pas soutenir, *de façon analogue*, que certaines personnes doivent supporter des coûts qui profiteraient davantage à d'autres, dans l'intérêt du bien social global ? Je réponds qu'il n'existe pas d'*entité sociale* ayant un bien et qui subirait un sacrifice dans son propre intérêt. Il n'y a que des individus, différents individus, chacun avec sa vie à soi. Si nous utilisons l'un d'entre eux pour le bénéfice des autres, nous l'utilisons, et ce sont les autres qui en profitent. Tout ce que nous faisons, c'est lui faire subir quelque chose dans l'intérêt des autres. Parler d'un bien social global masque cette réalité (intentionnellement ?). Cette manière d'utiliser une personne ne respecte pas suffisamment le fait qu'il s'agit d'un être distinct et que sa vie est la seule qu'elle ait. *Elle* ne retire aucun bien supérieur de son sacrifice, et nul n'est en droit de lui imposer cela […][646].

[644] Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 52-53.
[645] *Ibid.*, p. 55.
[646] « Individually, we each sometimes choose to undergo some pain or sacrifice for a greater benefit or to avoid a greater harm: we go to the dentist to avoid worse suffering later; we do some unpleasant work for its results; some persons diet to improve their health or looks; some save money to support themselves when they are older. In each case, some cost is borne for the sake of the greater overall good. Why not, *similarly*, hold that some persons have to bear some costs that benefit other persons more, for the sake of the overall social good? But there is no *social entity* with a good that undergoes some sacrifice for its own good. There are only individual people, different individual people, with their own individual lives. Using one of these people for the benefit of others, uses him and benefits the others. Nothing more. What happens is that something is done to him for the sake of others. Talk of an overall social good covers this up. (Intentionally?) To use a person in this way does not sufficiently respect and take account of the fact that he is a separate person, that his is the only life he has. *He* does not get some overbalancing good from his sacrifice, and no one is entitled to force this upon him [...]. » (Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, *op. cit.*, p. 32-33 ; italiques d'origine.)

Pourquoi Scheffler est-il sceptique quant à la capacité de cette analyse à dissiper toute impression d'irrationalité s'agissant des contraintes déontologiques ? Étant donné sa réaction à la suggestion de Nozick concernant l'inviolabilité des personnes, ses critiques à l'encontre de cette seconde suggestion ne sont guère surprenantes. Voici sa réponse à l'extrait que nous venons de citer :

> Le passage laisse entendre que le caractère rationnel des contraintes déontologiques, en tant que réponse au caractère distinct des personnes, découle du fait que la violation d'une contrainte porte préjudice à une victime sans la dédommager pour ce préjudice[647]. Or, la pertinence de ce fait n'est pas claire. […] Qu'A_1 [tue] P_1, dans notre exemple schématique, ou qu'A_2…A_6 [tuent] P_2…P_6, il y a *forcément* quelqu'un dont la vie séparée et distincte sera violée sans dédommagement. […] [P]ourquoi n'est-il pas au moins permis de [prendre] une vie individuelle distincte, sans dédommagement, afin d'empêcher qu'on ne [prenne], sans dédommagement, cinq vies tout aussi distinctes ? Il est évident que rappeler simplement que les personnes sont distinctes les unes des autres, que chacun n'a qu'une seule vie à vivre et que P_1 ne sera pas dédommagée de son préjudice si A_1 viole C, ne saurait constituer une réponse à cette question. Cela n'expliquerait en aucun cas pourquoi A_1 n'est pas autorisé à commettre une violation non dédommagée afin d'empêcher A_2…A_6 de commettre cinq violations non dédommagées elles aussi [648].

Ce raisonnement peut être généralisé à toute tentative pour justifier les contraintes déontologiques en tant que réponse rationnelle à la possession, par les victimes, d'une caractéristique particulière (leur inviolabilité, leur caractère distinct, etc.)[649]. Scheffler emploie en outre des arguments du même type pour soutenir que nous ne pouvons pas davantage

---

[647] Dans notre version de *Paradoxe de la déontologie*, P_2…P_6 risquent d'être *tuées* par A_2…A_6. Or, s'il est possible d'offrir un dédommagement aux victimes de certains préjudices, la mort ne semble pas en faire partie. On imagine mal, en effet, que la victime d'un meurtre puisse être dédommagée (par opposition à ses proches, par exemple). (Il n'est toutefois pas inconcevable qu'une personne écrive dans son testament : « Si mon décès est dû à des causes naturelles, voici mes volontés. Mais s'il est attesté que j'ai été assassiné, il est possible de me dédommager en prenant ces dispositions supplémentaires. » Nous laissons ouverte la question de savoir si nous pourrions alors parler de « dédommagement » en un sens pertinent.) Quoi qu'il en soit, Scheffler suppose, pour les besoins de la discussion, qu'aucune des victimes potentielles d'A_1…A_6 ne serait dédommagée pour le préjudice qui lui serait infligé. Ce postulat lui permet d'évaluer l'idée selon laquelle les contraintes déontologiques constituent une réponse rationnelle au caractère distinct des personnes : l'analogie entre affamer une personne pour le bénéfice des autres et suivre un régime pour des raisons de santé ne tient pas, car l'amélioration de *notre* santé peut seule être considérée comme un « dédommagement » pour notre privation de quelques jours.

[648] « The passage suggests that the rationality of agent-centred restrictions […] as a response to the separateness of persons derives from the fact that the violation of such a restriction harms some victim without compensating him for this harm. But the relevance of this fact is unclear. […] Whether A_1 kills P_1, in our schematic example, or A_2…A_6 kill P_2…P_6, *someone's* separate and distinct life will be violated without compensation. […] [W]hy isn't it at least permissible to disrupt one distinct individual life, without compensation, in order to prevent the uncompensated disruption of five equally distinct lives? It is obviously no answer to this question to simply reiterate that people are distinct, that each has only one life to lead, and that P_1 will not be compensated for the harm he suffers if A_1 violates R. This restatement provides no explanation whatsoever of the impermissibility of A_1's inflicting one uncompensated violation in order to prevent A_2…A_6 from inflicting five similarly uncompensated violations. » (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 99-100 ; italique d'origine.)

[649] Voir *ibid.*, p. 100.

résoudre l'énigme soulevée par Nozick en arguant de la possession, par l'agent, d'une caractéristique en vertu de laquelle il devrait s'abstenir de violer des contraintes[650]. À l'instar de l'attribution d'une valeur négative à la violation des contraintes, ces différentes stratégies tomberaient immanquablement dans le piège consistant à invoquer « une considération dont l'effet n'est autre que de faire passer toutes les violations de contraintes pour également contestables, et qui semble ainsi plaider en faveur de l'autorisation, plutôt que de l'interdiction, de minimiser le nombre global de violations[651] ».

Fort heureusement, ces difficultés ne sont pas insurmontables. Comme nous le verrons au prochain chapitre, la stratégie argumentative de Scheffler repose sur un certain nombre de présupposés auxquels les adeptes de doctrines déontologiques ne sont pas nullement tenus d'adhérer. Les outils philosophiques offerts par Scanlon nous permettront de montrer à la fois que ces présupposés ne résistent pas à l'examen, et que le contractualisme est à l'abri du piège du paradoxe de la déontologie. Pour un contractualiste, autrement dit, la conviction qu'A_1 n'a pas le droit d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même ne serait pas irrationnelle. Savoir qu'une croyance n'est pas irrationnelle et expliquer pourquoi elle est vraie sont toutefois deux choses différentes. Aussi faudra-t-il encore établir, en respectant les diverses contraintes d'un raisonnement contractualiste, que tout principe autorisant A_1 à sauver la vie à P_2…P_6 pourrait raisonnablement être rejeté. Tel sera l'objet du chapitre 6.

[650] *Ibid.*, p. 102-107.
[651] « a consideration that simply makes all violations of the restrictions seem equally objectionable, and which thus appears to militate in favour of permitting, rather than prohibiting, the minimization of total overall violations » (*Ibid.*, p. 101).

– 5 –

DISSOUDRE LE PARADOXE

> Avoir de la valeur ne consiste pas toujours simplement à être « à promouvoir ». La plupart des choses reconnues à juste titre comme des valeurs ont une structure plus complexe. Aussi les droits et les devoirs ne doivent-ils pas être considérés comme étranges parce qu'ils revêtent une forme différente.
>
> Thomas M. Scanlon,
> *What We Owe to Each Other*[652].

Dans ce chapitre et le suivant, nous nous demanderons si les contractualistes scanloniens disposent des ressources nécessaires pour offrir une explication théorique convaincante de la conviction de sens commun suivant laquelle il existe une différence morale importante entre tuer et laisser mourir. Pour reprendre la terminologie de Foot, cela reviendra à essayer de voir s'il est possible d'établir, dans le cadre d'un raisonnement contractualiste, que le devoir négatif de ne pas causer la mort d'autrui est plus strict que le devoir positif de porter assistance à une personne en danger de mort (toutes choses égales par ailleurs). Comme indiqué au chapitre précédent (en 4.2), cet objectif ne sera pleinement atteint qu'à la condition d'avoir démontré que le devoir négatif de ne pas tuer est plus strict non seulement que le devoir positif d'*empêcher une mort accidentelle*, mais aussi que celui d'*empêcher de tuer*. C'est – vous vous en souviendrez – l'une des raisons pour lesquelles nous ne nous contenterons pas de produire un traitement contractualiste de *La Greffe*, mais aborderons aussi *Paradoxe de la déontologie*.

Cette portion de notre enquête se décompose de la manière suivante. Dans le présent chapitre, nous expliciterons les présupposés sur lesquels repose l'idée que les contraintes déontologiques sont irrationnelles, et présenterons les arguments avancés par Scanlon pour asseoir la conclusion que ces présupposés doivent être rejetés. Ces questions sont techniques, aussi examinerons-nous ces présupposés l'un après l'autre dans des sections distinctes. À

[652] « Being valuable is not always simply a matter of being "to be promoted." Most of the things properly recognized as values have a more complex structure. So rights and duties should not be seen as odd because they do not take this simple form. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 106.)

l'issue de ce chapitre, nous aurons compris qu'il ne serait pas irrationnel, pour les contractualistes, de conclure qu'A_1 n'a pas le droit d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même, à condition qu'ils puissent démontrer que P_1 pourrait raisonnablement rejeter tout principe autorisant A_1 à agir ainsi.

Dans le prochain chapitre (en 6.2), nous examinerons l'idée selon laquelle la thèse (a), « le devoir négatif d'A_1 envers P_1 est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacune des personnes menacées par A_2…A_6 », est plus difficile à défendre, pour les contractualistes, que la thèse (b), « le devoir négatif du chirurgien envers le jeune homme est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacun des cinq patients nécessitant une transplantation ». Nous constaterons que cette idée découle d'une confusion répandue entre le contractualisme scanlonien et le « contraquentialisme », qui est un syncrétisme, une hybridation entre le contractualisme et le conséquentialisme. Ceci nous permettra de faire apparaître que les auteurs qui se sont déclarés sceptiques quant aux chances de succès d'une défense contractualiste de la thèse (a) (spécifiquement[653]) n'ont, en réalité, rien démontré d'autre que l'incapacité du *contraquentialisme* à rendre compte du bien-fondé de cette thèse.

Une fois libérés de la confusion entre le contractualisme et le contraquentialisme – autrement dit, une fois que nous aurons pris la pleine mesure de l'écart entre ces deux approches –, nous indiquerons (en 6.2) comment les contractualistes peuvent procéder pour expliquer pourquoi la thèse (a) est vraie, et avec elle la croyance qu'A_1 n'a pas le droit d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même. Cette étape de notre argumentation contiendra deux moments. Il s'agira d'abord de faire valoir, sur la base d'arguments contractualistes, qu'il ne serait pas déraisonnable de rejeter les principes dont l'adoption dans notre monde social reviendrait à nier l'existence des prérogatives déontologiques. Nous montrerons ensuite qu'il est possible de conclure, en se fondant sur cette justification contractualiste des prérogatives, que les contraintes déontologiques sont telles que nul ne pourrait raisonnablement les rejeter.

Pour l'heure, notre objet est le paradoxe de la déontologie – c'est-à-dire l'idée qu'il ne saurait être rationnel de soutenir que certaines actions sont si abominables qu'il ne sera jamais permis de réaliser l'une d'elles, pas même lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen de minimiser le nombre total d'exécutions d'une action du même type. Face à l'accusation d'irrationalité

[653] Voir Jeffrey Brand-Ballard, « Contractualism and Deontic Restrictions », *Ethics*, 2004, vol. 114, n° 2, p. 269-300 et Robert Shaver, « Contractualism and Restrictions », *Philosophical Studies*, 2007, vol. 132, n° 2, p. 293-299. Ces auteurs soutiennent que, même en admettant qu'ils puissent offrir une défense convaincante de la thèse (b), les contractualistes sont forcés de conclure que la thèse (a) est erronée. C'est, d'après eux, la principale raison pour laquelle les contractualistes seraient incapables de nous dire pourquoi les contraintes déontologiques font partie de la réalité morale objective.

proférée à l'encontre des contraintes déontologiques, leurs avocats ont typiquement rétorqué que celles-ci ne paraissent irrationnelles ou paradoxales que lorsqu'on les considère à la lumière de présupposés injustifiés au sujet de la morale, des valeurs et de la rationalité[654].

D'après cette réponse, les philosophes ayant soutenu, comme Scheffler et Kagan, que les justifications des contraintes déontologiques qui abondent dans la littérature spécialisée sont toutes tombées dans le piège du paradoxe de la déontologie – en justifiant *in fine* les violations minimisatrices – n'ont pas démontré le caractère irrationnel des contraintes *en tant que telles*. Tout ce qu'ils sont parvenus à établir, c'est que les contraintes déontologiques ne peuvent pas, en toute cohérence, être conciliées avec ces présupposés. Or, les tenants de doctrines déontologiques ne sont nullement tenus d'y adhérer.

Il s'agit des présupposés suivants :

(i) Une conception instrumentale de la morale, d'après laquelle « l'objet de la morale, c'est de *produire des résultats*[655] » ;

(ii) Une conception téléologique des valeurs, d'après laquelle « les principaux porteurs de valeur sont les états de choses[656] » et ce que nous avons raison de faire, vis-à-vis des valeurs, c'est (toujours et uniquement) de les promouvoir (en produisant les meilleurs états de choses, c'est-à-dire ceux qui ont la plus grande valeur) ;

(iii) Une conception maximisatrice de la rationalité, d'après laquelle « si l'on admet qu'il est souhaitable d'atteindre un certain objectif, et si l'on a le choix entre deux options, dont l'une réalisera sans aucun doute l'objectif mieux que l'autre, alors il est, *ceteris paribus*, rationnel de choisir la première plutôt que la seconde[657] ».

On voit plus aisément pourquoi les contraintes déontologiques peuvent sembler paradoxales une fois ces présupposés mis au jour. En admettant que le point de vue impersonnel (celui d'un

---

[654] Pour des textes représentatifs de cette stratégie argumentative, voir Foot, « Utilitarianism and the Virtues », *art. cit.*, dans Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, *op. cit.*, Darwall, « Agent-Centred Restrictions from the Inside Out », *art. cit.*, Korsgaard, « The Reasons We Can Share », *art. cit.*, Paul Hurley, « Agent-Centred Restrictions : Clearing the Air of Paradox », *Ethics*, 1997, vol. 108, n° 1, p. 29-54, et Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 79-94.

[655] « the business of morality is to *bring something about* » (Korsgaard, « The Reasons We Can Share », *art. cit.*, p. 24 ; italiques d'origine).

[656] « the primary bearers of value are states of affairs » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 79).

[657] « if one accepts the desirability of a certain goal being achieved, and if one has a choice between two options, one of which is certain to accomplish the goal better than the other, then it is, *ceteris paribus*, rational to choose the former over the latter » (Samuel Scheffler, « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *Mind*, 1985, vol. 94, n° 375, p. 409-419, ici p. 414 ; ce texte est intégré à la seconde édition de Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 133-151, ici p. 143).

spectateur impartial) soit le point de vue approprié pour l'évaluation morale des états de choses – par opposition à celui d'un des individus dont les intérêts sont en jeu (P_1, par exemple), lequel introduirait inévitablement un certain degré de partialité[658] –, accepter les présupposés (i) et (ii) nous conduirait à épouser la thèse fondamentale du conséquentialisme, à savoir que la rectitude morale de nos actions dépend entièrement de la valeur impersonnelle de leurs résultats. Aussi ceux qui adhèrent aux présupposés (i) et (ii) seraient-ils irrationnels, d'après la conception maximisatrice de la rationalité, d'interdire à A_1 d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même : des deux options entre lesquelles A_1 peut choisir, il est (par hypothèse) certain que l'action de tuer P_1 réalisera mieux l'objectif consistant à produire le meilleur résultat global, tel qu'évalué d'un point de vue impersonnel, que l'action de lui laisser la vie sauve.

Mais les présupposés (i) à (iii) sont-ils vraiment injustifiés ? Sommes-nous forcés de conclure au caractère irrationnel des contraintes déontologiques ? La thèse centrale de ce chapitre est qu'il ne serait pas irrationnel, pour les contractualistes, de conclure qu'A_1 n'a pas le droit d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même, à condition qu'ils puissent démontrer que P_1 pourrait raisonnablement rejeter tout principe qui autoriserait A_1 à agir ainsi. Nous défendrons cette thèse en cinq temps. En 5.1, nous donnerons plus d'éléments sur la conception téléologique des valeurs, et expliquerons en quoi elle contribue à faire passer les contraintes déontologiques pour irrationnelles même auprès d'auteurs farouchement opposés au conséquentialisme.

Nous nous tournerons ensuite vers la conception téléologique des raisons (en 5.2), puis vers la conception maximisatrice de la rationalité (en 5.3), qui semblent elles aussi appuyer (mais à des degrés différents, que nous préciserons) l'idée selon laquelle les contraintes déontologiques sont irrationnelles[659]. Nous présenterons notamment les objections de Scanlon

[658] Paul Hurley écrit qu'« [i]l est difficile de voir comment même les défenseurs des contraintes pourraient s'opposer à l'affirmation selon laquelle le point de vue impersonnel », qui, précise-t-il, dicte le bien *global*, « est le point de vue moral approprié pour l'évaluation des états de choses ». (« It is hard to see how even defenders of restrictions could take issue with the claim that the impersonal standpoint is the appropriate moral standpoint for the evaluation of states of affairs ». Hurley, « Agent-Centred Restrictions », *art. cit.*, p. 127.) Notons toutefois qu'une évaluation des états de choses qui déterminerait leur valeur morale à partir d'une comparaison de la force relative des raisons raisonnables que différents individus ont, personnellement, de s'opposer à la réalisation de tel ou tel état de choses, ne serait pas moins impartiale qu'une évaluation impersonnelle. En effet, le critère de la raisonnabilité garantit que les individus ne cherchent à défendre leurs intérêts personnels (à ne pas voir tel ou tel état de choses se produire, par exemple) que dans la mesure où cela est compatible avec la reconnaissance de l'importance morale égale des intérêts (comparables) de chacun. Nous reviendrons sur ce type d'approche au chapitre 6 (en 6.2), au moment d'expliquer la différence entre contractualisme et contraquentialisme.

[659] Peut-être le lecteur se demande-t-il pourquoi la conception téléologique des raisons ne figure pas sur la liste, dressée ci-dessus, des présupposés qui donnent naissance au paradoxe de la déontologie. La raison en est que les arguments de Scheffler ne reposent pas sur ladite conception (comme nous le verrons en 5.3). Or, les présupposés susmentionnés ont été explicités soit pour montrer que Scheffler (notamment) ne parvient à faire passer les contraintes déontologiques pour irrationnelles qu'en vertu de présupposés discutables (en l'occurrence, une conception instrumentale de la morale et la conception téléologique des valeurs) ; soit par Scheffler lui-même

à l'encontre de la conception téléologique des raisons, et tenterons de faire valoir que Douglas Portmore n'est pas parvenu à les réfuter[660]. En 5.4, nous verrons comment Scanlon démontre que la valeur de l'amitié échappe à une analyse strictement téléologique et constitue ainsi un contre-exemple à la conception téléologique des valeurs.

Pour finir, nous nous pencherons (en 5.5) sur le lien entre la conception contractualiste de la valeur de la vie humaine (ou rationnelle) et la théorie contractualiste de ce que nous nous devons les uns aux autres. Étant donné les préceptes essentiels de cette dernière, il ne serait pas irrationnel, pour les contractualistes, de conclure qu'A_1 n'a pas le droit d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même, à condition qu'ils puissent démontrer que P_1 pourrait raisonnablement rejeter tout principe autorisant A_1 à agir ainsi. Dans le chapitre suivant, nous tâcherons d'apporter des éléments de réponse aux questions de savoir si, effectivement, ils le peuvent et, dans l'affirmative, de quelle manière.

5.1 La conception téléologique des valeurs

Le deuxième chapitre de *What We Owe to Each Other*, sobrement intitulé « Values », défend deux thèses centrales, l'une négative et l'autre positive. Scanlon résume ces deux thèses, ainsi que le rapport entre elles, de la façon suivante :

> Ma conception [des valeurs, VM] comporte deux éléments distincts, qui sont indépendants et doivent être distingués l'un de l'autre. L'un est l'idée […] que la valeur n'est pas une notion purement téléologique. L'autre est l'affirmation selon laquelle le fait d'avoir de la valeur n'est pas une propriété qui nous donne des raisons. Au contraire, déclarer qu'une chose a de la valeur revient à dire qu'elle a d'autres propriétés qui fournissent des raisons de se comporter de certaines manières à son égard[661].

La deuxième thèse, positive, est ce que Scanlon appelle la « conception relais » (*buck-passing account*) des valeurs[662]. Cette dénomination renvoie au fait que, d'après cette conception, la

(pour ce qui est de la conception maximisatrice de la rationalité), et cela dans le but d'établir que le paradoxe de la déontologie subsiste même lorsque les deux premiers présupposés sont écartés. Ainsi, bien que les implications de la conception téléologique des raisons ne soient guère différentes, s'agissant du caractère prétendument irrationnel des contraintes, de celles de la conception téléologique des valeurs (comme nous le verrons en 5.2), la première n'a pas joué le même rôle dans le développement des discussions philosophiques sur le paradoxe de la déontologie.

[660] Voir Douglas W. Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *Mind*, 2011, vol. 120, n° 477, p. 117-153.

[661] « My account contains two separate elements, which are independent and should be distinguished. One is the idea […] that value is not a purely teleological notion. The other is the claim that being valuable is not a property that provides us with reasons. Rather, to call something valuable is to say that it has other properties that provide reasons for behaving in certain ways with regard to it. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 96.)

[662] *Ibid.*, p. 96.

propriété consistant à avoir de la valeur « passe le relais (ou plus exactement la patate chaude ou "la puck" en québécois !) de la justification[663] » aux propriétés naturelles, non évaluatives, des entités douées de valeur : les raisons que nous avons d'adopter certains comportements et attitudes positifs vis-à-vis de ce qui a de la valeur (une relation d'amitié, une œuvre d'art, une vie humaine ou animale, etc.) s'expliquent par la présence de ces propriétés non évaluatives. En d'autres termes, la conception relais pose essentiellement qu'il est toujours possible de « se passer d'une référence à la valeur des choses pour expliquer nos raisons d'agir et de réagir[664] ».

Scanlon illustre cette thèse abstraite avec les deux exemples que voici :

> le fait qu'un lieu de villégiature soit agréable est une raison de s'y rendre ou de le recommander à un ami, et le fait qu'une découverte apporte des éclaircissements sur les causes du cancer est une raison de s'en féliciter et de financer d'autres recherches de cette nature. Ces propriétés naturelles offrent une explication complète des raisons que nous avons d'adopter ces réactions face aux choses qui sont bonnes ou douées de valeur. On ne voit pas très bien quel travail supplémentaire pourrait être accompli par le bien ou la valeur, conçus comme un genre particulier de propriétés fournissant des raisons, et on voit encore moins comment ces propriétés pourraient fournir des raisons[665].

Si vous estimez que le caractère « agréable » d'un lieu de villégiature est une propriété évaluative plutôt que naturelle, ou encore que le fait qu'une découverte scientifique permette de réaliser un bon en avant dans l'étude des causes du cancer n'est pas neutre d'un point de vue évaluatif – étant donné, notamment, l'importance que nous attachons à l'objectif de trouver un remède au cancer –, ces exemples auront de quoi vous surprendre, en tant qu'illustrations de la conception relais des valeurs[666].

---

[663] Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les Concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?* Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2009, p. 85. Pour reproduire la citation complète : « Le concept de valeur ne fait qu'indiquer que [l]es propriétés naturelles passent le relais (ou plus exactement la patate chaude ou "la puck" en québécois !) de la justification aux actions et aux réactions. » Cette présentation est un peu confuse, puisque ce qu'il faut justifier, ce sont précisément nos actions et réactions. L'idée est que nos raisons d'avoir telle ou telle attitude (respecter, admirer, chérir, préserver, protéger, honorer, promouvoir, etc.) à l'égard des choses qui ont de la valeur ne nous sont pas fournies par le fait que ces choses sont « bonnes » ou douées de valeur, mais par leurs propriétés naturelles. Si, dans la citation d'Ogien et Tappolet, « passer le relais de la justification » signifie (comme *to pass the normative buck* chez Scanlon et les autres adeptes de la conception relais) « laisser le soin de fournir des raisons (pour certaines actions et réactions) à d'autres propriétés qu'à celle consistant à avoir de la valeur », alors la conception relais doit être présentée comme nous le faisons dans le corps du texte. Mais peut-être les auteurs donnent-ils le sens de « fournir des raisons » à la métaphore athlétique ?

[664] *Ibid.*, p. 87.

[665] « the fact that a resort is pleasant is a reason to visit it or to recommend it to a friend, and the fact that a discovery casts light on the causes of cancer is a reason to applaud it and to support further research of that kind. These natural properties provide a complete explanation of the reasons we have for reacting in these ways to things that are good or valuable. It is not clear what further work could be done by special reason-providing properties of goodness and value, and even less clear how these properties could provide reasons. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 97.)

[666] Ogien et Tappolet formulent cette objection dans *Les Concepts de l'éthique*, *op. cit.*, p. 87-88.

Bien comprise, toutefois, ladite conception n'interdit pas que les propriétés d'une entité douée de valeur qui nous donnent des raisons d'adopter des attitudes positives à son égard soient, pour certaines d'entre elles, des propriétés évaluatives *spécifiques* (comme lorsque nous qualifions un ami de « loyal », un plat de « savoureux » ou un style d'« élégant »)[667]. L'important, c'est que la propriété générale et abstraite consistant à *avoir de la valeur* ne nous donne pas, *elle-même*, de raisons d'agir et de réagir. Si nous avons des raisons de nous rendre dans le lieu de villégiature imaginé par Scanlon, c'est parce qu'il est agréable et non parce que, étant agréable, il possède une propriété supplémentaire – celle consistant à avoir de la valeur ou à être « bon » – qui nous fournit des raisons d'y aller.

Quoi qu'il en soit, nous ne nous attarderons pas ici sur la conception relais des valeurs. Des deux thèses générales de Scanlon sur les valeurs – l'une positive, l'autre négative –, c'est l'idée que « la valeur n'est pas une notion purement téléologique » qu'il faut défendre pour dissiper l'impression d'irrationalité suscitée par les contraintes déontologiques. Or comme l'écrit Scanlon :

> On pourrait accepter [la conception relais] tout en conservant une conception purement téléologique des valeurs, puisque rien dans [mes arguments en faveur de la conception relais] n'exclut la possibilité que les raisons associées au fait qu'une chose a de la valeur soient toutes des raisons de la promouvoir, ou peut-être de promouvoir les états de choses dans lesquels elle figure de diverses manières. Mon rejet de cette dernière conception se fonde sur l'examen d'exemples […] dans lesquels avoir de la valeur implique l'existence de raisons d'agir et de réagir d'une plus grande variété de façons [qu'en produisant certains états de choses, VM][668].

L'indépendance des conceptions relais et téléologique des valeurs l'une vis-à-vis de l'autre ne doit pas nous étonner puisqu'elles répondent à des questions distinctes. Dans les termes de Hooker et Philip Stratton-Lake, « [l]a conception téléologique porte, essentiellement, sur la question de savoir quelle est la réponse appropriée au bien, tandis que la conception relais concerne celle de savoir ce qui nous donne des raisons de réagir de la manière appropriée, quelle qu'elle soit[669] ».

---

[667] Scanlon clarifie ce point dans « Reasons, Responsibility and Reliance », *art. cit.*, p. 513. Il apporte cette précision en réponse à une remarque de Wallace dans « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 448-449.

[668] « One could accept [the buck-passing account] while still holding a purely teleological conception of value, since nothing in [my arguments for the buck-passing account] rules out the possibility that the reasons associated with something's being valuable are all reasons to promote it, or perhaps to promote states of affairs in which it figures in various ways. My rejection of the latter view is based on the consideration of examples […] in which being valuable involves there being reasons to act or to respond in a wider variety of ways. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 98.)

[669] « The teleological view is, primarily, about what the appropriate response to the good is, whereas the buck-passing view is about what gives us reason to respond in the appropriate way, whatever this is. » (Brad Hooker et Philip Stratton-Lake, « Scanlon versus Moore on Goodness », dans Terry Horgan et Marc Timmons (éd.), *Metaethics after Moore*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 149-168, ici p. 158, note 3.)

Il est donc possible, en toute logique, de nier que la seule réaction appropriée au bien soit de le promouvoir – c'est-à-dire de contester que nos raisons d'agir eu égard à ce qui a de la valeur soient toutes des raisons de réaliser certains états de choses – tout en maintenant que le fait qu'une chose soit bonne nous fournit, lui-même, des raisons d'adopter des comportements et attitudes positifs à son égard. Et il n'y aurait pas non plus de contradiction à soutenir que la réaction appropriée au bien est toujours de « promouvoir les états de choses dans lesquels il figure de diverses manières » sans pour autant affirmer que les raisons que nous avons de les promouvoir proviennent toutes de la propriété abstraite consistant à avoir de la valeur ou à être « bon »[670].

Puisque le rejet de la thèse selon laquelle la valeur est une notion purement téléologique n'a pas d'implications quant à la question de savoir si nous devons (sous peine d'incohérence) admettre la conception relais comme vraie, nous laisserons de côté les arguments à l'appui desquels Scanlon a défendu cette dernière, ainsi que les objections qui ont été émises contre elle[671]. Dans le reste de cette section, nous nous attacherons simplement à préciser davantage les contours de la conception téléologique des valeurs et le rapport qu'elle entretient avec l'idée que les contraintes déontologiques sont irrationnelles.

Considérer que la notion de valeur est purement téléologique, nous dit Scanlon, c'est souscrire aux thèses suivantes :

> Les principaux porteurs de valeur sont les états de choses ou, dans le temps, les façons dont le monde pourrait évoluer. Ces choses peuvent avoir une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une valeur qui ne dépend pas de leur tendance à contribuer à ou à rendre possible quelque chose d'autre qui a de la valeur. Même s'il n'est généralement pas possible de dire avec précision combien de valeur intrinsèque possèdent différents états de choses, et même si […] cette question n'a pas toujours, même en principe, de réponse précise, il n'en demeure pas moins […] que comprendre ce qu'est la valeur intrinsèque consiste à comprendre (dans la mesure où nous le pouvons) quelles choses en sont douées et lesquelles davantage, lesquelles moins. En tant qu'agents, notre relation aux états de choses réside dans notre capacité à les réaliser, à les empêcher de se produire, ou à rendre plus ou moins probable qu'ils adviennent. Ce que nous avons raison de faire, […] (du moins en

[670] Pour plus d'éléments sur la diversité des combinaisons possibles entre les conceptions téléologique, relais, non téléologique, etc., voir *ibid*. p. 158.

[671] Voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 95-100. Pour une discussion critique (en français) de ces arguments, voir Ogien et Tappolet, *Les Concepts de l'éthique*, *op. cit.*, p. 77-110. Voir aussi Pascal Engel, « Retour à la raison », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, vol. 205, n° 3, p. 359-370. Scanlon n'est pas le premier à avoir défendu une conception relais des valeurs. Pour des conceptions apparentées formulées avant la sienne, voir Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993, p. 1-16, Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, coll. « Philosophische Bibliothek », 1969, et Gerald F. Gaus, *Value and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

> ce qui concerne les questions de valeur), c'est d'agir de telle sorte à réaliser les états de choses qui sont les meilleurs, autrement dit qui ont la plus grande valeur[672].

Différentes conceptions téléologiques donneront des réponses différentes aux questions de savoir si les actions peuvent avoir une valeur intrinsèque (c'est-à-dire une valeur qui n'est pas déterminée par celle de leurs résultats) ; si la valeur des états de choses est impartiale dans le sens où elle donne à chacun la même raison de les réaliser (ou d'empêcher qu'ils n'aient lieu) ; ou encore si la valeur d'un état de choses correspond nécessairement à la somme des valeurs des éléments qui le composent.

Par-delà ces points de divergence, l'important est que toutes ces conceptions se rejoignent sur l'idée selon laquelle les états de choses sont les *principaux* porteurs de valeur, où il faut entendre qu'on ne peut (sans se tromper) attribuer une valeur intrinsèque à quoi que ce soit (y compris une action) sans l'appréhender dans le même temps comme une composante d'un état de choses, c'est-à-dire comme quelque chose qui *a lieu* ou qui *se produit*. Scanlon l'explique très clairement :

> De nombreuses conceptions [téléologiques] soutiennent […] que les actions elles-mêmes peuvent avoir une valeur intrinsèque. D'après une telle conception, si j'agis d'une manière qui procure du plaisir à une certaine personne[673], alors l'état de choses qui est réalisé consiste, entre autres, en l'existence de ce plaisir et le fait qu'elle a été produite par cette action. La valeur de cet état de choses dépend donc de la valeur de ce plaisir et éventuellement aussi de la valeur, positive ou négative, de l'action. Ce qui fait la particularité des conceptions téléologiques, ce ne sont pas les éléments d'un état de choses qu'elles considèrent comme contribuant à sa valeur intrinsèque (autrement dit, ce n'est pas le fait que ces éléments comprennent les actions ou seulement leurs conséquences), mais plutôt l'idée que seuls les états de choses ont de la valeur. Si les actions ont une valeur intrinsèque, c'est donc en tant que composantes d'états de choses – en tant que choses

---

[672] « The primary bearers of value are states of affairs or, over time, ways the world might go. These things can have intrinsic value, that is to say, value that is not a matter of their tendency to contribute to or make possible something else which is of value. Even if it is not generally possible to say with precision how much intrinsic value different states of affairs have, and even if […] this question does not always have, even in principle, a precise answer, it remains true […] that understanding intrinsic value is a matter of understanding (insofar as we can) which things have it and which have more, which less. As agents, our relation to states of affairs lies in being able to realize them, to prevent them from occurring, or to make their occurrence more or less likely. What we have reason to do, […] (at least as far as questions of value are concerned), is to act so as to realize those states of affairs that are best—that is, have the greatest value. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 79-80.)

[673] Scanlon prend cet exemple car il vient d'examiner l'hédonisme universaliste (*universalistic hedonism*), lequel pose que « la valeur d'un état de choses est déterminée par la quantité de plaisir qu'il contient » (« the value of a state of affairs is determined by the amount of pleausure that it contains » ; *ibid.*, p. 80) et se distingue d'autres conceptions téléologiques par les réponses qu'il apporte aux trois questions que nous avons énumérées dans le corps du texte : les hédonistes universalistes nient que les actions puissent avoir une valeur intrinsèque, pensent que la valeur d'un état de choses contenant une certaine quantité de plaisir donne à chaque agent la même raison de le promouvoir, et déterminent la valeur des états de choses en additionnant les unités de plaisir (et donc de valeur) qu'ils renferment.

> qui *se produisent*, et qu'il est bon (ou mauvais) de voir se produire. Être doué de valeur (intrinsèque), selon une telle conception, c'est être « à promouvoir »[674].

S'il n'y a, certes, pas de contradiction dans le fait de concevoir la valeur comme une notion purement téléologique sans toutefois affirmer que la rectitude morale (*rightness*) de nos actions dépend entièrement de la valeur des états de choses qui en *résultent*, il n'est pas étonnant que les conséquentialistes adoptent une conception téléologique des valeurs. Comme l'observe Scanlon, « [s]i la rectitude morale consiste à promouvoir le bien, alors le bien doit être le genre de chose qui est "à promouvoir"[675] ».

Mais ce qui est intéressant, pour notre propos, c'est surtout que même des philosophes qui rejettent fermement les théories morales conséquentialistes et qui cherchent à défendre les contraintes déontologiques semblent séduits par l'idée selon laquelle avoir de la valeur, c'est être « à promouvoir ». C'est le cas, notamment, de Nagel. Scanlon écrit à son sujet :

> Il croit fermement en ce qu'on appelle souvent les raisons déontologiques, qui peuvent s'opposer à ce que l'on fasse certaines choses bien que cela conduirait à de meilleures conséquences globales. Par exemple, il soutiendra qu'il y a des cas dans lesquels il serait moralement mauvais de torturer quelqu'un, et où j'ai donc une très forte raison de ne pas le faire, bien que cette action conduirait à de meilleures conséquences, par exemple en empêchant quelqu'un d'autre de commettre un crime encore plus grave[676]. Mais Nagel trouve que de telles raisons sont « énigmatiques sur le plan formel » dans la mesure où elles ne se fondent pas sur le caractère bon ou mauvais des états de choses réalisés. « Comment », demande-t-il, « peut-il y avoir une raison de ne pas tordre le bras de quelqu'un qui ne soit pas également une raison d'empêcher que son bras soit tordu par quelqu'un d'autre ?[677] » […] [L]e problème soulevé par Nagel est d'ordre général : comment peut-il y avoir une raison de ne pas donner lieu à quelque chose qui ne soit pas fondée sur le caractère mauvais du fait qu'elle se produise, et donc également une raison d'empêcher qu'un autre agent ou les forces de la nature ne la fassent advenir[678] ?

---

[674] « Many [teleological] views hold […] that actions themselves can have intrinsic value. On such a view, if I act in a way that gives a certain person pleasure, then the state of affairs that is realized consists, among other things, in the occurrence of this pleasure and the fact that it was brought about by that action. The value of that state of affairs then depends on the value of that pleasure and possibly also on the value, positive or negative, of the action. What distinguishes teleological views is not the elements of a state of affairs that they take to contribute to its intrinsic value (whether these include actions or only their consequences), but rather the idea that it is only states of affairs that have value. If actions have intrinsic value, therefore, it is as components of states of affairs—as things that *occur,* and that it is good (or bad) to have occur. To be (intrinsically) valuable, on such a view, is to be "to be promoted." » (*Ibid.*, p. 80 ; italique d'origine.)

[675] « If rightness is a matter of promoting the good, then the good must be the kind of thing that is "to be promoted." » (*Ibid.*, p. 81.)

[676] Voir en particulier Nagel, « Guerre et massacre », *art. cit.*, dans Nagel, *Questions mortelles*, *op. cit.* Ce texte, rédigé en 1971, alors que l'armée des États-Unis était encore engagée sur le sol vietnamien, offre un puissant et vif plaidoyer en faveur de contraintes « absolutistes » sur la conduite de la guerre. Une contrainte absolutiste, écrit Nagel, « donne la primauté à un souci pour ce que l'on *fait* » plutôt qu'à « un souci pour ce qui *se produira* » (*Ibid.*, p. 71 ; italiques d'origine).

[677] Nagel, *Le point de vue de nulle part*, *op. cit.*, p. 213.

[678] « He is a firm believer in what are often called deontological reasons, which can count against doing certain things even though doing them would lead to better overall consequences. For example, he would hold that there are cases in which it would be wrong to torture someone, and in which I therefore have a very strong reason not

Si, comme à Nagel, les raisons déontologiques vous paraissent « énigmatiques sur le plan formel » en ce qu'elles ne se fondent pas sur le caractère bon ou mauvais des états de choses réalisés, alors vous raisonnez probablement dans le cadre de la conception téléologique des valeurs[679]. D'après cette dernière, rappelez-vous, les principaux porteurs de valeur sont les états de choses. Si une action est douée de valeur intrinsèque (positive ou négative), c'est donc nécessairement, d'après cette conception, en tant qu'elle a lieu ou qu'elle se produit – autrement dit, en tant qu'*évènement*.

Or, il est difficile d'imaginer que l'on puisse accepter cette thèse sans soutenir par ailleurs qu'avoir de la valeur, c'est être « à promouvoir » (ou que posséder une valeur négative, c'est être à « empêcher »). On voit mal, en effet, sur quelle base on contesterait que notre relation aux évènements (aux états de choses et à leurs composantes), en tant qu'*agents*[680], « réside dans notre capacité à les réaliser, à les empêcher de se produire, ou à rendre plus ou moins probable qu'ils adviennent ». Partant, si on ne peut (sans se tromper) attribuer une valeur intrinsèque (positive ou négative) à quoi que ce soit sans l'appréhender dans le même temps comme une composante d'un état de choses, nos raisons d'agir et de réagir à l'égard des choses qui sont « bonnes » (ou « mauvaises ») sont toujours des raisons de les promouvoir (ou d'empêcher qu'elles n'adviennent).

Si l'action de tordre le bras de quelqu'un est mauvaise *en tant qu'évènement* – en tant qu'elle *a lieu* ou qu'elle *se produit* –, en quoi au juste cela rend-il « énigmatique » l'idée qu'il puisse exister « une raison de ne pas tordre le bras de quelqu'un qui ne soit pas également une raison d'empêcher que son bras soit tordu par quelqu'un d'autre » ? Pour le voir, commençons par examiner la proposition suivante : la raison pour laquelle il ne faut pas tordre le bras de ses voisins de bibliothèque est qu'il est mauvais qu'ils se fassent tordre le bras. Une telle raison ne

---

to do it, even though torturing him would lead to better consequences, for example by preventing someone else from committing an even worse crime. But Nagel finds such reasons "formally puzzling" insofar as they are not based in the goodness or badness of the resulting states of affairs. "How," he asks, "can there be a reason not to twist someone's arm which is not equally a reason to prevent his arm from being twisted by someone else?" […] [T]he problem Nagel raises is a general one: how can there be a reason not to bring something about which is not grounded in the badness of its happening, and hence equally a reason to prevent it from being brought about by some other agent or by the forces of nature? » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 82.)

[679] « Probablement », car vous pourriez également raisonner dans le cadre de la conception téléologique des *raisons*, dont nous discuterons dans la prochaine section.

[680] Et non simplement en tant que spectateurs, témoins, commentateurs, historiens, etc. Certains évènements passés demandent à ne pas être oubliés, certains évènements présents doivent être analysés, de même que certains évènements qui ne se sont pas encore produits. Mais si l'on peut dire qu'observer, commenter, se souvenir et analyser un état de choses (présent, passé ou non encore advenu) est une manière d'agir sur la *compréhension* que nous en avons (ou sur notre compréhension des raisons pour lesquelles il ne doit pas être oublié, ou pour lesquelles il devrait être empêché, etc.), cela n'équivaut pas à agir *directement* sur cet état de choses (en le réalisant ou en l'empêchant de se produire).

milite-t-elle pas également pour que l'on empêche qu'ils se fassent tordre le bras par d'autres lecteurs ?

Supposons que l'évènement dans lequel Julie se fait tordre le bras par un voisin de bibliothèque possède une valeur négative, et que cette valeur soit impartiale dans le sens où tous les agents ont la même raison d'empêcher que cet évènement ne se produise. Logiquement, une telle raison vaut aussi bien comme une raison, pour le voisin de droite de Julie, de ne pas lui tordre le bras, que comme une raison, pour son voisin de gauche, d'empêcher son voisin de droite de lui tordre le bras. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit simplement d'une raison de prévenir un état de choses possédant une valeur intrinsèque négative, peu importe la manière de s'y prendre.

De même, si la raison à l'œuvre derrière l'interdiction de violer une contrainte déontologique est, essentiellement, une raison d'empêcher l'évènement consistant en sa violation, alors cette raison vaut aussi bien comme une raison de ne pas violer, soi-même, cette contrainte que comme une raison d'empêcher qu'un autre agent ne commette une violation. C'est pourquoi l'on ne parviendra pas à réfuter l'accusation selon laquelle il serait paradoxal d'*interdire* les violations minimisatrices – qui, justement, empêcheraient qu'il ne se produise davantage de violations – en faisant valoir que le caractère inadmissible de la violation d'une contrainte s'explique par le fait qu'il s'agisse d'un *évènement* intrinsèquement mauvais.

Comme vous l'aurez remarqué, cependant, l'idée que les raisons déontologiques sont « énigmatiques sur le plan formel » et que les contraintes déontologiques sont irrationnelles ne repose pas uniquement sur la conception téléologique des valeurs. Elle présuppose aussi que « la valeur intrinsèque négative attachée aux actions moralement indésirables est impartiale – autrement dit, qu'une action qui possède cette valeur négative est une chose que tout le monde (*et pas seulement l'auteur de l'action en question*) a des raisons d'empêcher[681] ». Ce postulat procède naturellement de l'hypothèse selon laquelle le point de vue impersonnel (celui d'un spectateur impartial), ou encore le « point de vue de nulle part » envisagé par Nagel (qui transcende notre expérience subjective pour intégrer les points de vue de tous les individus[682]), est le point de vue approprié pour l'évaluation morale des états de choses.

[681] « the negative intrinsic value attached to morally undesirable actions is impartial—that is to say, that an action that has this disvalue is something that everyone (*not just the agent of the action in question*) has reason to prevent » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 83 ; nous soulignons).

[682] Sur le rapport entre le point de vue de nulle part et l'impartialité chez Nagel, nous renvoyons le lecteur à Blondine Desbiolles, « Les idées de la justice de Nagel, à la croisée des points de vue », *Klésis*, 2018, vol. 41, p. 103-141.

Si nous concevons la valeur comme une notion purement téléologique, il s'ensuit uniquement que, lorsque nous attribuons une valeur intrinsèque négative à la violation d'une contrainte déontologique, nous la considérons comme un évènement qu'il est mauvais de voir se produire. Cela ne nous dit pas *de quel point de vue* ceci est mauvais. Autrement dit, nous n'avons pas encore répondu à la question : « Mauvais pour qui ? » Il est naturel de répondre que la violation d'une contrainte déontologique est mauvaise *pour la victime* : il est mauvais pour P_1 qu'A_1 viole la contrainte qui lui interdit de tuer P_1, mauvais pour P_2 qu'A_2 viole la contrainte qui lui interdit de tuer P_2, etc.

Mais pour déterminer la valeur *morale* d'un état de choses, il ne semble pas adéquat d'adopter le point de vue d'un individu *particulier*. Du point de vue des intérêts personnels de P_1, en effet, la violation par A_1 de la contrainte qui lui interdit de tuer P_1 est un évènement qu'il est *plus mauvais* de voir se produire que la violation par A_2 de la contrainte qui lui interdit de tuer P_2, etc. Or la morale condamne toutes les violations d'une même contrainte avec une égale fermeté. Afin que l'évaluation des états de choses soit impartiale *dans le sens où elle accorde la même importance aux intérêts comparables de chacun*, il peut donc sembler qu'il faille adopter un point de vue impersonnel, c'est-à-dire relatif à personne en particulier[683].

Le problème, toutefois, est que si le point de vue impersonnel garantit effectivement qu'un poids égal sera accordé aux intérêts comparables de chacun dans l'évaluation des états de choses, la valeur impersonnelle d'un état de choses semble automatiquement être impartiale dans le sens spécifique où tous les agents auraient la même raison de promouvoir cet état de choses (ou d'empêcher qu'il n'advienne). D'un point de vue impersonnel, en effet, il n'est, par définition, pas plus mauvais pour son voisin de droite que pour son voisin de gauche que Julie se fasse tordre le bras. Or si cet évènement n'est pas plus mauvais pour l'un que pour l'autre, les deux voisins de Julie ont la même raison d'empêcher qu'il se produise – que ce soit en s'abstenant de tordre le bras de Julie ou en empêchant son autre voisin de le faire.

C'est ce qui conduit Hurley à affirmer que les arguments avancés par Scheffler et Kagan – qui raisonnent tous deux en se plaçant d'un point de vue impersonnel[684] – pour mettre en doute la rationalité des contraintes déontologiques établissent ni plus ni moins que

> les contraintes ne peuvent être conciliées avec une conception particulière de la valeur. Cette conception soutient que l'évaluation des actions se fonde sur l'évaluation des états de choses et,

[683] Nous nuançons ce point à la note 658 p. 210.

[684] Comme nous l'avons vu au chapitre 4 (en 4.2), Scheffler traduit l'idée d'une symétrie entre le meurtre de P_2 par A_2 (ou de P_3 par A_3, etc.) et celui de P_1 par A_1 en écrivant, dans sa présentation de *Paradoxe de la déontologie*, que chacun de ces évènements est « tout aussi indésirable, d'un point de vue impersonnel », que les autres.

> par conséquent, que le point de vue […] impersonnel qui convient pour cette dernière convient également pour la première[685].

Fonder l'évaluation des actions sur celle des états de choses, c'est concevoir la valeur comme une notion purement téléologique. Mais c'est lorsqu'ils évaluent les états de choses d'un point de vue impersonnel que les adeptes de la conception téléologique des valeurs sont forcés de considérer « la valeur intrinsèque négative attachée aux actions moralement indésirables » comme impartiale dans le sens où une telle action serait « une chose que tout le monde (et pas seulement l'auteur de l'action en question) a des raisons d'empêcher ».

En résumé, Scanlon en convient :

> Scheffler a tout à fait raison de penser que l'idée déontologique selon laquelle certaines actions sont moralement mauvaises, et que par conséquent elles ne doivent pas être réalisées même pour empêcher les actions similaires d'autres personnes, ne peut être formulée de manière plausible en disant que le fait que de telles actions se produisent possède une valeur négative impartiale[686].

Si nous voulons concilier les contraintes déontologiques avec la thèse selon laquelle avoir de la valeur, c'est être « à promouvoir », il semble donc que, dans notre évaluation des états de choses, nous devions troquer le point de vue impersonnel contre celui d'individus particuliers. Et Scanlon précise bien que

> une conception téléologique des valeurs ne doit pas nécessairement être impartiale. La structure téléologique que j'ai décrite est souvent considérée comme caractérisant non seulement « le bien » entendu de manière impartiale, mais aussi le bien du point de vue d'un individu particulier (la façon dont *il* a des raisons de vouloir que les choses se passent). Une conception des valeurs peut donc avoir une structure téléologique tout en étant une chose que les agents n'ont pas tous les mêmes raisons de promouvoir[687].

---

[685] « restrictions cannot be reconciled to a particular conception of value. This conception maintains that the evaluation of actions is based in the evaluation of states of affairs and, hence, that the […] impersonal standpoint appropriate for the latter is appropriate for the former as well. » (Hurley, « Agent-Centred Restrictions », *art. cit.*, p. 122.)

[686] « Scheffler is quite right that the deontological idea that certain actions are wrong, and therefore should not be performed even to prevent similar actions by others, cannot be formulated plausibly in terms of the impartial disvalue of having such actions occur. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 83.)

[687] « a teleological conception of value need not be impartial. The teleological structure I have described is often taken to characterize not only "the good" impartially understood, but also the good from a particular individual's point of view (the way *she* has reason to want things to go). So a conception of value can have a teleological structure while being something that not all agents have the same reasons to promote. » (*Ibid.*, p. 81 ; nous soulignons.)

La dernière phrase mériterait une réécriture : la question n'est pas de savoir si une quelconque *conception* des valeurs est une chose que tout le monde a les mêmes raisons de promouvoir, mais si l'idée selon laquelle avoir de la valeur, c'est être « à promouvoir », implique nécessairement de penser que tout le monde a les mêmes raisons de promouvoir *ce qui a de la valeur*.

De *quel* individu particulier faut-il alors adopter le point de vue si nous voulons soutenir à la fois que la violation d'une contrainte déontologique est un évènement intrinsèquement mauvais et que les agents n'ont pas tous la même raison de l'empêcher ? En d'autres termes, pour qui doit-il être mauvais que la violation d'une contrainte se produise ? Le point de vue particulier de la victime a été disqualifié afin de préserver l'impartialité de l'évaluation morale des états de choses. Une autre option serait de retenir le point de vue de l'agent à qui il est interdit de commettre une violation[688].

Cette stratégie de défense des contraintes déontologiques part de l'hypothèse selon laquelle

> si nous voulons arriver à comprendre l'idée d'un interdit déontologique de tuer en attribuant une valeur intrinsèque négative à l'action de tuer, cette valeur négative ne doit pas être impartiale, mais plutôt ce qu'on appelle parfois une valeur relative à l'agent. Il s'agit d'un type de valeur négative qui donne à l'auteur d'une telle action une raison particulière de ne pas l'exécuter, une raison qui ne s'applique pas de la même manière aux autres, comme, par exemple, ceux qui pourraient être en mesure d'empêcher l'action[689].

Ainsi, plutôt que de recourir à la voix passive, dans la phrase « la raison pour laquelle il ne faut pas tordre le bras de ses voisins de bibliothèque est qu'il est mauvais *qu'ils se fassent tordre le bras* », on dira : « la raison pour laquelle vous ne devez pas tordre le bras de vos voisins de bibliothèque est qu'il est mauvais *que vous leur tordiez le bras* ». Formulée de cette manière, la raison déontologique de ne pas tordre le bras de ses voisins de bibliothèque vaut pour tous les agents (vis-à-vis de tous leurs voisins de bibliothèque) tout en se fondant sur l'attribution d'une valeur intrinsèque négative à l'action de tordre le bras de ses voisins de bibliothèque, conçue comme un évènement.

Cependant, la valeur intrinsèque négative de l'évènement dans lequel *vous* tordez le bras de Julie n'est pas impartiale *dans le sens où tous les agents auraient la même raison d'empêcher*

---

[688] Pour des textes ayant exploré cette voie, voir principalement : Nagel, *Le point de vue de nulle part*, *op. cit.*, p. 215-221 ; Amartya Sen, « Rights and Value », *Philosophy & Public Affairs*, 1982, vol. 11, n° 1, p. 3-39 et « Evaluator Relativity and Consequential Evaluation », *Philosophy & Public Affairs*, 1983, vol. 12, n° 2, p. 113-132 ; ou encore Douglas W. Portmore, « Can Consequentialism Be Reconciled with Our Common-Sense Moral Intuitions ? », *Philosophical Studies*, 1998, vol. 91, n° 1, p. 1-19 et « Combining Teleological Ethics with Evaluator Relativism : A Promising Result », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2005, vol. 86, n° 1, p. 95-113. Pour des critiques influentes, voir Donald H. Regan, « Against Agent-Relativity : A Reply to Sen », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 12, n° 2, 1983, p. 93-112, David McNaughton et Piers Rawling, « Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction », *Philosophical Studies*, 1991, vol. 63, n° 2, p. 167-185, et Mark Schroeder, « Teleology, Agent-Relative Value, and 'Good' », *Ethics*, 2007, vol. 117, n° 2, p. 265-295.

[689] « if we are to make sense of the idea of a deontological prohibition against killing by assigning intrinsic disvalue to acts of killing, this disvalue must not be impartial but rather what is sometimes called agent-relative. This is disvalue of a kind that gives the agent of such an action a special reason not to perform it, a reason that does not apply in the same way to others, such as, for example, those who might be in a position to prevent the action. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 83.)

qu'il n'advienne. Le seul évènement que chaque agent a la même raison d'empêcher, c'est celui dans lequel *il* tord lui-même le bras de Julie. C'est, après tout, du point de vue de l'auteur de l'action de tordre le bras de Julie que cet évènement est évalué ; pas du point de vue de Julie (pour qui il n'est pas plus mauvais, *ceteris paribus*, que tel lecteur plutôt que tel autre lui torde le bras) ; ni même d'un point de vue impersonnel (où l'action de tordre le bras de Julie possède la même valeur négative, *ceteris paribus*, quel que soit son auteur).

Si vous tordez le bras de Julie, autrement dit, cet évènement possède une valeur intrinsèque négative en tant qu'il est mauvais *pour vous*. Cette dernière affirmation paraît absurde. Justifier un interdit de traiter la personne d'autrui d'une certaine manière en se concentrant sur ce qui est bon ou mauvais *pour l'auteur d'un tel traitement* – c'est-à-dire sur « la façon dont *il* a des raisons de vouloir que les choses se passent » – revient à offrir une justification d'un genre inadéquat. Cette objection a été énoncée par Korsgaard avec une force et une clarté admirables :

> en violant [une] contrainte, vous faites peut-être ce qu'il y a de mieux [d'un point de vue impersonnel, VM]. Ce qu'il y a de mauvais dans le fait de la violer est donc mauvais pour vous. La raison est relative à l'agent.
>
> Or cela ne semble pas correct du tout. Lorsque vous violez une contrainte déontologique, ceci est bien sûr mauvais pour votre victime ainsi que pour vous. Votre victime peut sûrement s'opposer au fait d'être traitée comme un simple moyen, même si elle comprend le plus grand bien qui en est ainsi produit. […]
>
> […] Si la raison déontologique était relative à l'agent, simplement *ma* propriété, ma victime n'aurait pas le droit d'exiger que j'agisse sur cette base. Prenons une analogie. Si vous avez une raison relative à l'agent de gravir le Kilimandjaro et que vous ne le faites pas, je penserai peut-être que vous faites preuve d'irrationalité. Je peux voir quelles sont vos raisons. Mais si je n'ai aucune raison de faire advenir que vous gravissiez le Kilimandjaro […], alors je n'ai aucune raison de vous convaincre de le faire. Je n'ai aucune raison de faire quoi que ce soit au sujet de vos raisons relatives, pas même d'y penser, bien que cela puisse arriver. Je n'ai assurément aucune raison de me plaindre de votre conduite lorsque vous n'agissez pas sur leur base, et si je le fais, vous pouvez légitimement me rétorquer que cela ne me regarde pas. Si les raisons déontologiques étaient *relatives à l'agent*, il en irait de même pour les victimes. Ma victime pourrait penser que j'ai une raison de ne pas la traiter de cette façon, mais cela ne lui donnerait aucune raison de se plaindre. Aussi étonnant que cela puisse paraître, il s'avèrerait que cela ne la regarde pas[690].

[690] Korsgaard, « The Reasons We Can Share », *art. cit.*, p. 47-48 (italiques d'origine) :

> by violating [a] restriction you may be doing what is best. So the badness of violating it is a badness that is for you. The reason is agent-relative.
>
> Now this does not seem right at all. Surely when you violate a deontological restriction, it is bad for your victim as well as for you. Your victim may surely object to being treated as a mere means, even when he understands the larger good which is thereby produced. […]
>
> […] If the deontological reason were agent-relative, merely *my* property, my victim would not have the right to demand that I act on it. Consider a comparison. If you have an agent-relative reason to climb Kilimanjaro, and don't do it, I may entertain the thought that you are being irrational. I can see what your reasons are. But if I have no reason to bring it about that you climb Kilimanjaro […], then I have no reason to talk you into doing it. I have no reason to do anything about your relative

Avant d'aller plus loin, prenons le temps de résumer la discussion menée jusqu'ici. Nous avons vu, d'abord, que l'idée que les contraintes déontologiques sont irrationnelles et que les raisons déontologiques sont « énigmatiques sur le plan formel » repose sur une conception téléologique des valeurs, d'après laquelle avoir de la valeur, c'est être « à promouvoir ». Nous avons ensuite précisé que ladite conception n'est pas la seule responsable de cette accusation d'irrationalité, laquelle présuppose également que la valeur intrinsèque négative des actions moralement indésirables est impartiale dans le sens où une telle action serait une chose que chacun (et pas seulement son auteur) a des raisons d'empêcher d'avoir lieu.

Nous avons alors suggéré que ce présupposé quant au caractère impartial de la valeur intrinsèque négative attribuée aux actions moralement indésirables procède naturellement de l'hypothèse selon laquelle le point de vue approprié pour l'évaluation morale des états de choses est le point de vue impersonnel. Cette hypothèse est elle-même appuyée par le fait qu'adopter le point de vue particulier de P_1, dans *Paradoxe de la déontologie*, ne semble pas permettre la prise en compte impartiale des intérêts de chacun : du point de vue des intérêts de P_1, la violation par A_1 de la contrainte qui lui interdit de tuer P_1 est un évènement qu'il est plus mauvais de voir se produire que la violation par A_2 de la contrainte qui lui interdit de tuer P_2.

Pour échapper à ce dilemme – c'est-à-dire pour concilier les contraintes déontologiques avec la conception téléologique des valeurs sans toutefois renoncer à évaluer les états de choses d'une manière qui accorde la même importance aux intérêts comparables de chacun –, les auteurs concevant la valeur comme une notion purement téléologique ont entrepris de défendre les contraintes déontologiques en se concentrant sur la façon dont l'auteur potentiel d'une violation a des raisons de vouloir que les choses se passent. Mais que cette « téléologie relative à l'agent » puisse ou non établir qu'A_1 a une raison particulière de ne pas tuer P_1, une telle raison ne semble pas offrir une justification adéquate de l'interdiction des violations minimisatrices.

Pour Korsgaard, si les raisons déontologiques étaient simplement relatives à l'agent, P_1 pourrait penser qu'A_1 a une raison de ne pas violer la contrainte qui lui interdit de la tuer, « mais cela ne lui donnerait aucune raison de se plaindre » de la violation de cette contrainte par A_1 : les raisons relatives à l'agent de ne pas violer une contrainte déontologique sont la « propriété »

---

reasons, even to think about them, although I may happen to. I certainly don't have a reason to complain of your conduct when you don't act on them, and if I do, you may justifiably tell me that it is none of my business. If deontological reasons were *agent-relative,* the same thing would hold for victims. My victim could entertain the thought that I have a reason not to treat him this way, but that thought would give him no grounds for complaint. Astonishingly enough, it turns out to be none of his business.

de l'agent, et ne « regardent pas » la victime. Ces raisons, après tout, sont liées au fait que l'évènement consistant en la violation d'une contrainte est mauvais *pour l'auteur de la violation*.

Il convient toutefois d'observer que « relatif à l'agent » peut vouloir dire deux choses différentes, qu'il est important de ne pas confondre. Ce qu'il faut démontrer, c'est que l'auteur potentiel d'une violation a « une raison particulière de ne pas l'exécuter, une raison qui ne s'applique pas de la même manière aux autres, comme, par exemple, ceux qui pourraient être en mesure d'empêcher l'action ». Autrement, A_1 n'aurait pas *davantage* raison de s'abstenir de violer la contrainte qui lui interdit de tuer P_1 que d'empêcher A_2 de violer celle qui lui interdit de tuer P_2.

Une telle raison « particulière » est, en ce sens bien précis, relative à l'agent : c'est une raison de ne pas, *soi-même*, violer une contrainte déontologique. C'est en un autre sens que les raisons déontologiques ne doivent pas être relatives à l'agent si nous voulons qu'elles offrent une justification adéquate de l'interdiction des violations minimisatrices : elles ne doivent pas se fonder sur l'idée qu'il serait mauvais *pour l'agent* (pour lui plutôt que pour sa victime) qu'il viole une contrainte déontologique, sans quoi elles seront la *propriété* de l'agent. Ainsi, nous pourrions dire que ce qu'il convient d'établir, ce sont des raisons déontologiques qui soient relatives à l'agent tout en étant *partagées* par l'agent et sa victime[691].

Or nous avons vu que l'évaluation impersonnelle des états de choses semble automatiquement aboutir à l'attribution d'une valeur intrinsèque négative *impartiale* aux actions moralement indésirables : de ce point de vue, il ne semble pas pouvoir exister de raisons relatives à l'agent (dans l'un ou l'autre sens) de ne pas commettre d'actions de ce genre. Et nous avons vu également que les raisons relatives à l'agent de ne pas agir d'une manière jugée intrinsèquement mauvaise lorsqu'on se concentre sur la façon dont l'auteur d'une telle action a, lui-même, des raisons de vouloir que les choses se passent sont, logiquement, la *propriété* de l'agent.

L'objet de cette section était de clarifier le rapport entre la conception téléologique des valeurs et l'impression que nous pourrions avoir que les contraintes déontologiques sont irrationnelles. Nous avons indiqué certaines des principales difficultés que les philosophes considérant la valeur comme une notion purement téléologique ont rencontrées dans leurs

[691] Rappelons que l'article de Korsgaard s'intitule « Reasons We Can Share ».

différentes tentatives pour défendre la rationalité des contraintes. Nous n'avons cependant pas cherché à montrer que ces difficultés sont insurmontables[692].

Que ces difficultés soient ou non insurmontables, il est légitime d'y voir une invitation à nous demander pourquoi nous devrions rester prisonniers de l'idée que, si nous avons une raison d'agir d'une certaine manière, c'est nécessairement dans la mesure où il serait bon que cette action, conçue comme un évènement, se produise. Comme l'écrit Scanlon, en réaction à la stratégie consistant à défendre les raisons déontologiques dans le cadre de la « téléologie relative à l'agent » évoquée précédemment :

> Mais pourquoi cette raison particulière relative à l'agent devrait-elle être considérée comme découlant de la valeur négative de l'action, comprise comme un évènement ? Pourquoi, en d'autres termes, devrions-nous à ce stade rester au sein d'un cadre téléologique[693] ?

L'examen de ces questions représente l'un des apports majeurs de *What We Owe to Each Other*. Avant de voir (en 5.4) comment Scanlon fait apparaître que la valeur de l'amitié échappe à une analyse strictement téléologique, et qu'il s'agit donc d'un contre-exemple à la conception téléologique des valeurs, nous nous pencherons sur la conception téléologique des raisons (en 5.2), puis sur la conception maximisatrice de la rationalité (en 5.3), qui semblent l'une et l'autre contribuer (mais à des degrés différents, que nous préciserons) à nous enfermer dans une perspective téléologique et, partant, à faire passer les contraintes déontologiques pour irrationnelles.

5.2 La conception téléologique des raisons

En réponse à la question de savoir pourquoi nous devrions demeurer à l'intérieur d'un cadre téléologique, notamment compte tenu des difficultés qui surgissent lorsque nous essayons de

---

[692] Ajoutons toutefois que déterminer la valeur morale des états de choses sur la base d'une comparaison de la force relative des raisons raisonnables que différents individus ont, personnellement, de s'opposer à la réalisation de tel ou tel état de choses, ne constitue pas une solution viable. Certes, le critère de la raisonnabilité garantit que les individus ne cherchent à défendre leurs intérêts personnels (à ne pas voir tel ou tel état de choses se produire, par exemple) que dans la mesure où cela est compatible avec la reconnaissance de l'importance morale égale des intérêts (comparables) de chacun. L'évaluation « raisonnable » des états de choses est donc impartiale dans le sens où elle ne donne pas davantage de poids aux intérêts de P_1 qu'à ceux de P_2. Et puisque les objections des victimes y sont prises en compte, les raisons que nous aurions de respecter les principes qui seraient adoptés au terme d'une telle évaluation ne seraient pas non plus la « propriété » des agents. Mais nous verrons au chapitre 6 (en 6.2) qu'il est impossible de rendre compte de la validité de l'interdiction des violations minimisatrices en examinant les raisons que les victimes potentielles d'A_1…A_6 ont, chacune, de s'opposer à ce que l'*évènement* consistant en la violation de la contrainte déontologique interdisant qu'on la tue se produise.

[693] « But why should this special agent-relative reason be taken to flow from the disvalue of the action, understood as an event? Why, that is, should we at this point remain within a teleological framework? » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 83.)

concilier la rationalité des contraintes déontologiques avec l'idée qu'avoir de la valeur, c'est être « à promouvoir », Scanlon suggère la chose suivante :

> Une explication possible invoquerait ce que l'on pourrait appeler la conception purement téléologique des raisons, d'après laquelle, puisque toute action rationnelle doit viser un résultat, les raisons pour ou contre la réalisation d'une action doivent faire appel au caractère souhaitable ou indésirable du fait que ce résultat se produise, en tenant compte également de la valeur intrinsèque de l'action elle-même[694].

La conception téléologique des raisons ne doit pas être confondue avec la conception téléologique des valeurs. Ces deux approches téléologiques portent en effet sur des questions distinctes. À la question « Quelles sont les réactions appropriées à l'égard des choses douées de valeur ? », la seconde répond qu'il n'y en a qu'une, à savoir *les promouvoir*. Et à la question « Quels genres de considérations doivent jouer un rôle dans notre délibération pratique ? », la première répond qu'il n'y en a qu'un, à savoir les considérations qui invoquent le caractère « souhaitable » ou « indésirable » des *résultats* des options entre lesquelles nous avons à choisir.

Ces deux questions étant distinctes, il n'y a pas, en principe, d'incohérence ou de contradiction dans le fait d'adhérer à la conception téléologique des raisons sans soutenir que la *valeur* soit une notion purement téléologique. On pourrait ainsi prétendre que « les raisons pour ou contre la réalisation d'une action doivent faire appel au caractère souhaitable ou indésirable » de son résultat tout en affirmant que, si les choses qui sont bonnes méritent, dans certains cas, qu'on les promeuve, il peut également être approprié de les désirer, de les admirer, de les honorer, de les chérir, de les respecter, de les préserver, de les protéger, etc., où ces diverses attitudes ne sont ni réductibles ni équivalentes au fait de les promouvoir[695].

C'est pour la conception téléologique des valeurs que les états de choses sont les principaux porteurs de valeur. La conception téléologique des raisons est, pour sa part, silencieuse sur la question de savoir quelles entités peuvent avoir une valeur intrinsèque. Un adepte de la conception téléologique des raisons est donc en droit de considérer que, outre les

---

[694] « One possible explanation would appeal to what might be called the purely teleological conception of reasons, according to which, since any rational action must aim at some result, reasons that bear on whether to perform an action must appeal to the desirability or undesirability of having that result occur, taking into account also the intrinsic value of the action itself. » (*Ibid.*, p. 83-84.)

[695] C'est ce qui permet à Portmore de soutenir que la conception téléologique des raisons est immunisée contre les objections de Scanlon envers la conception téléologique des valeurs (ces objections seront examinées en 5.4). Voir Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, en particulier p. 129-136. Cet aspect de la défense par Portmore de la conception téléologique des raisons est celui qui nous paraît le moins problématique, étant donné la distinction entre la conception téléologique des raisons et la conception téléologique des valeurs. Nous le laisserons donc de côté.

états de choses, d'autres entités sont douées de valeur, parmi lesquelles les personnes, les animaux, les écosystèmes, certaines institutions, certains artefacts, certaines relations interpersonnelles, etc.

Or ce sont les états de choses, précisément, qui sont « à promouvoir » (ou « à empêcher ») dans la mesure où il serait bon (ou mauvais) qu'ils se produisent. Les réactions appropriées à l'égard des personnes, des animaux, ou encore des artefacts et des relations interpersonnelles doués de valeur, sont bien plus variées, et s'opposent parfois à ce que l'on réalise les états de choses dans lesquels la valeur dont ces entités sont porteuses serait maximisée[696]. Puisqu'elle est muette sur la question de savoir quelles entités peuvent avoir une valeur intrinsèque, la conception téléologique des raisons le sera également sur celle de savoir quelles réactions peuvent être appropriées envers les choses qui sont bonnes.

C'est pour cette raison que souscrire à la conception purement téléologique des raisons n'interdit pas de rejeter la conception téléologique des valeurs. Tout ce qui découle de la conception téléologique des raisons, c'est que les jugements relatifs à la valeur des résultats des options qui sont les nôtres – sans oublier « la valeur intrinsèque de l'action elle-même » – sont les *seules* considérations auxquelles nous devons prêter attention pour décider de la conduite à adopter dans une situation donnée. Cela laisse ouverte la question de savoir quel(s) critère(s) retenir pour évaluer ces résultats.

Pour illustrer ce point, examinons l'exemple suivant :

> *L'artefact* : Vous détenez un artefact doué d'une certaine valeur, *v*, ainsi qu'une machine capable d'en produire deux répliques qui soient en tout point identiques à l'original. Celui-ci serait toutefois calciné lors du processus de duplication, et ne pourrait pas être restauré en son état d'origine. Ajoutons que la valeur de l'exemplaire considéré ne dépend aucunement du fait qu'il s'agisse d'une copie ou de l'original, de sorte que chacun des trois exemplaires possèderait exactement la même valeur. Si vous actionnez la machine, votre artefact sera détruit, puis reproduit en deux exemplaires. Vous avez le choix entre lancer l'opération et conserver l'original. En supposant que vous adhériez à la conception téléologique des raisons, de quelle manière devriez-vous délibérer sur ce qu'il convient de faire ?

La conception téléologique des raisons vous prescrit de comparer la valeur du résultat de la première option (actionner la machine) avec celle du résultat de la seconde (conserver l'artefact original), en tenant compte à chaque fois « de la valeur intrinsèque de l'action elle-même ». Mais comment déterminer laquelle de ces options aurait le résultat le plus « souhaitable » ? Il y a (au moins) deux possibilités, compatibles l'une et l'autre avec cette conception des raisons.

[696] Nous y reviendrons en détail en 5.4.

Premièrement, vous pourriez considérer que la valeur de l'artefact, *v*, est « à promouvoir ». De ce point de vue, il convient d'actionner la machine. En effet, l'état de choses contenant deux répliques de l'artefact aurait deux fois plus de valeur que celui dans lequel il n'existe que l'original. Deuxièmement, vous pourriez penser, contre la conception purement téléologique des valeurs, que la réaction appropriée à la valeur de votre artefact est de préserver ce dernier, en évitant de l'altérer ou de le détruire. De ce point de vue, il serait plus « souhaitable » de choisir l'option consistant à conserver l'original.

Comme il ressort de cet exemple, la conception téléologique des valeurs n'est pas nécessairement impliquée par la conception téléologique des raisons. La distinction entre ces deux approches est donc pleine et entière. Cependant, il apparaît aussi clairement que la conception téléologique des raisons interprète toute raison appuyant une action sous la forme de l'idée qu'il est « souhaitable » que cette action, conçue comme un *évènement*, se produise. Par conséquent, que vous choisissiez de préserver votre artefact ou de promouvoir sa valeur, *v*, il est toujours question de réaliser un état de choses doué d'une certaine valeur : celui dans lequel votre action *a lieu* ou *se produit*.

S'il est « souhaitable » qu'une action, conçue comme un évènement, se produise, c'est dans la mesure où cette action possède une valeur intrinsèque positive, d'une part, et où son résultat est lui-même souhaitable, d'autre part. La valeur intrinsèque d'une action et le caractère plus ou moins « souhaitable » de son résultat peuvent être estimés à l'intérieur aussi bien qu'en dehors du cadre offert par la conception téléologique des valeurs. Le point essentiel, c'est que la raison qu'un agent a de réaliser une action (ou de s'en abstenir) réside, d'après la conception téléologique des raisons, dans le caractère « souhaitable » (ou « indésirable ») du fait qu'elle se produise.

Les adeptes de la conception téléologique des raisons ne sont donc pas mieux armés que les tenants de la conception téléologique des valeurs pour défendre la rationalité des contraintes déontologiques. Si la valeur négative qu'il attribue à l'évènement consistant en la violation d'une contrainte déontologique est *impartiale*, le tenant de la conception téléologique des raisons est forcé de soutenir qu'il existe une équivalence entre la raison de ne pas violer, soi-même, une telle contrainte et la raison d'empêcher un autre agent de commettre une violation similaire. Et s'il considère cet évènement comme « indésirable » d'un point de vue *relatif à l'agent*, il concevra les raisons déontologiques comme la propriété des agents.

Pourquoi devrions-nous alors rester au sein d'un cadre téléologique ? Comme nous le verrons en 5.4, Scanlon nous donne de très bonnes raisons de rejeter l'idée voulant que la valeur soit une notion purement téléologique. Il n'est toutefois pas suffisant de nous opposer à cette

idée pour nous délivrer de la perspective téléologique, puisque nous pourrions toujours épouser la conception téléologique des raisons. Aussi examinerons-nous, dans la présente section, les arguments avancés par Scanlon pour réfuter cette dernière. Si ces arguments sont valables, et en particulier si Portmore – qui est, à notre connaissance, le principal contradicteur de Scanlon sur cette question – n'est pas parvenu à les infirmer, alors un point d'appui important de l'impression que nous pourrions avoir que les contraintes déontologiques sont irrationnelles sera éliminé.

La conception téléologique des raisons prend sa source dans l'idée selon laquelle « toute action rationnelle doit viser un résultat », et déduit de cette idée que les raisons pertinentes pour déterminer comment agir doivent *toutes* « faire appel au caractère souhaitable ou indésirable » des résultats des options qui sont les nôtres. Aux yeux de Portmore, cette conception des raisons est « de prime abord, tout à fait plausible », à tel point que sa « tâche principale », pour la défendre, consisterait à « montrer qu'elle n'est pas sujette aux types d'objections que ses critiques », et tout particulièrement Scanlon, « ont émises contre elle[697] ». Il en donne une présentation légèrement plus détaillée que Scanlon :

> C'est par nos actions que nous influons sur la façon dont le monde évolue. En effet, chaque fois que nous devons choisir quoi faire, nous devons également choisir lequel de différents mondes possibles nous actualiserons. De plus, chaque fois que nous agissons *intentionnellement*, nous agissons dans le but de faire évoluer le monde d'une certaine manière. Ce but ne doit pas nécessairement être lié aux conséquences causales de l'acte. Il pourrait n'être rien d'autre que de faire advenir que l'on accomplisse l'acte. Par exemple, on peut avoir l'intention de courir simplement pour faire advenir que l'on coure. Il n'en reste pas moins que, pour toute action intentionnelle, il existe une finalité qui est visée par l'agent.
>
> Si nos actions sont les moyens par lesquels nous influons sur la façon dont le monde évolue, et si nos actions intentionnelles visent nécessairement à faire évoluer le monde d'une certaine manière, alors il est tout naturel de supposer que ce que nous avons le plus de raisons de faire soit déterminé par la façon dont nous avons le plus de raisons de vouloir que le monde évolue. Pour dire les choses plus précisément, les raisons d'agir d'un agent sont fonction de ses raisons de préférer certains mondes possibles à d'autres, de sorte que ce qu'il a le plus de raisons de faire, c'est de faire advenir le monde possible qui, de tous ceux qu'il peut produire, est celui qu'il a le plus de raisons de vouloir voir se réaliser. C'est ce qu'on appelle la *conception téléologique des raisons pratiques*[698].

---

[697] « [The teleological conception of reasons] is, prima facia, quite plausible. […] [M]y main task will be to show that it is not subject to the sorts of objections that critics have levelled against it. » (Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, p. 119).

[698] *Ibid.*, p. 117-118 (italiques d'origine) :

> It is through our actions that we affect the way the world goes. Indeed, whenever we face a choice of what to do, we also face a choice of which of various possible worlds to actualize. Moreover, whenever we act *intentionally*, we act with the aim of making the world go a certain way. The aim need not be anything having to do with the causal consequences of the act. The aim could be nothing more than to bring it about that one performs the act. For instance, one could intend to run merely

Sous la plume de Portmore, l'idée selon laquelle « toute action rationnelle doit viser un résultat » devient : « pour toute action intentionnelle, il existe une finalité qui est visée par l'agent ». Si ces formulations diffèrent, l'idée demeure la même. Certes, Portmore admet que le but de notre action « ne doit pas nécessairement être lié aux conséquences causales de l'acte », et suggère qu'« il pourrait n'être rien d'autre que de faire advenir que l'on accomplisse l'acte ». Cependant, le cœur de sa position est que « chaque fois que nous agissons *intentionnellement*, nous agissons dans le but de faire évoluer le monde d'une certaine manière ». De ce point de vue, la finalité de notre action est donc toujours de produire un résultat. Aussi Hurley rétorque-t-il que, selon la conception purement téléologique des raisons, « l'objectif consistant à faire advenir que l'on accomplisse l'acte est de produire une conséquence causale, à savoir que l'on accomplisse l'acte[699] ».

Comme indiqué précédemment, les adeptes de la conception téléologique des raisons estiment que si « toute action rationnelle doit viser un résultat », il s'ensuit que les raisons pertinentes pour déterminer comment agir doivent *toutes* « faire appel au caractère souhaitable ou indésirable » des résultats des options qui sont les nôtres. Cette deuxième idée, Portmore la traduit en affirmant que « les raisons d'agir d'un agent sont fonction de ses raisons de préférer certains mondes possibles à d'autres ». Là encore, l'idée reste identique en dépit des différences de formulation. Que l'on se concentre sur l'attribution d'une valeur objective à un état de choses (sur son caractère « souhaitable ou indésirable ») ou sur nos « raisons de préférer certains mondes possibles à d'autres » importe peu. L'essentiel, c'est que toute raison appuyant une action est ici interprétée comme une raison de produire un *évènement* jugé comme étant positif[700].

---

for the sake of bringing it about that one runs. The fact remains, though, that for every intentional action there is some end at which the agent aims.

If our actions are the means by which we affect the way the world goes, and if our intentional actions necessarily aim at making the world go a certain way, then it is only natural to suppose that what we have most reason to do is determined by which way we have most reason to want the world to go. To put things more precisely, an agent's reasons for action are a function of her reasons for preferring certain possible worlds to others, such that what she has most reason to do is to bring about the possible world which, of all those available to her, is the one that she has most reason to want to be actual. This is what is known as the *teleological conception of practical reasons*.

[699] « the aim of bringing it about that one performs the act is to bring about a causal consequence—that one performs the act » (Paul Hurley, « New Consequentialism and the New Doing-Allowing Distinction », Seidel, *Consequentialism*, *op. cit.*, p. 176-197, ici p. 184, note 19).

[700] En se focalisant sur les raisons que l'agent a de préférer certains mondes possibles à d'autres, plutôt que sur le caractère objectivement souhaitable ou indésirable de divers mondes possibles, Portmore prend explicitement parti en faveur de la téléologie relative à l'agent. (Voir Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, p. 121-125.) Il évite ainsi de devoir soutenir que la valeur intrinsèque négative des actions moralement indésirables est impartiale dans le sens où tous les agents auraient la même raison d'empêcher qu'elles ne se produisent. Cependant, il semble dès lors forcé de considérer les raisons déontologiques comme la « propriété »

Pour résumer, la conception téléologique des raisons pose, d'abord, que « toute action rationnelle doit viser un résultat » – ou, dans les termes de Portmore, que « pour toute action intentionnelle, il existe une finalité qui est visée par l'agent ». Elle en déduit ensuite que les raisons pertinentes pour déterminer comment agir doivent *toutes* « faire appel au caractère souhaitable ou indésirable » des résultats des options qui sont les nôtres – ou, pour le dire avec Portmore, que « les raisons d'agir d'un agent sont fonction de ses raisons de préférer certains mondes possibles à d'autres ». Comme nous allons le voir sans délai, ces deux propositions sont discutables, et il n'est pas vrai que la seconde soit logiquement impliquée par la première.

Prenons, pour commencer, l'idée selon laquelle « toute action rationnelle doit viser un résultat ». Agir rationnellement – Portmore dirait « intentionnellement » –, c'est agir pour une raison, chercher à atteindre quelque fin, et il est indéniable que certaines de nos actions ont pour finalité d'obtenir un résultat. Mais pourquoi faudrait-il qu'il en aille *toujours* ainsi ? Comme l'écrit Hurley, très justement :

> Il semble incontestable, comme le suggère Portmore, que c'est par nos actions que « nous influons sur la façon dont le monde évolue », mais c'est une tout autre chose, qui prête bien plus à controverse, que d'affirmer que toutes les actions visent à produire des résultats – autrement dit, que le but de toute action est de faire « évoluer le monde d'une certaine manière ». Même en admettant que toute action influe sur la façon dont le monde évolue, et que certaines actions consistent à produire, à provoquer ou à apporter, d'une manière ou d'une autre, une contribution causale à l'obtention d'un résultat, est-il plausible d'affirmer que toutes les actions consistent ainsi à produire ou à provoquer des résultats[701] ?

Comme cette question rhétorique le laisse entendre, la conception téléologique des raisons implique une acception trop restrictive des actions rationnelles. En effet, prétendre que toute action rationnelle doit viser un résultat revient à nier que les actions dont la finalité n'est pas de produire quelque état de choses puissent être rationnelles. Cela est excessif. Pour neutraliser cette objection, il suffirait toutefois à Portmore de réitérer que, selon sa conception, la finalité d'une action rationnelle « ne doit pas nécessairement être lié[e] aux conséquences causales de

---

des agents. Il n'a toutefois pas l'air de s'en inquiéter, puisque l'article de Korsgaard, « The Reasons We Can Share », *art. cit.*, n'est pas mentionné une seule fois dans son livre *Commonsense Consequentialism : Wherein Morality Meets Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2011, où il entreprend pourtant de défendre les contraintes déontologiques dans le cadre de la conception téléologique des raisons (voir *ibid.*, p. 97-108).

[701] « It does seem uncontroversial, as Portmore suggests, that it is through our actions that "we affect the way the world goes," but it is something dramatically different, and far more controversial, to claim that all actions aim at producing outcomes, that is, that the aim of every action is to make "the world go a certain way." Even granting that every action affects the way the world goes, and that some actions are actions of producing, bringing about, or in some way making a causal contribution to some outcome obtaining, is it plausible to claim that that all actions are such producings or bringings-about of outcomes? » (Paul Hurley, « Why Consequentialism's "Compelling Idea" Is Not », *Social Theory and Practice*, 2017, vol. 43, n° 1, p. 29-54, ici p. 46.)

l'acte ». Il ne conteste pas, par exemple, la rationalité de l'action de « courir simplement pour faire advenir que l'on coure ».

Cela tient au fait que l'action de courir est ici elle-même interprétée comme un résultat – Scanlon dirait comme un *évènement* qu'il est bon ou mauvais de voir se produire. D'après la conception téléologique des raisons, comme nous l'avons vu plus haut avec Hurley, « l'objectif consistant à faire advenir que l'on accomplisse l'acte est de produire une conséquence causale, à savoir que l'on accomplisse l'acte ». Cette conception des raisons ne s'accompagne donc pas d'une acception trop restrictive des actions rationnelles *au sens où nous venons de le suggérer*. Si les actions sont conçues comme des évènements, alors toute action peut être visée comme un résultat.

Néanmoins, l'idée de réaliser un acte *simplement pour faire advenir que l'on accomplisse l'acte* ne saurait être érigée en modèle de l'agir rationnel, auquel toute action dont la finalité n'est pas « lié[e] aux conséquences causales de l'acte » devrait se conformer pour être rationnelle. Hurley l'explique parfaitement :

> Je peux contribuer à faire advenir que mon voisin se promène, mais ne me contenté-je pas souvent de me promener, de tenir une promesse ou de traiter une autre personne avec respect ? Comme l'écrit Annette Baier, « je croyais savoir faire beaucoup de choses différentes : écrire, marcher, argumenter, annoncer », mais d'après [cette] conception centrée sur les résultats, « il semble n'y avoir qu'une seule chose que je puisse faire, et c'est de contribuer à produire une variété d'états de choses[702] ».
>
> Définir […] la meilleure action comme celle qui produit le meilleur résultat […] exige qu'en réalisant des actions telles que celles qui figurent sur la liste de Baier, un agent vise à produire un résultat, et que ses raisons d'accomplir de telles actions soient des raisons de produire des résultats. Cela est vrai même dans les cas où le résultat à obtenir est l'action, par exemple même si l'on court « simplement pour faire advenir que l'on coure », ou si l'on tient sa promesse simplement pour faire advenir que l'on tienne sa promesse.
>
> Une conception aussi incorrigiblement centrée sur les résultats semble pourtant difficile à concilier avec la compréhension de bon sens que nous avons des actions et des raisons d'agir. Nous semblons toujours, comme le suggère Baier, avoir des raisons de jouer de la musique, de tenir une promesse ou de nous promener qui sont distinctes de nos raisons, quelles qu'elles puissent être, de faire advenir que nous nous livrions à ces activités[703].

---

[702] Annette C. Baier, « Act and Intent », *The Journal of Philosophy*, 1970, vol. 67, n° 19, p. 648-658, ici p. 653.

[703] Hurley, « Why Consequentialism's "Compelling Idea" Is Not », *art. cit.*, p. 46 :

> I might help to bring it about that my neighbor goes for a walk, but don't I often just go for a walk, or keep a promise, or treat another person respectfully? As Annette Baier writes, "I had thought that I knew how to do a lot of different things: to write, to walk, to argue, to announce," but on [this] outcome-centered account "it seems that there is only one thing that I can do, and that is to contribute causally to a variety of states of affairs."
>
> The […] specification of the best action as the action that produces the best outcome […] require[s] that in performing actions such as those on Baier's list, an agent is aiming at producing some outcome, and that the agent's reasons to perform such actions are reasons to bring about outcomes. This is true even in cases in which the outcome to be brought about is the action, for

Avant d'aller plus loin, prenons le temps de marquer une courte pause. Comme nous le suggérions tout à l'heure, l'idée suivant laquelle « toute action rationnelle doit viser un résultat » semble entraîner une acception trop restrictive des actions rationnelles, en mettant les tenants de la conception purement téléologique des raisons dans l'incapacité d'admettre comme rationnelles les actions dont la finalité n'est pas « lié[e] aux conséquences causales de l'acte ».

Ces derniers reconnaissent toutefois qu'il peut être rationnel d'entreprendre toutes sortes d'actions *pour elles-mêmes*, c'est-à-dire indépendamment de leurs conséquences causales. Aussi s'empressent-ils de préciser, à l'instar de Portmore, que la finalité d'une action rationnelle peut « n'être rien d'autre que de faire advenir que l'on accomplisse l'acte ». L'acception des actions rationnelles à laquelle les conduit cette précision est, sans conteste, moins restrictive que celle évoquée précédemment : les actions étant conçues comme des évènements, toute action peut, en principe, être visée comme un résultat.

Cette acception élargie des actions rationnelles est néanmoins encore trop restrictive. En effet, pour ne pas trahir l'idée selon laquelle « toute action rationnelle doit viser un résultat », la moins restrictive des acceptions des actions rationnelles que puissent épouser les adhérents à la conception téléologique des raisons est de la forme suivante : toute action rationnelle doit viser ou bien les conséquences causales de l'acte, ou bien à faire advenir que l'on accomplisse l'acte. Or cela revient à nier qu'il puisse exister des raisons de réaliser une action pour elle-même – indépendamment de ses conséquences causales – qui soient distinctes de nos raisons de *faire advenir que* nous accomplissions l'acte.

Il ne s'agit pas de contester que nous puissions avoir des raisons de faire advenir que nous accomplissions une action. De telles raisons peuvent exister. L'objection consiste plutôt à faire remarquer qu'elles représentent l'exception et non la règle, de sorte qu'il sera généralement erroné d'interpréter nos raisons d'exécuter une action pour elle-même sur ce modèle. C'est en ce sens que la conception purement téléologique des raisons s'accompagne d'une acception trop restrictive des actions rationnelles. La plupart de nos raisons de réaliser une action pour elle-même étant distinctes de nos raisons de *faire advenir que* nous l'accomplissions, nous cataloguerons bon nombre d'actions rationnelles comme irrationnelles

example, even if one runs "merely for the sake of bringing it about that one runs," or keeps one's promise merely for the sake of bringing it about that one keeps one's promise.

Yet such a relentlessly outcome-centered account seems hard to reconcile with our commonsense understanding of actions and reasons for action. We seem constantly, as Baier suggests, to have reasons to play music, or keep a promise, or go for a walk that are distinct from whatever reasons we may have to bring it about that we engage in such activities.

si nous affirmons qu'une action rationnelle doit viser soit les conséquences causales de l'acte, soit à faire advenir que l'on accomplisse l'acte.

Cela aussi, Hurley l'explique très bien :

> Darwall fait remarquer qu'un agent attache souvent de la valeur à « l'activité musicale », et pas seulement « au fait qu'il s'y adonne », et qu'il semble plus généralement « considérer favorablement ce qu'il est en train de faire », et pas seulement « le fait qu'il soit en train de le faire[704] ». Bien sûr, un agent peut, dans certains cas, « vouloir simplement que le récit de sa vie comprenne la réalisation de l'activité[705] » – vouloir, par exemple, faire advenir qu'il joue de la musique, tienne sa promesse ou se promène –, si bien que s'il pouvait faire advenir qu'il se soit livré à l'activité sans réellement s'y livrer, il en saisirait l'occasion. Mais les raisons d'agir d'une telle personne semblent contraster fortement avec les raisons que nous avons habituellement de jouer de la musique, de tenir nos promesses et de nous promener. Elles ne représentent pas, comme le suggère l'interprétation centrée sur les résultats, la règle, mais des exceptions apparentes à celle-ci. […] Ainsi, il semble manifestement peu plausible que la meilleure ligne de conduite vise toujours à promouvoir le meilleur résultat, et que toutes les raisons d'agir soient des raisons de promouvoir ou de produire des résultats. Lorsque l'affirmation plausible selon laquelle nos actions influent sur la façon dont le monde évolue est détachée de telles affirmations, la réaction naturelle, en l'absence d'arguments établissant le contraire, semble être de rejeter ces autres affirmations[706].

Nous concluons donc, avec Hurley, que toute action rationnelle ne doit pas *nécessairement* viser un résultat. Mais même si les tenants de la conception téléologique des raisons disaient vrai en soutenant le contraire, faudrait-il, comme ils le pensent, en déduire que les raisons pertinentes pour déterminer comment agir doivent *toutes* « faire appel au caractère souhaitable ou indésirable » des résultats des options qui sont les nôtres ?

C'est sur cette seconde proposition, ainsi que sur l'idée voulant qu'elle soit logiquement impliquée par la thèse selon laquelle « toute action rationnelle doit viser un résultat », que Scanlon se concentre dans sa discussion de la conception purement téléologique des raisons. Sans surprise, il trouve cette seconde proposition trop restrictive. Il l'énonce clairement :

---

[704] Stephen Darwall, *Welfare and Rational Care*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 93.
[705] *Ibid.*, p. 92.
[706] « Darwall points out that an agent often values "musical activity," not just "the fact that she engages in it," and more generally seems to "favorably regard what he is doing," not just "the fact that he is doing it." Of course an agent may in certain cases "just want the narrative of her life to include the performance of the activity," for example, to bring it about that she plays music, or keeps her promise, or goes for a walk, such that if she could bring it about that she had engaged in the activity without actually doing so, she would seize the opportunity. But such a person's reasons for acting seem to contrast starkly with the typical reasons that we have to play music, keep promises, and go for walks. They are not, as the outcome-centered interpretation suggests, the rule, but seeming exceptions to it. […] Thus, it seems implausible on its face that the best course of action always aims at the promotion of the best outcome, and that all reasons to act are reasons to promote or bring about outcomes. When the plausible claim that our actions affect the way the world goes is disambiguated from such claims, the natural response, in the absence of arguments to the contrary, would seem to be to reject such alternative claims. » (Hurley, « Why Consequentialism's "Compelling Idea" Is Not », *art. cit.*, p. 46.)

> [La conception téléologique des raisons] semble plausible, mais entendue comme une thèse générale sur les raisons, elle est erronée. Il est sans doute vrai que, dans de nombreux cas où nous sommes confrontés à un choix entre produire une conséquence et en produire une autre, la bonne façon de prendre une décision consiste à déterminer lequel de ces résultats est le plus souhaitable. Mais du fait que c'est souvent le cas, il ne s'ensuit pas que ça le soit toujours, ni même que, lorsque ça l'est, toutes les raisons ayant trait à ce choix puissent être présentées sous la forme de l'idée qu'il est bon ou mauvais que des évènements d'un certain type se produisent[707].

Si les raisons pertinentes pour décider de la conduite à adopter dans une situation donnée n'ont pas toutes à voir avec la valeur des résultats des options qui s'offrent à nous, pas même lorsque nous devons choisir « entre produire une conséquence et en produire une autre », quel autre type de considérations faut-il alors prendre en compte ? Il est important de bien comprendre la position de Scanlon sur ce point. Il l'expose en ces termes :

> bon nombre des raisons se rapportant à une action concernent non pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, mais plutôt l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons. Ainsi, dans un cas du type de celui que nous envisageons [où nous devons choisir entre produire une conséquence et en produire une autre, VM], de telles raisons auront joué un rôle pour déterminer que la façon appropriée de décider quoi faire en pareilles circonstances est de comparer les degrés auxquels A et B [les deux conséquences que nous pouvons produire, VM] sont souhaitables […]. […] juger qu'une certaine considération ne compte pas comme une raison appuyant une action n'équivaut pas à attribuer une valeur intrinsèque négative au fait que des actions fondées sur cette raison se produisent. Une valeur compensatoire sera toujours susceptible de simplement l'emporter sur une telle valeur, mais non sur le jugement selon lequel une considération donnée n'est pas pertinente[708].

Contre la conception purement téléologique des raisons, vous l'avez compris, Scanlon estime que les raisons qu'il est pertinent de convoquer dans notre délibération pratique ne doivent pas toutes « faire appel au caractère souhaitable ou indésirable » des résultats des options qui sont les nôtres. Il convient certes parfois de comparer la valeur relative de divers résultats pour savoir comment nous devrions agir. Cela n'est cependant jamais le cas que lorsque, et parce que, des

---

[707] « [The teleological conception of reasons] sounds plausible, but understood as a general thesis about reasons it is mistaken. It is certainly true that in many cases in which we are faced with a choice between bringing about one consequence and bringing about another the right way to decide is by determining which of these outcomes is more desirable. But from the fact that this is often the case it does not follow that it is always so, or even that, when it is so, all the reasons bearing on the choice can be cast in the form of its being good or bad that events of a certain kind should occur. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 84.)

[708] « many of the reasons bearing on an action concern not the desirability of outcomes but rather the eligibility or ineligibility of various other reasons. So, in a case of the kind we are envisaging, such reasons will have played a role in determining that comparing the desirabilities of A and B […] is the proper way to decide what to do under the circumstances. […] judging that a certain consideration does not count as a reason for action is not equivalent to assigning negative intrinsic value to the occurrence of actions based on this reason. Such a value can always simply be outweighed by some countervailing value, but the judgment that a consideration is irrelevant cannot. » (*Ibid.*, p. 84.)

considérations d'un autre type nous permettent de conclure que la valeur de ces résultats mérite effectivement d'être prise en compte.

D'un autre type, ces considérations le sont en ce qu'elles n'ont pas pour objet le caractère plus ou moins souhaitable d'un état de choses, mais la question de savoir si une considération donnée doit être écartée de notre délibération pratique ou s'il est au contraire pertinent de lui faire jouer un rôle pour effectuer le genre de décision que nous avons à prendre. Or, les questions « est-il souhaitable que cet évènement se produise ? » et « s'agit-il d'une considération sur la base de laquelle il est approprié de prendre une décision ? » sont distinctes. En effet, déterminer si une certaine considération est ou non éligible en ce sens, d'une part, et juger bon ou mauvais que les actions que cette considération est censée appuyer se produisent, d'autre part, sont deux choses différentes, irréductibles l'une à l'autre.

Il est, en principe, toujours possible qu'une considération concurrente vienne « l'emporter » sur une raison de promouvoir un état de choses doué de valeur intrinsèque. Ce pourrait être le cas, par exemple, s'il était inenvisageable qu'un état de choses encore meilleur se produise à moins que le premier ne soit empêché d'advenir. Il en irait de même du jugement selon lequel une considération donnée, *c*, est inéligible – ne doit pas être prise en compte pour décider de la conduite à adopter dans un certain type de situation – s'il était équivalent ou réductible au fait d'attribuer une valeur intrinsèque négative à l'évènement consistant en la réalisation de l'action que *c* est censée appuyer.

S'il était, mettons, nécessaire que cet évènement se produise pour qu'un état de choses encore plus mauvais soit empêché, alors la raison que nous aurions d'empêcher cet état de choses encore plus mauvais d'avoir lieu pourrait « l'emporter » sur le jugement selon lequel *c* est inéligible. Ce jugement, après tout, serait de la forme : « Il serait mauvais que l'action que *c* semble appuyer, conçue comme un évènement, se produise. » Or, justement, il serait (par hypothèse) encore pire de voir se produire l'état de choses que seule l'action que *c* semble appuyer empêcherait. La raison que nous aurions d'empêcher cet état de choses plus mauvais serait donc plus forte que le jugement selon lequel *c* est inéligible, tel qu'il vient d'être énoncé.

À rebours de cette conception, Scanlon soutient que, bien comprise, la conclusion selon laquelle *c* est inéligible n'est pas le genre de jugement sur lequel une considération concurrente peut aussi simplement venir « l'emporter ». Pour donner un peu de chair à l'idée abstraite suivant laquelle « juger qu'une certaine considération ne compte pas comme une raison appuyant une action n'équivaut pas à attribuer une valeur intrinsèque négative au fait que des actions fondées sur cette raison se produisent », il en propose l'illustration suivante :

> Cette remarque générale sur la structure des raisons est pertinente pour aborder le débat concernant les « interdits déontologiques » et leur caractère prétendument énigmatique. Prenons, par exemple, le principe selon lequel il n'est pas permis de tuer une personne afin d'en sauver plusieurs autres. Accepter ce principe implique d'accepter une certaine conception des raisons que l'on a, à savoir que la valeur positive qu'il y aurait à sauver ces autres individus ne justifie pas de tuer une personne. Si ce principe est correct, alors il n'est pas nécessaire de mettre en balance la valeur de son respect et le bien que sa violation permettrait d'obtenir. Cela entrerait en parfaite contradiction avec le principe lui-même, pour lequel ce bien n'est pas suffisant pour justifier l'action en question. Une personne acceptant ce principe n'a donc pas besoin de faire appel à la « valeur intrinsèque négative » de l'action de tuer pour expliquer pourquoi elle ne fait pas ce qui est nécessaire pour sauver le plus grand nombre[709].

Le fait qu'il soit possible de sauver la vie de plusieurs individus en en tuant un autre ne compte pas en faveur d'une telle action. C'est, d'après Scanlon, le message essentiel du principe déontologique qui interdit les actes de cette nature. Autrement dit, ce principe doit être lu comme énonçant une conclusion au sujet de l'éligibilité d'une certaine considération au statut de raison qu'il est pertinent d'intégrer dans notre délibération pratique.

La considération en question – le fait que tuer une personne permette d'en sauver plusieurs autres – ne serait pas *exclue* de cette manière si le principe se bornait à attacher une valeur intrinsèque négative à l'action de tuer. Dans un tel cas, cette considération serait en effet admise comme une raison qui compte en faveur du genre d'action que le principe entend condamner. Cette raison ne serait certes pas *assez forte* (d'après le principe) pour « l'emporter » sur la valeur négative qui serait attachée (par le principe) à l'action de tuer. Cependant, le principe ne s'opposerait pas à ce qu'on lui fasse jouer un rôle dans notre délibération pratique.

Bien au contraire, justifier l'interdiction de tuer une personne pour en sauver plusieurs autres en arguant que la valeur intrinsèque négative de l'action de tuer *l'emporte sur* cette raison, c'est traiter cette dernière comme une raison sur laquelle il faut qu'une considération concurrente vienne l'emporter pour que l'interdiction concernée soit justifiée. En d'autres termes, c'est la ranger dans la catégorie des raisons *pro tanto*, qui sont « impérieuses à moins que d'autres, meilleures raisons ne l'emportent sur elles », mais qui, lorsque cela se produit, conservent néanmoins « leur force ou leur statut en tant que raisons[710] ». C'est pourquoi nous

---

[709] « This general point about the structure of reasons is relevant to the argument about "deontological prohibitions" and their allegedly puzzling character. Consider, for example, the principle that one may not kill one person in order to save several others. Accepting this principle involves accepting a certain view of the reasons one has: that the positive value of saving these others does not justify killing a person. If this principle is correct, then one does not need to balance the value of abiding by it against the good to be achieved through its violation. Doing this would be flatly inconsistent with the principle itself, which holds that this good is not sufficient to justify the action in question. Someone who accepts this principle therefore does not need to appeal to the "negative intrinsic value" of killing in order to explain why she does not do what is necessary to save the greater number. » (*Ibid.*, p. 84.)

[710] « they are compelling reasons unless outweighed by other, better reasons, but they can be outweighed without losing their force or status as reasons » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 50).

aurions « besoin de faire appel à la "valeur intrinsèque négative" de l'action de tuer pour expliquer pourquoi [nous] ne [faisons] pas ce qui est nécessaire pour sauver le plus grand nombre » si notre principe se contentait d'attribuer une valeur intrinsèque négative à l'action de tuer.

Un autre exemple de considérations ayant trait à l'éligibilité ou inéligibilité d'autres raisons nous est offert par Foot lorsqu'elle soutient que la vertu de *justice* délimite le champ d'application de la vertu de *bienveillance*. En effet, Foot peut être lue comme affirmant que les principes et exigences de la justice déterminent dans quels types de situation les considérations qui importent du point de vue de la vertu de bienveillance peuvent être admises dans notre délibération pratique. Elle écrit :

> il y a […] une place *au sein de* la morale pour l'idée d'états de choses meilleurs ou pires […], ne serait-ce que parce que la juste fin de la bienveillance, c'est le bien des autres, et parce que dans de nombreuses situations, la personne possédant cette vertu sera capable de former l'idée de bons et de mauvais états de choses, en termes de bien général. Cependant, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse toujours le faire. Car parfois la justice interdit une certaine action […], et alors il n'est pas possible de se demander si « l'état de choses » contenant l'action et ses résultats serait meilleur ou pire que celui dans lequel l'action n'est pas réalisée. Il s'agit d'une action qui ne *peut* être réalisée, parce que la justice l'interdit, et rien de ce qui a ce caractère moral ne se prête au genre de comparaison de résultats totaux que la bienveillance peut parfois exiger[711].

Ces illustrations de l'idée selon laquelle « juger qu'une certaine considération ne compte pas comme une raison appuyant une action n'équivaut pas à attribuer une valeur intrinsèque négative au fait que des actions fondées sur cette raison se produisent » sont-elles suffisantes pour invalider la conception purement téléologique des raisons ? Ses avocats le contesteront, et tenteront de nous convaincre de ne pas la rejeter trop vite. À cette fin, ils nous semblent pouvoir employer trois stratégies argumentatives différentes.

La première serait de faire valoir que, contrairement à ce que Scanlon prétend, la conception téléologique des raisons *ne s'oppose pas* au fait que, parmi les raisons pertinentes pour décider de la conduite à adopter dans une situation donnée, certaines concernent « non pas

---

[711] « there […] is a place *within* morality for the idea of better and worse states of affairs […], if only because the proper end of benevolence is the good of others, and because in many situations the person who has this virtue will be able to think of good and bad states of affairs, in terms of the general good. It does not, however, follow that he will always be able to do so. For sometimes justice will forbid a certain action […], and then it will not be possible to ask whether "the state of affairs" containing the action and its results will be better or worse than one in which the action is not done. The action is one that *cannot* be done, because justice forbids it, and nothing that has this moral character comes within the scope of the kind of comparison of total outcomes that benevolence may sometimes require. » (Foot, « Utilitarianism and the Virtues », *art. cit.*, dans Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 72 ; italiques d'origine.)

Scheffler discute de la meilleure façon d'interpréter la thèse de Foot dans « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *art. cit.*, dans Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 135-140.

le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, mais plutôt l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons ». En deuxième possibilité, il s'agirait de montrer que les raisons se rapportant à l'éligibilité ou inéligibilité d'autres considérations doivent *elles aussi* faire appel à la valeur des résultats. Pour finir, une troisième approche viserait à établir qu'*il n'existe pas* de raisons portant sur l'éligibilité ou inéligibilité d'autres considérations.

L'une de ces stratégies argumentatives peut-elle démontrer l'immunité de la conception téléologique des raisons face aux objections de Scanlon ? C'est à l'examen de cette question que nous consacrons le reste de cette section. Prenons, pour commencer, la première stratégie. La conception purement téléologique des raisons pose que les raisons pour ou contre une action doivent toutes invoquer le caractère souhaitable ou indésirable des résultats des options qui s'offrent à nous. Comment, dès lors, serait-elle compatible avec l'idée que la délibération pratique doit intégrer des considérations concernant « non pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, mais plutôt l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons » ?

Comme nous allons le voir, cette prétendue compatibilité repose sur un contresens à propos des considérations entrant dans cette catégorie. Dans les mots de Portmore, on pourrait penser qu'il s'agit de

> raisons de *croire* (il [Scanlon, VM] dit « juger ») qu'un certain fait ne compte pas comme une raison de réaliser un acte donné et que ces raisons *épistémiques* […] ne concernent pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats. Mais [pour réfuter la conception téléologique des raisons], Scanlon doit fournir un exemple dans lequel nous sommes obligés de penser qu'il existe des raisons *pratiques* (des raisons d'agir) qui ne concernent pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, et non un exemple dans lequel nous sommes obligés de penser qu'il existe des raisons *épistémiques* (des raisons de croire) qui ne concernent pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats. […] [L]e tenant de la téléologie peut admettre que les raisons de croire ne concernent pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats[712].

Pour le dire autrement, la conception téléologique des raisons pratiques ne nie pas qu'il puisse exister des raisons d'adopter une attitude épistémique – de former une croyance, par exemple – au sujet d'autre chose que de la valeur des résultats des actions que nous pouvons réaliser. La thèse centrale de cette conception, c'est uniquement que les raisons pratiques – les raisons pour ou contre une action – doivent toutes invoquer la valeur de ces résultats. Si les raisons ayant

[712] « reasons for *believing* (he says 'judging') that a certain fact does not count as a reason to perform a given act and that these *epistemic* reasons […] do not concern the desirability of outcomes. But [to disprove the teleological conception of reasons], Scanlon must provide an example in which we are compelled to think that there are *practical* reasons (reasons for action) that do not concern the desirability of outcomes, not an example in which we are compelled to think that there are *epistemic* reasons (reasons for belief) that do not concern the desirability of outcomes. […] [T]he teleologist can accept that reasons for belief do not concern the desirability of outcomes. » (Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, p. 136-137 ; italiques d'origine.)

trait à « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons » sont interprétées simplement comme des raisons de *former une croyance* au sujet d'autres considérations (parmi lesquelles des raisons pratiques), alors montrer que de telles raisons peuvent exister n'invalidera pas la conception téléologique des raisons pratiques.

Bien comprises, toutefois, les raisons concernant « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons » répondent à la question : « S'agit-il d'une considération qui mérite d'être prise en compte pour décider de la conduite à adopter dans ce genre de situation ? ». Si les raisons de ce type peuvent effectivement être décrites comme des raisons de former une croyance quant au statut normatif d'autres considérations, c'est parce qu'elles influent *directement* sur celui-ci. Ce que Scanlon soutient, c'est qu'il n'est légitime de faire entrer une certaine considération dans notre délibération pratique – de la traiter comme une considération qui compte en faveur d'une action – qu'à la condition qu'aucune autre raison ne s'y oppose.

Or, neutraliser la puissance normative d'une autre considération – avoir pour effet que, dans certaines situations, cette autre considération *ne compte pas* en faveur d'une action – est une manière pour une raison de contribuer à déterminer comment nous devrions agir. Les raisons portant sur « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons », s'il en existe, ne sont donc pas de simples raisons *épistémiques*. C'est pourquoi Scanlon réfuterait la conception téléologique des raisons pratiques s'il parvenait à établir que, outre celles qui invoquent la valeur des résultats, les raisons pour ou contre une action comprennent des raisons de juger que d'autres considérations sont éligibles (ou inéligibles) au statut de raisons d'agir.

Qu'en est-il, alors, des deux autres stratégies argumentatives disponibles dans l'arsenal des adeptes de la conception téléologique des raisons ? Sauront-ils nous convaincre que les raisons relatives à l'éligibilité ou inéligibilité d'autres considérations doivent *elles aussi* invoquer la valeur des résultats ? Ou encore que de telles raisons *n'existent pas* ? Dans un cas comme dans l'autre, nous n'échapperions pas à la conclusion selon laquelle les raisons pertinentes pour décider quoi faire – du moins lorsque nous devons choisir « entre produire une conséquence et en produire une autre » – ont toutes à voir avec la valeur des résultats. Cela nous enfermerait, ne serait-ce que partiellement[713], dans la perspective téléologique.

Pour aborder ces questions, il faut avoir à l'esprit que, d'après Scanlon, deux types de conflit peuvent survenir entre des raisons. Nos raisons de vouloir des choses incompatibles, par exemple, entrent parfois en conflit en un sens que Scanlon qualifie de « pratique ». Ce premier type de conflit correspond à celui qui oppose différents désirs. Il est naturel, écrit Scanlon, de

[713] « Partiellement », car nous avons rejeté, avec Hurley, l'idée voulant que *toute* action rationnelle doive viser un résultat.

concevoir les désirs comme ayant « une structure en deux parties », que sont leur objet et leur poids : un désir est « un désir *pour* quelque chose, et il compte en faveur de cette chose avec une force d'un certain degré ». Lorsque nos désirs, ainsi interprétés, entrent en conflit, « la décision rationnelle dépend de la mise en balance de la force relative des désirs concurrents[714] ».

En cas de conflit « pratique » entre nos raisons de vouloir des choses incompatibles, celles-ci conservent généralement « leur force ou leur statut en tant que raisons », comme dans l'exemple suivant :

> Si j'essaie de choisir un restaurant pour une sortie de groupe, le fait qu'un ami aime la cuisine indienne est une raison de choisir un restaurant indien, tandis que le fait qu'un autre membre du groupe préfère la cuisine italienne compte en faveur d'un choix différent. Au bout du compte, je dois choisir l'un ou l'autre, mais cela n'implique pas nécessairement de conclure que l'une de ces raisons concurrentes ne comptait pas, ou qu'il ne s'agissait pas vraiment d'une considération pertinente[715].

C'est un autre type de conflit – à la fois plus profond et plus complexe – qui se produit lorsqu'une considération donnée implique qu'une autre considération « ne compte pas comme une raison appuyant une action ». Pour citer un passage déterminant de *What We Owe to Each Other* :

> Je peux […] juger qu'une considération, C, est une raison de penser qu'une autre considération, D, n'est pas pertinente pour décider de poursuivre ou non une certaine ligne d'action. Dans ce cas, la relation entre la puissance normative de C et celle de D n'est pas réductible à un conflit pratique, comme lorsque je désire des états de choses incompatibles. Le conflit est plus profond. La puissance normative de C ne se contente pas de faire concurrence à celle de D ; elle insiste sur le fait que D est totalement dénuée de force (du moins dans le contexte donné). Le jugement selon lequel une certaine considération est une raison incorpore souvent dès le départ la reconnaissance de restrictions de cette nature : D ne peut être admise comme une raison d'agir qu'à la condition que des considérations telles que C ne soient pas présentes. La puissance normative de D est alors généralement qualifiée de simplement *prima facie*[716].

---

[714] « It is a desire *for* something, typically taken to be some state of affairs, and it counts in favor of that thing with a certain degree of strength. On this view, when our desires conflict, rational decision is a matter of balancing the strengths of competing desires. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 50 ; italique d'origine.)

[715] « If I am trying to choose a restaurant for a group outing, the fact that one friend likes Indian food is a reason for choosing an Indian restaurant, while the fact that another member of the group prefers Italian counts in favor of a different choice. In the end I must choose one way or the other, but this need not involve deciding that one of these competing reasons did not count or was not really a relevant consideration. » (*Ibid.*, p. 50-51.)

[716] « I may […] judge one consideration, C, to be a reason for taking another consideration, D, not to be relevant to my decision whether or not to pursue a certain line of action. In this case the relation between the reason-giving force of C and that of D is not merely practical conflict, as in the case of desires for incompatible states of affairs. The conflict is deeper. The reason-giving force of C not only competes with that of D; it urges that D lacks force altogether (at least in the given context). Often, our judgment that a certain consideration is a reason builds in a recognition of restrictions of this kind at the outset: D may be taken to be a reason for acting only as long as

Ainsi, dans le cas d'un conflit « pratique » entre deux raisons, chacune conserve sa force et son statut en tant que raison, y compris lorsque l'une l'emporte sur l'autre. En revanche, si C « insiste sur le fait que D est totalement dénuée de force », alors D n'est pas une raison *pro tanto*. Au contraire, il s'agit tout au plus d'une raison *prima facie*, c'est-à-dire d'une considération qui (du moins dans la situation en question) ne constitue ou ne fournit une raison d'agir qu'*à première vue*, puisqu'en réalité sa puissance normative est neutralisée par C.

Scanlon entend réfuter la conception téléologique des raisons à travers l'introduction d'exemples dans lesquels la présence d'une certaine considération a, selon lui, pour effet qu'une autre considération n'est qu'une raison *prima facie*, que l'on ne saurait légitimement traiter comme si elle comptait en faveur d'une action. Pour lui répondre, les adeptes de la conception téléologique des raisons peuvent procéder de deux manières différentes. La première serait d'essayer de montrer que les raisons qui, dans les exemples de Scanlon, neutralisent la puissance normative d'autres considérations font *elles-mêmes* appel à la valeur des résultats. La deuxième consisterait à établir que, tout bien considéré, Scanlon n'attire notre attention que sur des cas de conflit *« pratique »* entre différentes raisons (de produire des résultats), qui conservent toutes leur force et leur statut en tant que raisons d'agir.

Le lecteur aura reconnu ici les deuxième et troisième stratégies argumentatives mentionnées tout à l'heure. L'une et l'autre ne seront convaincantes qu'à la condition de ne pas appauvrir la délibération pratique. Ainsi, pour évaluer l'idée voulant que les considérations présentes dans les exemples de Scanlon soient toutes des raisons *pro tanto*, il convient de se demander si raisonner sur le modèle de la mise en balance de désirs concurrents ne nous ferait pas passer à côté (dans ces exemples) d'un aspect important de la délibération pratique. Le test correspondant, pour la thèse selon laquelle les raisons qui neutralisent (dans ces exemples) la puissance normative d'autres considérations invoquent elles aussi la valeur des résultats, serait de voir si ces autres considérations cesseraient réellement de compter en faveur d'une action si nous faisions dépendre leur éligibilité de la valeur des résultats.

Scanlon fournit plusieurs exemples[717], mais nous nous concentrerons surtout sur le plus important d'entre eux. Avant d'y venir, prenons le soin d'écarter un second contresens au sujet des raisons concernant « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons ». Ayant admis que sa première lecture – laquelle classe ces raisons dans la catégorie des raisons *épistémiques*

considerations like C are not present. In this case the reason-giving force of D is commonly said to be merely prima facie. » (*Ibid.*, p. 51.)

[717] Voir *ibid.*, p. 51-55.

– n'est « clairement pas la manière la plus charitable d'interpréter Scanlon[718] », Portmore se tourne vers le long morceau de *What We Owe to Each Other* que nous venons de reproduire, qu'il commente comme suit :

> Ce qu'il [Scanlon, VM] nous donne, ce ne sont donc pas des raisons concernant l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons, mais plutôt des raisons relatives à la question de savoir si nous devons *prendre* en compte diverses autres raisons dans nos délibérations. Or prendre en compte d'autres raisons dans notre délibération est en soi une action[719].

Dans la note de bas de page qui accompagne cet extrait, Portmore précise en quel sens la prise en compte d'une considération dans notre délibération est, à ses yeux, une *action*. Lorsque Scanlon écrit que C est une raison de « penser qu'une autre considération, D, n'est pas pertinente », il faudrait le lire comme affirmant que C est une raison de « traiter une autre considération, D, comme étant non pertinente (*peu importe si elle est ou non pertinente, ou si on la croit telle*)[720] ».

Cette lecture est erronée. Pour Scanlon, en effet, « penser qu'il existe une raison pour quelque chose [une action ou une croyance, VM], c'est simplement concevoir une certaine considération comme comptant en sa faveur[721] ». D'après lui, estimer qu'une considération ne compte pas en faveur d'une action n'équivaut donc pas à croire qu'il faille traiter la première *comme si* elle ne comptait pas en faveur de la seconde, c'est-à-dire *indépendamment* de la façon dont nous nous représentons la relation normative existant entre elles.

Ainsi, la proposition « C est une raison de penser qu'une autre considération, D, n'est pas pertinente » doit être interprétée, non pas comme l'énoncé « C est une raison de *faire comme si* D n'était pas pertinente, *peu importe si D est ou non pertinente, ou si on la croit telle* », mais plutôt comme le jugement « C est une raison de conclure que D n'est, effectivement, pas pertinente ». On s'y attend, Portmore rétorquera que, à suivre cette lecture, C ne serait qu'une raison *épistémique* – c'est-à-dire une raison de *croire* que D n'est pas pertinente[722]. Comme indiqué plus haut, cependant, si C est une raison de former la croyance que D est dénuée de

---

[718] « clearly not the most charitable way to interpret Scanlon » (Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, p. 137).

[719] « What he gives us, then, are not reasons that concern the eligibility or ineligibility of various other reasons, but rather reasons that concern whether or not one ought to *take* various other reasons into account in one's deliberations, and taking other reasons into account in one's deliberation is itself an action. » (*Ibid.*, p. 137 ; italique d'origine.)

[720] « treating another consideration, D, as being irrelevant (*whether or not it is, or is believed to be, relevant*) » (*Ibid.*, p. 137, note 38 ; nous soulignons).

[721] « to take there to be a reason for something is just to see some consideration as counting in favor of it » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 50).

[722] Comme vient le confirmer la suite de la note de bas de page citée ci-dessus. Voir Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, p. 137, note 38.

pertinence, c'est parce que C *neutralise* la puissance normative de D. Lorsque C est présente, D est inéligible au statut de raison d'agir.

L'alternative proposée par Portmore entre raisons épistémiques et raisons pratiques est donc une fausse alternative. Si la prise en compte d'une considération dans notre délibération pratique peut certes être envisagée comme une action, la question de savoir quelles considérations sont pertinentes dans une situation donnée n'est pas pour autant une affaire de *décision* : on ne saurait légitimement conclure qu'une considération compte (ou ne compte pas) en faveur d'une action sans avoir consulté les considérations qui ont trait à son éligibilité au statut de raison d'agir. Et si les raisons concernant l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons peuvent effectivement être décrites comme des raisons de former une croyance au sujet du statut normatif de ces dernières, c'est parce qu'elles influent directement sur celui-ci.

Mais peut-être avons-nous manqué de charité interprétative envers Portmore. Certes, il présente explicitement la prise en compte d'une considération dans notre délibération pratique comme l'action de la traiter comme pertinente « peu importe si elle est ou non pertinente, ou si on la croit telle ». Néanmoins, Portmore ne nie pas que cette action puisse être appuyée par des raisons, et ne semble donc pas réduire la question de savoir quelles considérations sont pertinentes (ou, du moins, devraient être traitées comme telles) pour choisir notre conduite dans une situation donnée à une simple affaire de décision.

Avant d'exposer le principal exemple à travers lequel Scanlon espère démontrer l'existence de considérations concernant « non pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, mais plutôt l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons », assurons-nous de bien comprendre le sens prêté par Portmore à une phrase du type : « C est une raison de penser que D n'est pas pertinente pour décider de poursuivre ou non une certaine ligne d'action. » Nous ne pouvons faire l'économie d'une telle compréhension si nous voulons évaluer le bien-fondé de ses objections à la position de Scanlon, lesquelles ne sont pas sans lien avec les deuxième et troisième stratégies argumentatives évoquées précédemment.

Portmore écrit :

> [L]es raisons pour ou contre la prise en compte d'autres raisons dans nos délibérations semblent concerner les degrés relatifs auxquels le résultat de cette action et celui de l'action contraire sont souhaitables. […] [L]a raison de ne pas prendre en compte une certaine considération dans nos délibérations est que cela aurait un effet indésirable (ou, du moins, un effet que nous avons de bonnes raisons de vouloir éviter).
>
> […] Scanlon [semble] confondre les raisons pour ou contre la réalisation d'une action, a_1, avec les raisons pour ou contre la prise en compte de diverses considérations pour décider si nous réaliserons a_1. Mais l'action de prendre en compte (ou d'ignorer) diverses considérations pour

> décider si nous réaliserons, disons, a_1 n'est pas l'acte d'exécuter a_1, mais plutôt celui d'effectuer une autre action, disons, a_2. Soit, donc, a_2 l'action de prendre en compte certaines considérations pour décider si nous réaliserons a_1. Il semble que lorsque nous nous demandons s'il convient de réaliser a_2, nous devions […] examiner [nos] raisons de désirer ou non l'obtention de r_2 [le résultat de a_2, VM]. Ainsi, [la conception téléologique des raisons] ne nie pas que [nos] raisons pour ou contre la réalisation de a_2 (c'est-à-dire l'action de prendre en compte certaines considérations pour décider si nous réaliserons a_1) puissent n'avoir aucun rapport avec [nos] raisons de désirer ou non l'obtention de r_1. Ce qu'elle nie, c'est uniquement que [nos] raisons pour ou contre la réalisation de a_2 puissent n'avoir aucun rapport avec [nos] raisons de désirer ou non l'obtention de r_2[723].

Reformulons ce passage plus simplement. Nous l'avons vu, Portmore interprète la prise en compte d'une considération dans notre délibération pratique – autrement dit, le fait de la traiter comme une raison d'agir – comme une action. Or la conception purement téléologique des raisons avance que les raisons pour ou contre une action doivent toutes « faire appel au caractère souhaitable ou indésirable » des résultats des options qui sont les nôtres. Aux yeux de Portmore, les seules raisons pertinentes pour savoir si une considération donnée doit être prise en compte dans notre délibération sont donc celles qui invoquent la valeur du résultat de sa prise en compte (ou de son exclusion).

Ainsi, lorsque Scanlon écrit « une certaine considération, C, est une raison de penser qu'une autre considération, D, n'est pas pertinente pour décider de poursuivre ou non une certaine ligne d'action », Portmore lit : « si, pour décider de poursuivre ou non une certaine ligne d'action, nous traitions D comme une raison pertinente, cela aurait un résultat indésirable, et ce fait constitue une raison, C, de ne pas prendre D en compte pour décider de la conduite à adopter ». Cette position est on ne peut plus éloignée de l'idée que D puisse être rendue *inéligible* au statut de raison d'agir par la présence de C.

---

[723] *Ibid.*, p. 137-138 :

> [T]he reasons for or against taking other reasons into account in one's deliberations do seem to concern the comparative desirability of the outcomes associated with doing so versus not doing so. […] [T]he reason not to take a certain consideration into account in one's deliberations is that doing so would have an undesirable effect (or, at least, an effect that one has good reason to want to avoid).
>
> […] Scanlon [seems to] be conflating reasons for and against performing an act, a_1, with reasons for and against taking into account various considerations when deciding whether to perform a_1. But the act of taking into account (or ignoring) various considerations when deciding whether to perform, say, a_1 is not the act of performing a_1, but instead the act of performing some other act, say, a_2. So let a_2 be the act of taking into account certain considerations when deciding whether to perform a_1. It seems that when we consider whether or not to perform a_2, we should […] consider [our] reasons for and against desiring that o_2 obtains. Thus [the teleological conception of reasons] does not deny that [our] reasons for and against performing a_2 (i.e. taking into account certain considerations when deciding whether to perform a_1) may have nothing to do with [our] reasons for and against desiring that o_1 obtains. What it denies is only that [our] reasons for and against performing a_2 may have nothing to do with [our] reasons for and against desiring that o_2 obtains.

D'un côté, nous soutenons que D *cesse* de compter en faveur d'une certaine action lorsque C est présente : D est, tout au plus, une raison *prima facie*. De l'autre, nous affirmons que le fait de traiter D *comme si* elle comptait en faveur de cette action aurait un résultat indésirable, sans toutefois nous prononcer sur la question de savoir si D compte ou non en faveur de cette action : le statut normatif (véritable[724]) de D ne dépend pas de C. Pour Scanlon, l'enjeu est d'établir l'existence de considérations, telles que C, concernant « non pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, mais plutôt l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons », telles que D. Pour Portmore, il s'agit de nous convaincre que C n'est rien d'autre qu'une raison d'éviter de produire le résultat indésirable de la prise en compte de D dans notre délibération.

Pour défendre la conception téléologique des raisons, Portmore opte donc pour la troisième stratégie argumentative envisagée plus haut : montrer que les considérations analysées par Scanlon comme neutralisant la puissance normative d'autres considérations *n'ont pas* pour effet de rendre ces dernières inéligibles au statut de raisons d'agir. À ce propos, il est intéressant de souligner qu'une étape essentielle de sa démonstration consiste à interpréter les considérations du premier type comme invoquant elles-mêmes le caractère souhaitable ou indésirable de certains résultats – en l'occurrence, ceux de la prise en compte et de l'exclusion d'autres considérations pour décider comment agir. Cela indique combien la deuxième stratégie argumentative est, quant à elle, peu prometteuse.

Il est difficile d'imaginer sur quelle base les tenants de la conception téléologique des raisons contesteraient l'idée selon laquelle « juger qu'une certaine considération ne compte pas comme une raison appuyant une action n'équivaut pas à attribuer une valeur intrinsèque négative au fait que des actions fondées sur cette raison se produisent ». Cette idée, dont nous avons donné deux illustrations – l'une avec Scanlon, l'autre avec Foot –, semble indiscutable. Partant, si les raisons concernant l'éligibilité d'autres considérations doivent *elles-mêmes* invoquer la valeur des résultats – conformément à la deuxième stratégie argumentative mentionnée tantôt –, il ne peut s'agir des résultats des actions que ces autres considérations sont censées appuyer. Ne restent donc plus que les résultats de l'action de traiter ces autres considérations comme étant (ou n'étant pas) pertinentes.

Or si « la raison de ne pas prendre en compte une certaine considération dans nos délibérations est », comme l'écrit Portmore, « que cela aurait un effet indésirable », on voit mal comment une telle raison pourrait avoir « le type d'autorité qui est impliqué lorsqu'une raison

[724] « Véritable », par opposition à celui que nous lui *donnerons* dans notre délibération pratique en fonction du caractère souhaitable ou indésirable du résultat que cela aurait.

appuie le jugement selon lequel une autre raison présumée est en fait non pertinente[725] ». Cette remarque de Scanlon porte initialement sur ce que Harry Frankfurt nomme les « désirs de second ordre[726] », qui ont pour objet d'autres désirs – comme lorsqu'une personne désirant fumer une cigarette désire en même temps avoir le désir de ne pas la fumer. Mais elle serait valable également pour les raisons concernant l'éligibilité d'autres considérations si les premières se fondaient sur le caractère souhaitable ou indésirable du résultat de la prise en compte des secondes.

Si, par exemple, un recruteur désire être le genre de personne qui ne sélectionne pas les candidats en fonction de ses intérêts personnels, il ne peut satisfaire à la fois ce désir et son désir d'embaucher le candidat qui, une fois engagé, lui faciliterait la vie. Scanlon observe que la relation entre ces deux désirs – l'un de premier ordre, l'autre de second ordre – consiste ni plus ni moins en un conflit « pratique », et ajoute que « [l]'introduction des désirs de second ordre ne rend donc pas justice à notre sentiment qu'il existe un conflit plus profond, comme l'exprime le jugement selon lequel la raison représentée par le second désir n'est pas pertinente[727] ». Il n'y a pas, en effet, d'équivalence entre *désirer* exclure un autre désir de notre délibération et considérer que cet autre désir *n'est pas pertinent* pour prendre une certaine décision. L'un peut aller sans l'autre.

Et si le recruteur jugeait « indésirable » le résultat de la prise en compte, dans sa délibération, du fait que l'un des candidats lui faciliterait la vie ? Aurions-nous là aussi affaire à un simple conflit « pratique » ? Imaginons d'abord que le résultat de l'action de traiter le fait en question comme pertinent soit jugé par le recruteur comme étant indésirable car il reconnaît qu'un critère indépendant – une exigence d'équité procédurale, par exemple[728] – établit que ce fait ne constitue pas une base valable de sélection des candidats. Dans ce cas, le caractère indésirable attribué au résultat de l'action considérée *dépendrait* du statut normatif du fait que l'un des candidats faciliterait la vie du recruteur. Il ne saurait donc neutraliser la puissance normative de ce fait.

Supposons maintenant que les raisons pour lesquelles le recruteur ne désire pas l'obtention du résultat de la prise en compte, dans sa délibération, du fait que l'un des candidats

[725] « the kind of authority that is involved when one reason supports the judgment that another putative reason is in fact irrelevant » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 55).
[726] Voir en particulier Harry G. Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 1971, vol. 68, n° 1, p. 5-20.
[727] « The introduction of second-order desires therefore does not do justice to our sense that there is a deeper conflict, expressed in the judgment that the reason represented by the latter desire is not relevant. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 55.)
[728] À l'instar de celle dont traite le troisième chapitre de Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*

lui faciliterait la vie soient sans rapport avec des considérations d'équité procédurale. Dans la mesure où elles sont déconnectées des exigences normatives pesant sur le processus de sélection, ces raisons semblent incapables de rendre justice « à notre sentiment qu'il existe un conflit plus profond », comme lorsque nous nions que le fait que l'un des candidats faciliterait la vie du recruteur soit une raison pertinente. Là non plus, il n'y a pas d'équivalence entre, d'une part, *ne pas désirer* l'obtention du résultat de la prise en compte d'une considération et, d'autre part, reconnaître que cette dernière est *sans pertinence* pour effectuer un certain choix.

C'est pourquoi la deuxième stratégie argumentative que nous avons envisagée – essayer d'établir que les considérations concernant « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons » invoquent *elles aussi* la valeur des résultats – nous paraît, comme à Portmore, vouée à l'échec. Qu'en est-il, alors, de la troisième stratégie ? Portmore parviendra-t-il à démontrer que les considérations analysées par Scanlon comme neutralisant la puissance normative d'autres considérations *n'ont pas* pour effet de rendre ces dernières inéligibles au statut de raisons d'agir ? Est-il vrai, comme il le pense, que les premières ne sont rien d'autre que des raisons d'éviter de produire le résultat indésirable de la prise en compte des secondes dans notre délibération ?

La discussion porte essentiellement sur l'exemple suivant :

> Supposons que je m'apprête à jouer à un jeu – au tennis, mettons, ou au croquet. Entre autres choses dont je dois peut-être décider, l'une est de savoir si je vais « jouer pour gagner ». En y réfléchissant, je peux parvenir à l'une des trois réponses suivantes. Il se peut que, étant donné la nature de l'évènement, mes relations avec les autres participants et leurs attentes et niveaux de jeu, j'aie de bonnes raisons de jouer pour gagner, que j'en aie envie ou non (agir autrement impliquerait de laisser tomber les autres ou de ne pas me défendre). Il se peut également que, compte tenu des personnes avec lesquelles je joue, je ne doive pas jouer pour gagner, même si c'est ce que j'apprécierais le plus ; agir ainsi serait inapproprié. En dernière possibilité, il serait acceptable de jouer pour gagner comme de ne pas le faire – je peux me laisser guider par ce qu'il me semble sur le moment que j'apprécierais le plus.
>
> Supposons que j'arrive à cette dernière conclusion et que, ayant envie de jouer pour gagner, je décide que c'est ce que je vais faire. Atteindre cette conclusion implique de décider quelles raisons seront pertinentes pour déterminer ma façon de jouer. Le fait qu'un certain coup représente la meilleure stratégie vaudra comme une raison suffisante pour le réaliser. Je n'ai pas besoin de le mettre en balance avec la possibilité que, si le coup réussit, mon adversaire se sente écrasé et déçu. Cela ne veut pas dire que je cesse de me soucier des sentiments de mon adversaire. Je peux toujours vouloir qu'il soit heureux, espérer qu'il puisse prendre plaisir à jouer et m'abstenir de rire de ses coups manqués. L'intérêt que je porte à ses sentiments n'est pas éliminé ni même diminué ; je juge simplement qu'ils ne sont pas pertinents pour prendre certaines décisions[729].

[729] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 51-52 :

Scanlon imagine se trouver dans une situation dans laquelle il serait « acceptable de jouer pour gagner comme de ne pas le faire », étant donné « la nature de l'évènement, [s]es relations avec les autres participants et leurs attentes et niveaux de jeu ». Ces derniers faits, relatifs au contexte de la rencontre sportive, sont un premier exemple de considérations concernant « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons », en l'occurrence l'envie qu'a Scanlon de jouer ou non pour gagner.

Le contexte de la rencontre pourrait être tel qu'il soit « inapproprié » de jouer pour gagner (comme lors d'une partie de tennis avec un enfant ou un joueur de niveau très inférieur), ou encore qu'un manque de combativité implique de « laisser tomber » d'autres personnes (des coéquipiers, par exemple, ou les membres du club que l'on représente lors d'une compétition). Dans un cas comme dans l'autre, l'envie de jouer ou non pour gagner devrait être mise entre parenthèses pour décider de la conduite à adopter. Cependant, Scanlon imagine que les considérations pouvant ainsi neutraliser la puissance normative de son envie de jouer ou non pour gagner sont absentes. Il est dès lors pertinent de tenir compte de la manière dont il a envie de jouer pour choisir s'il jouera ou non pour gagner.

Portmore se concentre sur la deuxième partie de l'exemple. Ayant conclu qu'il serait « acceptable de jouer pour gagner comme de ne pas le faire », et ayant envie de jouer pour gagner, Scanlon décide que c'est ce qu'il fera. Cette décision offre un deuxième exemple de considérations concernant « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons », que sont ici « [l]e fait qu'un certain coup représente la meilleure stratégie », d'une part, et « la possibilité que, si le coup réussit, [l'] adversaire [de Scanlon] se sente écrasé et déçu », d'autre part. Penchons-nous, d'abord, sur « [l]e fait qu'un certain coup représente la meilleure stratégie ».

Suppose that I am going to play a game—tennis, say, or croquet. One thing that I may need to decide is whether I am going to "play to win." Reflecting on this question, I might reach any one of three answers. It might be that, given the nature of the occasion, my relations to the other participants, and their expectations and levels of skill, there is strong reason to play to win whether I feel like it or not (to do otherwise would involve letting others down or not standing up for myself). Alternatively, it might be that, given who I am playing with, I should not play to win even if that is what I would most enjoy; to do so would be inappropriate. The final possibility is that it might be all right either to play to win or not to do so—I can be guided by what I feel at the moment I would most enjoy.

Suppose that I reach this last conclusion, and that I do feel like playing to win, so I decide that is what I will do. Reaching this conclusion involves deciding which reasons will be relevant to how I play. The fact that a certain shot represents the best strategy will count as sufficient reason for making it. I need not weigh against this the possibility that if the shot succeeds then my opponent will feel crushed and disappointed. This does not mean that I cease to care about my opponent's feelings. I may still want him to be happy, hope that he is able to take pleasure in the game, and refrain from laughing at his missed shots. My concern for his feelings is not eliminated or even diminished; I just judge them not to be relevant to certain decisions.

S'il avait été inapproprié de jouer pour gagner, alors le fait en question aurait dû être considéré comme une raison de privilégier un coup de moindre qualité. Et s'il avait fallu faire preuve de combativité, il se serait au contraire agi d'une raison de réaliser ce coup-ci et non un autre. Mais puisqu'il est « acceptable de jouer pour gagner comme de ne pas le faire », le statut normatif du fait que ce coup représente la meilleure stratégie dépend entièrement de la décision de Scanlon de jouer ou non pour gagner. Ayant décidé qu'il jouera pour gagner, et à moins de revenir sur sa décision, Scanlon doit donc y voir une « raison suffisante » pour exécuter ce coup.

Qu'en est-il, toutefois, de « la possibilité que, si le coup réussit, [l'] adversaire [de Scanlon] se sente écrasé et déçu » ? S'il n'est pas nécessaire de mettre en balance « [l]e fait qu'un certain coup représente la meilleure stratégie » avec ladite possibilité, c'est parce que la décision de Scanlon de jouer pour gagner a pour effet[730] qu'il n'y a pas lieu de prendre cette possibilité en compte pour décider de réaliser ou non ce coup. Le contexte de la rencontre sportive aurait pu être tel qu'il eût fallu tenir compte du risque de blesser les sentiments de l'adversaire pour décider *de jouer ou non pour gagner* (comme lors d'une partie avec un ami dépressif ou à l'estime de soi très fragile). Mais Scanlon imagine que ce n'est pas le cas, et qu'il décide de jouer pour gagner.

Or, lorsque nous jouons pour gagner, les réactions émotionnelles potentielles de notre adversaire face à différents coups – un smash bien placé, un amorti déstabilisant, etc. – ne sont pas pertinentes pour choisir notre stratégie de jeu. La stratégie à retenir, c'est simplement la stratégie gagnante. Comme le précise Scanlon, cela est parfaitement compatible avec le fait de nous soucier des sentiments de notre adversaire : nous pouvons toujours « vouloir qu'il soit heureux, espérer qu'il puisse prendre plaisir à jouer et [nous] abstenir de rire de ses coups manqués ». La décision de jouer pour gagner ne neutralise la puissance normative des réactions émotionnelles de notre adversaire que relativement à la décision de réaliser ou non le coup représentant la meilleure stratégie. Si les sentiments de notre adversaire doivent être mis entre parenthèses pour prendre *cette* décision, l'intérêt que nous leur portons « n'est pas éliminé ni même diminué ».

La situation imaginée par Scanlon est donc un excellent cas d'étude pour aborder la question de savoir s'il existe des considérations concernant « l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons », ou si les premières sont finalement toujours réductibles à des raisons de produire (ou éviter) des résultats souhaitables (ou indésirables) – qu'il s'agisse des résultats des actions entre lesquelles nous devons choisir, ou de ceux de la prise en compte (ou exclusion)

[730] Mais cela uniquement parce que la nature de la rencontre est supposée être telle qu'il n'est pas inapproprié de jouer pour gagner.

de certaines considérations dans notre délibération. Voyons maintenant comment Portmore analyse cet exemple.

D'après lui, le fait que la nature de la rencontre sportive n'exige ni n'interdise de jouer pour gagner, d'une part, et que Scanlon ait décidé de jouer pour gagner, d'autre part, n'implique pas que les réactions émotionnelles de son adversaire doivent être mises entre parenthèses pour décider de réaliser ou non un coup stratégique. Voici son argument :

> Scanlon ne dit nulle part quelle est la raison d'ignorer cette autre considération (le fait que [son] adversaire se sentira peut-être écrasé) pour décider de réaliser ou non ce coup stratégique, mais il est clair qu'il s'agit d'une considération *pragmatique* telle que le fait qu'il soit très difficile, voire impossible, de jouer pour gagner tout en tenant compte de ce genre de considérations. Ou peut-être s'agit-il du fait que l'on ne puisse pas profiter d'une bonne partie compétitive si l'on s'inquiète constamment de blesser les sentiments de l'adversaire. Mais remarquez que nous faisons ici appel au caractère indésirable de la prise en compte des sentiments de l'adversaire. C'est précisément cela que l'adepte de la téléologie considère comme pertinent. Peu importe que nous […] ne mettions pas en balance le caractère plus ou moins souhaitable du résultat dans lequel [Scanlon] réalise le coup [stratégique] et celui du résultat dans lequel [il] ne le réalise pas. Il semble donc que cet exemple montre uniquement que le caractère souhaitable ou indésirable du fait que [son] adversaire soit mis dans l'embarras n'est pas pertinent pour déterminer si [Scanlon] doit ou non ignorer de telles considérations. Il ne montre pas, en revanche, que le caractère souhaitable ou indésirable du fait que [son] adversaire soit mis dans l'embarras n'est pas pertinent pour déterminer si [Scanlon] doit ou non réaliser le coup[731].

Sans doute est-il « très difficile, voire impossible, de jouer pour gagner », ou encore de « profiter d'une bonne partie compétitive », si l'on se soucie constamment des sentiments de l'adversaire. Comme l'observe Portmore, ces considérations « pragmatiques » concernent le caractère souhaitable ou indésirable du résultat de la prise en compte, lorsqu'on est en train de jouer, des réactions émotionnelles potentielles de l'adversaire. Portmore a raison d'affirmer que des considérations de cette nature ne sauraient neutraliser la puissance normative, relativement à la décision de réaliser ou non un coup stratégique, de « la possibilité que, si le coup réussit,

[731] « Scanlon never says what consideration is the reason […] to ignore this other consideration (i.e. that [his] opponent might feel crushed) when deciding whether or not to make this strategic shot, but clearly it is some *pragmatic* consideration such as the fact that it is very difficult, if not impossible, to play to win while taking these sorts of considerations into account. Or maybe it is the fact that one cannot enjoy a good competitive game if one is constantly worrying about whether one's opponent's feelings might get hurt. But notice that we are now appealing to the desirability of taking [the] opponent's feelings into account, which is precisely what the teleologist holds to be relevant. The fact that we are not […] weighing the desirability of the outcome in which [Scanlon] make[s] the strategic shot against the desirability of the outcome in which [he] do[es] not is neither here nor there. So it seems that this example shows only that the desirability or undesirability of embarrassing [his] opponent is not relevant to whether or not [Scanlon] should ignore such considerations. It does not, however, show that the desirability or undesirability of embarrassing [his] opponent is not relevant to whether or not [Scanlon] should make the shot. » (Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, p. 138-139 ; nous soulignons.)

[l'] adversaire [de Scanlon] se sente écrasé et déçu ». Que la prise en compte de cette possibilité ait un effet indésirable (Scanlon ne profiterait plus de la partie, par exemple) n'implique pas que ladite possibilité soit sans pertinence pour prendre cette décision.

Cependant, si Scanlon doit mettre cette possibilité entre parenthèses pour décider de réaliser ou non le coup représentant la meilleure stratégie, ce n'est pas pour des raisons pragmatiques, mais tout simplement parce qu'il a pris la décision de jouer pour gagner (et que celle-ci n'est pas inappropriée). Lorsque nous jouons pour gagner, nous avons *déjà* accepté de courir le risque que, si nous l'emportons, notre adversaire se sente « écrasé et déçu ». Ce risque étant une composante inévitable de toute victoire, sa prise en compte pour décider de réaliser ou non un coup stratégique impliquerait, au moins dans une certaine mesure, de *revenir* sur la décision de jouer pour gagner. Jouer pour gagner, ce n'est pas ménager la susceptibilité de l'adversaire ; c'est adopter la stratégie gagnante (à supposer qu'elle soit à notre portée).

Il ressort de cet examen que, dans son analyse de l'exemple de Scanlon, Portmore est *passé à côté* des considérations concernant « non pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, mais plutôt l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons »[732]. Étant maintenant établi que de telles considérations existent et ont bel et bien un rôle à jouer dans nos délibérations, il convient de rejeter la conception purement téléologique des raisons. Cette dernière nous enferme dans un modèle simpliste du raisonnement pratique : celui de la mise en balance de désirs concurrents, qui conservent leur force et leur statut en tant que raisons même lorsque certains l'emportent sur les autres.

Comme l'écrit Scanlon :

> Nous reconnaissons tous que les raisons de croire ont une structure plus complexe que celle que décrit [ce] modèle du raisonnement pratique : elles ne se contentent pas de compter *pour* une certaine croyance avec un certain poids, et décider de ce qu'il faut croire n'est en général pas simplement une question de mise en balance de ces poids. Il y a sans doute des cas dans lesquels décider de ce qu'il faut croire suppose de « peser » les preuves pour et contre la proposition en question, mais ceci est valable uniquement parce que nos autres croyances quant à la nature du cas concerné identifient ces considérations comme pertinentes pour former une croyance du type en question. En général, une considération donnée ne compte en faveur d'une certaine croyance que dans un contexte où d'autres croyances et principes déterminent qu'elle est pertinente. En vertu de ces liens, accepter une raison pour ou contre une croyance a une incidence non seulement sur cette croyance, mais aussi sur d'autres croyances et sur le statut d'autres raisons. Cela peut se produire de plusieurs manières. Une raison pour une croyance s'oppose aux croyances en des propositions qui sont incompatibles avec elle. Elle peut également avoir une incidence sur d'autres croyances en sapant les (c'est-à-dire en diminuant la puissance normative des) preuves qui les appuient, par exemple, ou en discréditant les objections contre elles.

[732] Et ce d'autant plus qu'il ne s'est intéressé qu'à la deuxième partie de l'exemple.

> Ce que je soutiens, c'est que les raisons d'agir, de former une intention et d'adopter d'autres attitudes pratiques présentent une structure tout aussi complexe. Je ne veux pas nier que décider quoi faire revienne parfois à identifier, parmi plusieurs considérations concurrentes, celle que l'on veut ou dont on se soucie le plus. Ce que je veux dire, c'est plutôt que lorsque cela est valable dans un cas particulier, c'est parce qu'un cadre plus général de raisons et de principes détermine que ces considérations sont celles sur la base desquelles il est pertinent de prendre une décision. Une grande partie de notre réflexion pratique consiste à déterminer quelles considérations sont pertinentes pour prendre une décision donnée […][733].

Les arguments de Portmore ne permettent pas de douter de la validité de cette analogie entre la structure des raisons de croire et celle des raisons d'agir. Jusqu'à preuve du contraire, nous sommes donc fondés à penser que la conception purement téléologique des raisons appauvrit la délibération pratique d'une manière à peu près équivalente à ce qu'il se passerait pour la réflexion épistémique si nous réduisions cette dernière à une simple affaire de mise en balance des poids relatifs de diverses raisons de croire.

Pour conclure : au cours de cette discussion, nous avons identifié deux raisons principales de tenir la conception téléologique des raisons pour erronée. Premièrement, elle s'accompagne d'une acception trop restrictive des actions rationnelles, d'après laquelle une action rationnelle doit viser ou bien les conséquences causales de l'acte, ou bien à faire advenir que l'on accomplisse l'acte. Or, nous l'avons vu avec Hurley, il n'est pas vrai que toute action rationnelle doive viser un résultat. Deuxièmement, la conception téléologique des raisons est incapable de reconnaître l'existence de considérations concernant « non pas le caractère plus ou moins souhaitable des résultats, mais plutôt l'éligibilité ou inéligibilité de diverses autres raisons ». Des considérations de cette nature sont pourtant à l'œuvre dans l'exemple de Scanlon,

---

[733] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 52-53 (italique d'origine) :

> We all recognize that reasons for belief do not have the simple structure that [this] model of practical reasoning describes: they do not simply count *for* a certain belief with a certain weight, and deciding what to believe is not in general simply a matter of balancing such weights. There certainly are cases in which deciding what to believe is a matter of "weighing" evidence for and against the proposition in question, but this is so only because our other beliefs about the nature of the case identify those considerations as relevant for a belief of the kind in question. In general, a given consideration counts in favor of a certain belief only given a background of other beliefs and principles which determine its relevance. Because of these connections, accepting a reason for or against one belief affects not only that belief, but also other beliefs and the status of other reasons. This can happen in many ways. A reason for one belief counts against belief in propositions incompatible with it. It can also affect other beliefs by, for example, undermining (diminishing the reason-giving force of) evidence supporting them, or by discrediting objections to them.
>
> My claim is that reasons for action, intention, and other attitudes exhibit a similarly complex structure. I do not mean to deny that deciding what to do is sometimes a matter of deciding which of several competing considerations one wants more or cares more about. My point is rather that when this is so in a particular case it is because a more general framework of reasons and principles determines that these considerations are the relevant ones on which to base a decision. Much of our practical thinking is concerned with figuring out which considerations are relevant to a given decision […].

et entrent généralement en jeu y compris lorsque nous devons choisir « entre produire une conséquence et en produire une autre ».

5.3 La conception maximisatrice de la rationalité

Comme nous le savons maintenant, derrière l'accusation d'irrationalité proférée à l'encontre des contraintes déontologiques se cachent deux présupposés. D'une part, les actions seraient des *évènements* qu'il est bon ou mauvais de voir se produire – en raison tant de leur valeur intrinsèque (positive ou négative) que du caractère souhaitable ou indésirable de leurs résultats. D'autre part, la valeur intrinsèque négative des actions moralement indésirables serait *impartiale* dans le sens spécifique où tous les agents auraient la même raison d'empêcher qu'elles n'aient lieu – que ce soit en s'abstenant, soi-même, de les réaliser ou en empêchant que d'autres agents ne les exécutent.

Dans les deux sections précédentes, nous avons abordé tour à tour deux versions différentes du premier présupposé. D'un côté, la conception téléologique des valeurs (l'objet de la section 5.1) identifie les états de choses comme les principaux porteurs de valeur, et pose essentiellement qu'avoir de la valeur, c'est être « à promouvoir ». De l'autre, la conception téléologique des raisons (à l'examen de laquelle nous avons consacré la section 5.2) prétend que toute action rationnelle doit viser un résultat, et en déduit que les raisons pour ou contre une action doivent toutes invoquer le caractère souhaitable ou indésirable de son résultat – sans oublier la valeur intrinsèque de l'action elle-même. Nous venons de conclure à l'invalidité de la conception téléologique des raisons, et présenterons les principales objections de Scanlon contre la conception téléologique des valeurs dans la prochaine section.

Quiconque se situe au sein d'un cadre téléologique condamnera la violation d'une contrainte déontologique en affirmant qu'il est mauvais que cette action, conçue comme un évènement, se produise. Cependant, cela ne nous dit pas pour qui cet évènement est mauvais. Comme le lecteur s'en souviendra, c'est lorsqu'ils évaluent les états de choses d'un point de vue impersonnel ou, dans la formule de Nagel, « de nulle part » – autrement dit, relatif à personne en particulier – que les adeptes de la téléologie sont forcés de soutenir que la raison de ne pas violer, soi-même, une contrainte déontologique et la raison d'empêcher qu'un autre agent ne commette une violation similaire sont équivalentes. Si les contraintes déontologiques peuvent donner l'impression d'être irrationnelles, c'est donc dans la mesure où les lunettes à travers lesquelles nous les observons sont à la fois téléologiques et impersonnelles.

C'est n'est pourtant pas sur ces présupposés que Scheffler met l'accent lorsque, en réponse aux critiques émises[734] contre les arguments qui, dans *The Rejection of Consequentialism*, le conduisaient à qualifier les contraintes déontologiques d'irrationnelles, il entreprend d'expliciter l'idée principale qui, selon lui, donne naissance au paradoxe de la déontologie. Cette idée, indique-t-il dans son introduction à *Consequentialism and its Critics*, est « au cœur du conséquentialisme » :

> Dans sa forme la plus pure et la plus simple, le conséquentialisme est une doctrine morale qui affirme que l'action moralement bonne dans une situation donnée est celle qui produira le meilleur résultat global, tel qu'évalué d'un point de vue impersonnel qui accorde un poids égal aux intérêts de chacun. Pour préciser un peu les choses, une théorie conséquentialiste de ce type peut être conçue comme comportant deux parties. D'abord, elle fournit un principe pour classer les états de choses globaux du meilleur au pire d'un point de vue impersonnel, et ensuite elle dit que l'action moralement bonne dans une situation donnée est celle qui produira l'état de choses le mieux classé que l'agent puisse produire. Il va de soi qu'il peut exister autant de théories différentes de ce type qu'il y a de critères pour classer les résultats globaux.
>
> À première vue, il semble difficile de résister à cette idée, qui est au cœur du conséquentialisme. Car en admettant ne serait-ce que l'hypothèse apparemment innocente selon laquelle le bien est moralement préférable au mal, elle semble incarner le principe voulant que nous maximisions ce qui est souhaitable et minimisions ce qui est indésirable, et ce principe semble être l'un des principaux éléments de notre conception de la rationalité. Quiconque résiste au conséquentialisme semble devoir affirmer que la morale nous demande de faire moins de bien que nous ne sommes en mesure d'en faire, et de prévenir moins de mal que nous ne sommes en mesure d'en prévenir. Or cela paraît nettement moins plausible[735].

En quoi exactement l'idée « voulant que nous maximisions ce qui est souhaitable et minimisions ce qui est indésirable », et qui « semble être l'un des principaux éléments de notre conception de la rationalité », est-elle responsable du caractère prétendument irrationnel des

---

[734] En particulier par Foot dans « Utilitarianism and the Virtues », *art. cit.*, dans Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, *op. cit.*

[735] Samuel Scheffler, « Introduction », dans Samuel Scheffler (éd.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford Readings in Philosophy », 1988, p. 1-13, ici p. 1 :

> Consequentialism in its purest and simplest form is a moral doctrine which says that the right act in any given situation is the one that will produce the best overall outcome, as judged from an impersonal standpoint which gives equal weight to the interests of everyone. Somewhat more precisely, we may think of a consequentialist theory of this kind as coming in two parts. First, it gives some principle for ranking overall states of affairs from best to worst from an impersonal standpoint, and then it says that the right act in any given situation is the one that will produce the highest-ranked state of affairs that the agent is in a position to produce. Obviously, there can be as many different theories of this type as there are criteria for ranking overall outcomes.
>
> On the face of it, this idea, which lies at the heart of consequentialism, seems hard to resist. For given only the innocent-sounding assumption that good is morally preferable to evil, it seems to embody the principle that we should maximize the desirable and minimize the undesirable, and that principle seems to be one of the main elements of our conception of rationality. Anyone who resists consequentialism seems committed to the claim that morality tells us to do less good than we are in a position to do, and to prevent less evil than we are in a position to prevent. And this does not sound nearly as plausible.

contraintes déontologiques ? C'est à cette question que nous tâcherons de répondre dans la présente section[736].

Le lecteur aura bien sûr noté que l'adoption d'un principe censé « classer les états de choses globaux du meilleur au pire d'un point de vue impersonnel » reviendrait à porter des lunettes à la fois téléologiques et impersonnelles. Or nous savons désormais que cela nous conduirait à considérer les contraintes déontologiques comme irrationnelles. À suivre Scheffler, toutefois, établir que de telles lunettes déforment la réalité ne saurait suffire pour dissoudre le paradoxe de la déontologie. D'après lui, en effet, ce paradoxe existe principalement en raison du conflit qui semble opposer « les canons de la rationalité que nous appliquons le plus naturellement et les valeurs morales que nous affirmons avec la plus grande confiance[737] », telle la conviction qu'il n'est pas permis à A_1 de commettre une violation minimisatrice.

Scheffler formule et plaide en faveur de cette thèse pour répondre à Foot. Contre l'idée selon laquelle l'état de choses contenant l'action de tuer P_1 et ses conséquences est meilleur que celui dans lequel A_1 laisserait A_2…A_6 tuer P_2…P_6, Foot fait valoir que comparer la valeur impersonnelle de différents états de choses n'a de sens que du point de vue de la vertu de bienveillance, dont le champ d'application est par ailleurs délimité par les principes et exigences de la justice. Or, dans *Paradoxe de la déontologie*, une exigence de justice – l'interdiction de tuer une personne innocente – dresse une barrière moralement infranchissable entre P_2…P_6 et l'aide qu'A_1 pourrait leur apporter. Autrement dit, il existe un conflit entre les vertus de justice et de bienveillance, et la première barre la route à la seconde.

S'il avait été possible de secourir P_2…P_6 sans violer l'interdit de tuer P_1, alors la vertu de bienveillance aurait voulu (toujours selon Foot) que, des deux états de choses pouvant être réalisés – en l'occurrence, celui dans lequel A_2…A_6 tueraient P_2…P_6 et celui dans lequel ces

[736] Pour une critique détaillée de l'idée suivant laquelle le prix à payer, lorsqu'on rejette le conséquentialisme, est de violer une norme valable et indépendante de rationalité, voir le chapitre 8 de Wiggins, *Ethics*, *op. cit*. Wiggins souligne notamment (p. 215-218) que la *définition* conséquentialiste de la rectitude morale (*rightness*) comme la propriété de l'action qui produit l'état de choses le mieux classé, d'un point de vue impersonnel, que l'agent puisse produire, repose sur une série d'équivalences logiques qui sont toutes discutables, à savoir celles entre : (1) l'action moralement bonne (*right*) et (2) la meilleure chose à faire, (2) la meilleure chose à faire et (3) la production du meilleur état de choses, et enfin (3) la production du meilleur état de choses et (4) la production de l'état de choses le mieux classé que l'agent puisse produire. À moins que le bien-fondé de ces équivalences ne puisse être démontré – et non simplement *présupposé*, comme le fait Scheffler –, le conséquentialiste sera incapable, ajoute Wiggins (p. 218-228), de répondre à l'objection voulant qu'il dénature la réalité morale dès lors qu'il prétend que les catégories éthiques ou déontiques (concernant ce qui est permis, obligatoire, inacceptable, surérogatoire, etc.) sont traduisibles en termes purement évaluatifs (relatifs, en l'occurrence, à la valeur des conséquences). Nous ne pouvons donner aux analyses de Wiggins l'attention qu'elles méritent, car il y a déjà beaucoup de matière, dans *What We Owe to Each Other*, pour aborder la question du rapport entre la conception maximisatrice de la rationalité et l'accusation d'irrationnalité qui vise les contraintes déontologiques. Nous remercions Véronique Munoz-Dardé de nous avoir signalé l'existence de ce texte essentiel.

[737] « the canons of rationality that we most naturally apply and the moral values that we most confidently affirm » (Scheffler, « Introduction », *art. cit.*, dans Scheffler (éd.), *Consequentialism and its Critics*, *op. cit.*, p. 1).

dernières auraient la vie sauve –, A_1 produise le meilleur, tel qu'évalué d'un point de vue impersonnel. Mais puisque, dans le scénario de Scheffler, secourir P_2…P_6 suppose de violer une exigence de justice, la vertu de bienveillance doit être mise entre parenthèses. Si l'on ajoute à cela que comparer la valeur impersonnelle de divers états de choses n'a de sens que du point de vue de cette vertu, alors on conclura avec Foot que l'idée suivant laquelle l'état de choses contenant une violation minimisatrice et ses conséquences est meilleur que celui dans lequel A_1 laisserait A_2…A_6 tuer P_2…P_6 est dénuée sens.

Le cœur de la position de Foot, c'est donc que les contraintes déontologiques ne nous paraissent irrationnelles que dans la mesure où nous nous méprenons sur la place et le rôle qui reviennent à l'évaluation impersonnelle des états de choses. L'idée du « meilleur état de choses » (tel qu'évalué d'un point de vue impersonnel) ne se situe pas « *en dehors* de la morale comme son fondement et son arbitre, mais […] apparaît plutôt *au sein de* la morale comme la fin de l'une des vertus[738] ». Pour compléter ce point, qui fait écho à l'extrait cité dans la section précédente, Foot écrit :

> Si nous […] ne donnons aucun sens particulier, dans des contextes moraux, à des expressions telles que « meilleur résultat » et « bon état de choses » à part celui que leur donnent les vertus, nous n'admettrons plus l'idée paradoxale qu'il est parfois moralement bon d'agir de telle sorte que le résultat total, consistant en l'action et ses résultats, soit moins bon qu'un autre résultat disponible à ce moment-là. Ce que le non-conséquentialiste devrait dire, c'est que « bon état de choses » est une expression dont l'usage est très limité dans ces contextes. Elle a sa place dans les cas où la bienveillance est libre de poursuivre ses fins, et départage les possibilités. […] Mais l'expression n'a aucun sens lorsque nous essayons de l'utiliser pour dire quelque chose à propos d'un tout constitué de ce que nous ferions, permettrions ou souhaiterions illicitement, ainsi que des conséquences qui s'ensuivraient. En théorie, une personne bienveillante doit souhaiter que les pertes et les préjudices soient minimisés. Elle ne souhaite pas, cependant, que le tout consistant en l'action de tuer pour minimiser le nombre de meurtres soit actualisé, que ce soit par sa propre intervention ou par celle de quelqu'un d'autre. Il n'y a donc aucune raison, à cet égard, de dire qu'elle doit le considérer comme le « meilleur état de choses ». Et, par conséquent, il n'y a aucune raison pour le non-conséquentialiste, dont la notion de bons et de mauvais états de choses dans des contextes moraux provient uniquement des vertus elles-mêmes, de décrire le refus [d'actualiser ce tout, VM] comme le choix d'un état de choses plus mauvais. S'il le décrit ainsi, il donnera à ces mots le sens qu'ils ont dans les théories de ses adversaires, et il n'est alors pas surprenant qu'il se retrouve entre leurs mains[739].

---

[738] « *outside* morality as its foundation and arbiter, but rather […] it appears *within* morality as the end of one of the virtues » (Foot, « Utilitarianism and the Virtues », *art. cit.*, dans Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 73 ; italiques d'origine).

Souvenez-vous que, pour Foot, « la juste fin de la bienveillance, c'est le bien des autres » (voir la citation dont le texte original est reproduit à la note 711 p. 238).

[739] « When we […] give expressions such as 'best outcome' and 'good state of affairs' no special meaning in moral contexts other than the one that the virtues give them, we shall no longer think the paradoxical thought that it is sometimes right to act in such a way that the total outcome, consisting of one's action and its results, is less good than some other accessible at the time. What the non-consequentialist should say is that 'good state of affairs' is

Il y aurait beaucoup à dire sur ces analyses, mais ce n'est pas ici le lieu de faire l'exégèse de Foot, ni d'évaluer le bien-fondé de ses arguments. L'idée à retenir, pour nous, c'est que l'accusation d'irrationalité visant les contraintes déontologiques repose, selon Foot, sur un usage abusif d'expressions telles que « meilleur résultat » et « bon état de choses ». Si l'objection est valable et que, par ailleurs, le paradoxe de la déontologie n'existe qu'à travers des lunettes à la fois téléologiques et impersonnelles, alors il n'y a pas de paradoxe.

Scheffler prend acte de cette objection, sans toutefois être convaincu que Foot soit parvenue à dissiper l'impression d'irrationalité suscitée par les contraintes déontologiques. Ceci l'amène à reformuler l'idée suivant laquelle l'interdiction des violations minimisatrices est paradoxale, mais en évacuant cette fois toute référence explicite à la valeur impersonnelle des états de choses. La thèse qu'il cherche à établir, c'est que le caractère prétendument irrationnel des contraintes est due à « une conception fondamentale et familière de la rationalité, que nous acceptons et employons dans un éventail de contextes très large et varié[740] ». Si cette thèse est vraie, alors « le paradoxe apparent des contraintes déontologiques est profond ; aucune pétition de principe n'est nécessaire pour considérer l'incompatibilité apparente entre la morale du sens commun et la rationalité du sens commun comme troublante, obsédante, difficile à ignorer ou à écarter[741] ».

Voyons quel est son raisonnement :

> Comment […] peut-il être rationnel d'interdire la réalisation d'une action moralement contestable dont l'effet serait de minimiser le nombre total d'actions tout aussi contestables, et n'ayant pas d'autres conséquences pertinentes d'un point de vue moral, qui seront réalisées ? Comment la minimisation d'un comportement moralement contestable peut-elle être elle-même moralement

---

an expression which has a very limited use in these contexts. It belongs in cases in which benevolence is free to pursue its ends, and chooses among possibilities. […] But the expression has no meaning when we try to use it to say something about a whole consisting of what we would illicitly do, allow, or wish for, together with its consequences. In the abstract a benevolent person must wish that loss and harm should be minimized. He does not, however, wish that the whole consisting of a killing to minimize killings should be actualized either by his own agency or that of anyone else. So there is no reason on this score to say that he must regard it as the 'better state of affairs'. And therefore there is no reason for the non-consequentialist, whose thought of good and bad states of affairs in moral contexts comes only from the virtues themselves, to describe the refusal as a choice of a worse state of affairs. If he does so describe it he will be giving the words the sense they have in his opponents' theories, and it is not surprising that he should find himself in their hands. » (Philippa Foot, « Utilitarianism and the Virtues », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1983, vol. 57, n° 2, p. 273-283, ici p. 282. Nous citons ici cette version de l'article de Foot, car ce passage, auquel Scheffler répond, a été légèrement modifié par Foot dans les versions ultérieures.)

[740] « a fundamental and familiar conception of rationality that we accept and operate with in a very wide and varied range of contexts » (Scheffler, « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *art. cit.*, dans Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 142).

[741] « the seeming paradox of agent-centred restrictions goes deep; no questions need be begged to find the apparent clash between the morality of common sense and the rationality of common sense troubling, haunting, difficult to ignore or dismiss » (*Ibid.*).

> inacceptable ? Même si, pour les besoins de la discussion, nous admettons l'affirmation de Foot selon laquelle l'idée qu'un état de choses global est meilleur qu'un autre n'a pas de sens non-conséquentialiste clair dans des situations d'injustice, *ces* questions peuvent toujours être formulées et comprises, et les réponses ne semblent toujours pas évidentes. Même si la thèse de Foot est admise, le défenseur des contraintes déontologiques peut difficilement dire qu'affirmer qu'il peut survenir des situations dans lesquelles une certaine règle morale sera violée plusieurs fois à moins que je ne la viole une fois n'a aucun sens. Et, bien qu'il puisse, si la thèse de Foot est acceptée, nier que cela ait du sens de dire que l'état de choses contenant plusieurs violations est plus mauvais que celui n'en contenant qu'une seule, je ne crois pas que nous ayons besoin de cette dernière affirmation pour considérer les contraintes déontologiques comme énigmatiques. Il nous suffit de reconnaître qu'il se produira moins de violations si j'agis d'une manière plutôt que d'une autre, et d'ajouter que ces violations sont moralement contestables dans le sens plutôt modeste où il est moralement préférable qu'il ne s'en produise aucune[742].

Le problème de cet argument est que, si Scheffler purge certes sa reformulation du paradoxe de la déontologie de toute référence explicite à la valeur impersonnelle des états de choses, il y a plusieurs manières de nous représenter le caractère moralement contestable de la violation d'une contrainte déontologique, et celle qu'il a retenue nous enferme dans une perspective téléologique et impersonnelle. Nous pourrions dire, par exemple, que la violation d'une contrainte est moralement contestable dans le sens où il est moralement préférable de n'en *commettre* aucune. Dans un tel cas, on voit mal en quoi l'interdiction des violations minimisatrices entrerait en conflit avec la conception maximisatrice de la rationalité.

Cette dernière, pour mémoire, stipule que « si l'on admet qu'il est souhaitable d'atteindre un certain objectif, et si l'on a le choix entre deux options, dont l'une réalisera sans aucun doute l'objectif mieux que l'autre, alors il est, *ceteris paribus*, rationnel de choisir la première plutôt que la seconde[743] ». Dans *Paradoxe de la déontologie*, l'objectif pertinent dépend de la manière dont nous concevons le caractère moralement contestable de la violation d'une contrainte déontologique. Si l'idée est qu'il est moralement préférable de n'en commettre

[742] « How […] can it be rational to forbid the performance of a morally objectionable action that will have the effect of minimizing the total number of comparably objectionable actions that are performed and will have no other morally relevant consequences? How can the minimization of morally objectionable conduct itself be morally unacceptable? Even if, for the sake of argument, we grant Foot's claim that the idea of one overall state of affairs being better than another lacks any clear non-consequentialist sense in cases of injustice, *these* questions can still be formulated and understood, and the answers to them still do not seem obvious. Even if Foot's claim is granted, the defender of agent-centred restrictions can hardly say that it is meaningless to assert that circumstances can arise in which a certain moral rule will be violated several times unless I violate it once. And while he can, if Foot's claim is granted, deny that it is meaningful to say that the state of affairs containing several violations is worse than the state of affairs containing just one violation, I do not believe that we need the latter claim in order to see the agent-centred prohibition as puzzling. All we need is the recognition that fewer violations will occur if I act one way rather than another, together with the idea that such violations are morally objectionable, in the rather unambitious sense that it is morally preferable that no such violations should occur than that any should. » (*Ibid.*, p. 140-141 ; italique d'origine.)

[743] Le texte original est reproduit à la note 657 p. 209.

aucune, alors l'interdiction d'exécuter une violation minimisatrice n'enfreint pas, mais au contraire respecte, la conception maximisatrice de la rationalité. En effet, A_1 réalisera mieux l'objectif consistant à ne commettre aucune violation s'il s'abstient de tuer P_1 que s'il intervient pour sauver $P_2 \ldots P_6$[744].

Analyser le caractère moralement contestable des violations en précisant qu'« il est moralement préférable qu'il ne s'en produise aucune », c'est donc donner aux mots « moralement contestable » un sens lourd d'implications, et non « plutôt modeste », comme le prétend Scheffler. Autrement dit, c'est soutenir qu'il existe une équivalence entre la raison de ne pas commettre, soi-même, une violation et la raison d'empêcher qu'un autre agent n'effectue une violation similaire. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit simplement d'une raison d'empêcher qu'un *évènement* intrinsèquement mauvais ne se produise. C'est parce que Scheffler interprète les doctrines déontologiques comme donnant *cet* objectif à A_1 que l'interdiction des violations minimisatrices lui semble contraire à la conception maximisatrice de la rationalité.

Si ce qui précède est correct, alors la réponse de Scheffler à Foot est irrecevable : la conception maximisatrice de la rationalité ne conduit pas « inévitablement » à qualifier les contraintes déontologiques d'irrationnelles, c'est-à-dire quand bien même nous n'aurions pas « déjà, sciemment ou non, accepté le conséquentialisme[745] ». Scheffler ne manque pas de souligner qu'« [i]l n'y a, bien sûr, rien dans la rationalité maximisatrice elle-même qui exige que nous acceptions les objectifs choisis par le conséquentialiste[746] ». Et de fait elle n'y est pour rien s'il interprète les doctrines déontologiques comme donnant à A_1 un objectif conséquentialiste. Le vrai coupable, c'est sa lecture téléologico-impersonnelle du caractère « moralement contestable ou indésirable » des violations, qui pose l'existence d'« un point de

[744] L'interdiction d'exécuter une violation minimisatrice semble toutefois transgresser la conception maximisatrice de la rationalité dans un scénario dans lequel A_1 ne pourrait *s'*empêcher *lui-même* de tuer $P_2 \ldots P_6$ plus tard qu'en tuant P_1 maintenant. Dans une telle situation, A_1 réaliserait mieux l'objectif consistant à ne pas commettre de violation – ou à en commettre le moins possible – en violant la contrainte qui lui interdit de tuer P_1 qu'en violant celles lui interdisant de tuer $P_2 \ldots P_6$. Pour des analyses de cette version du paradoxe de la déontologie, que nous laissons de côté dans notre enquête, voir Frances M. Kamm, *Morality, Morality*, vol. 2 : Rights, Duties, and Status, New York, Oxford University Press, 1996, chapitre 9, Ulrike Heuer, « The Paradox of Deontology, Revisited », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011, vol. 1, p. 236-267, en particulier p. 254-255, Christa M. Johnson, « The Intrapersonal Paradox of Deontology », *Journal of Moral Philosophy*, 2019, vol. 16, n° 3, p. 279-301, et Bastian Steuwer, « Constraints, You, and Your Victims », *Noûs*, 2023, vol. 57, n° 4, p. 942-957.

[745] « inevitably » ; « already, wittingly or unwittingly, accepted consequentialism » (Scheffler, « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *art. cit.*, dans Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 142).

[746] « There is, of course, nothing within maximizing rationality itself that requires us to accept the consequentialist's choice of goals. » (*Ibid.*, p. 143.)

vue moral depuis lequel il est préférable qu'il ne se produise aucune violation[747] ». Ce point de vue, c'est celui du conséquentialiste.

Scanlon résume l'argument de Scheffler en ces termes :

> Scheffler pense que [la] conception [maximisatrice] de la rationalité pose un problème pour le déontologiste de la façon suivante. D'abord, il suppose, de manière plausible mais vague, que le déontologiste considère les actions défendues telles que la torture, le meurtre et la trahison comme « moralement indésirables ». (Il exploite ici la possibilité […] que les actions aient de la valeur indépendamment de la valeur de leurs conséquences.) Deuxièmement, de manière moins plausible, il interprète cela comme l'idée qu'il est intrinsèquement mauvais que de telles actions se produisent, et que nous devrions avoir pour objectif de minimiser le nombre de fois qu'elles ont lieu. Or, comme l'indique Nagel, il peut survenir des cas dans lesquels torturer une personne réalisera mieux cet objectif que l'action contraire. Un déontologiste comme Nagel viole donc la conception maximisatrice de la rationalité s'il affirme que l'on ne doit malgré tout pas torturer dans un tel cas[748].

L'idée voulant que les actions défendues soient « moralement indésirables » est « plausible » dans la mesure où elle exprime la conviction déontologique qu'il existe des limites à ce qu'il est permis de faire à la personne d'autrui en vue de produire de bons résultats. Elle est « vague » car l'adjectif « indésirables » renvoie implicitement au fait que de telles actions se produisent, et partant nous invite à les concevoir comme des évènements. Cette dénaturation téléologique des doctrines déontologiques s'aggrave lorsque celles-ci sont interprétées, « de manière moins plausible », comme nous donnant l'objectif « de minimiser le nombre de fois [que ces actions] ont lieu », et non celui de ne pas, nous-mêmes, commettre d'actions de ce genre. Si telle était la position du déontologiste, l'interdiction des violations minimisatrices contreviendrait effectivement à la conception maximisatrice de la rationalité.

Ce n'est donc pas cette dernière qu'il faut combattre pour dissoudre le paradoxe de la déontologie, mais bien l'idée selon laquelle les actions moralement contestables sont des *évènements* que chaque agent (et pas seulement l'auteur de l'action en question) a la *même* raison d'empêcher d'avoir lieu. Pour ce faire, la stratégie de Scanlon est de démontrer que ni

---

[747] « morally objectionable or undesirable » ; « a moral point of view from which it is preferable that no violations should occur than that any should » (*Ibid.*, p. 144).

[748] « Scheffler thinks that [the maximizing] conception of rationality presents a problem for the deontologist in the following way. First, he supposes, plausibly but vaguely, that the deontologist regards prohibited actions such as torture, murder, and betrayal as "morally undesirable." (Here he is exploiting the possibility […] that actions can have value apart from the value of their consequences.) Second, less plausibly, he interprets this as the view that it is intrinsically bad that such actions should occur, and that we should have the goal of minimizing their occurrence. But, as Nagel points out, cases can arise in which torturing a person will accomplish this goal better than not doing so. A deontologist like Nagel therefore violates the maximizing conception of rationality if he says that one nonetheless ought not to torture in such a case. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 82-83.)

les raisons pratiques (en général), ni la notion de valeur, ni la valeur particulière de la vie humaine ou rationnelle – qui est la valeur centrale de la partie de la morale qui se rapporte à ce que nous nous devons les uns aux autres – ne se conçoivent adéquatement sur un modèle purement téléologique. Après avoir examiné (en 5.2) la conception téléologique des raisons, nous présenterons (en 5.4) l'un des principaux contre-exemples de Scanlon à la conception téléologique des valeurs, puis (en 5.5) sa conception contractualiste de la valeur de la vie rationnelle.

Avant d'y venir, il n'est pas inutile de nous pencher un moment sur sa brève analyse de la conception maximisatrice de la rationalité, prise en elle-même. Scanlon signale en effet qu'elle risque de nous enfermer dans une perspective téléologique si nous ne prenons pas garde d'y lire une thèse étroitement délimitée. Il commence par observer que la conception maximisatrice de la rationalité est plausible, telle que Scheffler la formule, dans la mesure où elle n'implique ni ne repose sur la conception téléologique des raisons. Ainsi écrit-il :

> Il convient de noter que Scheffler, bien qu'il parle d'« une conception fondamentale et familière de la rationalité », ne fait pas appel à la conception téléologique des raisons sous la forme générale dans laquelle je l'ai énoncée (et critiquée). Ce qu'il dit, c'est que « *si* l'on admet qu'il est souhaitable d'atteindre un certain objectif, et *si* l'on a le choix entre deux options, dont l'une réalisera sans aucun doute l'objectif mieux que l'autre, *alors* il est, *ceteris paribus*, rationnel de choisir la première plutôt que la seconde » (je souligne). Par « admettre qu'un certain objectif est souhaitable », Scheffler semble vouloir dire l'adopter comme objectif, puisqu'il poursuit en discutant du processus de choix entre différentes manières de le réaliser. L'idée est donc qu'adopter un objectif signifie que l'on considère le fait qu'une action ferait progresser cet objectif comme quelque chose qui compte en faveur de cette action, toutes choses égales par ailleurs. Donc *si* l'on a adopté un objectif (et que l'on n'a pas de raison de revenir sur son adoption), *alors* on a, toutes choses égales par ailleurs, de bonnes raisons de préférer les actions qui le réalisent le mieux. Entendue comme une observation au sujet d'un aspect familier mais néanmoins particulier de la réflexion pratique, cette affirmation est tout à fait correcte. L'une des choses qui la rendent correcte, cependant, c'est qu'elle ne prétend pas que toutes les considérations qui entrent en jeu pour déterminer si une action est éligible doivent prendre la forme d'« objectifs » plus ou moins « souhaitables ». Comme je l'ai dit, il ne semble pas plausible d'interpréter l'interdit déontologique de tuer de cette manière[749].

[749] « It is noteworthy that Scheffler, although he speaks of "a fundamental and familiar conception of rationality," does not appeal to the teleological conception of reasons in the general form in which I have stated (and argued against) it. What he says is that "*if* one accepts the desirability of a certain goal being achieved, and *if* one has a choice between two options, one of which is certain to accomplish the goal better than the other, *then* it is, *ceteris paribus,* rational to choose the former over the latter" (my emphasis). By "accepting the desirability of a certain goal" Scheffler seems to mean adopting it as a goal, since he goes on to discuss the process of choosing between alternative ways of accomplishing it. The idea, then, is that adopting a goal means taking the fact that an action would advance that goal as something that counts in favor of that action, other things being equal. So *if* one has adopted a goal (and does not have reason to reconsider its adoption), *then* one has, other things being equal, reason to prefer actions that better accomplish it. Taken as an observation about one common but nonetheless distinctive element in practical thinking, this claim is quite correct. One thing that makes it correct, however, is that it does not claim that all the considerations that figure in determining the eligibility of an action have to take the form of

Comme le lecteur s'en souviendra, la conception téléologique des raisons soutient que toute action rationnelle doit viser un résultat, et en déduit que les raisons pour ou contre une action doivent toutes invoquer le caractère souhaitable ou indésirable de son résultat – sans oublier la valeur intrinsèque de l'action elle-même. La conception maximisatrice de la rationalité, dans la formulation qu'en donne Scheffler, se contente, pour sa part, d'identifier la manière dont il est rationnel de réaliser un objectif (1) sur l'adoption duquel nous n'avons pas de raison de revenir, (2) lorsque nous avons le choix entre plusieurs options qui le réaliseraient à des degrés divers, (3) toutes choses égales par ailleurs. Il semble donc s'agir d'une thèse de moindre portée, qui traite d'« un aspect familier mais néanmoins particulier de la réflexion pratique ».

Pourquoi Scanlon estime-t-il alors que la conception maximisatrice de la rationalité risque de nous faire basculer dans la conception téléologique des raisons ? La condition (1) reflète l'idée que, si nous avons de bonnes raisons de « revenir sur l'adoption d'un objectif », nous devons logiquement cesser de considérer « le fait qu'une action ferait progresser cet objectif comme quelque chose qui compte en faveur de cette action ». Cette idée est bien sûr compatible avec la conception téléologique des raisons : si l'action rationnelle est celle qui produira le résultat le plus souhaitable, alors il n'est en principe pas rationnel de réaliser une action qui ferait progresser un objectif sur l'adoption duquel nous avons de bonnes raisons de revenir. Cependant, l'idée en question n'implique pas que toute action rationnelle doive viser un résultat. Il faut donc chercher ailleurs.

La condition (2) précise à quel type de choix la conception maximisatrice de la rationalité est censée s'appliquer : celui entre différentes manières de réaliser, à des degrés divers, un objectif donné. À moins d'assimiler la réalisation d'un objectif à la production d'un résultat – au sens large qui comprend aussi bien les conséquences causales de nos actes que les actions elles-mêmes, qui seraient alors conçues comme des évènements –, elle non plus n'implique pas la thèse centrale de la conception téléologique des raisons. Le problème doit donc venir de la condition (3). Scanlon observe qu'elle est ambigüe et que, selon le sens qu'on lui prête, on lira la conception maximisatrice de la rationalité comme exigeant que notre délibération quant à la réalisation de nos objectifs obéisse au modèle simpliste de la mise en balance de désirs concurrents.

Ainsi entendue, ajoute-t-il, elle serait erronée du fait de s'accompagner d'une conception elle-même simpliste de ce que signifie adopter un objectif, d'après laquelle cela

"goals" and their "desirability." As I have said, it does not seem plausible to understand the deontologist's prohibition against killing in this way. » (*Ibid.*, p. 85 ; italiques d'origine.)

consisterait ni plus ni moins à attribuer une certaine valeur à sa réalisation. Elle prétendrait alors que « toutes les considérations qui entrent en jeu pour déterminer si une action est éligible doivent prendre la forme d'"objectifs" plus ou moins "souhaitables" », auquel cas nous ne pourrions plus la distinguer de la conception téléologique des raisons[750]. Scanlon semble donc penser que, si nous réduisions l'adoption d'un objectif à l'attribution d'une certaine valeur à sa réalisation, nous serions incapables de faire la différence entre réaliser un objectif et produire un résultat. À moins de nier que toute action rationnelle doive répondre à quelque objectif – c'est-à-dire poursuivre une fin –, la conception maximisatrice de la rationalité nous ferait alors tomber dans la conception téléologique des raisons.

Voici son analyse :

> Un autre facteur rendant [la conception maximisatrice de la rationalité] plausible est l'inclusion judicieuse de la clause *ceteris paribus*. Mais celle-ci dissimule peut-être davantage de choses qu'il n'y paraît à première vue. Selon une conception naturelle (mais simplificatrice à outrance), adopter un objectif revient simplement à attribuer une certaine valeur positive à sa réalisation et à considérer que cette valeur compte, toutes choses égales par ailleurs, en faveur de toute action qui *la produirait*. Lorsqu'on voit les choses sous cet angle, il est naturel d'interpréter la clause « toutes choses égales par ailleurs » comme signifiant « à moins que l'action n'entre en conflit avec la réalisation de quelque autre objectif, dont la valeur l'emporte sur celle-ci ». […] [C]ette conception des objectifs est erronée. Adopter un objectif ne consiste pas seulement à attacher une valeur positive à sa réalisation et à la faire compter en faveur de toute action qui *la promouvrait* (à moins que des considérations venant d'ailleurs ne l'emportent sur cette valeur). Lorsque nous « adoptons un objectif », nous lui donnons normalement un statut particulier dans notre vie et dans notre réflexion pratique, comme celui d'un objectif de carrière à long terme, d'une lubie ou de quelque chose que nous voulons faire un jour en vacances. En d'autres termes, les intentions qui constituent l'adoption de l'objectif spécifient les types de situations dans lesquelles il doit être poursuivi, les manières dont il doit être poursuivi, etc. Ainsi, les restrictions signalées par la réserve voulant que toutes choses soient égales par ailleurs comprennent les conditions que déterminent notre compréhension de l'objectif et la manière dont il est un objectif pour nous, et non pas seulement les limites imposées par d'autres valeurs qui pourraient « l'emporter » sur lui[751].

---

[750] Il est clair que, dans cette citation, Scanlon dénonce la réduction des « objectifs » (les guillemets sont révélateurs) à de simples *résultats* (au sens large qui vient d'être rappelé). Lorsqu'il écrit, dans la phrase suivante, qu'« il ne semble pas plausible d'interpréter l'interdit déontologique de tuer de cette manière » (c'est-à-dire comme déterminant le degré auquel tel ou tel « objectif » est « souhaitable »), il fait référence au principe selon lequel « il n'est pas permis de tuer une personne afin d'en sauver plusieurs autres ». Or, nous avons vu, dans la section précédente, que ce principe lui sert à illustrer l'idée abstraite suivant laquelle « juger qu'une certaine considération ne compte pas comme une raison appuyant une action n'équivaut pas à attribuer une valeur intrinsèque négative au fait que des actions fondées sur cette raison se produisent ». Si la conception maximisatrice de la rationalité risque de se confondre avec la conception téléologique des raisons, c'est donc, d'après Scanlon, dans la mesure où la condition (3), qui est présente dans l'énoncé de Scheffler, risque d'être lue d'une manière qui effacerait la distinction entre un objectif (ou sa réalisation) et un résultat.

[751] « Another factor making [the maximizing conception of rationality] plausible is the judicious inclusion of *ceteris paribus* clauses. But these may conceal more than at first appears. On a natural (but oversimplified) view, to adopt something as a goal is just to set a certain positive value on its accomplishment and to take this value as counting, other things being equal, in favor of any action that would *bring it about*. Looking at things in this way,

Dans la formulation de Scheffler, la conception maximisatrice de la rationalité est une thèse à première vue bien circonscrite. Comme nous venons de le voir, ses recommandations ne s'appliquent qu'à la question du choix entre différentes manières de réaliser, à des degrés divers, un objectif sur l'adoption duquel nous n'avons pas de raison de revenir, toutes choses égales par ailleurs. La clause restrictive *ceteris paribus*, au même titre que les conditions (1) et (2), a pour fonction de restreindre le champ d'application de ladite conception. Cette clause admet toutefois plusieurs interprétations possibles, d'où il s'ensuit que les exigences de la conception maximisatrice de la rationalité peuvent elles-mêmes s'entendre de différentes façons.

L'une des conditions devant être remplies pour que « toutes choses soient égales par ailleurs » est que les diverses actions à travers lesquelles nous pourrions réaliser un objectif donné n'entrent pas en conflit « avec la réalisation de quelque autre objectif, dont la valeur l'emporte sur celle-ci » – autrement dit, sur la valeur que nous attachons à la réalisation du premier objectif. Cette première condition est aussi évidente que plausible. Ce que Scanlon critique, c'est l'idée qu'il s'agisse de la *seule* condition pertinente. Il soutient en effet que cette idée repose sur « une conception naturelle (mais simplificatrice à outrance) » de ce que signifie adopter un objectif, qui voudrait que cela revienne « simplement à attribuer une certaine valeur positive à sa réalisation et à considérer que cette valeur compte, toutes choses égales par ailleurs, en faveur de toute action qui la produirait ».

Laissons de côté l'idée de production pour le moment. Imaginons que choisir l'option qui réaliserait le mieux l'un de nos objectifs compromette la réalisation d'un autre objectif. Supposons également qu'il s'agisse d'objectifs sur l'adoption desquels nous n'avons pas de raison de revenir. Si la « conception naturelle (mais simplificatrice à outrance) » de l'adoption d'un objectif est admise comme vraie, alors la conception maximisatrice de la rationalité fera dépendre l'action rationnelle *entièrement* de la « mise en balance » des valeurs respectives des

---

it is natural to interpret the "other things being equal" clause as meaning "unless the action conflicts with the achievement of some other goal, whose value outweighs this one." […] [T]his conception of a goal is mistaken. Adopting something as a goal is not just a matter of attaching a positive value to its accomplishment and counting this in favor of any action that would *promote it* (unless this is overridden by considerations coming from elsewhere). When we "adopt a goal" we normally give that goal a particular status in our lives and in our practical thinking, such as the status of a long-term career objective, or of a whim, or of something that we want to do sometime on a vacation. That is to say, the intentions that constitute adopting the goal specify the kinds of occasions on which it is to be pursued, the ways it is to be pursued, and so on. So the limitations indicated by the qualification that other things must be equal include conditions determined by our understanding of the goal and the way in which it is a goal for us, not just limitations imposed by other values that might "override" it. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 85-86 ; nous soulignons ces deux verbes, qui appartiennent au champ lexical de la téléologie, car leur présence, loin d'être anodine, indique que la position que Scanlon critique ne fait pas la distinction entre réaliser un objectif et produire un résultat.)

objectifs en question (valeurs qu'il faudrait sans doute pondérer en fonction du degré auquel l'un et l'autre seraient réalisés). En d'autres termes, elle exigera que notre délibération quant à la réalisation de nos objectifs suive le modèle de la mise en balance de désirs concurrents, qui conservent leur force et leur statut en tant que raisons même lorsque certains l'emportent sur les autres.

Ce serait toutefois oublier, insiste Scanlon, qu'adopter un objectif consiste aussi et surtout à lui donner « un statut particulier dans notre vie et dans notre réflexion pratique », lequel spécifie « les types de situations dans lesquelles il doit être poursuivi, les manières dont il doit être poursuivi, etc. ». Le fait qu'une action ferait progresser un objectif sur l'adoption duquel nous n'avons pas de raison de revenir ne comptera en faveur de cette action *ni* en dehors des situations « dans lesquelles il doit être poursuivi », *ni* si cette action déroge aux « manières dont il doit être poursuivi ». La valeur positive attachée à la réalisation de cet objectif devra donc parfois être *neutralisée* pour décider de la conduite à adopter, auquel cas il ne saurait être question de la « mettre en balance » avec la valeur d'objectifs concurrents.

En résumé, la conception maximisatrice de la rationalité n'est plausible que si elle se contente d'identifier la manière dont il est rationnel de réaliser un objectif (1) sur l'adoption duquel nous n'avons pas de raison de revenir, et cela lorsque (2) nous avons le choix entre plusieurs options qui le réaliseraient à des degrés divers, (3) nous nous trouvons dans une situation du type de celles « dans lesquelles il doit être poursuivi », (4) nos options correspondent toutes aux « manières dont il doit être poursuivi », et (5) la valeur des objectifs que nous pourrions réaliser à la place ne l'emporte pas sur celle que nous attachons à la réalisation de celui-ci. Il est clair que, comme les conditions (1) et (2), la condition (5) est compatible avec, mais sans toutefois impliquer, la conception téléologique des raisons.

Les conditions (3) et (4), en revanche, permettent la prise en compte de considérations concernant l'éligibilité ou inéligibilité d'autres considérations au statut de raisons d'agir. En effet, elles résistent à l'idée suivant laquelle adopter un objectif consiste « *seulement* à attacher une valeur positive à sa réalisation », qu'il faudrait alors logiquement « faire compter en faveur de *toute* action » qui le réaliserait (nous soulignons)[752]. Si cette idée était vraie, le fait qu'une

[752] « Logiquement », car donner « un statut particulier dans notre vie et dans notre réflexion pratique » à un certain objectif, c'est définir sa place et son importance par rapport à d'autres objectifs et préoccupations. Or, c'est de cette place et de cette importance (c'est-à-dire de ce que Scanlon appelle « notre compréhension de l'objectif et de la manière dont il est un objectif pour nous ») que dépend, dans une situation donnée, la puissance normative du fait qu'une action ferait progresser un objectif sur l'adoption duquel nous n'avons pas de raison de revenir. L'objectif d'élever un enfant, ou de se consacrer à sa vie de famille, est normalement prioritaire par rapport à celui de faire une collection de timbres ou de bouchons de champagne : il ne s'agit pas seulement de dire que la réalisation du premier est plus « souhaitable » que celle du second, puisqu'ils ne sont pas *sur le même plan*, et qu'il n'y a donc pas lieu de les « mettre en balance » l'un avec l'autre. Ainsi, les types de situations dans lesquelles,

action ferait progresser un objectif sur l'adoption duquel nous n'avons pas de raison de revenir aurait le statut de raison *pro tanto* en *toute* situation. Mais puisqu'adopter un objectif, c'est aussi lui donner « un statut particulier dans notre vie et dans notre réflexion pratique », qui détermine *quand* et *comment* il doit être poursuivi, le fait susmentionné devra être mis entre parenthèses pour prendre certaines décisions.

L'incompatibilité entre les conditions (3) et (4) et la conception téléologique des raisons ne fait donc aucun doute. Ce qui est moins évident, c'est que la conception maximisatrice de la rationalité coïnciderait *nécessairement* avec la conception téléologique des raisons si elle ignorait ces deux conditions. En les supprimant, nous obtiendrions ce que nous pourrions appeler la version « élargie » de la conception maximisatrice de la rationalité, par opposition à la version « étroite », encadrée par les conditions (1) à (5). À moins de nier – ce qui ne serait pas plausible – que toute action rationnelle doit répondre à un objectif, la version élargie définira l'action rationnelle comme *celle qui réalisera le mieux l'objectif le plus souhaitable*. Contrairement à la version étroite, elle identifie l'adoption d'un objectif purement et simplement à l'attribution d'une certaine valeur positive à sa réalisation.

Comme indiqué précédemment, Scanlon pense qu'elle s'en trouve incapable de faire la distinction entre réaliser un objectif et produire un résultat. En effet, lorsqu'il expose l'acception « naturelle (mais simplificatrice à outrance) » d'« adopter un objectif », il parle de la réalisation des objectifs comme devant être « produite » ou « promue ». Cela laisse entendre qu'il existe une alternative : soit on tient compte du fait qu'adopter un objectif consiste à lui donner « un statut particulier dans notre vie et dans notre réflexion pratique », soit on réduit l'adoption d'un objectif à l'attribution d'une valeur positive à sa réalisation (entendue comme le fait qu'il soit réalisé), auquel cas il n'est plus possible de concevoir l'action de réaliser un objectif autrement que comme celle de *produire sa réalisation* (au sens de produire l'état de choses dans lequel il est réalisé à un degré plus ou moins élevé).

L'alternative saute aux yeux dans le passage suivant :

> Adopter un but ne consiste pas simplement à attribuer une valeur positive à une certaine catégorie de résultats, qui entrent ensuite en concurrence, sur la base de cette valeur, avec d'autres raisons de toutes sortes. Au contraire, lorsque nous adoptons un but, nous formons l'intention de le poursuivre comme quelque chose qui joue un certain rôle dans notre vie : comme une occupation ou une distraction temporaires, par exemple, ou comme un passe-temps sérieux et durable, une

et les manières dont, l'objectif de collectionner les bouchons de champagne doit être poursuivi dépendent de sa position au sein de la « hiérarchie » de nos objectifs, parmi lesquels celui d'élever un enfant. (Sur la « structure hiérarchique » des objectifs, Scanlon renvoie à Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 292-293.) Réduire l'adoption d'un objectif à l'attribution d'une valeur positive à sa réalisation, c'est donc logiquement faire compter cette valeur « en faveur de toute action » qui le réaliserait.

> carrière ou un objectif au sein de notre carrière, ou comme l'un des engagements directeurs de notre vie. Selon la place qu'il s'agit d'accorder à un but dans notre vie, différentes raisons seront pertinentes pour décider de l'adopter ou non. Des considérations qui seraient d'excellentes raisons pour entreprendre une activité à titre de distraction temporaire paraîtraient absurdes à la plupart d'entre nous en tant que motifs pour en faire un engagement fondamental (et inversement). De même, selon la place qu'un objectif donné occupe dans la vie d'une personne, il n'aura pas le même type de puissance normative par rapport à ses autres préoccupations. Ces deux points sont évidemment liés : *parce que* faire du golf l'un des buts directeurs de ma vie impliquerait de lui donner la priorité sur la plupart de mes autres préoccupations, il faudrait que je donne des raisons pour le faire en vertu desquelles il serait sensé qu'il ait ce rôle[753].

Nous admettons sans difficulté que les conditions (3) et (4) sont incompatibles avec la conception téléologique des raisons. Le simple fait de les supprimer ne nous paraît toutefois pas *suffisant* pour que la conception maximisatrice de la rationalité se confonde avec elle. Dans sa version élargie, la conception maximisatrice de la rationalité définit l'action rationnelle comme celle qui réalisera le mieux l'objectif le plus souhaitable. Elle oublie ainsi que tout objectif doit être poursuivi uniquement dans les types de situations et des manières spécifiés par « les intentions qui constituent [son] adoption ». C'est pourquoi la version étroite lui est supérieure, comme Scanlon le montre bien.

La version élargie interdit-elle pour autant de saisir le contraste, mis en évidence par Darwall et Hurley[754], entre les raisons de vouloir « faire advenir qu[e l'on] joue de la musique, tienne sa promesse ou se promène » et « les raisons que nous avons habituellement de jouer de la musique, de tenir nos promesses et de nous promener » ? Il nous semble que non. En supposant que nous ne puissions pas à la fois tenir une certaine promesse et sortir nous promener, la version élargie de la conception maximisatrice de la rationalité nous

---

[753] « Adopting an aim is not simply a matter of assigning a positive value to a certain class of results, which then compete, on the basis of this value, with other reasons of all kinds. Rather, when we adopt an end we form the intention of pursuing it as something which has a certain role in our life: as a temporary pursuit or amusement, for example, or as a serious long-term hobby, or as a career or a goal within our career, or as one of the guiding commitments of our life. Depending on the place in life that an aim is to be given, different reasons will be relevant to the decision whether to adopt it. Considerations that would be perfectly good reasons for taking up some activity as a temporary amusement would strike most of us as absurd grounds for a fundamental commitment (and vice versa). Similarly, depending on the place that a given aim has in one's life, it will have different kinds of reason-giving force in relation to one's other concerns. These two points are obviously related: *because* making golf one of the guiding aims of my life would involve giving it priority over most other concerns, I would need to give reasons for doing this that would make sense of its having that role. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 53 ; italique d'origine.)

[754] Nous renvoyons le lecteur à la citation dont le texte original est reproduit à la note 708 p. 235. Notons que Scanlon examine une distinction apparentée entre, d'une part, vouloir faire quelque chose, ou s'adonner à une certaine activité, en raison de la valeur particulière que nous lui attachons et, d'autre part, vouloir avoir un certain type de vie (une vie comprenant la réalisation de cette activité, par exemple) parce qu'une telle vie nous paraît bonne ou désirable. Il juge le second objectif plutôt étrange et soutient que, s'il est concevable que les gens aient un tel objectif, il occupera normalement une place beaucoup moins importante que le premier dans leur conduite de vie. Voir, dans *ibid*., la section « The Importance of Well-Being : First-Person Perspectives », en particulier p. 132-133.

recommandera de « mettre en balance » la valeur attachée respectivement à l'un et à l'autre objectif, en nous souciant simplement de réaliser le plus « souhaitable ». Aussi niera-t-elle que la puissance normative du fait que mettre nos chaussures, par exemple, fasse progresser le second objectif puisse être « neutralisée » par le fait que sortir nous promener impliquerait de rompre une promesse.

Cependant, la version élargie de la conception maximisatrice de la rationalité ne soutient pas que la valeur qu'il convient d'attacher à la réalisation d'un objectif doive être fonction de nos raisons de *faire advenir* que nous le réalisions, par opposition à nos raisons de *le réaliser*. Ses adeptes ne sont donc pas forcés de concevoir l'action de réaliser un objectif comme celle de produire sa réalisation (c'est-à-dire l'état de choses dans lequel l'objectif est réalisé à tel ou tel degré). Ceci nous amène à nuancer légèrement la critique scanlonienne de la conception maximisatrice de la rationalité. Cette dernière n'est plausible qu'à la condition de ne pas ignorer qu'adopter un objectif consiste à lui donner « un statut particulier dans notre vie et dans notre réflexion pratique ». Mais elle ne coïncidera pas avec la conception téléologique des raisons du seul fait de réduire l'adoption d'un objectif à l'attribution d'une valeur positive à sa réalisation.

En guise de conclusion, essayons de répondre à une interrogation de Scheffler au sujet de la lecture scanlonienne de sa tentative de reformulation du paradoxe de la déontologie. Scheffler rappelle tout d'abord que, dans sa réponse à Foot, il cherchait à clarifier les raisons de l'attrait du conséquentialisme et de « l'impression correspondante que les interdits déontologiques ont quelque chose de paradoxal[755] ». Il réexpose ensuite le résultat de ses analyses sous la forme des cinq thèses que voici :

(i) « la rationalité maximisatrice est une forme de rationalité familière, qui joue un rôle en dehors de la pensée conséquentialiste aussi bien qu'en son sein » ;

(ii) « tant que l'on reste dans les limites de la rationalité maximisatrice, les contraintes déontologiques paraissent bel et bien énigmatiques » ;

(iii) « peut-être est-il néanmoins possible de concilier les contraintes avec la rationalité maximisatrice » ;

(iv) « il n'est de toute façon pas évident que la rationalité maximisatrice constitue l'ensemble de la rationalité » ;

(v) une autre manière de défendre les contraintes déontologiques serait de montrer qu'elles « incarnent une limitation du champ d'application de cette forme de

[755] « the correlative impression that there is something paradoxical about deontological prohibitions » (Samuel Scheffler, « Valuing », dans Samuel Scheffler, *Equality and Tradition : Questions of Value in Moral and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 14-40, ici p. 32, note 29).

> rationalité, et expriment une forme de rationalité différente, que nous reconnaissons également et qui a aussi sa place dans nos vies[756] ».

Et Scheffler d'ajouter : « Malgré le ton critique de la discussion de Scanlon, je ne vois pas clairement laquelle de ces affirmations, s'il y en a une, il rejette vraiment[757]. » La critique de Scanlon vise essentiellement l'affirmation (ii). Comme nous l'avons vu, il observe, très justement, que Scheffler conclut à l'incompatibilité entre la conception maximisatrice de la rationalité et l'interdiction des violations minimisatrices en raison de sa lecture téléologico-impersonelle du caractère « moralement contestable ou indésirable » des actions défendues. Mais la critique de Scanlon va plus loin.

D'une part, il montre que la conception maximisatrice de la rationalité n'est plausible que dans sa version étroite. Cela revient à nuancer l'affirmation (i) et à renforcer l'affirmation (iv), ladite conception devant dès lors être lue comme concernant « un aspect familier *mais néanmoins particulier* de la réflexion pratique » (nous soulignons). D'autre part, Scanlon pense qu'épouser la version élargie de la conception maximisatrice de la rationalité impliquerait de souscrire à la conception téléologique des raisons : définir l'action rationnelle comme celle qui réalisera le mieux l'objectif le plus souhaitable interdirait de faire la distinction entre réaliser un objectif et produire sa réalisation. Si l'objection est valable, les contraintes déontologiques ne peuvent être conciliées qu'avec la version étroite de la conception maximisatrice de la rationalité : cela donne un contenu plus précis à l'affirmation (iii). Dans le cas contraire, même les adeptes de la version élargie peuvent nier qu'elles soient irrationnelles.

5.4 La valeur de l'amitié

La valeur est-elle une notion purement téléologique ? Plus précisément, les états de choses sont-ils les principaux porteurs de valeur, et n'y a-t-il qu'une seule réaction appropriée à l'égard des entités douées de valeur, qui serait de les promouvoir ? Le lecteur connaît les implications de cette thèse abstraite sur la structure des valeurs pour quiconque entreprend de défendre la rationalité des contraintes déontologiques. Couplée avec une évaluation *impersonnelle* des états de choses, la conception téléologique des valeurs établit une équivalence entre la raison de ne

[756] « maximizing rationality is a familiar form of rationality, which plays a role outside consequentialist thought as well as within it » ; « so long as one remains within the confines of maximizing rationality, deontological constraints do look puzzling » ; « it might nevertheless be possible to reconcile the constraints with maximizing rationality » ; « it's in any case not obvious that maximizing rationality constitutes the whole of rationality » ; « embody a limitation on the scope of that form of rationality, and give expression to a different form of rationality which we also recognize and which also has its place in our lives » (*Ibid.*).

[757] « Despite the critical tone of Scanlon's discussion, it's not clear to me which of these claims, if any, he actually rejects. » (*Ibid.*)

pas violer, soi-même, une contrainte et la raison d'empêcher qu'un autre agent ne commette une violation similaire. Jointe à l'idée voulant qu'il soit mauvais *pour son auteur* qu'une violation se produise, elle nie que la victime ait des raisons de se plaindre. Dans le premier cas, elle conduit à qualifier l'interdiction des violations minimisatrices d'irrationnelle. Dans le second, elle assoit le caractère rationnel des contraintes sur des bases inadéquates.

Dans la présente section, nous nous intéresserons aux arguments avancés par Scanlon pour réfuter l'idée selon laquelle être bon, ou avoir de la valeur, c'est (toujours et uniquement) être « à promouvoir ». Scanlon concède que cette idée « peut sembler extrêmement naturelle, voire inéluctable », et qu'il est « plausible de penser que […] le bien est simplement ce que nous avons des raisons de promouvoir[758] ». Il s'empresse toutefois de limiter la portée de cette concession avec l'ajout d'une précision importante :

> Mais bien qu'il y ait de nombreux cas dans lesquels cela est vrai, je ferai valoir […] que, lorsque nous examinons les choses particulières que la plupart des philosophes ont citées comme des exemples du bien, il devient très peu plausible de soutenir que toute notre réflexion sur la valeur peut être exprimée sous cette forme[759].

Scanlon entend donc soumettre la conception téléologique des valeurs à un test : sa stratégie est de la confronter à des exemples de choses auxquelles la tradition philosophique attribue typiquement une valeur et à l'égard desquelles nous avons pourtant des raisons d'agir autrement qu'en les promouvant (au sens de produire les états de choses qui les contiennent). Comme pour la conception téléologique des raisons et, dans une moindre mesure, la conception maximisatrice de la rationalité, sa thèse est que la conception téléologique des valeurs est erronée en ce qu'elle ne tient pas compte de la diversité des considérations qu'il est pertinent d'intégrer dans notre réflexion pratique. Si Scanlon admet qu'il est parfois légitime de promouvoir des choses qui sont bonnes, il nie que nos raisons d'agir et de réagir envers les entités douées de valeur puissent toutes être interprétées sur un modèle téléologique.

Il commence par observer que la liste des choses auxquelles les philosophes ont généralement attribué une valeur intrinsèque se divise en plusieurs catégories, à savoir : « certains états de conscience ; les relations personnelles ; l'excellence intellectuelle, artistique et morale ; le savoir ; et la vie humaine elle-même[760] ». Scanlon se tourne ensuite vers deux

[758] « extremely natural, even inescapable » ; « plausible to think that […] the good simply is that which we have reason to promote » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 87).
[759] « But although there are many cases in which this is true, I will argue […] that when we consider the particular things that most philosophers have cited as instances of the good, it becomes quite implausible to hold that all our thinking about value can be cast in this form. » (*Ibid.*)
[760] « certain states of consciousness; personal relationships; intellectual, artistic, and moral excellence; knowledge; and human life itself » (*Ibid.*).

figures de proue de la philosophie morale du XXe siècle qui, lorsqu'elles soutiennent que de telles choses ont de la valeur, « semblent vouloir dire qu'il est bon qu'elles se produisent[761] » : le conséquentialiste George Edward Moore et le déontologiste William David Ross. Reconstruire ce qu'ils entendent l'un comme l'autre – en dépit de leurs divergences de vues dans le champ de l'éthique normative – par « valeur intrinsèque » est, pour Scanlon, l'occasion de formuler précisément la thèse générale à laquelle il s'oppose. Il écrit :

> G. E. Moore était très explicite à ce sujet, affirmant que, pour déterminer si une chose a une valeur intrinsèque ou non, nous devons imaginer un monde dans lequel seule cette chose existerait et nous demander si nous jugerions que son existence est bonne.[762] W. D. Ross était un peu moins explicite, mais sa discussion de la question "Quelles sont les choses qui sont bonnes ?" se concentre elle aussi sur la question de savoir ce qui rend certains "états de l'univers" meilleurs que d'autres[763]. Cependant, lorsque nous examinons les choses qui sont généralement considérées comme ayant une valeur intrinsèque, il devient évident que, dans la plupart des cas, estimer qu'elles ont de la valeur ne consiste pas simplement, ni même principalement, à penser que certains états de l'univers sont meilleurs que d'autres et sont donc à promouvoir[764].

Scanlon aborde tour à tour les valeurs de l'amitié et de la recherche scientifique, et vise à établir qu'elles échappent toutes deux à une analyse strictement téléologique[765]. Nous limiterons notre exposé à la première de ces valeurs, pour deux raisons. Premièrement, il suffit d'un contre-exemple pour réfuter la conception téléologique des valeurs. Or, si Scanlon montre bien que

---

[761] « seem to mean that it is good that they occur » (*Ibid.*, p. 88).

[762] Scanlon fait ici référence à un passage essentiel des *Principia Ethica*, dans lequel Moore expose « la méthode qu'il faut employer pour décider de la question "Quelles sont les choses qui ont une valeur intrinsèque et dans quelle mesure ?". Pour arriver à une décision correcte sur la première partie de cette question, il est nécessaire de considérer quelles sont les choses qui sont telles que, si elles existaient *en soi*, dans l'isolement total, il nous faudrait encore juger que leur existence est bonne ; et pour décider des *degrés* relatifs de valeur des choses différentes, il nous faut tout de même considérer quelle valeur relative semble s'attacher à l'existence isolée de chacune. » (G. E. Moore, *Principia Ethica*, trad. fr. Michel Gouverneur, revue par Ruwen Ogien, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie Morale », 1998, p. 259 ; italiques d'origine.)

Thomas Baldwin explique bien (dans son « Introduction » à G. E. Moore, *Principia Ethica : Revised Edition*, édité par Thomas Baldwin, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. ix-xxxvii, ici p. xvii) que Moore traite le concept de bien en soi, ou de valeur intrinsèque, comme devant être employé dans l'évaluation des états de choses. Il ajoute, au moment de présenter le célèbre « sophisme naturaliste », que Moore conçoit le bien comme « une propriété essentiellement dérivée, dépendante d'autres propriétés de bons états de choses » (« an essentially derivative property, dependent upon other properties of good states of affairs » ; *ibid.*, p. xxi-xxii). Pour Moore, les états de choses sont donc les principaux porteurs de valeur : déclarer qu'une chose est bonne, c'est soutenir que le monde qui la contient s'en trouve meilleur.

[763] Voir le cinquième chapitre de W. D. Ross, *The Right and the Good*, édité par Philip Stratton-Lake, Oxford, Clarendon Press, 2002.

[764] « G. E. Moore was quite explicit about this, saying that in order to decide whether a thing is intrinsically valuable or not we should imagine a world in which only that thing existed and ask ourselves whether we would judge its existence to be good. W. D. Ross was slightly less explicit, but his discussion of "What things are good?" also concentrates on the question of what makes some "states of the universe" better than others. When we consider the things that are generally held to be intrinsically valuable, however, it becomes apparent that in most cases taking them to be valuable is not simply, or even primarily, a matter of thinking that certain states of the universe are better than others and are therefore to be promoted. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 88.)

[765] *Ibid.*, p. 88-94.

celle-ci est incapable de rendre compte de nos principales raisons d'agir et de réagir à l'égard de la valeur de la science, le manque de plausibilité d'une approche purement téléologique est plus frappant dans le cas de l'amitié[766]. Deuxièmement, la valeur de l'amitié est plus directement relationnelle que celle de la recherche scientifique – bien que cette dernière soit une entreprise collective[767]. Les questions qui se posent à son sujet sont donc moins éloignées de celles qui nous préoccupent dans ce travail que ne le sont les questions soulevées par la valeur de la science.

On ne peut, sans les dénaturer, faire entrer de force toutes les raisons impliquées dans l'amitié, ni même les principales d'entre elles, dans un cadre téléologique. Telle est, en substance, la réponse de Scanlon à l'idée voulant que l'amitié soit une valeur intrinsèque, au sens où Moore et Ross entendent cette notion. Le point de départ de sa réflexion sur la valeur de l'amitié est l'une des thèses les plus célèbres des *Principia Ethica* – qui est aussi celle à laquelle les membres du groupe de Bloomsbury étaient le plus attachés, au point qu'elle devint pour eux comme une nouvelle « religion[768] ». Il s'agit de la thèse suivante :

> Parmi les choses que nous connaissons ou pouvons imaginer, celles qui de loin ont le plus de valeur sont certains états de conscience que l'on peut décrire de façon sommaire comme les plaisirs des rapports humains et la jouissance des beaux objets. Il est probable que jamais personne, après s'être posé la question, n'a douté un instant que l'affection pour une personne et l'appréciation de ce qui est beau dans l'art ou la nature ne sont des biens en soi ; et si nous prenons les choses dont il vaut la peine de faire l'expérience *purement pour elles-mêmes* et que nous nous limitons à celles-là, ce qui nous apparaît, c'est que le reste des choses sera probablement estimé d'une valeur *déjà moindre* que celles qui sont incluses dans les deux classes que nous venons d'évoquer[769].

Pour tester la conception téléologique des valeurs, il n'est pas nécessaire de s'attarder sur l'importance supérieure que Moore confère à « l'affection pour une personne et l'appréciation de ce qui est beau dans l'art ou la nature » par rapport au « reste des choses », qui « sera

---

[766] Comme Scanlon l'observe dans *ibid.*, p. 91, et comme en témoigne le fait que, dans sa tentative pour nous convaincre que la conception téléologique des *raisons* est compatible avec une appréciation adéquate de diverses valeurs, Portmore ait choisi de se concentrer sur le cas de l'amitié. Voir Portmore, « The Teleological Conception of Practical Reasons », *art. cit.*, p. 131-133.

[767] Sur ce dernier point et ses implications concernant les rapports entre la valeur de la science et les exigences de la morale interpersonnelle, voir Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 166-167.

[768] John Maynard Keynes, *Deux souvenirs : de Bloomsbury à Paris*, trad. fr. et préface de Maël Renouard, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages Poche Petite Bibliothèque », 2013, p. 91-126, ici p. 102. C'est cette thèse, entre autres, qui conduisit Keynes à écrire avec enthousiasme : « Du point de vue de la spiritualité, le Nouveau Testament est un manuel à l'usage des politiciens, comparé [au] chapitre de Moore sur "L'Idéal". Je ne lui connais aucun équivalent dans la littérature depuis Platon. Et il est meilleur que Platon, car il est dépourvu de toute *fantaisie*. » (*Ibid.*, p. 116, traduction légèrement modifiée ; italique d'origine.)

[769] Moore, *Principia Ethica*, *op. cit.*, p. 261 ; italiques d'origine. Les raisons pour lesquelles cette thèse, qui érige l'art et l'amour en valeurs suprêmes, a tant séduit les membres du groupe de Bloomsbury sont brièvement examinées par Baldwin dans son « Introduction », *art. cit.*, dans Moore, *Principia Ethica*, *op. cit.*, p. xxxiii.

probablement estimé d'une valeur *déjà moindre* ». Les raisons pour lesquelles Moore décrit ces deux idéaux comme des « états de conscience » peuvent elles aussi être mises de côté[770]. L'important est plutôt que, lorsque Moore inscrit le premier état de conscience, et avec lui l'amitié, sur la liste des choses ayant une valeur intrinsèque, il veut dire qu'« un monde dans lequel deux personnes jouissent des plaisirs de l'affection réciproque voit sa valeur augmenter, toutes choses égales par ailleurs, du fait de contenir cet évènement[771] ».

Cette thèse découle logiquement de la « méthode » recommandée par Moore « pour décider de la question "Quelles sont les choses qui ont une valeur intrinsèque et dans quelle mesure ?" ». Or, nous avons vu que, pour Scanlon, considérer qu'une chose a de la valeur « ne consiste pas simplement, ni même principalement, à penser que certains états de l'univers sont meilleurs que d'autres et sont donc à promouvoir ». Pour parvenir à une analyse plus convaincante de la valeur de l'amitié, il conseille donc de partir d'une question différente de celle que Moore place au cœur de sa « méthode » :

> Peut-être est-il vrai que l'existence de l'amitié et les plaisirs qu'elle procure rendent un monde meilleur, mais il me semble étrange de suggérer que c'est ce qui est central dans la valeur de l'amitié. Nous avons bien sûr raison d'accorder de la valeur à l'amitié (et cela fait sans doute partie de ce que Moore affirmait), si bien qu'une manière d'arriver à une analyse plus plausible de la question est de se demander ce qu'implique cette « appréciation »[772].

Ainsi, là où Moore et Ross interprétaient l'énoncé « l'amitié a de la valeur » comme l'idée suivant laquelle son existence rend meilleur le monde qui la contient, Scanlon juge plus éclairant d'y lire « l'affirmation que [l'amitié] est appréciée comme il se doit, autrement dit, que les raisons que reconnaît quelqu'un qui [lui] attache de la valeur sont en fait de bonnes raisons[773] ». Comme il l'écrit également : « comprendre la valeur d'une chose implique souvent de savoir non seulement qu'elle a de la valeur ou quelle est sa valeur, mais aussi comment elle doit être appréciée[774] », c'est-à-dire quelles sont les raisons d'agir et de réagir que l'on reconnaît normalement avoir lorsqu'on lui attache de la valeur.

---

[770] Ainsi, par exemple, là où les romantiques mettaient l'accent sur la valeur de l'activité créatrice, Moore se concentre sur celle de l'appréciation passive des œuvres d'art. Baldwin offre une analyse éclairante de l'insistance de Moore sur les « états de consciences » dans *ibid*., p. xxxiii-xxxvi.

[771] « a world that contains two people enjoying the pleasures of reciprocated affection is made better, other things being equal, by containing this occurrence » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 88).

[772] « Now it may be true that the existence of friendship and the pleasures it brings make a world better, but it strikes me as odd to suggest that this is what is central to the value of friendship. Surely we are right to value friendship (and presumably this is part of what Moore was affirming), so one way of looking for a more plausible account of the matter is to ask what this "valuing" involves. » (*Ibid.*, p. 88.)

[773] « the claim that [friendship] is properly valued, that is to say, that the reasons recognized by someone who values [it] are in fact good reasons » (*Ibid*., p. 89).

[774] « understanding the value of something often involves not merely knowing that it is valuable or how valuable it is, but also how it is to be valued » (*Ibid.*, p. 100).

Le changement de perspective est radical. L'amitié n'est plus appréhendée sous un angle impersonnel, comme une chose dont l'existence accroît la valeur de l'état de l'univers dans lequel elle se produit, et qui est, pour cette raison, à promouvoir. Elle est maintenant envisagée du point de vue particulier des individus qui donnent à l'amitié une place importante dans leur vie, au premier rang desquels les personnes qui sont et qui ont des amis. Or, comme Scanlon le fait très justement remarquer, les raisons que de telles personnes reconnaissent avoir ne sont pas, pour la plupart d'entre elles, téléologiques, et ce serait les dénaturer que de les interpréter comme des raisons de rendre le monde meilleur en le faisant contenir un plus grand nombre de relations d'amitié.

Il mentionne quatre types de raisons, par ordre d'importance décroissante :

> Une personne qui attache de la valeur à l'amitié considérera qu'elle a des raisons, d'abord et avant tout, de faire le genre de choses qui sont impliquées dans le fait d'être un bon ami : d'être loyale, de se préoccuper des intérêts de ses amis, d'essayer de rester en contact, de passer du temps avec ses amis, etc. Quelqu'un qui attache de la valeur à l'amitié croira également avoir des raisons d'un genre un peu différent de cultiver de nouvelles amitiés et de conserver celles qu'il a déjà, et pensera qu'avoir des amis est un bien qui vaut la peine d'être recherché. Par conséquent, une personne qui attache de la valeur à l'amitié pensera aussi qu'il est bon pour d'autres personnes qu'elles aient des amis, et sera portée à le faire advenir dans la mesure où ces personnes comptent pour elle[775].

Scanlon indique que les raisons des trois derniers types – de nouer de nouvelles amitiés, d'entretenir celles que l'on a, et de contribuer à ce que les personnes auxquelles on tient aient elles-mêmes des amis – « peuvent être perçues comme reformulant la thèse de Moore plus modestement[776] ». Si la reformulation est plus modeste, c'est parce qu'« [i]l semble exagéré de dire que ce qui est important dans l'amitié, c'est qu'elle augmente la valeur de l'état de l'univers dans lequel elle se produit », alors qu'« il n'y a rien d'étrange à dire qu'elle augmente la qualité d'une vie[777] ». Or, si nous avons des raisons de prendre soin de nos amitiés et d'en développer de nouvelles, c'est dans la mesure où « avoir des amis est un bien qui vaut la peine d'être

[775] « A person who values friendship will take herself to have reasons, first and foremost, to do those things that are involved in being a good friend: to be loyal, to be concerned with her friends' interests, to try to stay in touch, to spend time with her friends, and so on. Someone who values friendship will also believe that she has reasons of a slightly different kind to cultivate new friendships and to keep the ones she already has, and will think that having friends is a good worth seeking. Consequently, a person who values friendship will also think it good for other people that they have friends, and will be moved to bring this about insofar as these people are of concern to her. » (*Ibid.*, p. 88.)

[776] « might be seen as restating Moore's thesis in a more modest form » (*Ibid.*).

[777] « It seems overblown to say that what is important about friendship is that it increases the value of the state of the universe in which it occurs. But there is nothing odd about saying that it improves the quality of a life. » (*Ibid.*)

recherché » ; et notre souhait que les personnes qui nous sont chères aient des amis procède d'un souci pour la qualité de leur vie[778].

En d'autres termes, la valeur intrinsèque des états de l'univers n'entre pas en jeu dans la formation des raisons de ces trois derniers types. Pourquoi Scanlon parle-t-il alors d'une « reformulation » de la thèse de Moore ? Parce que ces raisons ont malgré tout « une forme téléologique : les accepter en tant que raisons implique de considérer qu'il est bon (en l'occurrence, bon pour les individus en question) que l'amitié se produise, et que l'amitié est donc "à promouvoir"[779] ». Scanlon ne conteste donc pas la légitimité, pour une personne qui attache de la valeur à l'amitié, de penser qu'elle a des raisons bien précises de promouvoir cette dernière. Celles-ci sont toutefois fort différentes des raisons que l'on pourrait avoir d'accroître la valeur du monde en veillant à ce que davantage de personnes jouissent « des plaisirs de l'affection réciproque ».

Les raisons impliquées dans le fait d'être un bon ami s'écartent encore davantage de celles qui découlent de l'idée selon laquelle l'existence de l'amitié rend un monde meilleur. Contrairement à celles dont nous venons de discuter, en effet, ces raisons ne peuvent être interprétées comme des raisons de promouvoir l'amitié. La principale raison d'« être loyal envers ses amis et de ne pas les trahir », par exemple, « n'est pas que cela est nécessaire afin que l'amitié continue d'exister[780] ». C'est plutôt que le fait de pouvoir compter sur ses amis est l'une des choses qui donnent sa valeur à l'amitié. En termes contractualistes, nous dirions que les gens ont un intérêt particulier à ne pas être trahis par leurs amis : l'amitié est une relation qui engendre, et au sein de laquelle se créent, des attentes spécifiques concernant la manière de se comporter envers de ses amis, et ceci nous rend vulnérables face aux violations de ces attentes. Comme Scanlon l'écrit dans un autre contexte : « en traitant les gens comme des amis, nous les invitons à former des attentes quant à l'intérêt que nous leur portons, et […] il est moralement mauvais de décevoir de telles attentes[781] ».

---

[778] Sur le rôle différent que la notion de bien-être, ou de qualité de vie, peut jouer dans nos délibérations pratiques selon que nous adoptons une perspective en première ou en troisième personne, voir *ibid*., p. 126-135, ainsi que Thomas M. Scanlon, « Valeurs, désirs et qualité de vie », trad. fr. Victor Mardellat et Mathilde Unger, dans Scanlon, *L'épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 233-254, en particulier p. 242-248. Pour une discussion éclairante, voir Jonathan Wolff, « Scanlon on Well-Being », dans Stratton-Lake, *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 32-45, en particulier p. 38-42. Bien qu'importantes, ces questions ne sont pas centrales dans la présente discussion. Aussi les laisserons-nous de côté.

[779] « Accepting them as reasons involves holding that it is good (in this case, good for the individuals in question) that friendship should occur and that friendship is therefore "to be promoted." » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 89.)

[780] « to be loyal to one's friends and not to betray them » ; « is not that this is necessary in order for the friendship to continue to exist » (*Ibid.*, p. 89).

[781] « in treating people as friends we invite them to form expectations about our concern for them and […] it is wrong to disappoint such expectations » (*Ibid.*, p. 172).

Un bon ami reconnaîtra également avoir des raisons « de promouvoir les intérêts de ses amis […] et d'essayer de les rendre heureux[782] ». S'il n'est pas question de nier qu'il s'agit de raisons de produire certains états de choses (celui dans lequel un ami sera plus heureux qu'il ne l'est actuellement, par exemple), Scanlon précise bien que « ce qui est "à promouvoir" ici n'est pas le fait que l'amitié se produise, mais d'autres fins spécifiques[783] », tel le bonheur d'un ami. Or c'est l'amitié elle-même qui, à suivre la conception téléologique des valeurs, est « à promouvoir » dans la mesure où il est bon qu'elle se produise. Ainsi, des raisons qui sont normalement reconnues par une personne qui donne de l'importance à l'amitié, nous pouvons déjà dire deux choses : *toutes* ne sont pas des raisons de promouvoir l'amitié, et celles qui le sont ne se confondent pas avec des raisons de *rendre le monde meilleur*.

Analyser la valeur de l'amitié de la façon dont Moore et Ross le recommandent ne permet donc pas la prise en compte de toutes les raisons pertinentes. En outre, Scanlon fait valoir, à l'appui d'un argument très convaincant, que la conception téléologique des valeurs laisse de côté les *principales* raisons impliquées dans l'amitié. Comme il l'écrit, dans un passage mémorable :

> les raisons que j'ai mentionnées seraient toutes reconnues par une personne qui attache de la valeur à l'amitié, mais ce sont les raisons de [la] première catégorie (celles qui sont impliquées dans le fait d'être un bon ami) qui sont les plus essentielles à l'amitié, et en cas de conflit, ces raisons ont la priorité sur nos raisons de promouvoir l'amitié (pour nous-mêmes ou pour les autres). Nous ne dirions pas d'une personne qui trahit un ami pour s'en faire plusieurs autres, ou afin que d'autres personnes aient plus d'amis, que cela montre à quel point l'amitié a de la valeur à ses yeux[784].

Nous dirions plutôt que cette personne accorde davantage de valeur au fait que l'amitié se produise qu'à l'amitié elle-même, puisqu'autrement elle ne donnerait pas plus de poids aux raisons de promouvoir l'amitié (c'est-à-dire son existence) qu'à celles qui sont impliquées dans le fait d'être un bon ami.

Pour conclure : il n'aura pas échappé au lecteur que l'approche préconisée tant par Moore que par Ross, et qui consiste à se concentrer sur l'augmentation de la valeur du monde qui est censée résulter de la formation d'une nouvelle amitié, n'est pas seulement téléologique,

[782] « to promote the interests of one's friends […] and to try to make them happy » (*Ibid.*, p. 89).
[783] « what is "to be promoted" here is not the occurrence of friendship but other specific ends » (*Ibid.*).
[784] « while all the reasons I have mentioned are ones that would be recognized by a person who valued friendship, it is the reasons in th[e] first category (those involved in being a good friend) that are most central to friendship, and when conflicts occur these reasons take priority over the reasons we have to promote friendship (for ourselves or others). We would not say that it showed how much a person valued friendship if he betrayed one friend in order to make several new ones, or in order to bring it about that other people had more friends. » (*Ibid.*)

mais aussi impersonnelle. Une autre possibilité serait de concevoir la valeur de l'amitié sur un modèle à la fois téléologique et relatif à l'agent. Un tel modèle aurait l'avantage, par rapport à la « méthode » de Moore, d'intégrer nos raisons personnelles de nouer de nouvelles amitiés et d'entretenir celles que nous avons déjà. Cependant, Scanlon a bien montré que les principales raisons impliquées dans l'amitié ne peuvent être identifiées à des raisons de promouvoir son existence. Aussi n'est-il pas plausible d'analyser la valeur de l'amitié en affirmant simplement qu'il est bon qu'elle se produise et qu'elle est donc « à promouvoir ». Une conclusion plus générale de cette discussion est que la valeur n'est pas une notion purement téléologique.

5.5 La valeur de la vie rationnelle

S'il est erroné de concevoir tant la notion de valeur que les raisons pratiques en des termes strictement téléologiques, s'ensuit-il que l'accusation d'irrationalité proférée à l'encontre des contraintes déontologiques soit infondée ? Pas nécessairement, puisqu'il se pourrait encore que la « méthode » de Moore offre la meilleure analyse de la valeur de la vie humaine ou rationnelle[785]. Or il s'agit de la valeur centrale de la partie de la morale qui se rapporte à ce que nous nous devons les uns aux autres. Comme l'écrit Scanlon, « l'idée d'attacher de la valeur à la vie humaine et l'idée de respecter ses devoirs et les droits des autres doivent être étroitement liées, si ce n'est exactement la même chose[786] ». À moins de pouvoir établir que cette valeur ne se laisse pas davantage appréhender dans un cadre téléologique que la valeur de l'amitié, il sera donc difficile de résister à l'idée que « l'objet de la morale, c'est de *produire des résultats* » –

[785] Parler de la « vie rationnelle » permet d'inclure les créatures rationnelles non humaines qui existent ou pourraient exister, et auxquelles s'appliquent les exigences de la morale interpersonnelle. De telles créatures sont comprises dans la formule « ce que nous nous devons les uns aux autres » dans la mesure où elles présentent les caractéristiques en vertu desquelles respecter la valeur de la vie humaine implique de traiter la personne d'autrui uniquement de manières qui soient conformes à l'idéal contractualiste de la justifiabilité à autrui. Dans sa discussion du « périmètre de la morale » (« scope of morality » ; *ibid.*, p. 177-187), Scanlon soutient en effet que cet idéal doit régir nos relations aux créatures qui (1) « ont un bien », c'est-à-dire « celles pour lesquelles les choses peuvent aller mieux ou plus mal » (« have a good » ; « those for which things can go better or worse » ; *ibid.*, p. 179) ; (2) « sont conscientes, et capables de ressentir de la douleur » (« are conscious, and capable of feeling pain » ; *ibid.*) ; et (3) « sont capables de juger qu'une chose est meilleure ou plus mauvaise qu'une autre et, plus généralement, capables d'avoir des attitudes sensibles au jugement » (« are capable of judging things as better or worse and, more generally, capable of holding judgment-sensitive attitudes » ; *ibid.*), que Scanlon définit comme « des attitudes qu'une personne idéalement rationnelle en viendrait à avoir chaque fois qu'elle jugerait que des raisons suffisantes comptent en leur faveur, et qui, chez une personne idéalement rationnelle, "s'éteindraient" lorsque cette personne jugerait qu'elles ne sont pas appuyées par des raisons du type approprié » (pour le texte original, voir la note 113 p. 52). D'après Scanlon, par conséquent, s'il existe des créatures non humaines qui remplissent ces trois conditions, les façons dont il nous est permis d'interagir avec elles sont définies par l'idéal contractualiste de la justifiabilité à autrui.

[786] « the idea of valuing human life and the idea of respecting one's duties and other people's rights ought to be closely related, if not the very same thing » (*Ibid.*, p. 106). Voir aussi Wallace, qui décrit la morale interpersonnelle comme « fixant notre réponse appropriée à la valeur inhérente à la vie humaine » (« fixing our proper response to the inherent value of human life » ; Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 459).

en l'occurrence, les états de choses dans lesquels la valeur de la vie humaine serait maximisée. Cette conception « instrumentale » de la morale, ainsi que l'appelle Korsgaard[787], nous ferait dès lors tomber dans les mêmes impasses, s'agissant de l'ambition de défendre la rationalité des contraintes déontologiques, que la conception téléologique des valeurs ou des raisons pratiques.

Comment convient-il alors de concevoir la valeur de la vie humaine ou rationnelle ? Pour clore ce chapitre consacré à l'étude des présupposés qui donnent naissance au paradoxe de la déontologie, nous examinerons la réponse de Scanlon à cette question. Il commence par énoncer celle qui découle logiquement de la « méthode » de Moore, à savoir que « c'est une bonne chose que la vie humaine, ou rationnelle, existe », dans le sens où « un monde qui la contient s'en trouve meilleur[788] ». Avant de construire sa propre analyse de la valeur de la vie humaine – dont nous verrons qu'elle nous conduit au cœur de la pensée contractualiste –, Scanlon explique pourquoi il considère, à rebours de cette conception, que « ce qui est central dans cette valeur n'est pas qu'il y ait une chose dont l'existence est bonne en ce sens – pas, par exemple, que le monde devienne meilleur lorsqu'il y a davantage de vie humaine plutôt que moins[789] ». Sa réfutation de l'approche moréenne prend la forme suivante :

> Il est vrai qu'apprécier la valeur de la vie humaine implique de reconnaître que nous avons de sérieuses raisons de ne pas la détruire, et des raisons de la protéger lorsque nous le pouvons. Étant donné que nous avons des raisons de faire ces choses – de veiller à préserver la vie humaine et à ne pas la détruire –, et étant donné que nous croyons que les autres ont également ces raisons, nous avons aussi des raisons de penser que c'est une mauvaise chose que nous, ou les autres, manquions à ces objectifs. Mais il s'agit d'un jugement dérivé, qui découle de nos raisons de préserver la vie et de ne pas la détruire. Or ces raisons elles-mêmes ne proviennent pas de l'idée qu'il est bon qu'il y ait davantage de vie humaine plutôt que moins. Cela est démontré par le fait que, si nous avons de bonnes raisons de protéger la vie humaine et de ne pas la détruire, nous n'avons pas exactement les mêmes raisons de créer plus de vie humaine lorsque nous le pouvons. Dans la mesure où nous avons des raisons de créer une nouvelle vie, celles-ci sont différentes de, et plus faibles que, nos raisons de ne pas la détruire. Mais ces raisons seraient identiques si elles découlaient toutes du fait que l'existence d'une vie humaine est une bonne chose[790].

---

[787] Voir *supra*, note 655 p. 209.

[788] « it is a good thing that human, or rational, life exists » ; « a world is made better by containing it » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 103).

[789] « what is central to that value is not a matter of anything's existence being good in this sense—not, for example, a matter of the world's being made better by there being more human life rather than less » (*Ibid.*, p. 103-104).

[790] « It is true that appreciating the value of human life involves seeing that we have strong reason not to destroy it and reason to protect it when we can. Given that we have reason to do these things—to aim at preserving human life and at not destroying it—and given that we believe that others have these reasons as well, we also have reason to think it a bad thing when we or others fail in these aims. But this thought is a derivative one, which follows from the reasons we have to preserve life and not to destroy it. Those reasons themselves do not flow from the thought that it is a good thing for there to be more human life rather than less. This is shown by the fact that while we have strong reasons to protect human life and not to destroy it, we do not have the very same reasons to create more human life when we can. Insofar as we have reasons to create new life, these are different from, and weaker

La thèse défendue ici par Scanlon concerne l'« ordre[791] » dans lequel nos raisons « de veiller à préserver la vie humaine et à ne pas la détruire », d'une part, et le jugement selon lequel il serait bon de répondre à ces raisons, d'autre part, doivent être expliqués si nous voulons parvenir à une conception adéquate de la valeur de la vie humaine.

Dans une perspective téléologique, nos raisons de préserver la vie humaine et de ne pas la détruire trouvent leur source dans l'idée que certains états de l'univers (en l'occurrence, ceux contenant davantage de vie humaine) sont meilleurs que d'autres. Au niveau le plus fondamental, le jugement d'après lequel ce serait une bonne chose d'agir suivant ces raisons porte ainsi sur la valeur de l'état du monde qui adviendra selon que notre conduite se conforme ou non à ces raisons. Pour Scanlon, en revanche, notre analyse de la valeur de la vie humaine doit partir d'un examen des raisons que l'on reconnaît normalement avoir lorsqu'on lui attache de la valeur, telles les raisons de la préserver et de ne pas la détruire. Il est indéniable qu'agir en accord avec ces dernières impliquera parfois de réaliser des états de choses auxquels les tenants d'une approche téléologique attribuent une valeur intrinsèque positive. À bien y regarder, cependant, ce ne sont pas des raisons de produire ces états de choses.

Pour appuyer cette thèse, Scanlon souligne la différence entre nos raisons « de créer une nouvelle vie » et nos raisons « de ne pas la détruire ». Cette différence disparaîtrait s'il s'agissait à chaque fois de raisons de produire un état de choses comportant une certaine quantité de vies humaines. Comme nous l'indiquions à propos de l'exemple de Julie et de ses voisins de bibliothèque (en 5.1), la raison de ne pas tordre le bras de Julie et la raison d'intervenir pour qu'un autre lecteur ne lui torde pas le bras seraient de même nature et de même force si toutes deux visaient essentiellement à empêcher qu'un évènement intrinsèquement mauvais ne se produise (celui dans lequel Julie se fait tordre le bras). Or il n'est pas plausible de soutenir que les raisons qu'une personne peut avoir de concevoir un enfant et les raisons que nous avons tous de ne pas attenter à la vie d'autrui sont identiques. L'approche moréenne les met sur le même plan car elle prétend qu'elles résultent de l'idée que les états du monde qui renferment davantage de vies humaines ont plus de valeur que les autres.

---

than, our reasons not to destroy it. But these reasons would be the same if they all flowed from the fact that the existence of a human life is a good thing. » (*Ibid.*, p. 104.)

[791] Scanlon emploie l'expression « order of explanation » dans sa critique de la conception téléologique de nos raisons d'agir et de réagir à l'égard de la valeur de la recherche scientifique (voir *ibid.*, p. 92 et 94), mais la même idée s'applique dans la présente discussion.

Ainsi, rendre justice à la diversité de nos raisons d'agir et de réagir à l'égard de la valeur de la vie humaine suppose de renoncer à les aborder dans une perspective téléologique[792]. Quelle solution de rechange Scanlon propose-t-il alors ? Pour étudier les raisons reconnues par quiconque apprécie la valeur de la vie humaine, au premier rang desquelles nos raisons de la préserver et de ne pas la détruire, il se concentre sur la valeur *des vies humaines*, prises en elles-mêmes, plutôt que sur celle des états de l'univers qui les contiennent. C'est là une conséquence logique de sa réfutation de l'approche mooréenne : la valeur d'une vie n'est plus identifiée à l'amélioration du monde que son existence est supposée entraîner. Sa réflexion part d'une distinction analytique entre respecter la vie humaine, au sens d'une réalité abstraite, et respecter une personne. Scanlon mobilise cette distinction pour montrer que les raisons qui sont au cœur d'une appréciation adéquate de la valeur des vies humaines sont celles que nous reconnaissons avoir dans la mesure où nous respectons les personnes qui les vivent. Il écrit :

> Apprécier la valeur de la vie humaine consiste avant tout à considérer les vies humaines comme devant être respectées, ce qui implique de voir des raisons de ne pas les détruire, des raisons de les protéger et des raisons de vouloir qu'elles se passent bien. Cependant, bon nombre parmi les plus puissantes de ces raisons relèvent du respect et d'une préoccupation pour la personne dont c'est la vie plutôt que du respect pour la vie humaine, ou pour cet exemple de vie humaine, en un sens plus abstrait[793].

Pour illustrer la différence entre ces deux formes de respect, Scanlon se penche sur les cas de l'euthanasie et du suicide. Il imagine une personne plongée dans un coma irréversible, et une autre dont la vie se résume à éprouver une « douleur interminable, continue et invalidante[794] ». Aux questions de savoir si nous ferions preuve d'un manque de respect pour la valeur de la vie humaine en stoppant nos efforts pour maintenir la première personne en vie, et si la seconde personne manquerait de respect envers sa propre vie en cherchant à y mettre fin, il répond négativement – non sans noter que ces questions prêtent à controverse. Si ces réponses sont correctes, on peut en déduire, ajoute-t-il, que « si apprécier la valeur de la vie humaine implique

[792] Notons qu'une conception téléologique et relative à l'agent de la valeur de la vie humaine n'est guère plus prometteuse que celle critiquée par Scanlon, et qui procède de la « méthode » de Moore. Une telle approche ferait dépendre nos raisons d'agir et de réagir à l'égard de la valeur de la vie d'une personne du degré auquel l'existence soit de cette personne particulière, soit de la vie humaine en général, est bonne *pour nous*. La première option n'est pas satisfaisante, car une conception adéquate de la valeur de la vie humaine se doit d'être impartiale. Qui plus est, aucune de ces deux options ne semble pouvoir rendre compte de la valeur inhérente à la vie humaine, c'est-à-dire à la vie d'une personne en tant qu'elle est une personne, ce dont il est pourtant question.

[793] « Appreciating the value of human life is primarily a matter of seeing human lives as something to be respected, where this involves seeing reasons not to destroy them, reasons to protect them, and reasons to want them to go well. Many of the most powerful of these reasons, however, are matters of respect and concern for the person whose life it is rather than of respect for human life, or for this instance of human life, in a more abstract sense. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 104.)

[794] « endless unremitting and incapacitating pain » (*Ibid.*).

de reconnaître l'existence de sérieuses raisons de la protéger et de ne pas la détruire, ces raisons sont limitées par la réserve "à condition que la personne dont c'est la vie ait des raisons de continuer à vivre ou veuille vivre"[795] ».

Pour reprendre une terminologie qui a été introduite dans la section sur la conception téléologique des raisons (5.2), cela signifie que les raisons que nous avons normalement de veiller à préserver et à ne pas détruire une vie humaine – qu'il s'agisse de la nôtre ou de celle d'autrui – n'auront pas le statut de raisons *pro tanto* en toute situation. Au contraire, le statut normatif de ces raisons dépendra des raisons de continuer à vivre et de vouloir vivre de la personne concernée. Autrement dit, respecter une personne – tant soi-même qu'autrui – implique de considérer que *ses* raisons sont susceptibles de neutraliser la puissance normative de celles dont nous reconnaissons immédiatement l'existence lorsque nous attachons de la valeur à la vie humaine en général. Ainsi, les raisons qui « relèvent du respect et d'une préoccupation pour la personne dont c'est la vie » découlent de ses raisons à elle, et sont parmi les « plus puissantes » de nos raisons d'agir et de réagir à l'égard de la vie humaine.

Scanlon prend bien sûr le soin de préciser que cela n'équivaut pas à nier qu'une personne puisse manquer de respect envers sa vie en mettant fin à ses jours, ou encore en menant un certain type de vie. Il donne ici l'exemple d'une personne qui se suicide simplement parce qu'elle a été éconduite par une autre, ou car elle croit, cyniquement, que rien ne vaut la peine d'être fait ou vécu. Un tel geste, remarque-t-il, témoignerait d'un « manque de compréhension de la valeur de la vie », puisque son auteur aurait « accepté qu'elle soit gaspillée[796] ». Aux yeux de Scanlon, cette critique vaut également pour une personne qui passerait sa vie « dans un désœuvrement total ou embourbée dans un nihilisme cynique[797] ».

Apprécier la valeur de la vie – de notre vie – suppose de prêter attention, contrairement aux individus dont il vient d'être question, aux « raisons que [nous avons] de continuer à vivre – des raisons qui sont fournies, par exemple, par ce que [nous pourrions] réaliser, par le bien que [nous pourrions] faire aux autres et par les plaisirs que [nous pourrions] atteindre[798] ». On voit mal sur quelle base on rejetterait cette affirmation. La thèse originale de Scanlon est qu'apprécier adéquatement la valeur des vies humaines, et donc respecter les personnes qui les vivent, c'est répondre à la valeur que leur vie a pour elles, laquelle correspond aux raisons

[795] « while appreciating the value of human life involves seeing that there are strong reasons for protecting life and for not destroying it, these reasons are restricted by the qualification "as long as the person whose life it is has reason to go on living or wants to live" » (*Ibid.*).
[796] « a lack of understanding of the value of life » ; « allowed it to be wasted » (*Ibid.*, p. 105).
[797] « in utter idleness or mired in cynical nihilism » (*Ibid.*).
[798] « reasons [we] have to go on living, reasons provided, for example, by [our] possible accomplishments, by the good [we] might do for others, and by the pleasures [we] could attain » (*Ibid.*).

qu'elles ont de la vivre (des raisons qu'elles peuvent elles-mêmes ignorer à tort[799]). En d'autres termes, c'est de ces raisons – c'est-à-dire des bonnes raisons de continuer à vivre et de vouloir vivre des personnes concernées – que dépendent les manières dont nous devons agir et réagir à l'égard de la valeur des vies humaines.

Pour Scanlon, cette thèse offre une réponse globalement correcte, quoique trop vague pour être acceptée en l'état, à la question de savoir ce que reconnaître la valeur de la vie humaine veut dire. Il la formule comme suit :

> Cela [les observations relatives à la possibilité de gaspiller sa vie, VM] conduit à l'idée que, du moins du point de vue de la personne dont c'est la vie, la valeur de la vie peut être identifiée aux raisons que l'on a de la vivre. Cette idée va dans le sens de la conclusion énoncée précédemment, à savoir que nous avons des raisons de protéger une vie uniquement dans la mesure où la personne dont c'est la vie a des raisons de continuer à la vivre ou souhaite le faire. Nous pourrions donc dire que reconnaître la valeur de la vie humaine revient à respecter chaque être humain en tant que siège de raisons, c'est-à-dire à reconnaître la force de ses raisons de vouloir vivre et de vouloir que sa vie aille mieux[800].

L'un des principaux attraits de cette conception de la valeur de la vie humaine, et de la façon dont il convient de l'apprécier, est bien résumé par Wallace :

> Scanlon suggère que les exigences de la morale au sens étroit [la partie de la morale identifiée par la formule « ce que nous nous devons les uns aux autres », VM] peuvent s'entendre comme déterminant ce qu'est une réponse appropriée à la valeur des personnes, et cela me semble offrir une interprétation du domaine du moralement bon et du moralement mauvais qui est à la fois intuitive et profondément attrayante. L'idée qu'il y a certaines choses que nous devons aux autres simplement en vertu de leur statut de personne est un héritage central des Lumières, et Scanlon peut affirmer que la morale au sens étroit a pour tâche d'énoncer ces exigences. Ses principes ne se contentent pas de préciser ce qu'il serait moralement bon ou mauvais de faire en un sens générique ; ils arrêtent, plus spécifiquement, ce que nous devons aux autres en vertu de leur statut de personne, et comment nous devons agir pour éviter de leur *faire du tort*[801].

---

[799] Commettant ainsi ce que Scanlon appelle ailleurs une « erreur d'évaluation », telle celle de penser que « ceux qui réussissent moins bien dans la compétition [pour les positions sociales privilégiées, VM] sont pour cette raison des personnes moins importantes et auxquelles il est moins désirable de s'associer » (Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 276).

[800] « This leads to the idea that, at least from the point of view of the person whose life it is, the value of life may be identified with the reasons one has for living it. This would be in line with the conclusion reached earlier, that we have reason to protect a life only insofar as the person whose life it is has reason to go on living it or wants to do so. We might say, then, that recognizing the value of human life is a matter of respecting each human being as a locus of reasons, that is to say, recognizing the force of their reasons for wanting to live and wanting their lives to go better. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 105.)

[801] « Scanlon proposes that moral requirements in the narrow sense can be understood as determining what it is to respond properly to the value of persons, and this seems to me to offer an interpretation of the morality of right and wrong that is both intuitive and deeply appealing. It is a central legacy of the Enlightenment that there are certain things we owe others just in virtue of their standing as persons, and Scanlon can claim that morality in the narrow sense has the job of spelling out what these requirements are. Its principles do not merely specify what it would be right and wrong to do in a generic sense; they fix, more specifically, what we owe to others in virtue of

Se comporter d'une manière qui ne tient pas compte des raisons « de vouloir vivre et de vouloir que sa vie aille mieux » d'une autre personne, ou encore ne pas donner suffisamment de poids à ces raisons dans notre délibération pratique, n'est donc pas simplement contraire à la morale ou moralement condamnable. C'est aussi faire du tort à cette personne. Si les contractualistes scanloniens reconnaissent l'existence de différents types de torts moraux[802], ils donnent à la propriété générale consistant à faire du tort à quelqu'un le sens technique de traiter cette personne d'une façon qui ne pourrait pas être justifiée si ses raisons (de s'opposer à cette forme de traitement, de vouloir que certaines possibilités ne soient pas verrouillées, etc.) étaient dûment prises en compte, autrement dit d'une façon qui ne saurait *lui être justifiée* (en ce sens).

Ainsi, l'idée qu'apprécier la valeur de la vie humaine consiste à « respecter chaque être humain en tant que siège de raisons » et à « reconnaître la force de ses raisons de vouloir vivre et de vouloir que sa vie aille mieux » est attrayante, entre autres, car elle relie le caractère moralement mauvais (*wrongness*) d'une action au tort (*wrong*) que subissent les personnes auxquelles elle n'est pas justifiable – où le type de tort en question dépend à chaque fois des raisons individuelles en vertu desquelles l'action est injustifiable à autrui. Cette idée est toutefois trop vague. Qu'est-ce, au juste, que reconnaître la force des « raisons de vouloir vivre et de vouloir que sa vie aille mieux » de chaque être humain ? Ces raisons sont-elles toutes bonnes à prendre en compte ? Et de quelle(s) manière(s) ?

Pour ne pas laisser ces questions en suspens, la conception contractualiste de la valeur de la vie humaine demande à être précisée davantage. Comme le lecteur s'y attend, Scanlon la circonscrit plus étroitement avec la thèse selon laquelle nous devons à autrui de n'interagir avec lui que de façons qui seraient autorisées par des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Cette thèse lui semble à même de répondre aux questions laissées ouvertes par l'idée, plus indéterminée, qu'il nous faut reconnaître la force des « raisons de vouloir vivre et de vouloir que sa vie aille mieux » de chaque être humain (ou créature rationnelle). Cette idée plus ambigüe, observe-t-il, est tout particulièrement vulnérable à deux objections importantes :

> La première est que, telle qu'elle est énoncée, elle se prête à une interprétation de type « observateur idéal », d'après laquelle apprécier la valeur de la vie humaine consiste à reconnaître la force de toutes les raisons de divers êtres humains. (Cela ressemble à ce que Nagel appelle le point de vue objectif.) À moins d'en dire plus, cette exigence est impossible à suivre, car nous ne saurions répondre à, ni même contempler, toutes ces raisons en même temps. Il n'est pas suffisant

their standing as persons, and what we must do if we are to avoid *wronging* them. » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 467 ; italique d'origine.)

[802] Cela apparaît clairement tout au long de Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*

> de dire simplement que nous sommes entièrement libres de choisir celles de ces raisons auxquelles répondre (de la même manière que nous sommes libres de choisir celles des diverses formes valables d'excellence auxquelles nous voulons, le cas échéant, donner un rôle dans notre vie). Une analyse adéquate de la valeur de la vie humaine doit en dire davantage sur la prétention que ces raisons ont sur nous.
>
> La deuxième objection nous met sur la voie d'une solution à ce problème. Si l'idée qui vient d'être décrite reconnaît ce qui fait la spécificité de la vie humaine ou, plus généralement, de la vie rationnelle, en nous caractérisant comme des créatures qui ont des raisons, elle n'exploite pas toute la profondeur de cette caractérisation. Ce qu'elle mentionne, c'est que nous sommes des créatures ayant des raisons de vouloir que certaines choses se produisent. Cela présuppose, mais sans le mentionner, que nous sommes des créatures capables d'évaluer les raisons et les justifications. Elle ne mentionne pas non plus que nous avons la capacité de choisir entre les différentes manières dont il y a des raisons de vouloir qu'une vie se déroule, et donc de conduire et de vivre cette vie de façon active. Apprécier la valeur de la vie humaine doit impliquer la reconnaissance et le respect de ces capacités distinctives[803].

De l'idée voulant que nous reconnaissions la force des raisons « de vouloir vivre et de vouloir que sa vie aille mieux » de chaque être humain, il est légitime d'attendre qu'elle nous aide à identifier les modes d'interaction interpersonnelle respectueux de la valeur de la vie humaine. Or elle ne sera évidemment pas en mesure de remplir cette fonction en restant silencieuse sur les questions de savoir quelles raisons doivent entrer dans notre délibération pratique, et quel(s) rôle(s) elles ont à y jouer. En outre, notre appréciation de la valeur inhérente à la vie humaine, ou rationnelle, ne sera adéquate qu'à la condition de répondre pleinement et correctement aux caractéristiques qui confèrent leur valeur spécifique aux créatures qui en sont porteuses. Aussi ne doit-elle pas négliger notre capacité à « évaluer les raisons et les justifications » et à conduire et vivre notre vie « de façon active » en nous fondant sur ces évaluations.

---

[803] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 105-106 :

> The first is that, as stated, it is open to an "ideal observer" interpretation, which takes appreciating the value of human life to be a matter of recognizing the force of all the reasons that various human beings have. (This is like what Nagel calls the objective point of view.) Unless more is said, this is impossibly unwieldy, since we cannot respond to or even contemplate all these reasons at once. It is not adequate simply to say that we are entirely free to choose which of these reasons to respond to (in the way that we are free to choose which, if any, of the various worthwhile forms of excellence we want to give a role in our lives). An adequate account of the value of human life needs to say more about the claim that these reasons have on us.
>
> The second objection points us in the direction of a solution to this problem. While the view just described recognizes what is distinctive about human or, more generally, rational life by characterizing us as creatures who have reasons, it does not exploit the full depth of this characterization. What it mentions is that we are creatures who have reason to want certain things to happen. This presupposes, but does not mention, that we are creatures who have the capacity to assess reasons and justifications. It also does not mention that we have the capacity to select among the various ways there is reason to want a life to go, and therefore to govern and live that life in an active sense. Appreciating the value of human life must involve recognizing and respecting these distinctive capacities.

Scanlon soutient que, pris ensemble, ces desiderata conduisent à la thèse centrale de son contractualisme moral. Cette dernière, on le sait, interprète l'exigence de « respecter chaque être humain en tant que siège de raisons » comme celle de n'agir que de façons qui soient justifiables à chacune des personnes susceptibles d'être affectées par notre action. Plus précisément, elle analyse la justifiabilité d'une action à autrui comme la propriété qu'elle a d'être autorisée par des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter, ou encore de n'être défendue par aucun principe non rejetable. Dans les termes de Scanlon :

> Nous ne saurions répondre à toutes les raisons de vouloir que sa vie se passe bien de chaque créature humaine ; nous devons donc opérer une sélection entre ces raisons ; et nous devons le faire d'une manière qui reconnaisse la capacité des êtres humains, en tant que créatures rationnelles, à évaluer les raisons et à conduire leur vie en fonction de cette évaluation. Selon moi, la meilleure réponse à ces deux considérations est la suivante : respecter la valeur de la vie humaine (ou rationnelle) exige que nous traitions les créatures rationnelles uniquement de façons qui seraient autorisées par des principes qu'elles ne pourraient pas raisonnablement rejeter pour autant qu'elles recherchent, elles aussi, des principes de gouvernement mutuel que les autres créatures rationnelles ne pourraient pas raisonnablement rejeter. Cela répond au problème de la sélection entre les raisons d'une manière qui reconnaît nos capacités distinctives en tant que créatures évaluatrices de raisons et qui s'autogouvernent[804].

La dernière affirmation est correcte. Ne sont admissibles dans un raisonnement contractualiste que les raisons (de rejeter un principe donné ou d'insister pour qu'un principe concurrent soit adopté dans notre monde social) qui sont compatibles avec le fait de considérer que les intérêts (comparables) de chacun ont la même importance d'un point de vue moral[805]. Le lecteur n'aura pas non plus oublié que, comme cela a été exposé au chapitre 3 (en 3.4), il faut également que ces raisons soient : *personnelles*, c'est-à-dire relatives à la manière dont la vie d'une personne humaine (ou créature rationnelle) serait affectée selon que nous adoptions ou non un principe considéré ; *individuelles*, en ce qu'elles doivent pouvoir être formulées au nom des intérêts et

[804] « We cannot respond to all the reasons that every human creature has for wanting his or her life to go well; so we must select among these reasons; and we should do this in a way that recognizes the capacity of human beings, as rational creatures, to assess reasons and to govern their lives according to this assessment. In my view the best response to these two considerations is this: respecting the value of human (rational) life requires us to treat rational creatures only in ways that would be allowed by principles that they could not reasonably reject insofar as they, too, were seeking principles of mutual governance which other rational creatures could not reasonably reject. This responds to the problem of selecting among reasons in a way that recognizes our distinctive capacities as reason-assessing, self-governing creatures. » (*Ibid.*, p. 106.)

[805] Comme le garantit la clause restrictive « pour autant qu'elles recherchent, elles aussi, des principes de gouvernement mutuel que les autres créatures rationnelles ne pourraient pas raisonnablement rejeter ». Afin de pouvoir entrer dans la machine contractualiste, les raisons de s'opposer à l'adoption d'un principe doivent elles-mêmes être raisonnables en ce sens. Voir Kumar, « Reasonable Reasons in Contractualist Moral Argument », *art. cit.*, p. 12, sur l'idée que les considérations pertinentes pour évaluer le caractère (non) raisonnablement rejetable d'un principe moral sont celles dont la prise en compte elle-même ne peut pas faire l'objet d'un rejet raisonnable de la part d'individus qui se considèrent les uns les autres comme des égaux.

préoccupations, non pas d'un groupe de personnes, mais d'individus pris isolément les uns des autres ; et enfin *génériques*, au sens où il s'agira obligatoirement de raisons qu'ont les personnes en vertu du type général de situation dans laquelle elles se trouvent.

Par ailleurs, les ingrédients qui peuvent être introduits dans un raisonnement contractualiste ne se limitent pas aux seules raisons de vouloir que certaines choses se produisent ou n'adviennent pas. Les individus ont également des raisons valables d'insister pour que certaines libertés et possibilités leur soient accordées, et de s'opposer à ce qu'il soit interdit, ou particulièrement difficile et/ou coûteux, d'entreprendre diverses activités et d'explorer différentes manières de vivre et d'interagir les uns avec les autres. Ainsi, par exemple, le contractualisme fait dépendre le contenu de la liberté d'expression, de même que l'importance particulière que nous lui accordons, « des intérêts des participants potentiels, des membres du public, et des tiers qui sont affectés à d'autres titres par l'expression et ses restrictions[806] ». Or il est clair que l'intérêt des participants à « pouvoir attirer l'attention du plus vaste public possible sur un sujet donné[807] » déborde la catégorie des raisons de vouloir que certaines choses se passent ou n'arrivent pas.

Scanlon fait très justement remarquer que

> [c]ette capacité peut être mise au service d'une grande variété de buts plus précis. Un orateur pourrait avoir intérêt à accroître sa réputation ou à rabaisser celle d'un autre, à augmenter les ventes de ses produits, promouvoir une manière de vivre, imposer un changement politique, ou tout simplement à amuser les gens ou les choquer[808].

Mais s'il est naturel de décrire les intérêts des participants à l'aide de verbes d'action, il est plus fréquent de recourir à la voix passive pour présenter ceux du public : « être diverti, informé sur des sujets politiques, averti des avantages et inconvénients des options disponibles sur le marché, etc.[809] ». Ces intérêts sont toutefois liés à nos raisons de vouloir être en mesure d'élire nos représentants politiques de manière éclairée, par exemple, ou encore de réaliser des choix de consommation informés. S'il n'est pas erroné de les interpréter comme des raisons de vouloir (n')être (pas) affectés, d'une manière ou une autre, par les actes d'expression des participants, les membres du public veulent surtout « pouvoir être exposés à l'expression des autres lorsqu'ils le souhaitent[810] », c'est-à-dire sélectionner les actes d'expression auxquels prêter

[806] Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 157, note 2.
[807] Scanlon, « Liberté d'expression et catégories d'expression », *art. cit.*, dans Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance*, *op. cit.*, p. 118.
[808] *Ibid.*
[809] *Ibid.*, p. 121.
[810] *Ibid.*

attention, dans le but, entre autres, d'organiser leur vie en fonction des informations acquises à travers eux.

Pour en venir aux tiers, ces derniers peuvent être affectés par les « effets secondaires indésirables des actes d'expression eux-mêmes » – parmi lesquels « les embouteillages, le vacarme de la foule, les déchets dus à la distribution de prospectus » –, ainsi que par les « effets de l'expression sur le public auquel elle s'adresse » – comme « lorsque les actes d'expression promeuvent des changements dans le comportement ultérieur des membres du public[811] ». Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les intérêts correspondants ne sont pas, eux non plus, entièrement réductibles à des raisons de vouloir que certaines choses se passent ou n'aient pas lieu. Si un acte d'expression répété conduit à la formation, par de nombreux membres du public, de nouvelles croyances quant à notre caractère moral, cela peut avoir une incidence sur le type de vie que nous pouvons mener, par exemple en nous privant de la possibilité de partager certains « biens associationnels » avec ces personnes si elles nous « perçoivent comme moins éligibles aux rôles de collègues de travail, d'amis potentiels, de possibles époux, ou même de voisins[812] ».

Toutes ces raisons – de vouloir que certaines choses se produisent ou n'adviennent pas, d'insister pour que certaines libertés et possibilités nous soient accordées, etc. – sont recevables dans un raisonnement contractualiste, sous réserve de respecter les contraintes énoncées plus haut. La thèse centrale du contractualisme répond donc effectivement « au problème de la sélection entre les raisons d'une manière qui reconnaît nos capacités distinctives en tant que créatures évaluatrices de raisons et qui s'autogouvernent ».

Elle n'est toutefois pas la seule à le faire. On pensera ici naturellement à l'impératif catégorique de Kant (sous l'une ou l'autre de ses différentes formulations[813]). Le passage de l'idée que nous devons « respecter chaque être humain en tant que siège de raisons », d'une part, à la thèse distinctive du contractualisme, d'autre part, pourrait donc être motivé davantage. Scanlon indique d'ailleurs ne pas prétendre que cette thèse soit « la seule réponse possible au problème de la compréhension des exigences relevant de l'appréciation de la vie humaine, et encore moins avoir offert un argument strict à son appui[814] ». Ceci amène Wallace à décrire le

[811] *Ibid.*, p. 126.
[812] Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 47-48.
[813] Que nous cherchions à observer des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter, ou que nous soyons guidés par « l'idée de *la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle* » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, art., cit., dans Kant, *Œuvres Philosophiques*, vol. II, *op. cit.*, p. 297 ; italiques d'origine), autrui figure dans notre délibération pratique en tant qu'évaluateur de raisons qui s'autogouverne.
[814] « the only possible response to the problem of understanding the requirements of valuing human life, much less that I have offered a strict argument for it » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 106).

traitement de ce problème par Scanlon comme la « suggestion timide selon laquelle nous répondons correctement à la valeur de la vie humaine précisément en nous efforçant d'observer des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter[815] ».

Il est sans doute excessif de parler de « suggestion timide », puisque cette suggestion est appuyée, nous venons de le voir, par le fait qu'elle répond « au problème de la sélection entre les raisons d'une manière qui reconnaît nos capacités distinctives en tant que créatures évaluatrices de raisons et qui s'autogouvernent ». Toujours est-il que les contractualistes gagneraient à développer cet aspect sous-théorisé (y compris, à notre connaissance, dans la littérature secondaire) de leur approche. Cela impliquerait notamment de dissiper certaines inquiétudes exprimées par Kamm. Ces inquiétudes sont liées au fait que la capacité à reconnaître des raisons et à avoir des attitudes sensibles au jugement ne s'accompagne pas nécessairement de celle, plus complexe, à évaluer le caractère (non) raisonnablement rejetable de principes moraux. Or c'est la présence ou l'absence de la première capacité qui, pour Scanlon, détermine si nous avons ou non un devoir de justification envers une certaine créature. Sur ce point, le passage que voici est sans équivoque :

> Il pourrait certainement exister, et il existe vraisemblablement, des êtres […] capables d'avoir des attitudes sensibles au jugement, mais non de conduire un raisonnement moral. Cependant, il me semble que l'idée de « justifiabilité à » de tels êtres a néanmoins du sens, et que nous avons des raisons de nous en soucier. Les affirmations au sujet de ce qu'il serait raisonnable, pour eux, d'accepter s'ils étaient disposés à trouver des principes que les autres non plus ne pourraient pas raisonnablement rejeter comportent une dimension contrefactuelle minimale. De plus, leurs capacités de raisonnement et d'autodétermination rationnelle appellent le type de respect qui implique de les traiter uniquement de façons auxquelles ils ne pourraient pas (en ce sens contrefactuel minimal) raisonnablement s'opposer[816].

Kamm rétorque que l'explication du caractère moralement mauvais d'une action par le fait que tout principe l'autorisant pourrait raisonnablement être rejeté ne s'accorde pas parfaitement avec la conception contractualiste du périmètre du domaine identifié par la formule « ce que nous nous devons les uns aux autres ». Les créatures capables d'avoir des attitudes sensibles au jugement, mais non de statuer sur le caractère (non) raisonnablement rejetable de principes

[815] « tentative suggestion that we respond properly to the value of human life precisely by striving to comply with principles that no one could reasonably reject » (Wallace, « Scanlon's Contractualism », *art. cit.*, p. 467).
[816] « There certainly could be and presumably are beings […] who are capable of judgment-sensitive attitudes but not of moral reasoning. It seems to me, however, that the idea of "justifiability to" such beings nonetheless makes sense, and that we have reason to care about it. Claims about what it would be reasonable for them to accept if they were moved to find principles that others also could not reasonably reject involve a minimal counterfactual element. Moreover, their capacities for reasoning and rational self-direction call for the kind of respect that entails treating them only in ways that they could (in this minimally counterfactual sense) not reasonably object to. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 180.)

moraux, étant incluses dans ce domaine, Kamm estime que l'analyse contractualiste de la propriété consistant, pour une action, à être moralement mauvaise « devrait être énoncée en termes de "ne peut pas être justifiée à" plutôt qu'en termes de "peut [le principe autorisant l'action, VM] être raisonnablement rejeté"[817] ».

Bien sûr, Kamm n'ignore pas que « la raison fondamentale avancée par Scanlon […] pour se concentrer sur le rejet raisonnable est qu'il s'agit d'une manière correcte d'apprécier les êtres qui peuvent évaluer les raisons et se gouverner en fonction de cette évaluation[818] ». Or, justement, cette « raison fondamentale » renforce ses inquiétudes plus qu'elle ne les apaise. Comme elle l'écrit :

> Si tel est le cas, alors si un être est dépourvu de ces capacités, comme pourrait l'être quelqu'un ayant une attitude sensible au jugement, pourquoi l'apprécier de manière appropriée implique-t-il de réfléchir à ce qu'il pourrait raisonnablement rejeter ? D'un autre côté, on pourrait dire que si la justification envers les créatures qui ont des attitudes sensibles au jugement implique de tenir compte de ce qu'elles pourraient raisonnablement rejeter en un sens contrefactuel, alors le fait de se concentrer sur le rejet raisonnable devrait avoir un autre fondement que l'idée qu'il s'agit d'une manière d'apprécier les créatures évaluatrices de raisons qui s'autogouvernent et sont capables de rejet raisonnable[819].

Il semble donc exister une tension entre la conception contractualiste du périmètre du domaine de la morale interpersonnelle et l'explication contractualiste du caractère moralement mauvais d'une action. Les contractualistes parviendront peut-être à en minimiser quelque peu l'ampleur en démontrant que les « capacités de raisonnement et d'autodétermination rationnelle » des êtres « capables d'avoir des attitudes sensibles au jugement, mais non de conduire un raisonnement moral » impliquent effectivement que nous devons « les traiter uniquement de façons auxquelles ils ne pourraient pas […] raisonnablement s'opposer ». Cependant, une telle réponse ne serait pas de nature à dissiper les inquiétudes de Kamm s'agissant des créatures qui ont des attitudes sensibles au jugement, mais qui ne peuvent pas « évaluer les raisons et se gouverner en fonction de cette évaluation ».

La conception contractualiste de la valeur de la vie humaine pourrait néanmoins trouver un point d'appui dans l'idée selon laquelle se concentrer sur le caractère (non) raisonnablement

---

[817] « should be put in terms of 'can't be justified to' rather in terms of 'can be reasonably rejected' » (Kamm, « Owing, Justifying, and Rejecting », *art. cit.*, p. 326).

[818] « the foundational reason that Scanlon gives […] for focusing on reasonable rejection is that it is a proper way of valuing beings who can assess reasons and govern themselves according to this assessment » (*Ibid.*).

[819] « If this is so, then if a being lacks these capacities, as someone with a judgment-sensitive attitude might, why does appropriately valuing him entail thinking about what he could RR? On the other hand, it might be said, if justification to creatures with judgment-sensitive attitudes involves considering what they could counterfactually RR, then focusing on reasonable rejection should have a foundation other than that it is a way of valuing reason-assessing, self-governing creatures who are capable of reasonable rejection. » (*Ibid.*)

rejetable de principes moraux approfondit notre compréhension du contenu des exigences de la morale interpersonnelle – autrement dit, de ce que nous nous devons les uns aux autres. Ce serait le cas, par exemple, s'il était possible d'avancer une défense contractualiste de certains jugements de la morale du sens commun, telle la conviction qu'il n'est pas permis à A_1 d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même. Or les discussions qui précèdent nous permettent de soutenir qu'il ne serait pas irrationnel, pour les contractualistes, de conclure qu'A_1 n'a pas le droit de commettre une violation minimisatrice, à condition qu'ils puissent démontrer que P_1 pourrait raisonnablement rejeter tout principe autorisant A_1 à agir de la sorte.

En effet, nous avons appris (en 5.1) que l'accusation d'irrationalité proférée à l'encontre des contraintes déontologiques n'a de sens que lorsque ces dernières sont examinées, comme c'est le cas chez Scheffler et Kagan, à travers des lunettes à la fois téléologiques et impersonnelles. Or nous avons conclu à l'invalidité de la conception purement téléologique tant des raisons pratiques (en 5.2) que des valeurs (en 5.4), et avons également vu (en 5.3) qu'aucune version plausible de la conception maximisatrice de la rationalité ne risque de se confondre avec la conception téléologique des raisons. En outre, Scanlon a réfuté la conception de la valeur de la vie humaine (ou rationnelle) qui procède de la « méthode » de Moore, et la conception contractualiste qu'il lui préfère n'implique pas qu'il soit irrationnel d'interdire à A_1 de commettre une violation minimisatrice, puisqu'elle n'est ni téléologique, ni impersonnelle.

Quant à la question de savoir si cette interdiction est *justifiée*, les contractualistes doivent y répondre en essayant d'établir que P_1 pourrait raisonnablement rejeter tout principe qui autoriserait A_1 à empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même. Notre entreprise de dissolution scanlonienne du paradoxe de la déontologie étant maintenant achevée, c'est cette question difficile qui fera l'objet du chapitre 6.

– 6 –

CONTRACTUALISME ET DÉONTOLOGIE

> Bien sûr, la plausibilité du contractualisme dépend également de ses implications concrètes quant à ce qui est moralement bon ou mauvais.
>
> Thomas M. Scanlon,
> *What We Owe to Each Other*[820].

> C'est une chose d'affirmer qu'il existe une différence de poids entre les devoirs positifs et les devoirs négatifs, mais c'en est une autre de dire quelle est la source de cette différence. Je n'en connais pas d'explication qui soit entièrement convaincante et considère la nécessité d'une telle explication comme l'une des plus pressantes de toute la théorie morale.
>
> Judith Jarvis Thomson,
> « Turning the Trolley[821] ».

Au chapitre précédent, nous avons appris que l'idée voulant qu'il soit irrationnel de croire qu'A_1 n'est pas moralement autorisé, dans *Paradoxe de la déontologie*, à empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même repose sur des présupposés contestables au sujet de la morale, des valeurs et des raisons pratiques. En d'autres termes, nous avons conclu que l'accusation d'irrationalité proférée à l'encontre des contraintes déontologiques était infondée. Nous savons par ailleurs, depuis le chapitre 3, que la perspective préconisée par Scanlon pour aborder le contenu des exigences de la morale interpersonnelle n'est ni téléologique, ni impersonnelle. La question, en effet, n'est pas de savoir quel est le meilleur état de choses, d'un point de vue impersonnel, que l'agent puisse produire, mais si sa conduite est autorisée par un principe que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Aussi ne semble-t-il pas impossible *a priori* d'expliquer pourquoi A_1 ferait du tort à P_1 s'il décidait de commettre une violation minimisatrice en

[820] « Of course, the plausibility of contractualism depends also on its substantive implications about right and wrong. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 188.)

[821] « [I]t is one thing to say there is a difference in weight between positive and negative duties, and quite another to say what the source of that difference is. I know of no thoroughly convincing account of its source, and regard the need for one as among the most pressing in all of moral theory. » (Thomson, « Turning the Trolley », *art. cit.*, p. 372.)

respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste. Si nous y parvenons, alors nous serons en possession du type de justification philosophique des contraintes déontologiques que Scheffler appelait de ses vœux dans *The Rejection of Consequentialism*.

Cependant, nous avons signalé au chapitre 4 (en 4.2) que le bien-fondé de la thèse (a), « le devoir négatif d'A_1 envers P_1 est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacune des personnes menacées par A_2…A_6 », semble plus difficile à établir que celui de la thèse (b), « le devoir négatif du chirurgien envers le jeune homme est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacun des cinq patients nécessitant une transplantation ». Il n'est dès lors pas garanti *a priori* qu'un raisonnement contractualiste permette d'expliquer pourquoi ces deux thèses sont vraies et, avec elles, les jugements selon lesquels ni le chirurgien dans *La Greffe*, ni A_1 dans *Paradoxe de la déontologie*, n'a le droit de sauver la vie à cinq personnes en tuant quelqu'un d'autre. Peut-être conclurons-nous qu'une explication contractualiste de la différence de poids entre le devoir négatif de ne pas tuer et le devoir positif d'empêcher une mort accidentelle est possible, mais que les normes du raisonnement contractualiste sont inadaptées à l'objectif de démontrer qu'empêcher autrui de tuer quelqu'un en tuant soi-même quelqu'un d'autre serait contraire à l'exigence de justifiabilité à autrui.

Si tel était le cas, notre réponse au problème de Foot serait incomplète et notre tentative d'élaborer une défense contractualiste des contraintes déontologiques se solderait par un échec. De tels résultats seraient insatisfaisants du point de vue de l'ambition de Scanlon d'offrir, avec le contractualisme, « une analyse philosophique de la nature de la propriété consistant, pour une action, à être moralement mauvaise[822] » dont nous puissions pleinement accepter les implications normatives. Comme indiqué au chapitre 2 (en 2.5), il s'ensuivrait également que la première partie de la stratégie de Scanlon pour rendre compte de la priorité délibérative des raisons morales – pour mémoire, S_1 vise à dédramatiser la tension entre les exigences de la morale interpersonnelle et nos projets personnels – n'est pas concluante. Or, le propos du présent chapitre est de faire valoir que non seulement l'extraction des organes du jeune homme par le chirurgien, mais aussi la réalisation d'une violation minimisatrice par A_1, serait injustifiable à autrui. Nous procéderons en quatre temps[823].

[822] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 306 p. 104.

[823] Les trois premières sections du chapitre sont tirées de Mardellat, « Contractualism and the Paradox of Deontology », *art. cit.*, et la première section reprend également des bribes de Victor Mardellat, « Réalisme métaéthique et contractualisme moral : une relation de dépendance relative », *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 2019, vol. 14, n° 1, p. 128-154. Précisons en outre que, le temps nous faisant défaut, nous ne sommes pas en mesure de traduire les extraits cités dans ce chapitre, que nous reproduirons en langue originale. Nous présentons nos excuses au lecteur – à qui il n'aura pas non plus échappé que les traductions présentées au chapitre 5, tout comme la qualité rédactionnelle du chapitre lui-même, ne sont malheureusement pas au niveau de celles des chapitres antérieurs. Nous retravaillerons tous ces aspects en vue d'une publication.

En 6.1, nous reconstruirons l'argument avancé par Scanlon pour asseoir la conclusion selon laquelle il serait moralement mauvais, pour un médecin disposant d'un médicament qu'il peut utiliser pour sauver la vie soit à un patient, soit à cinq autres patients, de choisir de guérir le patient isolé. En 6.2, nous verrons que, selon Jeffrey Brand-Ballard et Robert Shaver[824], cet argument a pour implication que la conviction qu'A_1 doit s'abstenir de commettre une violation minimisatrice est impossible à défendre dans le cadre d'un raisonnement contractualiste. Nous leur répondrons que cette objection découle d'une confusion courante entre le contractualisme et ce que nous appelons le « contraquentialisme ». Cela nous permettra de faire ressortir l'ampleur du fossé qui sépare le contractualisme du conséquentialisme. En 6.3, nous construirons une défense contractualiste des prérogatives et des contraintes déontologiques. À cette fin, nous fournirons une explication contractualiste de l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir. Nous réfuterons ce faisant l'objection, évoquée au chapitre 3 (en 3.1), selon laquelle des intuitions du type de celles qu'il s'agit d'expliquer figurent nécessairement parmi les prémisses d'un argument contractualiste. En 6.4, nous montrerons que nos arguments résolvent également le problème de Foot.

6.1 Sauver le plus grand nombre

Au chapitre 3 (en 3.4), nous avons indiqué que la contrainte individualiste était l'aspect le plus controversé des normes du raisonnement contractualiste. D'un côté, elle barre la route aux justifications agrégatives et à leurs conséquences sacrificielles dans des situations telles que celle qui est décrite dans *L'Émetteur de télévision*, et protège ainsi « les individus contre la tyrannie de la majorité[825] » qui naîtrait de l'application du principe d'utilité. De l'autre, on l'accuse d'avoir des implications aussi peu défendables que celles de l'utilitarisme de l'acte[826]. Tel serait le cas, en particulier, dans les situations présentant une structure similaire à cet autre scénario imaginé par Foot, que nous nommerons *Le Médicament* :

> We are about to give a patient who needs it to save his life a massive dose of a certain drug in short supply. There arrive, however, five other patients each of whom could be saved by one fifth of that dose. We say with regret that we cannot spare our whole supply of the drug for a single patient, just as we should say that we could not spare the whole resources of a ward for one

[824] Voir Brand-Ballard, « Contractualism and Deontic Restrictions », *art. cit.*, et Shaver, « Contractualism and Restrictions », *art. cit.*
[825] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 544 p. 165.
[826] Voir les contributions énumérées à la note 541 p. 164.

> dangerously ill individual when ambulances arrive bringing in victims of a multiple crash. We feel bound to let one man die rather than many if that is our only choice[827].

S'il fallait formuler le principe derrière ce jugement à la manière de Thomson, il s'agirait de

> *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Laisser Mourir Une Personne* : A ne doit pas laisser mourir cinq personnes s'il peut, à la place, n'en laisser mourir qu'une.

Ce principe semble admis par la morale du sens commun[828]. S'il est impossible d'établir que nul ne pourrait raisonnablement le rejeter en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste, alors soit donner le médicament au patient isolé ne serait pas moralement mauvais au sens du contractualisme, soit les normes du raisonnement contractualiste doivent être corrigées. Au chapitre 3 (en 3.4), nous avons défendu l'ancrage de la contrainte individualiste dans la théorie. Nous avons soutenu, à partir d'une comparaison entre *Jones et Walter* et *L'Émetteur de télévision*, que son inscription dans les normes du raisonnement contractualiste était indispensable pour que le contractualisme constitue « une véritable solution de remplacement à l'utilitarisme[829] » philosophique, et non au seul utilitarisme normatif. Par conséquent, s'il était nécessaire de contourner la contrainte individualiste pour montrer que *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Laisser Mourir Une Personne* ne pourrait pas raisonnablement être rejeté, cela signifierait que soigner le patient isolé ne serait pas moralement mauvais dans le sens qui correspond à la caractérisation contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux.

Aussi une section entière de *What We Owe to Each Other* est-elle consacrée au problème de l'agrégation[830]. Celui-ci consiste à expliquer la vérité des jugements de la morale du sens commun dans des cas plus ou moins apparentés à *Le Médicament* en observant la contrainte

---

[827] Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 24.

[828] Pour des voix dissidentes, voir Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, « Who is Wronged ? Philippa Foot on Double Effect : One Point », *The Oxford Review*, 1967, vol. 5, p. 16-17, Véronique Munoz-Dardé, « The Distribution of Numbers and the Comprehensiveness of Reasons », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2005, vol. 105, p. 191-217 et John M. Taurek, « Should the Numbers Count ? », *Philosophy & Public Affairs*, 1977, vol. 6, n° 4, p. 293-316. Selon Anscombe, le médecin n'a pas le devoir de sauver le plus grand nombre, car nous ne saurions dire à qui il ferait du tort en soignant le patient isolé. Véronique Munoz-Dardé, quant à elle, établit une distinction entre les raisons intelligibles et les raisons conclusives, et range le nombre de personnes concernées dans la première catégorie de raisons : cette considération peut rendre compréhensible, mais non moralement obligatoire, la décision de sauver les cinq patients plutôt que le patient isolé. John Taurek, enfin, fait valoir que le médecin devrait donner 50% de chances d'être sauvé à chaque patient, et ainsi décider à pile ou face de l'utilisation du médicament.

[829] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 539 p. 164.

[830] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 229-241.

individualiste[831]. Scanlon l'annonce d'emblée : la tâche est ardue. Aussitôt après avoir souligné que « la somme des avantages » perçus par plusieurs personnes n'avait, en elle-même, « aucun poids » dans une justification contractualiste, « puisqu'il n'y a aucun individu qui jouisse de ces avantages et qui devrait y renoncer si » *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Laisser Mourir Une Personne*, par exemple, « était rejeté[832] », il ajoute :

> The problem is, however, that contractualism appears to go too far in the opposite direction, disallowing any appeal to aggregative benefits even in cases in which the right thing to do does seem to depend not only on the impact that various actions would have on particular individuals but also on the number of individuals who would be so affected. For example, in a situation in which we must choose between saving two different groups of people from the same loss or injury, it seems that it would be wrong, absent some special justification, simply to choose the course of action that leads to more people's being killed or injured. This appears to pose a problem for contractualism, since, assuming that the losses or injuries to all the parties are the same and that their grounds for rejecting a principle depend solely on these losses, the generic reasons for rejecting a principle permitting us to save the smaller number will, it seems, be evenly balanced by the generic individual reasons for rejecting a principle requiring one to save the greater number. It therefore seems that as long as it confines itself to reasons for rejection arising from individual standpoints contractualism will be unable to explain how the number of people affected by an action can ever make a moral difference[833].

Est-il possible, alors, d'expliquer pourquoi donner le médicament au patient isolé serait injustifiable à autrui ? Dans la négative, seul le gaspillage du médicament serait moralement mauvais au sens du contractualisme, et le devoir du médecin serait de l'utiliser pour guérir ou bien le patient isolé, ou bien les cinq autres patients : tant qu'il soigne quelqu'un, il ne ferait de tort à personne.

Le problème de l'agrégation ne recevra pas ici l'attention qu'il mérite. Nous nous contenterons de reconstruire un célèbre argument de Scanlon – le *tie-breaking argument*[834], une

---

[831] Scanlon résume le problème en ces termes : « The problem is […] that conclusions that appear to flow from a natural way of understanding reasonable rejectability conflict with clear moral intuitions. Interpreted in the most straightforward way, contractualism seems to rule out aggregation in cases […] in which aggregative reasoning seems clearly correct and appears to be the only way of reaching the obviously right answer. The question this poses is whether there is a way of understanding the grounds of reasonable rejection that would get the intuitively correct result in these cases, but would not be ad hoc, or in conflict with other elements of contractualism. » (Scanlon, « Replies », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 129-130.)

[832] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 539 p. 164.

[833] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 230.

[834] Voir *ibid.*, p. 232-234. Pour un argument similaire, voir Frances M. Kamm, *Morality, Morality*, vol. 1 : *Death and Whom to Save From It*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 116-117.

Pour des critiques, voir, d'Alastair Norcross, « Comparing Harms : Headaches and Human Lives », *Philosophy & Public Affairs*, 1997 vol. 26, n° 2, p. 135-167 et « Contractualism and Aggregation », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, p. 303-314, ainsi que Sophia Reibetanz, « Contractualism and Aggregation », *Ethics*, 1998, vol. 108, n° 2, p. 296-311, Michael Otsuka, « Scanlon and the Claims of the Many versus the One », *Analysis*, 2000, vol. 60, n° 3, p. 288-293, Jussi Suikkanen, « What We Owe to Many », *Social Theory and Practice*, 2004, vol. 30, n° 4, p. 485-506, Jens Timmermann, « The Individualist Lottery : How People Count, but Not Their

expression que nous pourrions traduire par « l'argument du bris d'égalité » ou, pour gagner en précision tout en conservant la métaphore sportive, par « l'argument de la raison décisive[835] » – à l'appui de la thèse selon laquelle les conclusions du raisonnement contractualiste s'accordent avec les jugements de la morale du sens commun dans *Le Médicament* et les situations du même type. La raison pour laquelle le problème de l'agrégation intervient dans notre enquête est uniquement que, d'après Brand-Ballard et Shaver, l'argument de la raison décisive s'applique non seulement au choix auquel le médecin est confronté dans *Le Médicament*, mais aussi à celui d'A_1 dans *Paradoxe de la déontologie*. Si tel était le cas, alors la solution de Scanlon au problème de l'agrégation compromettrait toute tentative d'explication contractualiste de la validité des contraintes déontologiques. Il importe donc de bien comprendre l'argument de la raison décisive afin d'évaluer l'objection voulant qu'il contraigne les contractualistes à soutenir qu'A_1 a le devoir d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même.

Scanlon se concentre sur

> a principle which, in cases in which […] one has to choose between preventing a certain level of injury to either a larger or a smaller group of people, permits one to save either the greater or the smaller number (assuming that one is not bound by any other duties or obligations to members of either group)[836].

Ce principe, que nous nommerons *Ne Pas Gaspiller Le Médicament*, peut-il raisonnablement être rejeté par l'un des cinq patients qui mourraient si le médecin décidait de donner le médicament au patient isolé ? Si la force d'une objection contre un principe est déterminée par la seule importance du coût que son adoption entraînerait pour un individu, la réponse est non. En effet, les coûts liés à l'adoption de *Ne Pas Gaspiller Le Médicament* seraient les mêmes pour chacun des six patients (puisque le médecin serait libre de sauver quelqu'un d'autre). Or,

---

Numbers », *Analysis*, 2004, vol. 64, n° 2, p. 106-112, Hooker, « Contractualism, Spare Wheel, Aggregation », *art. cit.*, dans Matravers (éd.), *Scanlon and Contractualism*, *op. cit.*, p. 57-62, Raz, « Numbers, With and Without Contractualism », *art. cit.*, dans Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 59-66, et Tyler Doggett, « What is wrong with Kamm and Scanlon's arguments against Taurek », *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 2009, vol. 3, n° 3, p. 1-15.

L'argument a été développé plus en detail par Kumar dans « Contractualism on Saving the Many », *art. cit.*, et dans « Contractualism on the Shoal of Aggregation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 138-149.

Signalons également que, si Scanlon a exprimé des doutes au sujet de l'argument dans « Contractualism and Justification », *art. cit.*, dans Stepanians et Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism*, *op. cit.*, p. 31-34, il renoue aujourd'hui explicitement avec lui, en particulier tel que Kumar l'a reconstruit. Voir Scanlon, « Contractualism Re-examined », *art. cit.*, p. 30-36.

[835] Pour les traductions officielles de l'expression anglaise *tie-break*, voir : https://www.culture.fr/franceterme/terme/SPOR21.

[836] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 232.

la contrainte individualiste n'admet pas que les cinq patients qui ont chacun besoin d'un cinquième de la dose du médicament rejettent *collectivement* ce principe. Comme nous l'avons indiqué au chapitre 3 (en 3.4), cependant, Scanlon ne considère pas qu'« [u]n fait normatif concernant la force d'une raison » soit assimilable à « un fait naturaliste sur des années de vie ou des heures de souffrance[837] ». Ce sophisme naturaliste étant écarté, le fait que le coût de l'adoption de *Ne Pas Gaspiller Le Médicament* soit le même pour tout le monde n'exclut pas la possibilité que l'objection d'un des cinq patients l'emporte sur celle du patient isolé.

L'argument de la raison décisive exploite cette possibilité. Selon Scanlon, le deuxième patient nécessitant un cinquième du médicament pourrait raisonnablement rejeter *Ne Pas Gaspiller Le Médicament* sur la base du raisonnement suivant :

> The fate of the single person is obviously being given positive weight [par *Ne Pas Gaspiller Le Médicament*, VM], he might argue, since if that person were not threatened then the agent would have been required to save the two. And the fact that there is one other person who can be saved if and only if the first person is not saved is being given positive weight to balance the value of saving the one. The presence of the additional person, however, makes no difference to what the agent is required to do or to what she is required to go about deciding what to do. This is unacceptable, the person might argue, since his life should be given the same moral significance as anyone else's in this situation (which is, by stipulation, a situation in which no one has a special moral claim)[838].

Ce raisonnement, poursuit-il, appuie fermement la conclusion selon laquelle

> any principle dealing with cases of this kind would be reasonably rejectable if it did not require agents to treat the claims of each person who could be saved as having the same moral force. Since there is, we are supposing, a positive duty to save in cases in which only one person is present, this means that any nonrejectable principle must direct an agent to recognize a positive reason for saving each person. Since a second reason of this kind can balance the first—turning a situation in which one must save one into one in which it is permissible to save either of two people—the reason presented by the needs of a second person in one of these groups must at least have the power to break this tie. The principle stated above fails to meet these requirements and is reasonable rejectable[839].

En résumé, *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Laisser Mourir Une Personne* reflète l'idée selon laquelle la présence d'un deuxième patient nécessitant un cinquième du médicament a une incidence sur la manière dont il convient moralement de le distribuer. Cette idée ressemble toutefois davantage à un jugement moral qu'à une raison générique, personnelle et individuelle.

---

[837] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 550 p. 167.
[838] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 232.
[839] *Ibid.*

De plus, comme Munoz-Dardé le fait justement remarquer, « il n'est pas automatiquement de notre devoir de sauver le plus grand nombre, dans toutes les circonstances[840] ». L'enjeu est alors de démontrer, *sans présupposer le jugement auquel il s'agit d'aboutir*, que la raison que le second membre du groupe a de vouloir être sauvé est suffisante pour fonder le rejet raisonnable de *Ne Pas Gaspiller Le Médicament*. La suggestion de Scanlon est que cette raison « brise l'égalité » entre les raisons identiques du patient isolé et du premier membre du groupe. À suivre Michael Otsuka, cependant, cette suggestion viole implicitement la contrainte individualiste, car la raison du second membre du groupe ne peut l'emporter sur celle du patient isolé qu'*en combinaison avec* celle du premier. Autrement dit, *Ne Pas Gaspiller Le Médicament* est rejeté *au nom du groupe*[841].

Pour évaluer l'argument de la raison décisive, il peut donc être utile de le décomposer méthodiquement. Nous le ferons à partir de la réponse d'Anscombe à Foot :

> Suppose I am the doctor, and I don't use the drug at all. Whom do I wrong? None of them can say: 'you owed it to *me*'. For […] if *one* can say that, all can; but if I used it, I let one at least go without and he can't say I owed it to *him*. Yet all can reproach me if I gave it to none. It was there, ready to supply human need, and human need was not supplied. So any one of them can say: you ought to have used it to help us who needed it; and so all are wronged. But if it was used for someone, as much as he needed it to keep him alive, no one has any ground for accusing me of having wronged *himself*. Why, just because he was one of the five who could have been saved, is he wronged in not being saved, if someone is supplied with it who needed it? What is *his* claim, except the claim that what was needed go to him rather than be wasted? But it was not wasted. So he was not wronged. So who was wronged? And if no one was wronged, what injury did I do[842]?

D'après Anscombe, (i) chacun peut raisonnablement exiger que le médicament lui soit donné plutôt que d'être gaspillé, mais (ii) nul ne peut raisonnablement le réclamer pour soi. De (i) et (ii), elle déduit : (iii) nul ne pourrait raisonnablement rejeter *Ne Pas Gaspiller Le Médicament*. Or, si l'argument de la raison décisive est valide, alors (i) et (ii) n'impliquent pas (iii) et *Ne Pas Gaspiller Le Médicament* pourrait raisonnablement être rejeté, tandis que *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Laisser Mourir Une Personne* ne le pourrait pas. Voici une reconstruction détaillée de l'argument.

Soit A le patient isolé et B, C, D, E et F les cinq patients nécessitant chacun un cinquième de la dose dont dispose le médecin. Voyons d'abord à quoi A peut prétendre. Son besoin du

[840] Véronique Munoz-Dardé, « Un dilemme pour le contractualisme contemporain ? Biens sociaux et calculs utilitaristes », *Les Études philosophiques*, 2006, vol. 79, n° 4, p. 501-516, ici p. 506, note 1.
[841] Otsuka, « Scanlon and the Claims of the Many versus the One », *art. cit.*, p. 291-292.
[842] Anscombe, « Who is Wronged ? », *art. cit.*, p. 16-17 (italiques d'origine).

médicament pour survivre lui donne une raison suffisante pour raisonnablement rejeter tout principe autorisant le médecin à le lui refuser en l'absence d'une justification adéquate. Celle-ci pourrait être, par exemple, que le médicament est déjà promis à quelqu'un d'autre, qui en a autant besoin que lui pour survivre. Dans *Le Médicament*, par hypothèse, aucune promesse n'a été faite et (ii) est valable : nul ne peut raisonnablement réclamer le médicament pour soi. Pour l'instant, le devoir du médecin est donc de donner le médicament à A.

B entre en scène. S'il reçoit un cinquième du médicament, il n'en restera pas assez pour sauver A. Le médecin doit alors choisir : sauver A ou sauver B. Étant donné (ii), le médecin ne doit pas plus à A de le sauver qu'il doit à B de le sauver (et réciproquement). Par conséquent, le principe qui lui impose de donner le médicament à A en l'absence d'une justification adéquate lui interdit de le gaspiller, mais non de le donner à B. Autrement dit, les raisons en conflit de A et de B, étant identiques, se « neutralisent[843] » l'une l'autre, dans le sens où ni A ni B ne pourrait raisonnablement s'opposer à l'autorisation, pour le médecin, de guérir l'autre patient. Ce que le médecin doit à A comme à B, à ce stade, c'est uniquement de ne pas gaspiller le médicament.

Comme B, C a besoin d'un cinquième du médicament pour survivre. Si le médecin utilise le premier cinquième pour sauver B, il peut utiliser le second pour sauver C. Sauver B et C est compatible avec ce qu'il doit à A, puisqu'alors le médicament ne serait pas gaspillé. Selon Anscombe, sauver A est compatible avec ce que le médecin doit à C. Cela revient à affirmer que le principe qui lui impose de donner un cinquième du médicament à C en l'absence d'une justification adéquate lui interdit de le gaspiller – en donnant le premier cinquième à B et en détruisant le reste, par exemple –, mais non de le donner à A. C'est cette affirmation que l'argument de la raison décisive a pour fonction de réfuter.

Puisque les raisons de A et de B se sont neutralisées l'une l'autre, dans le sens où le médecin est libre, moralement, d'utiliser soit l'intégralité, soit un cinquième du médicament, ce qu'il doit à A ne saurait en aucun cas constituer une justification adéquate pour refuser de sauver C. En d'autres termes, puisque A ne pourrait pas raisonnablement s'opposer à ce que le médecin donne le deuxième cinquième du médicament à C – au nom de quoi s'y opposerait-il, puisqu'il a besoin de *toute* la dose ? –, le médecin violerait le principe lui imposant de le donner à C en l'absence d'une justification adéquate s'il décidait de l'utiliser pour sauver A[844]. Il

[843] Voir Kumar, « Contractualism on the Shoal of Aggregation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 140.
[844] C'est ainsi que nous lisons la phrase : « any nonrejectable principle must direct an agent to recognize a positive reason for saving each person » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 232).

s'ensuit qu'en donnant un cinquième du médicament à B et un autre cinquième à C, il ne ferait de tort à personne, tandis qu'il ne pourrait pas justifier à C de donner l'intégralité du médicament à A.

Cet argument n'est possible qu'en vertu de la négation de l'équivalence entre « [u]n fait normatif concernant la force d'une raison » et « un fait naturaliste sur des années de vie ou des heures de souffrance ». Si ces deux types de faits étaient équivalents, l'objection de A contre un principe autorisant le médecin à gaspiller le médicament serait aussi forte que son objection contre un principe permettant qu'un cinquième du médicament soit donné à B. Les deux principes, en effet, entraîneraient exactement le même coût pour A. Or, la seconde objection est plus faible que la première : elle est « neutralisée » par la raison de B dans le sens où, si la première objection est suffisante pour fonder le rejet raisonnable du principe qu'elle prend pour cible, la seconde ne l'est pas. C'est pourquoi la raison de C devient la « raison décisive », ou « brise l'égalité » entre les raisons de A et de B : elle n'est neutralisée par aucune raison concurrente, et tranche ainsi la question de savoir comment le médicament doit être distribué.

Une fois établie l'obligation de sauver B et C, le médecin n'a aucune justification pour gaspiller les trois cinquièmes restants plutôt que de les donner à D, E et F. En conclusion, C pourrait raisonnablement rejeter *Ne Pas Gaspiller Le Médicament* et A ne pourrait pas raisonnablement rejeter *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Laisser Mourir Une Personne*. Le devoir du médecin est donc de sauver le plus grand nombre. Nous avons répondu à la question rhétorique d'Anscombe : « Why, just because he was one of the five who could have been saved, is he wronged in not being saved, if someone is supplied with it who needed it? » Puisque A ne pourrait pas raisonnablement s'opposer à ce que le médecin donne le deuxième cinquième du médicament à C, le principe exigeant de le donner à C en l'absence d'une justification adéquate interdit de le donner à A. La contrainte individualiste est respectée, car C ne rejette pas *Ne Pas Gaspiller Le Médicament* au nom du groupe, mais en son propre nom. La considération décisive (ou « conclusive », dans la terminologie de Munoz-Dardé[845]) n'est pas le *nombre* de patients, mais la raison de C.

Comme indiqué précédemment, l'argument de la raison décisive est loin de faire l'unanimité[846]. Sa place dans notre enquête est liée au seul fait que, selon Brand-Ballard et

[845] Voir Munoz-Dardé, « The Distribution of Numbers and the Comprehensiveness of Reasons », *art. cit.*

Munoz-Dardé soutient également que, même si l'argument de la raison décisive permettait d'établir l'obligation de sauver le plus grand nombre dans *Le Médicament* – ce qu'elle conteste, avec Anscombe –, il ne pourrait fonctionner, si le médicament pouvait être donné aux membres de l'un ou l'autre de deux groupes de patients contenant chacun plus d'une personne, qu'à la condition de contourner la contrainte individualiste. Nous lui répondons dans Mardellat, « Réalisme métaéthique et contractualisme moral », *art. cit.*, p. 145-148.

[846] Voir les contributions citées à la note 834 ci-dessus.

Shaver, il menace de justifier l'obligation, pour A_1, de sauver le plus grand nombre dans *Paradoxe de la déontologie*. Aussi laisserons-nous de côté les critiques qui ont été avancées contre lui. Notons cependant que, si l'objection de Brand-Ballard et de Shaver est valable s'agissant de l'argument de la raison décisive, alors elle l'est également concernant les arguments à l'appui de la conclusion selon laquelle nul ne pourrait raisonnablement rejeter un principe exigeant que le médecin décide de l'utilisation du médicament à pile ou face (ou au moyen d'une loterie pondérée) : P_1…P_6 devrait chacune recevoir 50% de chances (ou une chance sur six) d'être épargnée. Or, si tel était le cas, il ne serait pas rigoureusement interdit, pour A_1, d'empêcher A_2…A_6 de tuer P_2…P_6 en tuant P_1 lui-même. Brand-Ballard et Shaver seraient donc fondés à soutenir que les normes du raisonnement contractualiste sont inadaptées à l'objectif de justifier les contraintes déontologiques.

6.2 Contractualisme et contraquentialisme

Dans cette section et la suivante, nous nous demanderons si, comme l'affirme Brand-Ballard, « the argument Scanlon uses to defend aggregation in the rescue context threatens to justify aggregation, as well, in other contexts in which we must harm some to save others[847] ». Si l'argument de la raison décisive s'appliquait au choix auquel A_1 est confronté dans *Paradoxe de la déontologie*, cela voudrait dire, premièrement, que la raison que P_2 a de vouloir qu'A_1 empêche A_2 de la tuer et la raison que P_1 a de vouloir qu'A_1 s'abstienne de la tuer se neutralisent mutuellement et, deuxièmement, que la raison que P_3 a de vouloir qu'A_1 empêche A_3 de la tuer « brise l'égalité » entre les raisons en conflit de P_1 et de P_2[848].

Brand-Ballard et Shaver pensent que l'argument de la raison décisive s'applique autant à la situation de choix d'A_1 qu'à celle du médecin dans *Le Médicament* et, partant, concluent à l'impossibilité d'expliquer la validité des contraintes déontologiques dans le cadre d'un raisonnement contractualiste[849]. Ainsi Shaver écrit-il :

---

[847] Brand-Ballard, « Contractualism and Deontic Restrictions », *art. cit.*, p. 284.

[848] Outre sa raison de vouloir qu'A_1 empêche A_2 de la tuer, P_2 a, bien sûr, une raison de vouloir qu'A_2 s'abstienne de la tuer. Cette seconde raison, cependant, n'entre pas en conflit avec la raison que P_1 a de vouloir qu'A_1 refuse de la tuer. Lorsque nous parlons des raisons en conflit de P_1 et de P_2 (ou de P_3, etc.), nous faisons référence à des raisons qui militent pour l'adoption de principes destinés à réglementer la conduite d'A_1, et non celle d'A_2 (ou d'A_3, etc.).

[849] Précisons que, si Shaver se concentre uniquement sur l'argument de la raison décisive, Brand-Ballard avance toute une batterie de raisons de tenir cette conclusion pour vraie. Néanmoins, ces arguments supplémentaires reposent eux aussi sur une confusion entre le contractualisme et le contraquentialisme, dans le sens où ils ne sont valables que pour la seconde approche – ce que Brand-Ballard a admis par courriel après avoir pris connaissance de notre article. Nous n'examinerons donc pas tous ses arguments. Afin de pouvoir construire (en 6.3) une défense contractualiste des contraintes déontologiques et de l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser

> Given Scanlon's tie-breaking argument, it is unclear why a principle permitting harm to A that prevents the same harm to B and C could be reasonably rejected. A can complain of the harm to A permitted by such a principle; B and C can complain of the same harm permitted by a principle that forbids harming A. If I refuse to harm A, C can complain that my principle did not give proper consideration to his loss[850].

De même, aussitôt après s'être déclaré convaincu par la solution de Scanlon au problème de l'agrégation, Brand-Ballard ajoute :

> This plausible endorsement of aggregation in rescue contexts, however, puts additional pressure on contractualists to justify nonminimizing restrictions [c'est-à-dire l'interdiction de commettre des violations minimisatrices, VM]. We have assumed that members of the larger group of rescue victims can reasonably object that their interests have not been taken into account by a rule that authorizes a decision by coin flip. If this is so, then surely the victims of a nonminimizing-restriction rule can reasonably object that their interests have not been taken into account by a rule that positively guarantees they will suffer harm[851].

La thèse de la présente section est la suivante : la raison pour laquelle Brand-Ballard et Shaver prétendent que les raisons en conflit de P_1 et de P_2 se neutralisent l'une l'autre, et qu'il est donc possible, pour la raison que P_3 a de vouloir qu'A_1 empêche A_3 de la tuer, de « briser l'égalité » entre ces deux raisons, est qu'ils confondent le contractualisme avec ce que nous nommons le contraquentialisme. D'après la « formule contraquentialiste », un acte est justifiable à autrui si et seulement si ses conséquences (directes ou indirectes) sont telles que l'objection la plus forte que quiconque pourrait avancer contre elles au nom de ses intérêts est plus faible que l'objection la plus forte que quiconque pourrait avancer, au nom de ses intérêts, contre les conséquences (directes ou indirectes) de n'importe quel acte que l'agent pouvait accomplir à la place.

Le contraquentialisme est un syncrétisme de contractualisme et de formes traditionnelles de conséquentialisme (tel l'utilitarisme de l'acte). Si vous êtes contraquentialiste, alors comme les conséquentialistes, vous considérez qu'il n'y a que les conséquences qui comptent pour déterminer si une action est moralement bonne ou mauvaise. Contrairement à eux, cependant, vous évaluez les conséquences d'un point de vue interpersonnel et non pas impersonnel. Autrement dit, les objections admissibles dans un raisonnement contraquentialiste correspondent aux raisons personnelles et individuelles que

mourir, il suffit de dissiper au préalable (en 6.2) la confusion entre le contractualisme et le contraquentialisme, ce que nous ferons à partir de l'objection de Brand-Ballard et de Shaver concernant l'argument de la raison décisive.

[850] Shaver, « Contractualism and Restrictions », *art. cit.*, p. 294.

[851] Brand-Ballard, « Contractualism and Deontic Restrictions », *art. cit.*, p. 283-284.

quiconque peut avoir de vouloir éviter les conséquences d'une action donnée[852]. Comme le contractualisme, cette fois, le contraquentialisme caractérise les actions moralement mauvaises comme des manquements à l'exigence de justifiabilité à autrui. Le contraquentialisme s'écarte toutefois du contractualisme dans la mesure où il limite les considérations pertinentes pour évaluer le caractère raisonnable du rejet d'un principe aux raisons de vouloir éviter les conséquences des actions qu'il autorise. Le contractualisme, en revanche, est compatible avec la thèse selon laquelle la rectitude morale d'une action dépend parfois de la manière dont les conséquences sont produites par l'agent et, en particulier, du fait qu'il s'agisse de conséquences directes ou indirectes de son action.

Pour se défendre de toute confusion entre le contractualisme et le contraquentialisme, Brand-Ballard et Shaver pourraient objecter que les arguments qui alimentent leur scepticisme à l'égard de la possibilité de produire une justification contractualiste des contraintes déontologiques tiennent compte de cette compatibilité. Brand-Ballard observe, par exemple, que le fait que tuer P_1 empêcherait, non pas qu'$A_2 \ldots A_6$ ne tuent $P_2 \ldots P_6$, mais la mort accidentelle de ces dernières, influe sur la justifiabilité à P_1 de l'action de la tuer. Selon lui, les contractualistes pourraient expliquer pourquoi A_1 n'est pas moralement autorisé à empêcher cinq morts accidentelles en tuant P_1 en faisant valoir que la raison que P_2 a de vouloir qu'A_1 prévienne sa mort accidentelle est plus faible que la raison que P_1 a de vouloir qu'A_1 s'abstienne de la tuer[853]. Or, si la raison de P_1 est plus forte que celle de P_2, ces raisons en conflit ne sauraient se neutraliser l'une l'autre et, dans cette variante du scénario, l'argument de la raison décisive est donc exclu[854].

S'ils sont prêts à concéder que la raison que nous avons de vouloir qu'autrui s'abstienne de nous tuer l'emporte sur celle que nous avons de vouloir qu'il empêche notre mort accidentelle, pourquoi Brand-Ballard et Shaver soutiennent-ils que l'argument de la raison décisive implique qu'A_1 a l'obligation, dans *Paradoxe de la déontologie*, de commettre une

[852] Les implications normatives de la distinction entre le conséquentialisme et le contraquentialisme apparaissent clairement dans *L'Émetteur de télévision*. D'un côté, les conséquences de la poursuite de la retransmission en direct du match de foot sont meilleures, d'un point de vue impersonnel (c'est-à-dire relatif à personne en particulier), que celles d'une interruption de sa diffusion. De l'autre, l'objection la plus forte que quiconque pourrait avancer contre les conséquences de la première action (à savoir celle de Jones) est plus forte que l'objection la plus forte que quiconque pourrait avancer contre les conséquences de la seconde.

[853] Mais cela, ajoute-t-il, uniquement s'ils *présupposent* que le préjudice que l'agent inflige directement (ce qu'il qualifie de « préjudice positif ») est plus grave, toutes choses égales par ailleurs, que celui qu'il se contente de ne pas prévenir (ce qu'il appelle un « préjudice négatif »). Autrement dit, Brand-Ballard conteste la possibilité d'expliquer l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir, ou entre les devoirs positifs et les devoirs négatifs, en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste. Voir Brand-Ballard, « Contractualism and Deontic Restrictions », *art. cit.*, p. 280.

[854] *Ibid.*, p. 276-280.

violation minimisatrice ? Étant donné cette concession, n'est-ce pas manquer de charité interprétative que de les accuser de confondre le contractualisme avec une approche qui restreint l'éventail des considérations pertinentes pour évaluer le caractère raisonnable du rejet d'un principe aux raisons de vouloir éviter les conséquences des actions qu'il autorise ? De toute évidence, Brand-Ballard et Shaver reconnaissent que les contractualistes tiennent compte de la manière dont les conséquences sont produites par l'agent.

La réponse est que la manière dont les conséquences sont produites par l'agent n'est pas prise en compte de la même façon par le contractualisme et par le contraquentialisme. D'un côté, le contractualisme est au moins compatible avec l'idée selon laquelle la raison que P_1 a de vouloir qu'A_1 s'abstienne de la tuer est plus forte que la raison que P_2 a de vouloir qu'A_1 empêche A_2 de la tuer. De l'autre, si tout ce qui importe à P_1 et à P_2, d'après le contraquentialisme, c'est de ne pas être tuée, quelle que soit la manière dont A_1 produirait ou empêcherait ce résultat, alors les raisons en conflit de P_1 et de P_2 sont aussi fortes l'une que l'autre et se neutralisent mutuellement. C'est pourquoi les contraquentialistes concluent que l'argument de la raison décisive justifie l'obligation de commettre une violation minimisatrice dans *Paradoxe de la déontologie*.

L'origine de la divergence entre les deux approches peut être explicitée comme suit :

(i) le contraquentialisme considère la manière dont les conséquences sont produites comme une composante des conséquences, et admet que les objections des individus puissent varier en fonction de cette composante (la raison que nous avons de vouloir qu'autrui s'abstienne de nous tuer est plus forte que celle que nous avons de vouloir qu'il empêche notre mort accidentelle) ;

(ii) nos objections contre une action ne sont recevables dans un raisonnement contraquentialiste qu'à la condition d'être strictement équivalentes aux raisons que nous avons de vouloir éviter ses conséquences, d'où il s'ensuit que, d'un point de vue contraquentialiste, deux actions aux résultats identiques (nous tuer versus laisser quelqu'un d'autre nous tuer, par exemple) sont également contestables, et cela même lorsque l'agent les produit de manière radicalement différente.

La raison pour laquelle Brand-Ballard et Shaver pensent que les normes du raisonnement contractualiste sont inadaptées à l'objectif de produire une justification philosophique des contraintes déontologiques est qu'ils croient, à tort, que (ii) vaut également pour le contractualisme. Or, les contractualistes rejettent la thèse contraquentialiste selon laquelle nos objections contre une *action* (ou son autorisation générale) sont identiques aux raisons que nous avons de vouloir éviter ses *conséquences*.

Ce rejet tient au fait que, contrairement au contraquentialisme, le contractualisme est une théorie fondamentalement relationnelle[855]. Pour le dire autrement, ce que nous pouvons raisonnablement exiger d'autrui, selon le contractualisme, n'est pas uniquement qu'il ne produise pas les conséquences contre lesquelles notre objection serait plus forte que l'objection la plus forte que quiconque pourrait avancer contre les conséquences des actions qu'il pourrait accomplir à la place. Nous avons également des raisons de nous opposer à certaines formes de traitement. C'est pourquoi il n'est pas exclu, comme l'a noté Brand-Ballard, que la raison que nous avons de vouloir qu'autrui s'abstienne de nous tuer soit plus forte que celle que nous avons de vouloir qu'il empêche notre mort accidentelle. C'est aussi pour cela que, à la différence du contraquentialisme, le contractualisme est au moins compatible avec l'idée selon laquelle la raison que P_1 a de vouloir qu'A_1 s'abstienne de la tuer est plus forte que la raison que P_2 a de vouloir qu'A_1 empêche A_2 de la tuer.

Si la distinction entre le contractualisme et le contraquentialisme réside dans le caractère essentiellement relationnel du contractualisme, il serait toutefois faux d'affirmer que le contraquentialisme n'est en aucune façon relationnel. La question de savoir si une théorie morale est ou non relationnelle est une question de degré. Or, comme indiqué précédemment, le contraquentialisme caractérise les actions moralement mauvaises comme des manquements à l'exigence de justifiabilité à autrui. S'il est moins relationnel que le contractualisme, dans la mesure où il limite les considérations pertinentes pour évaluer le caractère raisonnable du rejet d'un principe aux raisons de vouloir éviter les conséquences des actions qu'il autorise, il l'est donc davantage que le conséquentialisme. Pour les conséquentialistes, observe Kumar, « the explanation of the wrongness of a particular act […] will, ultimately, always end up appealing to facts about the relationship between the allowing or disallowing of that kind of conduct and the ultimate goal of promoting [the best outcomes impersonally judged][856] ». Aussi les contraquentialistes sont-ils mieux équipés que les conséquentialistes pour rendre compte de l'intuition selon laquelle la violation d'une exigence de la morale interpersonnelle « is wrong primarily because one has *wronged* the other person[857] ».

---

[855] Comme le rappelle Kumar : « At the heart of deontological or non-consequentialist ethical theory, as Christine Korsgaard puts it, is the thought that the "subject matter of morality is not what we should bring about, but how we should relate to one another." In this respect, Scanlon's contractualism is avowedly deontological, emphasizing the importance to the morally motivated of standing in a particular type of relationship to all others, one of mutual recognition. » (Kumar, « Contractualism on the Shoal of Aggregation », *art. cit.*, dans Wallace, Kumar et Freeman (éd.), *Reasons and Recognition*, *op. cit.*, p. 150.) La citation de Korsgaard est tirée de « The Reasons We Can Share », *art. cit.*, p. 24.

[856] Rahul Kumar, « Defending the Moral Moderate : Contractualism and Common Sense », *Philosophy & Public Affairs*, 1999, vol. 28, n° 4, p. 275-309, ici p. 281.

[857] *Ibid.*, italique d'origine.

Ils pourront défendre ce jugement dans *L'Émetteur de télévision*, par exemple.

La seule différence, mais elle est cruciale, entre le contractualisme et le contraquentialisme est que la seconde approche élimine toute possibilité d'un rejet raisonnable du principe qui vous autoriserait à traiter quelqu'un d'une certaine manière afin d'empêcher que d'autres personnes ne soient traitées de la même manière par d'autres agents. Cette possibilité n'est pas écartée par le contractualisme. Contrairement au contraquentialisme, en effet, le contractualisme ne pose pas d'équivalence entre la question de savoir si l'agent a fait du tort à une personne et celle de savoir si l'objection de cette dernière contre ce résultat est plus forte que l'objection la plus forte que quiconque aurait pu avancer contre les conséquences des autres options qui s'offraient à l'agent. Or, ce n'est qu'en vertu de cette équivalence que le bien-fondé de la thèse (a), « le devoir négatif d'A_1 envers P_1 est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacune des personnes menacées par $A_2 \ldots A_6$ », serait plus difficile à établir que celui de la thèse (b), « le devoir négatif du chirurgien envers le jeune homme est plus strict que le devoir positif qui le lie à chacun des cinq patients nécessitant une transplantation ».

Il est possible de faire apparaître le caractère insuffisamment relationnel du contraquentialisme avec un autre scénario. Dans *La Trahison minimisatrice*, Laurent doit décider s'il empêchera cinq agents de trahir chacun son meilleur ami en trahissant lui-même son meilleur ami, ou s'il refusera de trahir son meilleur ami pour empêcher cinq trahisons similaires. D'après le contraquentialisme, Laurent a le devoir de commettre une trahison minimisatrice. D'un point de vue contraquentialiste, en effet, la raison que le meilleur ami de chacun des cinq agents a de vouloir que Laurent empêche son meilleur ami de le trahir, d'une part, et la raison que le meilleur ami de Laurent a de vouloir que Laurent s'abstienne de le trahir, d'autre part, se neutralisent mutuellement. Aucune ne l'emporte sur l'autre, car chaque victime potentielle a la même raison de vouloir éviter de subir une trahison de la part de son meilleur ami. Pour les contraquentialistes, le fait que l'objection qu'une victime de trahison pourrait soulever contre l'action de Laurent au nom de son intérêt à ne pas subir de trahison lui soit adressée par son propre meilleur ami ou par celui de quelqu'un d'autre est donc entièrement dépourvu de pertinence morale.

Cela ne signifie pas que les contraquentialistes n'accordent aucune importance aux relations particulières dans le raisonnement moral. Si Laurent a la possibilité de sauver son meilleur ami ou un étranger de la noyade, mais non les deux, les contraquentialistes n'auront aucun mal à montrer qu'il est moralement autorisé à donner la préférence aux intérêts de son ami (plutôt que de décider qui sauver à pile ou face, par exemple). L'objection est plutôt que, dans les situations telles que celle décrite dans *La Trahison minimisatrice*, où l'intégrité de plusieurs relations d'amitié (ou amoureuses, etc.) est à risque et où toutes ne peuvent être

préservées, les contraquentialistes concluront à l'obligation, pour l'agent, de sacrifier sa propre relation d'amitié (ou amoureuse) afin de préserver le plus grand nombre de relations d'amitié (ou amoureuses). Autrement dit, les contraquentialistes sont contraints d'admettre un argument de la raison décisive dans *La Trahison minimisatrice* : si notre objection contre une action est équivalente à la raison que nous avons de vouloir éviter ses conséquences, alors le meilleur ami de Laurent ne pourrait pas raisonnablement rejeter un principe autorisant Laurent à le trahir pour empêcher quelqu'un *d'autre* de trahir son propre meilleur ami[858].

Aussi les contraquentialistes négligent-ils l'importance du fait que, la fonction des obligations qui relèvent de l'amitié étant de cimenter la relation entre les amis, Laurent aurait une compréhension erronée de la valeur qui sous-tend ses obligations particulières envers ses amis s'il se croyait dans l'obligation morale de trahir un ami afin d'empêcher cinq trahisons similaires. En somme, les contraquentialistes tendent à confondre les obligations particulières de Laurent envers ses propres amis avec ses obligations envers les amis des autres, et ne prennent donc pas la mesure de la différence entre sa relation à ses amis et sa relation aux amis des autres. Il n'est dès lors pas surprenant que les normes du raisonnement contraquentialiste conduisent à occulter à quel point le rapport d'une victime à son agresseur et ses objections contre lui diffèrent de son rapport aux personnes susceptibles d'empêcher l'agression et de ses objections (éventuelles) contre elles.

Cette section touche à son terme. En présupposant que ce que nous nous devons les uns aux autres se résume à éviter de produire les conséquences contre lesquelles l'objection personnelle et individuelle la plus forte pourrait être formulée, Brand-Ballard et Shaver ignorent le caractère essentiellement relationnel du contractualisme de Scanlon, qu'ils travestissent en contraquentialisme. C'est pourquoi ils n'ont pas vu qu'une explication contractualiste de l'absence d'analogie entre *Le Médicament* et *Paradoxe de la déontologie* ne saurait être exclue *a priori*. Cela étant dit, il reste encore à déterminer si les normes du raisonnement contractualiste permettent effectivement d'expliquer pourquoi l'argument de la raison décisive est irrecevable dans *Paradoxe de la déontologie*.

Dans *Le Médicament*, pour mémoire, la raison de C « brise l'égalité » entre les raisons de A et de B car ce que le médecin doit à A ne saurait en aucun cas constituer une justification

[858] Les contraquentialistes pourraient nuancer cette conclusion en arguant que la raison que Laurent a de vouloir éviter l'état de choses dans lequel il a trahi son meilleur ami est plus forte que celle qu'il a de vouloir éviter l'état de choses dans lequel il a laissé quelqu'un d'autre trahir son propre meilleur ami. À supposer que cela leur permette d'exclure l'argument de la raison décisive dans *La Trahison minimisatrice* et dans *Paradoxe de la déontologie* – ce qui ne semble pas être le cas – et, partant, de nier que Laurent et A_1 aient l'*obligation* de commettre une trahison et une violation minimisatrices, respectivement, les normes du raisonnement contraquentialiste n'en demeureraient pas moins inadaptées à l'objectif d'expliquer pourquoi ces actions seraient *moralement mauvaises*.

adéquate pour refuser de donner le deuxième cinquième du médicament à C. Il s'agit de la raison « décisive » parce que les raisons en conflit de A et de B, étant identiques, se « neutralisent » l'une l'autre. Les raisons en conflit de P_1 et de P_2 ne sont toutefois pas identiques. La question est alors : la raison que P_2 a de vouloir qu'A_1 empêche A_2 de la tuer est-elle plus faible que la raison que P_1 a de vouloir qu'A_1 s'abstienne de la tuer, si bien que ce qu'A_1 doit à P_1 constitue une justification adéquate pour refuser d'empêcher A_3 de tuer P_3 ? La réponse du contraquentialisme est non. S'agissant du contractualisme, Brand-Ballard et Shaver n'ont pas même abordé la question de savoir ce qu'il en est, puisque la distinction entre le contractualisme et le contraquentialisme leur a échappé. Aussi ont-ils échoué à démontrer l'impossibilité de produire une justification contractualiste des contraintes déontologiques.

6.3 Des contraintes et des prérogatives raisonnables

Au chapitre 3 (en 3.1), nous avons évoqué l'objection courante selon laquelle les intuitions du type de celles qu'il s'agit d'expliquer figurent nécessairement parmi les prémisses d'un argument contractualiste. La meilleure réfutation de l'objection, disions-nous, consiste à fournir des contre-exemples probants. Tel est l'objet de cette section. Nous présenterons une défense contractualiste des contraintes et des prérogatives déontologiques, laquelle ne s'appuiera à aucun moment sur des distinctions déontologiques traditionnelles (en l'occurrence, celle entre tuer et laisser mourir) dont la pertinence morale n'admettrait pas elle-même d'explication contractualiste.

C'est à Kamm que nous devons la formulation la plus vigoureuse de l'objection :

> Scanlon helps himself to many distinctions, at least analogous to intending versus foreseeing harm, and perhaps harming versus not aiding, whose moral relevance Standard Deontologists spend a lot of time trying to justify against consequentialist criticism. One would have liked to see how his contractualism could help justify the moral relevance of 'how' factors rather than just taking it for granted. But he does not do this. Rather, he seems to think that contractualism is, in part, justified because it provides an arena where these (assumed) morally relevant factors can be considered. […] Deontology is not only not being justified, it is being assumed correct[859].

Après avoir introduit *L'Émetteur de télévision*, par exemple, Scanlon contraste ce scénario avec le cas de projets de construction de tours de télétransmission, de ponts et de tunnels, au cours desquels il est probable que des ouvriers subissent des préjudices similaires à celui de Jones. Les projets de ce genre ne nous semblent généralement pas moralement mauvais. Pourtant, les

[859] Kamm, « Owing, Justifying, and Rejecting », *art. cit.*, p. 340.

avantages qu'ils procurent aux usagers sont bien moindres que les préjudices en question. Scanlon fournit plusieurs éléments d'explication de la différence morale entre ce type de situations et *L'Émetteur de télévision*. Voici l'un d'eux :

> It is important in understanding our reaction to these cases to note that they involve failing to prevent accidental injuries rather than intentionally inflicting serious harm on a few people, or withholding aid from people who need it, in order to bring small benefits to others. They differ in this respect from my original television studio example, and if they did not differ in this way our reaction to them would be very different[860].

De même, un peu plus loin dans la discussion, Scanlon écrit : « My point is that, whatever the correct substantive judgment may be in this case, contractualism provides a framework which allows the relevant factors to be considered and leads to plausible conclusions[861]. »

Ces deux extraits, et d'autres du même type, semblent donner raison à Kamm. Pourtant, si son objection est valable, alors l'explication contractualiste de la validité des contraintes déontologiques sera au mieux circulaire : les normes du raisonnement contractualiste ne permettraient pas d'expliquer pourquoi l'argument de la raison décisive est exclue dans *Paradoxe de la déontologie* sans présupposer la pertinence morale de distinctions déontologiques traditionnelles[862]. En particulier, la solution de Foot au problème qu'elle a formulé, dont nous avons expliqué au chapitre 4 (en 4.1) qu'elle est incomplète, ne pourrait pas être complétée dans le cadre d'un raisonnement contractualiste. Pour prouver qu'il n'en est rien, nous tâcherons d'offrir une explication contractualiste de la vérité de cette affirmation : « To refrain from inflicting injury ourselves is a stricter duty than to prevent other people from inflicting injury, which is not to say that the other is not a very strict duty indeed[863]. »

Avant d'y venir, une clarification s'impose. Pour expliquer l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir, la démarche contractualiste ne consistera pas à comparer le poids relatif d'exigences morales générales qui seraient valables en toute situation et qu'il faudrait, en cas de conflit, mettre en balance les unes avec les autres afin de déterminer laquelle il est permis d'enfreindre. À rebours de la proposition de Foot de considérer qu'il existe une différence de *poids* entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs, et que l'agent est tenu moralement d'enfreindre le *moins strict* de deux devoirs entrant en conflit, le contractualisme

[860] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 236.
[861] *Ibid.*, p. 238.
[862] Comme le soutient encore Brand-Ballard dans « Contractualism and Deontic Restrictions », *art. cit.*, p. 278-282.
[863] Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, dans Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 29.

conteste la justifiabilité à autrui et, partant, la rectitude morale d'enfreindre quelque principe moral (valable) que ce soit. La métaphore du poids, il faut l'avouer, est bien pratique. Elle prête néanmoins à confusion dans la mesure où, comprises correctement, les exigences de la morale interpersonnelle n'entrent pas en conflit les unes avec les autres. Si, par exemple, P_2 ne peut pas raisonnablement exiger qu'A_1 empêche A_2 de la tuer en tuant P_1 lui-même, alors A_1 ne doit pas à P_2 de la sauver, et n'est donc pas soumis à des exigences morales contradictoires.

Ainsi, Scanlon déclare ne pas souscrire à

> the idea that we have both a duty to aid and a duty not to harm but that the latter has greater weight, and prevails when duties of the two kinds conflict. In my view, by contrast, the question we should ask is not about the relative weight of conflicting principles but rather about how the relevant principles themselves are best understood. So, for example, […] the questions would be whether the need to aid someone would be recognized as an exception to the general prohibition against killing, in a proper understanding of that principle, and whether the fact that one could aid one person only by killing another would be recognized as justifying an exception to the duty to aid, when that duty is properly understood. (I am inclined to think, in fact, that clear and helpful answers are more likely to be found only when the proposed exceptions are defined in more specific terms[864].)

Nous adhérons pleinement à cette approche dite « spécificationniste », mais n'entreprendrons pas ici de la défendre face aux critiques qui ont été avancées contre elle, en particulier par Thomson, ni d'en montrer la supériorité sur la conception concurrente, retenue par Foot[865]. Retenons simplement que, si l'objection de P_1 contre un principe qui autoriserait A_1 à la tuer pour empêcher A_2 de tuer P_2 est plus forte que l'objection de P_2 contre un principe permettant à A_1 de refuser d'empêcher A_2 de la tuer en tuant P_1 lui-même, les contractualistes en donneront l'interprétation suivante : le fait qu'A_1 ne puisse secourir P_2 qu'en tuant P_1 justifie une exception au devoir de lui venir en aide, dans le sens où les principes définissant nos devoirs d'assistance mutuelle pourraient raisonnablement être rejetés par les individus occupant la position de P_1 si cette exception n'était pas incorporée dans leur formulation.

---

[864] Scanlon, « Intention and Permissibility », *art. cit.*, p. 309-310.

[865] Pour les critiques de Thomson, voir *The Realm of Rights*, *op. cit.*, chapitre 3, ainsi que « Self-Defense and Rights » et « Some Ruminations on Rights », dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 33-48 et 49-65, respectivement. Nous répondons à ses arguments dans Victor Mardellat, « Contractualism and Absolutism », *The Journal of Value Inquiry*, 2021, vol. 55, n° 4, p. 745-764, ici p. 756-763. Pour une excellente défense du spécificationnisme, voir Hans Oberdiek, « Lost in Moral Space : On the Infringing/Violating Distinction and Its Place in the Theory of Rights », *Law and Philosophy*, 2004, vol. 23, n° 4, p. 325-346. Pour une justification des contraintes déontologiques inscrite dans l'approche concurrente, laquelle est associée à la notion d'« espace moral » forgée par Nozick pour penser l'inviolabilité des personnes, voir Kamm, *Morality, Morality*, vol. 2, *op. cit.*, chapitre 10. Pour une discussion critique de cette justification, voir Michael Otsuka, « Are deontological constraints irrational ? », dans Ralf M. Bader et John Meadocroft (éd.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 38-58.

Afin de déterminer si les normes du raisonnement contractualiste sont adaptées à l'objectif d'expliquer la validité d'une telle exception, examinons :

> *L'oncle de Paul* : Paul a convaincu son oncle fortuné, qui est veuf et sans enfant, de l'accompagner pour une promenade matinale sur une plage presque déserte. Persuadé qu'il n'y a aucun témoin et qu'il peut tuer son oncle sans se faire prendre et ainsi hériter de sa grande fortune, il s'apprête à le poignarder en pleine poitrine. Deux passants, Jimmy et Sarah, le voient sortir un couteau de sa veste et comprennent ses intentions. Ils sont suffisamment proches pour intervenir.

Nous nous demanderons d'abord si l'oncle de Paul pourrait raisonnablement insister sur l'adoption d'un principe exigeant que Jimmy empêche Paul de le tuer en agissant comme un bouclier humain, soit au prix quasi certain de ses propres intérêts vitaux. Jimmy doit à l'oncle de Paul de prévenir l'assassinat planifié par son neveu à moins de disposer d'une justification adéquate pour ne pas intervenir. Quelle est cette justification ? Jimmy pourrait-il raisonnablement rejeter le principe proposé par l'oncle de Paul en arguant, par exemple, que, d'après le contractualisme, la morale interpersonnelle concerne les exigences *raisonnables* que les individus peuvent faire valoir les uns contre les autres, et qu'il découle logiquement d'une telle conception qu'une intervention sacrificielle serait tout au plus surérogatoire ?

La réponse est évidemment négative. Au lieu de rejeter le principe considéré sur la base d'une raison générique, personnelle et individuelle, Jimmy invoquerait le jugement moral qu'il s'agit précisément d'expliquer. Nous voulons savoir pourquoi l'oncle de Paul ne pourrait pas raisonnablement insister sur l'adoption d'un principe imposant à Jimmy d'agir comme un bouclier humain, c'est-à-dire pourquoi une telle exigence ne serait pas raisonnable. Comme l'a justement souligné Kamm, les normes du raisonnement contractualiste ne sauraient se contenter de ménager une place aux caractéristiques essentielles de la morale du sens commun, telles que les prérogatives déontologiques. Notre attente à l'égard du contractualisme n'est pas que la validité de ces dernières puisse être présupposée dans la démonstration, mais qu'il soit possible de l'expliquer en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste.

À première vue, une justification contractualiste de la prérogative déontologique qui protège l'intérêt de Jimmy à pouvoir refuser d'agir comme un bouclier humain dans *L'oncle de Paul* semble exclue. Une telle justification paraît impossible, en particulier, si l'on évalue le caractère raisonnable du rejet d'un principe à partir des seules conséquences de l'action qu'il autorise dans une situation particulière, et si les conséquences sont évaluées uniquement en termes de bien-être individuel. Dans ces conditions, en effet, quelle raison Jimmy pourrait-il donner à l'oncle de Paul à l'appui d'un principe dont il prévoit avec certitude que son application entraînerait la mort de l'oncle, alors que l'exigence voulant qu'il empêche Paul de

le tuer lui laisse au moins une chance de survivre (peut-être Paul aurait-il le temps de retenir son geste en voyant Jimmy s'interposer, peut-être que Jimmy serait blessé et non tué, etc.) ?

Comme l'explique Kumar :

> Skepticism about the possibility of producing the needed justification lends indirect support to the plausibility of the conclusion that compliance with any plausible principle of mutual aid will result in [Jimmy's acting as a human shield], even if it does not directly support the suggested argument that delivers this conclusion. This skepticism is part of a broader skeptical view of the possibilities for producing plausible rationales for permissions and constraints within a contractualist framework[866].

Il est toutefois trop tôt pour conclure à l'impossibilité d'élaborer une justification contractualiste des prérogatives déontologiques. Après tout, le scepticisme auquel Kumar fait référence procède d'une compréhension simpliste, mais hélas très fréquente, des normes du raisonnement contractualiste. D'après celle-ci, les considérations pertinentes pour évaluer le caractère raisonnable du rejet d'un principe se limitent aux *résultats*, évalués en termes de *bien-être individuel*, des *actions* qu'il autorise *dans une situation particulière* (*L'oncle de Paul*, en l'occurrence). Le lecteur est normalement immunisé contre cette lecture erronée.

Dans la section précédente, nous avons rappelé que les individus ont des raisons de s'opposer non seulement aux conséquences des actions d'autrui, mais aussi à certaines formes de traitement. Au chapitre 3 (en 3.4), nous avons donné plusieurs illustrations du fait que « l'incidence des normes morales sur la vie des individus ne se réduit pas aux conséquences d'actions isolées, ni au coût de leur exécution pour l'agent[867] ». Aussi Scanlon conçoit-il les actions justifiables à autrui non pas comme celles dont nul ne pourrait raisonnablement rejeter l'accomplissement dans une situation donnée, mais comme celles qui sont permises par des principes de réglementation générale de la conduite que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. L'évaluation du principe imposant à Jimmy de se sacrifier dans *L'oncle de Paul* nécessite dès lors de tenir compte des répercussions générales qu'il aurait sur la vie des individus s'il était adopté dans notre monde social. Enfin, nous savons que les gens ont des raisons de vouloir être traités équitablement « même si cela n'aboutit pas en fin de compte à ce qu'ils soient mieux lotis[868] », ou encore que nous respections nos engagements envers eux indépendamment d'éventuelles contributions à leur bien-être.

---

[866] Kumar, « Defending the Moral Moderate », *art. cit.*, p. 295.

Kumar parle ici de son exemple avec Allie, qui mourra si elle se fait mordre par un chien enragé, et Geoff, dont le seul moyen d'empêcher cela est de s'interposer entre Allie et le chien, qui lui arracherait toutefois le bras. La partie entre crochets remplace « Geoff's arm being forfeit ».

[867] Pour la citation d'origine, voir *supra*, note 518 p. 159.

[868] Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, *op. cit.*, p. 15.

Il existe des situations dans lesquelles les considérations liées au bien-être semblent être les seules considérations pertinentes d'un point de vue moral. *L'oncle de Paul* en fait assurément partie. Mais lorsque nous réfléchissons aux répercussions générales que les principes susceptibles de réglementer une situation donnée pourraient avoir sur la vie des individus, il convient de garder à l'esprit que

> it can be good grounds for rejecting a principle that accepting it would make it impossible to recognize other values that one has good reason to recognize. For example, a principle requiring strict neutrality between friends and strangers would be unacceptable simply because it would be incompatible with the attitudes and values of friendship[869].

Un principe imposant à Jimmy d'agir comme un bouclier humain pour sauver l'oncle de Paul pourrait-il raisonnablement être rejeté en raison des formes d'interaction entre individus qui résulteraient ou seraient empêchées par son adoption dans notre monde social ? Pour aborder cette question, nous nous concentrerons sur le principe suivant :

> *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* : A doit intervenir pour empêcher que B ne subisse un fardeau ou un préjudice important, pour autant que le fardeau ou le préjudice qui pourrait en résulter pour lui-même ne soit pas à la fois aussi ou plus important et aussi ou plus probable que celui qui s'abattrait sur B sans son intervention[870].

L'adoption de ce principe réduirait considérablement l'autonomie des individus. Le sentiment que leur vie est pleinement la leur serait sérieusement compromis s'ils devaient se tenir prêts à risquer de subir un fardeau ou un préjudice *à chaque fois* que cela permettrait d'empêcher qu'un fardeau ou un préjudice *légèrement plus important et/ou légèrement plus probable* ne s'abatte sur quelqu'un d'autre. En effet, si le fardeau ou le préjudice qu'ils peuvent épargner à autrui est suffisamment important pour justifier leur intervention, alors des fardeaux et des préjudices *légèrement moins* importants sont évidemment eux-mêmes importants. Dans un tel monde social, les individus en viendraient finalement à se considérer eux-mêmes, au moins jusqu'à un certain point, comme une simple ressource à la disposition des autres. Certes, *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* ne va pas jusqu'à autoriser autrui à nous infliger le fardeau ou le préjudice légèrement moins important et/ou probable afin d'empêcher que le fardeau ou le préjudice supérieur ne s'abatte sur lui. Il exige toutefois que nous nous portions toujours volontaires pour réaliser le sacrifice nécessaire.

---

[869] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 218-219.

[870] Notre examen du caractère raisonnable du rejet de *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* doit beaucoup aux arguments avancés par Kumar pour établir la possibilité d'une justification contractualiste des prérogatives déontologiques. Voir Kumar, « Defending the Moral Moderate », *art. cit.*, p. 283-303.

L'autonomie personnelle des individus serait aussi gravement compromise par « the psychological costs of constant diligence as one moves about in the streets, keeping one's eyes open for situations in which one can intervene to save someone » d'un fardeau ou d'un préjudice légèrement supérieur, ainsi que par « the insecurity and worry of not being able to make plans for the future, never knowing what situations one might encounter in the execution of those plans which will require either a major deviation from, or abandonment of, them[871] ». En un mot, la morale nous imposerait de renoncer à l'espoir de poursuivre nos projets personnels dans les conditions requises pour qu'ils aient tout leur sens. Cela illustre le fait que les prérogatives déontologiques constituent des « preconditions for the availability of certain goals, or certain values, as objects of pursuit[872] ».

Par ailleurs, favoriser par moment les intérêts de nos amis et des membres de notre famille au détriment des nôtres fait partie des obligations qui sont propres à ces relations. Si *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* était adopté, cependant, il faudrait que nous soyons disposés à nous sacrifier à tout moment pour empêcher qu'un fardeau ou un préjudice légèrement supérieur ne s'abatte sur une autre personne, quelle que soit la nature de notre lien avec elle et même si nous n'en avons aucun. Cela aurait pour effet de brouiller la frontière entre différents types de relations, telles les relations amicales ou familiales et notre rapport plus impersonnel à tout un chacun. Si *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* était adopté, de nombreuses formes de relations auxquelles nous attachons de la valeur seraient verrouillées dans notre monde social, ou du moins profondément altérées. Ce principe menacerait en effet notre liberté de définir le genre de relation que nous pouvons avoir avec une personne.

L'oncle de Paul et les autres individus auxquels l'application de *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* profiterait dans une situation particulière peuvent concéder ces différents points. Ils insisteront néanmoins sur le fait que, à chaque fois qu'un agent le respecterait, il protègerait ce faisant quelqu'un d'autre d'un fardeau ou d'un préjudice plus important, de sorte que, à l'échelle d'une vie, il est à prévoir que son application générale soit globalement avantageuse pour chacun d'entre nous. Par exemple, en comparaison d'un principe qui n'imposerait à A d'intervenir que lorsque le fardeau ou le préjudice qui pourrait en résulter pour lui-même est beaucoup moins important que celui qu'il peut épargner à B, l'adoption de *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* augmenterait vraisemblablement notre espérance de vie.

[871] *Ibid.*, p. 298.
[872] *Ibid.*, p. 283.

Comme Kumar le fait remarquer, cependant, il n'est pas évident « that a greater life expectancy can compensate for the erosion of effective control over one's life[873] ». Si l'on considère que le sentiment que notre vie est, en un sens fondamental, pleinement la nôtre, d'une part, et que vivre dans un monde social dans lequel diverses formes de relations et de projets personnels doués de valeur sont possibles, d'autre part, sont des ingrédients essentiels d'une vie bonne, alors la perspective d'une vie plus longue que nous offrirait *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* sera jugée moins importante par les individus que celle de vivre une bien meilleure vie.

Ajoutons que les avantages que nous pourrions attendre de ce principe ne doivent pas être exagérés. Il semble en effet que nous ayons autant de chances de nous trouver en position d'empêcher qu'un fardeau ou un préjudice important ne s'abatte sur autrui en risquant de subir nous-même un fardeau ou un préjudice légèrement moins important, que d'occuper la position inverse. Or, si *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* était adopté, nous aurions l'obligation d'intervenir dans chaque situation où le fardeau ou le préjudice qui pourrait en résulter pour nous n'est pas à la fois aussi ou plus important et aussi ou plus probable que celui que nous pouvons prévenir. Ainsi, dans la mesure où l'écart requis entre ces niveaux respectifs d'importance et de probabilité pour que le principe s'applique est si faible, il est loin d'être certain que son adoption soit si avantageuse pour quiconque. Dès lors, pourquoi devrions-nous sacrifier notre autonomie individuelle et la disponibilité de relations particulières et de projets personnels auxquels nous tenons pour un gain d'espérance de vie somme toute marginal ?

Nous concluons que *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* pourrait raisonnablement être rejeté en faveur d'un principe du type :

> A doit intervenir pour empêcher que B ne subisse un fardeau ou un préjudice important, pour autant que le fardeau ou le préjudice qui pourrait en résulter pour lui-même soit suffisamment moins important et/ou suffisamment moins probable pour que l'adoption de ce principe n'ait pas le genre de répercussions en raison desquelles *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* pourrait raisonnablement être rejeté[874].

---

[873] *Ibid.*, p. 299.

[874] Notre propos n'étant pas d'offrir une formulation exacte de notre devoir d'assistance mutuelle, mais d'expliquer pourquoi l'oncle de Paul ne pourrait pas raisonnablement exiger de Jimmy qu'il agisse comme un bouclier humain, nous laissons de côté la question des critères précis d'identification d'un fardeau ou d'un préjudice « suffisamment moins important et/ou suffisamment moins probable ». En outre, nous avons indiqué au chapitre 3 (en 3.4) que le raisonnement contractualiste (ou kantien, utilitariste, etc.) requiert un exercice de jugement, en particulier lorsque la question est, comme ici, comparative. Fick l'a parfaitement résumé : « The aim and ambition of moral philosophy should be to inform our judgment, by making us alive to the relevant ethical considerations, not to abolish the need for judgment altogether. » (Voir Frick, « Contractualism and Social Risk », *art. cit.*, p. 223.)

Contrairement à *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur*, ce principe autorise Jimmy à refuser d'agir comme un bouclier humain dans *L'oncle de Paul*. Si Jimmy peut raisonnablement rejeter *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur*, s'ensuit-il qu'il peut aussi raisonnablement rejeter un principe autorisant Sarah à l'utiliser comme un bouclier humain, sans son consentement, pour sauver l'oncle de Paul ? Autrement dit, si une intervention sacrificielle de la part de Jimmy est surérogatoire, cela signifie-t-il que sa décision de se laisser ou non utiliser comme un bouclier humain est moralement décisive, dans le sens où, s'il n'y consent pas, Sarah n'est pas autorisée à le sacrifier ?

Cette implication n'est pas logiquement nécessaire. Supposer le contraire reviendrait à invoquer tacitement un principe voulant qu'il soit toujours moralement mauvais de forcer autrui à faire ce qu'il n'est pas moralement obligé de faire volontairement. Or, Nagel soutient que ce principe n'est pas toujours valable[875]. Dans ses termes :

> Most people are not generous when asked to give voluntarily, and it is unreasonable to ask that they should be. Admittedly there are cases in which a person should do something although it would not be right to force him to do it. But here I believe the reverse is true. Sometimes it is proper to force people to do something even though it is not true that they should do it without being forced. It is acceptable to compel people to contribute to the support of the indigent by automatic taxation, but unreasonable to insist that in the absence of such a system they ought to contribute voluntarily. The latter is an excessively demanding moral position because it requires voluntary decisions that are quite difficult to make. Most people will tolerate a universal system of compulsory taxation without feeling entitled to complain, whereas they would feel justified in refusing an appeal that they contribute the same amount voluntarily. This is partly due to lack of assurance that others would do likewise and fear of relative disadvantage; but it is also a sensible rejection of excessive demands on the will, which can be more irksome than automatic demands on the purse[876].

Que Nagel ait raison ou non[877], l'absence d'analogie entre *L'oncle de Paul* et le cas qu'il examine doit être soulignée. Par hypothèse, la somme qui serait due à l'État est identique à celle qu'il serait demandé aux individus de verser d'eux-mêmes en l'absence d'un système de prélèvement automatique par les autorités fiscales. Il est également supposé que, dans un cas comme dans l'autre, la contribution envisagée n'est pas excessivement coûteuse (soit que son montant n'est pas déraisonnablement élevé), car sinon la plupart des gens *ne tolèreraient pas* un régime universel d'imposition obligatoire. Il est alors possible de reformuler précisément la thèse de Nagel à partir de la distinction établie par Cohen entre ce qu'il est coûteux et ce qu'il

[875] Nous sommes redevable à Sam Scheffler d'avoir attiré notre attention sur cette objection potentielle.
[876] Nagel, « Libertarianism Without Foundations », *art. cit.*, p. 145-146.
[877] Gerry Cohen, par exemple, le conteste. Voir G. A. Cohen, « If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich », *The Journal of Ethics*, 2000, vol. 4, n° 1/2, p. 1-26, ici p. 20-26.

est difficile de faire[878] : lorsque ni les prélèvements automatiques sur notre compte en banque, ni l'exigence que nous contribuions volontairement à la lutte contre la pauvreté, ne sont déraisonnablement coûteux, nous pouvons raisonnablement rejeter cette dernière en faveur des premiers en faisant valoir qu'un système d'imposition automatique n'exigeraient pas de nous des « voluntary decisions that are quite difficult to make ».

Si cette thèse est vraie, il convient de réviser, en l'affaiblissant, le principe voulant qu'il soit toujours moralement mauvais de forcer autrui à faire ce qu'il n'est pas moralement obligé de faire volontairement. Nous obtiendrions : il est moralement mauvais de forcer autrui à faire ce qu'il est si coûteux de faire qu'il ne saurait être moralement obligé de le faire volontairement. L'idée sous-jacente est que si vous pouvez raisonnablement rejeter l'obligation de faire X en raison de ce que cela vous coûterait, alors ce coût vous donne aussi une raison suffisante pour raisonnablement rejeter tout principe autorisant les autres à vous forcer à faire X.

Ce principe réglemente-t-il la manière dont Sarah est autorisée à traiter Jimmy dans *L'oncle de Paul* ? Pour mémoire, nous sommes parvenu à la conclusion selon laquelle *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* pourrait raisonnablement être rejeté indépendamment de la question de savoir s'il imposerait à Jimmy de prendre une décision difficile. C'est pourquoi l'analogie entre ce scénario et le cas envisagé par Nagel ne tient pas. Il est indéniable que, si Jimmy était dans l'obligation d'agir comme un bouclier humain, il lui faudrait prendre une décision extrêmement difficile (à prendre comme à mettre à exécution). Que cette difficulté lui fournisse ou non une raison suffisante pour raisonnablement rejeter *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur*, nous avons vu que son adoption impliquerait aussi de sacrifier notre autonomie individuelle, ainsi que la disponibilité de relations particulières et de projets personnels doués de valeur, pour un gain d'espérance de vie marginal. En d'autres termes, les coûts seraient nettement supérieurs aux avantages que nous en retirerions.

Ainsi, la question de savoir s'il serait moralement mauvais d'utiliser Jimmy comme un bouclier humain, sans son consentement, pour sauver l'oncle de Paul devient : l'adoption d'un principe qui en donnerait l'autorisation à Sarah aurait-elle des répercussions aussi coûteuses

[878] Cohen écrit : « What I call 'difficulty' and 'cost' are two widely conflated but importantly distinct ways in which it can be *hard* for a person to do something. (It is costly, but not difficult, for me to supply you with a check for £500, or for me to tell you some secret the revelation of which will damage me. It is extremely difficult for me to transport you to Heathrow on the back of my bicycle, but it is not costly, since I love that kind of challenge, and I have nothing else to do today. At the far end of the difficulty continuum lies the *impossible*, but it is the *unbearable* which occupies that position in the case of costliness.) » (G. A. Cohen, « On the Currency of Egalitarian Justice », dans G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, édité par Michael Otsuka, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 3-43, ici p. 16 ; italiques d'origine.) Voir aussi G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton, Princeton University Press, 2000, édition révisée, p. 238.

pour les individus que celles de l'adoption de *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* ? Nous y répondrons en nous concentrant sur *Imposer un Fardeau ou un Préjudice Inférieur*. D'après ce principe, autrui est autorisé, à chaque fois que *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* s'appliquerait, à nous imposer le fardeau ou le préjudice que *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* exigerait que nous nous infligions volontairement[879].

À la différence de *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur*, ce nouveau principe « need not require a person to be on the lookout for possible occasions to help others[880] ». Cette différence mise à part, son adoption dans notre monde social saperait tout autant notre liberté de décider du cours de notre vie. En effet, il faudrait nous attendre à ce qu'un fardeau ou un préjudice important nous tombe dessus à chaque fois que cela permettrait d'empêcher qu'un fardeau ou un préjudice *légèrement plus important et/ou légèrement plus probable* ne s'abatte sur quelqu'un d'autre, ce qui pourrait arriver n'importe quand. Aussi cela menacerait-il notre capacité à « form and pursue complex projects, because of the constant fear of having to give them up, or radically revise them[881] », soit exactement de la même manière que si *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* réglementait notre propre conduite.

L'application générale d'*Imposer un Fardeau ou un Préjudice Inférieur* aurait également pour effet de gommer la distinction entre différentes formes de relations interpersonnelles. Par exemple, le genre d'autorité sur votre vie et sur votre corps que vous pourriez vouloir accorder uniquement aux membres les plus proches de votre famille (en les autorisant à décider à votre place, si vous êtes plongé dans un coma prolongé, de mettre fin ou non à votre vie, et si vos organes peuvent être utilisés pour sauver quelqu'un d'autre, par exemple) est une chose que tout le monde détiendrait. Vous n'en viendriez donc pas moins à vous considérer vous-même comme une ressource à la disposition des autres que si *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur* était en place, et perdriez ainsi le sentiment de vivre une vie qui vous appartient en propre.

En outre, les avantages que nous pourrions attendre d'un principe comme *Imposer un Fardeau ou un Préjudice Inférieur* sont vraisemblablement aussi marginaux que ceux qui découleraient de l'adoption de *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur*. Par conséquent, nous concluons que ces deux principes pourraient raisonnablement être rejetés, et qu'il serait donc moralement mauvais pour Sarah d'utiliser Jimmy comme un bouclier humain, sans son consentement, pour empêcher Paul de tuer son oncle.

---

[879] Cette formulation est tirée de Mardellat, « Contractualism and Absolutism », *art. cit.*, p. 754.
[880] Kumar, « Defending the Moral Moderate », *art. cit.*, p. 304.
[881] *Ibid.*, p. 305.

Nous avons démontré que, bien compris, le devoir d'empêcher autrui de tuer une personne innocente incorpore une double exception : lorsque prévenir un meurtre suppose de sacrifier nos propres intérêts vitaux, nous sommes moralement autorisés à nous en abstenir, et nous en avons le devoir lorsque que c'est ceux d'une autre personne innocente qu'il nous faudrait sacrifier. S'il est évident que l'oncle de Paul pourrait raisonnablement rejeter un principe autorisant son neveu à le tuer, il ne pourrait toutefois pas raisonnablement insister pour qu'il soit permis à Sarah d'utiliser Jimmy comme un bouclier humain, sans son consentement, afin de le sauver. L'objection de la victime contre son agresseur est donc bel et bien plus forte que l'exigence raisonnable qu'elle peut faire valoir contre les personnes susceptibles d'empêcher l'agression, puisque cette exigence incorpore la double exception mentionnée ci-dessus[882]. Aussi les normes du raisonnement contractualiste sont-elles adaptées à l'objectif d'expliquer la vérité de cette affirmation de Foot : « To refrain from inflicting injury ourselves is a stricter duty than to prevent other people from inflicting injury, which is not to say that the other is not a very strict duty indeed. »

Ces conclusions impliquent que P_2 ne pourrait pas raisonnablement insister pour qu'il soit permis à A_1 de tuer P_1, sans son consentement, pour empêcher A_2 de la tuer. Il est vrai que P_2 sera tuée sans son consentement si A_1 refuse d'intervenir[883]. Nous ne saurions toutefois en déduire que l'argument de la raison décisive est recevable dans ce scénario. Cela reviendrait en effet à confondre les raisons en conflit de P_1 et de P_2 avec la raison qu'elles ont chacune de vouloir éviter d'être tuée sans son consentement. Or, si elles ont effectivement le même intérêt à éviter ce résultat, nous venons d'établir que l'objection de P_2 contre A_2 est plus forte que l'exigence raisonnable qu'elle peut faire valoir contre A_1. Pour que l'argument de la raison

[882] Offrir une défense pleine et entière de l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir nécessiterait d'aborder la question supplémentaire de savoir si le devoir de s'abstenir de tuer autrui incorpore une exception parallèle, telle que : lorsque l'agent ne peut s'empêcher lui-même de tuer une personne innocente qu'en se donnant la mort, il est moralement autorisé à la tuer. Il n'est toutefois pas nécessaire de répondre à cette question pour produire une justification philosophique des contraintes déontologiques. En effet, la question de savoir si le devoir qu'$A_2 \ldots A_6$ ont chacun de s'abstenir de tuer $P_2 \ldots P_6$ incorpore cette exception parallèle est sans incidence sur la nature des devoirs d'A_1 envers P_1 et $P_2 \ldots P_6$, respectivement. Nous remercions Sam Scheffler de nous avoir invité à y réfléchir.

[883] Au chapitre 4 (en 4.4), nous avons examiné la stratégie générale déployée par Scheffler pour tester différentes tentatives de défense du caractère rationnel des contraintes déontologiques. Brand-Ballard soutient que cette stratégie d'« égalisation » neutralisera les justifications que pourraient offrir les contractualistes : « In whatever way the restrictionist characterizes [A_1's action in killing P_1], the skeptic tries to use that same characterization for what [$A_2 \ldots A_6$] threaten to do to [$P_2 \ldots P_6$] (modifying the hypothetical facts, as necessary). The interesting question is: for any given generic reason which [P_1] has to reject the minimizing-violation-permitting rule, can the skeptic equalize the hypothetical facts, and the description thereof, such that [any member of the group formed by $P_2 \ldots P_6$] has a generic reason, of at least equal weight, to reject the nonminimizing-restriction rule? » (Brand-Ballard, « Contractualism and Deontic Restrictions », *art. cit.*, p. 281.) Nous avons expliqué que les raisons en conflit de P_1 et de P_2 ne se laissent « égaliser » qu'à partir du moment où nous troquons nos lunettes contractualistes pour des lunettes contraquentialistes.

décisive soit recevable, il faudrait que son exigence envers A_1, et non son objection contre A_2, soit de force équivalente à la raison que P_1 a de vouloir qu'A_1 s'abstienne de la tuer. Il n'y a donc pas « d'égalité » à « briser » pour la raison que P_3 a de vouloir qu'A_1 empêche A_3 de la tuer. Ce qu'A_1 doit à P_1 constitue une justification adéquate pour s'abstenir de sauver P_3. Nul ne pourrait raisonnablement rejeter l'interdiction de commettre une violation minimisatrice[884].

6.4 Tuer et laisser mourir dans *La Greffe*

Laissons *Paradoxe de la déontologie* derrière nous pour revenir à nos deux scénarios de départ : *La Greffe* et *Le Conducteur du tramway*. Foot explique la différence morale entre ces deux situations en mobilisant deux principes : *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer une Personne* et *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne*. Au chapitre 4 (en 4.1), nous avons expliqué pourquoi cette explication n'était que partielle : nous ne cherchons pas uniquement à savoir quelles distinctions sont pertinentes, car l'enjeu est aussi de comprendre pourquoi elles le sont. Une manière d'y parvenir serait d'établir que nul ne pourrait raisonnablement rejeter ces principes. En effet, nous saurions alors que la réalisation de la transplantation, mais non la déviation du tramway, serait contraire à l'exigence de justifiabilité à autrui, et qu'elle devrait ainsi déclencher le type de remords correspondant.

Prenons d'abord *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer une Personne*. Le devoir d'empêcher une mort accidentelle incorpore logiquement les mêmes exceptions que celui d'empêcher autrui de tuer une personne innocente : lorsque sauver la vie d'une personne suppose de sacrifier nos propres intérêts vitaux, nous sommes moralement autorisés à nous en abstenir, et nous en avons le devoir lorsque c'est ceux d'une autre personne innocente qu'il nous faudrait sacrifier. Étant donné la seconde exception, l'objection du jeune homme contre le chirurgien est plus forte que l'exigence raisonnable que le premier patient nécessitant une

[884] Cette justification des contraintes déontologiques peut nous conduire à douter de la possibilité d'offrir une explication contractualiste de l'autorisation, pour A_1, de tuer P_1 lorsque c'est nécessaire pour empêcher qu'A_2…$A_{1.000.001}$ ne tuent P_2…$P_{1.000.001}$. En d'autres termes, le contractualisme serait incompatible avec la « déontologie à seuil » (*threshold deontology*) : il s'agirait plutôt d'une conception « absolutiste », d'après laquelle rien ne saurait jamais justifier la violation d'une contrainte déontologique, pas même la nécessité d'empêcher un génocide. Pour une analyse de l'absolutisme, voir Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, *op. cit.*, p. 85 *sqq*. Pour une défense de la déontologie à seuil, voir Christa M. Johnson, « How Deontologists Can Be Moderate (and Why They Should Be) », *The Journal of Value Inquiry*, 2020, vol. 54, n° 2, p. 227-243. Nous abordons brièvement la question de la compatibilité entre le contractualisme et la déontologie à seuil dans « Contractualism and the Paradox of Deontology », *art. cit.*, p. 3766-3769, et plus longuement dans « Contractualism and Absolutism », *art. cit.*, p. 749-756, en exploitant la distinction entre le contractualisme *ex post* et le contractualisme *ex ante*, qu'il n'est pas utile de détailler ici. Sur cette distinction, voir Frick, « Contractualism and Social Risk », *art. cit.*, Kumar, « Risking and Wronging », *art. cit.*, et Jussi Suikkanen, « *Ex Ante* and *Ex Post* Contractualism : A Synthesis », *The Journal of Ethics*, 2019, vol. 23, n° 1, p. 77-98.

transplantation peut faire valoir contre lui. Or, la contrainte individualiste n'admet pas que les cinq patients additionnent leurs raisons respectives de vouloir être sauvés pour composer une objection collective et, partant, susceptible de l'emporter sur la raison opposée du jeune homme, contre *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer une Personne*.

S'agissant de *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne*, l'argument de la raison décisive implique, semble-t-il, que l'ouvrier isolé ne pourrait pas raisonnablement le rejeter. Chacun des six ouvriers, en effet, a la même raison de vouloir que le conducteur du tramway s'abstienne de lui rentrer dedans. Partant, ce qu'il doit à l'ouvrier isolé ne saurait constituer une justification adéquate pour refuser d'éviter de percuter le deuxième ouvrier présent sur la voie principale[885]. Le devoir du conducteur du tramway serait donc de tuer le plus petit nombre, tout comme le médecin, dans *Le Médicament*, est dans l'obligation de sauver le plus grand nombre.

Il est toutefois trop tôt pour nous réjouir. Thomson, en effet, a mis le doigt sur une implication potentielle de *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* qui, si elle était avérée, en minerait la plausibilité. Cette implication concerne une variante de *La Greffe*, que nous nommerons *La Greffe réparatrice* :

> I did not tell you why the surgeon's patients are in need of parts. Let us imagine that the history of their ailments is as follows. The surgeon was badly overworked last fall—some of his assistants in the clinic were out sick, and the surgeon had to take over their duties dispensing drugs. While feeling particularly tired one day, he became careless, and made the terrible mistake of dispensing chemical X to five of the day's patients. Now chemical X works differently in different people. In some it causes lung failure, in others kidney failure, in others heart failure. So these five patients who now need parts need them because of the surgeon's carelessness. Indeed, if he does not get them the parts they need, so that they die, he will have killed them. Does that make a moral difference? That is, does the fact that he will have killed the five if he does nothing make it permissible for him to cut the young man up and distribute his parts to the five who need them?
>
> We could imagine it to have been worse. Suppose what had happened was this: The surgeon was financially badly overextended last fall, he had known he was named a beneficiary in his five patients' wills, and it swept over him one day to give them chemical X to kill them. Now he repents, and would save them if he could. If he does not save them, he will positively have murdered them. Does *that* fact make it permissible for him to cut the young man up and distribute his parts to the five who need them[886]?

[885] Nous laissons de côté les raisons que le conducteur pourrait avoir de s'opposer à un principe lui imposant d'engager son tramway sur la voie de déviation (pour beaucoup d'entre nous, la décision d'intervenir serait à la fois très difficile à prendre et coûteuse d'un point de vue psychologique, pour ne pas dire traumatisante). Peut-être que ces raisons sont suffisantes pour fonder le rejet raisonnable de *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* en faveur d'un principe autorisant (simplement) qu'il quitte la voie principale.

[886] Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 98 (italique d'origine).

Le problème est que *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* semble impliquer que le chirurgien a pour devoir d'extraire les organes du jeune homme, sans son consentement, pour sauver les cinq patients auxquels il a administré la substance X. En outre, si l'argument de la raison décisive est admis dans *Le Conducteur du tramway*, pourquoi ne le serait-il pas également dans *La Greffe réparatrice* ? Dans la mesure où le chirurgien est personnellement responsable de la défaillance d'organe des cinq patients, ne s'ensuit-il pas que chacun des six patients a la même raison de vouloir qu'il ne le tue pas, que ce soit en refusant de prélever ses organes ou en s'abstenant de remplacer l'organe qu'il a endommagé ? En élaborant une défense contractualiste de *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne*, nous aurions finalement mis au jour une implication normative de la théorie qui entrerait aussi « violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes » que le jugement selon lequel la retransmission en direct du match de foot doit se poursuivre dans *L'Émetteur de télévision*.

Comme l'écrit Thomson, en effet : « The surgeon must not operate on the young man. If he can find no other way of saving his five patients, he will *now* have to let them die—despite the fact that if he now lets them die, he will have killed them[887]. » Si *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* est incompatible avec ce jugement, il ne peut être invoqué pour résoudre le problème de Foot. Cela nous renverrait à la case départ. L'enjeu est alors de montrer que l'analogie entre *La Greffe réparatrice* et *Le Conducteur du tramway* n'est en fait qu'apparente, de sorte que l'argument de la raison décisive n'est recevable que dans le second scénario et que *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* ne réglemente pas la conduite du chirurgien.

Thomson nous met sur la voie d'une solution à ce problème lorsqu'elle se demande : « *Why* should the present tense matter so much? Why should a person prefer killing one to killing five if the alternatives are wholly in front of him, but not (or anyway, not in every case) where one of them is partly behind him[888]? » Au moment où le jeune homme arrive dans sa clinique, le chirurgien a le choix entre le tuer et laisser mourir les cinq patients atteints d'une défaillance d'organe. Il *aura* certes tué ces derniers s'il décide maintenant de les laisser mourir, mais l'acte de les tuer – en leur administrant la substance chimique – a *déjà* été commis.

Si cette description des données empiriques de la situation est correcte, alors les raisons en conflit du jeune homme et des cinq patients ne sont pas identiques. Chacun des cinq patients avait une raison suffisante pour raisonnablement rejeter tout principe autorisant le chirurgien à leur administrer la substance X. Ce principe a déjà été violé. Admettre un argument de la raison

[887] *Ibid.*, p. 99 (italique d'origine).
[888] *Ibid.*, p. 100 (italique d'origine).

décisive dans *La Greffe réparatrice* reviendrait donc à considérer que la raison que le jeune homme a de vouloir que le chirurgien ne lui retire pas ses organes et la raison que le premier des cinq patients a de vouloir que le médecin remplace l'organe qu'il a détruit sont de force équivalente et se neutralisent l'une l'autre. Ce jugement n'est pas plausible.

La raison qu'un patient qui s'est vu administrer la substance X a de vouloir que le chirurgien remplace l'organe qu'il a endommagé est peut-être suffisante pour fonder le rejet raisonnable d'un principe autorisant le chirurgien à décider à pile ou face s'il lui greffera un organe issu d'une banque d'organes ou s'il en fera profiter une personne souffrant d'une défaillance d'organe naturelle[889]. Elle est toutefois clairement plus faible que l'objection du jeune homme contre un principe autorisant qu'on le prive d'un organe vital. Compte tenu des arguments de la section précédente, on voit mal pourquoi le devoir de s'empêcher soi-même d'avoir tué une personne innocente en la laissant mourir n'incorporerait pas lui aussi une exception importante, du type : la victime ne pourrait pas raisonnablement exiger que l'agent sacrifie maintenant quelqu'un d'autre pour la sauver. Autrement dit, le fait que le préjudice lui ait été infligé par l'agent n'implique pas qu'elle puisse raisonnablement exiger qu'il limite les dégâts en appliquant *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur*. Le caractère raisonnable du rejet de ce principe signifie qu'un collègue du chirurgien n'a pas le droit de réaliser la transplantation. L'interdiction vaut logiquement aussi pour le chirurgien.

L'apparence d'analogie entre *La Greffe réparatrice* et *Le Conducteur du tramway* est due au fait que l'acte du chirurgien consistant aujourd'hui à laisser mourir les patients auxquels il a administré la substance X serait partiellement constitutif de leur mise à mort. Comme l'observe Thomson : « We tend to forget that some killings themselves include lettings die, and do include them where the act by which the agent kills takes time to cause death—time in which the agent can intervene but does not[890]. » L'analogie n'est toutefois qu'apparente, car l'objection du jeune homme contre l'extraction de ses organes l'emporte sur l'exigence raisonnable que le premier des cinq patients peut faire valoir contre le chirurgien. La raison que ce dernier a de vouloir que le chirurgien s'abstienne de lui faire ce qui serait partiellement constitutif de sa mise à mort n'est pas suffisante pour qu'il soit raisonnable d'insister sur

[889] Et encore, pourquoi cette personne devrait-elle accepter de renoncer à ses 50% de chances d'être sauvée parce que le chirurgien a fait du tort à son patient ? Il serait plus plausible de soutenir que la raison que ce dernier a de vouloir que le chirurgien remplace l'organe qu'il a détruit est suffisante pour fonder le rejet raisonnable d'un principe autorisant qu'on décide à pile ou face si on lui greffera un organe issu d'une banque d'organes ou si, à supposer que le chirurgien en ait lui-même besoin, on en fera profiter ce dernier.

[890] Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 99.

l'application, dans *La Greffe réparatrice*, de *Prévenir un Fardeau ou un Préjudice Supérieur*. C'est pourquoi l'argument de la raison décisive est irrecevable dans ce scénario.

Concluons ce chapitre. Nous avons montré, en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste, que la réalisation d'une violation minimisatrice dans *Paradoxe de la déontologie*, de même que l'opération du jeune homme dans *La Greffe* et dans *La Greffe réparatrice*, seraient moralement mauvaises dans le sens qui correspond à la caractérisation contractualiste de l'importance pratique des jugements moraux, tandis que la décision de quitter la voie principale dans *Le Conducteur du tramway* ne le serait pas. Foot a souligné l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir ou, plus généralement, entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs. Nous avons complété sa solution au problème qu'elle a formulé en offrant une explication contractualiste de cette importance. Si cette explication est convaincante, alors le contractualisme mérite d'être considéré comme « une véritable solution de remplacement à l'utilitarisme et à d'autres formes de conséquentialisme ». Il appartient désormais au lecteur d'en juger.

Conclusion
La menace du tramway

L'élaboration des termes de la justification morale est une tâche sans fin.
Thomas M. Scanlon,
What We Owe to Each Other[891].

En développant une analyse contractualiste de la nature de la morale, Scanlon a réalisé un projet rarement engagé dans l'histoire de la philosophie : bâtir une théorie morale qui ne soit pas une déclinaison d'une théorie morale préexistante. Le contractualisme, en effet, n'est ni une variante de l'éthique des vertus aristotélicienne, ni un prolongement du volontarisme théologique, ni une reformulation de la déontologie kantienne, ni une nouvelle forme d'utilitarisme ou de conséquentialisme, et il ne s'agit pas non plus d'une approche intuitionniste. Pour des raisons qui ont été rappelées dans l'introduction, il a pour vocation de supplanter l'utilitarisme philosophique. Dans cette étude, nous nous sommes demandé si ce nouveau venu sur le marché des théories morales était à la hauteur des ambitions de son créateur. La réponse à cette question serait positive si deux conditions étaient remplies.

La première est que les réponses de Scanlon aux trois grandes questions de la philosophie morale – quel est l'objet des jugements moraux ? comment expliquer leur importance pratique ? comment convient-il de raisonner pour identifier les actions moralement mauvaises et comprendre en quoi elles le sont ? – soient au moins aussi convaincantes que celles des utilitaristes. L'examen de ces réponses a fait l'objet de nos trois premiers chapitres. Nous avons tâché d'en souligner les forces sans occulter les principales objections qui ont été avancées contre elles. La deuxième condition pour considérer l'entreprise de Scanlon comme réussie est que les conclusions du raisonnement contractualiste n'entrent pas aussi « violemment en contradiction avec nos convictions morales les plus fermes » que celles du raisonnement utilitariste. C'est ce que nous avons cherché à vérifier. Nous avons évalué la

[891] « Working out the terms of moral justification is an unending task. » (Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 361.)

possibilité de rendre compte de l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir, d'une part, et d'expliquer la validité des contraintes et des prérogatives déontologiques, d'autre part, en respectant les contraintes d'un raisonnement contractualiste. Notre thèse est que les conclusions du raisonnement contractualiste s'accordent avec ces caractéristiques essentielles de la morale du sens commun.

En conclusion, nous voudrions signaler une limite potentielle à cette thèse, et rassurer le lecteur quant à sa portée. Au chapitre 6 (en 6.4), nous avons parachevé la solution de Foot au problème qu'elle a soulevé en montrant que nul ne pourrait raisonnablement rejeter ni *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne*, ni *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne*. Nous avons également répondu à l'objection voulant que le second principe impose au chirurgien de réaliser la transplantation dans *La Greffe réparatrice*. Peut-être avons-nous toutefois crié victoire trop vite. En effet, il aura suffi à Thomson d'apporter une légère modification à la situation décrite dans *Le Conducteur du tramway* pour concevoir un scénario dans lequel *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* se heurte à notre jugement bien pesé. Il s'agit de l'expérience de pensée la plus célèbre de l'éthique normative contemporaine, que nous appellerons *L'Aiguillage* :

> Dans cet exemple, vous vous promenez le long de la voie du tramway et saisissez la situation d'un coup d'œil : le conducteur a vu les cinq personnes sur la voie devant lui et a freiné de toutes ses forces, mais les freins ont lâché, alors il s'est évanoui. Que faire ? Eh bien, voici l'aiguillage, que vous pouvez actionner pour détourner le tramway vous-même. Bien sûr, vous tuerez une personne si vous le faites. Mais je pense que vous y êtes tout de même autorisé[892].

Ce jugement semble clairement correct. Thomson a explicité l'intuition sous-jacente dans ce passage de *The Realm of Rights* :

> Si un objet – un tramway, une avalanche, un satellite hors de contrôle (quelqu'un se souvient-il de Skylab ?) – tuera cinq personnes si nul n'intervient, et qu'il est possible d'en modifier la trajectoire afin qu'il n'en tue qu'une, il est évidemment permis de le faire. Par hypothèse, il causera un préjudice quoi que nous fassions (le détourner ou non) ; comment pourrait-il être interdit de faire en sorte qu'il en cause moins qu'il n'en causerait autrement[893] ?

[892] « In that case you have been strolling by the trolley track, and you can see the situation at a glance: The driver saw the five on the track ahead, he stamped on the brakes, the brakes failed, so he fainted. What to do? Well, here is the switch, which you can throw, thereby turning the trolley yourself. Of course you will kill one if you do. But I should think you may turn it all the same. » (Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 96.)

[893] « If something—a trolley, an avalanche, an out-of-control satellite (does anyone remember Skylab?)—will kill five if nothing is done, and if also it can be deflected in such a way as to make it kill only one, surely it is permissible to deflect it. By hypothesis, the thing will do harm whatever we do (deflect it or not); how could our making it do less harm than it would otherwise do be impermissible? » (Thomson, *The Realm of Rights*, *op. cit.*, p. 176-177.)

Et pourtant, *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* interdit au promeneur d'intervenir. Nous avons défendu *Tuer Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* en dissipant l'apparence d'analogie entre *La Greffe réparatrice* et *Le Conducteur du tramway*. La conduite du passant dans *L'Aiguillage* relève toutefois incontestablement de la réglementation de *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne*. D'après ce principe, en effet, il n'existe aucune différence morale entre *La Greffe* et ce nouveau scénario. La question se pose alors de savoir s'il est possible de reconnaître l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir tout en maintenant qu'il est permis d'actionner l'aiguillage. Thomson a baptisé cette question « le problème du tramway[894] ». Elle énonce le problème en ces termes :

> Il n'est généralement pas permis de tuer une personne pour en sauver cinq ; *L'Aiguillage* semble être un cas représentatif d'une catégorie restreinte d'exceptions à cette règle générale, et nous avons besoin d'une caractérisation de cette catégorie d'exceptions ainsi que d'une explication de ce qui en fait des exceptions[895].

Les normes du raisonnement contractualiste sont-elles adaptées à l'objectif de résoudre le problème du tramway ? Un contraquentialiste pourrait soutenir que chacun des six ouvriers a la même raison de vouloir échapper à un accident de tramway qui lui coûterait la vie et, partant, qu'il est possible d'établir l'autorisation, voire l'obligation, d'actionner l'aiguillage sur la base d'un argument de la raison décisive. Et il pourrait peut-être également faire valoir que la raison que le jeune homme a de vouloir que le chirurgien ne prélève pas ses organes vitaux est plus forte que la raison que chacun des cinq patients atteints d'une défaillance d'organe a de vouloir qu'il ne le laisse pas mourir. Au vu des arguments présentés au chapitre 6, les contractualistes semblent contraints d'affirmer, quant à eux, que *Laisser Mourir Cinq Personnes versus Tuer Une Personne* ne pourrait pas davantage être raisonnablement rejeté par l'un des ouvriers présents sur la voie principale qu'il ne pourrait l'être par l'un des cinq patients du chirurgien. En d'autres termes, le raisonnement contractualiste semble conduire à la même conclusion dans *L'Aiguillage* que dans *La Greffe*.

Nous pensons toutefois qu'il est possible d'élaborer une solution contractualiste au problème du tramway. À notre sens, il existe un principe (i) interdisant l'extraction des organes du jeune homme dans *La Greffe*, (ii) autorisant l'intervention du passant dans *L'Aiguillage*, et (iii) que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Qui plus est, l'idée selon laquelle il existe une

---

[894] Voir Judith Jarvis Thomson, « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 78-93, ici p. 81.

[895] « One may not in general kill one to save five; TROLLEY seems to be a representative of a narrow class of exceptions to that general rule, and what is needed is a characterization of the class of exceptions and an account of what makes them exceptions. » (Thomson, *The Realm of Rights*, *op. cit.*, p. 178.)

différence morale entre tuer et laisser mourir est intégrée à ce principe. Si tout cela est vrai, alors *L'Aiguillage* ne présente pas de difficulté particulière pour le contractualisme : expliquer l'importance morale de la distinction entre tuer et laisser mourir dans le cadre d'un raisonnement contractualiste ne nous forcerait pas à traiter *La Greffe* et *L'Aiguillage* comme des situations moralement équivalentes. La conclusion de cette recherche doctorale n'est évidemment pas l'endroit indiqué pour prouver l'existence d'un principe satisfaisant aux conditions (i), (ii) et (iii). À la place, nous nous contenterons de réfuter une objection formulée par Parfit dans le premier volume d'*On What Matters*. Selon Parfit, le problème du tramway ne peut pas être résolu par les contractualistes. Nous allons maintenant montrer qu'il ne nous a donné aucune raison valable de tirer cette conclusion.

Avant de voir quelle est son objection, introduisons un autre scénario imaginé par Thomson, dont il sera question plus loin. Il s'agit de *L'Homme obèse* :

> [V]ous vous trouvez sur une passerelle au-dessus de la voie du tramway. Vous voyez arriver à toute vitesse une rame hors de contrôle. En vous retournant pour voir où elle se dirige, vous apercevez cinq ouvriers sur la voie, juste en-dessous de la passerelle. Que faire ? Comme vous êtes expert en tramways, vous savez qu'un moyen sûr d'arrêter un tramway fou est de placer un objet très lourd sur sa trajectoire. Mais cet objet, où le trouver ? Le hasard fait que justement, à côté de vous sur la passerelle se tient un homme obèse, obèse à l'extrême. Il observe le tramway, penché par-dessus la rambarde : tout ce que vous avez à faire, c'est de le pousser légèrement, et il passera par-dessus la rambarde, tombera sur les rails et bloquera le tramway dans sa course. Une telle action vous serait-elle permise ? Tous ceux à qui j'ai posé la question ont répondu par la négative. Mais pourquoi[896] ?

Parfit prétend qu'il n'existe pas de principe (i) interdisant au chirurgien et à l'agent sur la passerelle de sauver la vie de cinq personnes en tuant quelqu'un d'autre, (ii) autorisant au promeneur d'actionner l'aiguillage, et (iii) que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Son argument repose sur deux affirmations. Premièrement, la différence morale entre ces situations réside dans « la nature du lien causal entre le fait que cinq personnes soient sauvées et l'acte par lequel la personne isolée serait tuée[897] ». Deuxièmement, « nous avons de bonnes raisons

[896] « [Y]ou are standing on a footbridge over the trolley track. You can see a trolley hurtling down the track, out of control. You turn around to see where the trolley is headed, and there are five workmen on the track where it exits from under the footbridge. What to do? Being an expert on trolleys, you know of one certain way to stop an out-of-control trolley: Drop a really heavy weight in its path. But where to find one? It just so happens that standing next to you on the footbridge is a fat man, a really fat man. He is leaning over the railing, watching the trolley; all you have to do is to give him a little shove, and over the railing he will go, onto the track in the path of the trolley. Would it be permissible for you to do this? Everybody to whom I have put this case says it would not be. But why? » (Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 109.)
[897] « how the saving of the five would be causally related to the act with which you would kill me » (Parfit, *On What Matters*, vol. 1, *op. cit.*, p. 364).

de nous préoccuper du fait que nous vivrons ou que nous mourrons, mais non de la nature du lien causal entre notre mort et le sauvetage d'autres personnes[898] ».

Si la seconde affirmation est vraie, alors la nature du lien causal entre le fait que cinq personnes soient sauvées et le fait qu'une autre soit tuée est sans pertinence pour évaluer le caractère raisonnable du rejet d'un principe. Il serait dès lors impossible d'établir que les principes expliquant la différence morale entre *La Greffe* et *L'Homme obèse*, d'un côté, et *L'Aiguillage*, de l'autre, par la différence entre ces liens causaux ne pourraient pas raisonnablement être rejetés. Si la première affirmation de Parfit est vraie elle aussi, il s'ensuivrait donc que les contractualistes ne pourraient pas résoudre le problème du tramway.

Il y a plusieurs types possibles de lien causal entre la mort d'une personne et le sauvetage d'autres individus. C'est la distinction entre tuer autrui en vue de sauver la vie d'autres personnes et le tuer à titre d'effet collatéral de l'action de les sauver que Parfit a en tête. Ainsi, lorsqu'il écrit que nous n'avons pas de bonnes raisons de nous soucier « de la nature du lien causal entre notre mort et le sauvetage d'autres personnes », il veut dire que nous n'avons pas de bonnes raisons de nous préoccuper du fait qu'on nous tue en vue de sauver la vie d'autres personnes ou à titre d'effet collatéral de l'action de les sauver.

En effet, immédiatement après avoir soutenu que nous n'avons pas de bonnes raisons de nous soucier de la nature du lien causal entre notre mort et le sauvetage d'autres personnes, Parfit ajoute : « si autrui pouvait agir d'une manière qui, à la fois, entrainerait notre mort et sauverait la vie de plusieurs autres personnes, nous n'aurions pas de bonne raison de préférer qu'il nous tue à titre d'effet collatéral de l'action de les sauver plutôt que comme moyen[899] ». Cette affirmation est toutefois plus faible que l'idée selon laquelle nous n'avons pas de bonnes raisons de nous soucier de la nature du lien causal entre notre mort et le sauvetage d'autres personnes. Elle implique uniquement que le caractère raisonnable du rejet d'un principe autorisant qu'on nous tue ne dépend pas du fait que notre mort soit un effet secondaire ou un moyen de sauver la vie d'autres personnes.

Il est courant de situer l'origine de la différence morale entre *La Greffe* et *L'Homme obèse*, d'un côté, et *L'Aiguillage*, de l'autre, dans le fait que, dans les deux premiers scénarios, l'agent sauverait cinq personnes *en* tuant quelqu'un d'autre, tandis que dans le troisième l'ouvrier isolé serait tué « non pas en tant que moyen de sauver les cinq autres, mais seulement

[898] « we have strong reasons to care whether we would live or die, but no strong reasons to care how our death might be causally related to the saving of other people's lives » (*Ibid.*, p. 365).
[899] « when someone else could act in some way that would both kill us but also save several other people's lives, we would have no strong reason to prefer to be killed as a side-effect of the saving of these people's lives rather than as a means » (*Ibid.*).

à titre d'effet collatéral, bien que prévisible, de la déviation du train[900] ». Au chapitre 4 (en 4.1), nous avons rappelé que Scanlon n'adhère pas à la doctrine du double effet. À le suivre, cette dernière ne peut donc pas être défendue dans le cadre d'un raisonnement contractualiste. Sur ce point, Scanlon et Parfit sont d'accord. Les contractualistes partageant leur scepticisme pourraient néanmoins soutenir qu'une *autre* distinction touchant à la nature du lien causal entre la mort d'un individu et le sauvetage d'autres personnes (i) est pertinente dans le raisonnement contractualiste et (ii) différencie *L'Aiguillage* de *La Greffe* et de *L'Homme obèse*. Cette distinction est au cœur du

> *Principe des Séquences Causales* : A doit laisser mourir cinq personnes s'il ne peut les sauver qu'en initiant une nouvelle séquence causale d'événements dont il peut raisonnablement prévoir qu'elle entraînerait la mort de B, mais non si cela nécessite simplement d'intervenir dans une séquence causale d'événements déjà en cours qui, sans son intervention, conduirait à la mort des cinq personnes, et qui provoquerait plutôt la mort de B à la suite de son intervention[901].

Comme la doctrine du double effet, ce principe attribue une importance morale à la nature du lien causal entre le fait que certaines personnes soient sauvées et le fait qu'une autre soit tuée. Cependant, la distinction en question n'implique ni ne présuppose celle entre tuer autrui en vue de sauver d'autres personnes et le tuer à titre d'effet collatéral de l'action de les sauver.

Pour le voir, examinons d'abord des scénarios dans lesquels l'agent sauverait la vie de plusieurs personnes en initiant une nouvelle séquence causale d'événements dont il peut raisonnablement prévoir qu'elle entraînerait la mort d'un autre individu. *La Greffe* en est un exemple clair, car le chirurgien sait qu'il tuerait le jeune homme en prélevant ses organes. Sa mort (ou ce qui la causerait, à savoir l'extraction de ses organes) serait en outre visée comme moyen, puisque les cinq patients mourraient si le chirurgien ne leur greffait pas les organes du jeune homme. La doctrine du double effet et le *Principe des Séquences Causales* se rejoignent également au sujet de *L'Homme obèse*. En poussant l'homme obèse par-dessus la rambarde, l'agent initierait une nouvelle séquence causale d'événements dont il prévoit qu'elle causerait sa mort (il le ferait tomber de la passerelle, sur la voie du tramway, lequel entrerait en collision avec lui). Là encore, la mort de la victime (ou ce qui la tuerait, à savoir la collision avec le tramway) serait visée comme moyen, puisqu'il est nécessaire que le tramway la percute pour que les ouvriers soient épargnés.

---

[900] « not as a means of saving the five, but only as a foreseen side-effect of redirecting the train » (*Ibid.*, p. 364).
[901] Ce principe est tiré de Victor Mardellat, « Creating and Redirecting Threats », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2023, vol. 104, n° 1, p. 145-169, ici p. 149.

Dans *La Grenade*, où un train hors de contrôle se dirige vers cinq personnes : « Vous pourriez les sauver en lançant une bombe dont l'explosion stopperait le train. Toutefois, cette explosion me tuerait moi, car je me trouve à proximité[902] ». En lançant la grenade, l'agent sauverait là aussi cinq personnes en initiant une nouvelle séquence causale d'événements qui entraînerait la mort de quelqu'un. Cependant, la mort de la victime serait un effet collatéral de son action, car l'explosion n'empêcherait pas moins le train de percuter les cinq individus coincés sur la voie s'il n'y avait personne dans les environs. Aussi Parfit écrit-il :

> Dans *L'Homme obèse*, la victime serait tuée en vue de sauver les cinq ouvriers. Dans *La Grenade*, en revanche, ma mort serait simplement un effet collatéral prévisible de votre action. Pourtant, parmi ceux qui pensent qu'il serait moralement mauvais d'intervenir dans *L'Homme obèse*, nombreux sont ceux pour qui votre action dans *La Grenade* serait moralement mauvaise elle aussi. Si ces deux actes sont moralement mauvais, mais que la mort de la victime ne serait visée comme moyen que dans *L'Homme obèse*, cela indique que ce qui rend moralement mauvaise l'intervention de l'agent sur la passerelle n'est pas le fait que tuer serait un moyen[903].

En résumé, le *Principe des Séquences Causales* nous dit pourquoi l'agent doit laisser mourir cinq personnes dans *La Greffe*, *L'Homme obèse* et *La Grenade* : à chaque fois, cela impliquerait d'initier une nouvelle séquence causale d'événements dont il peut raisonnablement prévoir qu'elle entraînerait la mort d'un autre individu. Ce n'est pourtant que dans *La Greffe* et dans *L'Homme obèse* que quelqu'un serait tué en vue de sauver la vie de cinq personnes. Par conséquent, le fait de sauver la vie de plusieurs personnes en initiant une nouvelle séquence causale d'événements devant conduire à la mort d'un autre individu n'implique ni n'exclut que sa mort soit un effet collatéral de l'action de sauver ces personnes. De même, cela n'implique pas, et n'exclut pas non plus, que sa mort (ou ce qui la cause) soit visée comme moyen.

Passons maintenant à des situations où l'agent peut intervenir dans une séquence causale d'événements déjà en cours qui, sans son intervention, conduirait à la mort de cinq personnes, et qui provoquerait plutôt celle d'un autre individu à la suite de son intervention. Dans *L'Aiguillage*, le tramway est déjà en mouvement, menaçant les cinq ouvriers, et le promeneur n'a qu'à actionner l'aiguillage pour qu'il tue une personne au lieu de cinq. Par ailleurs, la mort de l'ouvrier isolé ne serait pas visée comme moyen, car sa présence sur la voie de déviation

---

[902] « You could save the Five by throwing a small bomb whose explosion would stop the train. But this explosion would also kill me, who am standing nearby. » (Parfit, *On What Matters*, vol. 3, *op. cit.*, p. 383.)

[903] « In *Bridge*, your act would kill me as a means of saving the Five. In *Hand Grenade*, in contrast, your act would kill me merely as a foreseen side effect. Of those who believe that your act would be wrong in *Bridge*, however, many would also believe that your act would be wrong in *Hand Grenade*. If these acts are both wrong, though only one of them would kill me as a means, this suggests that what makes your act wrong in *Bridge* isn't the fact that you would be killing me as a means. » (*Ibid.*)

n'est pas requise pour sauver les cinq ouvriers en actionnant l'aiguillage. Sa mort serait donc un dommage collatéral de la déviation du tramway.

Dans *La Boucle*, une variante de *L'Aiguillage* que nous devons aussi à Thomson, la voie de déviation « revient en arc de cercle vers la voie principale, de sorte que si le tramway y poursuivait sa course, il ferait une boucle et percuterait les cinq ouvriers par derrière[904] ». Thomson nous invite toutefois à imaginer que « la personne sur la voie de déviation est en surpoids, à tel point que son corps arrêterait à lui seul le tramway, qui n'atteindra donc pas les cinq ouvriers[905] » si le promeneur actionne l'aiguillage. Comme dans *L'Aiguillage*, ce dernier interviendrait dans une séquence causale d'événements déjà en cours qui, sans son intervention, conduirait à la mort des cinq ouvriers, et qui provoquera celle de l'ouvrier isolé à la suite de son intervention. Cette fois-ci, cependant, la mort de ce dernier (ou ce qui le tue, à savoir la collision avec le tramway) serait un moyen de sauver les cinq ouvriers, puisqu'envoyer le tramway sur la voie de déviation ne sauverait personne s'il ne s'y trouvait pas.

Cette dernière affirmation est contestée par Kamm. Pour comprendre pourquoi, il convient d'introduire la distinction qu'elle établit entre les effets *visés* par l'agent et ceux *à cause desquels* il accomplit une action, dans le sens où il ne l'accomplirait pas s'il ne prévoyait pas qu'elle aurait ces effets, bien qu'il ne l'accomplisse pas *afin de* les produire[906]. Otsuka illustre cette distinction avec *Six de plus*, qu'il décrit comme suit :

> Dans cette variante, comme dans le scénario d'origine, la voie sur laquelle le promeneur peut détourner le tramway ne rejoint pas la voie principale. Supposons également que si le tramway est dévié sur cette voie secondaire, il écrasera la personne qui s'y trouve et que cette collision arrêtera la rame dans sa course. La différence avec *L'Aiguillage* est toutefois que si cette personne ne s'était pas trouvée là, le tramway aurait continué sur sa lancée, pris de la vitesse et écrasé six personnes plus loin sur la voie[907].

Dans *Six de plus*, comme l'explique Otsuka, « la *déviation* du tramway fait complètement disparaître la menace qu'il représente pour les cinq ouvriers sur la voie principale, et cette

---

[904] « curves back around to the main track in such a way that if the trolley were to continue on that path it would loop back and hit the five from behind » (Fitzpatrick, « The Doctrine of Double Effect », *art. cit.*, p. 188).
[905] « the one on the right-hand track is fat, so fat that his body will by itself stop the trolley, and the trolley will therefore not reach the five » (Thomson, « The Trolley Problem », *art. cit.*, dans Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, *op. cit.*, p. 102).
[906] Voir Kamm, *Intricate Ethics*, *op. cit.*, chapitre 4.
[907] « In this contrasting case, as in the original Trolley Case, the track onto which you can divert the trolley does not reconverge with the main track. Let us suppose, moreover, that if you divert the trolley onto this side track, then it will lethally hit one person on this track and this collision will cause the trolley to come to a halt. Furthermore, and unlike the original Trolley Case, if the one had not been there, then the trolley would have carried on, gathering speed, and hit and killed six people further down this side track. » (Otsuka, « Double Effect, Triple Effect and the Trolley Problem », *art. cit.*, p. 100-101.)

disparition est indépendante du fait que le tramway écrasera l'ouvrier isolé ». Sa mort n'est donc pas visée comme moyen par l'agent. Cependant, poursuit Otsuka, « le fait que le tramway le percutera est une condition nécessaire de son action : il n'aurait pas dévié la rame si l'ouvrier ne s'était pas trouvé là pour l'arrêter, car autrement elle aurait continué sur sa lancée et heurté et tué six personnes plus loin sur la voie[908] ».

Kamm soutient, de façon analogue, que si le promeneur décidait d'intervenir dans *La Boucle*, il n'actionnerait pas l'aiguillage *dans le but de* faire entrer le tramway en collision avec l'ouvrier en surpoids, mais simplement *parce que* la collision l'arrêterait avant qu'il n'atteigne les cinq ouvriers par derrière. La réponse d'Otsuka nous semble convaincante :

> Qu'il arrive par la voie principale ou par une autre voie, le tramway constitue une menace tout aussi importante pour les cinq ouvriers. L'agent n'a donc aucune raison de le détourner sur une voie particulière, sinon celle d'éliminer la menace qu'il représente pour eux en le faisant entrer en collision avec l'ouvrier isolé. La déviation du tramway n'a donc de sens que comme moyen de provoquer son arrêt[909].

La distinction opérée par Kamm entre les effets visés par l'agent et ceux à cause desquels il accomplit une action pourrait s'avérer utile pour expliquer la différence morale entre certains scénarios (*L'Homme obèse* et *Six de plus*, par exemple). *La Boucle* est toutefois un exemple clair de situation dans laquelle la mort d'une personne (ou ce qui la tue) serait un moyen de sauver la vie d'autres personnes.

Le *Principe des Séquences Causales* explique pourquoi la déviation du tramway est permise dans *L'Aiguillage*, *La Boucle* et *Six de plus* : en actionnant l'aiguillage, l'agent interviendrait à chaque fois dans une séquence causale d'événements déjà en cours qui, sans son intervention, conduirait à la mort de cinq personnes, et qui provoquerait plutôt celle d'une autre personne à la suite de son intervention. Ce n'est pourtant que dans *L'Aiguillage* que la mort de l'ouvrier isolé serait un effet collatéral de son action. Par conséquent, dire que nous sauvons la vie de plusieurs personnes en intervenant dans une séquence causale d'événements qui, sans notre intervention, conduirait à leur mort, et qui provoquera plutôt celle d'un autre

---

[908] « the *diversion* of the trolley completely eliminates the threat of the trolley to the five on the main track, where this elimination is irrespective of the fact that the trolley will hit the one » ; « the fact that the trolley will hit the one is a necessary condition of action – you would not have diverted the trolley if the one had not been there to stop it and the trolley would have carried on and hit and killed the six on the side track » (*Ibid.*, p. 101 ; italique d'origine).

[909] « The trolley poses just as grave a threat to the five whether it is coming towards them via the main track or via a looping track. Hence, you have no reason to divert the trolley down a particular looping track except in order to eliminate the threat it poses to the five by making it come to a halt by hitting the one. Its diversion down a looping track is valuable merely as a means to make it come to such a halt. » (Otsuka, « Double Effect, Triple Effect and the Trolley Problem », *art. cit.*, p. 100.)

individu à la suite de notre intervention, laisse entièrement ouverte la question de savoir si la mort de ce dernier est un moyen ou un effet secondaire de notre action.

Nous concluons que la distinction entre initier une nouvelle séquence causale d'événements et intervenir dans une séquence déjà en cours, ou encore entre créer et rediriger des menaces, ne recoupe pas celle qui est au cœur de la doctrine du double effet. Par conséquent, la thèse de Scanlon et de Parfit selon laquelle la seconde distinction est sans pertinence pour évaluer le caractère raisonnable du rejet d'un principe n'a aucune incidence sur la question de savoir si la première l'est également. C'est pourquoi Parfit ne nous a donné aucune raison valable de conclure à l'impossibilité d'une solution contractualiste au problème du tramway.

Cela étant dit, il se pourrait encore que la distinction entre créer et rediriger des menaces soit elle-même dénuée de pertinence morale, ou que le *Principe des Séquences Causales* entre en conflit avec nos convictions morales les plus fermes dans certaines situations. Nous avons soutenu qu'il n'en était rien, en réfutant d'autres arguments de Parfit, dans l'article reproduit en annexe. Cette solution au problème du tramway est toutefois incomplète. Comme nous l'avons indiqué au chapitre 4 (en 4.1), nous ne cherchons pas uniquement à savoir quelles distinctions sont pertinentes. Nous voulons aussi comprendre pourquoi elles le sont. Il reste donc à établir que le *Principe des Séquences Causales* ne pourrait pas raisonnablement être rejeté. Peut-être l'espoir d'y parvenir est-il illusoire. Il est toutefois trop tôt pour y renoncer.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADAMS Robert Merrihew, « Scanlon's Contractualism : Critical Notice of T. M. Scanlon, "What We Owe to Each Other" », *Philosophical Review*, 2001, vol. 110, n° 4, p. 563-586.
- ANDERSON Elizabeth, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.
- ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margaret, « Mr Truman's Degree », Oxford, 1956.
- ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margaret, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 1958, vol. 33, n° 124, p. 1-19.
- ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margaret, « Who is Wronged ? Philippa Foot on Double Effect : One Point », *The Oxford Review*, 1967, vol. 5, p. 16-17.
- ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margaret, « La philosophie morale moderne », trad. Fr. Geneviève Ginvert et Patrick Ducray, *Klésis*, 2008, vol. 9, p. 12-31.
- APPIAH Kwame Anthony, *Experiments in Ethics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008.
- ARKONOVICH Steven, « Defending Desire : Scanlon's Anti-Humeanism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2001, vol. 63, n° 3, p. 499-519.
- ASHFORD Elizabeth, « The Demandingness of Scanlon's Contractualism », *Ethics*, 2003, vol. 113, n° 2, p. 273-302.
- AUDARD Catherine (éd.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. 3, trad. fr. Catherine Audard, Christian Bouchindhomme, M. Bucher, Christine Eychenne, Hervé Goarin, Béatrice Laroche, Jean-Mathieu Luccioni, Françoise Robert, Patrick Routier et Jean-Fabien Spitz, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale », 1999.
- AUGUSTIN Saint, *Œuvres*, vol. 1, édition dirigée par Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

- AUGUSTIN Saint, « Les Confessions », trad. fr. Patrice Cambronne, dans Saint Augustin, *Œuvres*, vol. 1, édition dirigée par Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 779-1124.
- AYER A. J., *Language, truth and logic*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.
- BACHOFEN Blaise, BERNARDI Bruno, CHARRAK André et GUÉNARD Florent (éd.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014.
- BACHOFEN Blaise, « Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun. Les complications de la notion d'intérêt particulier », dans Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard (éd.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, p. 393-411.
- BADER Ralf M. et MEADOCROFT John (éd.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- BAIER Annette C., « Act and Intent », *The Journal of Philosophy*, 1970, vol. 67, n° 19, p. 648-658.
- BALDWIN Thomas, « Introduction », dans G. E. Moore, *Principia Ethica : Revised Edition*, édité par Thomas Baldwin, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. ix-xxxvii.
- BARON Marcia, PETTIT Philip et SLOTE Michael (éd.), *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 1997.
- BENTHAM Jeremy, « L'absurdité montée sur des échasses », trad. fr. Jean-Pierre Cléro et Bertrand Binoche, dans Bertrand Binoche et Jean-Pierre Cléro (éd.), *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige Manuels », 2007, p. 17-124.
- BENTHAM Jeremy, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, trad. fr. Malik Bozzo-Rey, Anne Brunon-Ernst, Emmanuelle de Champs, Jean-Pierre Cléro, Christian Laval, Marie-Laure Leroy et Guillaume Tusseau, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2011.
- BETZLER Monika et SCHROTH Jörg, « The Good of Consequentialized Deontology », dans Christian Seidel (éd.), *Consequentialism : New Directions, New Problems*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 115-135.
- BINOCHE Bertrand et CLÉRO Jean-Pierre (éd.), *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige Manuels », 2007.

- BLACKBURN Simon, « Am I Right ? », *New York Times*, 21 février 1999.
- BOGHOSSIAN Paul, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, trad. fr. Ophélia Deroy, préface de Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2009.
- BOURGUIGNON Léa, « On the Possibility of Act Contractualism », *Australasian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 75, n° 1, p. 1-19.
- BRAND-BALLARD Jeffrey, « Contractualism and Deontic Restrictions », *Ethics*, 2004, vol. 114, n° 2, p. 269-300.
- BRANDT Richard Booker, *Ethical Theory : The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1959.
- BRENTANO Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, coll. « Philosophische Bibliothek », 1969.
- BRINK David, « The Separateness of Persons, Distributive Norms, and Moral Theory », dans R. G. Frey et Christopher Morris (éd.), *Value, Welfare, and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 252-289.
- BRISSON Luc (dir.), *Platon, œuvres complètes*, édition revue et corrigée, Paris, Éditions Flammarion, 2023.
- BROWN Campbell, « Consequentialize This », *Ethics*, 2011, vol. 121, n° 4, p. 749-771.
- BUCHANAN James, *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- CARNAP Rudolf, « Empirisme, sémantique et ontologie », dans Rudolf Carnap, *Signification et nécessité. Une recherche en sémantique et en logique modale*, trad. fr. et présentation de François Rivenc et Philippe de Rouilhan, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1997, p. 313-335.
- CARNAP Rudolf, *Signification et nécessité. Une recherche en sémantique et en logique modale*, trad. fr. et présentation de François Rivenc et Philippe de Rouilhan, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1997.
- CHANG Ruth, « Can Desires Provide Reasons for Action ? », dans R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler et Michael Smith (éd.), *Reason and Value : Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 56-90.
- CLARKE Randolph, MCKENNA Michael et SMITH Angela M. (éd.), *The Nature of Moral Responsibility : New Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

- COHEN G. A., *Karl Marx's Theory of History*, Princeton, Princeton University Press, 2000, édition révisée.
- COHEN G. A., « If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich », *The Journal of Ethics*, 2000, vol. 4, n° 1/2, p. 1-26.
- COHEN G. A., *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, édité par Michael Otsuka, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- COHEN G. A., « On the Currency of Egalitarian Justice », dans G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, édité par Michael Otsuka, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 3-43.
- COPP David et SOBEL David, « Desires, Motivations, and Reasons : Scanlon's Rationalistic Moral Psychology », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, p. 243-276.
- D'AGOSTINO Fred, GAUSS Gerald et THRASHER John, « Contemporary Approaches to the Social Contract », dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (septembre 2021), https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary.
- DANCY Jonathan, *Practical Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- DARWALL Stephen, « Agent-Centred Restrictions from the Inside Out », *Philosophical Studies*, 1986, vol. 50, n° 3, p. 291-319.
- DARWALL Stephen, Welfare and Rational Care, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- DARWALL Stephen (éd.), *Contractarianism/Contractualism*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing, 2003.
- DARWALL Stephen, « Contractualism, Root and Branch : A Review Essay », *Philosophy & Public Affairs*, 2006, vol. 34, n° 2, p. 193-214.
- David McNaughton et Piers Rawling, « Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction », *Philosophical Studies*, 1991, vol. 63, n° 2, p. 167-185.
- DELON Nicolas, *Une théorie contextuelle du statut moral des animaux*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2014.
- DESBIOLLES Blondine, « Les idées de la justice de Nagel, à la croisée des points de vue », *Klésis*, 2018, vol. 41, p. 103-141.
- DOGGETT Tyler, « What is wrong with Kamm and Scanlon's arguments against Taurek », *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 2009, vol. 3, n° 3, p. 1-15.

- DREIER James (éd.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing, 2006.
- DREIER James, « In Defense of Consequentializing », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011, vol. 1, p. 97-119.
- DREIER James, « Why Consequentialize ? », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2024, vol. 14, p. 252-272.
- DRURY M. O'C., *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, preface de David Berman et Michael Fitzgerald, Bristol, Thoemmes Press, 1996.
- DWORKIN Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, trad. fr. Marie-Jeanne Rossignol et Frédéric Limare, révisée par Françoise Michaut, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Léviathan », 1995.
- DWORKIN Ronald, « Objectivity and Truth : You'd Better Believe it », *Philosophy & Public Affairs*, 1996, vol. 25, n° 2, p. 87-139.
- DWORKIN Ronald, *Justice pour les hérissons. La valeur des vérités*, trad. fr. John E. Jackson, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2015.
- EDMONDS David, *Parfit : A Philosopher and His Mission to Save Morality*, Princeton, Princeton University Press, 2023.
- EDMONDS David, *Le tramway qui tue. Histoire d'un dilemme moral*, trad. fr. Stéphane Durand, Antoine Dang Van, Mathieu Mulcey et Sébastien Réhault, Paris, Eliott, coll. « La part des choses », 2024.
- EGONSSON Dan, JOSEFSSON Jonas, PETERSSON Björn et RØNNOW-RASMUSSEN Toni (éd.), *Exploring Practical Philosophy : From Action to Values*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2001.
- ENGEL Pascal, « Retour à la raison », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, vol. 205, n° 3, p. 359-370.
- ENOCH David, *Taking Morality Seriously : A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- ENOCH David et MCPHERSON Tristram, « What do you mean "This isn't the question" ? », *Canadian Journal of Philosophy*, 2017, vol. 47, n° 6, p. 820-240.

- FITZPATRICK William J., « Intention, Permissibility, and Double Effect », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, vol. 2, p. 97-127.
- FITZPATRICK William J., « The Doctrine of Double Effect : Intention and Permissibility », *Philosophy Compass*, 2012, vol. 7, n° 3, p. 183-196.
- FOOT Philippa, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *Oxford Review*, 1967, n° 5, p. 5-15.
- FOOT Philippa, « Utilitarianism and the Virtues », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1983, vol. 57, n° 2, p. 273-283.
- FOOT Philippa, « Utilitarianism and the Virtues », *Mind*, 1985, vol. 94, n° 374, p. 196-209.
- FOOT Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- FOOT Philippa, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », dans Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 19-32.
- FOOT Philippa, « Moral Arguments », dans Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 96-109.
- FOOT Philippa, « Moral Beliefs », dans Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 110-131.
- FOOT Philippa, « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », dans Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 157-173.
- FOOT Philippa, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- FOOT Philippa, « Utilitarianism and the Virtues », dans Philippa Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 59-77.
- FOOT Philippa, « Rationality and Virtue », dans Philippa Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 159-174.
- FOOT Philippa et VOORHOEVE Alex, « The Grammar of Goodness », dans Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 87-110.

- FOOT Philippa, *Le Bien naturel*, trad. fr. John E. Jackson et Jean-Marc Tétaz, préface de Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2014.
- FRANKFURT Harry G., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 1971, vol. 68, n° 1, p. 5-20.
- FREEMAN Samuel, « Contractualisme », dans Monique Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, p. 405-415.
- FREEMAN Samuel, *Justice and the Social Contract : Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- FREEMAN Samuel, « Reason and Agreement in Social Contract Views », dans Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract : Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 17-44.
- FREI Tamra, « The Redundancy Objection, and Why Scanlon is Not a Contractualist », *Journal of Political Philosophy*, 2009, vol. 17, n° 1, p. 47-65.
- FREY R. G. et MORRIS Christopher (éd.), *Value, Welfare, and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- FRICK Johann, « Contractualism and Social Risk », *Philosophy & Public Affairs*, 2015, vol. 43, n° 3, p. 175-223.
- FRICK Johann, « What We Owe to Hypocrites : Contractualism and the Speaker-Relativity of Justification », *Philosophy & Public Affairs*, 2016, vol. 44, n° 4, p. 223-265.
- FRIED Barbara H., « Can Contractualism Save Us from Aggregation ? », *The Journal of Ethics*, 2012, vol. 16, n° 1, p. 39-66.
- GAUS Gerald F., *Value and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- GAUTHIER David, « Why Contractarianism ? », dans Peter Vallentyne (éd.), *Contractarianism and Rational Choice : Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 15-30.
- GAUTHIER David, *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, traduit et présenté par Serge Champeau, Sprimont, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 2000.
- GIBBARD Alan, « Reasons to Reject Allowing », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2003, vol. 66, n° 1, p. 169-175.

- GUILLARME Bertrand, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2016.
- HARE Richard M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- HARE Richard M., *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- HARE Richard M., « Supervenience », dans Richard M. Hare, *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 66-81.
- HARE Richard M., *Penser en morale. Entre intuition et éthique*, trad. fr. Malik Bozzo-Rey, Jean-Pierre Cléro et Claire Wrobel, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2019.
- HARE Richard M., *Le langage de la morale*, trad. fr. Jean-Baptiste Le Bohec et Frédéric Naudin, Paris, Eliott, coll. « Réflexion faite », 2023.
- HARRISON Ross (éd.), *Rational Action : Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- HAUSER Marc, *Moral Minds : How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York, HarperCollins, 2006.
- HEUER Ulrike, « The Paradox of Deontology, Revisited », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011, vol. 1, p. 236-267.
- HIERONYMI Pamela, « Of Metaethics and Motivation : The Appeal of Contractualism », dans R. Jay Wallace, Rahul Kumar et Samuel Freeman (éd.), *Reasons and Recognition : Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 101-128.
- HOOKER Brad, « Williams' Argument against External Reasons », *Analysis*, 1987, vol. 47, n° 1, p. 42-44.
- HOOKER Brad, « Contractualism, Spare Wheel, Aggregation », dans Matt Matravers (éd.), *Scanlon and Contractualism*, Londres, Frank Cass Publishers, 2003, p. 44-64.
- HOOKER Brad et STRATTON-LAKE Philip, « Scanlon versus Moore on Goodness », dans Terry Horgan et Marc Timmons (éd.), *Metaethics after Moore*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 149-168.
- HORGAN Terry et TIMMONS Marc (éd.), *Metaethics after Moore*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- HUME David, *Les passions*, traduction et présentation par Jean-Pierre Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

- HUME David, « Traité de la nature humaine. Livre II : Des passions », dans David Hume, *Les passions*, traduction et présentation par Jean-Pierre Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 101-314.
- HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. fr. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.
- HUME David, *La morale : Traité de la nature humaine, livre III*, traduction et présentation par Philippe Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- HURLEY Paul, « Agent-Centred Restrictions : Clearing the Air of Paradox », *Ethics*, 1997, vol. 108, n° 1, p. 29-54.
- HURLEY Paul, « Consequentializing and Deontologizing : Clogging the Consequentialist Vacuum », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2013, vol. 3, p. 123-153.
- HURLEY Paul, « Why Consequentialism's "Compelling Idea" Is Not », *Social Theory and Practice*, 2017, vol. 43, n° 1, p. 29-54.
- HURLEY Paul, « New Consequentialism and the New Doing-Allowing Distinction », dans Christian Seidel (éd.), *Consequentialism : New Directions, New Problems*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 176-197.
- HURLEY Paul, « The Consequentializing Argument against … Consequientializing ? », dans Mark Timmons (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2022, vol. 12, p. 253-275.
- HURSTHOUSE Rosalind, LAWRENCE Gavin et QUINN Warren (éd.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot on Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- JAMES Henry, *Nouvelles complètes*, vol. 3 (1888-1898), édité par Annick Duperray, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011.
- JAMES Henry, « Owen Wingrave », trad. fr. Max Duperray, dans Henry James, *Nouvelles complètes*, vol. 3 (1888-1898), édité par Annick Duperray, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011, p. 799-836.
- JOHNSON Christa M., « The Intrapersonal Paradox of Deontology », *Journal of Moral Philosophy*, 2019, vol. 16, n° 3, p. 279-301.
- JOHNSON Christa M., « How Deontologists Can Be Moderate (and Why They Should Be) », *The Journal of Value Inquiry*, 2020, vol. 54, n° 2, p. 227-243.
- KAGAN Shelly, *The Limits of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

- KAGAN Shelly, « The Structure of Normative Ethics », *Philosophical Perspectives*, 1992, vol. 6, p. 223-242.
- KAHANE Guy, « The Armchair and the Trolley : an Argument for Experimental Ethics », *Philosophical Studies*, 2013, vol. 162, n° 2, p. 421-445.
- KAHNEMAN Daniel et VOORHOEVE Alex, « Can We Trust Our Intuitions ? », dans Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 67-84.
- KAMM Frances M., *Morality, Morality, vol. 1 : Death and Whom to Save From It*, New York, Oxford University Press, 1994.
- KAMM Frances M., *Morality, Morality, vol. 2 : Rights, Duties, and Status*, New York, Oxford University Press, 1996.
- KAMM Frances M., *Intricate Ethics : Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York, Oxford University Press, 2007.
- KAMM Frances M., « The Doctrines of Double and Triple Effect and Why a Rational Agent Need not Intend the Means to His End », dans Frances M. Kamm, *Intricate Ethics : Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 91-129.
- KAMM Frances M., « Moral Intuitions, Cognitive Psychology, and the Harming/Not-Aiding Distinction », dans Frances M. Kamm, *Intricate Ethics : Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 422-449.
- KAMM Frances M., « Owing, Justifying, and Rejecting », *Mind*, 2002, vol. 111, n° 442, p. 323-354.
- KANT Emmanuel, *Œuvres Philosophiques*, vol. 2, édition dirigée par Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.
- KANT Emmanuel, « Fondements de la métaphysique des mœurs », trad. fr. Victor Delbos, revue et modifiée par Ferdinand Alquié, dans Emmanuel Kant, *Œuvres Philosophiques*, vol. 2, édition dirigée par Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 241-337.
- KENNY Anthony, « Philippa Foot on Double Effect », in Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence, and Warren Quinn (éd.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot on Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 77-87.

- KEYNES John Maynard, *Deux souvenirs : de Bloomsbury à Paris*, trad. fr. et préface de Maël Renouard, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages Poche Petite Bibliothèque », 2013.
- KOLODNY Niko, « Scanlon's Investigation : The Relevance of Intent to Permissibility », *Analytic Philosophy*, 2011, vol. 52, n° 2, p. 100-123.
- KORSGAARD Christine M., « The Reasons We Can Share : An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values », *Social Philosophy & Policy*, 1993, vol. 10, n° 1, p. 24-51.
- KORSGAARD Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- KORSGAARD Christine M., « Morality as freedom », dans Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 159-187.
- KORSGAARD Christine M., *The Sources of Normativity*, édité par Onora O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- KORSGAARD Christine M., *The Constitution of Agency : Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- KORSGAARD Christine M., *Self-Constitution : Agency, Identity and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- KRISHNAN Nikhil, *A Terribly Serious Adventure : Philosophy at Oxford 1900-60*, London, Profile Books, 2023.
- KUMAR Rahul, « Defending the Moral Moderate : Contractualism and Common Sense », *Philosophy & Public Affairs*, 1999, vol. 28, n° 4, p. 275-309.
- KUMAR Rahul, « Contractualism on Saving the Many », *Analysis*, 2001, vol. 61, n° 2, p. 165-170.
- KUMAR Rahul, « Reasonable Reasons in Contractualist Moral Argument », *Ethics*, 2003, vol. 114, n° 1, p. 6-37.
- KUMAR Rahul, « Contractualism on the Shoal of Aggregation », dans R. Jay Wallace, Rahul Kumar et Samuel Freeman (éd.), *Reasons and Recognition : Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 129-154.
- KUMAR Rahul, « Contractualism and the Roots of Responsibility », dans Randolph Clarke, Michael McKenna et Angela M. Smith (éd.), *The Nature of Moral Responsibility : New Essays, Oxford*, Oxford University Press, 2015, p. 251-279.

- KUMAR Rahul, « Risking and Wronging », *Philosophy & Public Affairs*, 2015, vol. 43, n° 1, p. 27-51.
- LARMORE Charles, *Morality and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- LE BOHEC Jean-Baptiste, « Métaéthique et langage des valeurs », dans Richard M. Hare, *Le langage de la morale*, trad. fr. Jean-Baptiste Le Bohec et Frédéric Naudin, Paris, Eliott, coll. « Réflexion faite », 2023, p. 7-24.
- LEVI Primo, *Si c'est un homme*, trad. fr. de Martine Schruoffeneger, Paris, Julliard, 1987.
- LI Hon-Lam (éd.), *Lanson Lectures in Bioethics (2016-2022) : Assisted Suicide, Responsibility, and Pandemic Ethics*, Cham, Springer Nature Switzerland, 2024.
- LIPPERT-RASMUSSEN Kasper, « Moral Status and the Impermissibility of Minimizing Violations », *Philosophy & Public Affairs*, 1996, vol. 25, n° 4, p. 333-350.
- LIPPERT-RASMUSSEN Kasper, « Scanlon on the Doctrine of Double Effect », *Social Theory and Practice*, 2010, vol. 36, n° 4, p. 541-564.
- LIPSCOMB Benjamin J. B., *The Women Are up to Something : How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley and Iris Murdoch Revolutionised Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
- MAC CUMHAILL Clare et WISEMAN Rachael, *Le Quartet d'Oxford. Quand Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley et Iris Murdoch réinventaient la philosophie*, trad. fr. de Rémi Clot-Goudard et Clotilde Meyer, préface de Manon Garcia, Paris, Flammarion, 2024.
- MACKIE John Leslie, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
- MARDELLAT Victor, « Qu'y a-t-il de mal dans la corruption (en démocratie) ? Une approche contractualiste », *Revue française de science politique*, 2019, vol. 69, n° 2, p. 305-325.
- MARDELLAT Victor, « Contractualism and the Moral Limits of Private Property Rights », *Raisons politiques*, 2019, vol. 73, n° 1, p. 83-101.
- MARDELLAT Victor, « Réalisme métaéthique et contractualisme moral : une relation de dépendance relative », *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 2019, vol. 14, n° 1, p. 128-154.

- MARDELLAT Victor, « Contractualism and the Paradox of Deontology », *Philosophical Studies*, 2020, vol. 177, n° 12, p. 3749-3774.
- MARDELLAT Victor, « Contractualism and Absolutism », *The Journal of Value Inquiry*, 2021, vol. 55, n° 4, p. 745-764.
- MARDELLAT Victor, « Creating and Redirecting Threats », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2023, vol. 104, n° 1, p. 145-169.
- MATRAVERS Matt (éd.), *Scanlon and Contractualism*, Londres, Frank Cass Publishers, 2003.
- MCGINN Colin, « Reasons and Unreasons », *The New Republic*, 24 mai 1999, p. 34-38.
- MCGRATH Sarah, « Relax ? Don't Do It ! Why Moral Realism Won't Come Cheap », dans Russ Shafer-Landau (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014, vol. 9, p. 186-214.
- MCMAHAN Jeff, « Intention, Permissibility, Terrorism, and War », *Philosophical Perspectives*, 2009, vol. 23, p. 345-372.
- MCMURRIN Sterling (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, vol. 8.
- MCNAUGHTON David et RAWLING Piers, « Can Scanlon Avoid Redundancy by Passing the Buck ? », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 4, p. 328-331.
- MCPHERSON Tristram, « Against Quietist Normative Realism », *Philosophical Studies*, 2011, vol. 154, n° 2, p. 223-240.
- MCPHERSON Tristram, « What is at Stake in Debates among Normative Realists ? », *Noûs*, 2015, vol. 49, n° 1, p. 123-146.
- MERLE Jean-Christophe (éd.), *Spheres of Global Justice : Volume 2 Fair Distribution – Global Economic, Social and Intergenerational Justice*, Dordrecht, Springer, 2013.
- MILL John Stuart, *L'utilitarisme*, trad. fr. Georges Tanesse, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1988.
- MOORE G. E., *Principia Ethica : Revised Edition*, édité par Thomas Baldwin, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- MOORE G. E., *Principia Ethica*, trad. fr. Michel Gouverneur, revue par Ruwen Ogien, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie Morale », 1998.
- MUÑOZ Daniel, « The Rejection of Consequentializing », *The Journal of Philosophy*, 2021, vol. 118, n° 2, p. 79-96.

- MUNOZ-DARDÉ Véronique, « The Distribution of Numbers and the Comprehensiveness of Reasons », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2005, vol. 105, p. 191-217.
- MUNOZ-DARDÉ Véronique, « Un dilemme pour le contractualisme contemporain ? Biens sociaux et calculs utilitaristes », *Les Études philosophiques*, 2006, vol. 79, n° 4, p. 501-516.
- MUNOZ-DARDÉ Véronique, « Liberty's Chains », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 2009, vol. 83, n° 1, p. 161-196.
- MUNOZ-DARDÉ Véronique, « Global Justice : Imposed and Shared Risks », dans Jean-Christophe Merle (éd.), *Spheres of Global Justice : Volume 2 Fair Distribution – Global Economic, Social and Intergenerational Justice*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 539-554.
- MUNOZ-DARDÉ Véronique, « Faut-il abandonner la position originelle ? », *Les Études philosophiques*, 2023, vol. 145, n° 2, p. 69-86.
- NAGEL Thomas, « Libertarianism Without Foundations », *The Yale Law Journal*, 1975, vol. 85, n° 1, p. 136-149.
- NAGEL Thomas, *Questions mortelles*, trad. fr. Pascal Engel et Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1983.
- NAGEL Thomas, « Guerre et massacre », dans Thomas Nagel, *Questions mortelles*, trad. fr. Pascal Engel et Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1983, p. 69-92.
- NAGEL Thomas, « L'égalité », dans Thomas Nagel, *Questions mortelles*, trad. fr. Pascal Engel et Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1983, p. 127-150.
- NAGEL Thomas, *Le point de vue de nulle part*, trad. fr. Sonia Kronlund, Paris, Éditions de l'éclat, 1993.
- NAGEL Thomas, « Universality and the reflective self », dans Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, édité par Onora O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 200-209.
- NAGEL Thomas, *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- NAGEL Thomas, « What is rude ? Midgley, Murdoch, Anscombe, Foot », *London Review of Books*, 2022, vol. 44, n° 3, 10 février 2022.

- NORCROSS Alastair, « Comparing Harms : Headaches and Human Lives », *Philosophy & Public Affairs*, 1997 vol. 26, n° 2, p. 135-167.
- NORCROSS Alastair, « Contractualism and Aggregation », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, p. 303-314.
- NOZICK Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.
- NOZICK Robert, *Anarchie, État et utopie*, trad. fr. Evelyne d'Auzac de Lamartine, revue par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2016.
- OBERDIEK Hans, « Lost in Moral Space : On the Infringing/Violating Distinction and Its Place in the Theory of Rights », *Law and Philosophy*, 2004, vol. 23, n° 4, p. 325-346.
- OTSUKA Michael, « Scanlon and the Claims of the Many versus the One », *Analysis*, 2000, vol. 60, n° 3, p. 288-293.
- OTSUKA Michael, « Saving Lives, Moral Theory, and the Claims of Individuals », *Philosophy & Public Affairs*, 2006, vol. 34, vol. 23, n° 2, p. 109-135.
- OTSUKA Michael, « Double Effect, Triple Effect and the Trolley Problem : Squaring the Circle in Looping Cases », *Utilitas*, 2008, vol. 20, n° 1, p. 92-110.
- OTSUKA Michael, « Are deontological constraints irrational ? », dans Ralf M. Bader et John Meadocroft (éd.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 38-58.
- PARFIT Derek, « Rationality and Reasons », dans Dan Egonsson, Jonas Josefsson, Björn Petersson et Toni Rønnow-Rasmussen (éd.), *Exploring Practical Philosophy : From Action to Values*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2001, p. 17-39.
- PARFIT Derek, « Justifiability to Each Person », dans Philipp Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, Oxford, Blackwell Publishing, coll. « Ratio Special Issues », 2004, p. 67-89.
- PARFIT Derek, *On What Matters*, vol. 1, édité et introduit par Samuel Scheffler, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- PARFIT Derek, *On What Matters*, vol. 2, édité et introduit par Samuel Scheffler, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- PARFIT Derek, *On What Matters*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- PARFIT Derek, « Improving Scanlon's Contractualism », dans STEPANIANS Markus et FRAUCHIGER Michael (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism : Themes*

from Scanlon, Berlin, Boston, De Gruyter, coll. « Lauener Library of Analytical Philosophy », 2021, p. 109-117.

- PARFIT Derek, *Les raisons et les personnes*, traduit et préfacé par Yann Schmitt, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2024.
- PÉNIGAUD DE MOURGUES Théophile, *Les Délibérations du peuple. Contexte et concepts de la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2024.
- PETTIT Philip, « The consequentialist perspective », dans Marcia Baron, Philip Pettit et Michael Slote (éd.), *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 1997, p. 92-174.
- PETTIT Philip, *The Common Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- PETTIT Philip, « Doing unto others », *Times Literary Supplement*, 25 juin 1999, p. 7-8.
- PETTIT Philip, « Can contract theory ground morality ? », dans James Dreier (éd.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing, 2006, p. 77-96.
- PLATON, « Euthyphron », trad. fr. Louis-André Dorion, dans Luc Brisson (dir.), *Platon, œuvres complètes*, édition revue et corrigée, Paris, Éditions Flammarion, 2023, p. 395-414.
- POGGE Thomas W., « What We Can Reasonably Reject », *Philosophical Issues*, 2001, vol. 11, p. 118-147.
- PORTMORE Douglas W., « Can Consequentialism Be Reconciled with Our Common-Sense Moral Intuitions ? », *Philosophical Studies*, 1998, vol. 91, n° 1, p. 1-19.
- PORTMORE Douglas W., « Combining Teleological Ethics with Evaluator Relativism : A Promising Result », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2005, vol. 86, n° 1, p. 95-113.
- PORTMORE Douglas W., « Consequentializing Moral Theories », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2007, vol. 88, n° 1, p. 39-73.
- PORTMORE Douglas W., « The Teleological Conception of Practical Reasons », *Mind*, 2011, vol. 120, n° 477, p. 117-153.
- PORTMORE Douglas W., *Commonsense Consequentialism : Wherein Morality Meets Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- PORTMORE Douglas W., « Consequentializing Agent-Centred Restrictions : A Kantsequentialist Approach », *Analytic Philosophy*, 2023, vol. 64, n° 4, p. 443-467.

- PRICE Anthony, « Richard Mervyn Hare », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (mai 2019), https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/hare/.
- PRICHARD Harold Arthur, « Does Moral Philosophy Rest on a Mistake ? », *Mind*, 1912, vol. 21, n° 8, p. 21-37.
- QUANTO-SPERBER Monique (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.
- QUINN Warren, « Actions, Intentions, and Consequences : The Doctrine of Double Effect », *Philosophy & Public Affairs*, 1989, vol. 18, n° 4, p. 334-351.
- QUINN Warren, *Morality and Action*, édité par Philippa Foot, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- QUINN Warren, « Putting Rationality in its Place », dans Warren Quinn, *Morality and Action*, édité par Philippa Foot, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 228-255.
- RACHELS James, « More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia : A Critical and Normative Study », dans Bonnie Steinbock et Alastair Norcross (éd.), *Killing and Letting Die*, New York, Fordham University Press, 1994, p. 139-154.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, trad. fr. de Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.
- RAWLS John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, édité par Samuel Freeman, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2007.
- RAWLS John, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. fr. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2008.
- RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2003.
- RAZ Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- RAZ Joseph, *Engaging Reason : On the Theory of Value and Action*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- RAZ Joseph, « Incommensurability and Agency », dans Joseph Raz, *Engaging Reason : On the Theory of Value and Action*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 46-66.

- RAZ Joseph, « Numbers, With and Without Contractualism », dans Philipp Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, Oxford, Blackwell Publishing, coll. « Ratio Special Issues », 2004, p. 46-66.
- REGAN Donald H., « Against Agent-Relativity : A Reply to Sen », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 12, n° 2, 1983, p. 93-112.
- REIBETANZ Sophia, « Contractualism and Aggregation », *Ethics*, 1998, vol. 108, n° 2, p. 296-311.
- RIDGE Michael, « Saving Scanlon : Contractualism and Agent-Relativity », *Journal of Political Philosophy*, 2001, vol. 9, n° 4, p. 472-481.
- RIDGE Michael, « Contractualism and the New and Improved Redundancy Objection », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 4, p. 337-342.
- ROOSS W. D., *The Right and the Good*, édité par Philip Stratton-Lake, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, vol. 3, édition dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1964.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, « Du contrat social », dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 3, édition dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1964, p. 347-470.
- SALVAT Christophe, *L'utilitarisme*, Paris, La Découverte, coll. « Repères/Philosophie », 2020.
- SCANLON Thomas M., « Contractualism and Utilitarianism », dans Amartya Sen et Bernard Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 103-128.
- SCANLON Thomas M., « The Significance of Choice », dans Sterling McMurrin (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, vol. 8, p. 149-216.
- SCANLON Thomas M., « The Aims and Authority of Moral Theory », *Oxford Journal of Legal Studies*, 1992, vol. 12, n° 1, p. 1-23.
- SCANLON Thomas M., « Moral Theory : Understanding and Disagreement », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995, vol. 55, n° 2, p. 343-356.
- SCANLON Thomas M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.

- SCANLON Thomas M., « Le contractualisme et l'utilitarisme », trad. fr. Christine Eychenne, dans Catherine Audard (éd.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. 3, trad. fr. Catherine Audard, Christian Bouchindhomme, M. Bucher, Christine Eychenne, Hervé Goarin, Béatrice Laroche, Jean-Mathieu Luccioni, Françoise Robert, Patrick Routier et Jean-Fabien Spitz, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale », 1999, p. 151-189.
- SCANLON Thomas M., « Intention and Permissibility », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 2000, vol. 74, p. 301-317.
- SCANLON Thomas M., « Reasons, Responsibility, and Reliance : Replies to Wallace, Dworkin, and Deigh », *Ethics*, 2002, vol. 112, n° 3, p. 507-528.
- SCANLON Thomas M., « Replies », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, p. 337-358.
- SCANLON Thomas M., « Précis of What We Owe to Each Other », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2003, vol. 66, n° 1, 159-161.
- SCANLON Thomas M., « Metaphysics and Morals », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 2003, vol. 77, n° 2, p. 7-22.
- SCANLON Thomas M., « Reply to Gauthier and Gibbard », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2003, vol. 66, n° 1, p. 176-189.
- SCANLON Thomas M., « Replies », dans Philipp Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, Oxford, Blackwell Publishing, coll. « Ratio Special Issues », 2004, p. 123-138.
- SCANLON Thomas M., « Wrongness and Reasons : A Re-examination », dans Russ Shafer-Landau (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, vol. 2, p. 5-20.
- SCANLON Thomas M., *Moral Dimensions : Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008.
- SCANLON Thomas M. et VOORHOEVE Alex, « The Kingdom of Ends on the Cheap », dans Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 178-192.
- SCANLON Thomas M., « What is Morality ? », dans Jennifer M. Shephard, Stephen M. Kosslyn et Evelynn M. Hammonds (éd.), *The Harvard Sampler : Liberal Education for the Twenty-First Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011, p. 243-266.

- SCANLON Thomas M., « How I Am Not a Kantian », dans Derek Parfit, *On What Matters*, vol. 2, édité et introduit par Samuel Scheffler, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 116-139.
- SCANLON Thomas M., « Responsibility and the Value of Choice », *Think*, 2013, vol. 12, n° 33, p. 9-16.
- SCANLON Thomas M., *Being Realistic about Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- SCANLON Thomas M., « Forms and Conditions of Responsibility », dans Randolph Clarke, Michael McKenna et Angela M. Smith (éd.), *The Nature of Moral Responsibility : New Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 89-111.
- SCANLON Thomas M., « Normative realism and ontology : reply to Clarke-Doane, Rose, and Enoch and McPherson », *Canadian Journal of Philosophy*, 2017, vol. 47, n° 6, p. 877-897.
- SCANLON Thomas M., *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018.
- SCANLON Thomas M., « Droits, objectifs et équité », trad. fr. Nicolas Delon, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 39-58.
- SCANLON Thomas M., « Préférence et urgence », trad. fr. Nicolas Delon, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 97-113.
- SCANLON Thomas M., « Liberté d'expression et catégories d'expression », trad. fr. Raïssa Maillard et Juliette Roussin, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 115-152.
- SCANLON Thomas M., « Contractualisme et utilitarisme », trad. fr. Jean-Fabien Spitz, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien

Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 167-205.

- SCANLON Thomas M., « Repenser la réglementation du contenu », trad. fr. Juliette Roussin, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 207-231.
- SCANLON Thomas M., « Valeurs, désirs et qualité de vie », trad. fr. Victor Mardellat et Mathilde Unger, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 233-254.
- SCANLON Thomas M., « La diversité des objections à l'inégalité », trad. fr. Victor Mardellat et Mathilde Unger, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 277-298.
- SCANLON Thomas M., « Promesses et contrats », trad. fr. Nicolas Delon, dans Thomas M. Scanlon, *L'Épreuve de la tolérance. Essais de philosophie politique*, trad. fr. Nicolas Delon, Raïssa Maillard, Victor Mardellat, Juliette Roussin, Jean-Fabien Spitz et Mathilde Unger, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2018, p. 319-364.
- SCANLON Thomas M., « Contractualism and Justification », dans Markus Stepanians et Michael Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism : Themes from Scanlon*, Berlin, Boston, De Gruyter, coll. « Lauener Library of Analytical Philosophy », 2021, p. 17-43.
- SCANLON Thomas M., « Responses to Forst, Mantel, Nagel, Olsaretti, Parfit, and Stemplowska », dans Markus Stepanians et Michael Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism : Themes from Scanlon*, Berlin, Boston, De Gruyter, coll. « Lauener Library of Analytical Philosophy », 2021, p. 131-153.
- SCANLON Thomas M., *Pourquoi s'opposer à l'inégalité*, trad. fr. Victor Mardellat, préface de Thomas Piketty, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2022.
- SCANLON Thomas M., « Responsibility for Health and the Value of Choice », dans Hon-Lam Li (éd.), *Lanson Lectures in Bioethics (2016-2022) : Assisted Suicide,*

Responsibility, and Pandemic Ethics, Cham, Springer Nature Switzerland, 2024, p. 95-108.

- SCANLON Thomas M., « Contractualism Re-examined », tapuscrit inédit de trente-neuf pages, version n° 25, 2024.
- SCHEFFLER Samuel (éd.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford Readings in Philosophy », 1988.
- SCHEFFLER Samuel, « Introduction », dans Samuel Scheffler (éd.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford Readings in Philosophy », 1988, p. 1-13.
- SCHEFFLER Samuel, « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *Mind*, 1985, vol. 94, n° 375, p. 409-419.
- SCHEFFLER Samuel, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, Clarendon Press, 2ème édition, 1993.
- SCHEFFLER Samuel, « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », dans Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, Clarendon Press, 2ème édition, 1993, p. 133-151.
- SCHEFFLER Samuel et MUNOZ-DARDÉ Véronique, « The Division of Moral Labor », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 2005, vol. 79, p. 229-253+255-284.
- SCHEFFLER Samuel, *Equality and Tradition : Questions of Value in Moral and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2010.
- SCHEFFLER Samuel, « Valuing », dans Samuel Scheffler, *Equality and Tradition : Questions of Value in Moral and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 14-40.
- SCHROEDER Mark, « Teleology, Agent-Relative Value, and 'Good' », *Ethics*, 2007, vol. 117, n° 2, p. 265-295.
- SCHROEDER S. Andrew, « Consequentializing and its Consequences », *Philosophical Studies*, 2017, vol. 174, n° 6, p. 1475-1497.
- SEIDEL Christian (éd.), *Consequentialism : New Directions, New Problems*, New York, Oxford University Press, 2019.

- SEN Amartya et WILLIAMS Bernard (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SEN Amartya, « Rights and Value », *Philosophy & Public Affairs*, 1982, vol. 11, n° 1, p. 3-39.
- SEN Amartya, « Evaluator Relativity and Consequential Evaluation », *Philosophy & Public Affairs*, 1983, vol. 12, n° 2, p. 113-132.
- SHAFER-LANDAU Russ (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, vol. 2.
- SHAFER-LANDAU Russ (éd.), *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014, vol. 9.
- SHAVER Robert, « Contractualism and Restrictions », *Philosophical Studies*, 2007, vol. 132, n° 2, p. 293-299.
- SHAW Ashley, « Do Affective Desires Provide Reasons for Action ? », *Ratio*, 2020, vol. 34, n° 2, p. 147-157.
- SHEINMAN Hanoch, « Act and Principle Contractualism », *Utilitas*, 2011, vol. 23, n° 3, p. 288-315.
- SHEPHARD Jennifer M., KOSSLYN Stephen M. et HAMMONDS Evelynn M. (éd.), *The Harvard Sampler : Liberal Education for the Twenty-First Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011.
- SIBLEY William M., « The Rational Versus the Reasonable », *Philosophical Review*, 1953, vol. 62, n° 4, p. 554-560.
- SIDGWICK Henry, *The Methods of Ethics*, Londres, Palgrave Macmillan, 7ème édition, 1962.
- SINGER Peter, « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy & Public Affairs*, 1972, vol. 1, n° 3, p. 229-243.
- SINGER Peter, *How Are We to Live ? Ethics in an Age of Self-Interest*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- SKORUPSKI John, *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- SMART J. J. C. et WILLIAMS Bernard, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, trad. fr. Hugues Poltier, avant-propos de Mark Hunyadi, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1997.
- SMITHIES Declan et WEISS Jeremy, « Affective Experience, Desire, and Reasons for Action », *Analytic Philosophy*, 2019, vol. 60, n° 1, p. 27-54.

- SOSA David, « A Big, Good Thing », *Noûs*, 2004, vol. 38, n° 2, p. 359-377.
- SOUTHWOOD Nicholas, *Contractualism and the Foundations of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- SPECTOR Céline, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2016.
- SPITZ Jean-Fabien, « État de nature et contrat social », dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2003, p. 255-260.
- STEINBOCK Bonnie et NORCROSS Alastair (éd.), *Killing and Letting Die*, New York, Fordham University Press, 1994.
- STEPANIANS Markus et FRAUCHIGER Michael (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism : Themes from Scanlon*, Berlin, Boston, De Gruyter, coll. « Lauener Library of Analytical Philosophy », 2021.
- STEPANIANS Markus, « Instead of an Introduction : Scanlon's Project », dans Markus Stepanians et Michael Frauchiger (éd.), *Reason, Justification, and Contractualism : Themes from Scanlon*, Berlin, Boston, De Gruyter, coll. « Lauener Library of Analytical Philosophy », 2021, p. 1-10.
- STEUWER Bastian, « Constraints, You, and Your Victims », *Noûs*, 2023, vol. 57, n° 4, p. 942-957.
- STEVENSON Charles L., *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.
- STEVENSON Charles L., *Facts and Values : Studies in Ethical Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1963.
- STRATTON-LAKE Philip, « Scanlon's Contractualism and the Redundancy Objection », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 1, p. 70-76.
- STRATTON-LAKE Philip, « Scanlon, Permissions, and Redundancy : Response to McNaughton and Rawling », *Analysis*, 2003, vol. 63, n° 4, p. 332-337.
- STRATTON-LAKE Philipp (éd.), *On What We Owe to Each Other*, Oxford, Blackwell Publishing, coll. « Ratio Special Issues », 2004.
- STUCHLIK Joshua, « A Critique of Scanlon on Double Effect », *The Journal of Moral Philosophy*, 2012, vol. 9, n° 2, p. 178-199.
- SUIKKANEN Jussi, « What We Owe to Many », *Social Theory and Practice*, 2004, vol. 30, n° 4, p. 485-506.

- SUIKKANEN Jussi, « Ex Ante and Ex Post Contractualism : A Synthesis », *The Journal of Ethics*, 2019, vol. 23, n° 1, p. 77-98.
- TADROS Victor, *The Ends of Harms : The Moral Foundations of Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- TADROS Victor, « Wrongful Intentions without Closeness », *Philosophy & Public Affairs*, 2015, vol. 43, n° 1, p. 52-74.
- TADROS Victor, *To Do, To Die, To Reason Why : Individual Ethics in War*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- TANYI Attila, « Reason and Desire : The Case of Affective Desires », *European Journal of Analytic Philosophy*, 2010, vol. 6, n° 2, p. 67-89.
- TANYI Attila, « Desires as Additional Reasons ? The Case of Tie-Breaking », *Philosophical Studies*, 2011, vol. 152, n° 2, p. 209-227.
- TAUREK John M., « Should the Numbers Count ? », *Philosophy & Public Affairs*, 1977, vol. 6, n° 4, p. 293-316.
- THOMSON Judith Jarvis, *Rights, Restitution, and Risk : Essays in Moral Theory*, édité par William Parent, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986.
- THOMSON Judith Jarvis, « Self-Defense and Rights », dans Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk : Essays in Moral Theory*, édité par William Parent, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, p. 33-48.
- THOMSON Judith Jarvis, « Some Ruminations on Rights », dans Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk : Essays in Moral Theory*, édité par William Parent, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, p. 49-65.
- THOMSON Judith Jarvis, « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », dans Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk : Essays in Moral Theory*, édité par William Parent, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, p. 78-93.
- THOMSON Judith Jarvis, « The Trolley Problem », dans Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk : Essays in Moral Theory*, édité par William Parent, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, p. 94-116.
- THOMSON Judith Jarvis, *The Realm of Rights*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
- THOMSON Judith Jarvis, « Physician-Assisted Suicide : Two Moral Arguments », *Ethics*, 1999, vol. 109, n° 3, p. 497-518.

- THOMSON Judith Jarvis, « Turning the Trolley », *Philosophy & Public Affairs*, 2008, vol. 36, n° 4, p. 359-374.
- TIMMERMANN Jens, « The Individualist Lottery : How People Count, but Not Their Numbers », *Analysis*, 2004, vol. 64, n° 2, p. 106-112.
- TIMMONS Mark (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011, vol. 1.
- TIMMONS Mark (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, vol. 2.
- TIMMONS Mark (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2013, vol. 3.
- TIMMONS Mark (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2022, vol. 12.
- TIMMONS Mark (éd.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2024, vol. 14.
- TWAIN Mark, *Les aventures de Huckleberry Finn*, trad. fr. André Bay, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
- VALLENTYNE Peter (éd.), *Contractarianism and Rational Choice : Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- VOORHOEVE Alex, *Conversations on Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009.
- VOORHOEVE Alex et WILLIAMS Bernard, « A Mistrustful Animal », dans Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 194-212.
- WALLACE R. Jay, « Scanlon's Contractualism », *Ethics*, 2002, vol. 112, n° 3, p. 429-470.
- WALLACE R. Jay, PETTIT Philip, SCHEFFLER Samuel et SMITH Michael (éd.), *Reason and Value : Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- WALLACE R. Jay, KUMAR Rahul et FREEMAN Samuel (éd.), *Reasons and Recognition : Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- WALLACE R. Jay, *The Moral Nexus*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2019.

- WARNOCK Mary (éd.), *Utilitarianism and On Liberty : Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.
- WARNOCK Mary, « Introduction », dans Mary Warnock (éd.), *Utilitarianism and On Liberty : Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 1-16.
- WATSON Gary, « Contractualism and the Boundaries of Morality : Remarks on Scanlon's What We Owe to Each Other », *Social Theory and Practice*, 2002, vol. 28, n° 2, 221-241.
- WEBER Max, *Le savant et le politique*, trad. fr. Julien Freund, révisée par Eugène Fleischmann et Éric de Dampierre, préface de Raymond Aron, Paris, 10/18, 1963.
- WEBER Max, « Le métier et la vocation d'homme politique », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. fr. Julien Freund, révisée par Eugène Fleischmann et Éric de Dampierre, préface de Raymond Aron, Paris, 10/18, 1963, p. 123-222.
- WEGWOOD Ralph, « Scanlon on Double Effect », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2011, vol. 83, n° 2, p. 462-472.
- WIGGINS David, *Ethics : Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Londres, Penguin Books, 2006.
- WILLIAMS Bernard, *Moral Luck : Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS Bernard, « Internal and External Reasons », dans Ross Harrison (éd.), *Rational Action : Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 17-28, réimprimé dans Bernard Williams, *Moral Luck : Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.
- WILLIAMS Bernard, *La fortune morale. Moralité et autres essais*, trad. fr. Jean Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale », 1994.
- WILLIAMS Bernard, « Personne, caractère et morale », dans Bernard Williams, *La fortune morale. Moralité et autres essais*, trad. fr. Jean Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale », 1994, p. 227-251.
- WILLIAMS Bernard, *Making Sense of Humanity : And Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

- WILLIAMS Bernard, « Internal Reasons and the Obscurity of Blame », dans Bernard Williams, *Making Sense of Humanity : And Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 35-45.
- WILLIAMS Bernard, « Une critique de l'utilitarisme », dans J. J. C. Smart et Bernard Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, trad. fr. Hugues Poltier, avant-propos de Mark Hunyadi, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1997.
- WODAK Daniel, « Why Realists Mut Reject Normative Quietism », *Philosophical Studies*, 2017, vol. 174, n° 11, p. 2795-2817.
- WOLFF Jonathan, « Scanlon on Well-Being », dans Philipp Stratton-Lake (éd.), *On What We Owe to Each Other*, Oxford, Blackwell Publishing, coll. « Ratio Special Issues », 2004, p. 32-45.
- WOODARD Christopher, *Taking Utilitarianism Seriously*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- ZAPERO David, *La forme de la règle. Kant, l'éthique et la subjectivité*, Paris, Vrin, coll. « La vie morale », 2022.

ANNEXE

CREER ET REDIRIGER DES MENACES

CREATING AND REDIRECTING THREATS

BY

VICTOR MARDELLAT

Abstract: In the third volume of *On What Matters*, Derek Parfit argued that the distinction between imposing a newly created threat on someone and making what threatens some people instead threaten someone else has no genuine moral significance. This article's central thesis is that although there is much to learn from Parfit's arguments, they are ultimately unsuccessful at establishing that the redirected versus newly created threats distinction is morally irrelevant. In particular, I show that my *Causal Sequences Principle* specifies this distinction in such a way that it is immune to Parfit's objections against the *Redirection Principle*. It follows that any moral theory that can provide a sound rationale for the *Causal Sequences Principle* can solve the trolley problem.

In the third volume of his monumental work, *On What Matters*, Derek Parfit (2017) argued that the distinction between imposing a newly created threat on someone and making what threatens some people instead threaten someone else is deprived of genuine moral significance (sect. 178).[1] Yet it would seem that some version of this distinction has an important role to play in ordinary moral thought. Indeed, this distinction seems capable of explaining why a bystander may permissibly prevent a runaway trolley from hitting and killing five innocent people by throwing a switch, thereby turning the trolley onto a different track leading off to the right where it would kill only one undeserving person, whereas it would be wrong for a surgeon to kill a non-consenting patient in order to graft her viable organs on to five other patients who would otherwise die of organ failure. By performing the transplant, the surgeon would be making something (e.g., a chirurgical knife) be a threat to the healthy patient which would otherwise not be a threat to anyone. By contrast, turning the trolley would merely amount to making something that threatens the five (i.e., the trolley) instead threaten the one.[2]

This article undertakes to defend the moral relevance of the redirected versus newly created threats distinction in the face of Parfit's arguments.[3] Its

Pacific Philosophical Quarterly 104 (2023) 145–169 DOI: 10.1111/papq.12401
© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

main thesis is that although there is much to learn from Parfit's arguments, insofar as they help us see that some particular *specification* of that distinction has deeply implausible implications in some cases, they are ultimately unsuccessful at establishing that the distinction is itself morally irrelevant, or that it could not be specified in other, more promising, ways.[4] In other words, Parfit has given us no serious reason to deny that one could solve the trolley problem – to wit, explain why the bystander may permissibly turn the trolley even though it would be wrong for the surgeon to perform the transplant – by arguing that there is a morally significant difference between creating and redirecting threats.

The paper is structured as follows. Section I explains that the intuitive appeal of the redirected versus newly created threats distinction lies in its ability to capture the important fact that questions of distributive justice and issues of productive justice are not moral problems of the same kind. Section II introduces two contrasting ways of specifying the content of the distinction. One corresponds to Parfit's *Redirection Principle* (p. 384), the other to what I will call the *Causal Sequences Principle*. I show that Parfit's first argument to the conclusion that the *Redirection Principle* is implausible in no way invalidates the *Causal Sequences Principle*. Sections III and IV argue that the *Causal Sequences Principle* is not refuted by *Fire and Flood*, which Parfit devised as a counterexample to the *Redirection Principle* (pp. 390–391). Section V concludes that the *Redirection Principle* specifies the redirected versus newly created threats distinction in the wrong way, but that it was a mistake for Parfit to infer from this that this distinction lacks moral relevance. Any moral theory that can provide a sound rationale for the *Causal Sequences Principle* can solve the trolley problem.

I

Transplant and *Bystander at the Switch* do not raise moral problems of the same kind. To be sure, the surgeon and the bystander are both presented with a choice between killing a person and letting five others die. But it is only in *Bystander at the Switch* that we may speak of 'a "distributive exemption," which permits arranging that something that will do harm anyway shall be better distributed than it otherwise would be – shall […] do harm to fewer rather than more' (Thomson, 1986, p. 108). This would not be accurate in *Transplant*. The threat of having one's vital organs removed does not preexist the surgeon's action of imposing it on the healthy patient. The transplanting surgeon would not be *redistributing* that threat away from the five, arranging that it will do harm only to the one. If operating on the healthy patient were permissible, we would rather speak of a *productive* exemption, allowing the surgeon to make something be a threat to her which would otherwise not be a threat to anyone.

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

In other words, the bystander is presented with a problem of distributive justice, and the surgeon with one of productive justice. Distributive justice is concerned with how certain benefits and burdens ought to be distributed among the relevant parties. This question differs from that of whether the goods and burdens whose distribution is governed by principles of distributive justice should or may be produced, by whom, in what quantity, and on what terms.[5]

To illustrate the contrast between distributive and productive justice, imagine that spectacular meteorite showers have devastated most arable lands on earth. Only your lands were spared. And while most of the few people who survived the meteorite showers will soon be starving, due to the rapid exhaustion of the alimentary stocks that were saved during the cataclysm, you could produce enough cereals to feed everybody. But instead you choose to produce enough cereals to feed only yourself, and burn every bit of land whose cultivation would have prevented many other people from starving to death.

Most people would agree that what you did in this case was wrong. However, you did not simply violate a requirement of distributive justice. For you destroyed the only possibility of producing a resource that is needed by all and whose distribution would have been governed by rules of distributive justice. What you did was wrong, at least in part, in that you violated a requirement of productive justice.[6]

Turning now to *Transplant*, it seems to me that, while most of us believe that it would be wrong for the surgeon to operate, we do not think that this would be wrong because, or in the sense that, the surgeon would be violating a requirement of distributive justice. Of course, if we find out that the healthy patient has just passed away, but that her organs could still be used to save the five who are about to die of organ failure, then the issue of whether, *now that the patient is dead*, the surgeon may remove her organs and graft them on to the five *is* a problem of distributive justice.

But the question we are asking in *Transplant* is whether the fact that five patients need a transplant justifies making something be a threat to the healthy patient which would otherwise not be a threat to anyone.[7] Likewise, when we wonder whether driving cars should be permissible, what we are trying to find out is whether the fact that the authorization to drive cars is, among other things, vital to a country's economic prosperity justifies *creating* the risks of dying in a car accident and having an air pollution-induced lung cancer.

The appeal of the redirected versus newly created threats distinction lies in its ability to capture the fact that the moral problems with which *Bystander at the Switch* and *Transplant* present us are ones of distributive and productive justice, respectively. Traditional accounts of the moral difference between these cases tend to overlook that fact. Take as an example the widely held view that the surgeon may not operate on the healthy patient

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

because she would be killing her *as a means* of saving the five who need a transplant, but that it would be permissible for the bystander to turn the trolley because the one would here be killed only as a *foreseen side-effect* of saving the five.

The killing as a means versus as a foreseen side-effect distinction is blind to the fact that, while the surgeon faces a problem of productive justice, the bystander is presented with one of distributive justice. This can easily be seen by comparing

> *Gas Production*: Suppose that there are five patients in a hospital whose lives could be saved by the manufacture of a certain gas, but that this will inevitably release lethal fumes into the room of another patient whom for some reason we are unable to move.[8]

with

> *Gas Redistribution*: Contrast a case in which lethal fumes are being released by the heating system in the basement of a building next door to the hospital. They are headed towards the room of five. We can deflect them towards the room of one. Would that be permissible?[9]

In *Gas Production* as well as in *Gas Redistribution*, proceeding would clearly amount to killing a person as a foreseen side-effect of saving five others. In *Gas Redistribution*, diverting the lethal fumes away from the five would save the five even if no one were present in the room towards which the fumes would be deflected. In *Gas Production*, manufacturing the gas would save the five independently of whether the room into which lethal fumes would be released is empty. In either case, killing the one is not therefore instrumental to saving the five.

Yet *Gas Production*, like *Transplant*, raises a problem of productive justice, and *Gas Redistribution*, like *Bystander at the Switch*, presents us with one of distributive justice. If we rejected the redirected versus newly created threats distinction and tried to explain what morally differentiates *Bystander at the Switch* from *Transplant* by appealing instead to the killing as a means versus as a foreseen side-effect distinction, we would thus be losing something important.

This is not to suggest that the latter distinction lacks moral significance. Perhaps the fact that, if the surgeon and the bystander both proceeded, only the surgeon would be killing a person as a means of saving five others contributes to explaining why only the bystander may intervene. But while this claim is highly controversial,[10] the thesis that issues of productive justice and problems of distributive justice are different in kind is not. It is hence worth inquiring into whether Parfit's arguments succeed in establishing that the distinction between creating and redirecting threats is morally irrelevant. For if it really is the case that the bystander may turn the trolley even though the surgeon may not perform the transplant, our explanation of why this is

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

so should at least not be blind to the fact that only the bystander faces a problem of distributive justice.

II

The redirected versus newly created threats distinction may be specified in various ways. One possibility corresponds to Parfit's

> *Redirection Principle*: When there is some unintended threat to several people's lives, such as some fire, flood, or runaway train, we could justifiably redirect this threat so that it would kill fewer people. It would be wrong, however, to save these people's lives by doing something that does not merely redirect some threat, but which foreseeably kills someone else in some other way. (p. 384)

Another is offered by the

> *Causal Sequences Principle*: A must let five die if saving them requires killing B by initiating a new causal sequence of events that can reasonably be expected to lead to B's death, but not if saving them only requires killing B by intervening into an already ongoing causal sequence of events that, without A's intervention, would have led to the death of the five, and that will lead to B's death instead as a result of A's intervention.[11]

At first glance, there does not seem to be much difference between these principles. But while the *Redirection Principle* has clearly implausible implications in several cases, as Parfit's arguments will help us see, the *Causal Sequences Principle* does not – or so I shall argue.

Parfit begins by comparing the implications of the *Redirection Principle* in three imaginary cases. One is *Bystander at the Switch*. The second scenario is *Hand Grenade*, where

> another runaway train threatens to kill five people. You could save these people's lives by exploding some bomb that would blow up this train before it could reach these five people. Because I am standing nearby, flying fragments of this train would hit and kill me. (pp. 388–389)

And the third is

> *Second Hand Grenade*: because your bomb is less powerful, I would be killed by flying fragments, not of the train, but of the bomb that blows up this train. (p. 389)

Parfit aims to show that the *Redirection Principle* is implausible because it implies that *Bystander at the Switch* and *Second Hand Grenade* differ in a morally important way, whereas (for Parfit) there is no morally important difference between them. Parfit (p. 389) reasons as follows:

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

We can argue:

1. In [*Bystander at the Switch*], you could justifiably redirect the [trolley] onto the other track.
2. There is no morally important difference between [*Bystander at the Switch*] and *Hand Grenade*.
3. There is no morally important difference between *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade*.

Therefore
If your act would be justified in [*Bystander at the Switch*], your act would also be justified in *Second Hand Grenade*.

4. The Redirection Principle implies that your act would be justified in [*Bystander at the Switch*], but would be wrong in *Second Hand Grenade*.

Therefore
We ought to reject the Redirection Principle.

What should we think of this reasoning? Does it invalidate the *Causal Sequences Principle*?

As Parfit notes (p. 389), '[m]ost of us would accept premise (1). On our view, you could justifiably redirect the runaway [trolley] onto the side where it would kill [one person] rather than the other five people.' Needless to say, this is also what the *Causal Sequences Principle* and the *Redirection Principle* imply. Whoever endorses one of these principles must therefore accept premise (1).[12]

What about premise (2)? Is there really no morally important difference between *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade*? The *Redirection Principle* answers this question positively. In Parfit's words (p. 389):

> In both cases, you would be redirecting an existing threat, the runaway train, so that it would kill [one person] rather than the other five people. It would make no moral difference that, in [*Bystander at the Switch*], [the one] would be killed by the whole [trolley], but that, in *Hand Grenade*, your bomb's explosion would break up the train into flying fragments, some of which would kill [the one].

From the perspective of the *Redirection Principle*, there is nothing wrong with this reasoning. This principle, recall, states that 'when there is some unintended threat to several people's lives, such as some fire, flood, or runaway train, we could justifiably redirect this threat so that it would kill fewer people.' It is morally indifferent, according to this principle, whether we would redirect the trolley (or parts of it) by throwing a switch or by exploding some bomb.

As Parfit (p. 390) anticipates, '[i]t may be objected that, if you used your bomb to blow up the train, you would destroy this train. You would not

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

be redirecting an existing threat so that it killed me, since this train would have ceased to exist.' But, Parfit responds (p. 390), convincingly:

> this objection is weak. This train consists of many metal parts. In both [*Bystander at the Switch*] and *Hand Grenade*, your act would cause some of these metal parts to hit and kill me. You are redirecting the same threat even though, in *Hand Grenade*, many of these metal parts would have become disconnected.

According to the *Redirection Principle*, there is thus no morally important difference between *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade*. From the perspective of the *Causal Sequences Principle*, however, premise (2) is questionable. What matters, according to this principle, is not by *which* physical object a person would be killed. It is, rather, *the way in which* some agent would bring it about that some physical object will cause someone's death.

The *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* grant us permission to save several persons at the unavoidable cost of killing fewer different people only when we would do so by making what threatens the many instead threaten the few. Hence, these two principles discriminate between cases of productive justice and ones of distributive justice. They do not, however, define 'threats' in the same way. For the *Redirection Principle*, threats are the physical objects by which persons may be harmed or killed: fires, floods, runaway trains, or parts of a train. For the *Causal Sequences Principle*, threats correspond to the ways in which some physical object would kill or harm a person, or would be caused by some agent to kill or harm a person. Holding physical objects constant, a person may thus be killed by different threats, according to that principle.

Unlike the *Redirection Principle*, which cannot discriminate between *Hand Grenade* and *Bystander at the Switch* – in either case, the agent would be redirecting some physical object that threatens five people so as to make it kill only one – the *Causal Sequences Principle* therefore entails that proceeding would be permissible in *Bystander at the Switch*, but wrong in *Hand Grenade*. In the latter case, saving the five requires, not intervening into an ongoing causal sequence of events that, without our intervention, would lead to the death of the five, and that will lead instead to the death of the one as a result of our intervention, but rather initiating a new causal sequence of events (i.e., throwing a bomb that will cause the train to explode into several flying fragments, some of which will kill the one) that can reasonably be expected to lead to the death of the one.

Granted, it does not matter whether the one would be killed by *the whole trolley* or by *fragments of the train*. This does not, however, warrant the conclusion that *Hand Grenade* and *Bystander at the Switch* do not differ in a morally significant way. For the agents in these scenarios would save five persons and kill another in completely different ways. Namely, by turning the trolley so that one person will be hit by it instead of five, or by blowing

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

up the train that threatens the five, with the foreseeable outcome that the one will die in the explosion.

In *Hand Grenade*, the threat of dying in an explosion does not preexist the bystander's action of imposing it on the one. Exploding the bomb would amount to saving the five from the threat of being hit by the trolley by creating a different threat and imposing it on the one. Parfit's defense of premise (2) ignores the fact that there may be a morally significant difference between *redirecting* the threat of being hit by the trolley, on the one hand, and *creating* that of dying in an explosion *and imposing* it on the one, on the other hand.

To be sure, more needs to be said to defend the positive thesis that, as the *Causal Sequences Principle* implies, there *is* a morally significant difference between *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade*. Parfit, however, has *not* established that these cases do not differ in a morally important way. He has simply shown that this is so *according to* the *Redirection Principle*. Thus, even if Parfit's reasoning successfully invalidates the *Redirection Principle*, it may have no such implication for the *Causal Sequences Principle*.[13]

What about premise (3)? Is there really no morally important difference between *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade*? This time also, the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* give different answers.

The *Causal Sequences Principle* entails that proceeding would be wrong in both cases. In either case, saving the five requires initiating a new causal sequence of events (e.g., throwing a bomb that will blow up the train, with the foreseeable outcome that the one will die in the explosion) that can reasonably be expected to lead to the death of the one. Hence, the *Causal Sequences Principle* does not conflict with premise (3).

By contrast, the *Redirection Principle* discriminates between *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade*. In *Hand Grenade*, the one would be killed by fragments *of the train*, which is currently threatening the five. In *Second Hand Grenade*, however, the one would be killed by parts *of the bomb*, which is not threatening anyone. It is only in *Hand Grenade* that, if she intervened, the agent would be redirecting some physical object that threatens the five so as to make it kill the one. Accordingly, the *Redirection Principle* is incompatible with premise (3), holding that proceeding would be permissible in *Hand Grenade*, but wrong in *Second Hand Grenade*.

As seen above, the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* both differentiate between problems of distributive justice and issues of productive justice, but they define 'threats' differently. This is why only one of these principles conflicts with premise (3). As Parfit writes (p. 390), furthermore:

> It might next be claimed that premise (3) is false. On this objection, even if your act would be justified in *Hand Grenade*, because I would be killed by redirected parts of the train, your act would be wrong in *Second Hand Grenade*, because I would be killed by parts, not of the train,

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

but of the bomb that blows up the train. But this distinction also has, I believe, no moral importance.

Parfit is right. It does not matter whether the one would be killed by parts of the train or by fragments of the bomb. What matters is that saving the five requires acting in the exact same way in both cases (i.e., blowing up the train that threatens the five, with the foreseeable outcome that the one will die in the explosion). The fact that the one would be killed by parts of the train in one scenario, and by fragments of the bomb in the other scenario, is the only factual difference between *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade*. These cases do not therefore differ in a morally important way. Accordingly, we ought to accept premise (3) and to reject the *Redirection Principle* on the ground that it conflicts with it.

In sum, the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* both conflict with at least one of the first three premises of Parfit's reasoning. The *Redirection Principle* is incompatible with premise (3), and the *Causal Sequences Principle* rejects premise (2). It follows that both principles morally differentiate between *Bystander at the Switch* and *Second Hand Grenade*, whereas for Parfit, who endorses premises (1), (2), and (3), there is no morally important difference between these scenarios. Parfit would thus presumably reject both principles.

But while Parfit convincingly argued that, as premise (3) has it, there is no morally important difference between *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade*, he did not actually demonstrate that *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade* do not differ in a morally significant way, as claimed by premise (2). Parfit did not consider the distinction to which the *Causal Sequences Principle* attaches moral significance. He has simply shown that, *according to* the *Redirection Principle*, there is no morally important difference between *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade*. This is insufficient to warrant the conclusion that premise (2) is correct – especially since the *Redirection Principle* is not itself a plausible principle, given its incompatibility with premise (3), which we ought to accept.

Yet it is only if premise (2) is correct that Parfit's reasoning would successfully establish that there is no morally important difference between *Bystander at the Switch* and *Second Hand Grenade*. Absent a convincing defense of premise (2), neither the fact that the *Causal Sequences Principle* discriminates between *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade* nor the fact that it discriminates between *Bystander at the Switch* and *Second Hand Grenade* would count as a valid reason to reject this principle. Parfit's first argument to the conclusion that the *Redirection Principle* is implausible does not therefore invalidate the *Causal Sequences Principle*.

Moreover, Parfit himself has given us serious reasons to regard premise (2) as incorrect – although he certainly did so unintentionally. To see this, consider *Fat Man*, where we could topple a fat man off a footbridge so as to

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

make him fall on the path of a runaway trolley that is headed towards five innocent people, causing the trolley to come to a halt upon lethally hitting the fat man before it could reach and kill the five (Thomson, 1986, p. 109). Thomson writes (ibid.) that '[e]verybody to whom [she] has put this case says it would not be' permissible to save the five in this way.

The *Causal Sequences Principle* explains why toppling the fat man off the footbridge would be wrong by pointing to the fact that, although this would certainly amount to intervening into an ongoing causal sequence of events that, without our intervention, would lead to the death of the five, and that will lead instead to the fat man's death as a result of our intervention (i.e., the trolley is already in motion, headed towards the five, and we would be making it kill the fat man instead of the five), this would not amount to doing *just* that. For we would also initiate a new causal sequence (i.e., causing a person to fall on the path of the trolley who would otherwise have remained on the footbridge) that can reasonably be expected to lead to the fat man's death. The *Causal Sequences Principle* forbids us from doing this.[14]

Parfit claims (p. 393) that *Fat Man* is not relevantly different from *Hand Grenade*. In his words:

> If you could justifiably save five people, in *Hand Grenade*, by causing me to be killed by flying fragments of this train, you might also justifiably save five people, in [*Fat Man*], by causing [the fat man] to be killed by [the trolley].

Both the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* agree that our moral verdicts should be the same in *Fat Man* and *Hand Grenade*. But only the *Causal Sequences Principle* entails that proceeding would each time be wrong.

As we saw, Parfit endorses premise (2), according to which there is no important moral difference between *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade*. Parfit also accepts premise (1), which claims that it would be permissible to turn the trolley in *Bystander at the Switch*. Hence, Parfit concludes that, as the *Redirection Principle* implies, proceeding would be permissible in *Hand Grenade*. But since, as Parfit rightly says, our moral verdicts should be the same in *Fat Man* and *Hand Grenade*, his acceptance of premises (1) and (2) leads him to conclude that proceeding would be permissible in *Fat Man*.[15] Whoever endorses the *Redirection Principle* is committed to this verdict. This verdict should strike us as very implausible.

I should stress that this implausible verdict is only arrived at because, like the *Redirection Principle*, Parfit attaches moral significance to the wrong factors. To repeat, Parfit has not established that premise (2) is correct. He has simply shown that *Hand Grenade* and *Bystander at the Switch* do not differ in a morally important way *according to* the *Redirection Principle*, for which 'threats' are the physical objects by which a person would be harmed or killed. Yet, as Parfit convincingly argued, when defending premise (3)

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

against the *Redirection Principle*, it does not really matter by *which* physical object (e.g., fragments of the train, or parts of the bomb) a person would be killed.

The fact that, in *Hand Grenade* and in *Second Hand Grenade*, the victim would be killed by different physical objects – or that it is only in *Hand Grenade* that the one would be killed by the physical object that threatens the five – does not imply, Parfit rightly argued, that there is a morally significant difference between these cases. Accordingly, the fact that, in *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade*, the victim would be killed by the same physical object – or by the same physical object as that by which the five are currently threatened – should not be taken to imply that there is no morally relevant difference between these cases.

In other terms, Parfit's own plausible defense of premise (3) against the *Redirection Principle* speaks directly against premise (2). For if what matters is not the *identity* of the physical object by which a person would be killed, then it is no less a mistake to hold that *divergent* identities are a ground for moral discrimination than to regard *convergent* identities as reflecting an absence of morally significant difference.[16]

What really matters is how a person relates to or treats another. Whether the one is killed by fragments of the train or by parts of the bomb, she is each time killed by someone who blows up the train that threatens the five despite knowing that the one will die in the explosion. And although in *Hand Grenade* and in *Bystander at the Switch* the one is killed by the same physical object (i.e., the trolley, or fragments of it), the agents in these scenarios are treating the one in different ways. Unlike the *Redirection Principle*, the *Causal Sequences Principle* appreciates these facts.

This is why the *Causal Sequences Principle* supports identical moral verdicts in *Fat Man* and in *Hand Grenade* while avoiding the deeply implausible conclusion that proceeding would be permissible in *Fat Man*. In both cases, the five would be saved by someone's initiating a new causal sequence of events that can reasonably be expected to lead to the death of the one.

To conclude this section:

i. Parfit has not established that, as premise (2) claims, there is no morally relevant difference between *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade*.
ii. Parfit's own sensible defense of premise (3) (which claims that there is no morally significant difference between *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade*) against the *Redirection Principle* speaks directly against premise (2), in addition to invalidating the *Redirection Principle*.
iii. It is *because* Parfit accepts premise (2) that his belief that proceeding would be permissible in *Bystander at the Switch* has led him to

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

conclude that proceeding would be permissible in *Hand Grenade*, *Second Hand Grenade*, and *Fat Man*.

iv. Most of us firmly believe that proceeding would be wrong in *Fat Man*.

v. The *Causal Sequences Principle* rejects premise (2), is in agreement with premise (3), and entails that the bystander may turn the trolley, whereas the agents in *Hand Grenade*, *Second Hand Grenade*, and *Fat Man* may not proceed.

All this indicates that premise (2) is false, the *Redirection Principle* specifies the redirected versus newly created threats distinction in the wrong way, and the *Causal Sequences Principle* is a plausible principle.

III

But perhaps the following example will convince you to reject the *Causal Sequences Principle*:

Fire and Flood: after a stroke of lightning hits some flammable materials in some large building, some resulting fire is moving through this building and threatening to kill ten people. You could save these people's lives in either of two ways. You could use strong jets of air to redirect this fire away from these ten people into one corner of this building, where it would kill five other people. You could instead start some flood which would put out the fire, but would also kill me, by flooding the basement in which I am trapped. (pp. 390–391)

As Parfit says (p. 391):

According to the Redirection Principle, you could justifiably save these ten people by redirecting this fire, though this fire would then kill five other people. This act would be like redirecting the runaway train […] so that this train would kill fewer people. If instead you start the flood, you would save these ten people in a way that would kill four fewer people, since this flood would kill only me. According to the Redirection Principle, however, this second act would be wrong. Since the five people would be killed by a redirected threat, but I would be killed by a different, newly created threat, I would have a stronger moral claim not to be killed.

By contrast, the *Causal Sequences Principle* neither forbids starting the flood nor authorizes redirecting the fire. By redirecting the fire, we would be intervening into an already ongoing causal sequence of events that, without our intervention, would lead to the death of ten people and that will lead instead to the death of five other persons as a result of our intervention. The fact that the *Causal Sequences Principle* allows us to make what threatens five persons instead threaten one different individual does not mean that it also allows us to make what threatens ten people instead threaten five others.

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

If we redirected the fire, we would thus be killing three more people than this principle allows us to kill *by redirecting the fire* away from the ten (which is only two). Unlike the *Redirection Principle*, the *Causal Sequences Principle* does not therefore grant us permission to do so – which is not to say that it prohibits it, since there is a difference between forbidding an agent from doing X and simply not authorizing her to do X.[17]

By starting the flood, we would be saving ten people by initiating a new causal sequence (i.e., starting a flood that will put out the fire, with the foreseeable outcome that the one in the basement will drown) that can reasonably be expected to lead to someone else's death. The fact that the *Causal Sequences Principle* prohibits saving five people from a given threat by creating a new threat of comparable severity and imposing it on someone else does not mean that it also prohibits saving ten people from a given threat by starting a new threat of comparable severity and imposing it on someone else.

If we started the flood, we would thus be saving five more people than this principle forbids us from saving *by starting the flood* (which is five). Unlike the *Redirection Principle*, the *Causal Sequences Principle* does not prohibit starting the flood – which is not to say that it allows us to do so, since there is, again, a difference between granting someone permission to do X and simply not forbidding one from doing X.

Since we are testing the plausibility of the *Causal Sequences Principle*, which discriminates between permissible and impermissible ways of saving *five* people at the (unavoidable) cost of killing *one* different person, we should therefore modify the numbers in *Fire and Flood*. To assess the moral relevance of the redirected versus newly created threats distinction, furthermore, we should neutralize unrelated factors that may make a difference to our moral verdicts, such as how many people we would kill by creating or redirecting threats.

Let us then assume that, in *Fire and Flood'*, the fire is threatening to kill five people, and only one person is trapped in the corner of the building where we could redirect the fire by using strong jets of air. Would it be permissible to redirect the fire? What about starting the flood? The *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* both entail that, in *Fire and Flood'*, we may redirect the fire, but we may not start the flood.

Should we reject these principles on that ground? To see this, consider Parfit's argument to the conclusion that the *Redirection Principle* is implausible because it 'gives the wrong answer' in *Fire and Flood*:

> These five people would not have weaker moral claims because they would be killed by the redirected fire rather than by a newly started flood. […] If we start a flood that puts out some fire, we are stopping an existing threat by starting a new threat. But this distinction does not here have any moral importance. Firefighters ought to start such a flood if this act would cause fewer people to be killed. We ought, I conclude, to reject the Redirection Principle. (p. 391)

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

This argument rests on two claims. The first is that if we can save several lives at the unavoidable cost of killing fewer people, and we can do this in either of two ways, one of which would cause fewer people to be killed than the other, then we ought to save the many in this way. Parfit would doubtless want to add a *ceteris paribus* clause, without which this claim would not be plausible. I will therefore assume the presence of such a restrictive clause in Parfit's first claim.

Parfit's second claim is that it would be implausible to maintain, as the *Redirection Principle* does, that the strength of people's moral claims not to be killed depends, in cases like *Fire and Flood*, on whether the object with which we would kill them is the same as that by which those who need assistance are currently threatened. In other terms, the *Redirection Principle* only forbids starting the flood because it attaches moral significance to a distinction that does not have 'any moral importance.'

Taken together, these two claims imply that this principle gives the wrong answer in *Fire and Flood*. For if (i) we should save the many by doing what will cause as few people as possible to be killed, all else being morally equal, and (ii) the strength of people's moral claims not to be killed does not depend, in this scenario, on whether we would kill them with the physical object by which the many are currently threatened or with some other physical object, then we ought to start the flood.

Let us examine claim (i) first. The *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* specify (some of) the conditions under which all else is or is not morally equal, when we can save many lives at the (unavoidable) cost of killing fewer people, and we can do this in either of two ways, one of which would cause fewer people to be killed than the other. But they are not doing just that. For sometimes all else is morally equal, according to these principles, and yet they forbid us from doing what will save the many and kill the few. To see this, consider three kinds of cases.

Firstly, if we can save the many either by making what threatens them instead threaten fewer different people or by making what threatens them instead threaten an even smaller group of different people, then all else is equal, and we are morally free, according to these principles, to save the many by doing what will cause as few people as possible to be killed.[18] If a fire threatens to kill ten individuals, and we can save them by redirecting the fire either onto two other people, or onto one person, the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* would both allow us to redirect the fire onto the one.

True, these principles do not say whether it is onto the one or onto the two that we should redirect the fire. They only concern the issue of when and how we may save some people at the unavoidable cost of killing others. Yet this issue is distinct from that of whether, when we ought to choose which one of two groups of people we will kill, one of which is larger than the other, we ought to kill the smaller group.[19] In any case, the *Redirection*

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

Principle and the *Causal Sequences Principle* are both compatible with Parfit's claim (i) in cases of the first kind.

In a second kind of cases, we can save the many from a given threat by creating a new threat of comparable severity and imposing it either on a smaller group of different people or on an even smaller group of different people. Here too, everything but the number of individuals who would get killed if we saved the many in either of these ways is equal, yet the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* forbid us from proceeding.[20] For instance, we may not save five patients who are about to die of organ failure by grafting on to them the viable matching organs either of one non-consenting patient or of two non-consenting patients.

In such cases, the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* clearly conflict with Parfit's claim (i). The verdict that the surgeon may kill the one is obviously false, however. As this variant on *Transplant* illustrates, it cannot be true that, *whenever* we can save many lives at the (unavoidable) cost of killing fewer people, and we can do this in either of two ways, one of which would cause fewer people to be killed than the other, then we should, *ceteris paribus*, save the many in this way. Accordingly, the fact that the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* conflict with Parfit's claim (i) in cases of the second kind is no good reason to reject these principles.

It is sometimes impermissible to save many lives at the cost of killing fewer people. To accommodate this fact, Parfit's claim (i) should be reformulated as follows: when we can save many lives at the (unavoidable) cost of killing fewer people, and we can do this in either of two ways, one of which would cause fewer people to be killed than the other, we ought to save the many in this way, *provided that* (a) everything else is morally equal and (b) it is not otherwise impermissible to save the many in either of these ways. In cases of the second kind, the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* do not conflict with Parfit's claim (i) thus reformulated.

Fire and Flood is a representative of a third kind of cases. This time, we can save some group G_1 of people from a given threat either by making what threatens these people instead threaten some group G_2 of different people or by creating a new threat of comparable severity and imposing it on some group G_3 of different people. The *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* deny that, in such cases, everything but the number of individuals who would be killed if we saved the many in either of these ways is morally equal.

When G_2 and G_3 are both smaller than G_1, the *Redirection Principle* allows us to save the members of G_1 by making what threatens them instead threaten the members of G_2, but forbids saving the members of G_1 by creating a new threat of comparable severity and imposing it on the members of G_3, and this *even if* G_2 is larger than G_3, as in Parfit's *Fire and Flood*. The *Causal Sequences Principle* delivers the same verdicts in cases where G_1 is

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

(at least) five times larger than G_2 and G_3 is five or more times smaller than G_1.[21]

Parfit rejects such verdicts. They do not, however, conflict with his claim (i). For that claim (as originally formulated) only states that, when we can save many lives at the (unavoidable) cost of killing fewer people, and we can do this in either of two ways, one of which would cause fewer people to be killed than the other, we should save the many in this way, all else being morally equal. Yet the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* deny precisely that, in cases like *Fire and Flood*, all else is morally equal.

Cases of this third kind will therefore only be valid counterexamples to these principles if Parfit's *claim (ii)* is correct – to wit, if the strength of people's moral claims not to be killed really does not depend, in cases like *Fire and Flood*, on whether the object with which we would kill them is the same as that by which those who need assistance are currently threatened. We may thus set Parfit's claim (i) aside.

IV

Is it really false to maintain that, in cases like *Fire and Flood*, the strength of people's moral claims not to be killed depends on whether the object with which we would kill them is the same as that by which those who need assistance are threatened? The answer, I believe, turns on how 'depends' is understood. To see this, it might help to consider Parfit's *Asteroid*:

> the US President learns that an asteroid is swiftly moving towards the Earth, and is on course to hit some large American city, where it would kill about a million people. The President could order a missile to be fired that would deflect this asteroid so that it would hit some less populated area, where it would kill only about half a million other people. (p. 385)

As Parfit argued (pp. 385–386), convincingly:

> During the Second World War Churchill used deception to cause some German V-2 rockets to be misdirected, so that they would fall in parts of England in which they would kill fewer people. Some people objected that Churchill ought not to have 'played God', by deciding who would be killed. Other people similarly claim that we ought not to interfere with the workings of Fate, or with the Law of Karma which ensures that people get what they deserve.
>
> We ought to reject such beliefs. In my imagined case, the asteroid merely happens to be moving towards the people in the large city. Though this asteroid's movements are causally determined, these causes are wholly unrelated to any facts about the lives of these people. It is merely these people's bad luck that they are the people whom this asteroid is threatening to kill. This fact does not […] give these people weaker moral claims.

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

But Parfit went beyond rejecting appeals to 'the workings of Fate' or the 'Law of Karma,' adding that the 'moral claims [of the inhabitants of the large American city] to have their lives saved by the President are *just as strong* as the claims of those who live elsewhere not to be killed.' For Parfit (p. 386; emphasis added), anyone who denies this, holding instead that negative duties (e.g., not to kill the innocent) are stricter than positive duties (e.g., to save someone's life), 'assume[s] that, even when it is merely some people's bad luck that they are the ones who are threatened with death, or other harms, this fact weakens these people's moral claims.'

Thus, Parfit claimed (pp. 387–388; original emphasis) that the distinction between negative and positive duties

> often depends on how things are actually going. If the President redirects the asteroid away from the large city, he would be merely *saving* the lives of the people who live in this city but he would be *killing* some people who live elsewhere. But this distinction depends entirely on the fact that the asteroid is actually moving towards the large city. I believe that […] this distinction makes no moral difference. [When an asteroid or a runaway trolley] is 'descending on' or 'headed for' certain people, that does not give these people weaker moral claims.
>
> […] *Asteroid* seems […] to be the kind of case in which we can most easily assess the relative importance of the duty not to kill and the duty to save lives. […] If the President redirects the asteroid, he would be saving some people's lives in a way that kills some other people. But this distinction depends entirely on the morally irrelevant fact that the asteroid is actually moving towards certain people.[22]

This reasoning is flawed. It incorrectly assumes that it would be inconsistent to maintain that negative duties are stricter than positive duties while denying that the fact that some threat is headed towards certain people weakens these people's moral claims. The reason is because Parfit failed to distinguish between two ways in which the killing and letting die distinction might be said to depend on what he calls 'the morally irrelevant fact' of how things are actually going.

On the one hand, there is what might be called a relation of *factual* dependence, in *Asteroid*, between the killing and letting die distinction and the fact that some unintended threat is headed towards certain people. It is indeed because the asteroid is on course to hit some large American city that, if he ordered a missile to be fired that would deflect this asteroid so that it would hit some less populated area, the US President would be saving some people and killing others.

On the other hand, there is no relation of *normative* dependence between the killing and letting die distinction and the fact that some unintended threat is headed towards certain people: it would be absurd to maintain that the reason why, in *Asteroid*, negative duties are stricter than positive duties is because the fact that the asteroid is headed towards certain people weakens these people's moral claims.

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

Fortunately, saying that there is sometimes a relation of factual dependence between the killing and letting die distinction and the particular way things are going does not involve conflating this relation with one of normative dependence. Kamm (1996, pp. 276–277), for instance, holds that negative duties are stricter than positive duties because she takes the property of persons that grounds their inviolability to be morally more important than the one that grounds their saveability. For Scanlonian contractualists, to take another example, this is rather because deontological prohibitions on killing and harming are such that no one could reasonably reject them.[23]

Let us now return to Parfit's claim (ii), according to which the strength of people's moral claims not to be killed does not depend, in cases like *Fire and Flood*, on whether the object with which we would kill them is the same as that by which others are threatened. I believe that the validity of this claim turns on whether 'depend' is taken to refer to a relation of factual dependence or to one of normative dependence.

In Section II, we saw that there is no morally relevant difference between *Hand Grenade*, where the one is killed by parts of the train that threatens the five, and *Second Hand Grenade*, where she is killed by fragments of the bomb that blows up this train. In either case, the one is killed by someone who explodes the train while knowing that the one will die in the explosion.

If we understand 'depend' as denoting a relation of normative dependence, we can thus safely hold that the strength of people's moral claims not to be killed does *not* depend on whether the object with which we would kill them is the same as that by which others are currently threatened: the fact that the one would be killed by fragments of the train rather than by parts of the bomb does not weaken her moral claim not to be killed. In this respect, Parfit's claim (ii) is correct.

What matters is not by which physical object the person would be killed but how some agent would treat or relate to her. It is hence important not to overlook the fact that, if we redirected the fire onto the one who stands in one corner of the building, in *Fire and Flood'*, we would be treating this person differently than we would be treating the person who is trapped in the basement if we started the flood.

By redirecting the fire, we would be intervening into an already ongoing causal sequence of events that, without our intervention, would lead to the death of five people and that will lead to some other person's death instead as a result of our intervention. This is different from saving the five by initiating a new causal sequence (e.g., starting the flood with the foreseeable outcome that the one in the basement will drown) that can reasonably be expected to lead to someone else's death.

Attaching moral importance to that distinction does not involve embracing the view – which is refuted by the fact that there is no moral difference between *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade* – that the one in the corner of the building has a weaker moral claim not to be killed because she

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

would be killed by the redirected fire rather than by a newly started flood. All the *Causal Sequences Principle* entails is that she has a weaker moral claim not to be killed because, unlike the one in the basement, she would not be killed by someone's initiating a new causal sequence of events that can reasonably be expected to lead to her death.

As seen above, Parfit incorrectly assumed that it would be inconsistent to maintain that negative duties are stricter than positive duties while denying that the fact that some threat is headed towards certain people weakens these people's moral claims.[24] Likewise, he mistakenly inferred from the fact that, in *Fire and Flood*, there is no relation of normative dependence between (a) the strength of people's moral claims not to be killed and (b) the identity of the physical object with which we would kill them, that there is also no relation of factual dependence between (a) and (b).

As I have just noted, attaching moral significance to the distinction between initiating new causal sequences of events and intervening into already ongoing ones does not involve embracing the view that the one in the corner of the building has a weaker moral claim not to be killed because she would be killed by the redirected fire rather than by a newly started flood. Only the *Redirection Principle*, according to which threats correspond to the physical objects by which people would be killed, leads to this view.

In conclusion, Parfit overlooked the fact that the identity of the physical object with which we would kill others might legitimately make a difference to our moral verdicts in cases where killing them with one particular object would amount to treating them differently than if we killed them with some other object. As a result, his claim (ii) only invalidates the *Redirection Principle*, but not the *Causal Sequences Principle*.

V

The *Redirection Principle*, Parfit writes (pp. 291–292; original emphasis),

> makes two claims. According to this principle's positive claim, or
>
> PC: When there is some unintended threat to several people's lives, such as some fire, flood, approaching asteroid, or runaway train, we could justifiably redirect this threat so that it would kill fewer people.
>
> This part of the Redirection Principle *is*, I believe, intuitively plausible. According to this principle's negative claim, or
>
> NC: It would be wrong, however, to save these people's lives by doing what would start some new threat whose foreseen side effect would be to kill some other person.
>
> This is the claim that, in some of our examples, has implausible implications. We should reject NC and replace PC with a wider claim. According to *the Principle of Unintended Threats*, or
>
> PUT: When there is some unintended threat to people's lives, such as some fire, flood, approaching asteroid, or runaway train, we could justifiably do whatever would cause fewer people to be killed.

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

The *Principle of Unintended Threats* implausibly grants us permission to topple the fat man off the footbridge, as well as to explode the bombs in *Hand Grenade* and *Second Hand Grenade*. The reason is because, when he rejected the *Redirection Principle*'s negative claim and replaced its positive claim with the *Principle of Unintended Threats*, Parfit got rid of what enabled the *Redirection Principle* to distinguish between problems of distributive justice and issues of productive justice: the distinction between creating and redirecting threats.[25]

But although the *Redirection Principle* specifies this distinction in the wrong way, as Parfit helped us see, Parfit did not establish that the said distinction could not be specified in other, more promising, ways. The *Causal Sequences Principle*, in particular, is immune to Parfit's argument to the conclusion that the *Redirection Principle* is implausible because it discriminates between *Bystander at the Switch* and *Second Hand Grenade*. It is also not invalidated by Parfit's argument to the conclusion that we ought to reject the *Redirection Principle* on the ground that it 'gives the wrong answer' in *Fire and Flood*.

In this contribution, my defense of the distinction between creating and redirecting threats has been purely negative. I have only attempted to show that Parfit did not succeed to demonstrate that this distinction is morally irrelevant. A more important task would be to build a positive case for attaching moral importance to that distinction. One way to do so would be to provide a sound rationale for the *Causal Sequences Principle*. Any moral theory that can do so can solve the trolley problem.

There might be cases where our intuitions would not match the verdicts of this principle. If, however, a plausible theoretical defense of the moral significance of the distinction between initiating and intervening into causal sequences can be offered, then we should perhaps revise our pre-theoretical intuitions about such cases.[26] Although I believe that such a theoretical defense can be offered within the framework of at least one leading ethical theory, I shall not undertake to provide it, here. I shall pursue this task elsewhere.[27]

École des Hautes Études en Sciences Sociales
CESPRA (UMR 8036)

NOTES

[1] Parenthetical page numbers in the text refer to this contribution.

[2] The example involving the surgeon, which I shall refer to as *Transplant*, was first discussed by Philippa Foot (2002). It is Judith Jarvis Thomson who introduced the famous trolley scenario, hereafter *Bystander at the Switch* (1986).

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

[3] Although Thomson is the first philosopher to have emphasized the relevance of this distinction for the purpose of discriminating between *Transplant* and *Bystander at the Switch* (see Thomson, 1986, pp. 106–108), she eventually abandoned her initial account of the moral difference between these cases, attempting first to explain that difference via a completely different route (in Thomson, 1990, pp. 176–202), then concluding that it would be no less impermissible for the bystander to turn the trolley than for the surgeon to perform the transplant (in Thomson, 2008). However, the arguments that have led Thomson to reject her initial account of the moral difference between *Transplant* and *Bystander at the Switch* do not target the distinction between creating and redirecting threats *per se*, but rather the second part of the principle that (i) we may save five people by making something that threatens them instead threaten someone else (ii) only when we would do so 'by means which do not themselves constitute infringements of rights of the one' (Thomson, 1986, p. 108). Hence, the present focus on Parfit's arguments.

[4] For an instructive and complementary discussion, see Kamm (2020). For Frances M. Kamm, 'it is not whether the threat is new but how it comes to exist that is fundamental' (2020, p. 28). But while the creating and redirecting threats distinction plays no role in her view – for her, what matters is whether a given threat is a mere causal means to, or whether it constitutes, the saving of others – Kamm did not attempt to show that it lacks moral significance. Besides, the particular version of the distinction argued for in this article places special emphasis on how threats come to exist.

[5] See Stanczyk (2012). Lucas Stanczyk's discussion focuses primarily on the production of certain goods and services (e.g., obstetric care). But since many socially productive activities (e.g., driving cars) have negative externalities (e.g., car accidents, or air pollution, which provokes lung cancers), productive justice cannot be all about goods and services. As a matter of fact, only holders of a driving license are (normally) legally authorized to drive a car, and they are required to respect traffic regulations to minimize the risk of injuring others. The production of car-related air pollution too is regulated. In many places, when there is a pollution peak, drivers are asked to reduce their speed and measures of alternate traffic (e.g., according to license plate numbers) are adopted. As these examples illustrate, we are indeed committed to certain views about whether, in what quantity, by whom, and on what terms, certain burdens may be produced.

[6] To be clear, two distinct issues are involved here. One is how the *lands* ought to be distributed among the relevant parties. (Or, to put it differently, what moral limits on your property right on those lands would be consistent with a plausible conception of distributive justice.) The other is what principle of productive justice should apply to the production of *cereals*, which are, in this case, the only resource whose production might keep the remaining people alive. Recognizing that you have burned lands that, by a plausible principle of distributive justice, you were not entitled to unilaterally control does not prevent us from embracing the view that no plausible principle of productive justice would have allowed you to destroy the only possibility of producing enough cereals to feed everybody. It is with the latter view that I am presently concerned.

[7] It might be objected that, if the threat is defined as 'dying due to lack of functioning organs,' then the transplanting surgeon is simply *redistributing* this threat. I do not find this objection at all plausible. For although dying of organ failure and dying because someone else removed one's organs are both instances of dying due to lack of functioning organs, it seems absurd to describe the action of removing the healthy patient's organs and grafting them on to the five as consisting in redistributing something (whether a threat or something else) *from the five to the one*. The only redistribution that takes place (i.e., that of the healthy patient's organs) goes the other way around. Thus, even if the transplanting doctor imposes on the one a threat that might be described in the same way as the threat that the five are facing, these would not be one and the same threat – threats of the same nature, perhaps, but not one and the same instance of this kind of threat. By performing the transplant, accordingly, the surgeon would manufacture a threat, however we define it. By contrast, diverting a trolley or an avalanche does not

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

involve manufacturing threats, but only redirecting preexisting ones. I also think that the present objection assumes an implausibly broad conception of threats. I will say more shortly about how threats ought to be understood.

[8] Foot (2002, p. 29). The example's original name is *Hospital*.

[9] Thomson (1986, p. 107). Thomson called this scenario *Hospital'*.

[10] For influential rejections of this claim, see Rachels (1994), Thomson (1986, pp. 100–102), Thomson (1999), Kamm (2007, pp. 91–129), Scanlon (2008, pp. 8–36), and Parfit (2017, sect. 177). For influential endorsements, see Otsuka (2008), McMahan (2009), and Fitzpatrick (2012).

[11] You may wonder why the *Redirection Principle* and the *Causal Sequences Principle* are not stated in a parallel way in terms of the numbers. One reason is because, when I first formulated the *Causal Sequences Principle*, I was concerned with finding a way of discriminating between the cases that resurface most frequently in the trolley problem literature (i.e., *Transplant*, *Bystander at the Switch*, and *Fat Man*), which are all cases where one ought to choose between killing one person and saving five others.

[12] Since we initiate a new causal sequence of events, however short it may be, every time we set our limbs into motion, we can only intervene into ongoing causal sequences by initiating new ones. It might thus be difficult, in some cases, to know how to individuate the causal sequences we are dealing with. Yet interpreting the *Causal Sequences Principle* correctly requires being clear about which causal sequence would lead to the death of a person: the one we are initiating, or the one we are intervening into. In *Bystander at the Switch*, however, this is clear enough. When I throw a switch and thereby turn the trolley onto another track, the sequence I initiate starts when I raise my hand to reach the switch and ends when the piece of metal that enables the trolley to move from one track to another reaches its new position. And the sequence into which I intervene began when the trolley was put in motion by the driver and will end when the trolley will stop due to its collision with the isolated track workman.

[13] Of course, those who believe, like Parfit, that *Bystander at the Switch* and *Hand Grenade* are not relevantly different, and that saving the five is permissible in both cases, will regard the fact that the *Causal Sequences Principle* forbids saving the five in the latter scenario as a consideration that counts against this principle. I think the best response to this objection would consist in providing a plausible theoretical defense of the view that the factual distinction to which the *Causal Sequences Principle* attaches moral significance really does matter morally. While I believe that some deontological, or relational, theories of interpersonal morality (ones focusing on the ways in which people are treating one another, as opposed to simply on what happens to them as a result one another's actions) have the resources to do so, I shall leave the task of providing a theoretical defense of the *Causal Sequences Principle* for another occasion. I thank an anonymous referee for this journal for raising this possible objection.

[14] As I said in note 3, Thomson's initial solution to the trolley problem appealed to the principle that (i) we may save five people by making something that threatens them instead threaten someone else (ii) only when we would do so 'by means which do not themselves constitute infringements of rights of the one' (Thomson, 1986, p. 108). The first part of this principle explains why proceeding would be permissible in *Bystander at the Switch*, but it also grants us permission to save the five in *Fat Man*. Thomson, furthermore, believed that people have a right not to be shoved or toppled off a footbridge. This is why she added the restrictive clause about rights infringements. As I have also noted, Thomson eventually rejected this principle, but for reasons having to do specifically with that clause. The *Causal Sequences Principle*, however, specifies the redirected versus newly created threats distinction in a way that enables it to discriminate between *Fat Man* and *Bystander at the Switch* without appealing to any fact relative to rights infringements. This principle is thus immune to Thomson's arguments against her initial solution to the trolley problem. To be sure, the *Causal Sequences Principle* would not be valid if Thomson's arguments to the conclusion that the bystander may not turn the trolley after all

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

were correct (in Thomson, 2008). But these arguments do not target the distinction between creating and redirecting threats and thus fall outside the scope of this discussion. In this article, I will not therefore undertake to explain why they are flawed – as I believe they are.

[15] It is only insofar as it implies that proceeding would be wrong in both *Fat Man* and *Hand Grenade* that the *Causal Sequences Principle* agrees with Parfit's claim that these cases are not relevantly different. One difference that many will regard as morally important is the fact that saving the five would require killing the one as a means in *Fat Man*, but not in *Hand Grenade*. As I argue elsewhere (unpublished manuscript, on file with the author), the distinction between initiating a new causal sequence of events that can reasonably be expected to lead to someone's death and intervening into an ongoing causal sequence of events that, without one's intervention, would have led to the death of some people, and that will lead to some other person's death instead as a result of one's intervention, neither implies nor presupposes the distinction between killing as a means and killing as a foreseen but unintended side-effect. I thank an anonymous referee for this journal for inviting me to say more on this.

[16] Being killed by some object (e.g., some lethal drug painlessly injected into one's body) might mean dying in a much less painful way than being killed by some other object (e.g., flames, or an electric chair). When this is so, the identity of the object by which a person is killed is obviously a morally relevant fact. But while the experience of being killed by flying fragments of a train must not be much different from that of being killed by flying parts of a bomb, it is not crazy to assume that the experience of dying in an explosion must in some way differ from, and be worse than, that of being killed by a runaway train.

[17] As Rahul Kumar writes (in Kumar, 2000, p. 275), 'permission' can be understood either in a 'strong sense, as a specific kind of practical discretion in certain circumstances that morality grants individuals,' or in 'a weaker sense of permission that is only of interest in circumstances where one's practical discretion over the determination of what one has reason to do is the result of morality's indifference.' When I say that the *Causal Sequences Principle* does not grant us permission to redirect the fire in *Fire and Flood*, I understand 'permission' in a strong sense and mean that this principle is silent on whether we may redirect the fire away from the ten.

[18] As seen earlier, the *Causal Sequences Principle* grants us permission to make what threatens the many instead threaten the few only when the many are at least five times more numerous than the few.

[19] Note, still, that if we can save the many either by making what threatens them instead threaten a smaller group of different people or by making what threatens them instead threaten an even smaller group of different people, and the many are (at least) five times more numerous than the smallest group, but they are not (at least) five times more numerous than the group of intermediate size, then the *Causal Sequences Principle* only grants us permission to make what threatens the many instead threaten the *smallest* group.

[20] As we saw, the *Causal Sequences Principle* only prohibits us from saving the many from a given threat by creating a new threat of comparable severity and imposing it on fewer different people when the latter are five or more times less numerous than the former.

[21] When G_3 is not five or more times smaller than G_1, this principle does not forbid saving the members of G_1 from a given threat by creating a new threat of comparable severity and imposing it on the members of G_3, even though it does not permit us to do so either. And when G_1 is not (at least) five times bigger than G_2, this principle does not grant us permission to make what threatens the members of G_1 instead threaten those of G_2, which is not say that it forbids doing so.

[22] Parfit also writes (p. 393):

The President could justifiably redirect the asteroid even though this act would kill some people in a way that would save only slightly more people's lives. Though the President must choose between killing some people and failing to save some other people, this distinction depends entirely on who are the people towards whom this asteroid is moving. Though the asteroid is moving towards the people in the large city, this fact does not give these people weaker moral claims. In

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

such cases […] we have no moral reason not to interfere with what is happening in ways that would cause fewer people to be killed. […] Our negative duties not to kill or harm people would not have strong priority over our duties to save people's lives, or to save them from lesser harms.

[23] See Scanlon (1998, p. 85), Kumar (2000, pp. 293–309), and Mardellat (2020).

[24] As Kamm (2020) says, although the fact that some unintended threat is headed to five 'is in itself a morally irrelevant difference between the five and one [that is, this fact does not weaken anyone's moral claim to life, VM], it is possible for a morally relevant difference to supervene on it' (p. 20).

[25] To be clear, the *Redirection Principle* also grants us permission to save the five in *Fat Man* and in *Second Hand Grenade*. But as we have seen, this is because it specifies the creating and redirecting threats distinction in the wrong way, holding that threats are the physical objects by which people would be harmed or killed.

[26] Note that, as Parfit pointed out, there is more than one kind of moral disagreement. Two moral verdicts might either *differ*, as 'when one of these views requires certain acts which the other view does not require, but permits,' or *conflict*, as 'when one of these views requires certain acts which the other view claims to be wrong' (p. 370). The latter kind of disagreement between our intuitions about some scenario and the verdicts of the *Causal Sequences Principle* would obviously be more problematic.

[27] I am grateful to Rahul Kumar for his ongoing support and would also like to thank two anonymous referees for this journal for helpful suggestions.

REFERENCES

Fitzpatrick, W. J. (2012). 'Intention, Permissibility, and Double Effect,' in M. Timmons (ed.) *Oxford Studies in Normative Ethics*, Volume 2. New York: Oxford University Press, pp. 97–127.

Foot, P. (2002). 'The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect,' in P. Foot (ed.) *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, pp. 19–32.

Kamm, F. M. (1996). *Morality, Morality Volume II: Rights, Duties, and Status*. New York: Oxford University Press.

Kamm, F. M. (2007). *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford: Oxford University Press.

Kamm, F. M. (2020). 'Parfit on the Irrelevance of Deontological Distinctions,' in M. Timmons (ed.) *Oxford Studies in Normative Ethics*, Volume 10. New York: Oxford University Press, pp. 9–31.

Kumar, R. (2000). 'Defending the Moral Moderate: Contractualism and Common Sense,' *Philosophy & Public Affairs* 28(4), pp. 275–309.

Mardellat, V. (2020). 'Contractualism and the Paradox of Deontology,' *Philosophical Studies* 177(12), pp. 3749–3774.

McMahan, J. (2009). 'Intention, Permissibility, Terrorism, and War,' *Philosophical Perspectives* 23, pp. 345–372.

Otsuka, M. (2008). 'Double Effect, Triple Effect and the Trolley Problem: Squaring the Circle in Looping Cases,' *Utilitas* 20(1), pp. 92–110.

Parfit, D. (2017). *On What Matters*, Volume 3. Oxford: Oxford University Press.

Rachels, J. (1994). 'More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia,' in B. Steinbock and A. Norcross (eds) *Killing and Letting Die*. New York: Fordham University Press, pp. 139–154.

Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.

Scanlon, T. M. (2008). *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
Stanczyk, L. (2012). 'Productive Justice,' *Philosophy & Public Affairs* 40(2), pp. 144–164.
Thomson, J. J. (1986). 'The Trolley Problem,' in W. Parent (ed.) *Rights, Restitution, and Risks: Essays in Moral Theory*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, pp. 94–116.
Thomson, J. J. (1990). *The Realm of Rights*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
Thomson, J. J. (1999). 'Physician-Assisted Suicide: Two Moral Arguments,' *Ethics* 109(3), pp. 497–518.
Thomson, J. J. (2008). 'Turning the Trolley,' *Philosophy & Public Affairs* 36(4), pp. 359–374.

© 2021 University of Southern California and John Wiley & Sons Ltd.