

L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la morale

Peter Railton

Volume 3, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1044602ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1044602ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Railton, P. (2008). L'aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la morale. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 3(1), 17–40.
<https://doi.org/10.7202/1044602ar>

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2008



Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L'ALIÉNATION, LE CONSÉQUENTIALISME ET LES EXIGENCES DE LA MORALE

PETER RAILTON
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Parution originale sous le titre « Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality » dans *Philosophy and Social Affairs*, vol. 13, No. 2 (Printemps 1984), pp. 134-171. Traduit de l'Anglais par Eric Guidon, révisé par Christine Tappolet. Nous aimerions remercier Peter Railton pour avoir relu cette traduction.

INTRODUCTION

Satisfaire aux exigences de la morale peut entraîner de l'aliénation – nous aliéner de nos engagements personnels, de nos affects ou nos sentiments, des autres ou de la morale elle-même. Dans cet article je discuterai de certaines instances apparentées d'une telle aliénation et tenterai de faire une évaluation préliminaire de leur importance pour la question de savoir si certaines théories morales sont acceptables. La question de savoir si les problèmes que soulève l'aliénation démontrent que les théories morales conséquentialistes sont vouées à l'auto-réfutation sera spécialement importante.

Je ne tenterai pas de donner une caractérisation complète ou générale de l'aliénation. En fait, à un niveau parfaitement général, l'aliénation ne peut être caractérisée que très approximativement comme une sorte d'éloignement de ce qui est familier, de distance ou de séparation (qui n'est pas nécessairement consciente) aboutissant en une sorte de perte (qui n'est pas nécessairement perçue consciemment).¹ Plutôt que de rechercher une analyse générale, je me rabattrai sur des exemples afin de véhiculer une impression de ce en quoi consiste le type d'aliénation qui m'intéresse ici. Le mot importe peu et nous pourrions traiter des phénomènes qui m'occupent ci-dessous tout en évitant le terme controversé d'« aliénation ». À mon sens, cependant, il y a une certaine utilité à l'usage de ce terme extraordinaire, ne serait-ce que pour attirer l'attention sur des aspects partagés par divers problèmes, mais qui passent parfois inaper-

cus. Par exemple, dans la dernière section de cet article, je suggère qu'une forme importante d'aliénation dans la pratique morale, soit l'impression que la morale nous confronte avec un ensemble d'exigences étrangères, distantes et déconnectées de nos préoccupations réelles, peut être atténuée en considérant d'autres formes d'aliénation que la morale peut causer. Finalement, il y a des raisons historiques, que nous ne développerons pas ici, pour regrouper ces phénomènes sous une même étiquette; l'explication de leur existence se trouve en partie dans les conditions de la 'société civile' moderne, ainsi que dans les traditions philosophiques du rationalisme et de l'empirisme – qui comprennent une certaine conception de la relation entre le soi et le monde – qui se sont épanouies dans celle-ci.

Commençons donc avec deux exemples.

JOHN ET ANNE ET LISA ET HELEN

John a toujours semblé être un mari idéal. Il accorde presque toujours une grande attention aux besoins de sa femme et il se donne beaucoup de peine pour les satisfaire. Il est clair qu'il ressent une grande affection envers elle. Lorsqu'un ami lui fait remarquer la qualité exceptionnelle de l'attention qu'il porte à sa femme, John lui répond sans aucune complaisance ou vanité: «J'ai toujours cru que les gens devraient s'entraider lorsqu'ils sont dans une position propice pour faire cela. Je connais Anne mieux que quiconque, et donc je suis le mieux placé pour savoir ce qu'elle désire et ce dont elle a besoin. J'éprouve une si grande affection pour elle qu'il ne s'agit d'ailleurs pas vraiment d'une corvée; j'en retire même beaucoup de satisfaction. Imagine l'horreur que serait le mariage, ou la vie en général, si les gens ne prenaient pas un soin particulier de leurs êtres chers.» Son ami reproche à John d'être trop modeste, mais John le convainc qu'il dit vrai: voilà vraiment ce qu'il ressent.

Depuis un certain temps Lisa était profondément déprimée suite à une série de déceptions subies en une courte période, mais avec l'aide des autres elle a fini par se tirer de sa mélancolie et de son anxiété. Elle est maintenant capable de parler de son état d'esprit ouvertement avec des amis et elle se tourne vers Helen, son amie de plus longue date, qui l'avait soutenue à travers la déprime. N'étant que trop consciente du fardeau qu'elle avait pu être au cours de ces mois, elle voudrait trouver un moyen de remercier Helen: «Tu n'as pas à me remercier Lisa» lui répond Helen, «tu le méritais. C'était la moindre des choses après tout ce que tu as fait pour moi. Nous

sommes des amies, non? Nous avons depuis longtemps décidé de s'épauler quoi qu'il adienne. Un de ces jours j'en demanderai sûrement autant de toi, et je sais que je pourrai compter sur toi. À quoi bon avoir des amis, sinon?» Lisa se demande si Helen ne dit pas cela simplement pour lui éviter de se sentir coupable, mais Helen lui répond qu'elle pense vraiment ce qu'elle dit; elle ne pourrait mentir à Lisa, même si elle le voulait.

QUE MANQUE-T-IL ?

Qu'y a-t-il de troublant dans les paroles de John et de Helen? Les deux font preuve d'un caractère résolu et de sensibilité morale. La réponse de John a une allure bienveillante et conséquentialiste alors qu'Helen raisonne dans le langage déontologique des devoirs, de la réciprocité, et du respect. Ils ne sont pas préoccupés par eux-mêmes, ni dénués de sentiments. Pourtant, quelque chose ne colle pas.

Le problème ne se trouve pas vraiment dans ce qu'ils disent, mais plutôt dans ce qu'ils ne disent pas. Imaginez, par exemple, ce qu'Anne pourrait penser de la réponse de John. Anne aurait bien pu espérer que c'était, fondamentalement, en partie pour *son* bien et pour leur amour en tant que tel que John lui porte une attention si particulière. Qu'il se dévoue comme il le fait à cause des conséquences bénéfiques que cela entraîne ne semble pas lui accorder, pas plus qu'à leur relation, suffisamment de place – cela en dépit du fait que ces supposées conséquences bénéfiques dépendent d'une manière cruciale de la position spéciale que John occupe envers elle. Bien qu'elle soit prise en compte par John, il semble qu'elle soit justifiée d'être blessée par la façon dont elle est prise en compte. C'est comme si John la voyait, ainsi que leur relation, et même sa propre affection pour elle, d'un point de vue objectif distant – un point de vue moral, où les raisons doivent être des raisons pour tout agent rationnel et devant donc avoir un caractère impersonnel même lorsqu'elles concernent des faits personnels. Sa femme pourrait penser qu'un point de vue plus personnel serait davantage approprié, soit un point de vue duquel «c'est ma femme» ou «c'est Anne» auraient une pertinence spéciale et directe et constitueraient des réponses immédiates à la question «*Pourquoi* lui confères-tu autant d'attention?»

Il manque quelque chose de semblable à l'explication qu'offre Helen du soutien qu'elle a apporté à Lisa. Bien que nous comprenions que les devoirs spécifiques qu'elle ressent envers Lisa dépendent de caractéristiques particulières de leur relation, nous ne trouverions mal-

gré tout rien d'étrange à ce que Lisa trouve la réponse qu'offre Helen à son expression de gratitude plutôt distante, voir effrayante. Nous n'avons pas à douter qu'Helen ait de forts sentiments à l'égard de Lisa, mais nous pourrions nous demander comment ces sentiments s'expriment dans son raisonnement.²

John et Helen font tous deux preuve d'aliénation : il semble y avoir une profonde distance entre leurs affections et leur soi rationnel et délibératif ; leurs réactions vis-à-vis des autres et de leurs propres sentiments sont filtrés par un point de vue abstrait et universalisant. Nous ne devrions pas supposer qu'ils ont été pris à un moment où ils faisaient preuve de réflexion morale hors de l'ordinaire, ou alors qu'ils rationalisaient leur comportement après les faits ; c'est un aspect profondément ancré de leur caractère que d'agir et de penser d'un point de vue moral. C'est comme si le monde était pour eux un tissage d'obligations et de permissions au sein duquel les considérations personnelles ne méritent de la reconnaissance que dans la mesure où elles peuvent se faire une place parmi ces devoirs et obligations.

De dire de John et Helen qu'ils sont aliénés de leur affection ou de leurs proches n'est pas, en soi, une condamnation, et ne signifie pas non plus qu'ils éprouvent de la détresse. Il est possible d'être aliéné de quelque chose sans s'en rendre compte, et sans en souffrir consciemment de quelque façon que ce soit, de la même manière qu'il est possible de n'avoir aucun intérêt à l'égard d'une certaine chose sans en être conscient ni en souffrir. Mais l'aliénation n'est pas un simple manque d'intérêt : John et Helen ne sont pas *indifférents* à leur affection ou à leurs proches ; c'est plutôt que leur intérêt prend une forme aliénée. Bien que cette aliénation peut ne pas représenter une affliction psychologique, elle peut être la cause d'afflictions telles que la solitude ou le sentiment d'un vide, or alors entraîner la perte de certaines choses de valeur, telles que le sentiment d'appartenance ou les plaisirs de la spontanéité. De plus, leur aliénation peut causer de la détresse psychologique aux autres et rendre impossible certains types de relations ayant de la valeur.

Nous devons cependant prendre garde à ce qu'une catégorisation trop simpliste ne fausse notre diagnostic. La représentation du soi comme étant divisé en moitiés cognitive et affective, la délibération et la rationalité appartenant à la première moitié et les sentiments à la deuxième, me semble erronée. Le problème avec l'aliénation de John ne se trouve pas à la frontière d'une division naturelle entre son soi cognitif et son soi affectif, mais est en partie constitué par le fait que

sa psyché est séparée en ces deux hémisphères. Le soi délibératif de *John* est remarquablement dissocié de ses affections, mais ce n'est pas toutes les psychés qui sont divisées ainsi. La difficulté que certains pourraient éprouver à croire que John aime vraiment Anne s'il persiste à penser à elle tel qu'il l'indique dans sa réponse suggère qu'il y a un élément cognitif dans l'affection – que l'affection n'est pas un simple « affect » qui est donné à la délibération mais implique également des façons caractéristiques de penser et de percevoir. En effet, son affection pour Anne semble alors avoir été rétrogradée au rang de simple « affect ». Pour cette raison parmi tant d'autres nous ne devrions pas penser que l'aliénation de John à l'égard de sa propre affection et son aliénation à l'égard d'Anne sont des phénomènes entièrement indépendants, que l'un est la cause l'autre.³ Bien sûr, ces mêmes constatations s'appliquent au cas de Helen.

LE POINT DE VUE MORAL

Peut-être les vies de John et d'Anne et d'Helen et de Lisa seraient-elles plus heureuses sans toute cette aliénation. Mais s'agit-il là d'un problème pour *la morale* ? Si, comme plusieurs l'ont soutenu, avoir une morale implique de poser des jugements normatifs à partir d'un point de vue moral, et si par sa nature un point de vue moral doit exclure toute considération non universalisable, alors il semblerait que toute façon véritablement morale de vivre tendrait à produire des formes d'aliénation comme celles mentionnées plus haut.⁴ Ce serait donc une confusion conceptuelle que de demander de la morale qu'elle ne nous impose jamais d'occuper un point de vue autre que personnel, puisque de ne jamais regarder les choses d'un point de vue impersonnel (ou non personnel) serait alors de ne jamais *être* distinctement moral – cela ne serait peut-être pas de l'immoralisme, mais au moins de l'amoralisme. Cela ne reviendrait pas à dire qu'il n'y a pas d'autres points de vue sur la vie méritant notre attention⁵ ou qu'il est toujours approprié d'assumer un point de vue moral – nous pourrions dire que John et Helen ne font preuve d'aucun défaut moral en réfléchissant de façon si impersonnelle, bien qu'ils moralisent à outrance. Mais le fait qu'une morale nous demande d'assumer un point de vue impersonnel ne pourrait avec raison être retenu contre elle ; il ne s'agirait pas d'une morale autrement.

Cette position me semble beaucoup trop complaisante. Premièrement, nous devrions expliquer le raisonnement pratique d'une quelconque façon qui ne se limite pas à la multiplication des points

de vue et à la division du soi – il nous faut une caractérisation plus unifiée. Deuxièmement, il faut reconnaître que les relations affectives, les amitiés, les loyautés envers un groupe, et les actions spontanées figurent parmi les choses qui contribuent le plus à faire en sorte que la vie vaille la peine d'être vécue ; toute théorie morale qui mérite notre attention doit leur accorder une considération sérieuse. Comme William K. Frankena l'a écrit : « La morale est faite pour l'Homme, et non pas l'Homme pour la morale ». ⁶ Nous supposons souvent que les considérations morales sont prioritaires dans le raisonnement pratique. Si nous devions découvrir que l'adoption d'une certaine morale entraîne en conflit irréconciliable avec certains principaux types de bien-être humain – comme les exemples de John et d'Helen en amènent certains à croire – cela nous donnerait certes de bonnes raisons de douter des prétentions de cette morale. ⁷

Par exemple, dans les dernières phrases de *A Theory of Justice* John Rawls considère la « perspective de l'éternité », impartiale à l'égard de tous les individus et de tous les moments du temps, et écrit qu'il s'agit d'une « sorte de pensée et de sentiment que les personnes rationnelles peuvent adopter dans le monde. » La « pureté du cœur », conclut-il, « serait de voir clairement et d'agir avec bonne volonté et contrôle de soi à partir de ce point de vue ». ⁸ Que cela soit ou non ce en quoi consiste la pureté du cœur, un tel point de vue ne pourrait être celui de la vie réelle sans détacher radicalement l'individu d'un bon nombre de préoccupations et d'engagements personnels. Vraisemblablement, il ne faut pas y comprendre que Rawls nous recommande d'adopter ce point de vue dans la majeure partie des actions de notre vie quotidienne. Pourtant, le fait qu'une perspective aussi abstraite soit présentée comme un idéal moral devrait au moins nous amener à nous questionner. ⁹ Si être parfaitement moral implique de s'élever continuellement vers l'abstraction *sub specie aeternitatis*, peut-être avons nous déjà commis une erreur en nous embarquant sur le chemin de la morale. Quelques-unes des « faiblesses » qui nous empêchent d'atteindre cet idéal moral – de fortes attaches à des personnes ou des projets – semblent appartenir à un idéal humain beaucoup plus convaincant.

Devrions-nous alors en tirer comme leçon qu'il faudrait accorder un rôle plus prééminent à la valeur de la non-aliénation dans notre raisonnement moral ? Ce serait trop peu trop tard : le problème, semble-t-il, est la façon dont la morale demande que nous regardions les choses, et non pas les choses qu'elle nous demande de regarder.

LE « PARADOXE DE L'HÉDONISME »

Plutôt que de chercher directement à savoir si être moral consiste à emprunter un point de vue moral ou de savoir s'il existe une connexion nécessaire entre le fait d'être moral et d'être aliéné d'une manière nuisible à l'épanouissement humain, je considérerai plutôt un problème apparenté dont la solution pourrait suggérer une manière de contourner les obstacles auxquels une approche plus directe fait face.

Selon une version du soi-disant « paradoxe de l'hédonisme », le fait d'adopter la recherche d'un maximum de bonheur comme unique but ultime dans la vie pourrait bien avoir pour effet de nous empêcher d'avoir certaines expériences ou de s'engager dans des relations ou des engagements qui figurent parmi les plus grandes sources de bonheur. ¹⁰ L'hédoniste, lorsqu'il regarde autour de lui, pourrait découvrir que certaines personnes moins préoccupées par leur propre bonheur, et qui considèrent les gens et leurs projets de façon moins instrumentale qu'il ne le fait, réussissent en fait à vivre une vie plus heureuse que lui, et ce malgré sa recherche si ardente du bonheur. Le « paradoxe » est pragmatique, et non logique, mais il semble tout de même profond : l'hédoniste, semblerait-il, ne devrait pas être un hédoniste. Il semble donc que nous rencontrions encore une fois une situation dans laquelle la médiation de nos relations avec des personnes ou des projets par un point de vue particulier, dans ce cas-ci, par le point de vue hédoniste, pourrait nous empêcher de réaliser de manière complète les valeurs visées.

Cependant, il est important de remarquer que même si le fait d'adopter un projet de vie hédoniste peut avoir tendance à interférer avec la réalisation de ce projet, il n'existe pas d'incompatibilité naturelle entre agir pour le bien d'un autre ou d'une cause et de reconnaître l'importance d'une telle action pour son propre bien-être. Un mari qui agit pour le bien de son épouse peut très bien savoir qu'il s'agit pour lui d'une source de profonde satisfaction. En plus de lui fournir des raisons intrinsèques d'agir, cette relation peut aussi contribuer au but externe d'atteindre le bonheur. Qui plus est, bien que la quête du bonheur peut ne pas avoir été la raison pour laquelle il s'est lancé dans la relation, ou la raison pour laquelle il la poursuit, le mari pourrait bien se rendre compte qu'il ne se serait pas lancé dans cette relation s'il ne lui avait pas semblé probable qu'il en retire du bonheur. De même, si après un certain temps

cette relation entrerait en conflit avec son bonheur, il considérerait y mettre un terme.

On pourrait protester que l'on ne peut vraiment considérer une personne ou un projet comme une fin en tant que telle, si notre engagement est contingent ou capable d'être supplanté de la sorte. S'il en était ainsi, nous ne pourrions avoir que très peu d'engagements pour des fins en tant que telles. Par exemple, on ne pourrait être engagé envers son conjoint de même qu'envers ses enfants comme des fins en tant que telles puisqu'au plus un de ces engagements pourrait être décisif en cas de conflit. Il est facile de mélanger la notion d'un engagement envers une fin *en tant que telle* (ou *pour elle-même*) et celle d'un engagement *décisif*, mais la force et la structure ne sont pas la même chose. D'être engagé à une fin en tant que telle dépend (entre autres choses) de la possibilité que cette fin nous fournisse des raisons d'agir qui ne dépendent pas d'autres préoccupations. Il ne s'ensuit pas que ces raisons doivent toujours supplanter toute raison opposée, ou qu'on ne pourrait avoir en même temps d'autres raisons agissant comme intermédiaires qui nous disposent favorablement envers cette fin.

De véritables engagements à l'égard d'une fin en tant que telle, même lorsqu'ils sont très forts, demeurent assujettis à des réserves et à des contingences.¹¹ Si un ami devient trop prévisible ou déménage à l'autre bout du monde, ou si un projet de vie s'avère être moins stimulant ou pratique que l'on ne l'avait imaginé, nos engagements et les objets de notre affection changent naturellement. Dans le cas d'une relation hautement vulnérable au moindre changement, il serait forcé de parler d'affection véritable plutôt que d'engouement, par exemple. Mais si les membres d'une relation en viennent à croire qu'ils seraient mieux sans elle, cela serait, dans la plupart des cas, un changement non trivial. Il n'est pourtant pas difficile d'imaginer que leur engagement à l'égard de la relation puisse être véritable tout en étant contingent de cette façon. Bien sûr, une relation implique une histoire et des attentes partagées en plus d'expériences momentanées, et il est donc rare que l'affection et le souci que l'on a pour l'autre changent d'un jour à l'autre, ou qu'une relation commence et se termine à volonté. De plus, les types d'affection ou d'engagement pouvant jouer un rôle formateur dans une vie et rendre possible les sortes de satisfaction les plus significatives ne sont pas facilement supplantés ou sujets à de constantes réévaluations. Ainsi un hédoniste raisonnable ne soumettrait pas continuellement ses engagements à des

calculs égoïstes, ni ne tenterait de mettre fin à une relation ou à un engagement simplement parce qu'il lui semble alors qu'un autre arrangement le rendrait plus heureux. Des engagements envers les autres ou envers des causes peuvent, en tant que tels, entrer en étroite connexion avec le soi et un hédoniste qui se connaît bien ne se retournera pas contre lui-même à la première provocation. «Contingent» ne veut pas dire «remplaçable» et, bien que certains engagements – comme celui d'un parent envers son enfant, ou d'un patriote envers son pays – soient particulièrement exceptionnellement non contingents, il ne faudrait pas dire que les engagements d'une sorte plus contingente ne soient jamais véritables, ou qu'ils n'amènent jamais à un bonheur des plus significatifs.¹²

À la suite de ces observations nous pourrions réduire la force du «paradoxe de l'hédonisme» en distinguant deux formes d'hédonisme. *L'hédonisme subjectif* est la position selon laquelle on devrait adopter le point de vue hédoniste dans l'action, c'est-à-dire, que l'on devrait, chaque fois que cela est possible, tenter de déterminer quelle action va le plus probablement contribuer de manière optimale à notre bonheur, et agir en conséquence. *L'hédonisme objectif* est la position selon laquelle on devrait suivre cette ligne de conduite qui, dans les faits, contribuera le plus à notre bonheur, même si cela impliquerait de ne pas adopter le point de vue hédoniste dans l'action. Nous dirons d'un acte qu'il est *subjectivement hédoniste* s'il est fait d'un point de vue hédoniste; un acte est *objectivement hédoniste* s'il s'agit de l'acte, parmi ceux qui s'ouvrent à l'agent, qui contribuerait le plus à son bonheur.¹³ Nous appellerons quelque'un un *hédoniste sophistiqué* s'il vise mener une vie objectivement hédoniste (c'est-à-dire, la plus heureuse qui lui soit possible dans les circonstances) et qui pourtant ne souscrit pas à l'hédonisme subjectif. Ainsi donc, autant que cela soit dans les limites de ce qui est psychologiquement possible, l'hédoniste sophistiqué est prêt à éviter le point de vue hédoniste lorsque le fait d'assumer ce point de vue l'empêcherait de faire l'action objectivement hédoniste. Le soi-disant paradoxe de l'hédonisme démontre que de tels conflits vont survenir : certaines actions ou lignes de conduite peuvent être objectivement hédonistes seulement si elles ne sont pas subjectivement hédonistes. Vu sous cet angle, il semble que l'hédoniste sophistiqué soit face à un problème et non à un paradoxe : comment agir afin d'atteindre le maximum de bonheur possible si cela exclut parfois – ou même souvent – de procéder à des délibérations hédonistes.

La réponse, dans chaque cas particulier, serait complexe et contextuelle – il semble peu probable qu’il y ait une méthode de prise de décisions qui encouragerait toujours les pensées et les actions les plus favorables au bonheur de l’agent. Un hédoniste sophistiqué pourrait se diriger en considérant le complexe et le contextuel : en observant les façons concrètes de penser et d’agir de ces personnes qui lui sont en certains points semblables et qui semblent les plus heureuses.

Si nos suppositions sont correctes, il trouvera que peu de ces individus sont des hédonistes subjectifs ; ils agissent plutôt pour le compte de diverses fins en tant que telles. Il pourrait alors entreprendre de développer chez sa personne ces traits de caractère, ces façons de penser, ces types d’engagements et ainsi de suite, qui semblent répandus à travers les vies heureuses. Par exemple, s’il remarque que les gens les plus heureux sont souvent très loyaux envers leurs amis, il doit se demander comment il pourrait devenir un ami plus loyal – pas simplement comment il pourrait avoir l’air d’un ami loyal (puisque ceux qu’il a observés ne sont pas heureux parce qu’ils ont simplement l’air loyal) – mais comment il pourrait en être un.

Une personne pourrait-elle effectuer de tels changements si elle avait comme but de vivre le plus heureusement possible ? La réponse me semble être, avec réserve, un *oui*, mais regardons d’abord une situation plus simple. Un joueur de tennis très compétitif en vient à réaliser que son obsession pour la victoire l’empêche de jouer de son mieux. Un professionnel lui dit que s’il veut gagner, il doit se donner davantage au jeu lui-même et cesser d’autant songer à sa performance. C’est par l’engagement et la concentration qu’il est possible de se consacrer au jeu, que l’on peut trouver la victoire, lui dit-on. Il consacre donc une bonne partie de son temps à développer une dévotion durable envers plusieurs aspects de l’activité et il découvre à quel point se laisser absorber dans le jeu est satisfaisant. Il joue mieux, et il aurait abandonné son programme de transformation s’il n’en avait été ainsi, mais il découvre qu’il joue dorénavant au tennis pour le sport et qu’il en récolte de nombreux bienfaits internes et externes. Une personne de ce type ne se dirait pas constamment – sur le terrain ou en dehors – « Peu importe comment je joue, la seule chose qui compte vraiment c’est de gagner ! » De telles pensées lui sembleraient vouées à l’auto-réfutation et indiqueraient que son ancienne façon de voir les choses, qui ne lui réussissait pas, refaisait surface. Une telle personne ne chercherait pas non plus à se berner. Elle n’aurait pas besoin de se cacher son but de gagner, puisque ce

but est cohérent avec sa dévotion croissante pour le jeu. Son désir de réussite dans cette activité ne porte pas ombrage à son engagement envers le sport, mais le rend plus vivace.

Nous pourrions offrir le même type d’explication au sujet de l’hédoniste sophistiqué et de l’amitié. Un individu pourrait réaliser que son attitude instrumentale envers ses amis l’empêche d’atteindre tout le bonheur que l’amitié peut apporter. Il pourrait alors tenter de se concentrer davantage sur ces amis eux-mêmes, peut-être en le faisant délibérément jusqu’à ce que cela lui vienne plus naturellement. Il pourrait alors trouver que ses amitiés s’en portent mieux et qu’il est plus heureux. S’il trouvait que ses relations se détérioraient et que son bonheur décroissait, il repenserait cette idée. Il n’a pas besoin de se cacher cela : le but externe qu’est le bonheur renforce les buts internes de ses relations. La structure motivationnelle de l’hédoniste sophistiqué doit donc s’accorder avec une *condition contrefactuelle* : puisqu’il peut prendre plusieurs choses, même le bien-être d’autrui, comme des fins en tant que telles, il n’a pas toujours besoin d’agir avec le bonheur pour but ; mais il n’agirait pas tel qu’il le fait si cela n’était pas compatible avec la poursuite d’une vie objectivement hédoniste. Bien sûr un hédoniste sophistiqué ne peut pas garantir qu’il va satisfaire cette condition contrefactuelle, mais il peut tenter de la remplir du mieux qu’il le peut.

Le succès au tennis est un but relativement délimité, qui laisse beaucoup de choses dans une vie indéfinies. De maximiser son bonheur, par contre, semble requérir toutes les énergies dont dispose une personne. Des engagements envers d’autres fins pourraient-ils survivre à ses côtés ? Considérons une analogie. Ned doit gagner sa vie. Plus que cela, il doit gagner le plus d’argent possible – il a des goûts de luxe, il s’est remarié, a des enfants qui atteignent l’âge universitaire et il n’a pas beaucoup de moyens. Il entreprend d’utiliser son argent et son labeur de sorte à maximiser son rendement. Pourtant il ne s’ensuit pas qu’il agisse de la sorte uniquement pour gagner autant d’argent que possible.¹⁴ Bien que ce soit clairement vrai de dire qu’il le fait parce qu’il croit que cela va maximiser son rendement, cela n’empêche pas qu’il puisse également le faire pour d’autres raisons, par exemple, dans le but de bien vivre ou afin de prendre soin de ses enfants. Il pourrait continuer à en être ainsi même si Ned en venait à vouloir de l’argent pour le simple fait d’en avoir, c’est-à-dire, s’il en venait à voir l’accumulation de richesses comme ayant un attrait intrinsèque en plus d’extrinsèque.¹⁵ De la même manière, qu’une personne

s'impose de vivre sa vie de façon objectivement hédoniste lui apporte des indications considérables, mais cela ne va pas déterminer l'entière de ses motifs ou des buts visés par ses actions.

J'ai pourtant émis une réserve à mon affirmation que l'hédoniste sophistiqué pouvait échapper au paradoxe de l'hédonisme. Il semble tout de même possible que les vies les plus heureuses qui soient atteignables soient celles vécues par des gens qui rejettent l'hédonisme sophistiqué, des gens dont le caractère est tel que, si on leur présentait le choix entre deux vies achevées, l'une recelant moins de bonheur total mais qui réalisait tout de même une autre valeur plus complètement, ils pourraient bien en toute connaissance de cause opter contre la maximisation de leur bonheur. Cela démontrerait, si cela était bien possible, que l'hédoniste sophistiqué pourrait avoir des raisons de modifier ses croyances afin de ne plus accepter l'hédonisme sous aucune forme. Cela ne réfuterait toujours pas l'hédonisme objectif en tant que théorie du critère (rationnel, prudentiel ou moral) que nos actes devraient satisfaire, puisque ce serait précisément dans le but de satisfaire ce critère que l'hédoniste sophistiqué modifierait ses croyances.¹⁶

LA PLACE DE LA NON-ALIÉNATION PARMIL LES VALEURS HUMAINES

Avant de discuter de l'applicabilité à la morale de ce qui a été dit au sujet de l'hédonisme, nous devrions remarquer que l'aliénation n'est pas toujours une mauvaise chose, que nous pourrions ne pas vouloir surpasser toute forme d'aliénation et que d'autres valeurs, qui pourraient dans certains cas particuliers entrer en conflit avec la non-aliénation, pourraient parfois s'imposer à nous avec plus de force. Examinons quelques-unes de ces situations.

On argumente parfois qu'une morale de devoirs ou d'obligations peut s'insérer de façon appropriée dans les relations familiales ou personnelles lorsque les sentiments pertinents ont disparus, par exemple, lorsqu'un ami nous exaspère, lorsque l'amour est éprouvée, et ainsi de suite.¹⁷ « Devoir » implique « pouvoir » (ou du moins, « pourrait ») et bien qu'il pourrait être préférable en termes humains que nous fassions ce que l'on doit au moins en partie sur la base de sentiments d'amour, d'amitié ou de sympathie, il y a parfois des occasions lors desquelles nous n'arrivons simplement pas à produire en nous de tels sentiments, et où la chose à faire est d'agir tel que l'amour ou l'amitié ou la sympathie nous aurait demandé de le faire,

plutôt que de refuser d'accomplir une action par simple sentiment d'obligation.

À cela il faut ajouter un autre rôle pour les actions non spontanées et purement motivées par la morale : même lorsque l'amour et la sollicitude demeurent forts, il est souvent désirable d'accéder à un certain détachement vis-à-vis de nos sentiments ou des autres. Un mari peut exagérément protéger son épouse ; un ami peut encourager les tendances ultimement destructrices d'un autre ; un parent peut favoriser à outrance un de ses enfants. Une affection forte et immédiate peut anéantir la capacité d'une personne de voir ce dont une autre a besoin ou ce qu'elle mérite. Dans de telles situations, le maintien d'une certaine distance entre les personnes, ou entre un individu et ses sentiments, allant de paire avec l'intrusion de considérations morales dans le fossé ainsi creusé, peut être une bonne chose et faire partie d'une affection ou d'un engagement véritable. La position adverse, à l'effet qu'aucune médiation de la sorte ne soit désirable aussi longtemps que l'affection demeure forte, me semble être pur romantisme. Le fait de se soucier de l'aliénation ne devrait pas se transformer en un culte de « l'authenticité à tout prix ».

De plus, ce sera chose courante qu'il y ait des conflits entre éviter l'aliénation et d'autres buts individuels d'importances. Un de ces buts est l'autonomie. Bernard Williams a insisté sur le fait que plusieurs d'entre nous ont développé certains « projets fondamentaux » qui donnent un sens et une allure à nos vies ; il a aussi attiré notre attention sur les dommages que peut subir un individu s'il est aliéné de ces projets fondamentaux en étant forcé de les voir comme pouvant être supplantés par des considérations morales.¹⁸ En contrepartie nous pourrions insister qu'il est crucial pour l'autonomie d'une personne qu'elle soumette ses engagements à un examen – même s'il s'agit de ses projets fondamentaux. Nos projets fondamentaux se forment souvent pendant la jeunesse, de même que dans une famille, une classe sociale ou dans une culture particulière. Cela peut être aliénant, voir désorientant, que de les questionner, mais de ne pas le faire revient à abandonner son autonomie. Bien sûr, l'autonomie ne saurait raisonnablement requérir que nous questionnions chacune de nos valeurs et chacun de nos engagements simultanément, ni que nous soyons à jamais détachés de ce que nous faisons. Il est bien possible d'examiner certains aspects fondamentaux de nos vies et d'en arriver à un ensemble d'engagements choisis de façon autonome qui formeront la base d'une vie intégrée. En effet, les conflits psycholo-

giques et les obstacles nous donnent l'occasion de réexaminer nos engagements fondamentaux plus fréquemment qu'on ne le voudrait.

Il ne faudrait pas non plus exagérer la tension entre l'autonomie et la non-aliénation. On peut en partie éviter cette exagération en se débarrassant de la notion kantienne de l'autonomie selon laquelle celle-ci consisterait à n'être déterminé par aucune contingence. Il faudrait aussi éviter de confondre l'autonomie avec une simple indépendance par rapport aux autres. Rousseau et Marx mettent tous deux l'accent sur le fait que de prendre le contrôle de notre propre vie requiert de participer à certaines sortes de relations sociales – à des relations sociales dans lesquelles diverses formes d'aliénation ont été minimisées.

L'autonomie n'est qu'une des valeurs pouvant faire l'objet de compromis complexes avec la non-aliénation. L'aliénation et l'inauthenticité sont parfois utiles. L'aliénation de certains individus ou de certains groupes à l'égard de leur milieu est parfois nécessaire afin qu'une critique sociale fondamentale ou une innovation culturelle puisse avoir lieu. De même, on peut douter qu'il soit possible de longtemps maintenir des rapports courtois les uns avec les autres sans une certaine mesure d'inauthenticité. Cela ne demanderait que peu d'imagination, quoi que beaucoup de patience de la part du lecteur, que de produire ici des exemples mettant en scènes des conflits troublants entre la non-aliénation et presque n'importe quelle autre fin noble.

RÉDUIRE L'ALIÉNATION DANS LA MORALE

Considérons donc à présent la morale en tant que telle. Afin de pouvoir en traiter suffisamment en détails nous devons avoir en tête une morale particulière. Pour diverses raisons, je crois que la sorte de morale la plus plausible est conséquentialiste, soit qu'elle évalue la justesse [*rightness*] d'une action en fonction de sa contribution au bien. C'est donc à partir d'un cadre conséquentialiste que je tenterai d'illustrer comment nous pourrions réduire l'aliénation dans la théorie et la pratique morale. Malgré cela, un bon nombre des arguments que je présenterai pourraient être repris *mutadis mutandis* par un déontologiste.

Bien entendu, même en adoptant le conséquentialisme nous n'avons pas adopté une morale en particulier tant que nous ne disons pas ce en quoi consiste le bien. Penchons-nous donc un instant sur l'axiologie. Une erreur chez les théories conséquentialistes dominan-

tes, il me semble, consiste à ne pas réaliser qu'il n'y a pas que les états subjectifs qui peuvent avoir une valeur intrinsèque. Il en va de même pour cette tendance à vouloir réduire toutes les valeurs intrinsèques à une seule : le bonheur. Chacune de ces caractéristiques de l'utilitarisme classique reflète des formes d'aliénation. Premièrement, en séparant les états subjectifs de leur homologues objectifs, et en prétendant que nous ne recherchons ces derniers que pour leur apport aux états subjectifs, l'utilitarisme nous coupe du monde d'une façon que capture très bien des exemples comme celui de la machine à expérience, une machine hypothétique pouvant être programmée afin de produire chez un agent quelque état subjectif qu'il désire. La machine à expérience nous procure des avantages certains par rapport à la vraie vie : peu de gens, sinon personne, croient avoir atteint tout ce qu'ils pourraient désirer, mais la machine rend possible pour chacun une existence qui ne peut être distinguée d'un tel état de choses heureux.¹⁹ Malgré ces avantages frappants, la plupart d'entre nous s'insurge à même considérer une telle machine. Comme Robert Nozick et bien d'autres le soulignent, ce que nous faisons et ce que nous sommes *réellement*, et non pas seulement comment la vie nous *apparaît*, semble nous importer.²⁰ Nous concevons que le sens de nos vies est étroitement lié avec le monde et avec d'autres personnes d'une façon que le subjectivisme ne peut saisir, et le sentiment de perte ressenti en contemplant une vie passée dans une machine à expérience, littéralement aliénée du monde environnant, semble révéler où se trouve l'erreur du subjectivisme. Deuxièmement, la réduction de toutes les fins au but purement abstrait du bonheur ou du plaisir, comme dans l'utilitarisme hédoniste, traite tous les autres buts de façon instrumentale. Le savoir ou l'amitié peuvent promouvoir le bonheur, mais est-ce une caractérisation adéquate de notre engagement envers ces choses que de dire, qu'ultimement, ils n'ont de valeur pour aucune autre raison ? D'insister sur l'existence d'un but abstrait et uniforme caché derrière chacune de nos fins ne trahit-il pas de l'aliénation à l'égard de ces fins particulières ?

Plutôt que d'approfondir ces questions ici, je suggère d'aborder la question du bien d'une façon qui me semble moins futile pour ce qui est de découvrir en quoi réside la valeur pour les êtres humains : il s'agit d'une approche pluraliste selon laquelle plusieurs biens auraient une valeur intrinsèque, non morale – des biens tels que le bonheur, le savoir, l'activité douée de sens, l'autonomie, la solidarité, le respect et la beauté.²¹ Ces biens ne doivent pas nécessairement être

hiérarchisés de manière lexicale, mais nous pouvons leur attribuer divers poids et le critère de justesse pour un acte serait qu'il contribue le plus à la somme pondérée de ces valeurs à long terme. Cela rend possible ces divers types de compromis dont nous avons parlé à la section précédente. Je ne m'attarderai cependant pas à développer ou à défendre un tel exposé du bien et du juste, puisque notre but est uniquement, en supposant que la morale ait une théorie comme celle-ci à sa base, de montrer comment nous pourrions approcher certains des problèmes d'aliénation qui surgissent dans les contextes moraux.

Considérons donc le cas de Juan qui, comme John, a toujours semblé être un mari idéal. Lorsqu'un ami relève l'attention extraordinaire que Juan porte à sa femme, il lui répond, de cette manière qui lui est typique : « J'aime Linda. Je l'aime même beaucoup. Ça m'est donc d'une grande importance que de faire des choses pour elle. Après tout ce que nous avons traversé, cela fait presque partie de moi-même. » Mais son ami sait que Juan est un homme de principe et il lui demande comment il place son mariage dans un ordre des choses plus vaste. Après tout, lui demande-t-il, c'est bien pour Juan et sa femme d'avoir une relation tissée si serrée, mais que doit-il advenir de tous ces autres à qui Juan pourrait venir en aide s'il étendait ses horizons davantage ? Juan lui répond : « regarde, le monde se porte mieux lorsque les gens peuvent avoir des relations comme la nôtre – personne ne le pourrait si tout le monde se demandait continuellement qui est dans le plus grand besoin. Ce n'est pas facile d'arriver à quoi que ce soit dans ce monde et une des meilleures choses qui peut arriver à quelqu'un, c'est d'avoir une relation comme la nôtre. On empirerait rapidement les choses si on abandonnait ces relations pour le compte d'un plus grand but. De toute façon, je sais que l'on ne peut pas toujours faire passer la famille avant le reste. Le monde n'est pas fait de sorte que ce soit correct de se renfermer dans sa petite sphère privée. Mais tout de même, on a besoin de cette sphère privée. Les gens s'épuisent ou se perdent s'ils tentent de sauver le monde par eux-mêmes. Ceux qui s'accrochent et réussissent à rendre le monde meilleur sont généralement ceux qui parviennent à intégrer ce genre de but dans une vie qui n'est pas misérable. Je n'ai pas rencontré de saints récemment et je ne fais pas confiance à ceux qui se *croient* saints. »

Si l'on compare Juan et John, nous ne découvrons pas que l'un d'eux fait de la place aux considérations morales dans sa vie

personnelle alors que l'autre ne le fait pas. Nous ne découvrons pas non plus que l'un prend ses préoccupations morales moins au sérieux. En fait, il n'y a pas d'incompatibilité entre ce que Juan admet comme moralement requis et le fait d'agir directement pour le compte d'un autre. Il est important que Juan soumette sa vie à un examen moral – il n'est pas simplement déconcerté lorsqu'on lui demande de défendre ses actes au-delà du niveau personnel, il ne dit pas *seulement* « Bien sûr que je prends soins d'elle, c'est ma femme ! » ou « C'est Linda » refusant d'entendre les considérations plus impersonnelles soulevées par son ami. Ce serait cohérent avec ce qu'il dit que d'imaginer que sa structure motivationnelle a une forme semblable à celle de l'hédoniste sophistiqué, c'est-à-dire, que sa structure motivationnelle satisfait une condition contrefactuelle : bien qu'en général il n'agit pas comme il le fait uniquement dans le but de faire ce qui est juste, il tenterait de vivre une autre sorte de vie s'il ne croyait pas que la sienne était moralement défendable. Son amour n'est pas une submersion romantique dans l'autre au point de faire fi des responsabilités extérieures et nous pourrions dire, dans cette mesure, qu'elle inclut un certain degré d'aliénation à l'égard de Linda. Mais cela ne semble pas saper toute valeur humaine de leur relation. Nous n'avons pas non plus besoin de supposer que Linda serait attristée d'entendre la réponse de Juan comme Anne pourrait l'être si elle entendait celle de John.²²

De plus, de par sa volonté d'examiner sa vie moralement, Juan évite une sorte d'aliénation dont on ne discute pas suffisamment – l'aliénation à l'égard des autres, au-delà de nos liens intimes. Les individus qui ne veulent pas, ou ne peuvent pas, se questionner sur leurs actes à partir d'une perspective plus générale sont d'une façon importante coupés de leur société et du monde extérieur. Cela pourrait ne pas les troubler outre mesure, mais ils pourraient tout de même être incapables de faire l'expérience de ce puissant sentiment d'avoir une ligne directrice et que leur vie à un sens qui provient du fait de se considérer comme faisant partie d'un tout plus vaste et plus permanent que soi-même ou que son cercle intime. La recherche d'un but et d'un sens me semble omniprésente – certainement une grande partie de la tendance à s'identifier à une religion, ou à une ethnie ou à une région (ou, de façon plus frappante encore, cette tendance à redécouvrir de tels identités), ou bien à entretenir des loyautés institutionnelles trouve sa source dans ce désir de se concevoir comme faisant partie d'un tout plus général, permanent et de plus grande

valeur.²³ Vraisemblablement, cela fait partie de ce que veulent dire ceux qui disent que la laïcisation a entraîné le sentiment que la vie n'a plus de sens, ou que le déclin des communautés et des sociétés traditionnelles s'est traduit par une augmentation de l'anomie. (L'hédoniste sophistiqué devrait aussi en prendre note : une façon d'acquiescer un sentiment plus ferme que la vie vaut la peine d'être vécue, un sentiment qui peut être important afin de réaliser plusieurs valeurs dans sa propre vie, est de surpasser l'aliénation à l'égard des autres.)

En se basant sur notre distinction précédente entre deux sortes d'hédonismes, distinguons à présent deux sortes de conséquentialismes. Le *conséquentialisme subjectif* est la théorie selon laquelle chaque fois que l'on doit choisir une action, on doit tenter de déterminer laquelle de celles possibles pourrait le mieux promouvoir le bien, et que l'on devrait alors agir en conséquence. Une personne se comporte comme le requiert le conséquentialisme subjectif – c'est-à-dire, qu'elle vit une *vie subjectivement conséquentialiste* – dans la mesure où elle utilise et obéit à une procédure distinctement conséquentialiste de prise de décision, visant consciemment le bien général et utilisant consciencieusement, et avec la plus grande rigueur, la meilleure information disponible. Le *conséquentialisme objectif* est la théorie selon laquelle le critère de justesse d'un acte ou d'une ligne de conduite est qu'il s'agisse, parmi tous les actes qui s'ouvrent à l'agent, de celui qui promouvoirait dans les faits le plus le bien. Le conséquentialisme subjectif, comme l'hédonisme subjectif, est une théorie qui prescrit de suivre une façon particulière de délibérer ; le conséquentialisme objectif, comme l'hédonisme objectif, concerne les résultats effectivement produits, et donc se préoccupe de la question de la délibération seulement dans la mesure où certains types de prises de décisions ont tendance à encourager des résultats appropriés. Nous réserverons l'expression *action (ou vie) objectivement conséquentialiste* pour ces actions (ou ces vies) qui, parmi celles qui s'ouvrent à l'agent, réaliseraient les meilleurs résultats.²⁴ Pour compléter ce parallèle, nous dirons qu'un *conséquentialiste sophistiqué* est quelqu'un qui s'engage de façon durable à vivre une vie objectivement conséquentialiste, mais qui n'accorde pas nécessairement une importance particulière à un certain type de prise de décision et donc qui ne cherche pas nécessairement à vivre une vie subjectivement conséquentialiste. Nous pourrions argumenter (si nous ajoutions suffisamment de détails) que Juan est un conséquentialiste sophistiqué, puisqu'il semble croire qu'il devrait agir pour promouvoir le plus grand bien, mais qu'il ne sem-

ble pas considérer qu'il serait approprié de soumettre chacun des ses actes à un calcul conséquentialiste.

Est-ce bizarre ou contradictoire que d'être un conséquentialiste sophistiqué puisse impliquer de rejeter le conséquentialisme subjectif ? Après tout, un adhérent au conséquentialisme subjectif ne cherche-t-il pas aussi à vivre une vie objectivement conséquentialiste ? Il le peut bien, mais alors il est dans l'erreur lorsqu'il croit que cela implique qu'il doive toujours s'engager dans un raisonnement distinctement conséquentialiste chaque fois qu'il est confronté à un choix. Pour voir cette erreur il suffit de considérer quelques exemples.

Il est bien connu que d'atteindre le meilleur résultat dans certaines situations urgentes demande que l'on agisse si promptement qu'il serait impossible de s'engager dans une délibération conséquentialiste. Un conséquentialiste sophistiqué a donc de bonnes raisons de chercher à cultiver des dispositions à agir rapidement lors d'une urgence. Une telle disposition n'est pas qu'un réflexe, mais une structure d'action bien développée et acquise délibérément. C'est un exemple simple, mais il devrait suffire à dissiper l'impression qu'il y a un paradoxe.

De nombreuses décisions sont trop insignifiantes pour mériter de faire l'objet d'une délibération conséquentialiste (« Quel soulier devrais-je attacher en premier ? ») ou ont un résultat trop prévisible (« Devrais-je me rendre à mon cours du matin comme prévu ou m'attarder à lire le journal ? »). Un certain dilemme célèbre et ancien pour le conséquentialisme appartient à une catégorie similaire : avant de délibérer au sujet d'un acte, il semble que je doive décider combien de temps je devrais, de manière optimale, accorder à cette délibération ; mais alors je dois d'abord décider combien de temps il serait optimal d'accorder à la délibération ; mais avant cela, je dois déterminer combien de temps il serait optimal d'accorder à cette décision, et ainsi de suite. Le conséquentialiste sophistiqué peut bloquer cette régression paralysante en remarquant que parfois la meilleure chose à faire est de ne pas poser de question quant à l'allocation du temps ; il pourrait plutôt développer des dispositions durables à accorder plus ou moins de temps à une décision en fonction de son importance apparente, de la quantité d'information dont il dispose, de la prévisibilité de son choix, et ainsi de suite. Je crois que nous avons tous des dispositions de cette sorte, ce qui explique notre patience à l'égard de certaines délibérations prolongées mais pas à l'égard d'autres.

Il y a des exemples plus intrigants qui ont davantage à voir avec l'interférence psychologique qu'avec l'efficacité dans le temps : l'employé timide et exploité qui sait qu'il succombera à sa timidité s'il délibère avant de demander une augmentation et ainsi n'obtiendra pas ce qu'il mérite ; l'homme embarrassé qui sait qu'il se comportera de manière maladroite et peu naturelle dans une fonction sociale, contrairement à son but d'agir naturellement et de façon appropriée, s'il est constamment en train de se demander comment agir ; le funambule qui sait qu'il ne doit pas réfléchir à l'importance de garder sa concentration, et ainsi de suite. Les gens peuvent apprendre à éviter certaines façons de penser typiquement contre-productives – de la même façon que le joueur de tennis de notre exemple précédent a appris à éviter de constamment penser à gagner – et le conséquentialiste sophistiqué peut apprendre que la délibération conséquentialiste, dans de nombreuses situations, s'avère contre-productive, de sorte qu'il devrait cultiver d'autres habitudes de penser.

Lorsqu'il évite de raisonner de manière conséquentialiste, le conséquentialiste sophistiqué n'est pas nécessairement en train de se leurrer ou d'agir par mauvaise foi. Il peut parfaitement bien reconnaître qu'il agit de la sorte parce qu'il est nécessaire qu'il développe de telles dispositions afin de promouvoir le bien. Bien sûr, il ne peut être préoccupé par cela à chaque instant, mais personne ne peut être *préoccupé* par quoi que ce soit sans que cela n'interfère avec une manière normale et appropriée d'agir et de penser.

À cette liste de cas impliquant de l'interférence, nous pouvons ajouter John et sa volonté omniprésente de tout voir à la lumière d'un conséquentialisme subjectif qui l'empêche justement de réaliser en lui-même, et dans les relations qu'il entretient avec autrui, des valeurs auxquelles il reconnaîtrait malgré tout une importance cruciale.

Bernard Williams pense que cela démontre que le conséquentialisme fait face à de graves problèmes et qu'il pourrait devoir s'éclipser de plusieurs sphères importantes de la vie, du moins en tant que mode de prise de décision.²⁵ Bien que je crois qu'il ait exagéré à quel point nous devrions exclure les considérations conséquentialistes de nos vies dans le but d'éviter des résultats désastreux, il semble juste de se demander : si de maximiser le bien demandait effectivement que nous abandonnions *tout* raisonnement conséquentialiste, cela réfuterait-il le conséquentialisme ? Imaginez un démon omniscient capable de contrôler le sort du monde et qui impose une indicible puni-

tion à chaque personne dans la mesure où elle ne respecte pas une morale kantienne. (Clairement le démon n'est pas lui-même kantien.) Si un tel démon existait, les conséquentialistes sophistiqués auraient de bonnes raisons de se convertir aux Kantisme, et peut-être même de prendre toutes les précautions possibles afin d'effacer le conséquentialisme de la mémoire humaine et d'empêcher qu'il ne refasse surface.

Cette possibilité démontre-t-elle que le conséquentialisme objectif est voué à l'auto-réfutation ? Bien au contraire, cela montre que le conséquentialisme a la vertu de ne pas effacer la distinction entre les *conditions de vérité* d'une théorie éthique et ses *conditions d'acceptation* dans des contextes particuliers, une distinction que les philosophes reconnaissent habituellement au sujet de théories portant sur d'autres sujets. On pourrait protester que les théories éthiques, contrairement à d'autres sortes de théories, doivent répondre à une condition de publicité, soit, en gros, qu'il doit nous être possible en toutes circonstances de reconnaître une théorie éthique vraie comme telle, et de la promulguer publiquement sans ce faisant violer la théorie elle-même.²⁶ Nous pourrions penser qu'une condition de ce genre s'ensuit de la nature sociale de la morale. Mais une telle condition constituerait un *petitio* à l'égard des théories conséquentialistes puisqu'elle requerrait qu'une certaine classe d'actions – d'adopter et de promulguer une théorie éthique – ne soit pas jugée sur la base de ses conséquences. Qui plus est, je n'arrive pas à voir comment une telle condition pourrait émaner du caractère social de la morale. Prescrire d'adopter et de promulguer un mode de prise de décision sans égard aux conséquences me semble radicalement détaché des préoccupations humaines, qu'elles soient sociales ou autres. Si l'on argumente qu'une théorie éthique ne satisfaisant pas la condition de publicité pourrait dans certaines circonstances endosser une ligne de conduite qui amènerait à l'abus et à la manipulation de l'Homme par l'Homme, nous n'avons qu'à réfléchir au fait qu'aucune procédure de décision psychologiquement possible ne peut garantir que son adoption répandue n'aurait jamais un tel résultat. Un « démon conséquentialiste » pourrait bien faire augmenter la quantité d'abus et de manipulation dans le monde dans une mesure directement proportionnelle à celle dans laquelle les gens agissent selon l'impératif catégorique. Le conséquentialisme objectif (contrairement à certaines théories déontologiques) fait preuve d'une flexibilité avantageuse qui nous permet de prendre en compte les conséquences pour juger de la justesse

de certains modes de prise de décision. De cette façon il devient possible d'éviter toute forme de vénération vouée à l'auto-réfutation d'une certaine procédure de prise de décision.

Une autre objection consisterait à dire que l'absence de lien direct entre le conséquentialisme objectif et un mode de décision particulier laisse la théorie trop vague afin de nous guider adéquatement dans la pratique. Au contraire, le conséquentialisme objectif établit un critère de justesse d'une action défini et distinctif. Cela devient alors une question empirique (quoique pas une question facile) de savoir quels modes de prise de décision devraient être employés, et dans quelles circonstances. Ce serait donc une erreur pour un conséquentialiste objectif que de tenter de resserrer la connexion entre son critère de justesse et un mode de prise de décision en particulier : si quelqu'un recommandait un mode particulier de prise de décision sans égard aux conséquences, il ne serait pas un conséquentialiste inflexible et non évasif ; il serait plutôt un conséquentialiste qui se contredit lui-même.

COMPARER LES APPROCHES

L'aspect apparemment « indirect » du conséquentialisme objectif peut amener à le confondre avec d'autres théories conséquentialistes indirectes plus familières, comme le conséquentialisme de la règle. En fait, la distinction subjectif/objectif recoupe la distinction règle/acte, et il y a des formes subjectives et objectives de théories basées sur la règle, comme sur l'acte. Jusqu'à présent nous nous sommes occupés uniquement de formes subjectives et objectives du conséquentialisme de l'acte. En contrepartie, un *conséquentialiste de la règle subjectif* soutient (en gros) que lors d'une délibération nous devrions toujours chercher à déterminer quel acte, de ceux qui s'ouvrent à nous, se conforme le mieux à l'ensemble de ces règles qui produiraient le plus grand bien si elles venaient à être généralement adoptées ; nous devrions alors chercher à faire cet acte. Un *conséquentialiste de la règle objectif* adopte comme critère de justesse d'une action qu'elle soit conforme aux règles ayant la plus grande valeur d'acceptation. Il reconnaît la possibilité que les meilleures règles pourraient, dans certains cas – ou même toujours – recommander que l'on ne s'engage pas dans une délibération en termes du conséquentialisme de la règle.

Puisque je crois que cette dernière possibilité devrait être prise au sérieux, je trouve la forme objective du conséquentialisme de la

règle plus plausible. En définitive, cependant, je suspecte que le conséquentialisme de la règle est intenable sous chacune de ses formes, puisqu'il pourrait recommander des actes qui (subjectivement ou objectivement) s'accordent avec le meilleur ensemble de règles même lorsque celles-ci ne sont *pas* généralement acceptées et que les actes en question s'en trouvent à avoir des conséquences désastreuses pour cette raison. « Suivons les règles avec la plus grande utilité d'acceptation quel qu'en soit le prix ! » n'est pas plus plausible que « *Fiat justitia, ruat coelum!* » – et pas mal moins retentissant. Les arguments du présent article se basent donc entièrement sur le conséquentialisme de l'acte.

En fait, une fois que nous avons tracé la distinction subjectif/objectif un conséquentialisme de l'acte peut saisir certaines des intuitions qui rendent les conséquentialismes de la règle ou du trait attrayants.²⁷ Une partie de l'attrait de ces conséquentialismes indirects provient certainement de l'idée selon laquelle nous devrions avoir certains traits de caractère, ou certains engagements envers des personnes ou des principes, qui seraient suffisamment solides pour que l'on refuse au moins parfois de les abandonner, même lorsque nous savons que ce refus entre en conflit avec un certain gain – peut-être faible – en utilité totale. Contrairement à sa contrepartie subjective, le conséquentialisme de l'acte objectif peut admettre des caractères et des engagements qui sont suffisamment solides en ce sens.

Afin de voir pourquoi, retournons brièvement à l'un des exemples simples de la section VI. Un conséquentialiste de l'acte sophistiqué peut réaliser que s'il en venait à développer une disposition durable à offrir de l'assistance promptement lors d'une urgence sans passer par une délibération élaborée en termes du conséquentialisme de l'acte, il y aurait presque assurément des situations dans lesquelles il agirait moins bien que s'il s'était arrêté pour réfléchir plus en détails. Cela pourrait tout de même être juste pour lui de développer cette disposition, puisque sans elle il agirait correctement lors de situations urgentes encore moins souvent – une réponse rapide est plus souvent appropriée que le contraire et il ne serait pas pratiquement possible de développer une disposition qui nous mènerait à agir promptement dans exactement ces circonstances où cette réponse aurait les meilleurs résultats. Bien que l'on puisse tenter de cultiver des dispositions qui sont sensibles à divers facteurs pouvant indiquer si la rapidité est de plus grande importance qu'une délibération prolongée, de tels raffinements ont leur propres coûts et étant donné les limites des ressources huma-

nes, mêmes les meilleures dispositions vont parfois nous induire en erreur. Le conséquentialiste de l'acte objectif recommanderait donc de cultiver des dispositions qui l'amèneront parfois à enfreindre son propre critère d'action juste. Malgré cela, il ne changera pas son critère pour dire qu'un acte est juste s'il est produit à partir de traits qu'il serait bien d'avoir, toutes choses considérées (dans les limites de ce qui est humainement atteignable, la balance des coûts et bénéfiques, et ainsi de suite) comme le ferait un conséquentialiste du trait. Il continuera plutôt à croire qu'un acte peut être le fruit de dispositions qu'il serait bien d'avoir et être tout de même injuste [*wrong*] (parce qu'il produirait des conséquences pires que celles que produiraient d'autres actes s'ouvrant à l'agent dans les circonstances).²⁸

Cette argumentation peut s'étendre aux structures motivationnelles, aux traits de caractère et aux règles. Un conséquentialiste sophistiqué devrait se rendre compte que certains biens ne sont atteignables de manière fiable – ou atteignables tout court – que si les gens ont des caractères bien développés; que la psyché humaine n'est capable que d'un certain niveau d'autorégulation et de raffinement et que la perception et le raisonnement humains sont enclins à de nombreux biais et erreurs. Ainsi les individus ont plus de chance d'agir justement s'ils possèdent des structures motivationnelles stables, des traits de caractère ou des engagements *prima facie* à des règles en plus de leur engagement à agir pour le mieux. Puisque ces individus ne considéreraient pas les conséquences en toutes circonstances, ils manqueraient certaines opportunités de maximiser le bien; mais s'ils tentaient constamment d'évaluer les résultats, le résultat final serait pire et ils agiraient correctement moins souvent.²⁹

Il est maintenant possible de renforcer cet argument et de démontrer que le conséquentialiste de l'acte objectif peut admettre des dispositions, des caractères ou des engagements à des règles suffisamment solides au sens vu plus haut, c'est-à-dire, qui ne font pas que s'ajouter à un engagement à faire ce qui est le mieux, mais qui peuvent parfois le supplanter de sorte qu'il puisse agir sciemment de façon contraire à la maximisation du bien. Considérons à nouveau Juan et Linda, et supposons que les deux époux doivent vivre dans deux villes différentes. Ils se voient généralement à chaque deux semaines, mais une semaine Linda semble un peu déprimée et troublée et Juan décide de faire le voyage cette semaine pour être avec elle. S'il ne faisait pas ce voyage, il sauverait une bonne somme d'argent qu'il pourrait envoyer à OXFAM afin de faire creuser un puits dans un village frappé par la

sécheresse. Même en prenant en compte le malaise continu de Linda, le sentiment de culpabilité de Juan et les effets négatifs sur leur relation, il se pourrait que de meilleures conséquences seraient produites si Juan remettait le prix du trajet à OXFAM plutôt que de faire ce voyage imprévu. Supposons que Juan sait cela et qu'il pourrait rester chez lui et signer le chèque s'il essayait. Malgré cela, étant donné son caractère, Juan ne tentera pas de poser cet acte plus bénéfique et va plutôt aller rejoindre Linda. Le conséquentialiste de l'acte objectif dira que, dans cette circonstance, Juan n'a pas posé l'acte juste. Pourtant il pourrait aussi dire que si Juan avait eu un caractère tel qu'il aurait posé l'acte plus bénéfique (ou s'il avait été enclin à le faire) il aurait alors dû être moins dévoué à Linda. Étant donné les façons dont Juan peut affecter le monde, il se pourrait que s'il avait été moins dévoué à Linda sa contribution totale au bien-être humain aurait été moindre, en bout de ligne, peut-être parce qu'il aurait été plus cynique ou égocentrique. Il se pourrait donc que Juan devrait avoir (devrait développer, encourager et ainsi de suite) un caractère tel qu'il agisse parfois sciemment et délibérément de façon allant à l'encontre de son devoir conséquentialiste objectif. N'importe quel autre caractère, de ceux qui s'ouvrent à lui, le mènerait à s'éloigner davantage d'une vie objectivement conséquentialiste. La question n'est pas de savoir si de rester chez lui *changerait* le caractère de Juan – nous pouvons supposer qu'il n'en serait rien – mais plutôt de savoir s'il déciderait en fait de rester chez lui s'il avait eu ce caractère, de ceux qui s'ouvrent à lui, qui le mènerait à poser la séquence d'actes qui serait au bout du compte la plus bénéfique. Dans certains cas, donc, il y aura un argument conséquentialiste de l'acte objectif en faveur de développer et de soutenir des caractères de ce type que Sidgwick et d'autres pensaient que le conséquentialiste de l'acte se devait de condamner.³⁰

EXIGENCES ET BOULEVERSEMENTS

Avant de conclure notre discussion du conséquentialisme, laissez-moi mentionner un autre problème important impliquant l'aliénation qui a semblé spécialement problématique pour les théories conséquentialistes et qui démontre que de venir à bout des problèmes liés à l'aliénation peut être une question sociale en plus d'une question de psychologie individuelle. Puisque les critères de justesse conséquentialistes sont liés à la contribution maximale au bien, une personne est « négativement responsable » de tout manque à gagner en

bien-être général qui s'ensuivrait du fait qu'elle n'ait pas posé le meilleur acte possible. Bernard Williams a argumenté que d'adopter un tel fardeau de responsabilité forcerait la plupart d'entre nous à abandonner, ou à être disposés à abandonner, bon nombre de nos engagements personnels les plus fondamentaux, nous aliénant ainsi de ces choses qui nous importent le plus.³¹

Certainement le conséquentialisme de l'acte objectif de la sorte considérée jusqu'à présent est une morale exigeante et potentiellement bouleversante, même après que nous ayons fait de la place pour les phénomènes psychologiques considérés jusqu'à maintenant, ainsi que pour la différence entre dire qu'un acte est injuste et dire qu'un agent devrait être blâmé pour l'avoir posé. Mais à quel point cette morale est exigeante ou bouleversante pour un individu est fonction – comme, on pourrait alléguer, cela devrait l'être – de l'état du monde, des agissements d'autrui en général, des institutions qui existent ainsi que de ce qu'un individu est capable d'accomplir. Si la richesse était distribuée plus équitablement, si les systèmes politiques étaient moins répressifs et répondaient davantage aux besoins des citoyens et si les gens étaient en général plus enclins à accepter certaines responsabilités, la vie quotidienne des individus n'aurait pas à être constamment bouleversée pour le compte du bien.

Par exemple, dans une société où il n'y aurait pas d'aide humanitaire organisée en cas de désastre, il se pourrait que si un désastre venait à frapper une certaine région, les gens de tout le pays seraient obligés de faire un effort spécial afin de venir en aide. D'autre part, s'il existait un système public d'aide en cas de désastre, ce serait alors probablement une très mauvaise idée pour les gens d'interrompre leurs vies quotidiennes pour tenter d'aider – leurs efforts manqueraient probablement de coordination, ils manqueraient d'informations, ils interféreraient avec le travail de secours qualifiés, sans compter que cela bouleverserait l'économie (et nuirait peut-être même à la capacité de la société de payer pour les secours organisés).

En modifiant les configurations sociales et politiques nous pouvons amoindrir le bouleversement de nos vies par des exigences morales, et à long-terme arriver à de meilleurs résultats que par la bienfaisance privée. Il est donc probable que, pour une théorie conséquentialiste, le fait d'accepter la responsabilité négative aille davantage dans le sens de soutenir certaines configurations (ou reconfigurations) sociales et politiques que dans celui de tenter de

sauver le monde par soi-même. De plus, il est clair que de tels changements sociaux et politiques ne peuvent s'effectuer que si les individus peuvent vivre des vies psychologiquement supportables entre-temps. Ceci nous fournit une raison substantielle d'abandonner l'idée que nous devrions nous défaire de ce qui nous importe en tant qu'individus et nous consacrer uniquement au bien-être social total. Finalement, dans bien des cas ce sont les exigences et le bouleversement *perçus*, plutôt que réels, qui importent le plus et il s'agit ici de quelque chose de relatif, qui dépend des attentes usuelles. Si certaines configurations sociales et politiques encouragent de façon normale une plus grande contribution, les individus pourraient ne pas considérer que de telles exigences morales soient excessivement bouleversantes.

De parler de changement social ou politique revient, bien sûr, à suggérer l'élimination des pré-conditions sociales et politiques pour un bon nombre de projets et de relations existants et il est probable que de tels changements produisent un certain degré d'aliénation dans la vie de ceux que cela affecte. Dans une certaine mesure, ces personnes pourraient être capables de trouver de nouveaux projets et de nouvelles relations en plus de maintenir un certain nombre de leurs anciens projets et relations, et ainsi d'éviter d'être aliénées de manière intolérable. Mais ce ne sera pas possible pour tous d'éviter d'être sérieusement aliéné. Nous avons donc une situation dans laquelle l'aliénation existera peu importe la ligne de conduite pour laquelle nous optons – soit l'aliénation de ceux que la perte de l'ancien ordre des choses désoriente, ou bien l'aliénation persistante de ceux qui ne peuvent vivre des vies exprimant leur individualité ou leurs buts dans le présent ordre des choses. Il semblerait que de suivre la logique de la position de Williams aurait la conséquence indûment conservatrice qu'il faudrait favoriser ceux qui sont moins aliénés dans le présent état de choses au dépend de ceux qui pourraient vivre des vies plus satisfaisantes si certains changements étaient apportés. Nous pourrions difficilement justifier un tel conservatisme par souci de réduire l'aliénation si les changements en question amenaient les pré-conditions sociales et politiques pour qu'un plus grand nombre puissent jouir de vies douées de sens. Par exemple, le fait que les femmes aient commencé à exiger et à recevoir une plus grande égalité dans les sphères personnelles et politiques bouleverse les projets fondamentaux de plusieurs hommes, mais un tel bouleversement peut être compensé par l'ou-

verture de nouvelles voies de développement personnel pour un plus grand nombre de personnes.

En répondant à l'objection de Williams au sujet de la responsabilité négative, je me suis davantage concentré sur le problème du bouleversement que sur le problème des exigences, et davantage sur le plan social que personnel. Il faudrait en dire davantage qu'il m'est permis de la faire ici afin de rendre complètement justice à son objection, bien que quelques remarques générales pourraient être à propos. Le conséquentialiste adopte au départ cette idée relativement simple à l'effet que certaines choses semblent importer aux personnes par dessus tout. Sa conception fondamentale de la justesse morale est donc qu'il devrait nous importer au-delà de tout le reste que les gens réalisent effectivement ces fins, dans la mesure du possible.³² Les morales conséquentialistes, de la sorte considérée ici, imposent sans l'ombre d'un doute un critère exigeant, qui requiert de nous que nous fassions davantage les uns pour les autres qu'il n'est actuellement coutume. Mais clairement ce critère n'exige pas que la plupart des gens vivent des vies intolérables pour le compte du plus grand bien : le plus grand bien est empiriquement équivalent à ce que le plus grand nombre possible de personnes vivent les meilleures vies possibles.³³ Le conséquentialisme objectif accorde une expression entière à cette intuition fondamentale en faisant de la contribution réelle à la réalisation du bien humain son critère de justesse, permettant ainsi aux pratiques et aux manières de raisonner de prendre la forme la plus appropriée pour accomplir ce but. Cela ne revient donc pas à exiger que nous adoptions une manière aliénée de penser à propos de nous-mêmes, de nos engagements ou quant à comment agir.

Récemment, Samuel Scheffler a suggéré que nous pourrions répondre au problème soulevé par Williams au sujet de l'impersonnalité et de l'exigence du conséquentialisme en nous écartant du conséquentialisme suffisamment afin d'admettre en tant que principe moral fondamental une prérogative centrée sur l'agent, qui, en gros, soutiendrait qu'une personne n'est pas toujours obligée de maximiser le bien, bien qu'elle soit toujours justifiée à le faire si elle le désire. Cette prérogative fournirait de la place pour que les agents puissent accorder une attention particulière à leur projets et leurs engagements personnels. Cependant, l'argument de cet article, s'il atteint son but, montre qu'il y a une place importante dans la pratique morale pour une prérogative de ce genre, même si l'on accepte une théorie morale fondamentale entièrement conséquentialiste.³⁴

L'ALIÉNATION EU ÉGARD À LA MORALE

D'élaborer une telle réponse implique, en partie, de démontrer que d'obéir à la morale ne doit pas nécessairement nous aliéner de ces engagements particuliers qui font que la vie vaut la peine d'être vécue et nous avons commencé à voir, aux sections précédentes, comment cela pourrait être possible dans le cadre d'une théorie conséquentialiste de l'acte objectif de ce que la morale exige. Nous avons vu comment, en général, il est possible pour plusieurs sortes de projets et de relations de continuer à être une source de valeur intrinsèque même si nous admettons qu'ils pourraient avoir à subir des transformations s'ils s'avéraient être impossibles à défendre moralement sous leur forme actuelle. Et encore, le fait de savoir qu'un engagement est moralement défendable pourrait bien agrandir sa valeur à nos yeux, et pourrait également nous donner le sentiment de faire partie d'un monde plus vaste, ce qui peut en tant que tel être de grande valeur. Si les autres considèrent que nos engagements sont responsables et qu'ils ont de la valeur (ou si nous avons raison de croire qu'ils devraient les voir ainsi), ceux-ci pourraient en venir à avoir une plus grande valeur et un plus grand sens à nos yeux, alors que s'ils apparaissent aux autres irresponsables et sans valeur (particulièrement si nous nous doutons que les autres les voient ainsi avec raison), nous pourrions avoir plus de difficulté à nous identifier à eux, ou à voir en eux une finalité ou de la valeur. Notre besoin presque universel de rationaliser nos actes et nos vies témoigne de notre désir de voir ce que nous faisons comme étant défendable d'un point de vue plus général. Je ne nie pas que le fait de considérer notre vie dans une perspective plus générale peut nous être coûteux – cela peut entraîner des réévaluations qui diminuent l'estime de soi, qui produisent de la culpabilité, de l'aliénation ou des problèmes d'identité. Je veux, par contre, remettre en question cette histoire simple souvent racontée selon laquelle il y aurait un point de vue personnel à partir duquel nous entrevoyons des significations qui s'effacent aussitôt que nous adoptons une perspective plus générale. Dans la pensée et dans l'action nous alternons entre un point de vue plus personnel et un moins personnel, et les deux jouent des rôles importants dans ce processus à travers lequel la finalité, le sens et l'identité sont créés et soutenus.³⁵ De plus, il se pourrait que de maintenir une certaine perspective au-delà de la perspective personnelle fasse partie du fait d'avoir des engagements matures, même pour ceux de la sorte la plus intime.

Ces remarques au sujet du rôle des perspectives générales dans la vie individuelle nous amènent à ce qui me semble être une partie tout aussi importante de la recherche d'une réponse à la question « pourquoi devrais-je être moral ? » : il s'agit de reconceptualiser les termes de cette discussion afin d'éviter de commencer de manière aliénée et d'en venir à la conclusion que la morale nous semble toujours étrangère. Avant de s'engager dans cette voie, regardons rapidement deux façons existantes d'aborder la question.

Nous pourrions concevoir la morale comme étant essentiellement altruiste, impartiale et impersonnelle. Agir moralement consisterait à subordonner son soi et toutes les contingences qui concernent les relations entre ce soi et les autres ou le monde à un ensemble d'impératifs qui s'appliquent à nous uniquement en tant qu'êtres rationnels. Nous devrions être moraux, selon cette vision, parce que cela est idéalement rationnel. Cependant, il semble certain que la morale conçue de cette façon va nous apparaître comme étrangère dans la vie quotidienne. « La pureté du cœur », au sens de Rawls, serait essentielle pour agir moralement et la façon de vivre morale nous apparaîtrait alors bien détachée de notre existence réelle, liés comme nous le sommes dans une toile d'engagements « particularistes » – qui s'adonnent à nous fournir notre *raison d'être*.

Selon une autre conception de la morale assez répandue, celle-ci ne consisterait pas en une pureté de cœur élevée mais en une bonne stratégie pour soi-même. Cette théorie postule des individus atomiques hobbesiens et en appelle à la théorie des jeux afin de démontrer que ces individus peuvent réaliser des gains plus importants que leurs pertes dans certaines situations conflictuelles – par exemple, lors d'un dilemme du prisonnier réitéré – s'ils respectent certaines contraintes de type moral (ou du moins, s'il les respectent à l'égard de ceux qui leur rendent la pareille), plutôt que d'agir de manière simplement prudentielle. Se comporter moralement pourrait alors être une politique avantageuse dans certains contextes sociaux. Cependant, il est peu probable que ce soit la politique la plus avantageuse en général en comparaison à une stratégie qui intégrerait de manière rusée respect et non-respect des normes ; vraisemblablement l'individu hobbesien ne s'intéresse qu'à la maximisation de son avantage. Mais même en laissant de côté nos inquiétudes quant à la portée de tels arguments, il faut noter que la morale en tant que telle confronterait un tel soi d'entrepreneur avec un ensemble d'exigences étrangères, puisqu'il est essentiel à la morale que l'in-

térêt d'autrui doive parfois être considéré pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'avantage personnel.

Quelles que soient leurs différences, ces deux façons apparemment antithétiques d'approcher la question « Pourquoi devrais-je être moral ? » présentent une vision de fond remarquablement similaire du problème. Ces conceptions prennent un individu abstrait, présocial et rationnel, comme point de départ dans le but de construire des relations interpersonnelles adéquates à partir de tels individus. Bien entendu, cette prétention renverse la réalité : c'est l'individu rationnel de ces approches qui est un *produit* social et historique. Mais cela est bien connu. Il ne faut pas voir ces conceptions comme prétendant à la vérité historique, nous fera-t-on remarquer, mais plutôt comme des façons de conceptualiser les questions portant sur la morale. Mais pourquoi alors sommes-nous attirés vers ces images asociales et anhistoriques lorsque nous les conceptualisons ? Je suggère modestement que nous fixions notre attention sur la société et sur l'histoire au moins assez longtemps afin de tenter de reformuler le problème en des termes plus naturalistes.³⁶

Commençons donc dès le départ avec des individus situés en société, dotés d'identités, d'engagements et de relations sociales. Quels sont les ingrédients de ces identités, engagements et relations ? Lorsque l'on étudie de près ces relations qui manifestent un engagement profond – comme celles unissant un parent et un enfant, ou une femme et son mari – il devient artificiel d'imposer une dichotomie entre ce qui est fait pour soi-même et ce qui est fait pour l'autre. On ne peut décomposer de telles relations en un vecteur du souci de soi et un vecteur du souci de l'autre, et ce, même si de telles préoccupations sont toutes deux présentes. L'autre en vient à faire partie de soi d'une manière fondamentale, ou, pour mieux le dire, l'autre devient un point de référence pour soi. Si cela fait partie de l'identité d'une personne que d'être le parent de Jill ou le mari de Linda, alors celle-ci a des points de référence au-delà d'elle-même, et ce qui affecte ces points de référence peut l'affecter directement.³⁷ Ces points de référence ne font pas non plus tous partie du cercle des relations intimes. Certaines des composantes les plus importantes de l'identité sont les liens sociaux, culturels ou religieux – une personne est juive, du Sud, un fermier ou un ancien élève de la *Old Ivy*. Nos identités existent dans un espace relationnel, et non pas absolu, et si elles ne sont pas ancrées par des points de référence chez les autres, dans la société, dans la

culture, ou alors dans une constellation encore plus grande, elles n'ont aucun ancrage.³⁸

Il y a une analogie intéressante entre le sens de la vie et le sens des mots qui vaut la peine d'être faite. Cela fait un certain temps maintenant que les philosophes ne considèrent plus utile de concevoir le langage comme l'arrangement qui résulte de l'association de sens privés avec un système de symboles partagés. Le sens, nous dit-on, se retrouve de manière cruciale dans l'usage, dans des contextes publics, dans des systèmes de référence – c'est parce que l'individu s'imbrique dans un ensemble de pratiques sociales et historiques qu'il lui est possible d'utiliser un langage pourvu de sens. Mais les philosophes éthiciens ont continué de parler du sens de la vie en des termes étonnamment privés. Parmi les tentatives récentes de fournir un fondement à la morale, celle de Nozick attribue le plus grand poids à l'idée du sens de la vie, qu'il conçoit comme « l'habilité [d'un individu] à régulariser et à guider [sa] vie conformément à une conception générale [qu'il] choisit d'adopter », mettant ainsi l'accent sur l'idée que l'individu crée le sens à travers son choix d'un plan de vie ; mais clairement, afin que le choix puisse jouer un rôle dans la définition de l'identité de l'individu, il faut que les options parmi lesquelles il choisit aient un certain sens indépendamment de ses décisions.³⁹

Il n'y a pas que « le sens de la vie » qui implique de telles présuppositions. Considérez, à titre d'exemple, une autre notion ayant joué un rôle central dans le discours moral : le respect. Pour que l'estime des autres importe à un individu, il faut que ces autres eux-mêmes aient une certaine signification pour l'individu ; afin que leur estime constitue le respect recherché il faut que l'individu lui-même ait une certaine mesure de respect pour eux et pour leur jugement.⁴⁰ Si le soi perd de son importance pour les autres, cela vient menacer son importance pour lui-même ; si les autres perdent de leur importance pour le soi, cela menace de faire disparaître la base de l'importance qu'il s'accorde. C'est une banalité de la psychologie et de la sociologie que les individus endeuillés et déracinés ne souffrent pas uniquement d'un sentiment de perte dû aux connexions brisées avec les autres, mais également d'une perte de solidité de leur soi, pouvant ainsi en venir à perdre tout intérêt envers eux-mêmes, voire un sens clair de leur propre identité. Dans de tels cas, qu'une personne puisse reconstruire son soi et l'intérêt qu'elle se porte implique autant de tisser de nouvelles relations avec les autres et avec le

monde que de réaliser un exploit d'auto-reconstruction auto-suffisante. Ce fut très facile pour les philosophes, distraits par cette vision d'un individu présocial hypothétique, de supposer, à tort, que de s'intéresser à soi-même est automatique et ne requiert aucun soutien extérieur, alors qu'un intérêt direct porté aux autres est inévitablement problématique, requérant une justification additionnelle.

Il ne s'ensuit pas qu'il existe une quelconque sorte d'impératif catégorique demandant de se soucier des autres ou du monde au-delà de soi. Il est bien possible de n'avoir que quelques points de référence externes et ainsi de vivre sa vie de manière aliénée. La vie n'a pas besoin d'avoir beaucoup de sens pour continuer, et on n'a pas non plus besoin de vraiment se soucier de savoir si elle continue. Nous ne pouvons démontrer que le scepticisme moral est nécessairement irrationnel en désignant quelques faits au sujet du sens, mais il n'est pas plus essentiel qu'une approche naturaliste en morale ne réfute le scepticisme radical que ne le doive une approche naturaliste en épistémologie. Pour des personnes en chair et en os, il pourrait y avoir étonnamment peu de différence entre demander « Pourquoi devrais-je me soucier de qui que ce soit d'autre ? » et « Pourquoi devrais-je me soucier de moi-même ? »⁴¹ Une réponse appropriée à cette première question ne devrait pas se limiter à faire allusion aux gains indirects qu'apporte le souci de choses au-delà de soi-même, quoique cela devrait certainement être fait, mais devrait démontrer comment le fait de nier l'importance de quoi que ce soit au-delà de soi peut miner la base de l'importance que l'on accorde à soi-même. Encore une fois, le langage nous fournit un proche, quoique inexact, parallèle : les gens peuvent se débrouiller sans le langage, quoique certainement moins efficacement qu'ils ne le peuvent avec lui ; si quelqu'un demandait « Pourquoi devrais-je utiliser les mots de la même façon que les autres ? » la réponse appropriée ne se limiterait pas à relever les avantages évidents de les utiliser de cette manière, mais impliquerait aussi de faire valoir qu'en refusant d'utiliser les mots comme les autres le font il sape la base même de la signification dans son propre langage.

Ces remarques ne doivent pas nécessairement nous amener à un traditionalisme conservatif. Nous devons partager et préserver des significations afin de même pouvoir avoir un langage, mais nous pouvons user d'un langage partagé pour innover, ou exprimer un désaccord. La philosophie contemporaine du langage nous rend sceptique de toute dichotomie entre la signification, d'une part, et les croyan-

ces et les valeurs de l'autre ; mais il y a clairement suffisamment d'espace à l'intérieur d'un système de significations pour accommoder la divergence et le changement sur des questions empiriques et normatives. Le langage lui-même a évolué de façon considérable au cours de l'histoire, évoluant conjointement avec les croyances et les normes sans, en général, aller à l'encontre des conditions essentielles de la signification. Pareillement, les valeurs morales et les pratiques sociales peuvent subir des modifications sans occulter la base d'une vie dotée de sens, du moins tant que certaines conditions essentielles sont respectées. (L'histoire se souvient de changements, comme les déportations de peuples tribaux, à travers lesquels ces conditions ne furent pas respectées et où les résultats furent désastreux).

La présence d'un système de significations accessibles et partagées semble être une pré-condition pour assurer que des vies individuelles puissent avoir un sens dans plusieurs sortes de configurations sociales familières. De plus, dans ces configurations l'identité et le fait de s'attribuer de l'importance à soi-même semblent en partie dépendre de l'importance que l'on accorde aux autres. Si nous sommes prêts à dire que le sentiment que les choses ont un sens est une pré-condition de plusieurs choses dans la vie, nous pourrions bien être en voie de répondre à la question « Pourquoi devrais-je être moral ? » puisque nous aurions alors transcendé le pur égocentrisme, précisément en en appelant à des faits au sujet du soi.⁴² Nos discussions précédentes ont permis de mettre de l'avant deux considérations qui rendent la tâche de répondre à cette question moins ardue [*more tractable*]. Premièrement, nous avons vu, en considérant l'hédonisme, que les vies individuelles sont plus plaisantes lorsqu'elles incluent des engagements à des causes allant au-delà de soi, ou envers les autres en tant que tels. De plus nous avons fait valoir qu'il est plausible que les sortes de vie les plus heureuses n'incluent pas d'engagement à l'égard de l'hédonisme, même dans sa version sophistiquée. Si un fort sentiment que les choses semblent avoir un sens est une pré-condition pour le bonheur le plus complet, une telle spéculation devient encore plus plausible. Deuxièmement, nous avons esquissé une morale qui au départ prenait sérieusement les diverses formes de valeurs humaines non morales, et nous avons ensuite fait de la place pour la morale dans nos vies en démontrant qu'il était possible de soulever des questions morales sans pour autant détruire la possibilité de tirer une variété de valeurs intrinsèques de certaines relations ou activités. Cela dit, nous avons vu comment le fait d'être moral

pourrait être compatible (du moins, sur ces points) avec celui de vivre une vie désirable. Démontrer comment ces diverses parties de la réponse à la question « Pourquoi devrais-je être moral ? » pourraient former une structure plus solide requerrait un autre, et un passablement long, article. En adoptant un point de départ non aliéné – celui d'individus situés plutôt que présociaux – et en démontrant comment nous pourrions éviter une partie de l'aliénation associée avec l'application de la morale dans nos vies, peut-être avons-nous réduit la mesure dans laquelle la morale peut nous sembler, de par sa nature, étrangère.

NOTES

- 1 La perte dont il est question ne doit pas nécessairement être la perte de quelque chose de valeur, et, *a fortiori*, n'est pas nécessairement une mauvaise chose en tout et pour tout : il existe des personnes, des institutions et des cultures desquelles s'aliéner serait une bénédiction. L'aliénation est un phénomène plus ou moins troublant, selon ce qui est perdu. Dans les exemples qui suivent, ce qui est perdu est, la plupart du temps, de valeur substantielle. Il ne s'ensuit pas, comme nous le verrons dans la section V, que dans ces cas l'aliénation soit, tout bien considéré, une mauvaise chose. De plus, je ne supposerai pas que les pertes dont il est question représentent une *baisse* véritable d'une valeur résultant de l'apparition d'une séparation là où il n'y en avait pas auparavant. Il me semble raisonnable de dire qu'un individu peut faire l'expérience d'une perte en étant aliéné de la nature, par exemple, sans pour autant supposer qu'il n'ait jamais été en communion avec elle, un peu de la même façon que nous disons qu'il s'agit d'une perte pour une personne de ne jamais avoir reçu d'éducation, ou d'être incapable d'apprécier la musique. Malheureusement, nous devons omettre de notre discussion plusieurs types d'aliénation, ainsi que leurs sources. On peut retrouver un commentaire historique général chez Schacht, Richard, *Alienation*, Garden City NY, Doubleday, 1971.
- 2 Cela ne revient pas à dire que l'on ne peut soulever la question de savoir si les sentiments et l'attitude de Helen (ou de John) constituent vraiment la forme d'affection la plus complète, comme nous le verrons sous peu.
- 3 De plus, il pourrait sembler qu'une personne dont les réactions à l'égard de son affection ou de ses sentiments sont généralement médiatisées par un point de vue calculateur ne se connaît pas entièrement, et pourrait donner aux autres l'impression d'être inconnaissable. Cette « distance cognitive » peut elle-même faire partie de son aliénation. Je dois cette observation à Allan Gibbard.
- 4 Il y a un large éventail de positions au sujet de la nature du point de vue moral et du rôle qu'il devrait jouer dans la vie morale. Est-ce nécessaire d'effectivement agir selon des principes universaux, ou bien est-ce suffisant d'avoir la volonté d'universaliser les principes sur la base desquels nous agissons ? Le point de vue moral nous demande-t-il, de par sa nature, de considérer chacun ? Je fais ici une interprétation forte du point de vue moral selon laquelle assumer ce point de vue requiert l'universalisation et l'égalité de considération de tous.
- 5 Les théoriciens du point de vue moral peuvent faire usage de trois points de vues distingués par Mill : le moral, l'esthétique et le compatissant : « Le

premier s'adresse à notre raison et à notre conscience ; le second à notre imagination et le troisième à notre sentiment de sympathie humaine. » tiré de « Bentham », réimprimé dans Mill, John Stuart, *Utilitarianism and Other Writings*, ed. Mary Warnock, New York, New American Library, 1962, p. I 21. Selon lui, ce qui est moralement juste [*right*] peut ne pas être « aimable » (ex. un parent qui discipline strictement son enfant) ou « beau » (ex. un geste inauthentique). Ainsi donc, les trois points de vue ne partagent pas nécessairement les mêmes évaluations positives ou négatives. Remarquez, cependant, que Mill divise le soi en trois régions, soit la « raison et la conscience », « l'imagination » et la « sympathie humaine » ; remarquez également qu'il a choisi le mot « affect » pour caractériser l'affection humaine.

- 6 Frankena, William K., *Ethics*, 2d ed, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1973, p. 116. Nous pourrions juger que les morales qui ne s'accordent pas avec cette maxime – ou une version modifiée qui inclurait tous les êtres doués de sensations – sont aliénées au sens de Feuerbach.
- 7 Mill, par exemple, considère le point de vue moral comme étant « sans contredit le premier et le plus important » et, bien qu'il croit qu'il s'agit d'une erreur pour le moraliste d'élever (comme le fait Bentham) le point de vue moral et « d'écarter les [points de vue esthétique et compatissant] complètement », il n'explique pas comment échapper à ce résultat si le point de vue moral est « prépondérant », comme il prétend qu'il devrait l'être. Voir « Bentham », p. 121 suiv.
Parmi les philosophes qui ont récemment soulevé des doutes au sujet des morales pour de telles raisons on note Bernard Williams, dans « A Critique of Utilitarianism, » dans Smart, J.J.C. et Williams, B., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, et Stocker, dans « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, » *Journal of Philosophy* vol. 73, 1976, p. 453-66 [Traduction dans Tappolet, Christine, dir., *L'Amitié et la partialité en éthique*, volume thématique de *Les Ateliers de l'Éthique*, vol. 2, no 3, 2007].
- 8 Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 587, les italiques sont de moi.
Je ne suggère pas que nous devrions interpréter l'entièreté de la théorie morale de Rawls à la lumière de ces quelques propos. Je les cite ici uniquement dans le but d'illustrer une certaine tendance dans la réflexion morale, particulièrement celle d'inspiration kantienne.
- 10 Il s'agit d'un « paradoxe » pour les individus hédonistes égoïstes. Ce « paradoxe » peut aussi prendre des formes sociales : une société d'hédonistes égoïstes pourrait vraisemblablement atteindre un bonheur moins complet

- qu'une société d'âmes bienveillantes ; d'une autre part, prendre le bonheur comme unique but social pourrait mener à une société moins heureuse en général qu'une qui se fixerait un plus grand éventail de buts pourrait l'être.
- 11 Ce qui ne veut pas dire que les engagements n'ont jamais de composantes indexicales.
- 12 Il semble probable que ce de quoi dépend l'engagement, de même que l'étendue de sa dépendance, fasse une différence. Je crois que c'est une question ouverte de savoir si les engagements qui dépendent de la satisfaction de critères hédonistes égoïstes pourraient faire partie des formes de vies les plus heureuses généralement possibles. Nous nous tournons maintenant vers ce problème.
- Ceux qui entretiennent des relations intimes développent souvent un sentiment de *devoir* l'un envers l'autre pouvant survivre à leur affection ou à leur engagement émotionnel, c'est-à-dire qu'ils peuvent avoir un sentiment d'obligation à l'égard de l'autre qui est moins contingent que leur affection ou leur engagement émotionnel, et avec lequel il ne faudrait pas les confondre. Si ce sentiment d'obligation entre en conflit avec l'intérêt personnel et s'il s'agit là d'une partie normale des relations intimes les plus satisfaisantes, alors il se pourrait que cela pose problème à l'égoïste hédoniste.
- 13 Quelques remarques sont requises. Premièrement, je dirai qu'une action s'ouvre à un agent s'il réussissait à la faire s'il essayait. Deuxièmement, ici ainsi qu'ailleurs dans cet article, j'entends inclure des descriptions très « robustes » d'actions, de sorte que cela puisse faire partie d'une action, qu'une personne l'ait faite avec une certaine intention ou dans un certain but. À court terme (mais moins à long terme), nos intentions, buts, motifs et ainsi de suite sont généralement moins sujets à un contrôle délibéré que nos comportements extérieurs – il est plus facile de dire « je suis désolé » que de le dire sincèrement. Cependant, il s'agit là d'un fait au sujet des actions qui s'ouvrent à un agent à un certain moment et ne devrait pas déterminer ce qui compte comme une action. Troisièmement, ici et ailleurs, j'ignore, afin de simplifier les choses, la possibilité que plus d'une ligne de conduite puisse être de valeur maximale. Quatrièmement, et pour des raisons dont je ne discuterai pas ici, j'ai formulé l'hédonisme objectif en termes de résultats effectifs plutôt qu'attendus (relatifs à l'information dont dispose l'agent). On pourrait donner sensiblement le même argument en utilisant une formulation en termes de la valeur attendue.
- 14 Michael Stocker considère des situations apparentées dans « Morally Good Intentions », *The Monist*, vol. 54, 1970, p. 24-41. Je dois beaucoup à cette discussion.
- 15 Il pourrait y avoir une sorte de parallèle entre le fait que Ned en vienne à rechercher l'argent comme fin en soi et un certain modèle de développement moral : ce que l'on recherche au départ afin de remplir certaines attentes familiales ou sociales peut devenir une fin en soi. On pourrait protester que le but de gagner autant d'argent que possible est très différent du but de vivre le plus heureux possible, puisque l'argent a clairement une valeur instrumentale, même lorsqu'on la recherche comme une fin en soi. Mais le bonheur a aussi de la valeur instrumentale, puisqu'il peut contribuer à réaliser un but comme celui d'être une personne agréable ou accomplie.
- 16 Une objection importante que l'on pourrait soulever contre la proposition que l'hédonisme objectif peut servir de critère moral que les actions doivent satisfaire, même si cela implique de ne pas croire à l'hédonisme, serait que les principes moraux doivent satisfaire une condition de publicité. Je discute de cette objection à la section VI.
- 17 Voir, par exemple, Stocker, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories ».
- 18 Williams, « Critique ».
- 19 Il faut apporter au moins une réserve : les états subjectifs doivent être psychologiquement possibles. Il y a peut-être certains d'entre nous qui désirent des états qui, dans les faits, sont psychologiquement impossibles.
- 20 Nozick, Robert *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, p. 42 suiv.
- 21 À ma connaissance, la meilleure méthode pour justifier des affirmations au sujet de ce qui a une valeur intrinsèque repose sur une sorte bien connue d'expériences de pensée, dans lesquelles, par exemple, nous imaginons deux vies ou deux mondes, identiques en tout points sauf un, et essayons ensuite de déterminer si des individus rationnels, bien informés, et ayant fait de nombreuses expériences, seraient indifférents (tout en envisageant clairement chacune des alternatives) à ces deux possibilités ou s'ils en préféreraient nettement une à l'autre. Puisque personne n'est idéalement rationnel ni ne dispose d'information complète, ni n'a fait une infinité d'expériences, le mieux que nous puissions faire est de considérer plus sérieusement les jugements de ceux qui se rapprochent le plus de ces conditions. Pire encore : le mieux que nous puissions faire est de prendre plus sérieusement les jugements de ceux que nous *estimons* se rapprocher le plus de ces conditions. (Je ne suppose pas que les faits ou les expériences fixent les valeurs, mais bien que chez les agents rationnels les croyances et les valeurs font preuve d'une influence mutuelle et d'une cohérence prononcée.) Nous pouvons dans une certaine mesure échapper à l'étroitesse d'es-

prit en considérant les comportements et les préférences qui prévalent dans d'autres sociétés ou à d'autres époques, mais là encore nous devons nous fier à des interprétations teintées par nos propres croyances et nos propres valeurs. Vu les limites de cet article, je dois laisser sans réponse une panoplie de questions profondes et troublantes au sujet de la nature des valeurs et des jugements de valeur. Il devra suffire de dire qu'il n'y aucune raison de penser que nous soyons assez bien placés pour offrir quoi que ce soit de plus qu'une liste provisoire de biens intrinsèques.

Il devient alors compliqué de décrire la psychologie de la valeur intrinsèque. Par exemple, devrions-nous dire qu'une personne accorde de la valeur à une relation de solidarité, par exemple à une amitié, *parce qu'il s'agit d'une amitié*? Cela semble faire de la relation une sorte d'instrument pour la réalisation de la valeur abstraite qu'est l'amitié. Il s'agit certainement d'une description erronée. Nous réussissons peut-être à avoir une idée plus claire de ce dont il est question en considérant le bonheur. Nous n'accordons certainement pas de la valeur à une expérience particulière de bonheur parce qu'elle est un instrument à la réalisation d'un but abstrait, le bonheur – nous attribuons plutôt de la valeur à l'expérience en elle-même parce qu'il s'agit d'une expérience heureuse. De la même manière nous accordons de la valeur à une amitié en tant que telle; elle appartient à une classe de choses qui ont de la valeur. Bien sûr on peut dire que l'on accorde de la valeur à l'amitié et que c'est pour cette raison que l'on recherche des amis, de la même manière que l'on peut dire que l'on recherche le bonheur et que c'est pour cette raison que l'on recherche des expériences heureuses. Mais il faut contraster cette locution avec ce que nous disons, par exemple, en parlant de la recherche de *choses qui nous rendent heureux*. Les amis ne sont pas des «choses qui nous font atteindre l'amitié» – ils constituent en partie le bonheur d'un individu. Ainsi, d'accorder une valeur intrinsèque à l'amitié n'implique pas de voir nos amis comme des instruments.

22 Si quelqu'un protestait en affirmant que l'engagement de Juan est déficient parce que d'une certaine manière contingente, cette personne devrait démontrer que les *sortes* de contingences en question détruiraient sa relation avec Linda, particulièrement puisque le caractère moral fait souvent partie de nos engagements – qu'il s'agisse du caractère de l'autre ou bien de la compatibilité de certains engagements avec le fait d'avoir le type de caractère auquel on attribue de la valeur – et que les contingences dont il est question ici on trait au caractère moral de Juan.

23 Je ne veux pas laisser entendre que de telles identités sont toujours choisies par les individus. Bien au contraire, les identités émergent fréquemment à

travers la socialisation, les préjugés ou d'autres influences similaires. Il faut plutôt y comprendre qu'il existe un phénomène très général d'identification, ayant grandement besoin d'être expliqué, qui d'une façon importante sous-tend des phénomènes tels que la socialisation et les préjugés et qui amène à croire que certains besoins existent chez virtuellement tous les membres de la société – des besoins auxquels répond le fait de s'identifier à des objets extérieurs à soi-même.

Certains d'entre-nous qui résistent à se questionner sur leur vie à partir d'une perspective plus générale le font, je crains, non pas car ils craignent qu'il soit difficile ou impossible de vivre une vie ayant un sens s'ils endossaient une telle perspective, mais plutôt parce qu'ils ont le sentiment que leur vies ne satisferaient pas un tel examen, de sorte que de vivre une vie qui *elle* serait dotée de sens dans une telle perspective requerrait qu'ils changent de façon significative.

24 Bien que le vocabulaire ici soit causal – «encourager» et «réaliser» – il faut dire que la relation entre un acte et le bien n'a pas toujours à être causale. Un acte d'apprentissage peut impliquer de façon non causale d'en venir à posséder le savoir (qui semble être un bien intrinsèque) en plus de contribuer causalement à des réalisations subséquentes de valeur intrinsèque. Les conséquences causales, en tant que telles, n'ont pas un statut privilégié. Comme pour l'hédonisme objectif, j'ai formulé le conséquentialisme objectif en termes de résultats effectifs (de soi-disant «devoir objectif») plutôt qu'en termes de valeurs attendues relativement à ce qui serait rationnel pour l'agent de croire («devoir subjectif»). Les principaux arguments de cet article pourraient être énoncés en utilisant la valeur attendue puisque la ligne de conduite ayant la plus grande valeur attendue n'a pas besoin, en général, d'être subjectivement conséquentialiste. Voir également les notes 13 et 21. Y a-t-il des conséquentialistes subjectifs? Et bien, de nombreux théoriciens ont prétendu qu'un conséquentialiste véritable doit être un conséquentialiste subjectif – voir Williams «Critique» p. 135, et Rawls, *Theory of Justice*, p. 182.

25 Williams, «Critique», p. 135.

26 Voir Rawls *Theory of Justice*, p.133, 177-82, 582, pour une discussion de la condition de publicité. La question de savoir si une condition de publicité est justifiable est difficile et mérite d'être discutée plus que je ne peux le faire ici.

27 Pour un exemple de conséquentialisme du trait, voir Adams, Robert M., «Motive Utilitarianism», *Journal of Philosophy*, vol. 73, 1976, p. 467-81.

28 À titre de contraste, lorsque Robert Adams considère l'application de la théorie utilitariste des motivations à l'éthique des actions, il suggère

«l'utilitarisme de conscience», la théorie à l'effet que «nous avons un *devoir moral* de faire un acte si et seulement si le type de conscience la plus utile que nous pourrions avoir l'exigeait de nous», «Motive Utilitarianism», p. 479. Vraisemblablement cela veut dire qu'il serait moralement injuste de poser un acte contraire aux exigences de la sorte de conscience la plus utile. J'ai résisté à faire une telle redéfinition de la justesse pour les actions puisque je crois que la sorte de conscience la plus utile peut, à l'occasion, exiger que nous posions un acte qui n'a pas les meilleures conséquences de ceux qui s'ouvrent à nous et que de poser cet acte serait injuste.

Bien entendu, cette dernière phrase recèle des difficultés d'interprétation. J'ai supposé tout au long de ce texte qu'un acte s'ouvre à un agent s'il réussissait à le poser s'il essayait. J'ai également adopté une vision assez simple de la question complexe qu'est celle d'attacher des résultats à des actes particuliers. Dans ces rares occasions où de poser un seul acte exceptionnel (que l'on suppose optimal) entraînerait de défaire une disposition stable (optimale), il pourrait ne pas être possible, après tout, de dire que l'acte exceptionnel serait l'acte juste à poser dans les circonstances. (Nous soulèverons cette question sous peu.)

29 Une conclusion à tirer de cette discussion serait que l'on ne peut réaliste-ment s'attendre à ce que les gens se comportent en conformité stricte avec la condition contrefactuelle même s'ils sont des conséquentialistes sophistiqués engagés. Au moins un conséquentialiste sophistiqué tentera de satisfaire cette condition. Mais cela ne devrait pas nous surprendre qu'en pratique nous avons peu de chance d'être moralement parfaits. Les imperfections au niveau de l'information à elles seules sont suffisantes pour rendre très peu probable que les individus vivent des vies objectivement conséquentialistes. C'est bien entendu une autre question de savoir si, ou quand, nous devrions *blâmer* les gens pour ne pas avoir parfaitement agi en réalité ou en apparence.

Notez qu'il faut prendre en compte non pas seulement la fréquence à laquelle des actes justes sont posés, mais le bilan effectif [*actual balance*] de gains et des pertes de bien-être général qui en résulte. La fréquence relative d'actes justes n'apportera une réponse à cette question que dans ces situations (peu fréquentes) ou la quantité de bien en jeu est la même dans chaque acte d'un type donné – comme par exemple, dans chaque urgence qu'une personne rencontre.

30 Dans *The Methods of Ethics*, livre IV, chap. v, sec. 4, Sidgwick discute de «l'idéal de caractère et de la conduite» qu'un utilitariste devrait reconnaître comme étant «la somme des excellences et des Perfections» et il écrit que «l'Utilitariste doit soutenir qu'il est toujours injuste pour un homme de

faire sciemment quoi que ce soit d'autre que ce qu'il croit être le plus favorable au Bonheur Universel» (p. 492). Contrairement à l'habitude, Sidgwick, ici, est confus – et ce de deux manières. Premièrement, en ne considérant que l'évaluation d'actes considérés indépendamment, un utilitariste objectif peut soutenir qu'un agent peut simplement se tromper lorsqu'il croit qu'une certaine ligne de conduite est la plus favorable au bonheur universel et ainsi qu'il pourrait avoir raison d'agir autrement, en toute connaissance de cause. Deuxièmement, intéressons-nous, comme le fait Sidgwick dans ce passage, aux traits de caractère plutôt qu'à des actes isolés. Même en supposant que les croyances de l'agent sont correctes, un utilitariste objectif peut soutenir que le caractère idéal pour un individu, ou pour les gens en général, peut comprendre une certaine volonté d'agir contrairement à la promotion du bonheur maximal pour le compte d'engagements personnels profondément ancrés. Voir Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, 7th ed, New York, Dover, 1966, p. 492. Nous pourrions trouver qu'il est contre-intuitif de dire, comme dans l'exemple précédent, que c'est injuste que Juan aille voir Linda. Mais il faut garder en tête que, pour un conséquentialiste d'acte, dire qu'un acte est injuste ne revient pas à dire qu'il est sans mérite, mais simplement qu'il ne s'agit pas du meilleur acte s'ouvrant à l'agent. De plus le sentiment intuitif qu'il serait juste de visiter Linda pourrait provenir davantage d'une réaction face au type de caractère qu'une personne devrait avoir afin de rester chez elle et de signer un chèque à OXFAM en de telles circonstances, plutôt qu'à une évaluation de l'acte lui-même. Peut-être aurait-il besoin d'être trop distant ou trop bien-pensant pour nous paraître très attrayant – particulièrement lorsque l'on considère que c'est de l'angoisse de son épouse dont il est question. Nous avons déjà vu comment un conséquentialiste d'acte pourrait partager une évaluation similaire de son caractère.

31 Williams, «Critique», sec. 3.

32 J'ai invoqué cette «conception fondamentale» à la section VII pour rejeter le conséquentialisme de la règle. Bien que l'on reproche souvent au conséquentialisme de ne pas produire une théorie morale cohérente avec le respect de la personne, cette conception fondamentale nous offre une façon hautement plausible d'ancrer une telle notion de respect. Je doute, cependant, qu'aucun des débats fondamentaux entre conséquentialistes et déontologistes ne puisse être résolu en appelant à l'idée du respect des personnes. Le déontologiste a sa notion de respect – par exemple de ne pas utiliser les gens de certaines façons – et le conséquentialiste *la sienne* – c'est-à-dire que le bien de chaque personne devrait nous importer de façon égale, sans qu'il n'y ait de médiation par des notions de droit ou de contrat

de sorte que nous devrions faire tout ce qui est possible afin de produire des résultats qui font avancer le bien des personnes. Pour chaque acte de manipulation justifié par des raisons conséquentialistes que le déontologiste peut relever, alarmé, il y a un acte déontologiquement justifié que le conséquentialiste peut relever, choqué, qui ne parvient pas à promouvoir le bien-être de certaines personnes de façon aussi complète qu'il le pourrait. Laquelle de ces notions prend « le respect des personnes » le plus sérieusement ? Il ne peut y avoir de réponse non circulaire, particulièrement une fois que le conséquentialiste a reconnu l'autonomie ou le respect, comme intrinsèquement valables.

- 33 Il est nécessaire d'émettre la réserve « empiriquement équivalent » parce que dans des situations irréalistes, comme par exemple s'il y avait des monstres d'utilité, le commandement « maximisez la réalisation globale du bien humain » ne pourrait être rempli en améliorant la vie de la plus grande portion possible de la population. Cependant si nous faisons certaines suppositions plausibles au sujet du monde (incluant celle de la valeur marginale décroissante) l'équivalence tient.
- 34 Pour la théorie de Scheffler, voir *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, Clarendon Press, 1982. Le conséquentialiste pourrait aussi argumenter qu'au moins une partie du débat mis en branle par Williams concerne plus exactement la relation entre les impératifs moraux et les impératifs de la rationalité plutôt que le contenu des impératifs moraux en tant que tels. (Voir note 42).
- 35 Par exemple, la postérité peut figurer dans notre réflexion sans que cela soit toujours de manière consciente. Ainsi donc, le nihilisme a semblé à certains être la réponse appropriée à l'idée que le genre humain est à la veille de se détruire lui-même. « Rien n'aurait plus de sens » est une réaction assez distincte de « alors nous devrions avoir le plus de plaisir possible entre-temps », et peut-être tout aussi compréhensible.
- 36 Je ne nie pas que de considérer les gains apportés par diverses stratégies en situations conflictuelles puisse jouer un rôle dans des explications évolutionnistes (qu'elles soient sociales ou biologiques) de certains sentiments moraux ou de normes. Je suggère plutôt que l'analyse de la théorie des jeux implique certains types d'abstractions et de simplifications pouvant la rendre insensible à certains phénomènes qui sont cruciaux pour la compréhension de la morale et de l'histoire, ainsi pour répondre à la question « Pourquoi devrais-je être moral ? » lorsque posée par des individus réels.
- 37 Nous voyons à nouveau que le subjectivisme au sujet des valeurs est inadéquat. Si, par exemple, cela fait partie de l'identité d'une personne que

d'être le parent de Jill alors, si Jill venait à cesser d'exister, nous pourrions dire que la vie de la personne a perdu de son but même si cette personne n'a pas conscience de sa mort. Tel que le suggère l'exemple de la machine à expérience, le discours portant sur la finalité a un côté objectif.

- 38 Je n'ai pas en tête ici l'identité au sens que ce terme prend lors de discussions sur l'identité personnelle. Il n'est pas ici question de l'identité en tant que principe d'individuation, mais tel que nous en faisons l'expérience, en tant que sentiment de soi – le matériau duquel sont constituées nos crises identitaires.
- 39 Nozick, *Anarchy*, p. 49. (J'ignore ici les remarques plus récentes de Nozick sur le sens de la vie dans ses *Philosophical Explanations* [Cambridge, Harvard University Press, 1981].) La notion d'un « plan de vie choisi rationnellement » a occupé une place importante dans la littérature récente, en partie dû à l'utilisation qu'en fait Rawls dans sa caractérisation du bien (voir Rawls, *Theory of Justice*, ch. VII, « Goodness as Rationality »). La théorie du bien de Rawls est une chose complexe et il serait difficile de joindre ses affirmations directement à ce qu'il pense au sujet du sens de la vie. Voir, cependant, Scanlon, T. M., « Rawls' Theory of Justice », *University of Pennsylvania Law Review* vol. 121, 1973, p. 1020-69, pour une interprétation de Rawls dans laquelle la notion de l'individu comme étant avant tout un preneur rationnel de décisions – davantage engagé à maintenir son statut d'agent rationnel capable d'adopter et de modifier ses buts qu'à n'importe quel autre ensemble de buts – joue le rôle d'idéal de la personne implicite dans la théorie de Rawls. Selon cette lecture, nous pourrions insérer dans le texte original l'idée que le sens provient du choix individuel autonome, mais cela serait hautement spéculatif. Quoi qu'il en soit, les discussions récentes des plans de vie choisis rationnellement comme porteurs ultimes de signification ou de valeur ne me semblent pas rendre justice aux façons dont les vies en viennent à acquérir un sens, particulièrement puisqu'il semble que n'importe quel choix rationnel de plan de vie doive présupposer certains sens.
- 40 Assurément, il ne s'agit là que d'une des formes de respect qui intéresse la psychologie morale. Mais comme nous l'avons vu, le respect de soi se lie de plusieurs manières intéressantes au respect pour les autres et à celui que les autres nous portent.
- 41 Ceci peut sembler plus évident dans des circonstances extrêmes. Certains survivants des camps de la mort nazis racontent qu'il fallait parfois faire un effort particulier afin de maintenir la volonté de vivre, et mentionnent l'importance des autres, de leur sentiment de la présence des autres, pour ce faire. Un survivant de Treblinka se remémore : « Dans notre groupe, nous

partagions tout ; dès lors qu'un membre du groupe mangeait quelque chose sans le partager, nous savions que la fin approchait pour lui. » (Cité dans Des Pres, Terrence, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*, New York, Oxford University Press, 1976, p. 96.) Plusieurs survivants rapportent que l'idée de rester en vie afin de « témoigner », de sorte que la mort d'un si grand nombre n'échappe pas à l'attention du monde, fut essentielle afin de soutenir leur propre engagement à survivre.

- 42 Il n'est pas nécessaire d'être sceptique au sujet de la morale ni d'être en général aliéné à son égard pour que la question « Pourquoi devrais-je être moral ? » se pose avec grande insistance. Si, dans une circonstance particulière il s'avérait impossible de faire ce qui est juste ou d'avoir le meilleur type de caractère possible sans entrer en conflit direct avec une personne ou un projet auquel il serait impossible de tourner le dos sans se dévaster soi-même, alors il pourrait sembler déraisonnable, du point de vue de l'agent, de faire ce qui est juste. Il est toujours *moralement* injuste (quoique pas toujours *moralement* condamnable) de ne pas poser les actes que la morale exige, mais dans certaines circonstances cela pourrait bien être la chose la plus raisonnable à faire – non pas dû à la présence d'un plus grand cadre moral, mais à cause de ce qui importe à des individus particuliers. Ainsi, en recherchant une réponse à la question « Pourquoi devrais-je être moral ? » je ne suppose pas qu'il doive toujours être possible de démontrer que la ligne de conduite morale est idéalement rationnelle ou d'une quelconque autre façon optimale du point de vue de l'agent. (Je pourrais être plus spécifique, ici, si j'avais une idée claire de ce qu'est la rationalité.) Il semblerait bien assez ambitieux de tenter de démontrer qu'il y a, en général, des vies hautement désirables qui s'ouvrent aux individus et qui sont cohérentes avec le fait d'être moral. Bien que nous puissions espérer quelque chose de plus robuste, cela pourrait être suffisant – étant donné ce que nous pouvons également dire pour le compte de la moralité à partir de points de vue plus généraux – afin de faire de la morale un candidat respectable pour notre allégeance en tant qu'individus.

Nous devrions peut-être faire remarquer qu'être moral, selon une théorie conséquentialiste objective, ne consiste pas nécessairement à suivre des impératifs distinctement moraux. Ainsi, ce qui est en jeu lorsque nous demandons « Pourquoi devrais-je être moral ? » en connexion avec une telle théorie est de savoir si nous avons des raisons de vivre une vie telle qu'un critère conséquentialiste objectif de justesse serait satisfait autant que possible. Dans une circonstance donnée, ce critère pourrait être satisfait en agissant sous l'impulsion d'une forte émotion, ou d'un trait de caractère profondément ancré, sans directement consulter ou confronter la morale. Ceci

témoigne, encore une fois, de la flexibilité du conséquentialisme objectif : l'idée est d'être bon et de *faire* le bien, pas nécessairement de *viser* le bien.

Je suis reconnaissant envers un bon nombre de personnes pour leurs critiques de versions antérieures de ce texte, et pour leurs suggestions utiles pour l'améliorer. Je voudrais remercier tout particulièrement Marcia Baron, Stephen Darwall, William K. Frankena, Allan Gibbard, Samuel Scheffler, Rebecca Scott, Michael Stocker, Nicholas Sturgeon, Gregory Trianoski-Stillwell et Susan Wolf.